

ilahiyat



IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - IV

(İlahiyat)

14-17 Mayıs 2015, Kütahya

Düzenleyenler



Destekleyenler



İstanbul 2015

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Sultantepe Mah. Cumhuriyet Cad. Fıstıkağacı 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

Hümeyra Dincer / İlmî Etüdlr Derneği
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Tashih

Muhammed Asaf Çelen, Dudu Ekinci Demir, Muhammed Cemal Ünal, Cafer Deniz

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargın

ISBN: 978-605-84009-3-1 (4.c) • TAKIM NO: 978-605-86466-9-8 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlr Derneği (İLEM) | Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM)

Destekleyen Kurumlar

Dumlupınar Üniversitesi | Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı | TÜBİTAK | Kütahya Belediyesi

Baskı

Matsis Matbaa Hiz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1 Küçükçekmece - İstanbul • Sertifika No: 20706 • Tel: (0212) 624 21 11

Düzenleme Kurulu

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | Bünyamin Bezci, Sakarya Üniversitesi | Abdullah Said Can, İstanbul Üniversitesi (Kongre Sekreteryası) | Murat Çemrek, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Zekai Erođlu, İlmî Etüdlr Derneği | Ümit Güneş, Yıldız Teknik Üniversitesi (Kordinatör) | Bilal Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (Başkan) | Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi | Ahmet Toklucuođlu, İlmî Etüdlr Derneği | Ahmet Türkan, Dumlupınar Üniversitesi | Rifat Türkel, Dumlupınar Üniversitesi | İbrahim Halil Üçer, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Feridun Yılmaz, Uludağ Üniversitesi

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | Mahmut Hakkı Akın, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Metin Aksoy, Uluslararası İlişkiler Bölümü | Ümit Aktı, Dumlupınar Üniversitesi | Nezir Akyeşilmen, Selçuk Üniversitesi | Haluk Alkan, Marmara Üniversitesi | Yusuf Alpaydın, Marmara Üniversitesi | Necati Anaz, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Berdal Aral, İstanbul Şehir Üniversitesi | Yalçın Armağan, İstanbul Şehir Üniversitesi | Halis Aydemir, Dumlupınar Üniversitesi | Mehmet Ali Aydemir, Selçuk Üniversitesi | Hediyeullah Aydeniz, Marmara Üniversitesi | Fuat Aydın, Sakarya Üniversitesi | Mehmet Babacan, İstanbul Ticaret Üniversitesi | Mehmet Bahçekapılı, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | Edip Asaf Bekarođlu, İstanbul Üniversitesi | Bünyamin Bezci, Sakarya Üniversitesi | Mahmut Bilen, Sakarya Üniversitesi | Mehmet Fatih Birgöl, Uludağ Üniversitesi | Ali Büyükaslan, Marmara Üniversitesi | Abdullah Çakır, Dumlupınar Üniversitesi | Murat Çemrek, Selçuk Üniversitesi | Tamer Çetin, Yıldız Teknik Üniversitesi | Mehdi Çiftçi, Dumlupınar Üniversitesi | Osman Demir, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | Mustafa Demirci, Selçuk Üniversitesi | Soner Duman, Sakarya Üniversitesi | Süleyman Elik, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Selami Erdoğan, Dumlupınar Üniversitesi | A. Teyfur Erdoğan, Yıldız Teknik Üniversitesi | Alev Erkiyet, Sakarya Üniversitesi | Gökhan Göktürk, Dumlupınar Üniversitesi | İlhami Günay, Dumlupınar Üniversitesi | Gülcan Işık, Gazi Üniversitesi | Hüsametdin İnaç, Dumlupınar Üniversitesi | Hasan Karataş, St.Thomas University | Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi | M. Cüneyd Kaya, İstanbul Üniversitesi | Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi | Mustafa Kelebek, Dumlupınar Üniversitesi | Bilal Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi | Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi | Kasım Kocaman, Dumlupınar Üniversitesi | Mustafa Kömürcüođlu, Sakarya Üniversitesi | Cemil Oruç, Muş Alparslan Üniversitesi | Ertuğrul Ökten, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | Özer Özçelik, Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi | Ali Yaşar Sarıbay, Uludağ Üniversitesi | Ubeydullah Sezikli, İstanbul Üniversitesi | Şükrü Sim, İstanbul Üniversitesi | Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi | Murat Şentürk, İstanbul Üniversitesi | Ayşe Taşkent, Bağımsız Sanat Derneği | Asiye Tiğli, Dumlupınar Üniversitesi | Ahmet Hakkı Turabi, Marmara Üniversitesi | Ahmet Türkan, Dumlupınar Üniversitesi | Ahmet Ulvi Türkbağ, Galatasaray Üniversitesi | Rifat Türkel, Dumlupınar Üniversitesi | Ahmet Uysal, Marmara Üniversitesi | İbrahim Halil Üçer, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Mustafa Asım Yediyıldız, Uludağ Üniversitesi | Halil İbrahim Yenigün, İstanbul Ticaret Üniversitesi | Kadir Yıldırım, İstanbul Üniversitesi | Feridun Yılmaz, Uludağ Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Esra Çifçi, Gökhan Şener, Haris Yardımcı, Mehmet Yıldırım, Asiye Şahin ve Duygu Öksünlü'ye 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 biraraya 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 biraraya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanında ki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

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

IV. TLÇK 14-17 Mayıs 2015 tarihleri arasında İLEM ve Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) işbirliğiyle Kütahya'da gerçekleştirilmiştir. Dumlupınar Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı kongre, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Kütahya Belediyesi ve TÜBİTAK tarafından da desteklenmiştir.

Kongreye toplam 478 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 280'ine özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 190 tam metinden 133'ü sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset

Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politika disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, toplam 133 tebliğ sunulmuştur.

IV. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 112 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat alanında sunulan 25 bildiriden oluşmaktadır.

IV. 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, Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) Müdürü Rifat Türkel’e, Atatürk Kültür Merkezi Başkanı Prof. Dr. Turan Karataş ve Başkan Yardımcısı Şaban Abak’a, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Remzi Gören’e, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve kongre düzenleme kurulu başkanı Bilal Kemikli’ye ve Kütahya Belediye Başkanı Kamil Saraçoğlu’na müteşekkirimiz.

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

Hümeysra Dinçer, Ümit Güneş

IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

İLAHİYAT

Ayşenur Duman Hazreti Peygamber'in Vefatından Sonra Ehl-i Beyt ve Sahabe İlişkileri	9
Hayriye Betül Özcan Memlûkler Dönemi'nde Hanımlar ve Sehâvî'nin Hanım Hocaları	25
Şeymanur Keçeli Revatib Sünnetlerin Dayanakları	41
Büşra Nur Hatipoğlu Epistemolojik Açıdan Gazalî'de Havâtır Kavramı	55
Sevim Uluhan 20. Yüzyılın Yetiştirdiği Bir İslâm Âlimi Olarak Muhammed Hamidullah ve Din Anlayışı	69
Yasemin Holoğlu, Yusuf Şevki Yavuz Câhiz'da Tabiat Felsefesi	87
Ziya Erdiñ Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı	103
Musa Elmas Cahiliyye Şiirinin Gerçekliği Üzerine: İntihâl	113
Güldane Gündüzöz Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade	123
Yusuf Bilal Kara Miraçın Tasavvufî Boyutu	137
Mustafa Tatlı Mevlânâ'da Mana ve Suret Bütünlüğü	151
Ercan Şen Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı	161

Hatice Avcı	
Medenî Sürelerde “Hbb” Kökü Çerçevesinde Allah Sevgisi Temelli Karakter Eğitimi	179
Hatice Merve Çalışkan	
Mekkî Süreler Bağlamında Allah Sevgisinin Karakter Eğitimine Etkisi.....	189
SümeYYe Sevinç	
Fünûnu'l-Efnân fî Ulûmî'l-Kur'an Adlı Eserin İstanbul Yazma Nüshasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili.....	197
İsa Koç	
Haşviyye Zihniyeti	215
Samet Karahüseyin	
Bektaşlılık Geleneğine Hurufî Bir Dokunuş: Nesimî Örneği.....	233
Mustafa Ateş	
Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıh Usûlü Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme	253
Hüseyin Örs	
Üç Asır Üç Mezhep: İslâm'ın İlk Dönemlerinde Âkile Sisteminin Dönüşümü	269
Dr. Mehtarkhan Khwajamir	
Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması	285
Tuba Hacer Korkmaz	
Renk ve Fikhî Hükümlere Tesiri.....	301
Ayşe Koç	
Mehrin Nikâh Akdine Tesiri	315
Esma Çubukcu	
Enflasyon Ortamında Karz Akitlerinin Ribâ Bağlamında Değerlendirilmesi.....	325
Yakup Kara	
Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet İbn Hazm'in Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme	335
Mervan Selçuk	
İslâmî Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfûl.....	349

İLAHİYAT

Hazreti Peygamber'in Vefatından Sonra Ehl-i Beyt ve Sahabe İlişkileri

Ayşenur Duman*

Öz: Kur'an ve sünnette fazilet sahibi olduğu açıklanan, muhaddisler ve Ehl-i sünnet âlimleri tarafından âdil kabul edilen sahabe, Şia tarafından Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin hakkı olduğunu iddia ettikleri hilafet makamına Hz. Ebû Bekir'i tayin ettikleri için tenkit edilmektedir. Şia, hicri ilk asırda Ehl-i beyt ile sahabe arasında yaşanan birtakım siyasi olaylara bağlı olarak sahabenin adaletini ortadan kaldırıp cerhine kapı aralama amacına matuf olarak birtakım iddialar ileri sürmektedir. Bu çalışmada, Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki sosyal ilişkiler ile karşılıklı rivayet ilişkileri ele alınarak Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Ehl-i beyt mensupları ile ashabın, siyâsi konulardaki birtakım ihtilaflara rağmen ilişkilerini saygı ve muhabbet çerçevesinde devam ettirdikleri üzerinde durulacaktır. Siyasî ihtilafların Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki dostluğa zarar vermediği; Ehl-i beyt mensuplarının çocuklarına önde gelen sahabilerin isimlerini vermeleri, idarî meselelerde birbirleriyle istişare etmeleri, İslâm'ı başka beldelere ulaştırmak için İslâm fetihlerine birlikte katılmaları, hadislerin rivayet edilmesinde birbirlerinin ilimlerinden istifade etmeleri gibi çeşitli yönlerden izah edilecektir. Günümüzde Ehl-i sünnet ve Şia arasında ayrılık olarak görülen birçok konunun, sahabe ve Ehl-i beyt uygulamasına dayanan herhangi bir temelinin olmadığını göstermeyi hedefleyen bu çalışmada konu, gerek Ehl-i sünnet gerekse Şia kaynaklarındaki rivayetler çerçevesinde değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Şia, Hadis.

Giriş

Hicrî birinci asırda Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki ilişkiler, Şia'nın hadis ve sünnet anlayışı ile sahabeye yönelttiği tenkitler bakımından önemlidir. Ehl-i sünnet âlimleri sahabeyi âdil kabul edip rivayetlerine itibar ederlerken Şiîler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulan siyasî hadiselerle bağlı olarak ashabın Ehl-i beyt'e zulmettiğini ve Resûl-i Ekrem'in vasiyetine aykırı hareket ederek dinden çıktığını iddia etmektedir. Bu ve benzeri iddialar çerçevesinde şekillenen Şiî anlayışla ilgili muhtelif çalışmalar yapılmasına rağmen Ehl-i beyt ve sahabe ilişkilerini ele alan herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ehl-i beyt ve sahabenin sosyal ve ilmi ilişkilerinin mahiyeti, bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Ana Bilim Dalı.
İletişim: dumanaysenur@hotmail.com.tr

Çalışmada Ehl-i sünnet ve Şia'nın sahih ve muteber saydığı kaynaklardan istifade ederek Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki karşılıklı evlilikler, isimlendirmeler, istişareler gibi sosyal ilişkiler ve hadis rivayetindeki bağlantılarının ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu minvalde hem Ehl-i sünnetin hem de Şia'nın tarih kitaplarından hareketle hicrî birinci asrı anlamaya yönelik okumalar yapılmıştır. Bu okumalar neticesinde başta hilafet meselesi olmak üzere siyasî anlaşmazlıkların Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki birlikteliğe zarar vermediği, Şia'nın iddialarının herhangi bir dayanağının bulunmadığı, bugün ayrılık gibi gösterilen birçok meselelerin sonraki asırlarda ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Ehl-i beyt ve Sahabe'nin Sosyal İlişkileri

Karşılıklı Evlilikler

Hicrî birinci asır Ehl-i beyt ve sahabe arasında gerçekleşen pek çok evliliğe şahit olmuştur.¹ Bu evliliklerin başında Ehl-i beyt mensuplarının, Hz. Ebû Bekir'in çocukları ve torunları ile yaptığı evlilikler gelmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra iki aile arasında beş evlilik gerçekleşmiştir. Bunların sadece üçü hicrî birinci asırda olmuştur. Ehl-i beyt'ten Hz. Hasan, İshak b. Abdullah b. Cafer b. Ebû Tâlib ve Muhammed el-Bâkır, Hz. Ebû Bekir'in ailesinden hanımlarla evlenmişlerdir.

Bu evlilikler arasında Muhammed el-Bâkır'ın Hz. Ebû Bekir'in torunu Ümmü Ferve bint Kâsım ile evlenmesi ise oldukça önemlidir (Belâzürî, 2002, III, s. 1288; İbn Asâkîr, 1996, LIV, s. 285). Zira Şia'nın on iki imamından biri olan Cafer es-Sâdık'ın annesi Hz. Ebû Bekir'in torunu Ümmü Ferve bint Kâsım'dır. Cafer es-Sâdık'ın hem annesinin hem de anneannesinin Hz. Ebû Bekir'in soyundan gelmesi sebebiyle "Ebû Bekir beni iki defa dünyaya getirdi" dediği nakledilmektedir (İbn Asâkîr, 1996, LIV, s. 285).

Ehl-i beyt mensupları ile Hz. Ebû Bekir'in aile fertleri arasında gerçekleşen evliliklerin, Hz. Ebû Bekir'in vefatından ve halifelik tartışmalarından sonra gerçekleşmiş olması oldukça önemlidir. Bundan dolayı bu evliliklerin siyasî, içtimâî veya iktisadî amaçlarla gerçekleştirildiğini söylemek mümkün değildir. Dikkat çeken bir başka konu ise bu evliliklerin tamamında erkek tarafının Ehl-i beyt'ten, kız tarafının ise Hz. Ebû Bekir'in ailesinden olmasıdır. Bu durum Ehl-i beyt'in Hz. Ebû Bekir'in ailesine özel bir teveccühünün bulunduğu göstermektedir (Temîmî, 2008, s. 21).

Ehl-i beyt mensupları Hz. Ömer ve ailesiyle de evlilik bağı kurmuştur. İki aile arasındaki evliliklerin sayısı dörttür. Bu evliliklerden ikisi hicrî birinci asırda gerçekleşirken diğer ikisi daha

1 Ehl-i beyt ve sahabe arasında gerçekleşen evlilikler aynı zamanda Şii kaynaklarda da yer almaktadır. Örneğin Muhammed el-Bâkır'ın Hz. Ebû Bekir'in torunu Ümmü Ferve ile yaptığı evlilik için bkz. Mes'ûdî, (1964, II, s. 307) ve Küleynî (1401, I, s. 472). Bununla birlikte Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin kızları Ümmü Gülsüm'ün Hz. Ömer'le yaptığı evlilik hakkındaki rivâyetler için bkz. Küleynî, *Kâfî*, V, 346; Tûsî, *el-İstibsâr*, III, 252; Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, VIII, 161; İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, III, 304; Yakûbî, *Târîh*, II, 149-150; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, II, 306.

sonraki yıllarda gerçekleşmiştir (Seyyid b. Ahmed, 2006, s. 117-118). Hz. Ömer'in aile fertleri ile evlenen Ehl-i beyt mensupları Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin kızları Ümmü Gülsüm ve onların torunları Hasan b. Hasan'dır. Bu iki evlilikten Ümmü Gülsüm'ün Hz. Ömer ile yaptığı evlilik oldukça önemlidir.

Hz. Ömer'in Ümmü Gülsüm ile evlenmesi şöyle olmuştur: Sahabeden Saîd b. Âs, Hz. Ömer'e Ümmü Gülsüm'le evlenmesini, böylece Resûl-i Ekrem'le akraba olmasının mümkün olacağını söylemiştir. Saîd b. Âs'ın tavsiyesini dinleyen Hz. Ömer de Hz. Ali'den kızı Ümmü Gülsüm'ü istemiştir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 271; Taberî, t.y., IV, s. 199-200). Resûl-i Ekrem'in "*Benim nesebim ve sebebim hariç kıyamet günü her sebep ve neseb kesilecektir*" sözü sebebiyle Ümmü Gülsüm ile evlendiğini ifade eden Hz. Ömer'in bu evlilikten Zeyd ve Rukiye adında iki çocuğu olmuştur (Belâzürî, 2002, II, s. 913; İbn Kesîr, 2010, VII, s. 191; İbn Sa'd, 2001, III, s. 246; Taberî, t.y., IV, s. 199).

Resûl-i Ekrem'in aile fertleri Hz. Osman'ın mensup olduğu Ümeyye oğulları ile Abdüşşems oğullarından bazı kimselerle de evlenmişlerdir. Onlar arasındaki evliliklerin toplamı yirmi beş olmakla birlikte bunlardan yalnızca beş tanesi hicrî ilk asırda gerçekleşmiştir. Örnek olarak Hz. Ali bu aileden Ümâme bint Ebû'l-Âs b. Rebî ile Hz. Ali'nin kızı Hatice de Abdullah b. Âmir b. Kureyz el-Abşemî ile evlenmiştir (Seyyid b. Ahmed, 2006, s. 126-148; Temîmî, 2008, s. 31).

Ehl-i beyt'in evlilik bağı kurduğu bir diğer sahabe ailesi Zübeyr b. Avvâm'ın ailesidir. İki aile arasında on yedi evlilik bağı kurulmuştur. Ancak bunların yalnızca dördü hicrî birinci asırda gerçekleşmiştir. Zübeyr b. Avvâm'ın ailesi ile evlilik bağı kuran Ehl-i beyt mensupları Hz. Ali'nin kızı Fâtıma ile torunları Ümmü'l-Hasan bint Hasan, Rukiye bint Hasan ve Sekîne bint Hüseyin'dir (İbn Asâkir, 1996, LXIX, s. 205-206; İbn Sa'd, 2001, X, s. 440; Zübeyr b. Bekkâr, 1999, s. 364). İki aile arasındaki evliliklerin büyük çoğunluğunun Cemel olayından sonra gerçekleşmiş olması ise siyasî ihtilafların onların birlikteliklerine zarar vermediğini göstermesi bakımından önemlidir (Alâüddin el-Müderriş, 2006, s. 368).

Ehl-i beyt mensupları Talha b. Ubeydullah'ın aile fertleriyle de evlenmiştir. Bu iki aile arasında altı evlilik bağı vardır. Ancak bunların sadece ikisi hicrî birinci asırda gerçekleşmiştir. Talha b. Ubeydullah'ın kızı ile evlenen Ehl-i beyt mensupları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir (Belâzürî, 2002, III, s. 1231, 1288; İbn Sa'd, 2001, III, s. 196). Gerek Hz. Hasan'ın gerekse Hz. Hüseyin'in evliliklerinin Cemel olayından sonra olması mezkûr hadisenin iki taraf arasında ayrılıklara sebebiyet vermediğini göstermesi bakımından önemlidir (Temîmî, 2008, s. 39).

İsimlendirmeler

Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki birlikteliği gösteren bir diğer durum onların birbirlerinin isimlerini kullanmalarıdır. Ehl-i beyt mensupları çocuklarına Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman,

Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahabilerin isimlerini vermişlerdir.² Ehl-i beyt mensuplarının çocuklarına verdikleri isimlerin başında “Ebû Bekir” gelmektedir. Ehl-i beyt’ten altı kişinin ismi Ebû Bekir’dir. Bunlar Ebû Bekir b. Musa b. Cafer es-Sâdık, Ebû Bekir Ali b. Musa b. Cafer es-Sâdık, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Askerî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Cafer b. Ebû Tâlib, Ebû Bekir b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebû Talib ve Ebû Bekir b. Ebû’l-Azm b. Abdullah’tır (Seyyid b. Ahmed, 2006, s. 40-46).

Ehl-i beyt mensuplarının çocuklarına verdiği bir diğer sahabi ismi “Ömer”dir. Ehl-i beyt mensupları arasında yirmi dört kişinin adı Ömer’dir. Adı “Ömer” olan Ehl-i beyt mensuplarından bazıları Ömer b. Ali b. Ebû Tâlib, Ömer b. Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib, Ömer b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib ve Ömer b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib’tir (Belâzürî, 2002, II, s. 915-916; İbn Sa’d, 2001, III, s. 18). Resûl-i Ekrem’in Ehl-i beyt’inin çocuklarına verdiği bir başka sahabi ismi de “Osman”dır. Ehl-i beyt mensupları arasında ismi “Osman” olan üç kişi vardır. Bunlar Osman b. Ali b. Ebû Tâlib, Osman b. Akil b. Ebû Tâlib ve Osman b. Yahya b. Süleyman b. Ebû Tâlib’tir (Belâzürî, 2002, II, s. 915; İbn Sa’d, 2001, III, s. 18).

İsmi “Talha” olan Ehl-i beyt mensupları ise iki kişidir. Bunlardan biri Hz. Hasan’ın oğlu Talha, diğeri ise Hz. Hasan’ın torunu Talha’dır (Belâzürî, 2002, III, s. 1231; İbn Sa’d, 2001, VI, s. 352). Bunların yanı sıra Muâviye b. Ebû Süfyân’ın adını alan bir Ehl-i beyt mensubu bulunmaktadır. O da Cafer b. Ebû Tâlib’in torunu Muâviye b. Abdullah’tır (Buhârî, t.y., VII, s. 331). Son olarak Resûl-i Ekrem’in Ehl-i beyt’inden altı kişinin adı Âişe’dir. Bunlar Âişe bint Cafer es-Sâdık, Âişe bint Musa el-Kâzım, Âişe bint Cafer b. Musa el-Kazım, Âişe bint Ali er-Rıza, Âişe bint Ali el-Hâdî b. Muhammed ve Âişe bint Muhammed b. Hasan’dır (Seyyid b. Ahmed, 2006, s. 80-83).

İstişareler

Ehl-i beyt ve sahabe yönetimle ilgili meselelerde birbirleriyle istişare etmişlerdir.³ Bu istişarelerin ilk örneklerini Hz. Ebû Bekir’in halifelik yaptığı yıllarda görmek mümkündür. Hz. Ali mürtetlere karşı yürütülen mücadelede Hz. Ebû Bekir ile birlikte hareket etmiş, ona tavsiyelerde bulunmuştur (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 7). Yine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ile hicrî 13 senesinde Rum toprakları üzerine düzenlenecek olan sefer hakkında da istişare etmiştir. Hz. Ebû Bekir bu sefere ordunun başında katılmak istemiş ancak aralarında Hz. Ali’nin de yer aldığı bazı sahabiler sefere çıkmamasını söyleyince kararından vazgeçmiştir (Ya’kûbî, t.y., II, s. 132-133).

2 Ehl-i beyt’in çocuklarına sahabe isimlerini vermeleri Şîa’nın kaynaklarında da zikredilmektedir. Bazı Şîî âlimler Ehl-i beyt’ten olanların biyografilerini ya da Kerbelâ’da Hz. Hüseyin ile birlikte katledilen Ehl-i beyt mensuplarını anlatırken adı Ebû Bekir, Ömer, Osman olan bazı Ehl-i beyt mensuplarından bahsetmişlerdir. Bu Şîî kaynaklar için bkz. Ya’kûbî (t.y., II, s. 213, 228, 263), Mes’ûdî (1964, III, s. 73), Ebû’l-Ferecel-İsfahânî (1946, s. 83, 86, 87, 119, 561, 562) ve Tabersî (1979, s. 201, 212).

3 Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki istişarelerin örnekleri Şîî kaynaklarda da anlatılmaktadır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasındaki istişare örnekleri için bkz. Ya’kûbî, t.y., II, s. 132-133. Yine Hz. Ömer ve Hz. Ali arasındaki istişareler için bkz. Ya’kûbî, t.y., II, 145, 151-152; Mes’ûdî, 1964, II, s. 317.

Karşılıklı istişarelerin Hz. Ömer'in halifelik yıllarında daha yoğun bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Hz. Ömer, hicrî 14 senesinde Iraklılar ile savaşmak istediğinde aralarında Hz. Ali'nin de yer aldığı bir grup sahabe ile istişare etmişti (Taberî, t.y., IV, s. 63). Hicrî 15 senesinde Hz. Ömer, Kudüs üzerine düzenlenecek sefer hakkında da Hz. Ali ile istişare etmişti. Hz. Ali ona Kudüs'e gitmesini tavsiye etmiş, Hz. Ömer de onun tavsiyesini dinleyerek Kudüs'e gitmiştir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 129).

Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin hicrî 21 senesinde düzenlenen Nihâvend savaşı öncesinde de istişare ettikleri ve Hz. Ömer'in bu savaşa katılmama kararı aldığı bilinmektedir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 227-228; Taberî, t.y., IV, s. 125). Yine Hz. Ömer Cezireli Araplardan alacağı cizye hakkında (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 185; Taberî, t.y., III, s. 617-618) ve Kâdisiye ve Dimeşk fetihlerinden elde edilen fey mallarının dağıtımında Hz. Ali ile istişare etmiş, onun tavsiyelerini dikkate almıştır (Taberî, t.y., III, s. 617-618).

Hz. Ömer'in Hz. Ali ile istişare ettiği bir başka konu ise hicrî takvimin başlangıç tarihinin belirlenmesi hakkındadır. Hz. Ömer hicrî takvim için başlangıç tarihi belirlemek istediğinde konuyu sahabilerle istişare etmişti. Sahabenin farklı önerilerine karşılık Hz. Ali Mekke'den Medine'ye hicretin esas alınmasını söyleyince Hz. Ömer onun tavsiyesini dinlemişti (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 182; Taberî, t.y., IV, s. 38-39).

Hz. Ömer divandaki malların dağıtımı ve kendisinin divandan alacağı miktarın belirlenmesi hususunda da Hz. Ali ile istişare etmiş ve onun tavsiyelerini dinlemiştir (İbn Sa'd, 2001, III, 286; İbnü'l-Esîr, 1979, II, s. 502; Taberî, t.y., IV, s. 209). Bunların yanı sıra Hz. Ömer'in Resûl-i Ekrem'in amcası Abbas b. Abdulmuttalib'le de zaman zaman istişare ettiği ve genellikle ona danışmadan karar almadığı rivayet edilmektedir. (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 228; Taberî, t.y., IV, s. 125).

Hz. Ömer halifelik yıllarında Müslümanların maslahatını gerektiren pek çok konuda başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt mensupları ile istişare etmiş, bilhassa Hz. Ali'nin görüşlerini önemsemiştir. Hz. Ömer'in halifelik yaptığı dönemde Hz. Ali adeta halifeye baş danışmanlık yapmıştır. Hz. Ömer aralarındaki ilişkiyi "Ali olmasaydı Ömer helak olurdu" diyerek ifade etmiştir (Sallâbî, 2002, s. 158).

Hazreti Ali de halifelik yaptığı dönemde Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm gibi sahabilerin hilafet merkezinden ayrılmamalarını, kendileriyle istişare etmek istediğini belirtmiştir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 399; Taberî, t.y., IV, s. 429). Daha sonraki yıllarda yönetime gelen Emevî halifeleri de Ehl-i beyt ile istişare etme geleneğini devam ettirmişlerdir. Bu halifelerden Abdülmelik b. Mervân'ın, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin ile istişare ettiği bilinmektedir (İbn Asâkir, 1996, XLI, s. 365). Yine Emevî halifelerinden Ömer b. Abdulaziz de Muhammed el-Bâkir ile istişare etmiştir (İbn Asâkir, 1996, LIV, s. 268-270).

Karşılıklı Muhabbet ve Hürmet

Kaynaklarda Ehl-i beyt ve sahabenin birbirlerine olan sevgi ve saygılarını doğrudan gösteren rivayetler mevcuttur. Ancak burada tebliğin sınırlarını aşmamak için bu tespit edilen

rivayetlerin tamamı zikredilmeyecektir. Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki muhabbete delalet eden bu rivayetlerden birine göre Hz. Ömer ve Osman, Resûl-i Ekrem'in amcası Hz. Abbas'a duydukları saygı sebebiyle onun yanından geçerken bineklerinin üzerinde olmayı hoş görmemişler, bu sebeple bineklerinden inmişlerdir (Belâzürî, 2002, IV, s. 1432; İbn Kesîr, 2010, VII, s. 303).

Ehl-i beyt'e duyduğu muhabbet ile dikkat çeken bir diğer isim Ammâr b. Yâsir'dir. O Cemel olayından sonra Kûfe'de bir adamın Hz. Âişe hakkında ileri geri konuştuğunu duyunca "Sus! Allah'a yemin ederim ki Âişe, Resûl-i Ekrem'in hem bu dünyadaki hem de ahiretteki hanımıdır. Fakat Allah Teâlâ sizi kendisine itaat edip etmediğinizi öğrenmek için Âişe ile imtihan etmiştir" diyerek adamı azarlamıştır (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 412-413).

Konu ile ilgili bir başka rivayette nakledildiğine göre bir gün Ebû Hureyre, Hz. Hasan ile karşılaşmış ve ona "Bana Resûlullah'ın seni öptüğü yeri göster" demiştir. Hz. Hasan karnını işaret edince Ebû Hureyre onun karnını öpmüştür (Belâzürî, 2002, III, s. 1198; İbn Kesîr, 2010, VIII, s. 38-39). Bir başka rivayette ise Ebû Hureyre'nin bir defasında Hz. Hüseyin'in ayaklarında ve elbisesinde toz olduğunu fark edip onun üzerindeki tozu toprağı temizlediği anlatılmaktadır. Hz. Hüseyin ona neden böyle davrandığını sorunca "Bırak beni! Allah'a yemin ederim ki şayet insanlar benim senin hakkında bildiklerimi bilselerdi seni omuzlarında taşırlardı" demiştir (İbn Sa'd, 2001, VI, s. 409).

Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki karşılıklı muhabbet, Hz. Osman'ın muhasara altında tutulduğu dönemde yaşanan hadiselerde açık bir şekilde görülmektedir. Onun muhasara altında bu tutulduğu dönemde sahabilerin çoğu evlerine kapanırken Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer Hz. Osman'ı korumak için evinin önünde birlikte nöbet tutmuşlardır (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 323; İbnü'l-Esir, 1979, III, s. 172, 174).

Muhasara sırasında Hz. Osman'ın içme suyu tükenmiş ve dışarıdan su talebinde bulunmuştur. Hz. Osman'a suyu ilk ulaştıranlar Ehl-i beyt'ten Hz. Ali ve Ümmü Habîbe'dir. Nakledildiğine göre Hz. Ali, halifenin su talebini isyancılar izin vermedikleri için güçlkle karşılaşmış, bu esnada su taşıdığı hayvan ürkütülmüş ve kötü sözler duymuş ancak o işini yapmaktan geri durmamıştır. Hz. Ali de bu davranışları sebebiyle onlara "Allah'a yemin ederim ki Farslar ve Rumlar sizin bu adama yaptığınızı yapmazlar. Allah'a yemin ederim ki onlar, savaşta esir alırlar ama esirlerine yedirip içirirler" demiştir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 338; İbnü'l-Esir, 1979, III, s. 173; Taberî, t.y., IV, s. 386).

Ehl-i beyt mensupları ile sahabe arasındaki karşılıklı muhabbeti Abdullah b. Abbas ile Zeyd b. Hârise arasındaki ilişkide de görmek mümkündür. Bir defasında Zeyd b. Sâbit bineğine binerken Abdullah b. Abbas onun bineğinin üzengisini tutmuş, Zeyd b. Sâbit ona böyle davranmamasını söyleyince; "Bize âlimlerimize bu şekilde davranmamız emredildi." demiştir. Gördüğü saygıyı karşılıksız bırakmak istemeyen Zeyd b. Sâbit de "Ellerin nerede?" diye

sormuş, Abdullah b. Abbas'ın ellerini çıkarması üzerine Zeyd onları öpmüş ve "Biz de Peygamberimizin Ehl-i beyt'ine böyle davranmakla emrolunduk" diyerek karşılık vermiştir (İbn Kesîr, 2010, IX, s. 61).

Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki muhabbet ve saygının uzun yıllar devam ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin torunu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in "Ebû Bekir ve Ömer, Resûlullah'ın sağlığında hangi mertebede ise onun vefatından sonra da aynı mertebededir" diyerek onlara olan muhabbetini ifade etmiştir (İbn Asâkîr, 1996, XLI, s. 378). Bununla birlikte yanında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman hakkında saygısızca ifadeler kullanan Iraklı bir grubu azarlamıştır (İbn Kesîr, 2010, IX, s. 285). Yine Hz. Hüseyin'in torunu Muhammed el-Bâkir "Ehl-i beyt'imden görüp tanıdığım herkes Ebû Bekir ve Ömer'i severdi" diyerek hem kendisinin hem de ailesinin sahabeye olan muhabbetini ifade etmiştir (Zehebî, 1985, IV, s. 403).

Karşılıklı Ziyaretler

Ehl-i beyt ve sahabe muhtelif sebeplerle birbirlerini ziyaret etmişlerdir.⁴ Bunların bazıları hasta olan Ehl-i beyt mensuplarına ya da sahabilere yapılan hasta ziyaretleridir. Sözelimi Hz. Ebû Bekir, vefatından evvelki hastalığı sırasında Hz. Fâtîma'yı ziyaret etmiştir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 45; Taberî, t.y., V, s. 45, 411). Hz. Ömer de Abdullah b. Abbas'ı hastalandığı bir dönemde ziyaret etmiş ve hastalığından duyduğu üzüntüyü "Senin bu rahatsızlığın bizi alt üst etti" diyerek ifade edip kendisine Allah'tan şifa dilemiştir (İbn Sa'd, 2001, II, s. 318-319).

Ehl-i beyt de sahabeden bazı kimseleri ziyaret etmiştir. Sözelimi Hz. Hasan ve Hüseyin, Emevî halifelerinden Muâviye b. Ebû Süfyan'ı ziyaret etmişlerdir (İbn Asâkîr, 1996, XIII, s. 163-166; İbn Kesîr, 2010, VIII, s. 198). Yine Ehl-i beyt'ten Akîl b. Ebû Tâlib ile Abdullah b. Abbas'ın da Muâviye b. Ebû Süfyan'ı ziyaret ettiği bilinmektedir (Zehebî, 1977, II, s. 423, 463). Bu konunun örnekleri bu kadarla sınırlı değildir. Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki karşılıklı ziyaretlerin örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Ezanda Birlik

Hicrî birinci asır boyunca ezan, Ehl-i beyt ve sahabe tarafından Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde okunmuş ve lafızlardaki birlik korunmuştur. Ehl-i beyt ve sahabe ezanın lafızları hakkında bir ihtilaf yaşamamıştır. Sonraki dönemlerde ise ezana "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ibaresi eklenmiş ve bu ihtilaf olarak ortaya çıkan konulardan biri olmuştur. Ancak gerek Ehl-i sünnet kaynaklarında gerekse Şii kaynaklarda mezkûr ilavenin, ezanın lafızları arasında yer aldığına dair bir rivayet yoktur.

Şii kaynaklarda yer alan rivayetlerde dahi bu ibarenin bulunmaması oldukça önemlidir. Şia'nın meşhur ve muteber hadis kaynaklarından Küleynî'nin (ö. 329/940) *el-Furû' mi-*

4 Konu ile ilgili rivâyetlerden bazıları Şii kaynaklarda da yer almaktadır. Bkz. Meclisî (1983, XXXVI, s. 229).

ne'l-kâfi, Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahzuru'l-fakîh*, Tûsî'nin (ö. 460/ 1067) *el-İstibsâr ve Tehzîbü'l-ahkâm* adlı eserlerinde yer alan ezanla ilgili rivayetlerde "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ibaresi ezanın lafızları arasında yer zikredilmemektedir (Küleynî, 1401, III, s. 302; Şeyh Sadûk, 1981, I, s. 182-196; Tûsî, 1944, II, s. 277-286).

Şia'nın Kütüb-ü erbe'a denilen sahih ve muteber hadis kitaplarının yanı sıra bazı fıkıh kitaplarında da "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ibaresi yoktur. Bu amaçla Tûsî'nin *Kitâbü'l-hilâf*, Muhakkik Hillî'nin (ö. 726/1325) *Tahrîru'l-ahkâmîş-şer'iyye*, Hür el-Âmilî'nin (ö. 1104) *Vesâilü'l-Şia* adlı eserlerinde yer alan ezan rivayetleri incelendiğinde söz konusu ilavenin ezanın aslından olmadığı görülür (Âmilî, 1991, II, s. 642-649; Hillî, 1983, I, s. 220-224; Tûsî, 1429, I, s. 278).

Bütün bunlardan anlaşılan şu ki Şia'nın temel hadis ve fıkıh kitaplarında yer alan ezan rivayetleri, Sünnî kaynaklardaki rivayetlerle örtüşmekte ve "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ifadesini içermemektedir. Bu ziyade, Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'in on iki imam Şiiliğini devletin resmî mezhebi olarak ilan etmesinden sonra olmuştur. Şah İsmail, Şiiliği yaymak ve devlete mal etmek için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu amaçla uyulamaya koyduğu faaliyetlerden biri de ezana "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ibaresinin eklenmesidir (Gündüz, 2011, s. 455; Şahin, 2012, s. 46; Şükürova, 2006). Netice itibarıyla Şah İsmail'in uygulamaya koyduğu ve günümüzde Şiilerin de devam ettirdiği bu uygulamanın hicrî birinci asra dayanan herhangi bir temeli yoktur.

Mescitte Birlik

İslâm dininde mescit uygulaması Medine döneminde Mescid-i Nebevî ile başlamıştır. Resûl-i Ekrem'in sağlığında Mescid-i Nebevî'de namazlar kendisi tarafından kılınmıştır. Resûlullah'ın vefatının ardından Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ise namazlar halifelerin imamlığında kılınmıştır. Ne Resûl-i Ekrem ne de dört halife namaz kıldırma vazifesini mecbur kalmadıkça başka bir kimseye tevdi etmemişlerdir (Küçükbaşçı, 1995, s.178).

Ehl-i beyt ve sahabe mescitte namaz kılma hususunda da herhangi bir ayrılık yaşamamıştır. Söz gelimi Ehl-i beyt'in mühim isimlerinden Hz. Ali, gerek Hz. Fâtıma'nın vefatından evvelki altı aylık süre zarfında gerekse daha sonraki süreçte Hz. Ebû Bekir'in imamlığında kılınan namazlara katılmış ve diğer sahabilerle birlikte namaz kılmıştır (İbn Asâkir, 1996, XIII, s. 174-176; İbn Kesîr, 2010, V, s. 407). Bununla birlikte Hz. Ali, Hz. Osman'ın muhasara altında tutulduğu dönemde müslümanlara namaz kıldırmıştır. Muhasara döneminde Hz. Ali bayram namazları da dâhil beş vakit namazda imamlık yapmış ve bütün sahabiler de onun imamlığında namaz kılmışlardır (Taberî, t.y., III, s. 423). Hz. Hasan ile Hüseyin de babaları gibi mescitte sahabilerle birlikte namaz kılmışlardır. Onlar Mervan b. Hakem'in arkasında namaz kılmış ve bu namazlarını kaza etmemişlerdir (İbn Kesîr, 2010, VIII, s. 362).

Netice itibarıyla Ehl-i beyt ve sahabe Mescid-i Nebevî'de birlikte namaz kılmışlardır. Ne Ehl-i beyt ne de sahabe birbirlerinden ayrılarak farklı bir mescit edinmemişlerdir. Dahası onlar

fitne hadiselerinin yaşandığı dönemlerde dahi Hz. Ali'nin imamlığında namazlarını cemaatle kılmışlardır. Dolayısıyla mescit uygulamasında Ehl-i sünnetten ayrılan Şiilerin, hicrî ilk asırda dayandıkları herhangi bir temel bulunmamaktadır.

Fetihlerde Birlik

Hz. Peygamber'in vefatının ardından yönetime gelen halifeler, İslâm'ı yaymak gayesi ile yeni topraklara fetihler düzenlemişlerdir. İslâm fetihlerine Ehl-i beyt ve sahabe birlikte katılmışlardır. Fetihlerdeki birlikteliğin ilk örnekleri Hz. Ebû Bekir'in halifelik yıllarında görülmektedir. Hicrî 13 senesinde Hâlid b. Velid kumandanlığında düzenlenen Şam fetihlerine Ehl-i beyt'ten Fazl b. Abbas katılmıştır (Belâzûrî, 2002, IV, s. 1448; İbn Sa'd, 2001, IV, s. 51).

Hicrî 15 senesinde Hz. Ömer'in halifelik yıllarında düzenlenen Kudüs'ün fethine Resûl-i Ekrem'in amcası Abbas b. Abdulmuttalib katılmıştır (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 157; Taberî, t.y., III, s. 608-609). Yine hicrî 17 senesinde Numan b. Mukarrin, Huzeyfe b. Yemân, Ammar b. Yâsir, Cerir b. Abdullah, Berâ b. Âzib ve Enes b. Mâlik gibi sahabilerin kumandanlığında çıkılan Tüster'in fethine Ehl-i beyt'ten Muhammed b. Cafer b. Ebû Tâlib katılmış ve burada şehit düşmüştür (İbnü'l-Esîr, 1979, II, s. 550; Zehebî, 1977, II, s. 194).

Hz. Osman'ın halifelik yaptığı hicrî 27 senesinde İfrîkiye'yi Müslümanların hâkimiyeti altına almak amacıyla yola çıkan orduya Ehl-i beyt'ten Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Abbas, Ubeydullah b. Abbas, Abdurrahman b. Abbas, Abdullah b. Cafer ve Ma'bed b. Abbas katılmıştır (Halife b. Hayyât, 1967, s. 230). Hicrî 30 senesinde çıkılan Taberistan ve Horasan seferlerine de Ehl-i beyt ve sahabe birlikte katılmışlardır. Saîd b. Âs'ın kumandanlığında çıkılan bu sefere Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs, Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Zübeyr gibi bazı sahabilerle beraber Ehl-i beyt'ten Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Abbas da iştirak etmiştir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 292; İbnü'l-Esîr, 1979, III, s. 109).

Onların birlikte katıldığı fetihler Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halifelik yıllarında da devam etmiştir. Hicrî 49 senesinde Yezid b. Muâviye kumandanlığında çıkılan Anadolu seferine, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi sahabilerle birlikte Ehl-i beyt'ten Abdullah b. Abbas ve Hz. Hüseyin katılmıştır (İbn Kesîr, 2010, VIII, s. 31; İbnü'l-Esîr, 1996, III, s. 459). Hicrî 56 senesinde düzenlenen Semerkant'ın fethine ise Resûlullah'ın amcasının oğlu Kusem b. Abbas b. Abdulmuttalib katılmış ve burada şehit düşmüştür (Belâzûrî, 2002, IV, s. 1500; İbn Sa'd, 2001, VI, s. 350).

Maaş Bağlama ve İhsanda Bulunma

Rivayetler yönetime gelen halifelerin, Ehl-i beyt mensuplarına maaş bağladıklarını ya da onların çeşitli ihtiyaçlarını temin ettiklerini haber vermektedir. Bu konunun en açık örnekleri Hz. Ömer'in halifelik yıllarında görülür. Hz. Ömer divandaki malların dağıtımına Ehl-i beyt ile başlamakla birlikte onların payını diğer Müslümanlardan fazla olacak şekilde belirlemiştir (İbn Asâkîr, 1996, s. XXVI; İbn Sa'd, 2001, III, s. 277).

Halifelik yaptığı yıllarda Hz. Ömer, bazı Ehl-i beyt mensuplarına hediyeler de göndermiştir. Rivayet edildiğine göre o Yemen'den kumaş ve elbise getirterek bunları Hz. Hasan ve Hüseyin'e göndermiştir (İbn Sa'd, 2001, IV, s. 407-408). Hz. Ömer, Resûl-i Ekrem'in hanımlarına da hediyeler göndermiştir. Rivayete göre Hz. Ömer'e Irak'tan içi mücevher dolu bir kutu gelmiş, o da bunu Hz. Âişe'ye göndermiştir (Zehebî, 1985, II, s. 190). Bir başka rivayet ise Hz. Ömer'in Ramazan ayında iftar etmeleri için müminlere günlük bir dirhem verirken Resûlullah'ın hanımlarına iki dirhem ayırdığını haber vermektedir (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 284; Taberî, t.y., IV, s. 245-246).

Divandan mal dağıtımı yapılırken Ehl-i beyt'e öncelik verilmesine yönelik uygulama Hz. Osman'ın halifelik yıllarında da devam etmiştir (Zehebî, 1977, II, s. 94). Hz. Osman da Hz. Ömer gibi Ramazan ayında Resûl-i Ekrem'in hanımlarına diğer Müslümanlardan daha fazla pay ayırmış, onlara iftar sofraları hazırlatmıştır (İbn Kesîr, 2010, VII, s. 284; Taberî, t.y., IV, s. 245-246).

Muâviye b. Ebû Süfyân da halifeliği döneminde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Âişe gibi Ehl-i beyt'in ileri gelen isimlerine muhtelif zamanlarda para ve hediye göndermiştir (İbn Kesîr, 2010, VIII, s. 40, 198-199). Nakledildiğine göre o Ehl-i beyt'ten Abdullah b. Cafer'i her sene ziyaret edip ihtiyaçlarını temin etmiştir. Vefat etmeden önce oğlu Yezîd'e ona iyi davranmasını vasiyet etmiştir (İbn Asâkir, 1996, XXVII, s. 248-250; Zehebî, 1985, III, s. 356, 359). Yönetime gelen halifelerin yanı sıra bazı sahabiler de Ehl-i beyt'e hediyeler göndermişlerdir. Ancak burada tebliğ sınırlarını aşmamak için bu rivayetlere değinilmeyecektir.

Ehl-i beyt ve Sahabenin Hadis Rivayet İlişkileri

Şia, sahabeye ve sahabi rivayetlerine ciddi tenkitler getirmektedir. Onlar sahabenin rivayetlerini hiçbir şekilde kabul etmemekte ve sünnet kapsamında değerlendirmemektedir. Ancak Ehl-i beyt'in yolundan gittiklerini iddia eden Şiîlerin sahabeye yönelik bu tavrı, Ehl-i beyt'in hadis rivayetinde sahabeye karşı takındığı tavırla taban tabana zıttır. Zira Ehl-i beyt ve sahabe Resûlullah'ın hadislerini birbirlerinden öğrenmişler ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Hicrî birinci asırda hadis rivayet eden Ehl-i beyt mensuplarının sayısı yirmi dördtür. Bunların büyük çoğunluğu ya sahabeden hadis dinlemiş ya da onlara hadis rivayet etmiştir. Çalışmada yirmi dört ismin her birini ve hadis rivayet ilişkilerini anlatmak tebliğin sınırlarını aşacağı için konu, Şia'nın da Ehl-i beyt kapsamında değerlendirdiği bazı isimlerle sınırlanarak anlatılacaktır.

Hiz. Fâtıma

Burada hadis rivayet eden Ehl-i beyt mensupları arasında zikredilecek ilk isim Hz. Fâtıma'dır. O babası Hz. Peygamber'den on sekiz hadis rivayet etmiştir. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Âişe, Enes b. Mâlik ve Ümmü Seleme gibi isimler yer almaktadır (Mizzî, 1983, XXXV, s. 247). Vaktinin büyük çoğunluğunu babası Resûl-i Ek-

rem ile geçirme imkânına sahip olması ve erken bir tarihte vefat etmesi sebebiyle olsa gerek ki o, ne sahabeden ne de Ehl-i beyt mensuplarından hadis rivayet etmemiştir. Kendisinden hadis rivayet eden tek sahabe ise Enes b. Mâlik'tir. Şia ise Enes b. Mâlik'i Ehl-i beyt aleyhinde bir tavır takınmakla itham etmektedir (İbn Ebu'l-Hadîd, 1965, III, s. 74). Enes b. Mâlik'in Hz. Fâtıma'dan hadis rivayet etmesi ise Şia'nın bu iddiasında haksız olduğunu göstermektedir.

Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki hadis rivayet ilişkileri, onların birbirlerinin faziletleri hakkında naklettikleri rivayetlerde de ortaya çıkmaktadır. Bu durumun örnekleri Hz. Fâtıma'nın fazileti ile ilgili rivayetlerde de görülmektedir. Bu rivayetlerden birini Şiiler tarafından İslâm dairesinden çıkmakla itham edilen Misver b. Mehreme (Gafârî, 1993, I, s. 348) nakletmektedir. Onun naklettiği bu rivayete göre Resûl-i Ekrem "*Fâtıma benden bir parçadır. Kim onu üzerine beni üzmüş olur.*" buyurmuştur (Buhârî, 2000, 2, s. 734).

H. Ali

Hadis rivayet eden bir diğer isim Ehl-i beyt'in ileri gelenlerinden Hz. Ali'dir. O Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Mikdâd b. Esved ve eşi Hz. Fâtıma'dan hadis rivayet etmiştir (Mizzî, 1983, XX, s. 473; İbn Hacer, 1991, IV, s. 465). Bununla birlikte Hz. Ali'den hadis dinleyenler arasında ise Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdullah, Ebû Musa el-Eş'arî, Ebû Hüreyre, Berâ b. Âzib, Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî gibi isimler vardır (Mizzî, 1983, XX, s. 473-479).

Hz. Ali'nin hadis aldığı isimlerin üçü sahabedendir. Bunlar Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Mikdâd b. Esved'dir. Şia bu sahabilerden Hz. Ebû Bekir'i Hz. Ali'nin hilafetteki hakkını gasp etmekle, Hz. Fâtıma'yı Fedek meselesinde rencide etmekle ve Resûl-i Ekrem'in sünnetine muhalif davranmakla itham etmektedir. Hz. Ömer ise Hz. Fâtıma'nın evine saldırmak ve Hz. Peygamber'in hadislerini yakıp bunların nakledilmesini yasaklamakla suçlanmaktadır (Ticânî, 1993, s. 175). Hz. Ali'nin onlardan hadis rivayet etmesi Şia'nın bu tenkitlerindeki haksızlığını ortaya koymaktadır. Aksi takdirde ailesine düşmanlık eden birilerinden hadis alması büyük bir tezat oluşturmazdı.

Hz. Ali'den hadis rivayet eden sahabilerin sayısı ise on dördüttür. Bunlar Abdullah b. Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Râfî', Suheyb b. Sinân, Zeyd b. Erkam, Câbir b. Abdullah, Ebû Ümâme el-Bâhilî, Ebû Cuhayfe es-Süvâî, Ebû Musa el-Eş'arî, Ebû Hüreyre, Câbir b. Semüre, Berâ b. Âzib ve Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'dir. Bu sahabilerden Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Zeyd b. Erkam Hz. Ali'yi aşağılamakla ve onun fazileti hakkında bildiklerini gizlemekle suçlanmaktadır. Ebû Hüreyre ve Ebû Musa el-Eş'arî ise Hz. Ali'ye lanet okumakla itham edilmişlerdir (İbn Ebu'l-Hadîd, 1965, III, s. 68, 74, 79).

Ayrıca bu sahabilerin bazı rivayetleri Hz. Ali'nin fazileti hakkındadır. Yukarıda da zikredildiği üzere Hz. Ali'nin fazileti hakkında bildiklerini gizlemekle itham edilen Abdullah b. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in Müslümanlara, Ehl-i beyt'e hürmet edip muhabbet duymaları konusun-

da verdiği nasihati nakletmiştir (Buhârî, 2000, 2, s. 734). Yine Hz. Fâtıma'yı, Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi için zorladığı söylenen Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (Ticânî, 1993, s. 199) da Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetleri mevcuttur (Müslim, 2000, 2, s. 1030-1031). Şia tarafından sert bir şekilde tenkit edilen bu sahabiler Ehl-i beyt'in aleyhinde tavır takınsalardı, Hz. Ali'den hadis rivayet etme ve ondan bilmediklerini öğrenme gibi bir gayret içerisine girmezlerdi. Onların bu gayreti Şia'nın yönelttiği eleştirilerdeki haksızlığını göstermektedir.

Hz. Hasan

Hadis rivayet eden bir diğer Ehl-i beyt mensubu Hz. Hasan'dır. O dedesi Hz. Peygamber'den, babası Hz. Ali'den ve kardeşi Hz. Hüseyin'den hadis rivayet etmiştir (İbn Hacer, 1991, III, s. 246; Mizzî, 1983, VI, s. 220-221). Kendisinden de İshak b. Yesâr, Esbağ b. Nübâte, Cübeyr b. Nüfeyr el-Hadramî, Süfyân b. Leyl, Talha b. Ubeydullah, Abdurrahman b. Avf, Muhammed el-Bâkır, Amr b. Kays ve Hz. Âişe gibi isimler hadis rivayet etmiştir (Mizzî, 1983, VI, s. 221).

Onun kendilerinden hadis aldığı isimlerin tamamı Ehl-i beyt'tendir. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında ise sahabeden iki isim yer almaktadır. Bunlar Talha b. Ubeydullah ile Abdurrahman b. Avf'tır. Bu sahabilerden Talha b. Ubeydullah, halife olma arzusuyla Hz. Ali'yi yalnız bırakmakla ve siyasi menfaatler için Hz. Osman'ı desteklemekle itham edilmektedir. Abdurrahman b. Avf ise Hz. Ali'yi hilafetten uzaklaştırmak ve Ehl-i beyt aleyhinde faaliyetlerde bulunmakla suçlanmaktadır (Ticânî, 1993, s. 203).

Gerek Talha b. Ubeydullah'ın gerekse Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Hasan'dan hadis rivayet etmesi, onların Ehl-i beyt aleyhinde tavır takınmadıklarını ve onlara düşmanca davranmadıklarını göstermektedir. Bununla birlikte Hz. Hasan'ın fazileti ile ilgili rivayetlerden bazıları da Şia'nın, Ehl-i beyt'in fazileti ile ilgili hadis rivayet etmemekle itham ettiği sahabiler tarafından nakledilmiştir. Bu sahabilerden Enes b. Mâlik ve Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Hasan ve Hüseyin'in faziletleri hakkında hadis rivayet etmiştir. Bu rivayetler Hz. Hasan ve Hüseyin'in cennet gençlerinin efendileri olduğunu haber vermektedir (Tirmizî, 2000, 2, s. 959).

Hz. Hüseyin

Hz. Hüseyin de hadis rivayet eden Ehl-i beyt mensuplarından. Ancak onun rivayetleri oldukça az sayıdadır. Toplamda sekiz hadis nakleden Hz. Hüseyin, dedesi Hz. Peygamber'den başka Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Ömer gibi isimlerden hadis rivayet etmiştir. Onan hadis rivayet edenler arasında ise Hz. Hasan, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Talha b. Ubeydullah ve Ebû Hâşim gibi kimseler vardır. Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Hüseyin'in hadis aldığı tek sahâbi Hz. Ömer'dir. Hz. Hüseyin'den de sadece Talha b. Ubeydullah hadis rivayet etmiştir.

Onun kendisinden rivayette bulunduğu Hz. Ömer, Şia tarafından Resûl-i Ekrem'in sünnetine muhalefet etmekle itham edilmektedir (Ticânî, 1993, s. 172). Yine Hz. Hüseyin'den rivayeti bulunan Talha b. Ubeydullah da hilafet meselelerinde Hz. Ali aleyhinde davranmakla

tenkit edilmiştir (Ticânî, 1993, s. 174). Şia'nın ileri sürdüğü bu iddialarda haklılık payı olsaydı Hz. Hüseyin onlara ne hadis nakleder ne de onlardan hadis alır ve ailesine karşı takınılan bu tavır karşısında sessiz kalmazdı.

Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn

Hicrî birinci asırda yaşayan Ehl-i beyt mensupları arasında hadis rivayet eden isimlerden bir diğeri Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'dir. O sahabe ve tâbiînin önde gelen isimlerinden hadis rivayet etmiştir. Kendilerinden hadis naklettiği isimlerden bazıları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Amr b. Osman b. Affân, Mervan b. Hakem, Misver b. Mahreme, Ebû Râfi, Ebû Hüreyre, Zeyneb bint Ebû Seleme, Safiye bint Huyey, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'dir (İbn Hacer, 1991, VII, s. 304; Mizzî, 1983, XX, s. 383). Ondandır hadis rivayet edenler arasında ise Muhammed el-Bâkır, Hişam b. Urve, Yahya b. Saîd el-Ensârî ve Ebû'z-Zübeyr el-Mekkî gibi kimseler vardır (Mizzî, 1983, XX, s. 383-384).

Görüldüğü üzere Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn beş sahabiden hadis rivayet etmiştir. Bunlar Mervan b. Hakem, Misver b. Mahreme, Ebû Râfi, Ebû Hüreyre ve Zeyneb bint Ebû Seleme'dir. Şia bu sahabilerden Mervan b. Hakem ve Misver b. Mahreme'nin rivayetlerinin kendileri nezdinde sivrisineğin kanadı kadar değeri olmadığını söylemektedir (Kâşifü'l-gitâ, 1990, s. 164-165). Oysa aynı Şia Ali b. Hüseyin'i imamları kabul edip rivayetlerine itibar etmektedir. Halbuki onun rivayetleri ise sahabilere dayanmaktadır. Diğer taraftan onun kendilerinden hadis rivayet ettiği isimler arasında herhangi bir sahabi yoktur. Bunda Resûlullah'ın vefatından sonra doğmasının ve sahabenin genelinden küçük olmasının etkili olduğu söylenebilir.

Muhammed el-Bâkır

Muhammed el-Bâkır Ehl-i beyt'e mensup ilim sahibi şahsiyetlerdendir. Bu sebeple kendisine ilimde derinleşen anlamında "el-Bâkır" lakabı verilmiştir (Zehebî, 1985, IV, s. 402). O Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme gibi sahabe ve tâbiînin önde gelen şahsiyetlerinden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında oğlu Cafer es-Sâdık, Rabîa b. Ebû Abdurrahman, Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm, Abdullah b. Atâ ve daha pek çok kimse vardır (Mizzî, 1983, XXVI, s. 137-138).

Görüldüğü üzere Muhammed el-Bâkır da sahabeden hadis rivayet etmiştir. Onun kendilerinden hadis aldığı sahabilerin sayısı beştir. Bunlar Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Ömer b. Hattâb ve Ebû Hüreyre'dir. Sahabeden küçük olması sebebiyle ondan hadis nakleden bir sahabi yoktur. Onun kendilerinden hadis rivayet ettiği sahabiler ise Hz. Ali aleyhinde faaliyetlere katılmakla, Ehl-i beyt'in aleyhinde tavır sergilemekle ve hadis uydurmakla tenkit edilmişlerdir. Ancak selefleri gibi Muhammed el-Bâkır'ın da onlardan hadis rivayet etmesi bu iddiaları çürütmektedir. Şia'nın iddialarında gerçeklik payı olsaydı, Muhammed el-Bâkır ailesine düşmanlık eden bu sahabilerden hadis rivayet etmezdi.

Öte yandan Muhammed el-Bâkır'ın hadis rivayet ilişkilerinde en dikkat çekici husus, rivayetlerinin büyük çoğunluğunun Câbir b. Abdullah kaynaklı olmasıdır. Bu durum Ehl-i beyt isnadlarının *حدثني أبي عن ابيه عن رسول الله* şeklinde olduğu iddiasının herhangi bir dayanağı bulunmadığını göstermek amacıyla telif edilen *Faslu'l-hitâb fi merviyâtî'l-âl anî'l-ashâb* isimli çalışmada da görülmektedir. Eserde yer alan "Cafer es-Sâdık > Ehl-i beyt imamı > Sahabe" isnadıyla nakledilen 1026 rivayetin 608'i "Cafer es-Sâdık > Muhammed el-Bâkır > Câbir b. Abdullah" tariki ile nakledilmiştir.

Eserde yer alan rivayetler her ne kadar Ehl-i sünnet kaynakları esas alınarak tespit edilmişse de durum Şia'nın kaynaklarında da farklı değildir. Şii kaynaklarda belirgin miktarda Muhammed el-Bâkır > Câbir b. Abdullah > Hz. Peygamber isnadının bulunmaktadır. Bu ise erken dönemlerden itibaren tartışılan bir konudur. Birçok isnadda Muhammed el-Bâkır'ın, Hz. Peygamber'e Câbir b. Abdullah vasıtasıyla ulaşması, "imamın yeryüzünün en âlimi olup bütün bilgilerini babası vasıtasıyla miras aldığı" düşüncesi etrafında birtakım soruları da beraberinde getirmektedir (Kuzudişli, 2011, s. 98).

Muhammed Bâkır ile Câbir b. Abdullah arasındaki rivayet ilişkisi erken dönemlerden itibaren dikkat çekmiş, bu rivayet zinciri göz ardı edilemeyecek kadar fazla olduğu için de çeşitli şekillerde yorumlanmıştır (Konu ile ilgili yorumlar için bkz. Kuzudişli, 2011, s. 98-100). Şia bu durumu muhtelif şekillerde açıklasa da yapılan açıklamalar sadra şifa olacak nitelikte değildir. Bununla birlikte Muhammed el-Bâkır > Câbir b. Abdullah tarikiyle nakledilen rivayetlerin abdest, namaz, zekât, hac, umre, kadere iman, kıyamet gibi konularda olması Şia'nın itikadî ve amelî konulardaki bilgilerinin bir sahabeye dayandığı sonucuna ulaştırmaktadır.

Şii âlimler, Ehl-i beyt tarikiyle gelen rivayetlerin kabul edileceğini belirtip, imamların sadece babaları vasıtasıyla bilgi edindiklerini iddia etseler de gerek Ehl-i sünnet kaynaklarında ve gerekse Şii kaynaklardaki rivayetler, Ehl-i beyt'in sahabeden hadis rivayet ettiğini ortaya çıkarmaktadır. Bilhassa kendi kaynaklarında dahi imamların sahabeden naklettiği rivayetlerin bulunması, Şia'nın mezhebî ilkelerinin teorik boyutta kalıp pratiğe intikal etmediğini göstermektedir. Ayrıca Şia'nın iddia ettiği gibi sadece Ehl-i beyt'in rivayetleriyle sünnetin sonraki nesillere aktarılması imkânsızdır. Zira Resûlullah'ın sünneti bütün İslâm ülkelerine, Ehl-i beyt ve bilhassa Hz. Ali dışındaki sahabeler vasıtasıyla ulaşmıştır (Gafârî, 1993, I, s. 348).

Netice itibarıyla Ehl-i beyt ve sahabe, hadis ve sünnetin kendilerinden sonraki nesillere aktarılması amacıyla birlikte hareket etmiştir. Onlar birbirlerinden muhtelif konularda hadis nakletmişlerdir. Bilhassa Şia'nın Ehl-i beyt dairesinde değerlendirdiği isimlere bakıldığında zaman onların da sahabe ile hadis rivayet ilişkilerinin bulunduğu görülmektedir. Ayrıca kaynaklarda hicrî birinci asırda Ehl-i beyt'in sahabenin rivayetlerini reddettiği ve bunlarla amel etmediği şeklinde bir bilgi de mevcut değildir. Öyle görüyor ki Şia'nın Ehl-i beyt'a zulmettiği şeklindeki muhtelif gerekçelerle sahabeye ve rivayetlerine yönelttiği bu tenkitler Ehl-i beyt'in sahabeye ve rivayetlerine yönelik yaklaşımdan oldukça uzak hatta taban tabana zıttır.

Sonuç

Ehl-i beyt ve sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra siyasî meselelerde ihtilaf etmiş olsalar da bu durum onların birlik ve beraberliğine zarar vermemiştir.

Ehl-i beyt ve sahabe, birbirleri ile evlilik bağı kurmuşlardır. Tespit edilebildiği kadarıyla toplamda Hz. Ebû Bekir'in ailesi ile beş, Hz. Ömer'in ailesi ile dört, Zübeyr b. Avvâm'ın ailesi ile on yedi, Talha b. Ubeydullah'ın ailesi ile altı, Ümeyye oğulları ve Abdüşems oğulları ile yirmi beş evlilik bağı kurulmuştur.

Ehl-i beyt mensupları çocuklarına Ebû Bekir, Ömer, Osman, Âişe, Talha ve Muâviye gibi önde gelen sahabilerin isimlerini vermişlerdir.

Yönetime gelen halifeler, idarî konularda başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt mensupları ile istişare etmişlerdir.

Ehl-i beyt ve sahabe arasındaki saygı ve sevgiye doğrudan delalet eden birçok rivayet bulunmaktadır.

Gerek Ehl-i beyt gerekse sahabe zaman zaman birbirlerini ziyaret etmişlerdir.

Hicrî birinci asırda ezanın lafızları konusunda herhangi bir ayrılık yaşanmamıştır.

Bu dönemde Ehl-i beyt, sahabeden ayrı bir mescit edinmemiş, namazlar Mescid-i Nebevî'de cemaatle kılınmıştır.

Ehl-i beyt ve sahabe İslâm fetihlerine birlikte katılmıştır. Bu dönemde Ehl-i beyt'ten birçok isim sahabeden birinin kumandanlığında sefere çıkmıştır.

Yönetime gelen halifeler Ehl-i beyt'e maaş bağlayarak onların ihtiyaçlarını temin etmişlerdir.

Ehl-i beyt ve sahabe, Resûl-i Ekrem'in sünnetinin sonraki nesillere aktarılmasında birlikte hareket etmişlerdir. Şîa'nın Ehl-i beyt kapsamında değerlendirdiği isimler dahi ya sahabe-den hadis dinlemiş ya da sahabeye hadis nakletmiştir.

Gerek Ehl-i beyt mensupları gerekse sahabe birbirlerinin faziletleri hakkında hadis rivayet etmişlerdir.

Ehl-i beyt imamlarının sahabeden naklettiği rivayetler sadece Ehl-i sünnet kaynaklarında değil aynı zamanda Şîi kaynaklarda da nakledilmektedir.

Son olarak Ehl-i beyt ve sahabe arasında birlikteliğe delalet eden rivayetleri hem Ehl-i sünnetin hem de Şîa'nın kaynaklarında bulmak mümkündür.

Kaynakça

Alâüddin el-Müderres (2006). *en-Neseb ve'l-müsâhera*. Dimeşk-Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî.

Âmillî, (1991). *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsili mesâilî's-şer'iyye*. (C. I-XX, thk. Abdurrahim er-Rabbânî). Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-'Arabî.

Belâzürî, E. A. A. b. Y. (2003). *Ensâbü'l-eşraf*. (C. I-IV, thk. M. Ya'lâvî). Beyrut: en-Neşrâtü'l-İslâmiyye.

- Buhârî, E. A. M. b. İ. (t.y.). *Kitâbü't-târihi'l-kebîr*. (C. I-XII). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (2000). *Sünen-i Buhârî*. (C. I-III). Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation; Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî.
- Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, A. b. H. b. M. (1946). *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- Gafârî, N. b. A. b. A. (1993). *Usûlü mezhebi'sh-Şia*. (C. I-III).y.y.Gündüz, T. (2008). *Safeviler. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde(C.XXXV, s. 451-457). İstanbul: TDV Yayınları.
- Halife b. Hayyât, E. A.(1967). *et-Tabakât*. Beyrut: Dâru Tayyibe.
- Hillî, E. K. N. C. b. H. (1983). *Şerâi'ü'l-İslâm fî mesâilî'l-helâl ve'l-harâm*. (C. I-IV, thk. A. Muhammed Ali). Beyrut: Dâru'l-Edvâ.
- İbn Asâkir, E. K. A. b. H. b. H. (1996). *Târihu Medîneti Dimeşk*. (C. I-LXXX, thk. M. Ebû Said Ö. b. Ğarame el-Amravî). Beyrut: Dâru Fıkr.
- İbn Ebi'l-Hadid, E. H. İ. A. b. H. (1965). *Şerhu Nehci'l-belâga*. (C. I-XX, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim).Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.
- İbn Hacer, A. b. H. (1991). *Tehzîbü't-tehzîb*. (C. I-VI). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.
- İbn Kesîr, E. F. (2010). *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*. (C. I-XX). Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- İbn Sa'd, E. A. M. S. (2001). *Kitâbü't-tabakâtî'l-kebîr*. (C. I-X, thk. A. Muhammed Ömer). Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- İbnü'l-Esir, E. H. A. b. M (1979). *el-Kâmil fi't-târih*. (C. I-XIII). Beyrut: Dâru Beyrut.
- Kâşîfû'l-gitâ, M. H. Â. (1990). *Aslû'sh-Şia*. Beyrut: Dâru'l-edvâ'.
- Kuzudişli, B. (2011). *Şia'da hadis rivayeti ve isnad*. İstanbul: BSR Yayın Grubu.
- Küçükaşçı, M. S. (1995). İmam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde(C. XII, s. 178-181).İstanbul: TDV Yayınları.
- Küleynî, M. b. Y. b. İ (1401). *el-Usûl mine'l-Kâfi*. (C. I-XIII, thk. Ali Ekber el-Gaffârî). Beyrut: Dâru Sa'ab.
- Mes'ûdî, E. H. A. b. H. (1964). *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. (C. I-IV, thk. M. Abdülhamid). Mısır: el-Mektebetü't-Ticâre-ti'l-Kübrâ.
- Mizzî, E. H. C. b. Y. (1983). *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. (C. I-XXXV, thk. B. A. Ma'rûf). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Müslim, M. b. H. (2000). *Sahihi Müslim*. (C. I-II). Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation; Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî.
- Şahin, H. (2012)Şiadüşüncesinde ezanın yapısı ve geçirdiği değişimlerin dini temeli.*e-Makalât Mezhep Araştırmaları Dergisi*,V(1), 46.
- Şeyh Sadûk, M. b. A. b. H. b. B. (1981). *Men lâ yahduruhü'l-fakih*. (C. I-IV, thk. es-Seyyid H. el-Müsevi). Beyrut: Dâru Sa'ab.
- Şükürov, G. (2006). *Safevî Devletinin kuruluşu*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,İstanbul.
- Taberî, M. b. C. (t.y.). *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. (C. I-XI, thk. M. Ebü'l-Fadl İbrahim).b.y.: Dâru'l-me'ârif.
- Tabersî, F. b. H. b. F. (1979). *İ'lâmü'l-verâ*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- Ticânî, M. (1993). *eş-Şia hümehlî's-sünne*. Beyrut: Şemsü'l-meşrik.
- Tirmizî, M. b. İ. (2000). *Sünen-i Tirmizî*. (C. I-II). Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation; Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî.
- Tûsî, E. C. M. b. H. (1429). *Kitâbu'l-hilâf*. (C. I-VI, thk.es-Seyyid A. el-Horasânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.
- Tûsî, E. C. M. b. H. (1944). *Tehzîbu'l-ahkâm fi şerhi'l-Mukni'a*. (C. I-X, thk. es-Seyyid H. el-Musevi). Tahrân: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye.
- Ya'kûbî, A. b. E. Y. b. V. (t.y.). *Târihu'l-Ya'kûbî*. (C. I-II). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Zehebî, Ş. M. b. A. b. O. (1977). *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. (C. I-XVI, thk. B. A. Ma'rûf). Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Zehebî, Ş. M. b. A. b. O. (1985). *Siyeru a'lâmün-nübelâ*. (C. I-XXV, thk. Şuayb el-Arnaut). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Zübeyr b. Bekkâr, E. A. Z. b. B. b. A. b. Z. b. B.(1999). *Cemheretü'n-neseb*.Riyad: Matbaatü Mecelleti'l-'Arab.

Memlûkler Dönemi'nde Hanımlar ve Sehâvî'nin Hanım Hocaları

Hayriye Betül Özcan*

Öz: İslâm dininin Kurân-ı Kerîm'den sonraki temel kaynağı olan hadislerin sonraki nesillere aktarımında, Hz. Peygamber (s.a.v) devrinden itibaren erkeklerin yanı sıra hanımlar da imkânları nispetinde kendilerini yetiştirmiş, çeşitli hizmetler ifa etmişlerdir. Ancak onların bu faaliyetlerini başlangıçtan günümüze taşıyacak müstakil bir eser bulunmamakla birlikte, sayısı gayet az olan birkaç ilmi çalışma belirli dönemlere has kılınarak yazılmış, hanımların yaşadığı devirlerdeki konumları ve eğitime katkıları ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, günümüzde kadınların eğitim ve öğretiminin lüzumunu ortaya koymak ve geçmişten günümüze bir pencere aralamak amacıyla 9. asrın büyük hadis âlimlerinden olan Sehâvî'nin yetişmesinde katkısı olan hanımların Memlûkler döneminde sosyal hayattaki konumu, eğitimi, ilme özellikle de hadis ilmine dair hizmetleri tespit edilerek ele alınacaktır. Ayrıca Sehâvî'nin gerek icâzet olarak gerekse icâzet dışında bir yolla kendisinden hadis aldığı hanım hocaları, kendi telif ettiği *ed-Dav'ül-Lâmi'* li *Ehli'l-Karni't-Tâsi'* eserinden yola çıkılarak tespit edilecektir. Mezkûr konuda mevcut bir çalışmanın olmasıyla birlikte bizim ortaya koyacağımız meseleler kendinden önceki çalışmanın tamamlayıcı zinciri niteliğindedir.

Anahtar kelimeler: Hanım Muhaddisler, Sehâvî, Mısır, Hadis, İcâzet, Memlûkler.

Giriş

İslâm tarihi boyunca hanımlar çeşitli alanlarda son derece aktif görevler almışlardır. Özellikle Memlûkler döneminde hanımları, Türk kültürünün yansıması olarak birçok alanda ön planda görülmektedir. Öyle ki hassaten eğitim alanındaki hizmetleri dönemin kendi şartları altında fevkalade bir düzeye ulaştığı söylenebilir. Bu çalışmada Memlûkler döneminde genel olarak hanımların siyasî, sosyal, eğitim alanındaki konumlarına değinildikten sonra, hanımların eğitimi ve hadis ilmindeki yeri ele alınacaktır. Daha sonra 9. asrın meşhur hanımlarını *ed-Dav'ul-lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'* adlı eserinin son cildinde zikreden büyük hadis âlimi Sehâvî'nin hayatından bahsedilecek, yetişmesinde çok büyük katkıları olan hanım hocalarının isimleri zikredilecektir. Sonuç bölümünde ise ortaya konulan bilgiler ışığında Memlûkler döneminde hanımlarla ilgili bazı tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

* Arş. Gör. Bayburt Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri, Hadis Bölümü.
İletişim: bozcan@bayburt.edu.tr.

Memlûkler Dönemi'nde Siyasî ve Sosyal Hayatta Hanımların Konumu

Memlûkler döneminde kadınların siyasî, sosyal ve ilmi hayata oldukça iştirak ettikleri, onlara büyük değer verildiği, kadına bakışın genelde olumlu olduğu görülmektedir. Öyle ki bu durum batılı seyyahların dikkatini celb etmiş ve eserlerinde zikretmişlerdir (Yiğit, 2004, s. 131).

Hanımların siyasî hayatta genelde daha arka planda bir duruş sergiledikleri görülürken, aktif rol üstlendikleri de olmuştur. Türk kültürünün izlerini taşıyan Memlûkler, tarihte bir kadın sultan tarafından yönetilen nadir devletlerden biridir. Türk asıllı Melike Şecerü'd-Dürr, ilk Memlûk hükümdarı sayılmaktadır. Devletin zor zamanlarında zekâsı, dirayet ve cesaretiyle karşılaştıkları güçlüklerin üstesinden başarıyla gelerek halkın takdirini ve sevgisini kazanmıştır (Yiğit, 2008, s. 19).

Sultanların üzerinde etkili olan kadınlar da azımsanmayacak derecede fazladır. Eşleri hayatta iken siyasette genelde bir adım geride gördüğümüz sultan hanımları, dul kalıp oğulları küçük yaşta tahta çıkınca siyasette daha etkili olmaya fırsat bulmuşlardır. Böylece sultanın annesi ve hanımı büyük emirlerin arasında yer alabilmiş, işleri emirlerin tutuklatılıp zehirlenmelerine kadar vardırabilmişlerdir (Kortantamer, 2002, s. 773). Bazen de sultan ile emirler, valiler ve tacirler arasında elçilik görevi üstlenmişlerdir. Sultan Melikü'n-Nâsır'ın çok sevdiği hanımı Togay Hatun'un, sultan üzerindeki etkisini duyan bazı tacirler, devlet ehlinde alacağını tahsil etmek üzere müşkülünü sultanın hanımına iletmış ve ihtiyaçları giderilmiştir (İbn Tağrıberdi, 1972, s. 116).

Memlûkler'de kadınların daha çok mimarî alanda aktif bir görev üstlendiklerini söyleyebiliriz. Hükümdarların hanımları ve annelerinin yanı sıra önde gelen ailelere mensup pek çok hanım cami, türbe, zâviye, ribat, sebil gibi eserler inşa ettirip bu eserler için vakıflar kurarak pek çok sosyal hizmetin görülmesine katkıda bulunmuşlardır (Sehâvî, t.y., XII, s. 44, 98, 113). Kesin kuralları olan ribatlarda özellikle dul, boşanmış ve terk edilmiş kadınlara bakılıp emniyetli bir yer sunulmasının yanında kadınlar, şeyhalar tarafından verilen fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf ve kıraat dersleriyle eğitilip korunurlardı.

Hanımlar aynı zamanda eğitime de önem vererek pek çok medrese inşa ettirmiş, oranın idare ve tedris işleriyle de ilgilenmişlerdir. Memlûkler'de sultan veya emir eşlerinin yahut yönetici sınıfının dışında olan varlıklı hanımların yaptırdığı medrese, zâviye ve ribatları, ve ayrıca buralarda aldıkları görevleri örnek teşkil etmesi açısından zikredecek olursak şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Elif bint İlmü'd-Dîn Salih b. Ömer b. Raslân el-Bulkinî: Dedesinin medresesinin idare ve eğitim işlerini üstlenmiştir (Sehâvî, t.y., XII, s. 6-7).
- 2- Ergun Hatun: Trablus Şam'daki Medresetü'l-Hâtuniyye'yi inşa ettirmiştir (Kehhâle, 2011, I, s. 35).

- 3- Hüsnâ bint Ali b. Muhammed b. Vefâ eş-Şâzelî: İnşa ettirdiği ribatta şeyha olarak görev yapmıştır (Sehâvî, t.y., XII, s. 20).
- 4- Hatice bint Emir Hâc es-Salihî: saygın bir emirin eşi olan Hatice Hanım fakirler ve dul kadınlar için bir ribat yaptırmıştır (Sehâvî, t.y., XII, s. 25-26).
- 5- Hatice bint Dirhem: Mısır'da *Medresetü câmii Şihâbeddin* adıyla bilinen medreseyi inşa ettirdi (Kehhâle, 2011, I, 244).
- 6- Zeyneb bint Celâleddin Abdurrahman b.. Sirâceddin Ömer b. Raslân el-Bulkinî: Yukarıda zikrettiğimiz Elif Hanım'ın kardeşidir. O da dedesinin medresesinde çalışmıştır (Sehâvî, t.y., XII, s. 41).
- 7- Zeyneb bint el-Alâ Ali b. Bedreddin Muhammed el-Hanefî: Dul hanımlar için ribat yaptırmıştır (Sehâvî, t.y., XII, s. 44-45).
- 8- Selâme bint el-Melik el-Mücahid Ali b. el-Müeyyed Davud b. Yusuf: Bir medrese inşa ettirerek yönetimini âlimlerden ileri gelen bir gruba teslim etmiştir (Sehâvî, t.y., XII, s. 66).
- 9- Sitt Kelîle: Asıl adı Dolay bint Abdullah et-Tatariyye olan mezkûr hanım nüfuzlu bir emirin eşidir. Bir ribat inşa ettirmiştir (Makrizî, 1987, s. 428).
- 10- Şemsiyye bint Hasen b. Aclân b. Rûmeyse: Önceleri ribat olarak hizmet veren "Medresetü'l-Eşrefiyye"nin sahibesidir (Sehâvî, t.y., XII, s. 69).
- 11- Şirin er-Rûmiyye: Sultan Nâsır Şerafeddin b. Berkûk'un annesidir. Mekke'de harabe halinde bulunan "Ribâtü'l-Havzî"yi yenilemiş ve burası adına bir vakıf tahsis etmiştir (Sehâvî, t.y., XII, s. 69).
- 12- Aişe bint Ali b. Abdullah b. Atiyye er-Rufâî: Mekke'de Zahirîyye ismi ile anılan bir ribat yaptırmıştır ve burası için vakıf kurdurmuştur. Ayrıca burada şeyha olarak görev yapmıştır (Sehâvî, t.y., XII, s. 77).
- 13- Fatıma bint Kanbay el-Umerî en-Nâsirî Ferec: Sultan Çakmak'ın eşidir. Bir medrese yaptırmış ve Hanefî mezhebine göre fıkıh dersleri vermiş, hadis ve tefsir okutmuştur (Sehâvî, t.y., XII, s. 98-99).
- 14- Fatıma bint. Nâsirüddin Muhammed b. Şihâbeddin Ahmed: Mekke'de kimsesiz kadınlara bir ribat vakfetmiştir (Sehâvî, t.y., XII, s. 102).
- 15- Fatıma bint Cemâleddin Yusuf: Dul kadınlar için bir zaviye yaptırmış, şeyha lakabıyla anılmıştır (Sehâvî, t.y., XII, s. 113).
- 16- Fâide bint el-İmam Kâdi'l-Feyyum Muhibuddin el-Kuraşî el-Ukaylî: İbnü'ş-Şeyha olarak bilinen Nureddin Ali b. Eyyûb'un annesidir. Zahirîyye ribatını inşa ettirmiştir (Sehâvî, t.y., XII, s. 114).

17- Tezkârbây Hatun bint el-Melikü'z-Zahirî Baybars: Sultan Baybars'ın kızı olan mezkûr hanım Bintü'l-Bağdâdiyye isimli âlime için Ribâtü'l-Bağdâdiyye'yi inşa ettirmiştir. Hem bu hanım hem de maiyetindeki âlimeler faziletli ve bilgili kadınlar olup, yardımcılarıyla Şam ve Mısır'dan gelen kadınlara yardım edip onları eğitmişlerdir (Makrizî, 1987, 427-428).

18- Şecerü'd-Dürr Ümmü Halîl es-Sâlihiyye: Memlûkler'in ilk ve tek hanım sultanıdır. Kendi adıyla maruf olan bir medrese ve hamam inşa ettirmiştir (Kehhâle, 2011, II, s. 105-107).

Ayrıca Memlûkler'de hanımlar kendileri için köşk, ev ve türbe yaptırırlarken han, hamam, cami, mescit sebil gibi halkın hizmetine çalışan yapılar da inşa ettirmişlerdir. İlk Hanım Sultan Şecerü'd-Dürr (Kehhâle, 2011, II, s. 106), Sultan Eşref Halil'in (Makrizî, 1987, s. 81) ve Sultan Baybars'ın eşi (Makrizî, 1987, s. 83) hamam, Melikü'n-Nâsır'ın eşi Togay Hatun (Makrizî, 1987, s. 425-426) hangâh ve yine Melikü'n-Nâsır'ın dadısı (Makrizî, 1987, s. 313) ve cariyesi-nin (Makrizî, 1987, s. 326) ayrı ayrı inşa ettirdiği camiler ve Sultan Çakmak'ın cariyesi Surbây el-Çerkesî'nin yaptırdığı su kemeri, sebil ve hamamlar (Sehâvî, t.y., XII, s. 66) bu çerçevede sayılabilen onlarca eserden yalnızca birkaçıdır.

Hükümdarların yanı sıra Mısır halkının genelinin kadınlara değer verdiğini onlara karşı olumlu bir bakış açısına sahip olduklarına dair deliller yine bu dönemde yazılan eserlerde mevcuttur. Kızlara ve hanımlara *Sittü'l-Kirâm*, *Sittü'n-Ni'me*, *Sittü'l-Kudât*, *Sittü'l-Yemen*, *Sittü'l-Arab*, *Sittü'l-Hutabâ* gibi isim ve lakapların verilmesi bu müspet düşüncüyü destekler mahiyettedir (Sehâvî, t.y., XII, s. 123, 124, 130, 134, 136, 137, 138, 152). Nitekim bu isimleri hanımlara o dönemde takdir, tazim ve tezkiye amaçlı kullanmışlardır (İbnü'l-Hâc, 1981, I, 238). Muasır kaynaklarda özellikle ilim ve tasavvufu uğraşan hanımların hayatları hakkında bilgi verilirken yine takdir ve değer içeren ifadeler kullanılmıştır (Sehâvî, t.y., XII, s. 4, 78-79, 90, 118, 150). Sadece hanımlara ait tekke, zâviye ve ribatlar, o dönemde hanımlara gösterilen himayeyi en güzel şekilde örneklemektedir.

Dönemin meşhur âlimlerinden olan Sehâvî, 12 ciltlik *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* adlı eserinin son cildinde hicrî dokuzuncu asırda vefat etmiş meşhur hanımların hayatlarını konu edinmiştir. Eserde yer alan 1075 hanımın çoğunun ilimle iştigal etmesi ve önemli bir kısmının da siyasî anlamda etkin olması dikkat çekici hususlardandır.

Hanımların sosyal hayatta kendini göstermeleri sadece ilmi ve siyasî alanlarla sınırlı kalmamıştır. Şeyhalar, ebeler, dadılar ve şairlerin (Sehâvî, t.y., XII, s. 78-79, 107, 118) yanı sıra ticaretle uğraşan Aişe el-Acemiyye Hanım (Sehâvî, t.y., XII, s. 82), annesinin vakıflarının nazırlığını üstlenen Zeynep bint Kemal Ebü'l-Fadl Hanım (Sehâvî, t.y., XII, s. 46), kadınların hayatın her alanında yer aldıklarını gösteren örneklerden sadece birkaçıdır. Bu durum İtalyan bir seyyahın dikkatini çekerek Kâhîre'de etkin bir şekilde ticaretle uğraşan çok sayıda kadının olduğunu, toptancı bir tacirin yapacağı gibi, İskenderiye'ye, Dimyat'a gidip bütün Mısır'ı dolaştıklarını ve şehirde ağır yükler taşıyabilen gösterişli bineklerin sırtlarında dolaştıklarını kaydetmiştir (Clot, 2005, s. 209).

Ancak tüm bu olumlu değerlendirmelerin yanında Memlûkler'de toplumun bütünüyle hanımlara değer verdiğini ve hanımların layık oldukları konumda bulunduğunu söylemek doğru değildir. Şecerü'd-Dürr gibi, sultanla evlenmesi neticesinde *büyük hanım* mertebesine eren, hatta tahta çıkan bir cariyenin olmasının yanı sıra halk arasında cariyelerden istismar edilenlerin varlığı da üzücü bir gerçektir.

Memlûkler Dönemi'nde Hanımların Eğitimi

Memlûkler'de hanımlar, Mısır'ın entelektüel ve dinî hayatın oldukça içindeydiler. Avrupa'da istisnalar dışında kültürlü kadınların hemen hemen bulunmadığı bir dönemde, okuyup yazabilen oldukça fazla hanım mevcuttur. Çocuklar, erkek ya da kadın bir hocaya emanet edilmeden önce ilk eğitimlerini aileleri tarafından görmüşlerdir. Kız çocuklarının –en azından küçük yaşta aldıkları eğitim- erkek çocuklarına verilen eğitimin aynıydı. İlk mekteplere gönderilen çocuklara okuma, yazma, küçük dualar ve uygulayabilecekleri sünnetler öğretiliyordu (İbnü'l-Hâc, 1981, II, s. 316-322). Kızlar daha sonra evlerde dinî alanda ya da başka alanlarda da eğitimlerini sürdürebiliyorlardı. Gerek ailede başlayan gerekse ilk mekteplerde başlatılan bu eğitim, kız öğrencilerin çoğunun ilerleyen yıllarda ilimle alâkalarının kesilmesine ve aralarından ilmî anlamda meşhur pek çok hanım yetişmesine vesile olmuştur (Clot, 2005, s. 208).

Hanımlar talebe olarak da umumî eğitim müesseselerinde erkeklerle beraber rivâyet ve imlâ meclislerine katılabilmişlerdir. Örneğin; İbnü'l-Buhârî kaydettiği, 687 yılında Şam'da Ömer Camii'ndeki büyük bir sınıfa verilmiş on bir ders, İbn el-Sayrafi tarafından 736 yılında Halep'te aralarında hanımların da bulunduğu 200'den fazla öğrencinin olduğu altı ders sadece birkaç misaldir (Sıddıkî, 1966, s. 137).

Hanımlar sadece talebe olarak kalmayıp memur statüsünde olmasa da çeşitli kurumlarda dersler de vermişlerdir (Kavşut, 2005, s. 117). Zahirîye ribatı şeyhası Fâide Hanım bunlardan biridir (Sehâvî, t.y., XII, s. 114; Ayrıca bu medresenin kütüphanesi hanımlar tarafından istisah edilen muhtelif yazmalara sahiptir. Bkz; dipnot, Sıddıkî, 1966, s. 138). Umm Abdullah'ın Şam'da kadın erkek karışık 50 kişiden fazla öğrencisi olan bir sınıfa altı ders verdiği kaydedilmiştir (Sıddıkî, 1966, s. 137). Azîziye ve Dıyâiyye Medreseleri gibi bazı mühim eğitim müesseselerinde Ni'me bint Ali, Umm Ahmed Zeyneb bint el-Mekkî ve daha başka muhaddiselerin bazen müstakil, bazen erkek muhaddislerle müştereken dersler verdiği, Hatîp el-Bağdâdî'nin çeşitli kitap ve risalelerinde anlatılmıştır (Sıddıkî, 1966, 137-138). Ayrıca bu dönemde hanımlardan bazılarının medreseler kurarak, yönetim ve tedris işleriyle de meşgul oldukları görülmektedir (Sehâvî, t.y., XII, s. 6, 20, 25, 69, 98).

Hanımlara ders veren şeyhalar, medrese dışında evlerinde veya hanımlar için özel olarak inşa edilen tasavvufî eğitimle birlikte fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat ilimlerinin mevcut olduğu ribat ve zâviyelerde çok sayıda hanıma ders vermiş, eğitimleriyle ilgilenmişlerdir. Örneğin;

Fatıma bint Muhammed b. Ebû Bekr ve Ümmü'l-Kasem Hanım evlerini bayanlara açarak hayatlarını onları eğitmeye adanmışlardır (Sehâvî, t.y., XII, s. 102, 148).

Yine bu dönemde büyük hadis âlimlerini dinleyebilmek ve âli isnada sahip olabilmek için rihlelerin düzenlendiğini görüyoruz. Bir sonraki başlıkta anlatılacağı üzere Mısır-Şam arasında gidip gelen hanımların sayısı azımsanmayacak kadar fazladır.

Memlûkler Döneminde Hadis İlmi ve Hanımların Hadis İlmindeki Yeri

İslâm dininde ilim öğrenmek, hem erkekler için hem kadınlar için aynı öneme sahiptir. Bu sebeple tarih boyunca İslâm âleminde meşhur hanımlara Mısır, İspanya ve hatta Afrika sahralarında rastlamak mümkündür (Okıç, 1959, s. 24). Ancak hanımların ilimle meşguliyetleri en çok hadis sahasında görülür. Hanımların hadis ilmi ile iştigal etmelerini sağlayan sebepler şu şekilde açıklanabilir; Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in üsve-i hasene olarak tanıtılması (Ahzâb, 33/21), ona tâbî olup itaat edilmesinin emredilmesi Müslümanlar için peygamberini daha iyi tanıma ve onun emirlerini öğrenme arzusu uyandırmıştır. "Bizden bir söz işitip de onu muhafaza eden ve başkasına ulaştıranın Allah yüzünü ak etsin" (Tirmizî, 1992, İlim 7; Ebû Dâvûd, 1992, İlim 10. Ayrıca bkz, İbn Mâce, 1992, Mukaddime 18) ve "...Kim ilim talebi maksadıyla bir yola girse, Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır..." (Müslim, 1992, Zikir 38) gibi, hadis almaya ve rivâyet etmeye teşvik kabilinden irad olunan hadis-i şeriflerdeki müjdeye nail olma çabası, hanımları bu ilimle iştigal etme sebepleri arasında sayılabilir. İlim öğrenmenin her mümin ve mümine için farz kılındığı İslâm dininin ikinci kaynağı olan hadis-i şeriflerde itikat, ibadet ve ahkâm ile ilgili konuların bulunması, ilginin bu alana doğru yönelmesinin nedenlerindendir. Ayrıca hadis ilminin okumanın yanı sıra dinleme ve ezberleme yoluyla öğrenilmesi hanımların bu alana yönelmelerini kolaylaştırmıştır (Bolelli, 1998, s. 226). Okuma-yazma bilmeyen hanımlar da hafızalarından çok rahat rivâyette bulunabilmişlerdir. Son olarak onların yetişmesinde çok büyük katkısı olan aile geleneğini de zikretmemiz gerekir. Hadis öğrenme konusunda en şanslı olan hanımlar genellikle muhaddislerin, özellikle de medreselerde ikamet eden müderrislerin kızları olmuştur (Özkan, 2014, s. 81). Hanım muhaddislerin çok büyük bir kısmı aile eğitimi sayesinde kendilerini geliştirmişler, hadis rivâyeti ile olan meşguliyetlerini bir aile geleneği içinde sürdürmüşlerdir. Onların küçük yaşlarda ilim meclislerinde bulunmaları, önemli mevkilere gelmelerine imkân sağlamıştır. Ayrıca küçük yaşlardayken müderrislerin önüne oturan, onların ders meclislerine katılan ve derslerini dinleyen çocuklar, zihinsel ve ruhsal olarak hazır bir şekilde hadis ilmi eğitimlerine başlayıp bu alanda hizmet etmişlerdir (Kavşut, 2004, s. 200-202). Hanımların en yüksek seviyede eğitim ve öğretim faaliyetlerine katılmaları, bir yandan eğitimdeki rollerinin bir yandan da onların hadis ilmine rağbeti göstermektedir (Bolelli, 1998, s. 210).

Hadis tarihi açısından tekrar bir canlanmanın yaşandığı hicrî sekizinci ve dokuzuncu asırlarda hadis ilminde zirvede duran şahısların hepsi de çok sayıda hanım hadisçiye talebe

olmuşlardır. Bu talebeler muhaddiselerden birinin derslerine kalabalık olarak katıldıklarını anlatmak için başka muhaddisler yanında bu hanımdan da ders dinlediklerini iftiharla anlatmışlardır (Sehâvî, t.y., XII, 6, 10-11). Şemseddin ez-Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî ve Sehâvî bunlardan sadece birkaçıdır.

Bu dönemde muasırlarına kıyasen oldukça geniş bir hürriyete sahip olan hanımların, özellikle ilmî hayatta İslâm tarihinin en etkin rolünü üstlendiklerini söylemek yanlış olmaz. Ders dinlemek ve âli isnada sahip olmak için çıkılan ilmî seyahatlerin hala yoğun bir şekilde devam ettiği bu dönemde hanımlar da rihlelere katılmışlardır. "İlim öğrenmek maksadıyla kim bir yola girerse Allah ona cennetin yollarını kolaylaştırır." (Müslim, Zikir, 39. Ayrıca bk. Buhârî, İlim 10; Ebû Dâvûd, İlim 1; Tirmizî, Kur'ân 10, İlim 19; İbni Mâce, Mukaddime 17) hadis-i şerifi mucibince hareket edip Şam, Hama, Hıms, Halep, Gazze, Kâhire, Halil, Kudüs ve Remle gibi şehirlere hadis öğrenmek için gitmişlerdir (Sehâvî, t.y., XII, s. 103, 121). Dönemin meşhur muhaddiseleri aldıkları eğitim, yaptıkları rihleler, katıldıkları dersler ve icâzetler sayesinde kendilerini oldukça geliştirmişlerdir. Aîşe bint Muhammed b. Abdü'l-Hâdî, büyük hadis âlimi İbn Zebidî'den rivâyette bulunan ve Buhârî'nin âli isnadına sahip olup onu semâ ile tahdis eden son kişidir (Sehâvî, t.y., XII, s. 81). Fatıma bint Halil b. Ahmed, yaklaşık 20 kûsur hocadan icâzetlidir ve çoğundan da rivâyette bulunan son kişidir (Sehâvî, t.y., XII, s. 91). Fatıma bint Muhammed b. Ahmed ise icâzetli olduğu 8 hocadan rivâyette bulunan tek kişidir. Yine Meryem bint Ahmed el-Kâdî pek çok meşhur muhaddisten rivâyet eden son hanımdır (Sehâvî, t.y., XII, s. 124). Ayrıca bu dönemdeki hanımların ilmî anlamdaki kıymetlerini anlamak bakımından Sehâvî'nin Sâre bint Ömer b. Abdülaziz hakkında kaydettiklerini zikretmeden geçemeyeceğiz. Sehâvî, mezkûr hanım vefat ettiği zaman ehl-i Mısır'ın hadis rivâyeti konusunda bir derece aşağıya düştüğünü söylemekle son derece önemli bir tespit yapmış bulunmaktadır (Sehâvî, t.y., XII, s. 52).

Hanım Muhaddislerin Hadis Öğrenim ve Öğretim Yöntemleri

Hanımların hadis ilmindeki en temel meselelerinden biri de hadis öğrenim ve öğretim yöntemlerinin ne olduğudur. Hanımların biyografilerinde verilen bilgiler ışığında sırasıyla icâzet, semâ ve kiraat/arz metotlarının kullanıldığı görülmektedir.

Bu metotların izahına geçmeden önce ele aldığımız dönemde hadis ilmi açısından söz konusu hoca-talebe münasebeti artık tek tek hadislerin değil de hadis literatürüne kazandırılan eserlerin rivâyeti şeklinde gerçekleştiğini hatırlatmakta fayda vardır.

Müslümanlara özgü orijinal bir yöntem olarak kabul edilen (Okıç, 1959, s. 81) icâzet, hoca-nın talebesine mesmuâtını veya kitaplarını rivâyet etmesi için sözlü veya yazılı olarak izin vermesidir (Suyûtî, 1307, s. 142). Talebe hocadan bir şey dinlemediği veya ona bir şey okumadığı takdirde de aynı mana için kullanılabilir. Hoca icâzeti talebesine şifâhî, yazılı yahut mektupla verebilir (Düzenli, 2004, s. 268). Tarih boyunca icâzet yönteminin kapsamı geniş-

lemiş ve ilk dönemlerde mevcut olmayan umumî icâzet, muallak icâzet, ma'duma icâzet, meçhule icâzet gibi türleri ortaya çıkmıştır. Sehâvî'nin eseri incelendiğinde hangi türünün olduğu açıkça anlaşılmamasıyla birlikte icâzet metodunun oldukça fazla kullanıldığı dikkati çekmektedir. Sehâvî'nin, hanımın erkek kardeşi vasıtasıyla kendisinden icâzet aldığını belirttiği Hanife bint Şerefüddin Musa (Sehâvî, t.y., XII, s.23), hocalarından şifahî olarak icâzet aldığı belirtilen Rukayye bint Ali (Sehâvî, t.y., XII, s. 35), Sehâvî'nin kendisinden şifâhen icâzet aldığını belirttiği Sâre bint Şerefüddin Muhammed (Sehâvî, t.y., XII, s. 53) ve umumî icâzeti olduğu kaydedilen Hakîme bint Mahmud (Sehâvî, t.y., XII, 21), icâzetin hangi türü ile alındığı belirtilen nadir örneklerdendir.

Hocanın ezberinden veya yazılı bir metinden okuyarak rivâyette bulunması; öğrencinin ise hocadan bizzat duyarak bu rivâyeti alması manasında kullanılan sema yöntemi dönemin ikinci çok kullanılan usûlüdür. Ancak usûl kitaplarında sema bahsi anlatılırken hoca ile talebe arasında perde olması durumu tartışılmış, hadis alınan kişinin sesinin tanınması kaydıyla hanımların perde arkasından rivâyet etmelerinin caiz olduğu kanaatine varılmıştır (Suyûtî, 1307, s. 137). Nitekim Memlûkler döneminde hanımlar yüz örtüsü, perde vs. kullanıyorlardı. Binaenaleyh pek çok hocadan sema ile ders alan ve âli isnada sahip olan Hacer bint Muhammed'in yaşlı kadınlar gibi hicabına dikkat etmediği için pek çok talebenin derslerine gitmekten imtina ettiği, durumunu düzeltince de derslerinin izdiham oluşturacak kadar çok talebe ile dolup taşıdığı anlatılmaktadır (Sehâvî, t.y., XII, s. 131-132). Perde arkasından hadis okutan hanımların çoğunun Hz. Peygamber'in (s.a.v) soyundan geldiği iddia edilmektedir (Bolelli, 1998, s. 214). Biyografi kitaplarından anlaşılacağı üzere erkeklerle bayanların arasındaki görüşme belli şekillerde olduğu gibi belli sınırlarla olmuştur ve hadis rivâyeti ile meşgul olan hanımların çoğu derslerini perde arkasından yapmışlardır (Sehâvî, t.y., XII, s. 22, 131). Sema ile ilgili kaydedilmesi gereken başka bir husus, çok küçük yaştaki çocukların ilim meclislerine getirilmesidir. Hadislerin rivâyetine yönelik aşırı ilgi ve duyarlılık ailelerin çocuklarını küçük yaşlardan itibaren hadis meclislerine getirilmelerini sağlamıştır. Kemâliye Bint Ahmed b. Muhammed b. Hasen iki, Fatıma Mübareke bint Ebü'l-Yemîn üç, Fatıma bint Halîl dört yaşında, Fatıma bint Şerefüddin Musa b. Muhammed beş yaşında ilim meclisine getirilen çocuklardan sadece birkaçıdır (Sehâvî, t.y., XII, s. 91, 99-100, 112, 120, 150).

Kıraat/arz; talebenin bizzat şeyhe rivâyetleri okuması veya başkasının okuduğu rivâyetleri dinlemek suretiyle hadis almasıdır (Suyûtî, 1307, s. 130-131). Biyografi kitaplarında yer alan bilgilere göre hanımlar bazen talebe olarak hocalarına hadis okumuş bazen de hoca olarak kendilerine okunan hadis/kitapları dinlemişlerdir (Sehâvî, t.y., XII, s. 2, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 28, 32, 38, 73, 78, 81, 85, 91, 101, 124, 151). Bu durum ayrıca hadis rivâyet eden hanımların arasında okuma-yazma bilenlerin olduğunu göstermektedir.

Hadis rivâyetinde bulunan hanımların çoğu hadisleri sesli olarak rivâyet etmişlerdir. Bu durum hanımların sesinin eğitim ve öğretim ile ilgili konularda avret olmadığına işaret eden en büyük delillerden biridir (Bolelli, 1998, s. 226).

Sehâvî ve Hanım Hocaları

Sehâvî'nin Hayatı

Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, h.831/1428 yılının Rebîyülevvel ayında Kâhire'de dünyaya gelmiştir. Dedesi Muhammed b. Ebû Bekr, Sehâ'da doğup daha sonra Kâhire'ye göç ettiğinden Sehâvî nisbesiyle anılır. Dört yaşındayken, babasının satın aldığı ve ilmî kişiliği üzerinde derin izler bırakacak olan hocası İbn Hacer'in mahallesindeki bir eve taşınmışlardır (Sehâvî, t.y., VIII, s. 2). Sehâvî'nin, hocası İbn Hacer'den ders almaya düşkünlüğü o kadar fazlaydı ki başka bir âlime gitmemiş, uzak yerlere yolculuk yapmamış, o vefat edene kadar hacca gitmediğini belirtmiştir (Sehâvî, t.y., VIII, s. 7). Hadis ilmine dair öğrendiklerinin çoğunu İbn Hacer'den alıp ondan en fazla istifade eden âlim olmuştur. Sehâvî, hocası vefat ettikten sonra Hameyn bölgesindeki âlimlerden istifade edebilmek amacıyla hacca gitmiştir. Daha sonra Düsuk, Raşid, Mansûrâ, Halep, Beytül-Makdis, Halil, Nablus, Şam, Hama, Humus ve Trablus gibi birçok beldeyi dolaşarak yaklaşık yüz kadar âlimle görüşüp istifade etmiştir (Sehâvî, t.y., VIII, s. 7-9). Yirmi yaşını tamamlamadan eser telif etmeye başlamıştır. Dönemin velûd müelliflerinden olan Sehâvî, çoğu hadis ve tarih alanı ile ilgili 200'ün üzerinde eser yazarak sonraki nesillere hizmetini devam ettirmiştir (Sehâvî'nin matbu ve matbu olamayan eserleri hakkında bilgi için bkz; Yavuz, 2002, s. 165-187). Hocası Münâvî aracılığıyla tarikata intisap etmiştir (Tomar, 2009, s. 314). 400'den fazla hocadan ilim tahsil ettiğini belirten Sehâvî'nin bu hocaların hepsiyle uzun süre dersler yaptığı düşünülmemelidir. Birkaç defa görüşüp kendisinden istifade ettiği âlimleri de bu sayıya dâhil etmiş olma ihtimali göz önünde tutulmalıdır (Yavuz, 2002, s. 170). Kendisinden istifade ettiği dönemin meşhur âlimlerinin bazıları şunlardır: İbn Hacer el-Askalânî, Takıyyüddin İbn Fehd, Ebü'l-Feth İbnü'l-Merâgî, Burhaneddin ez-Zemzemî, Bedreddin Abdullah İbn Ferhûn, Ebü'l-Ferrec el-Merâgî, Bedreddin el-Aynî, Abdüsselâm, el-Bağdâdî, İbnü'd-Deyri, Salih b. Ömer el-Bulkînî, Necmeddin İbn Kâdî Aclûn, Takıyyüddin İbn Kâdî Şuhbe, Celâleddin el-Mahallî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, İbn Kutluboğa, Kâfiyeci, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Ebü'l-Fadl İbnü's-Şihne (Sehâvî, t.y., VIII, s. 2-15).

Sehâvî'ye, pek çok kere kadılık teklif edilmesine rağmen kabul etmemiş, evinde ve mescitlerde verdiği derslerin yanı sıra (Eski) Zâhiriyye, Mengutimuriyye, Karasunguriyye, Sargatmışiyye, (Yeni) Zâhiriyye Medreseleri ve Kâmilîyye Darülhadisi gibi çeşitli mekânlarda ders okutmuş ve ilim meclisleri akdetmiştir (Özkan, 2014, s. 41-55). 902 senesinin Şaban ayının 28. gününde (Nisan 1497) Medine'de vefat etmiştir (Tomar, 2009, s. 314). İmam Malik'in kabrinin yanına defnedilmiştir (İbnü'l-İmâd, t.y., s. 15-17).

Sehâvî'nin Hanım Hocaları

Hadis ve hadise dair oluşturulan eserlerin rivâyeti aslında kişinin talebe ve hoca olarak yerine getirdiği bir faaliyettir. Yani bir rivâyeti alma ve nakletme işinde her zaman kaçınılmaz

olarak hoca-talebe münasebeti söz konusudur. Rivâyetin hakkını alan talebe, veren ise hoca konumundadır. Bu yüzden ilimle meşgul olanlar, en küçük bir bilgi öğrendikleri kişileri dahi hocaları olarak görürler. Nitekim biyografilerde kaydedilen hocaların rakamlarını böyle değerlendirmek gerekmektedir. Aynı şekilde Sehâvî’de 400’den fazla hocasının olduğunu kaydettiğinde bu bilgiler göz önünde bulundurulmalıdır. Sehâvî’nin 400 küsur hocasından tespit edebildiğimiz kadarıyla 51’nden icâzet yoluyla, 29’undan da icâzet dışında bir yolla kendisinden ilmi anlamda istifade ettiği toplam 80 tanesi hanım hocası bulunmaktadır. Aşağıdaki bölümlerde bu iki kriterde ismi ve künyesi ile bilinen muhaddiseler yer almaktadır.

İcâzet Aldığı Hanım Hocaları

Bu bölümde Sehâvî’nin *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li Ehli’l-Karni’t-Tâsi’* eserinde kırk altısını ismi ile beşini de künyesiyle belirttiği, kendilerinden icâzet aldığı hanımların isimleri bulunmaktadır.

İsmiyle Bilinenler

Âsiye bint Cârullah b. Salih b. Ebü’l-Mansûr Ahmed b. Abdülkerim b. Ebü’l-Meâlî Yahyâ b. Abdurrahman eş-Şeybânî el-Hanefî (Sehâvî, t.y., XII, s. 2).

Âmine bint Sadreddin Ahmed b. Bedreddin Muhammed b. Zeyd el-Ba’liyye (Sehâvî, t.y., XII, s. 3).

Âmine bint Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim er-Rüşdî el-Kâhîrî (Sehâvî, t.y., XII, s. 4).

Âmine bint Musa b. Ahmed b. Ebu’l-Kâsım (Sehâvî, t.y., XII, s. 5).

Esmâ bint Ahmed b. İsmail b. Ömer b. Kesîr (Sehâvî, t.y., XII, s. 6).

Emetü’l-Hâlık bint Zeynüddin Abdüllatif b. Sadaka b. Avd el-Ukâbî el-Kâhîrî (Sehâvî, t.y., XII, s. 9).

Emetü’l-Hâlık bint eş-Şeyh es-Salih Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Hazrecî (Sehâvî, t.y., XII, s. 9).

Emetullah bint el-’Alâ Ali b. Şihâbeddin Ahmed b. el-Kürdî el-Ba’lî (Sehâvî, t.y., XII, s. 10).

Budûr bint Abdullah (Sehâvî, t.y., XII, s. 12).

Bereke bint Sa’d b. Ahmed (Sehâvî, t.y., XII, s. 13).

Bereke bint Muhammed b. İsmail b. Yusuf el-Enbâbî (Sehâvî, t.y., XII, s. 14).

Belkıs bint eş-Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Bîşr b. eş-Şeyh Muhammed el-Matarî (Sehâvî, t.y., XII, s. 14).

Hanife bint Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ali el-Aryânî (Sehâvî, t.y., XII, s. 23).

Hanife bint Şerefüddin Musa b. Şihâbeddin Ahmed b. Ebü’l-Kasem ed-Demhûcî el-Mahallî (Sehâvî, t.y., XII, s. 23).

Hatice bint Şihâbeddin Ahmed b. Ali b. Halef b. Abdülaziz (Sehâvî, t.y., XII, s. 24-25).

Hatice Saîde bint Abdurrahman b. Ali b. Ahmed b. Abdülaziz (Sehâvî, t.y., XII, s. 28).

Hatice bint el-Muvaffak Abdülkerim b. Muhammed b. İsmail el-Ermevî ed-Dımeşkî es-Sâlihî (Sehâvî, t.y., XII, s. 28-29).

Hatice bint Ferec ez-Zeylaiyye es-Sahrâviyye (Sehâvî, t.y., XII, s. 30).

Hatice bint Şemseddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. İsa b. el-Kattân (Sehâvî, t.y., XII, s. 31).

Receb bint Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Kuleycî El-Haneî (Sehâvî, t.y., XII, s. 34).

Rukayye bint eş-Şeyh Abdülkavî b. Muhammed b. Abdülkavî el-Becâî el-Mekkî (Sehâvî, t.y., XII, s. 34).

Rukayye bint Ali b. Muhammed b. Musa b. Mansûr el-Mahallî el-Medenî (Sehâvî, t.y., XII, s. 35).

Zeyneb bint Abdullah b. Halil (Sehâvî, t.y., XII, s. 43).

Zeyneb bint er-Ridâ Ebû's-Saâdât Muhammed b. el-Muhib Muhammed b. Şihâbeddin Ahmed b. er-Ridâ İbrahim b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekr (Sehâvî, t.y., XII, s. 48).

Sâre bint Sadreddin Ahmed b. Bedreddin Muhammed b. Zeyd el-Ba'î (Sehâvî, t.y., XII, s. 51).

Sâre bint Şerefüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim ed-Dımeşkî es-Sâlihî (Sehâvî, t.y., XII, s. 53).

Süteyte bint Zeynüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülaziz b. Ravk (Sehâvî, t.y., XII, s. 60).

Süteyt bint Abdullah b. Ali b. Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Abdüsselâm İbn Ebû'l-Me'âlî (Sehâvî, t.y., XII, s. 61).

Safiye bint Yakut et-Habeşî Atîk el-İmâd Yahyâ b. Muhammed b. Fehd (Sehâvî, t.y., XII, s. 71).

Aişe bint Abdülvehhab b. Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman b. Fellah (Sehâvî, t.y., XII, s. 77).

Gusûn bint Nureddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Abdülaziz b. el-Kasem en-Nüveyriye el-Mekkiye (Sehâvî, t.y., XII, s. 85).

Fatıma bint Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed b. es-Salâh Muhammed b. Osman el-Emevî, el-Kâhirî (Sehâvî, t.y., XII, s. 89).

Fatıma bint Ali b. Ömer Ümmü'l-Hasen b. Nureddin et-Tilvânî (Sehâvî, t.y., XII, s. 96).

Fatıma bint Ali b. Mansur Ümmü Abdülkerim ve Emetü'l-Hâlık el-Akabî el-Kâhirî (Sehâvî, t.y., XII, s. 97).

Fatıma bint Bedreddin Muhammed b. Cemâleddin Yusuf b. Abdullah b. Ömer b. Ali b. Hadr el-Kürdî (Sehâvî, t.y., XII, s. 106).

Kemâliye bint Ahmed b. Muhammed b. Nâsirüddin b. Ali el-Kinâniye el-Mekkiye (Sehâvî, t.y., XII, s. 119).

Kemâliye es-Suğrâ bint Ali b. Ahmed b. Abdülaziz Ümmü Kemal bint en-Nûru'l-Ukaylî en-Nuveyrî, el-Mekkî (Sehâvî, t.y., XII, s. 120).

Kemâliye bint Ali b. Abdülkerim b. Ahmed b. Atiyye b. Zahîra Ümmü'l-Vefâ el-Kuraşî (Sehâvî, t.y., XII, s. 120).

Kemâliye bint Necmeddin Muhammed b. Ebû Bekr b. Ali b. Yusuf el-Ensârî (Sehâvî, t.y., XII, s. 121).

Kemâliye bint Necmeddin Muhammed b. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Fehd, Ümmü Kemâl el-Hâşimî, el-Mekkî (Sehâvî, t.y., XII, s. 121-122).

Meryem bint Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Bekr b. İsa es-Sahrâviyye (Sehâvî, t.y., XII, s. 124).

Mensûra bint Abdullah b. Takiyüddin Muhammed b. Ahmed b. Kasım Ümmü Mansûr el-Umerî, el-Mekkî, el-Hanbelî (Sehâvî, t.y., XII, s. 127).

Munise Hatun Fatıma bint el-Muhaddis Şemseddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali (Sehâvî, t.y., XII, s. 128).

Hacer bint el-'Alâ' Ali b. Muhammed b. Sa'd b. Muhammed el-Halebiyye bint İbn Hatîb en-Nâsiriyye (Sehâvî, t.y., XII, s. 131).

Hediye bint el-Afif Abdullah b. Ahmed b. Hasen Ümmü'l-Hüdâ bint İbn Zeynüddin el-Kastallânî el-Mekkiye (Sehâvî, t.y., XII, s. 132).

Yehibullah Ümmü Muhammed el-Habeşiyiye el-Mekkiye (Sehâvî, t.y., XII, s. 133).

Künyesi İle Bilinenler

Ümmü'l-Hayr bint Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Matariyye (Sehâvî, t.y., XII, s. 144).

Ümmü Hânî bint Celâleddin Abdü'l-Vâhid b. İbrahim b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Abdü'l-Vehhâb el-Mürşidî, el-Mekkî (Sehâvî, t.y., XII, s. 156).

Ümmü Hânî bint Şerefüddin Ebü'l-Kasım b. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Abdü'l-Mu'tî el-Ensârî, el-Mekkî: 807 senesinde icâzet almaya başlayan mezkûr hanımın (Sehâvî, t.y., XII, s. 158).

Ümmü Hânî bint Takiyüddin Muhammed b. Necmeddin Muhammed b. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Fehd el-Hâşimî, el-Mekkî (Sehâvî, t.y., XII, s. 159).

Ümmü'l-Hüdâ bint Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hasenî el-Fâsî (Sehâvî, t.y., XII, s. 160).

İcâzet Dışında Bir Yolla Hadis Öğrendiği Hanım Hocaları

Bu bölümde Sehâvî'nin *ed-Dav'ul-lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'* eserinde yirmi yedisini ismi ile ikisini de künyesiyle belirttiği, kendilerinden semâ, kıraat ve arz yöntemlerinden birisiyle hadis aldığı yahut hiçbir kayıta bulunmadan kendisinden istifade ettiğini söylediği hanımların isimleri bulunmaktadır.

İsmi İle Bilinenler

Âmine bint Nâsirüddîn Ebü'l-Feth Nasrullah b. Ahmed b. Muhammed el-Kinânî el-Askalâni el-Kâhirî el-Hanbelî (Sehâvî, t.y., XII, s. 5).

Esmâ bint Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kâtibe ed-Dimeşkiyye el-Hanefiyye (Sehâvî, t.y., XII, s. 6-7).

Esmâ bint Muhammed b. İsmail b. Ali b. el-Hasen b. Ali b. İsmail el-Makdisî (Sehâvî, t.y., XII, s. 7).

Elif bint Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Ebü'l-Feth el-Kâhirî el-Hanbelî (Sehâvî, t.y., XII, s. 8).

Üns bint Abdülkerim b. Ahmed b. Abdülaziz b. Abdülkerim b. Ebû Tâlib b. Ali (Sehâvî, t.y., XII, s. 10,11).

Bây Hatun bint Ali b. Muhammed b. Abdü'l-Berr (Sehâvî, t.y., XII, s. 11,12).

Cüveyriye bint Abdürrahim b. el-Hüseyn b. Abdurrahman el-İrâkî el-Kâhirî eş-Şâfiî (Sehâvî, t.y., XII, s. 18).

Hatice es-Sa'âde bint el-Vecîh Abdurrahman b. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbn Abdullah b. Fehd (Sehâvî, t.y., XII, s. 28).

Hatice bint Ali b. Ömer b. Ebü'l-Hasen el-Ensârî (Sehâvî, t.y., XII, s. 29).

Hatice bint Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. ez-Ziya Muhammed b. Osman(-Sehâvî, t.y., XII, s. 29).

Züleyha bint İbrahim b. Muhammed b. Ahmed (Sehâvî, t.y., XII, s. 37-38).

Zeyneb bint İbrahim b. Muhammed b. Ahmed (Sehâvî, t.y., XII, s. 39).

Zeyneb bint Abdürrahim b. el-Hüseyn b. Abdurrahman el-Kâhirî (Sehâvî, t.y., XII, s. 41-42).

Zeyneb bint Abdullah b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. el-Kasem b. Sâlih b. Hâşim el-Kâhirî eş-Şâfiî (Sehâvî, t.y., XII, s. 42).

Sâre bint Ömer b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâ'â (Sehâvî, t.y., XII, s. 52).

Sittü'l-Irak bint Şihâbeddin Ahmed b. Nâsirüddîn Muhammed b. Takyüddin Muhammed b. Hüseyin b. Müslim el-Misrî (Sehâvî, t.y., XII, s. 55).

Sittü'l-Kudât bint Ebû Bekr b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Süleyman İbn Hamza (Sehâvî, t.y., XII, s. 56-57).

Saliha bint Nureddin Ali b. Sirâceddin Ömer b. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Endülüî (Sehâvî, t.y., XII, s. 70).

Aişe bint Ebû Bekr b. Ömer b. Arafat b. Avad Ümmü'l-Hayr bint Zeynüddin el-Kumnî (Sehâvî, t.y., XII, s. 74-75).

Aişe bint Şihâbeddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Ömer b. Ez-Ziyâ' Muhammed b. Osman Ümmü Ömer el-Kuraşî, el-Emevî, el-Halebî, eş-Şâfiî (Sehâvî, t.y., XII, s. 79).

Fatıma bint İbrahim b. Ahmed b. Abdüllatif b. eş-Şeyh Necmeddin b. Abdü'l-Mu'tî el-Birmâvî (Sehâvî, t.y., XII, s. 86).

Fatıma bint Ebû Bekr b. Ömer b. Arafat Ümmü'l-Hasen bint Zeynüddin el-Kumnî el-Kâhirî, eş-Şâfiî (Sehâvî, t.y., XII, s. 90).

Fatıma bint Ali b. Ahmed b. Ali b. Yesir (Sehâvî, t.y., XII, s. 96).

Gülsüm bint Ömer b. Salih Ümmü Muhammed bint Zeynüddin Ebû Hafs b. es-Salâh en-Nablûsî, el-Kâhirî, eş-Şâfiî (Sehâvî, t.y., XII, s. 118).

Mey bint Yusuf b. Muhammed b. Salih Ümmü İsmail bint Cemâleddin el-Kuraşî en-Nablûsî el-Makdisî es-Salihî eş-Şâfiî (Sehâvî, t.y., XII, s. 128-129).

Nişvan bint Cemâleddin Abdullah b. el-Alâi Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Ebü'l-Feth el-Kinânî el-Askalânî el-Kahirî el-Hanbelî (Sehâvî, t.y., XII, s. 129-130).

Hacer bint. Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdülaziz el-Kahirî eş-Şâfiî (Sehâvî, t.y., XII, s. 131-132).

Künyesi İle Bilinenler

Ümmü'l-Hayr Fatıma bint el-Mahyevî Abdülkâdir b. Muhammed b. Tarîf (Sehâvî, t.y., XII, s. 144).

Ümmü Hânî bint. El-Allâme Nureddin Ebü'l-Hasen el-Misriyye eş-Şâfi'iyye (Sehâvî, t.y., XII, s. 156-157).

Sonuç

İslâm tarihi boyunca hanımlar, sosyal ve kamusal alanda son derece aktif görevler almışlardır. En azından hadis ilmi açısından durum böyledir. Hanımlar özgürce okuyabilmiş, yazabilmiş, öğrenmiş ve öğretebilmiştir. Hatta ilim için rihleler bile düzenlemişlerdir. O günün şartları içerisinde eğitim kurumlarında yahut evlerini açarak sayıları yüzleri bulan talebelere dersler vermişlerdir.

Çağımızın ilim anlayışı ve kurumsal yapısıyla, incelemiş olduğumuz çağın ilim anlayışı ve kurumsal yapısını mukayese etmek elbette ki makul değildir. Ancak ilim geleneği noktasında bir tespit yapılacak olursa o dönemlerin kendi şartlarında fevkalade bir düzeye ulaştığı söylenebilir. Bu sebeptedir ki Sehâvî, hayatlarından kısa kısa bahsettiği kimi hanımlar için ailelerine atıfta bulunarak "*min beyti 'ilmin ve rivâyetin: ilim ve rivâyetle meşhur bir aileden*" (Sehâvî, t.y., XII, s. 6, 11, 42, 56-57) demek suretiyle bu geleneğin altını çizmektedir (Özafşar, 2000, s. 199).

İslâm kültür tarihimizin siyasî, ekonomik, sosyal ve eğitim yönünü dikkate alarak derinlemesine bir tetkik yapılması zarurî bir durumdur. Bu sebeple sadece hoca-talebe ilişkisini tespit etmek elbette ki yeterli değildir. Ancak bu çalışmamız, ileride yapılacak olan çalışmalara eklenecek zincirin bir halkası olması temennisidir. Hadis ilimlerindeki hanımların rolünün bütün yönleriyle ortaya konması yeni araştırmaları beklemektedir.

Kaynakça

- Bollelli, N. (1998). *Kadınların hadis ilmindeki yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Clot, A. (2005). *Kölelerin imparatorluğu Memlûklerin Mısır'ı* (çev. T. Ilgaz.). İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Düzenli, M. (2004). İslâm rivâyet geleneğinde icâzet. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 265-300.
- Ebû Dâvûd, S. b. E.S. (1992). *Sünen-i Ebî Dâvûd* (C. I). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Eren, M. (2003). Kadınların hadis ilmine katkıları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV(1), 83-110.
- İbnü'l-Hâc, E. A. M. b. M. A. (1981). *el-Medhal* (C. I, II). Kahire: Mektebetü Darî't-Türâs.
- İbnü'l-İmâd, A. b. A. (t.y.). *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (C. VIII). Beyrut: el-Mektebetü't-Ticârî.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. (1992). *Sünen-i İbn Mâce* (C. I). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Tağrıberdî, E. M. C. Y. (1972). *en-Nücûmu'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (C. IX). Kâhire: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşad.
- Kavşut, F. (2004). *Kadınların hadis ilmindeki yeri (Hicrî IX. asır Memlûkler Dönemi)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kehhâle, Ö. R. (2011). *A'lâmü'n-nisa fi 'âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm* (C. I-III). Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle.
- Kortantamer, S. (2002). Memlûk toplumunda kadın. (Ed. H. C. Güzel), *Türkler içinde* (C. V, s. 772-787). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Makrizî. (1987). *Kitâbü'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr* (C. II). Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Müslim, E.-H. -K. (1992). *el-Câmiu's-Sahih* (C.III, thk. M. F. Abdülbâkî). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Okiç, M. T. (1959). *Bazı hadis meseleleri üzerine tetkikler*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.

Özağşar, M. E. (2000). Hadis tarihinde kadın gerçeği üzerine. *İslâmî Araştırmalar*, 2(XIII), 189-202.

Sehâvî, Ş. (t.y.). *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (C. VIII, XII). Beyrut: Dârü'l-Ceyl.

Sıddîkî, M. Z. (1966). *Hadis edebiyatı tarihi* (Çev. Y. Z. Kavakçı). İstanbul: İrfan Yayınları.

Suyûtî, C. (h. 1307). *Tedribü'r-râvî fi şerhi takribu'n-Nevevî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Hayriyye.

Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (1992). *Sünen-i Tirmizî* (C. I). İstanbul: Çağrı Yayınları.

Tomar, C. (2009). Sehâvî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. XXXVI, s. 313-316). İstanbul: TDV Yayınları.

Yavuz, A. (2002). Sehâvî ve halk dilinde dolaşan hadisleri problemi ile ilgili eseri. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(XIV), 165-187.

Yıldırım, E. (2006). Suyûtî'ye yöneltilen suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî çekişmesi bağlamında). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(X), 153-179.

Yiğit, İ. (2008). *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Yiğit, İ. (1991). *Siyâsî, dinî, kültürel, sosyal İslâm tarihi* (C. VII). İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Yiğit, İ. (2004). Memlûkler zamanında (1250-1517) kadın. *Diyanet İlmî Dergi*, 2(XXXX), 131-144.

Revatib Sünnetlerin Dayanakları

Şeymanur Keçeli*

Öz: Kelime-i şehâdetten sonra İslâm'ın en önemli rükünü olan namaz, günde beş ayrı zaman diliminde olmak üzere kadın erkek her Müslüman için, Allah tarafından farz kılınmış bir görevidir. Revatib sünnet olarak adlandırılan sünnet namazlar hakkında, iki bölümden oluşan bu çalışmada gerek Kur'an'dan gerek de hadisten yararlanarak bilgi verilecektir. Birinci bölümde, konuya öncelikle sünnetin tanımından başlanılacaktır. Ardından hüküm olarak sünnete değinilip sünnetin farklı açıdan çeşitleri incelenecektir. İkinci bölümde ise, birinci kaynak olan Kuran'ın vurguladığı namazın, nafil olan kısmı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu bölümde sünnet; müekked sünnetler, gayr-i müekked sünnetler ve mendub şeklinde üç ana başlık altında incelenecektir. Dört sünni fıkh mezhebi ile sınırlı tutacağımız çalışmada mezheplerin bu noktadaki görüşlerine yer verilecektir. Amacımız kâfi derecede delille revatib sünnetleri daha iyi tanıyıp ona gereken önemin verilmesini sağlamaktır. Bu zamana kadar bu çerçevede derli toplu bir çalışmaya rastlanılmamıştır, konunun önemine binâen bu konu tarafımızca çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Revatib, Sünnet, Müekked, Gayr-i Müekked, Hüküm.

Giriş

Kur'an Müslümanlara Allah'a itaatın yanında Resûle itaati de emretmektedir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin ve peygambere itaat edin'(Nisa 59), (Yazır, 1939; Yayla, 2002, s.89)

'Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.'(Nisa 80).

Nebî'nin veda hutbesindeki tavsiyesi de bu yöndedir, nitekim O (s.a.v) ümmetine iki şey bıraktığını ve bunlara uymaları gerektiğini ifade etmiş, bunların Kur'an ve sünnet olduğunu vurgulamıştır. Yine Efendimiz'in (s.a.v) 'Bana Kur'an ve onun bir benzeri verildi.' sözü de bu bağlamda çarpıcıdır. İşte ümmet olarak bizlerin vazifesi hem Kur'an'da hem de sünnette vurgulanan namaz ibadetine gereken önemi vermektir. Kur'an bize namazı emretmiştir. Fakat nasıl kılınacağını belirtmemiştir. Namazın nasıl kılınacağını Efendimiz'in (s.a.v) sünnetlerinden öğrenmekteyiz. Efendimiz (s.a.v) farz olan namazların dışında da bir takım namazlar kılınmış ve ashabına bu namazları öğütlemiştir. O halde biz de bu farz namazların dışında revatib adını verdiğimiz sünnet namazlara gereken önemi verip bu ibadetleri yerine getirmeye çalışmalıyız. Çünkü Efendimiz'in (s.a.v) hadisi ile biz biliyoruz ki kulun ilk hesaba çeki-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı.

İletişim: nur_beyza32@hotmail.com, Valide-i atik Mah. Allame Cad. Gülден Apt. 106/2, Üsküdar/ İstanbul.

leceği şey namazdır, eğer namazlarında bir eksikliği varsa bu eksiklik nâfile namazlarla tamamlanacaktır. Konunun ehemmiyetine binâen biz de bu çalışmamızda revatib adı verilen farz namazlara bağlı sünnet namazları inceleyeceğiz. Konunun çok geniş olması hasebiyle biz sadece beş vakit farz namazlara bağlı olan sünnet namazları burada ele alacağız. Konu ile ilgili hadisleri en güvenilir kaynaklarımız olan Kütüb-ü Sitte ile sınırlı tutacağız. Ardından gerek metin içerisinde gerekse dipnotlarda Tirmizî'nin hadis hakkındaki açıklamalarına başvuracağız. Revatib adını verdiğimiz her bir sünnet namazının hadislerle önemini kavradıktan sonra Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin konu ile ilgili hükümlerini verip gerektiğinde dipnotlarda fikhî açıklamalarda da bulunacağız. Çalışmamız sonucunda şu kanaya vardık ki farz namazlara bağlı olan sünnet çok önemlidir fakat bu namazlar arasında bir takım farklar vardır. Her birinin hüküm olarak mertebeleri, bağlayıcılıkları farklıdır. Mesela sabah namazının sünneti ile ikinci namazının sünneti aynı derecede değildir.

Konu fıkıh usulü kitaplarının hüküm bölümlerinde 'mendub' başlığı altında, ilmiyal kitaplarında namaz bölümünde 'nâfile namazlar' başlığı altında yer almakta olup konu ile alakalı müstakil bir esere rastlanmamıştır. Farz namazlara bağlı sünnet namazlarla ilgili makale bulunmamıştır. 2002 yılında Harran Üniversitesi Hadis Anabilim Dalında Mehmet Emin Çiftçi, 'Hz. Peygamber'in Kıldığı Nâfile Namazlarla İlgili Rivâyetlerin Tahlili' başlıklı yüksek lisans tezi yazmıştır. Daha geniş kapsamda 2013 yılında On Dokuz Mayıs Üniversitesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalında 'İslâm Hukukunda Nâfile İbadetler' başlıklı yüksek lisans tezi yazılmıştır. Fakat tezlere ulaşamamıştır. Yine konu ile alakalı halen devam etmekte olan iki adet doktora tezi bulunmaktadır

Sünnet

Sünnet; sözlükte "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek, iyi veya kötü bir kimsenin alışkanlık haline getirdiği davranışlar" manalarına gelmektedir. Sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimlerinde farklılık göstermekle birlikte bunların hepsi Resûl-i Ekrem'le ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşir. Fıkıh usulü terminolojisinde sünnet öncelikle şer'î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder ve "Resûlullâh'ın söz, fiil ve tasvipleri" şeklinde tanımlanır. Hadis ilminde farklı anlayışlar mevcuttur ancak hadis âlimlerinin çoğunluğu sünneti hadisle eş saymakta ve yaptıkları tanım fıkıh usulüyle paralellik göstermektedir (Atar, 2006, s. 290; Bedir, 2006, s.150; Koçyiğit, 1997, s. 9)

Hüküm Olarak Sünnet

İslâm hukukunda sünnet, ikinci kaynaktır ve teşrîde Kur'an-ı Kerim'den sonra gelmektedir. Sünnet, hükümleri açıklama bakımından Kur'an'ın tamamlayıcısı ve yardımcısıdır. Aynı zamanda sünnet, Kur'an'da bulunmayan bazı hükümleri de koyabilir. Müslümanlar için Resûlullâh'a (s.a.v) uymanın gerekliliği, onun davranışlarındaki örneklik özelliğine dikkat çeken,

ona uymayı ve itaati emreden, kendisine Kur'an'ı açıklama görevinin verildiğini ifade eden âyetlerden anlaşılmaktadır.

De ki: "Allah'a ve Peygamber'e itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse şüphe yok ki Allah kâfir-leri sevmez. (Al-i İmran 3/32)

De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Al-i İmran 3/31)

(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik. (en-Nahl 16/44)

Bu âyetler ve Resûl-i Ekrem'in konuya ilişkin beyan ve tavırları ışığında onun yirmi iki yılı aşan peygamberlik dönemi boyunca Kur'an'ı Kerim'i açıklayan söz ve davranışları dinî hükümlerin ikinci kaynağı olarak açıklanmıştır. Daha sonra Kur'an ve sünnet şeklinde ifade edilen bu ilke bütün İslâm mezheplerinin ittifak ettiği bir temel sayılmıştır. Bununla birlikte sünnetin lafzî değil manasî vahiy (vahy-i gayri metlûv) kabul edilerek Kur'an ile aynı konumda tutulmasa bile onu tamamlayan bir konumda görülmüş ve değişik açılardan sınıflamalara tabi tutulmuştur; kavli, fiilî, takrirî (Atar, 2010, s. 38; Atar, 2006, s. 292; Bedir, 2006, s. 150; Bozkurt, 1999, s. 159).

Sünnetin Farklı Açılardan Çeşitleri

İslâm'ın gönüllülük esasına dayalı ikincil kuralları olan sünnetler arasında çeşitli açılardan ayrımlar yapılmıştır. Bu sınıflandırmalar sünnetleri daha iyi anlamamıza ve önemlerine göre sıralamamıza yardımcı olacaktır.

Sünnet-i Hüda ve Sünnet-i Zevâid

Tâbiîn fakihlerinden Mekhul b. Ebû Müslim sünneti, işlenmesi iyi olmakla birlikte terk edilmesinde sakınca olmayan sünnet şeklinde ikiye ayırmıştır. Birincisine; "sünnetü'l-hüdâ" ikincisine "sünnetü'z-zevâid" adını veren ise Hanefî usulcüleridir. Sünnetü'l-hüdâ; tamamlayıcılık ve sembolik değer ifade etmektedir. Bayram namazları, ezan, kamet ve cemaatle namaz bu tür sünnete örnek teşkil eder. Bazı usulcülere göre bu sünnetler vacib derecesinde ve vacibe benzer kabul edilmiştir. Buna 'Şeâriu'l İslâm' adı verilmiştir. Yani 'Müslüman toplumun hidâyet üzere olduğunu gösteren' veya 'Müslüman toplumu ayırt eden' sünnetlerdir. Namazların önünde ve arkasında kılınan düzenli sünnetler ibadetleri tamamlayıcı özelliklerinden dolayı hidâyet sünnetleri kapsamındadır. Bunları yapana sevap vardır; özürsüz ve sürekli/ısrarcı bir şekilde terkinde kıyamet gününde ayıplanma ve Efendimiz'in (s.a.v) şefaatinde mahrum kalma riski ile karşılaşabileceğine inanılmaktadır. Yine cemaatle namaz, ezan gibi sembolik anlamı olan sünnetlerin bireysel olarak ihmalinde bir günah olamasa da bunların toplumsal ya da sürekli olarak terki büyük günah sayılmış ve buna asla müsaade edilmemiştir. Sünnetü'z-zevâid, dini tamamlayıcı ve simgesel bir değer taşımaz.

Hız. Peygamber'in (s.a.v) dinî anlam taşımayan bireysel tutum ve davranışları ile ilgilidir, ek sünnetlerdir. Rasûl-i Ekrem'in yeme, içme, giyim, kuşam, oturma kalma, namazda kıraat, rûkû ve secdeyi uzun tutma vb. buna örnektir. Yapılması durumunda sevap vardır, terkinde ise günah, kınanma yoktur (Bedir, 2006, s. 96; Bozkurt, 1999, s. 159; Koca, 2010, s. 155).

Müekked ve Gayr-i Müekked Sünnet

Hız. Peygamber'in (s.a.v) devamlı yaptığı ve sırf bağlayıcı olmadığını göstermek için nadiren terk ettiği fiillere sünnet-i müekkede yani 'yapılması vurgulu bir şekilde istenen'; taat denir. Resulullah'ın (s.a.v) bazen yapıp bazen terk ettiği fiillere de sünnet-i gayr-ı müekkede yani 'daha az vurgulanmış sünnet' denir. Beş vakit namazlarla ilişkili olan sünnetler, günlük ya da haftalık düzenli bir şekilde eda edilen farz namazlardan önce ve sonra kılındıkları için, revatib (düzenli) sünnetler şeklinde de adlandırılmıştır (Bedir, 2006, s. 98; Bozkurt, 1999, s. 159; Koca, 2010, s. 155). Bu çalışmada özellikle revatib sünnet terimi kullanılacaktır.

Sünnetü'l-Ayn ve Sünnetü'l-Kifaye

Her bireyin yapması için tavsiye edilen dini davranışlar sünnetü'l ayn; bireysel sorumluluk doğurmayan sünnetler yani toplumsal açıdan yaşatılan sünnetler de sünnetü'l-kifaye'dir. Mesela; bir beldede bazı kişilerin ezan ve kamet okuması bu tür sünnete örnek teşkil eder (Koca, 2010, s. 155).

Nafile Namazlar

Nefl; lügatta ziyade, ilave, fazlalık demektir. İstilahta ise farzların dışındaki ibadet demektir. Farz olmayan namazlara fazlalık manasını ifade eden nefl denmiştir. Zira onlar Allah'ın farz kıldığı ibadetlerden başka fazla olarak yapılan ibadetlerdir. Yine nefl; sünnet, müstehap, mendup ve hasen kelimeleri ile müteradiftirler. Şer'î yönden ise; farz, vacip ve sünnet olmayan ameller demek olup mürâdifi; kişinin, üzerine gerekli olmadığı halde gönüllü olarak yaptığı hayır demek olan "tatavvu" dur. Ayrıca, farz ve vacip olmayan ve fakat sünnetleri şümülüne alan amellere de nafile denir ki, burada kastedilen budur. "Nafile kıldığında, iki rek'âtta fazla kılar" cümlesindeki nâfile, birinci manadaki nâfiledir. Bunlar sünnet olan nâfileler ve mendup olan nafileler olmak üzere ikiye ayrılır. Sünnet olan nâfile, Allah elçisinin yapmaya devam ettiği ve ancak nadir olarak yapmadığı kuvvetli işlerdir. Bu işleri kimi zaman yapmamasının sebebi insanlara farz olmadığını göstermektir. Mendup olan nafile ise, Hız. Peygamber'in (s.a.v) bazen yapıp bazen yapmadığı, kuvvetli olmayan sünnetlerdir. Menduba müstehap da denir. Fıkıh usulünde nafile, sünnet, tatavvu, müstehap ve ihsan terimleri "mendup"la eş anlamda kullanılır (Atar, 2006, s. 290-93; Akyüz, 1995, s. 227; Döndüren, 1991, s. 342). Âyette;

'(Resûlüm!) Sen, onların söylediklerine sabret. Güneşin doğmasından önce de batmasından önce de Rabbini övgü ile tesbih et; gecenin bir kısım saatleri ile gündüzün etrafında (iki ucunda) da tesbih et ki, hoşnutluğa eresin.' (Tâhâ 20/130)

‘(Resûlüm!) Onların dediklerine sabret. Güneşin doğuşundan önce de, batışından önce de Rabbini hamd ile tesbih et.’(Kaf 50/39)

‘Gecenin bir bölümünde ve secdelerin ardından da O’nu tesbih et.’(Kaf 50/40)

Âyetler sünnet namazlarının ne zaman kılınacaklarını açıklamaktadır. Farz namazların vaktini bildiren âyetlerde “Namazı dosdoğru kıl.” (أَقِمِ الصَّلَاةَ) ifadesi geçmektedir. (Bkz: Hûd, 11/114, İsrâ, 17/78). Fakat bu âyetle “Tesbih et” (وَسَبِّحْ) ifadesi geçmektedir. Bu vakitlerin farz namaz vakitlerine değil de sünnet namaz vakitlerine işaret ettiğini gösteren âyetteki “Belki razı olursun” (لَعَلَّكَ تَرْضَى) ifadesidir. Eğer bu âyetteki vakitler farz namazlar için olsaydı böyle bir ifade yer almazdı. Çünkü farz olan ibadetlerde kişilerin rızaları aranmaz, kesin bir şekilde emretilir. Yine aynı şekilde Kâf sûresinin 39 ve 40. âyetlerinde “Tesbih et” (وَسَبِّحْ) ifadesinden sonra “güneş doğmadan önce, batmadan önce ve gece” ifadeleri sünnet namazlarının vakitlerine işaret etmektedir. Bu anlamda Tâhâ sûresi 130. âyeti incelediğimizde “güneşin doğmasından önce” ifadesi sabah namazının iki rekâtlık sünnetine, “güneşin batmasından önce” ifadesi ikinci namazının sünnetine, “gecenin anlarında” ifadesi akşam ve yatsı namazlarından sonraki iki rekâta ve gece kılınan teheccüd namazına işaret etmektedir. Bu âyetteki “آَنَاءَ” kelimesi çok önemlidir. Bu kelime “آن” kelimesinin çoğuludur. Arapçada çoğul ifade en az üç şeyi gösterir. “gündüzün taraflarında” ifadesi de, kuşluk namazı ile öğleden önce ve sonra kılınan sünnet namazlara işaret etmektedir. Yine bu ifadedeki “أَطْرَافَ” kelimesi çok önemlidir. Bu kelime “طرف” kelimesinin çoğuludur. Dolayısıyla bu ifade de en az üç şeyi göstermektedir (Bilmen, 1964; Razi, 1988; Sâbûnî, 1990). Bütün bunlar gösteriyor ki sünnet namazlar, Resûlullâh’ın (s.a.v) Kur’ân’dan çıkarmış olduğu doğru hükümlerden ibarettir.¹ Hadiste;

Ümmü Habîbe’den (r.anhâ) rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Kim günde on iki rekât nafilâ (namaz) kılarsa o namazlar sebebiyle kendisine cennette bir ev yapılır” (Müslim, misâfirin 15; Tirmizî, salât 189; Nesâî, kıyâmu’l-leyl 66; Dârimî, salât 144; İbn Mâce, ikâme 100; Ahmed b. Hanbel, II, 498, VI, 327, 426, 443)

Ebü Hüreyre’den (r.a) rivâyete göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Kıyâmet günü kula sorulacak ilk şey namazdır. Namazı tamamsa tamam olarak yazılır. Eğer namazında eksiklik varsa Allah, “Bakın bakalım nafilâ namazlarına” buyurur. Farz namazlardaki eksikleri nafilâ namazlarıyla tamamlanır. Sonra diğer amelleri de aynı şekilde hesaplanır (İbn Mâce, İkametü’s Salat: 202; Ahmed b Hanbel, Müsned 9130; Nesai, salat, 9)

Müekked Sünnet

Sabah, namazından önce iki; öğle, akşam ve yatsı namazlarından sonra iki; öğle ve cuma namazlarından önce dört ve cumadan sonra da bir selamla olmak üzere dört rekât namaz kılmak müekked sünnettir. Bir hadiste bu nitelikteki sünnetler şöyle belirlenmiştir:

1 Allah Teala ona: “Kendinde olan âyetlerle öncekileri tasdik eden ve koruma altına alan bu kitabı, sana hak olarak indirdik. O halde aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet...” buyurmuştur. (Mâide 5/48-49).

“Her kim bir gün ve gecede, farz namazlar dışında on iki rekât namaz kılsa, Allah Teâlâ ona cennette bir ev bina edecektir. Bunlar şu namazlardır: Sabah namazından önce iki rekât, öğleden önce dört rekât, öğleden sonra iki rekât, akşamdan sonra iki rekât ve yat-sıdan sonra iki rekât» (Tirmizî, Salât 189; Nesâî, Kıyâmül-Leyl, 66; İbn Mâce, İkâme, 100)

Bunlar farzlara bağlı nafîle namazlardır. Bunlara es-Sünnetü’r-Râtibe, Revatib de denir. Farzlara bağlı ve daha kuvvetli olan bu tür nafîle namazlara, Hanefî mezhebi mesnûn, Şafîî mezhebi müekked (vitre kadar revatib), Malikî ve Hanbelî mezhepleri revatib adını verir. (Akyüz, 1995, s.231)

Sabah Namazının Sünneti (Sünnetü’l-Fecr, Rek’ateyi’l-Fecr)

Sabah namazı ile alâkalı birçok hadis mevcuttur. Konunun önemine binâen bir kısmını sıralamakta yarar vardır:

Âişe’den (r.anha) rivâyete göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Sabah namazının iki rekâtından elde edilecek sevap dünya ve içindeki her şeyden daha hayırlıdır.’² (Dârimî, Salat 136; Tirmizî, salat 307)

İbn Ömer (r.a.) şöyle demiştir: ‘Resûlullah’ı (s.a.v.) bir ay boyunca gözetledim sabah namazının sünnetinde Kâfirûn ve İhlâs sûrelerini okuyordu.’³ (Müslim, Salat’ül Misafirin 14; Ebû Dâvûd, Salat-ı Tatavvu 2; Tirmizî, Salat 308)

Âişe’deen (r.anha) rivâyete göre, şöyle demiştir: ‘Resûlullah (s.a.v.) sabah namazının iki rekât sünnetini kıldıktan sonra bir ihtiyacı olursa benimle konuşurdu, ihtiyacı yoksa farz namazı kılmak üzere mescide çıkardı.’⁴ (Dârimî, Salat 147; Tirmizî, salat 309)

‘Ebû Hüreyre’den (r.a.) rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Kim sabah namazının iki rekâtını kılamaz ise güneş doğduktan sonra bile olsa mutlaka kılsın.’⁵ (İbn Mâce, İkame 104; Ebû Dâvûd, Tatavvu 6; Tirmizî, salat 314)

Hadisler hakkında yorumlarından sıkça faydalanacağımız Tirmizî sabah namazının sünneti hakkındaki hadisler için hasen, hasen-sahih tabirlerini kullanmıştır. Hicrî üçüncü asırda

- 2 Bu konuda Ali, İbn Ömer, İbn Abbâs’tan da hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî hadis hakkında şöyle der; Âişe hadisi hasen sahihtir. Ahmed b. Hanbel, Salih b. Abdullah et Tirmizî’den, Âişe’nin bu hadisini rivâyet etmiştir.
- 3 Tirmizî hadis hakkında şöyle der; Bu konuda İbn Mes’ûd, Enes, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, Hafsa ve Âişe’den de hadis rivâyet edilmiştir.
Tirmizî: İbn Ömer hadisi hasendir. Ebû İshâk’tan, Sevrî’nin rivâyet ettiği hadisi ancak halk arasında İsrail hadisi diye bilinen Ebû Ahmed’in rivâyetiyle bilmekteyiz. Ebû Ahmed aynı şekilde İsrail’den bu hadisi rivâyet etmiştir. Ebû Ahmed ez-Zübeyrî güvenilir bir kimse olup hafızdır. Bûndar’dan şöyle dediğini işittim: ‘Ebû Ahmed ez-Zübeyrî’den hafızası daha güzel bir kimseyi görmedim.’ Ebû Ahmed’in adı: Muhammed b. Abdullah b. Zübeyr el Kûfî el Esedî’dir.
- 4 Tirmizî hadis hakkında şöyle der; bu hadis hasen sahihtir. Resûlullah (s.a.v.)’in ashâbından ve sonraki dönemlerin ilim adamlarından bir kısmı sabah namazının vaktinin girişinden farzı kılincaya kadarki zaman içerisinde zaruri olan konuşma ve Allah’ı zikirden başka lüzumsuz konuşmaları hoş karşılamazlardı. Ahmed ve İshâk bunlardandır.
- 5 Tirmizî bu hadis hakkında şöyle der: Bu hadisi sadece bu şekliyle bilmekteyiz, İbn Ömer’den böyle yaptığı da rivâyet edilmiştir. Bazı ilim adamları bu hadisle amel etmişlerdir. Süfyân es Sevrî, İbn’ül Mübarek, Şafîî, Ahmed ve İshâk bunlardandır. Amr b. Âsım el Kilabî’den başka bu hadisi Hemmâm’dan bu şekliyle rivâyet eden bir kimse bilmiyoruz. Katâde’nin Nadr b. Enes, Beşîr b. Nehik ve Ebû Hüreyre’den bilinen meşhur rivâyeti şöyledir. “Her kim güneş doğmadan önce sabah namazının bir rek’atına yetişirse sabah namazına yetişmiş sayılır.”

başta Tirmizî olmak üzere bazı muhaddisler tarafından bu ve benzeri tabirler kullanılmaya başlanmıştır. Tirmizî'nin buradaki kullanımı, ifade edilen hadislerin sıhhatinin haiz olduğu yönündedir. Hasen kelimesi terim anlam olarak sahih hadisin şartlarını taşımakla birlikte, râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine nisbetle daha az olan hadislerle denmektedir (Koçyiğit, 1997, s. 37; Yücel, 2001, s. 169). Tirmizî'ye göre hasen hadis; isnadında yalanla itham edilmiş râvi bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivâyet edilmiş olan hadistir. Tirmizî'ye göre râvisindeki söz konusu zayıflık başka tariklerden hadisin bir benzerinin rivâyet edilmesiyle giderilmiş olmaktadır. Şâz olmaması şartıyla ise Tirmizî, hasen hadiste muhalefet olmayacağına işaret etmektedir. Tirmizî'nin *el-Câmi'i* ile *Sahihayn*'ı mukayese eden Nurettin İtr söz konusu terimlerle ilgi bir takım sonuçlara ulaşmıştır, ona göre *hasen-sahih*; hadisin birkaç isnadı var ve sahih derecesine ulaşmış demektir (Yücel, 1996, s. 160)⁶⁷

HANEFÎLER ⁶	ŞAFÎLER ⁷	MALİKİLER	HANBELÎLER
Mesnûn	Müekked	Gayr-ı Revatib	Revatib

Öğle Namazının İlk Sünneti (Sunnetu'z-Zuhr)

Ali'den (r.anha) rivâyet edildiğine göre: 'Resûlullah (s.a.v) öğlenin farzından önce dört rekât sonra da iki rekât sünnet kıldı.⁸ (İbn Mâce, İkame 105; Ebû Dâvûd, Tatavvu 7; Tirmizî, salat 315)

'Âişe'den (r. anha) rivâyet edildiğine göre: 'Peygamber (s.a.v) öğle namazının farzından önce kılması gereken sünneti kılamaz ise farzdan sonra kıldı.⁹ (İbn Mâce, İkame

- Hanefilere göre bu namaz en kuvvetli sünnetlerdendir. Özürsüz, yere oturarak veya binekte kılınmaz. Bu sünnetin vakti, sabah namazının vaktidir. Vakti çıktıktan sonra sadece bugüne ait olan sabah namazının farzı kılındıysa, bu namaz sonradan kaza edilmez (Akyüz, 1995, s.232; Sâbık, 1986, s.196; Zebidi, 1905, C.I, s.187). Hz. Âişe şöyle demiştir: 'Hz. Peygamber, sabah namazının iki rekâtı gibi başka hiç bir nâfile namaza devam etmemiştir' (Buhârî, Teheccüt 27). 'Sabah namazının iki rekât sünneti dünyadan ve dünyada bulunan her şeyden daha hayırlıdır.' (Müslim, Misafirîn 96). Başka bir sünnet kaza edilmezken, yukarıdaki hadisler sebebiyle, sabah namazını kılamayan kişi aynı gün zevalden önce onu kaza ederken sünnetini de birlikte kılar. Diğer yandan ikinci rekatta bile imama yetişebileceğini anlayan kimse önce sünneti kılar, daha sonra imama uyar. (Akyüz, 1995, s.232)
- Şafii mezhebine göre; sabah namazının sünneti vaktin ve cemaatin kaçırılma endişesi yoksa farzdan önce kılınır eğer böyle bir durum varsa önce farz sonra sünnet kılınır. Güneş doğduktan sonra da kaza edilebilir. Hanbeli mezhebi sabah namazının sünnetini revatib nâfilelerden sayar ve vakti çıktıktan sonra kaza edilebilir. Maliki mezhebine göre sabah namazının sünneti gayri revatib nâfile namazlardandır. Zeval vaktine kadar kaza edilebilir. Farzdan önce kılınır, sonra kılınması mekruhtur. Her iki rekâtta de sadece Fatihayı okumak menduptur. (Akyüz, 1995, 2, s.232-236)
- Tirmizî bu konuda Hz.Âişe ve Ümmü Habibe'den de hadis rivâyet edilmiştir, Ali'nin hadisi hasendir, der. Ebû Bekir el Attar der ki: Ali b. Abdullah'tan Yahya b. Saïd'den, Süfyân'dan şöyle dediği bize aktarılmıştır. "Hâris'in rivâyetine karşı Âsım b. Damre'nin rivâyetinin üstünlüğünü ve değerini biliriz." Peygamber (s.a.v)'in ashabından ve diğer dönemlerden pekçok ilim adamlarının görüşü bu şekilde olup "Öğle namazının farzından önce dört rekât sünnet kılınmasını" tercih etmişlerdir. Süfyân es Sevrî, İbn'ül Mübarek, İshâk ve Küfeliler böyle yaparlar. Kimi ilim adamları da "Gece ve gündüz namazları ikişer ikişerdir" diyerek bu kılınan dört rek'atın arasını bölerek, iki iki kılmanın uygun olduğunu söylemişlerdir. Ahmed ve Şâfi bunlardandır.
- Tirmizî hadis hakkında şöyle der: Bu hadis hasen garib olup sadece İbn'ül Mübarek'in bu rivâyetinden bilmekteyiz. Kays b. er Rabî, Şu'be'den ve Hâlid el Hazza'dan buna benzer bir şekilde rivâyet etmiştir. Kays b. er Rabî'den başka, Şu'be'den bu hadisi rivâyet eden bir kimse bilmiyoruz. Yine Abdurrahman b. ebî Leylâ'da Peygamber (s.a.v.)'den buna benzer bir hadis rivâyet etmiştir.

105; Ebû Dâvûd, Tatavvu 7; Tirmizî, salat 317)

Hanefî mezhebine göre; öğle namazından önce dört rekât namaz kılmak sünnettir. Ayrıca sabah namazının sünnetinden sonra en kuvvetli olanıdır. Farzdan önce kılınmadığı durumda son sünnetten önce ve sonra kılınır. Şafî mezhebine göre ise müekked sünnettir. Malikî mezhebine göre; bu namaz sünnet revatiblerdendir. Hanbelî mezhebine göre; öğle namazından önce dört rekât sünnet kılınır. Cuma namazının ilk sünneti Hanefilerde öğle namazındaki gibidir. Şafî mezhebine göre ise, cuma namazından önce iki rekât namaz kılmak, müekked sünnettir (Akyüz, 1995, s. 232).

HANEFÎLER	ŞAFÎLER	MALİKÎLER	HANBELÎLER
Mesnûn	Müekked	Revatib	Revatib

Öğle Namazının Son Sünneti

Ümmü Habibe'den (r.anha) rivâyete göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. 'Kim öğle namazının farzından önce dört farzından sonra da dört rekât namaz kılsa Allah, cehennem'i o kimseye haram kılar.' (Ebû Dâvûd, Tatavvu 7; İbn Mâce, İkame 108; Tirmizî, salât 317)

Peygamber'in (s.a.v) şöyle buyurmuştur: 'Her kim öğlenin farzından önce dört rekât, sonra dört rekât kılmaya devam ederse Allah o kimseye cehennem ateşini haram kılar.'¹⁰ (Ebû Dâvûd, Tatavvu 7; İbn Mâce, İkame 108; Tirmizî, salât 317)

HANEFÎLER	ŞAFÎLER	MALİKÎLER	HANBELÎLER
Mesnûn	Müekked	(Revatib(4 rekât	Revatib

Akşam Namazının Son Sünneti (Sunnetu'l-Mağrib)

İbn Ömer'den (r.a.) rivâyete göre, şöyle demiştir: 'Peygamber (s.a.v) ile birlikte, evinde akşam namazının farzından sonra iki rekât namaz kıldım.'¹¹ (İbn Mâce, İkame 110; Ebû Dâvûd, Tatavvu 15; Tirmizî, salât 320)

'İbni Ömer (ra) şöyle dedi: Ben Resûlullah (s.a.v) ile birlikte öğle namazından önce iki, öğle namazından sonra iki rekât, cumadan sonra iki rekât, akşam namazından sonra iki rekât ve yatsı namazından sonra da iki rekât namaz kıldım.' (Buhârî, Teheccüd 25, 29; Müslim, Müsâfirin 104; Tirmizî, Mevâkît 189, 205; Nesâî, Kıyâmü'l-leyl 66; İbn Mâce, İkâmet 100)

HANEFÎLER	ŞAFÎLER	MALİKÎLER	HANBELÎLER
Mesnûn	Müekked	(Revatib(6 rekât	Revatib

Yatsının Son Sünneti (Rek'atün Ba'de'l-İşâ)

10 Tirmizî hadis hakkında şöyle der: Bu hadis bu şekliyle hasen sahih garibtir.

11 Tirmizî hadis hakkında: hadis hasen sahihtir, der.

Gün ve gecede on iki rekât nafilâ namaza devam eden için Allah Teâlâ'nın cennette bir köşk bina edeceğini bildiren hadis bu namazın en önemli delilidir. Bir diğer hadis ise Abdullah b. Şakîk'den (r.a.) rivâyet edilmiştir.

Âişe'ya (r.anha) Resûlullah'in (s.a.v) namazından sordum. Buyurdular ki: 'Öğleden önce iki rekât, öğleden sonra iki rekât, akşamdan sonra iki, yatsıdan sonra iki rekât, sabah-tan önce iki rekât sünnet kıları¹² (Ebû Dâvûd, Tatavvu 16; Tirmizî, Salat 322)

Malikî mezhebine göre; yatsıdan sonra ona ait nafilâ namaz yoktur (Akyüz, 1995, s. 234).

HANEFÎLER	ŞAFÎLER	MALİKÎLER	HANBELÎLER
Mesnûn	Müekked	Gayr-ı Revatib	Revatib

Teravih Namazı

Ramazan ayına mahsus olan teravih namazı bir gece namazıdır. Resûl-i Ekrem (s.a.v) tarafından bu gece ibadetine "Kıyâm-ı Ramazan" unvanı verilmiştir (Buhârî, İman 24; Müslim, Misafirîn 173).

Âişe (r.anha) yeğeni Urve'ye şöyle haber vermiştir: Resûlullah (s.a.v) bir gece, gecenin ortasında çıktı da mescitte namaz kıldı. Bir takım insanlar da O'nun namazına uyup beraberinde namaz kıldılar. Sabah olunca insanlar geceleyin Peygamber'in mescitte namaz kıldırıldığını konuştular. Bu haber yayılınca ertesi gece, birinci gecelerden daha çok insan toplandı ve Peygamber'in beraberinde namaz kıldılar. Sabah olunca insanlar bunu yine aralarında konuşup yaydılar. Üçüncü gecede mescid halkı iyice çok oldu. Resûlullah (s.a.v) yine çıkıp namaz kıldı; insanlar da O'nun namazına uyup namaz kıldılar. Dördüncü gece olunca mescid, toplanan insanları almaktan âciz oldu. (Resûlullah o gece namaza çıkmadı.) Nihayet sabah namazını kıldırmak için çıktı. Sabah namazını kıldırınca yüzünü cemaate karşı yöneltti ve hutbe başlangıcı olarak şehâdet kelimelerini söyledi, sonra "Amma ba'du" hitâb faslı ile başladığı hutbesinde bu gece namazına çıkmamasının gerekçesini şöyle açıkladı: "Şu muhakkak ki, sizin mescitte toplanmanız bana gizli olmamıştır. Şu kadar ki gece namazı üzerinize farz kılınır da sonra onun edasından âciz kalırsınız diye korktum" buyurdu.¹³ (Buhârî, Salatü't-Terâvih 1; Müslim, Misafirîn 6)

Âişe (r.anha) şöyle demiştir: Nebi (s.a.v) gece vakti olunca hücrelerinde namaz kıları.¹⁴ Hücrenin duvarı alçak olduğu için insanlar Resûlullah (s.a.v) i namaz kılarırken (yani karaltısını) gördüler. Birtakım kimseler namaza durup kendisine iktidâ ettiler.¹⁵ Sabah

12 Tirmizî hadis hakkında: hadis hasen sahihtir, der.

13 Peygamber'in gece namazına mescidde cemâatle devam edilmesine müâade etmeyip, bu sûretle özür beyân etmesi, ümmetine olan rahmet ve re'fetinin kemâlini gösteren açık delillerden biridir.

14 Hâfız Ebû Nuaym el-İsbehânî'nin rivâyetinde daha sarîh olarak ' *Ezvâc-ı Tâhîrîn*in hücrelerinden birinde namaz kıları' denilmiştir. Hücre, evin içinde duvar veya perde ile ayrılmış herhangi münferid bir köşeye denir. Âişe (r.anha) nın Buhârî rivâyetinde "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له حوض يسقطه بالدهار ويختجره بالليل" Nebî'n (s.a.v) bir hasırı var idi ki, onu gündüzleri yayar, geceleri de hücre haline kordu" (Zebidî, 1905, C.II, s.690)

15 Sahabenin bu fiilinden tatavvu' namazlarında cemaatin sıhhatine bir delildir. Resûlullah (s.a.v) iki veya üç gece cemâatle terâvih namazı kılmıştır. Teravihi cemâatle kılmak Hanefîlere göre sünnet-i kifaye, Malikîlere göre mendubtur. Camide veya evde münferiden kılınmasında bir sakınca yoktur; ancak camide ve cemâatle kılmak daha faziletlidir (Tarhan, 2013, C.I, s.158)

olunca bu yaptıklarını arz ettiler. Ertesi gece yine gece namazına kalktı. Yine birtakım kimseler kendisine iktidâen namaza durdular. Bu işi iki yahut üç gece tekrar ettiler. Ondan sonraki gece olunca Resûlulâh (s.a.v) evinde oturdu ve oraya çıkmadı. Sabah olunca bazı kimseler bunun sebebini sordular. Efendimiz: "Gece namazı size farz olacak diye korktum" buyurdu.¹⁶

Görüldüğü üzere Efendimiz (s.a.v) bu namazdan insanları men etmemiş bilakis onlara teşvik etmiştir. Çünkü diğer aylardan daha faziletli olan bu ayın her saniyesi çok kıymetlidir. Nitekim Efendimiz (s.a.v) bir hadisinde;

"Kim ki Ramazan'ın şeref ve faziletine inanarak ve Allah Teâlâ'nın rızasını umarak namaz kılsa, onun geçmiş günahları bağışlanır." (Buhârî, İman 26)

Nafile namazların tek başına kılınması daha faziletli olduğu halde teravih namazının cemaatle kılınması sünnettir. Hz. Peygamber teravih namazını iki defa ashaba kıldırarak, ancak daha sonra farz olur düşüncesiyle cemaatle kılmaktan vazgeçmiştir. Hz. Ömer (r.a) halife olunca, halkın dağınık bir şekilde teravih namazı kıldıklarını görüp, tekrar cemaatle kılınmasının daha hoş olacağını düşünmüş ve ashapla istişare ederek bu namazın yeniden cemaatle kılınmasını başlatmıştır. Halkın bir vecd içinde bu namazı kıldıklarını görünce "ne güzel oldu" diyerek sevincini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) teravihi toplam sekiz rekât kıldığı da rivâyet edilmiştir. Ancak Hanefî gelenek, yirmi rekât olarak yerleşmiştir. Bu durumda, ancak belli zamanlarda sekiz rekât olarak da kılınabilir. (Köktaş, 2012, s. 373; Zebidî, 1905, C. IV, s. 74). Allah Resûlü, Ramazan gecesine özgü namaz kılmaıştır. Bu namazın adı teravih değildir. Teravih sonradan buna verilen bir isimdir. Bu namaz nafile bir namazdır. Dolayısıyla günümüzde "teravih namazı yoktur" şeklinde kafa karıştırmak gereksizdir. (Köktaş, 2012, s. 371). Konumuz ile alakalı hadisler Hz. Âişe ve Zeyd b. Sâbit'ten Buhârî rivâyeti ile; Câbir b. Abdillâh'tan ve Urve b. Zübeyr'den Müslim rivâyeti ile; Tahâvî'nin ve *Sünen-i Erbaa* sahiplerinin Ebû Zer el-Gıfârî rivâyeti ile bize ulaşmıştır. Konunun önemine binâen Buhârî'nin *el-Cami* adlı eserinde 'Kitabu Salatü't-Terâvih' adında bir bölüm açmıştır. Buhârî 'Tatavvu' büyük başlığı altında topladığı birkaç bâbın hadisleri ile sabah, öğle, akşam râtibelerini bildirmiştir. Buhârî ikindi ile yatsının ilk sünnetleri hakkında hiçbir hadis rivâyet etmemiştir.

Gayr-ı Mükked Sünnet

Hz. Peygamber'in (s.a.v) kesintisiz devam etmediği ve bazen terk ettiği sünnetler olup bunlara mendup da denir.

Hz. Ebû Bekir ve kısmen Hz. Ömer devrinde teravih namazı münferiden kılınmak sûretiyle cereyan etti. Bilâhare cemaatle kılınmaya başlandı. Urve'nin Abdurrahman b. Abdu'l-Kâri rivâyetine göre; Abdurrahman demiştir ki: Bir ramazan gecesini Hz. Ömer (r.a) ile mescide çıkmıştık. Mescitte halk münferik ve müteferrik bir şekilde teravih namazı kılıyordu. Hz. Ömer(r.a) bunun üzerine Ubey b. Ka'b'ı (r.a) teravih imamı tayin edip cemaati arkasına topladı. Teravih namazı cemaatle kılınmaya başlandı (Zebidî, 1905, C.I, s.75-77).

16 Buhârî, Cemaat ve İmamet 52; Bu hadis Buhârî'de başka bir yerde 'ذالك في رمضان' ziyadesi ile rivâyet edilmiştir ki bu kılınan namazın Ramazandaki salât-ı leyl, yani salât-ı terâvih olduğu anlaşılıyor (Zebidî, 1905, C.II, s.692).

İkinci Namazının Sünneti

Resûlullah (s.a.v) bu namaz hakkında şöyle buyurmuştur:

“İkinci namazından önce dört rekât namaz kılan kimseye Allah rahmet etsin”¹⁷ (Tirmizî, Salât, 318)

Ali'den (r.a.) rivâyete göre, şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.v) ikinci namazının farzından önce dört rekât sünnet kılar bu dört rekât sünnetin arasını bir selamla ayırırdı ki o selamda; “Allah’a yakın meleklerle, peygamberlere ve onlara uyan Mü’min ve Müslümanlara selam olsun” dedi¹⁸ (Tirmizî, Salât 318; İbn Mâce, İkame 109; Nesâî, İmame 65)

HANEFÎLER	ŞAFÎLER	MALİKÎLER	HANBELÎLER
Mendub	Gayr-ı Müekked	Revatib	Gayr-ı Revatib

Akşam Namazının İlk Sünneti

Abdullah ibn. Muğaffel'den (ra) rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) üç defa: “Akşamın farzından önce (iki rekât) namaz kılınız” buyurdu. Üçüncü defasında “Dileyen kılsın” diye ekledi (Buhârî, Tatavvu 11; İtisam 27; Ebû Dâvûd, Tatavvu 11; salât 300)

Her ne kadar Buhârî'nin bu rivâyeti ile ezan ile ikâmet arasında revatib kılınabileceğini ifade etmişse de akşam namazından evvel salât-ı tatavvu' kılınmasında fukahâ ihtilaf etmiştir. Bu namazı müstehap görenlerin delili; Enes b. Malik'ten (ra) gelen şu rivâyettir:

‘Müezzin ezan okuduğu vakit, Peygamber sahâbilerinden bir takım insanlar acele ile direklerle doğru durup namaz kılarlardı. Nihâyet Peygamber (s.a.v) çıktığı vakit onları öyle akşam namazının farzından evvel iki rekât kılıyorlar hâlde bulurdu. Hâlbuki ezan ile ikâmet arasında (çok) bir şey yoktu.’ (Buhârî, Ezan 14)

Hadiste Resûlullah (s.a.v) devrinde ashâb-ı kiram'ın akşam namazının farzından önce mutlaka ikişer rekât nafîle kıldıkları bildiriliyor. Ayrıca Müslim'de ‘Hattâ (bazen) yabancı bir kimse mescide girer de nafîle kılanların çokluğundan farz kılınmış zannedirdi’ ilavesi vardır (Müslim, Misafirîn 55). Bu namazın kerahetine hükmedenlerin gerekçesi ise; akşam namazının farzından önce kılınacak iki rekât nafîlenin akşam namazını biraz geciktirmesidir. Bir diğer delilleri; Darekutnî ve Beyhakî'nin *es-Sünen*'lerinde Büreyde b. El-Husayb-i Eslemî (r.a) hadisi, Abdullah b. Muğaffe'in (r.a) hadisinin aynısıdır ancak sonunda الا المغرب istisnası bulunmakta-

17 Tirmizî hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir.

Bu sünnetin iki rekât olarak kılınması noktasında şu hadisi delil getirilir; ‘Her iki ezan arasında (yani her ezanla kamet arasında) namaz vardır’ İbn Mâce, İkame 110; Buhârî, Ezan 14, 16; Müslim, Misafirîn 56

18 Tirmizî hadis hakkında; Ali hadisi hasendir der.

İshâk b. İbrahim bu hadis ile yola çıkarak, ikindiden önce kılınan dört rekâtın bir selam ile kılınmasını tercih etmiştir. “Arasını bir selam ile ayırırdı” demek, oturarak teşehhüdü okurdu demektir.

Şâfi ve Ahmed'in görüşü ise: Gece ve gündüz namazları ikişer ikişer rekâttır hadisine göre ikindiden önceki dört rekâtın iki selamla ayrılması yönündedir.

dır. Fakat son rivayette Abdullah b. Büreyde'den rivâyet eden Hayyân b. Ubeydullah zayıftır. Bu rivâyet de za'fının delilidir çünkü Darekutnî, Abdullah b. Ömer (ra)'ın akşamdan evvelki iki rekâtı terk etmediğini yine bu Abdullah b. Büreyde'den rivâyet etmiştir. Ve Abdullah b. Büreyde, Abdullah Müzenî (r.a)'den Resûlullâh (s.a.v) üç kere: *'Akşamdan önce iki rekât kılın'* buyurdıklarını rivâyet ediyor (Zebidî, 1905, 2, s.590-91). Bir başka Buhârî rivâyetinde;

Ben (Yezid b. Ebû Habîb), Mersed ibn Abdillâh el-Yezenî'den işittim; o şöyle dedi: Ben Ukbe b. Âmir el-Cuhenî'ye geldim ve Ebû Temîm hakkında seni hayrete düşürecek bir şey söyleyeyim mi? Ebû Temîm, akşam namazından evvel iki rekât namaz kılıyor, dedim. Bunun üzerine Ukbe: Biz Rasûlullah (s.a.v) zamanında bunu kılardık, dedi. Şimdi seni, bunu kılmaktan alıkoyan nedir? dedim. İşle güçle uğraşmak, diye cevap verdi (Buhârî, Tatavvü' 11)

Nevevî bu konuda; 'Bu meselede ulemâmızın iki kavli vardır. Bu meselede selef iki mezhebe ayrılmışlardır. Sahabe ve Tabiîn'den bir cemâat ile İmam Ahmed ve İshâk bu namazı müstehab addetmiş; ahash-ı kiram'dan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ile diğer bazı kimseler, İmam Malik ve ekseri fukahâ müstehab olmadığını söylemişlerdir. Hatta İbrahim en-Nehaî 'ye göre bu namaz bid'attır' der. Nevevî'ye göre mezkûr iki rekât namaz müstehabdır. Buradaki sahih ve sarîh hadisler buna delâlet etmektedir (Nevevî, 2003, s. 320-27). Ayrıca birinci hadiste 'isteyen için' buyurulmuş olması, hadiste Ukbe'nin kılmamaktaki gerekçesi, bu namaz hususundaki genişlik ve serbestliği açıkça bildirmiş oluyor.

HANEFÎLER	ŞAFÎLER	MALİKÎLER	HANBELÎLER
	Gayr-i Müekked	Mekruh	Mübah

Yatsı Namazının İlk Sünneti

Her iki ezan arasında (yani her ezanla kamet arasında) namaz vardır' (İbn Mace, İkame 110; Buhârî, Ezan 14, 16; Müslim, Mîsafirîn 56)

Yatsı namazının farzından evvelki dört rekât sünnet hakkında da Buhârî'nin rivâyeti yoktur. Buhârî'de olmadığı gibi, diğer sahih ve sünen sahihlerinin de Peygamber'in bu dört rekâtı kıldığı hakkında sarîh rivayetleri yoktur. Ancak yukarıdaki Abdullah b. Müzenî'nin Rasûlullah (s.a.v): *"Her iki ezan arasında bir namaz vardır"* buyurdu. Sonra üçüncüsünde: *"Dileyen için"* buyurdu hadisi, yatsı farzından evvel nafile kılmaya bir mani olmadığı için, bu namazın müstehaplığını ifade edebilir. Bu hadisi Buhârî *Sahih*'in birkaç yerinde ayrı ayrı tarîklerden rivâyet etmiştir. Buhârî bu rivâyeti ezan ile ikamet arasında nafile namaz kılınabileceğini anlatmak için *es-Sahih*'inde vermiştir (Zebidî, 1905, C.II, s.590).

HANEFÎLER	ŞAFÎLER	MALİKÎLER	HANBELÎLER
Mendub	Gayr-i Müekked		

Sonuç

Revatib sünnetler farz namazlara bağlı olan sünnet namazlardır. Önemine binâen revatib ve gayr-i revatib olmak üzere iki kısımdır. Revatib, Resûlullah (s.a.v)'in genel olarak terk etmediği sünnet namazlardır. Bunlar sabah namazından önce iki; öğle namazından önce dört, sonrasında iki; akşam namazından sonra iki; yatsı namazından sonra iki rekât ve teravih namazıdır. Gayr-ı Revatib ise Rasûlullah (s.a.v)'ın bazen kılıp bazen kılmadığı sünnet namazlardır. Bunlar ikindi namazından önce dört; akşam namazından önce iki; yatsı namazından önce dört rekât olan namazlardır. Bunların içerisinde sabah namazı en kuvvetli olanıdır. Hakkında birçok sahih rivayet gelmiş olup Malikîler hariç tüm mezhepler müekked sünnet saymışlardır. Yine öğle namazının ilk ve son sünneti tüm mezheplerce müekked mertebesinde sayılmıştır. Yatsının son sünnetini Malikîler hariç diğerleri müekked demişlerdir. Teravih namazı uygulamada yirmi rekâttir ve cemaatle kılınması sünnet olan nafil namazlardandır. Hz. Peygamber teravih namazını iki defa ashaba kıldırılmış, ancak daha sonra farz olur düşüncesiyle cemaatle kılmaktan vazgeçmiştir. Ancak Hz. Ömer zamanında teravih namazının cemaatle kılınması başlamıştır. Halkın bir vecd içinde bu namazı kıldıklarını görünce, "ne güzel oldu" diyerek sevincini belirtmiştir. Bu namazın önemine binâen Buhârî *el-Cami* adlı eserinde '*Kitabu Salatü't-Terâvih*' adında bir bölüm dahi açmıştır. İkinci namazının, Akşam namazından önceki iki rekâtlık sünnet ve yatsı namazından önceki dört rekât sünnetin de en önemli delili; Abdullah ibn. Muğaffel'den (r.a) rivâyet edilen hadistir. Ona göre Peygamber (s.a.v) üç defa :"*Akşamın farzından önce (iki rekât) namaz kılınız*" buyurdu. Üçüncü defasında "*Dileyen kılsın*" diye eklemiştir.

Kaynakça

- Akyüz, V. (1995). *Mukayeseli ibadetler ilmihali* (C.II). İstanbul: İz Yayıncılık
- ATAR, F. (2006). Nafile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. XXXII, S. 290-293) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Atar, F. (2010). *Fıkıh usulü*, İstanbul: İFAV Yayınları
- BEDİR, M. (2006). *Sünnet Hz.Peygamber'in evrensel mesajı*. (C.XXXVIII). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilmen, Ö. N. (1964). *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe mealı alisi ve tefsiri*. (C.VIII). İstanbul: Bilmen Yayınları
- Bozkurt, N. (1999). Sünnet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C.XXIX, S.159). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Buhârî, M. İ. E. B. C.(1987). *Sahihi Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesir
- Döndüren, H. (1991). *Delilleriyle İslâm ilmihali*. İstanbul: Erkam yayınları.
- Ebü Davud, S. E. E. D. S. E. (t.y.). *Sünen-i Ebu Davud*. (THK: M.M. Abdulmecid). Daru'l Fikr.
- İbn Mace, E. A. M. Y. R. K. M. (1996) *Sünenü İbn Mace*. Beyrut : Daru'l-Ma'rife
- Koca, F. (2010). Sünnet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. XXIII, S.155). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köktaş, Y. (2011). *100 Soruda Hadis Meseleleri*. İstanbul: İnsan yayınları.
- Köktaş, Y. (2012). *Günümüz hadis tartışmaları*. İstanbul: Mifav Yayınları
- Müslim, E.H.M. H. M. G.N. (t.y.). *Sahihi Müslim*. Beyrut: Daru'l Cil
- Nesai, E. A. A. Ş. (2012). *es-Sünenü'l-Kübra*. Katar : İdaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye
- Nevevî, E. Z. M. Y. Ş. M. (2003). *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*. (C.III) Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb.

Râzi, F. (1988). *Tefsiru'l-kebir mefatihu'l-gayb*. (Cev. S. Yıldırım). (C. XXIII). Ankara: Akçağ Yayınları.

Sâbık, S. (1986). *Fıkhu's-Sünne: Âyet ve hadislerle İslâm ilmi hali ve İslâm hukuku* (C. I). (Çev: A.Sarioğlu ve T. Tekin). İstanbul : Pınar Yayınları.

Sâbûnî, M. A. (1990). *Safvetü't-tefâsir*. (C. VII). (Cev: S. Gümüş & N. Yılmaz). İstanbul: Ensar Yayıncılık

Tarhan, İ.A.T (2013) *Karşılaştırmalı 4 mezhep fıkhi*. (C.I) İstanbul: Polen Yayıncılık

Tirmizî, M. İ. E. İ.T.S. (t.y.) *Süneni Tirmizî*. Beyrut: Daru İhyai't-Turas'ıl-Arabî

Yazır, E.M.H (2002) *Kur'ân-ı Kerim Yüce Meali*. (Cev: K. Yayla). İstanbul:Merve yayıncılık

Yücel, A. (1996). *Hadis ıstılahlarının doğuşu ve gelişimi*. İstanbul: MİFAV Yayınları,

Yücel, A. (2001). *Hadis usûlü*. İstanbul: MİFAV yayınları.

Zebidî, E. B. A. M. H. (1905). *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kuduri*. (C.I-IV). İstanbul: Matbaa-i Arif.

Epistemolojik Açıdan Gazalî’de Havâtır Kavramı

Büşra Nur Hatipoğlu*

Öz: İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden olan İmam Gazalî (ö. 505/1111) özellikle kelâm ilminin tarihî sürecinde muhteva ve yöntemde getirdiği etkiler sebebiyle önemli bir konuma sahiptir. Onun klasik eserlerinden olan “İhyâuulûmîd-dîn” bir ilimler eleştirisi olmasının yanında tasavvufî bilgi anlayışının nazarî disiplinlerin bilgi anlayışları ile telife çalıştığı önemli bir eserdir. Burada insanın kalbine iradesi dışında gelen/doğan birtakım bilgilere sahip olduğunu söyleyen Gazalî, bunu “hatır/havâtır” kavramıyla karşılamaktadır. Ona göre bu sezgisel bilgilerden biri kötülüğe ve Allah’a isyana davet ederken diğeri ise iyiliğe ve Allah’a itaate çağırılmaktadır. İlk olarak meşhur Mu’tezilî düşünür Nazzâm’ın (ö.845/231) ortaya attığı bu kavram; kaynağı, bilgi değeri ve sorumluluğa etkisi vb. açılardan genişçe inceleyen Gazalî tasavvufî bir bakışla meseleyi ele almıştır. Gazalî, havâtırın hadis olmasından yola çıkarak onun mutlaka bir sebebe/kaynağa ve bilinmesi için bir “isme” muhtaç olduğunu savunmuştur. Ona göre kötülüğe yönlendiren hatırın sebebinin ismi şeytan iken, iyiliğe teşvik eden hatırın kaynağı ise melektir. Gazalî, insanın bütün fiillerinin başlangıç noktasını, arzuları harekete geçiren havâtıra dayandırırken, bu bilgilerin tek başına mükellefiyete sebebiyet vermeyeceğini de belirtmiştir. Vesveseye yol açabilecek olan hatır yollarının baştan kapatılması gerektiğini ve bu yollarının da “beş duyu” ile alâkalı olduğunu savunan Gazalî’ye göre her insan, şeytanın kalbe giriş şekillerini öğrenmeli ve ondan korunmalıdır.

Anahtar kelimeler: Gazalî, Bilginin Kaynakları, Havâtır, İlham, Vesvese.

Giriş

Kelâm ilminin asıl amacı olan inanç esaslarını ispatlamak ve bunları muhaliflere karşı savunmak, ancak belli bir bilimsel metodolojinin takibiyle gerçekleşebilir. Bu sebeple kelâm, varlık, bilgi ve değer konularını incelerken şer’î delillerin yanında aklı ve duyu verilerini de esas almaktadır.

Kelâmda bilginin kaynakları konusunda ise başlıca üç unsurdan bahsetmek gerekir; sağlam duyular, doğru haber ve akıl. Duyular sağlıklı şekilde çalıştıkları müddetçe bilgiyi edinmeyi sağlayan ilk merhale olarak görülür. Dış dünyadaki veriler öncelikle duyular sayesinde öğrenilir. Haber ise sadık ve mütevatir yanlış üzere birleşme ihtimali bulunmayan bir zümre tarafından nakledilen bilgiye karşılık gelir. Akıl ise mevcut evvelî bilgileri sayesinde müstakil bir bilgi kaynağı olduğu gibi aynı zamanda diğer iki kaynağı denetleyen bir hüviyete sahip-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.
İletişim: busrahtp@hotmail.com

tir.Bunun dışında kelâmcılar bilgi teorilerinde bir tür sezgisel bilgi olan havâtır kavramına da yer vermişlerdir. “Sezgisel, vasıtasız, irade dışı ve içe doğan” tüm bilgi çeşitlerini ifade eden bu kavram erken dönemden itibaren farklı ekollerce yazılan kelâm metinlerinde karşılık bulmuştur.İlham anlamına da gelebilen bu kavram Allah’ın seçtiği kullarından dilediğine rüya yoluyla veya başka yollarla bilgi vermesi olarak görülmüş böylece objektif bilgiyi önemseyen kelâmcılar açısından yorumlanmayı gerektirmiştir. Nitekim kelâm bilgi teorisinde ilhama yer verenler,ancak diğer bilgi vasıtalarıyla denetlendiği takdirde bir anlam ifade edeceğini ve tek başına bağlayıcılığının olmadığını belirtmişlerdir (Yavuz, 2000).

Bu bildiride öncelikle kelâm bilgi teorisinde havâtırın yeri üzerinde durulacak ardından konunun kelâm tarihinin en önemli şahsiyetlerinden olan Gazalî’nin sistemindeki önemine yer verilecektir. Böylece erken dönemden beri insan özgürlüğü ve sorumluluğu meselesini konu edinen bu disiplinin, insanın fiiline tesir eden iç etkenler hakkındaki görüşü ortaya konmaya çalışılacaktır.

Kelâm Bilgi Teorisi ve Havâtır

Yüce Allah,duyu ve akılla bilinemeyecek hususlarda insanın doğru yolu bulabilmesi için pek çok devirde peygamberler göndermiştir. Nübüvvetin sona ermesinden sonrada Allah, kimi insanlarla gerek ilhamî yollarla gerek ise rüya yoluyla irtibatını sürdürmüştür. Her insan günlük yaşamı içinde bazı iç duygu ve seslere muhatap olmakta, mücadele etmekte ve bunun sonucu ya doğru olanı yapmakta ya da yanlışla sürüklenmektedir. Bu iç duygulara dinî literatürde “hatır” ya da çoğul ifadesiyle “havâtır” denmektedir.

Sözlükte “aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak” anlamlarına gelen *hutur* kökünden türeyen hatır (ç. havâtır), insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi ve kötü düşünceleri ifade etmek için kullanılmıştır. (Dugaym, 1998, s. 567-568; Topaloğlu ve Çelebi, 2010,122-123; Yavuz, 1997)

Havâtırın varlığını kabul eden âlimler daha çok naklî delillere dayanmışlardır. Kur’an’da bu lafızla geçmemekle beraber havâtır’ı çağrıştıran ve aynı anlamlara gelebilen ifadelere de rastlanır. Bazı âyetlerde Allah’ın, insanın içinde bulunanlar dâhil her şeyi yarattığı ve onları bildiği ifade edilir (el-Mülk, 67/13-14). Bazı âyetlerde ise Allah’ın melekler vasıtasıyla insanların kalplerine güç verdiği ve yardımda bulunduğu belirtilir (el-Enfâl, 8/11-12). Bu şekilde ya doğrudan ya da dolaylı olarak Allah’ın, kullarının kalplerinde olan düşünceler üzerinde etkili olduğu bildirilir. Bazı âyetlerde ise şeytanın insanın apaçık düşmanı olduğu ve çirkin şeylere teşvik ederek kişiyi doğru yoldan saptırmaya çalıştığı açıklanmış ve bu konuda insanlar uyarılmıştır (el-Bakara, 2/268; el-A’râf 7/20, 200). Burada şeytandan gelen havâtıra karşı bir uyarı ve ikaz olduğu anlaşılmaktadır.

Hadislerde ise *hutur* kökünden türeyen fiil kalıbında geçen kelimelere rastlanmaktadır. Hz. Peygamber, insana hem melekten hem de şeytandan kötü düşünceler geldiğini söylemiştir.

Melekten gelen ve doğru yola yönlendiren bir düşüncüyü kalbinde bulan kimsenin Allah'a hamdetmesi gerektiği, şeytandan gelen kötü düşünce ve arzuları kalbinde bulanın ise hemen Allah'a sığınması gerektiği beyan edilmiştir (Müslim, 1977, "İmân", 214; Tirmizî, 1994, "Tefsîru'l-Kur'ân", 2/36). Ayrıca her mü'minin kalbinin bu düşüncelerin tasarrufu altında bulunduğunu ve onu sabit kılması için Allah'a dua edilmesi gerektiği öğütlenmiştir (Tirmizî, 1994, "Da'avât, 89).

İslâm düşünürlerinin eserlerinde hatır konusunu tartıştıkları ve meseleyi derinlemesine analiz ettikleri görülür. Gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i sünnet âlimleri konuyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşler ve bunu daha çok Allah'ın varlığının ispatı, bilginin mahiyeti, kaynağı ve insanın mükellef tutulması gibi konular çerçevesinde değerlendirmişlerdir.

Havâtır kavramının kelâmî, sûfî ve felsefî alanda ele alındığı görülmektedir. Havâtır kavramı, İslâmî ilimlerin tedvin edildiği dönem olan 3. yüzyıl kaynaklarında yer alır. Mu'tezilî âlimler, havâtırı endişe verici olduğu için insanı düşündürmeye yönlendiren bir telkin ve söz olarak görmektedirler (Bağdâdî, 1981, s. 26; İbn Fûrek, 1987 s. 31; Maturidî, 2002, s. 171). Havâtırın insanın içinde oluşan iki muharrik güç olduğunu açıkça kabul eden ilk kişi Nazzâm'dır (221/835 veya 231/935) (Aslan, 2006, s. 36; Eşarî, 1980, s. 428).

Eşariyye kelâmcılarına göre havâtırın varlığı kabul edilmekle beraber onun insanda zarurî bilgi meydana getirmesi söz konusu değildir (Aslan, 2006, s. 47). Eşarî'nin (324/935) ise hatırı, "hatırlamaya, sakındırmaya uyarmaya, engellemeye ya da emre yönelik olarak, insanın kalbine ve nefesine atılan, kalbin ve nefsin sözü" olarak tanımladığı belirtilmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 31).

Maturidî tarafından havâtır, insanı akletmeye yönlendiren rahmanî ve şeytanî düşünceler anlamında ele alınmıştır. Maturidî ise havâtırı nesnel bir bilgi kaynağı olarak değil bilgi edinme yöntemlerini destekleyici nitelikte kabul etmiştir (Maturidî, 2002, s. 171).

Böylece kelâm âlimleri insanın kalbine irade dışı gelip geçici düşüncelerin doğabileceğine dikkat çekmişlerdir. Bunun dışında insanın iç tecrübe yoluyla kendisine gelen havâtırı anlayabileceğine işaret eden Gazalî, Fahreddîn er-Râzî ve Reşid Rızâ gibi âlimler havâtırın psikolojik muhtevasına da değinmişlerdir (Gazalî, 1975, s. 104-110; Râzî, 1987, IX, s. 186, Reşid Rıza, t.y, I, s.268, II, s. 88, III, s. 137-140 vd.).

Felsefî anlamda ise havâtır şu şekilde ele alınmıştır. Kindî (ö. 259/872) bu kavramı tekil olarak kullanmış "kalbe doğan şeylerin sebep olduğu gelip geçici düşünceler" olarak ifade etmiştir (Kindî, 1994, s. 69). Aynı zamanda Yeni-Eflatuncu felsefede bilginin insana faal akıl yoluyla dışardan geldiği görüşü de havâtır konusuyla ilişkilendirilmiştir (Avn, 1977, s. 215).

Tasavvufî literatürde ise "sâlikin kalbine Hak'tan, nefisten, melekten veya şeytandan gelen hitaplar, sesler" olarak tanımlanmaktadır (Cürcânî, 1997, s. 96; Tehânevî, 1998, II, s. 22; Kuşeyri, 1980, s.137; Sühreverdi, t. y, s. 573). Hâris el-Muhasibî (243/857), havâtır kelimesi yerine içten gelen bir duyguyu teşvik edici hâlât (haller); kalbî istekler anlamında *ed-devât*

ifadesini kullanmaktadır. Ona göre devâî, hayra ve şerre yönlendiren kalbî isteklerdir (Aslan, 2006, s. 37; Muhasibî, 1332, s. 92). Ebû Tâlip el-Mekkî'ye (386/1006) göre nefsin mücadelede sonucu bu tarz içsel bilgilere sahip olması mümkündür (bk. el-Mekkî, y.y, s.381-394). Sühreverdi (ö. 587/1191), Allah tarafından gelen hatırı iman nuru olarak, melekten gelen hatırı ise marifet nuru olarak görmektedir. Ona göre Allah'tan gelen hatırı nefis, melekten gelen hatırı ise şeytan engellemeye çalışmaktadır (Sühreverdi, t.y, s. 573-584).

İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre ise şerî hükümlerle havâtır uyum içerisinde. Gelen hatır bir farzın yapılmasıyla ilgiliyse bunu yapmak farz, haram olana teşvik ise bunu yapmak haram olur. Mübah durumlarda ise nefse en güç gelen duruma uyulması gerektiğini söylemiştir (İbnü'l Arâbî, 2006, s. 361). Yine İbn Arabî'nin ifadesiyle bazı sûfiler Allah tarafından insanın kalbine bırakılan bu sesleri ilahî vahye benzetmişler, herkes için önemli bir delil olarak ileri sürmüşlerdir (İbnü'l Arâbî, 2006, s. 355-356).

Gazalî'nin sûfilerin bu düşüncesine sahip olmadığı açıktır. Onun da dâhil olduğu görüşe göre havâtır, bilgi kaynağı olmaktan ziyade imtihan vesilesi olarak görülmüştür.

Kaynaklarda dört havâtır çeşidinden bahsedilmiştir:

1. Rabbânî (ilahî) havâtır: Kuvvetli bir şekilde kalpte hissedilen bu havâtır, insanı tamamen Allah'a yönelmeye ve dünyevî zevkleri terk etmeye çağırır.
2. Melekî havâtır (ilham): Melek tarafından ilham yoluyla gelen bu havâtır, insanı Allah'a itaate ve güzel olan şeyleri yapmaya davet eder. Bu iki havâtır türü rahmanîdir.
3. Şeytânî havâtır (vesvese): Ne şekilde olursa olsun insanı kötülüğe ve gerçeklerden uzağa yönlendiren havâtırdır.
4. Nefsânî havâtır (hevâcis): İnsanı nefsin arzularına ve duygularına itaat etmeye ve uymaya çağırır. Son iki gruba girenler şeytânî havâtır kavramında toplanabilir. Gazalî'nin havâtırın çeşitleriyle ilgili görüşleri sûfî görüşlerle de benzerlik göstermektedir (Gazalî, 1975, s. 59-62; Kuşeyrî, 1980, s. 137; Râzî, 1987, VII, s. 330-331; İbnü'l-Arabî, 2006, s. 354; Sühreverdi, t.y, s. 578).

Her insanın gün içerisinde pek çok kere karşılaştığı bu kalbî durum gerek bilgi değeri gerekse mükellefiyet hususunda ele alınması ve çözülmesi gereken bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Aynı zamanda insanın psikolojik yapısını tanıması ve buna uygun davranması bakımından da konu önemlidir.

Gazalî'nin Bilgi Teorisi

Bilgi teorisi her türlü bilgi ve ilim için ilk şart ve temel teşkil etmektedir. Bu sebeple bir düşünürün fikirlerini kavrayıp temellendirmek için onun düşünce sisteminin anlaşılması gerekir.

Gazalî'nin bilgi teorisinin başlıca kaynakları Kur'an, hadis, tasavvuf, kelâm ve felsefedir. Kur'an ve hadis terminolojisinden oldukça istifade eden Gazalî, pek çok eserinde fikirlerini

âyet ve hadisler üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir (Taylan, 1994, s. 28). Özellikle İhyâu *Ulûmî'd-dîn* adlı eserinde Kur'an ve hadisten faydalandığı görülmektedir.

Gazalî bilgiyi, özne ile nesne arasındaki bağlantının bir ürünü olarak görür. Ona göre bilgi kalpte oluşur. Bilme olayında, kalp ile eşyanın kendi gerçekliğinin dış dünyada var olup, bu gerçekliğin kalpte meydana gelmesi ve orada bulunması gibi durumlar meydana gelir (Gazalî, 1972, s. 92). Bilgi konusunda kalp, ruh, nefis ve akıl terimlerini aynı anlamda kullanan Gazalî, böylece aklın yetileriyle sezgi düzeyindeki bilgi edinmeyi birleştirmeyi amaçlar (Gazalî, 1975, s. 8-13; Gazalî, Munkız, 1990, s. 81).

Bilginin oluşumu ile ilgili idrak mertebelerini açıklayan Gazalî, bu durumu üç aşamada ele alır. İlk aşamada duyular, dış dünyada karşılaşılan nesnelerden bilgileri edinirler. İkinci aşamada hayal, elde edilen bu hislerin dimağda oluşabilmesi için hissedilen şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Bu da görme duyusu ile ilgilidir. Ancak hayal, görülen şeyi gerçek dışı olacak şekilde yorumlayabilir. Bu bakımdan hayal gücünün sınırı yoktur. Hafıza gücü ile tahayyül arasında sıkı bir ilişki vardır. Üçüncü aşamada ise aklî idrak, hayalden farklı olarak elde edilen hislere tamamen mutabıktır. Bu sebeple de aklî idrakler duyulardan daima daha üstün ve mükemmeldir (Gazalî, 1975, s. 16).

Ona göre akıl, duyuların taşıdığı zaafı taşımaz. Bu sebeple duyu organlarına ihtiyaç duymadan da idrak edebilir. Nitekim hayvanlar da duyularla idrak edebilirken aklî idrak tamamen insana özel bir durumdur. Gazalî'ye göre akıl, dinin yol göstermesine, Allah ile vicdanî bir bağa ihtiyaç duymaktadır. Saf akıl, din konusunda acizdir. Şeriatla birlik olan akıl ise nur üzerine nurdur. O, akıl izahlarında nassa bağlı kalmakla beraber, bu hususta eklektik bulunduğu özellikle İbn Sina'dan da aldığı görüşlerin bir sentezini oluşturduğu görülmektedir (Taylan, 1994, s. 83).

Gazalî, akıl yürütmede iki yol takip eder. Birincisi kıyas, istikrâ gibi temel önermelerdir. İkincisi ise bilinmeyen bir önermeye dayanarak hüküm vermek olan sezgidir (hads). Bu mana da hads; "düşüncelerin, prensiplerinden neticelere vasıtasızca intikali" demektir (Hökelekli, 1997). Sezgi, tecrübe ile kazanılmış bilgi dâhilindedir. Saf ve berrak zihinde hâsıl olur. Bu bilgiler bir başkasına öğretilemez. Çünkü aklî delillerle ispatı mümkün değildir. Ancak bu bilgiye ulaştıracak yöntem gösterilebilir. Sezgi, doğrudan vasıtasız bir biliştir. Mutasavvıflar tarafından akıl yürütmeden daha kesin bilgi olduğu da iddia edilir.

Gazalî'nin en temel amacı bilgiye sağlam temeller bulmaktır (Taylan, 1994, s. 20). Nitekim o her türlü bilgiyi değerlendirirken her zaman şüpheli olmuş, ayağını yere sağlam basmaya özen göstermiş ve bunu bir prensip edinmiştir. Bunun en açık delili, kendisinin de söylediği gibi bilginin gerçekliğine dair geçirdiği ruhî bunalım ve sıkıntılardır (Gazalî, 1989).

Bu şüpheliği ile birlikte o, önce duyu organlarının güvenilirliği hususunda düşünmüş, onların bilgiyi elde etmede bazen yetersiz kaldığını, bazen de yanlışla sürüklediğini fark et-

miştir. Örneğin göz, yıldızlara bakar, onları bir para boyutunda görür, hâlbuki astronomik delillerle bilinir ki yıldızlar yeryüzünden daha büyüktür. Bu ve benzeri hallerde aklın kabul edemeyeceği durumların olduğu açıktır. Ancak Gazalî, bu şüphesini mahsusâtla sınırlamayıp akliyata da yöneltmiş ve bu onun aklın verileri ile ilgili derin kuşku duymasını sağlamıştır. Nitekim rüyada gördüğü birçok şeyin var olduğunu akılla bilen insan, uyandığında bütün bunların aslında bir hayalden ibaret olduğunu kavrar. Bunun gibi uyanırken de elde ettiğimizi düşündüğümüz birçok akli istidlâl aslında yanlış olabilir. Gazalî, aklın beşerî düzeydeki verilerini kabul etmekle beraber onun metafizik âlemle ilgili yetersiz kalacağını düşünmüştür. Gazalî, bu buhranlı sürecin iki ay sürdüğünü sonunda ise Allah'ın kalbine attığı bir nurla bu safsatadan kurtulduğunu söyler. Bu şekilde doğru yolu bulmanın diğer delillerle mümkün olmayacağını da altını çizerek (Gazalî, 1989, s. 20).

Gazalî'nin etkilendiği bir diğer kaynak olarak tasavvuf, mistik bilgiye dayanan ve gerçek bilginin tek kaynağını sezgi ve ilhamda gören, akıl ve duyu bilgisini dışlayan bir epistemolojiye sahiptir. Gazalî, bu noktada akıl ve mantık verileriyle sûfî bilgi kaynaklarını uzlaştırmaya çalışır. Nitekim *Makâsıdu'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerin felsefî ve kelâmî yönü ağır basmakta, İhyâ, *Mirâcü's-sâlikîn*, *Mişkâtü'l-Envâr*, *Risâletü'l-ladünniye* ve *Mizânü'l-amel* isimli eserlerde ise tasavvufî yöntem öne çıkmaktadır (Taylan, 1994, s.29). Gazalî ikinci grup eserlerde bilgi elde edebilmek için *keşif* yolunun önemine değinmektedir. Kalbî bilginin epistemolojik anlamda bir bilgi olmadığı yani doğal olarak herkesin sahip olamayacağı bir bilgi olması iki sebepten kaynaklanır. Bunlardan ilki, kişinin kendisiyle alâkalı olarak kalbinin bütün kirlilerden arınmış olmasını gerektirir. İkinci sebep ise Allah'ın bu kuluna bilgi vermeyi irade etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kalbî bilgi duyu organlarıyla elde edilen bilgilerden farklı sayılmıştır (Taylan, 1994, s.103; Vural, 2002, s. 183).

Gazalî kendinden önceki ve sonraki kelâmcılarla aynı düşünceleri paylaşmamış hatta onları yer yer eleştirmiştir. Nitekim o, kelâm ilminin tarihinde önemli bir yere sahip olsa da son dönemlerinde tasavvufî epistemolojiye yönelmiştir. Onun, Meşşâî ekol savunucusu olan filozoflara karşı tavrı takındığı hatta onları tekfir edecek boyuta gittiği de bilinmektedir. Ancak o tamamen felsefeden uzak kalmamıştır. Gazalî'nin bu ilmî birikimlerden faydalandığı ma-lumdur. Fakat onun bu bilgileri tasnif ve tenkide tâbî tutarak kendi tercihini ortaya koyması gerekmektedir. Nitekim *Munkız*'da bu konuya da değinmiştir (Gazalî, 1990).

Gazalî Epistemolojisinde Havâtır

Gazalî'nin bilgi teorisine değindikten sonra, onun havâtır kavramına yüklediği bilgi değerini ele alabiliriz. O, bu noktada önce kalbin özelliklerinden bahseder ve insanın tabiatı üzerinde durur. Gazalî'ye göre insan dört unsurun birleşmesinden oluşmuştur. Bunlar; *yırtıcılık*, *hayvaniyet*, *şeytaniyet* ve *rabbaniyet*'tir. Bunlardan her biri insan üzerinde belli ölçüde etkindirler. Örneğin, insanda şeytaniyet vasfı vardır ki bununla kötülük kuvvesine de sahip olmuştur. Gazalî, nefis ve gazaba itaat eden kimseyi şeytana ibadet etmiş sayar. İnsan kötü-

lükleri yaparak zamanla bu kötülükleri huy edinir ve kalbi kararır. Kalbe sırayla uğrayan bu dört vasıf, kalp tarafından ihata edilir. Bu noktada kalbi aynaya benzeten Gazalî, iyi hasletlerin kalbe uğramasıyla kalp aynasının parlaklığının artacağını belirtir. Nitekim bir hadiste, Allah'ı kuluna iyilik dilediği zaman ona kalbinden bir vaiz göndereceği belirtilir. Dolayısıyla kişi kalbinde nefis muhasebesi yapan bir vaiz hissettiği zaman, bunun Allah'ın yardımı ve koruması olduğunu bilmelidir. (Gazalî, 1975, s.24-26).

Kötü huylar ise kara duman misali kalp aynasını karartır. Bu şekilde giderek kalp kararır ve mühürlenir. Dolayısıyla insanların iştirip duyamamaları, günah ile kalplerinin mühürlenmesine bağlanmıştır (bk. el-Mutaffifin 83/14).

Günahlar çoğaldıkça kalp körleşir, ahirete kıymet vermez, dünyaya önem verir. Ahiretle ilgili sözler kalbinde yerleşmez. Tövbe ve noksanlarını telafiye davet etmez. Gazalî, bu kişileri ahiretten ümitsiz kimseler olarak görür (Gazalî, 1975, s. 27). Sonuç olarak Gazalî'nin vurguladığı durum, Allah'a karşı itaat etmenin kalbi nurlandıracağı, O'na isyan etmenin ise kalbi karartacağıdır. Ancak kim bir günah işlerde arkasından hemen bir iyilik yaparsa, günahı temizlenir ve kalbi kararmaz.

Kalbin parlaklığı ve hakkı görmesi ancak Allah'ı zikirle ve takva ile mümkün olabilir. Bütün bunları keşfe yol açan nedenler olarak gören Gazalî, keşfi de Allah'a yakınlaştıran ve O'na ulaştıran bir vesile sayar (Gazalî, 1975, s. 29). Bu şekilde Rabbi ile kalbi arasındaki perde kalkan kimse, meleklerin yardımına uğrar (Gazalî, 1975, s. 34). Kalbe gelen bilgiler bazen nereden geldiği bilinmez şekilde kalbe doğar, bazen de istidlâl ve öğrenme yoluyla kalpte hâsıl olur. O, kazanılmadan meydana gelen ilme *ilham* adını verirken, delil ile elde edilenle ilgili *itibar* ve *istibsar* kavramlarını kullanır. Kaynağına göre ise, nereden geldiği bilinmeyen ilme ilham, nereden geldiği bilinen ilme ise vahiy dendiğini belirtmiştir (Gazalî, 1975, s. 41). Bu anlamda Gazalî'nin ilhamî bilgiyi vahyî bilgi kadar kesin görmediğini anlamaktayız.

Vahiy ve ilham ayrımını yapan Gazalî, akabinde fiillerin gerçekleşme aşamalarına dikkat çekmiştir. Bunlardan biri olan havâtıra "kalpte oluşan duygu ve düşünceler" anlamını verir. Ona göre duyu organları sayesinde algılanan nesne, kalpte bir etki meydana getirir. Bu etkiler çeşitli duygu ve düşüncelere dönüşür. Havâtır bu düşüncelerin en özel olanını ifade eder (Gazalî, 1975, s. 34). Bu şekilde kalpte hâsıl olan ilk ve en güçlü tesir hatırdır (Gazalî, 1975, s. 94). Hatır, düşünce ve zikir sonucu ortaya çıkmış olup, aynı zamanda kendisiyle de düşünce ve ilimlerin anlaşıldığı bir mahiyete sahiptir. Bunlar kalbin unutmamasından sonra bile tekrar hatırlanabildiği için bu adı almışlardır. İradeyi de bu hatıralar tahrik eder. Çünkü niyet, azim ve irade bir şey hatırlandıktan sonra olur. Bütün işlerin başlangıcı olarak hatırları gösteren Gazalî, bu şekilde arzuların harekete geçtiğini, arzuların azmi, azmin niyeti, niyetin de azaları etkilediğini ve davranışların bu şekilde oluştuğunu ifade etmiştir (Gazalî, 1975, s. 59, 94-95).

Ayrıca arzu ve rağbeti harekete geçiren havâtır da ikiye ayrılmaktadır. Bir kısmı ilerde zararı dokunacak kötülüğe, bir kısmı ise ilerde faydası dokunacak iyiliğe yönlendirir. Bunların ayrı işlevlere sahip oldukları için ayrı isimler aldıklarını söyleyen Gazalî, iyi havâtır için ilham, kötü havâtır için vesvese kavramlarını kullanmıştır. Bunların hadis yani sonradan yaratılan şeyler olduklarından yola çıkarak var olmaları için bir sebebe muhtaç olduklarını belirten Gazalî, iyiliğe davet eden hatırın sebebi olarak meleği, kötülüğe davet eden hatırın sebebi olarak da şeytanı göstermiştir (Gazalî, 1975, s. 61). Bunlar insanı bir şeyi yapmaya sevk edebilir ya da yapmaktan alıkoyabilirler. Gerçekte ise, kalpte hâsıl olan bütün düşünceler Allah tarafından. Çünkü O, her şeyin yaratıcısıdır. İşte hatır, bu fikirlerin başlangıç noktasını ifade eder. Bunlardan bir kısmını şeytanın çağırmasının akabinde yaratırken, bir kısmını ise kulun kalbine ilham olarak doldurur (Gazalî, t.y, s. 133).

Allah, her şeyi mahiyetine uygun şekilde yaratmıştır. Melek, iyiliği emretmek üzere yaratılmış olup her zaman hakkı ilham etmekte, şeytan ise buna mukabil yaratılışından kaynaklanan kötülükle her zaman şerri fısıldamakta ve çirkin işlere yönlendirmektedir. Kalbin ilham almaya elverişli hale getirilmesine *tevfik*, vesvese almaya meyilli olmasına ise *hızlân* denir. Bu kavramların zıt olmasından yola çıkarak Allah dışında her varlığın zıddının bulunduğunu belirten Gazalî, kalbin şeytan ile melek arasında gidip gelen bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmiştir (Gazalî, 1975, s. 60). Nitekim şeytanın oyunları âyetlerde açık bir şekilde bildirilmiş (bk. el-Bakara 2/268; el-A'râf 7/20, 200), hadislerde de bu ve benzeri hususlara yer verilmiştir (bk. Tirmizî, 1994, "Tefsiri'l-Kur'ân", 2/36).

Ona göre kalp, bu iki hal arasında gidip geldiği için Hz. Peygamber, mümin kulun kalbinin Allah'ın iki kudret parmağı arasında olduğuna dair bir benzetme yapmıştır (Buhârî, 1989, "Tevhîd", 11; Tirmizî, 1994, "Kader", 7). Buradaki benzetmeden kasıt, Allah'ın kulun kalbi üzerinde ne denli etkide bulunduğunu ifade etmektir. Nitekim melek ve şeytan da bu şekilde insanın kalbine nüfûz ederler.

Kalp, şeytanın vesvesesini de, meleğin ilhamını da kabul edecek şekilde yaratılmıştır. Kişi, şeytanın barınağı olan hevâ ve hevesinin peşinden giderse şeytan da ona musallat olma imkânını elde etmiş olur. İnsan, şayet şeytanı yener ve onun isteklerine karşı gelirse o zamanda kalp meleklerin dolup taşıkları bir merkez haline gelir. Kalbi şeytandan tamamen kurtarmak ise mümkün değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber, kendisi de dâhil herkesin bir şeytanı olduğunu, kendi şeytanının ise Allah'ın yardımıyla ancak iyiliği emrettiğini söylemiştir (Gazalî, 1975, s. 62; Tirmizî, 1994, "Rada", 17).

Şeytan ve meleğin askerleri arasındaki bu kovalamaca, kalbi savaş meydanı haline getirmektedir. Kalbi her taraftan mermiler yağın bir hedefe benzeten Gazalî, ona hem şeytanlardan hem de meleklerden dürtüler (devâî) geldiğini ve bunun sürekli olarak değiştiğini söyler. Öyle ki, birinin olduğu yerde diğeri kendine mekân edinemez. İnsan gaflete düştüğü an şeytan hemen kalbe kötü telkinlerde bulunmaya başlar. Kişi Allah'ı zikretmeye başlarsa

şeytan geri çekilir ve meleğin ilhamına yer açılmış olur (Gazalî, 1975, s. 62). Bazen de iki melek ve iki şeytan karşı karşıya gelebilir ve bu dürtüler çatışabilir (Gazalî, 1975, s. 103). Bu şekilde Gazalî, kişinin daha çok Allah'ı zikirle meşgul olmasını ve şeytanın vesveselerini bu şekilde engellemesini tavsiye etmektedir. Gazalî'nin bu görüşü "Kalpler Allah'ın elindedir ve sürekli oradan oraya çevrilir durur" (el-En'âm 6/110) âyetiyle bağlantılıdır.

Gazalî, bazı kalplerin şeytan tarafından istila edilmiş olduğunu ve sürekli hevâ ve hevese uyar hale geldiğini ifade etmiştir. O, bu hali bir tür hastalık olarak niteler. Hastalık ise kendinin zıddı olan panzehir ile tedavi edilir. Kalbi bu tür hastalıktan kurtarmanın tek yolu, Allah'ı zikretmek ve O'ndan yardım dilemektir. Bu şekilde tamir olan kalpte meleğin yardımları hâsıl olur (Gazalî, 1975, s. 62). Aydınlığın gelmesiyle karanlığın gitmesi gibi Allah'ı hatırlamakla da şeytan uzaklaşmış olur. Ayrıca her bir ibadeti engellemek için farklı isimde şeytanların varlığından da bahsedilmiştir (Gazalî, 1975, s. 63; 88). Allah, şeytanı insanları saptırma konusunda özgür bıraktığı gibi aynı zamanda her insana meleklerden koruyucular da tayin etmiştir. Buna göre Gazalî, her biri farklı görevle sorumlu olarak insanı koruyan meleklerin varlığından da bahsetmiştir (Gazalî, 1975, s. 88-89). Bu sebeple insan şeytan karşısında yalnız değildir (Gazalî, 1975, s. 90).

Her insanın şeytanı vardır ve kişi, şeytanın vesveselerini müşahade ile kavramış olur. Her hatırın bir sebebinin olduğundan bahseden Gazalî, bu tarz hatırların sebebinin şeytan olarak göstermektedir. İnsan, kendinde bulunan bu şeytanî dürtüye itaati veya isyanı tercih ederek değerini belirlemiş olur (Gazalî, 1975, s. 65).

Şeytanın mahiyeti yani nasıl bir varlık olduğu, vücuda nasıl hulûl ettiği hakkında düşünmeyi ve konuşmayı gerekli görmeyen Gazalî, asıl yapılması gerekenin şeytanın fiilleri üzerine düşünmek ve onu bertaraf etmek olduğunu ifade etmiştir (Gazalî, 1975, s. 65). Aynı şekilde şeytanın ve meleğin hakikatlerini bilmenin mükâşefe ilminin konusu olduğunu belirtip, muamele ilminde yani pratik hayatta bunları bilmeye gerek olmadığını da söylemiştir (Gazalî, 1975, s. 66). Bu durumda onun, faydacı ve konuya daha pratik açıdan yaklaştığı söylenebilir.

Gazalî, nefsin arzuları sebebiyle gelen düşünceleri de şer odaklı tanımlamıştır. Çoğu kere hayır şeklinde görülen bu düşünceler esasında nefsin isteklerinden ibarettir (Gazalî, t.y, s.133). Kişinin mahzurlu gördüğü ve ilerde onu tehlikeye atabilecek olan havâtır -kimden gelirse gelsin- düşman olarak bilmesi ve ona karşı mücadele ile meşgul olması gerekmektedir. İnsanın apaçık düşmanı olan şeytanın hileleri hakkında Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde bahisler geçmektedir (meselâ bk. el-Fâtır 35/6; Yâsîn 36/60). Aynı şekilde nefsin de kötülüğü emreden bir yapıda olduğu bildirilmiştir (Yusuf 12/53).

Şerre davet eden ve hayra davet eden hatırlar dışında bir de, meleğin ilhamı ve şeytanın vesvesesi arasında bulunan hatırlar vardır. Şeytanı kendinden uzaklaştırmmanın yolu, onun

hile yollarını tespit etmektir. Şeytan hilelerini, insandaki hevâ ve heves sayesinde gerçekleştirmeye çalışır. Nitekim şeytanın hilelerinden biri de, çirkini güzel gibi göstermektir. Bunun ayrımı oldukça zordur. Pek çok insan bu şekilde tehlikeye düşmüştür. Şeytan, açıkkötülüklerle yoldan saptıramadığını bu yolla ele geçirmeye çalışır (Gazalî, 1975, s. 66).

İnsana yakışan, gelen her hatırla ilgili düşünmek ve onun meleğin ilhamı ya da şeytanın vesvesesi olup olmadığını araştırmaktır. Bu hususta hevâ ve hevesine değil, kalbine, takva nuruna, şeriatın hükümlerine ve ilme müracaat etmelidir (Gazalî, 1975, s. 67-68; el-A'râf 7/201). Ancak Gazalî, takva yolunu benimsemeyenlerin, hatırın nereden geldiğini bilemeyeceklerini söylemiştir (Gazalî, 1975, s. 68). Vesvesenin çokluğundan kurtulmanın çaresini hatır yollarını kapatmakta bulan Gazalî'ye göre havâtırın kapılarından biri de beş duydur. Bu beş duyunun kapısı ise, dünya ile ilgilenme ve şehvettir. Ayrıca kalbin, şehvet, gazap, haset gibi pek çok kapısı daha vardır. İnsan ölünceye kadar şeytanın tuzaklarından kurtulamaz ancak onun gücünü zayıflatabilir ve kendinden uzaklaştırabilir (Gazalî, 1975, s. 69). Bu bakımından insanın yapması gereken şey, her zaman bu hilelere karşı uyanık olmaktır (Gazalî, 1975, s. 68).

Kalpте hâsıl olan kötülük hatırının şeytandan mı, Allah'tan mı yoksa nefisten mi meydana geldiğini ayırmanın üç yolu vardır. Bu düşünceler sabit ve kararlı iseler Allah'tan veya nefistendir. İşlenen bir günah sonucu meydana gelmişlerse Allah'tan gelen cezadırlar. Allah'ı zikretmeye rağmen zayıflayarak azalmıyor ve devam ediyorsa bunlar nefsin hevâsından kaynaklanmaktadır. Ancak herhangi bir günah akabinde olmayıp aynı zamanda Allah'ı zikirle de azalıyorsa o zaman şeytanın vesvesesi olduğuna hükmedilir (Gazalî, t.y, s.135).

Gazalî açısından kalbe gelen iyilik hatırının Allah'tan mı yoksa melekten mi geldiğini ayırt etmenin üç şekli vardır. Bu fikirler sabit halde bulunuyorsa Allah'tan, tereddüt ettirecek durumda bulunuyorsa melektendir. İbadet ve çalışma sonucu meydana geliyorsa Allah'tan, herhangi bir kazanım olmadan meydana geliyorsa melektendir. Aynı zamanda bu düşünceler dinin asıl ve batınî hükümleri hakkında hâsıl oluyorsa Allah'tandır. Çünkü melekler, kulun batınî gizliliklerini bilebilecek idrake sahip değillerdir. Onlar daha çok zahîrî amellere yönelik bilgi sahibi olabilirler (Gazalî, t.y, s. 135).

Takva sahipleri şeytanın zahîrî hilelerini bilirler fakat asıl problem ona açılan yolların çok, meleğe açılan yolların tek olmasıdır (el-En'âm 6/153). Gazalî'nin iddiasına göre, bu tek yol ise diğer yollar arasında kaybolmuş vaziyette olduğu için hakikat yolu ancak kalp gözü açık kişiler tarafından görülebilir (Gazalî, 1975, s. 69). Şeytanın bu gizli yolları, âlimleri, şeyhleri, âbidleri ve zahîrî günahlardan sakınan kulları bile aldatabilir (Gazalî, 1975, s. 70).

Kalbi şeytanın vesveselerinden korumanın her insana farz-ı ayn olduğunu söyleyen Gazalî (Gazalî, 1975, s. 71), şeytanın kalbe giriş yollarının her insanda farklı farklı olduğunu ve şeytanın buna göre her insana farklı konularda vesvese verdiğini de ifade eder (Gazalî, 1975, s.

71-82). Şeytanın insana en çok musallat olduğu zaman namaz anıdır. Çünkü namaz kalbin mihenk taşıdır. Şeytan namaz esnasında insana her türlü işi hatırlatır. Hatta namaz dışında hatırlanmayan şeyleri dahi namaz içerisinde hatırlatarak namazdan alınacak faydayı yok etmeye çalışır. Bunun için kalbin iyilik ve kötülüğü namaz sırasında belli olur. Nitekim dünya şehvetleri ile dolu olan kalpten, namaz içerisinde huşûya sahip olması da beklenmez (Gazalî, 1975, s. 86).

Bütün bu ifadelerden anlaşılacağı üzere insan, kendisine çeşitli hatırların gelmesini engelleyemez. Bu sebeple o, elinde olmayan bu düşüncelerden ötürü sorumlu tutulmamıştır (bk. Müslim, 1977, "İman", 201; Tirmizî, 1994, "Tefsiri'l-Kur'ân", 40). Bunun gibi meyil, heyecan ve şehvet de ihtiyârî olmadıkları için insan bu duygu ve düşüncelerden dolayı sorumlu değildir. Hatır için *hadîs-i nefis* terimini de kullanan Gazalî, kalbin hükmü ile niyet ve azmi bundan ayırmıştır (Gazalî, 1975, s. 95). Kişi kalbinden geçenlerden ve onlar üzerine düşünmekten ötürü hesaba çekilmez ancak niyet ve meyilden dolayı sorumlu olur (Gazalî, 1975, s. 100).

Gazalî kalbi, hayır ve şer üzerinde sebat etme ve bunlar arasından tereddüt etme konusunda üçe ayırır. Bunlardan ilki, pisliklerden arınmış ve melekût âleminde rahmanî havâtırın mahalli olmuş, aklı da bunlara uyumlu şekilde çalışmış, basiret nuru ile hayra yönelmeye devam etmiştir. Bu tür kalpte iyilikler kolaylaşır ve hayra teşvik devam eder. Şeytanın bu tür kalbe hâkim olması söz konusu değildir dolayısıyla uzaktan vesvese vermeye uğraşsa da başarılı olamaz (Gazalî, 1975, s. 105).

İkinci tür kalp ise hevesle dolmuş, kötü huy ve pis işlerle kirlenmiş vaziyettedir. Bu kalbe nefsin hevâsı ile mutabık olan havâtır gelir. Aklı da hevesiyle uyumlu çalıştığı için kalbe engel olamaz ve ona doğru yolu gösteremez. Böylece şeytan bu kalbe yayılma imkânı bulur. Şeytan kötülükleri güzel göstererek ve boş ümit ve gururla aldatmaya devam eder. Zamanla kalbin nuru söner ve o, hayra çağıran bir ses duysa bile bundan etkilenmez hale gelir. İşte Allah, bu kalple ilgili olarak hevâ ve hevesini ilah edinen benzetmesinde bulunmuştur (el-Furkan 25/43-44).

Ona göre üçüncü tür kalp ise rahmanî ve şeytanî havâtırların uğrak yeridir. Hevâ hatırlarının canlanmasıyla birlikte imân hatırları da gelir ve kalbi iyiliğe iter. Nefis, şer hatırının yardımına koşar. Akıl da iyilik hatırlarının yanında olur ve şehveti def eder. Bu şekilde aralarında mücadele ortaya çıkar. Şeytan açıktan yaptıklarıyla başarılı olamayınca başka hilelerle nefsi yoldan çıkarmaya çalışır. Kişi bu şekilde iki kuvvet arasında bocalar durur. En nihayetinde hangisine meyli ağır basarsa onun dediğini yapmış olur (Gazalî, 1975, s. 107-108).

Şeytanî havâtırın geliş yollarını kapatıp, rahmanî havâtıra yer açtığı zaman insan, İslâm'a uygun bir yaşam sürme şansını elde etmiş olur. Çünkü her işin başı hayaldir. Kişi aklına gelen düşüncelere daha önce elde ettiği tasavvurat sayesinde sahip olur. Her işin belli bir zamanda takdir edildiğinden bahseden Gazalî'ye göre âyetle de bildirildiği üzere, Allah her

kime hidayet edecekse hayırlı işleri ona kolaylaştırır. Kimi sapıklıkta daim kılacaksa onun basiretini kapatır ve şeytanî işleri ona yakınlaştırır (bk. Âl-i İmrân 3/160; el-En'âm 6/125). Buradan anlaşıldığı üzere Gazalî, kaderci bir bakış açısıyla konuyu ele almış gözükse de kişinin elinden geleni yapmasını, nefsine ve şeytana karşı direnmesini de tavsiye etmiştir. Dolayısıyla insan yaptıklarından sorumlu tutulduğu halde, içine doğan hislerinden sorumlu tutulmamıştır.

Sonuç

Gazalî bilgi teorisinde akıl, duyular ve sadık haber yanında sezgisel bilgiye de büyük önem vermiştir. O, sezgisel bilginin ve pek çok duygunun oluştuğu yer olarak kalbe önemli anlamlar yüklemiştir. Burada oluşan şeytanî ve rahmanî düşüncelerin ortak adına "hatır" diyen Gazalî eylemi tetikleyen bu etkenleri muhtelif eserlerinde inceler. O, kaynağına göre bunları şeytanî ve rahmanî olarak sınıflar; ilkinde vesvese, ikincisine ise ilham adını verir. O, melek ve şeytan haricinde Allah'ın bizzat belli düşüncelere neden olabileceğini ve aynı zamanda nefsin de şeytanla mutabık olarak bazı fısıltılara sevk edebileceğini söyler. Ayrıca, kalbin bu ikisi arasında bocaladığından söz eder ve sonunda kişinin bir tercihte bulunarak akıbetini belirlediğine dikkat çeker. Bu tarz kalbe doğan bilgilerin duyu ve akıldan daha gerçekçi olduğuna değinen Gazalî, hatırın daha çok insan sorumluluğu (*tekelif*) üzerindeki etkisinden bahseder.

Ona göre hatır, irade ve ihtiyâr sonucu ortaya çıkmadığı için, kişi bu düşüncelerden dolayı sorumlu tutulmaz. Bunun gibi irade sonucu meydana gelmeyen meyil ile nefsin hatır üzerine konuşmaları da sorumluluğa sebep olmaz. Gazalî havâtır ahlâkî değer açısından nötr bir zihni hal olarak görür, normatif bir anlam kazanması için mutlaka fiilin diğer unsurlarının devreye girmesi gerektiğini belirtir. Ancak neticede fiil en başında bu iç motivasyona göre gerçekleştiği için, bunların nitelik ve nicelik açısından düzenlenmesi gerekir; sözgelimi kişi yaptığı iş ve davranışlarla zihnine şeytanî değil melekî hatırın gelmesine sebep olmalıdır. Kişi bu iç motivelelere göre davranışlarını belirlememek konusunda serbesttir; bu manada havâtır doğru ve yanlış yönü gösteren bir kılavuz niteliğinde görmek de mümkündür. Bu bakımdan Câhız'ın tab', Kâdî Abdülcebbar'ın ise dâî (güdü) terimleri etrafında ele aldıkları hususların Gazalî'nin havâtıra yüklediği anlamla yakın ilgisi bulunur.

Gazalî'nin havâtır kavramı etrafında ortaya koyduğu bilimsel malumatın, hem dönemin bilim anlayışı, hem de günümüzde modern psikoloji ilmi açısından incelenmesi faydalı sonuçlar doğuracaktır. Böylece kelâmın fiil teorisi çok yönlü biçimde ahlâk ve psikoloji ilimlerini de içine alacak biçimde değerlendirilecek ve bu disipline güncellik ve işlevsellik kazandırılmış olacaktır.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, K. (2013). Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse "Mu'tezile'nin 5 İlkesi". (C. 1, çev. İ. Çelebi). İstanbul:Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Aslan, A. (2006). Kelâmcıların dilinde havâtır kavramının kullanımı ve bilgi değeri. *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 29-56.
- Avn, F. B. (1977). *Nazariyyetü'l-Mârife inde İbn Sînâ* "İbn Sina'da bilgi nazariyyeleri". b.y; Mektebetü Said Rafet.
- Bağdâdî, A. (1981). *Usûl'ud-dîn "Dinin Esasları"*. Beyrut:Darü'l-Âfâk el-Cedide.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1989). *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*. "Tevhid", 11. (C. 16. çev. M. Sofuoğlu). İstanbul:Ötüken.
- Cürcânî, S. (2014). *Kitâbu't-Ta'rifât: Terimler Sözlüğü* (çev. A. Erkan). İstanbul:Bahar.
- Çelik, İ. (2002). Tasavvufî Düşüncede Havâtır, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1, 157-170.
- Dugaym, S. (1998). *Mevsûatü'l-Mustalahât İlmî'l-Kelâmî'l-İslâmî "Kelâm İlmi Terimler Sözlüğü"* (C. 1). Beyrut:Mektebetü'lübnân.
- el-Mekkî, E. T. (t.y). *Kûtül-Kulûb "Kalplerin azığı"* (çev. Y. Çiçek). İstanbul:Ümran.
- Eş'arî, E. H. (1980). *Maklâtü'l-İslâmîyyîn "İlk dönem islam mezhepleri"*. (tsh. H. Ritter). Wiesbaden:Franz Steiner Verlag.
- Gazalî, E. H. (1972). Ledün Risâlesi. (Ed.), *Arifler Yolu* içinde. (çev. Y. Arıkan)s. 77-123. İstanbul: Uyanış.
- Gazalî, E. H. (1975). *Rub'ul'l-Mühlikât, 1973-1977: Cilt 3. İhyâu Ulûmî'd-Din*. (çev. A. Serdaroğlu). Ankara: Bedir.
- Gazalî, E. H. (1990). *el-Munkızmine'd-dalâl. "Dalâletten kurtuluş"*. Ankara:M.E.B.
- Gazalî, E. H. (2006). *Mustasfâ-İslâm Hukuk Metodolojisi* (C. 1, çev. Y. Apaydın). İstanbul:Klasik.
- Gazalî, E. H. (t.y). *Tasavvufun Esasları* (çev. R. Yıldız). İstanbul:Şamil.
- Hökelekli, H. (1997). Hads. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 15, s. 68-69). İstanbul: İsam.
- İbnü'l-Arâbî, M. (2006). *Fütûhât-ı Mekkiyye "Bilimlerin fethi"* (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera.
- İbn Fûrek, E. B. M. (1987). *Müccerred Makalatü'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el Eş'arî* (thk. D. Gimaret). Beyrut:Dârü'l-Maşrik.
- Kindî, Y. b. İ. (1994). *Felsefî Risâleler* (çev. M. Kaya). İstanbul:İz.
- Kuşeyrî, E. K. (1980). *Risale-i Kuşeyrî* (2. basım, çev. A. Arslan). İstanbul: Arslan.
- Maturidî, E. M. (2002). *Kitabu't-Tevhid Tercümesi* (çev. B. Topaloğlu). İstanbul: İsam.
- Muhâsibî, H. (1332). *er-Riâye li-Hukûk illâh "Nefis muhasebesinin temelleri"*. Beyrut:Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Müslim, E. H. (1977). "İman" 201, 214, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (2. basım, C. 1, çev. A. Davutoğlu). İstanbul: Sönmez.
- Nesefî, E. M. (1993). *Tabsîratü'l-Edille fi Usûl'l-Din "Dinin esasları"* (C. 1). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Özcan, H. (1998). *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (2.basım). İstanbul: İFAV.
- Râzî, F. (1987). *Metâlibü'l-aliyyemine'l-ilmî'l-ilâhî* (C. 7-9, thk. A. H. es-Sekka). Beyrut:Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî.
- Râzî, F. (t.y). *Tefsîrü'l-Kebîr*, (2.Basım, C. 29-30). Tahran:Darü'l-Kitâbî'l-İlmiyye.
- Râzî, F. (1988). *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb Tercümesi* (C. 2-21, Ed. A. H. Ünalmış, çev. S. Yıldırım vd.). Ankara:Akçağ.
- Reşid Rıza, M. (t.y). *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Hakim: Tefsîrü'l-Menâr "Menar tefsiri"* (2.Basım, C. I-III). Beyrut:Dârü'l-Mârife.
- Sühreverdî, E. H. (t.y). *Tasavvufun Esasları:Avârîfü'l-Maârif Tercemesi* (çev. H. K. Yılmaz ve İ. Gündüz). İstanbul:Vefa.
- Tirmizî, E. İ. M. S. (1994). "Da'avât", 89, *Süneni't-Tirmizî* (C.2-4). Beyrut:Dârü'l-Fikr,;.
- Tirmizî, E. İ. M. S. (1994). "Kader", 7, *Süneni't-Tirmizî* (C. 2-4). Beyrut: Dârü'l-Fikr
- Tirmizî, E. İ. M. S. (1994). "Rada", 17, *Süneni't-Tirmizî* (C. 2-4). Beyrut: Dârü'l-Fikr
- Tirmizî, E. İ. M. S. (1994). "Tefsîru'l-Kur'ân", 2/36-40, *Süneni't-Tirmizî* (C. 2-4). Beyrut: Dârü'l-Fikr
- Taylan, N. (1992). Bilgi. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 6, s. 157-161). İstanbul: İsam.
- Taylan, N. (1994). *Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri "bilgi-mantık-iman"* (2.basım). İstanbul: İFAV.
- Tehânevî. M. A. (1998). *Keşşâfûs-silâhati'l-fünûn "Bilimsel terimler sözlüğü"* (C. 2). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul:İSAM.
- Vural, M. (2002). Gazalî'nin (ö. 505/1111) epistemolojisinde sezgi ve ilham, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9, 179-186.

Yavuz, Y. Ş. (2000). İlham. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 22, s. 98-100). İstanbul: İsam.

Yavuz, Y. Ş. (1997). Havâtır. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 16, s. 523-526). İstanbul: İsam.

20. Yüzyılın Yetiştirdiği Bir İslâm Âlimi Olarak Muhammed Hamidullah ve Din Anlayışı

Sevim Uluhan*

Öz: Muhammed Hamidullah (1908-2002) son dönemde yetişmiş ve ömrünü geçmişe ait İslâm müktesebatının aydınlığa kavuşmasına adanmış İslâm âlimlerindendir. Mümbit bir yayın hayatının ardından Amerika'da vefat eden Hamidullah'ın yaşadığı dönemde yüklendiği iki vazifesi vardır. Bu vazifelerden ilki, köklerine olabildiğince bağlı ama bir o kadar da dönemin ihtiyaçlarına göre donanmış yeni nesillerin dünyanın dört bir tarafında yetişmesine öncülük etmek. Diğeri ise kendisine ait olan kabiliyetlerini ve imkânlarını, İslâm'ın daha iyi anlaşılması ve yaşanılması için kullanmak. Hamidullah'ın hayatını bu iki meseleye vakfetmesinin altında yatan neden onun din anlayışıdır. Doğu ve Batıyı doğru okumaya çalışarak, kendi perspektifinde çözümler üreten Hamidullah, yaşadığı dönemde İslâm'a ait her problem için bilimsel yayın hazırlamaya çalıştığı gibi kurduğu birebir ilişkiler ile hızlı iletişim teknolojisinin var olmadığı bir dönemde mektup yoluyla yüz binlerce kişiye mesajını ulaştırmaya çalışmıştır. Peki, binlerce kişinin hidayetine vesile olan ve ömrünü İslâm'ın gelecek nesillere doğru aktarılmasına adan bu şahsiyetin dini düşüncesi nedir? Ülkemizde hakkında yapılan birçok çalışmanın içinde din anlayışına ait bir doküman tespit edilmemiştir. Ayrıca Hamidullah'ın yaşadığı dönemde hayatına ilişkin yazılı bir belge bırakmaması hayatı hakkında sınırlı bilgilerin paylaşılmasını netice vermiştir. Bu bağlamda hazırlanan tebliğ, öncelikle Hamidullah hakkında dünyada yapılan çalışmalar temel alınarak hayatı ile ilgili geniş bir bilgiyi sunmayı ve daha sonra Fransızca, İngilizce ve Türkçe yayınlarından istifade edilerek onun din anlayışını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun için Fransa ve Türkiye'deki kütüphane katalogları taranmış, her iki ülkede de kendisi ile mesai harcamış arkadaşları ve öğrencileri ile mülakatlar yapılmıştır. Ayrıca kendisinin açılmasına öncülük ettiği Paris'teki dernek binaları ve faaliyetleri hakkında etraflıca malumat edinilmiştir. Bu bilgiler ile Hamidullah'ın din anlayışı içerisinde tebliğin yeri ve önemi ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar kelimeler: Muhammed Hamidullah, Din, Din Anlayışı, Tebliğ, İslâm.

Giriş

İslâm düşünce tarihi, geçmişine ait kültür ve irfan hazinelerini âdeta bir arkeolog hassasiyetinde kazıyarak ortaya çıkarmaya çalışan emektarların isimleri ile doludur. Muhammed Hamidullah (1908-2002), bu şahsiyetler içinde son dönemde yetişenlerdendir. Kendi adını kullanarak yaklaşık 160 kitap ve 2000'den fazla makalenin sahibi olmakla birlikte, farklı isim-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), Sciences des Religions et Société (SRS). İletişim: ulusevgul@gmail.com. 208 Route de Schirmeck 67200 Strasbourg/France.

lerde pek çok eserin de müellifidir. Disiplinler arası çalışmayı prensip edinen Hamidullah'ın çalışmaları arasında sadece yazılı kaynakları görmüyoruz. Onun kalemine yön veren iştiağ ve azmi, onu sosyal alanda da bir eylem insanı haline getirmiştir. Statüsü itibari ile vatansız kabul edilmesi, bütün bir yeryüzünü onun vatan haline getirmiş, sayısız yolculuğa binlerce simayı eklemiş, önüne çıkan her maddi engeli sükûneti ve basireti ile aşmış, sayısı yüz binlere ulaşan bir kitlenin İslâm ile tanışmasına sebep olmuştur. Pek tabi bu zengin külliyyat ve yüklenmiş olduğu vazife, onun düşünce dünyasının eseridir. Peki, bu güzide şahsiyetin düşünce dünyasını şekillendiren etmenler nelerdir? Düşünce dünyasında temel teşkil eden unsurlar ve bunların kaynağı nedir? Son olarak Hamidullah'ın düşünce dünyasının, topluma dönük faaliyetlerde izleri nelerdir?

Bahsi geçen sorulardan yola çıkarak çalışmamıza bu yönde şekil vermeyi öngörmekteyiz. Burada özellikle vurgulamak istediğimiz husus onun düşünce dünyasını şekillendiren etmenlerin, öncelikle yaşadığı hayat ve beraberinde din algısı oluşudur. Bu bağlamda Hamidullah hakkında yapılan yerli ve yabancı araştırmalar incelendiğinde özellikle onun siyer ve İslâm hukuku alanındaki çalışmalarına yoğunlaştığı fark edilmiştir. İslâm toplumu ve ilimleri için kendini 'fikrî bekçi' olarak addeden merhumun, din anlayışına ilişkin bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca hayatına ilişkin bilgiyi gerektiğinde dahi vermekten içti- nap eden Hamidullah'ın, yaşadığı dönemde başından geçen bazı olaylar muğlaklığını hep muhafaza etmiştir. Bir diğer husus da Hamidullah'ın talebeleri tarafından birer anı olarak bizlere ulaşan tebliğ faaliyetleri, belli bir sistem dâhilinde yayımlanmamıştır.

Bu çalışmada biraz önce sıraladığımız temel nedenlerden yola çıkılarak, öncelikle yerli ve yabancı kaynakların ışığında hayatına ilişkin verilerin bir araya getirilmesi hedeflenmektedir. Dökümantasyon yöntem ve teknikleri kullanılarak, onun din anlayışı ile bu anlayışta tebliğ ve irşadın yeri ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Ancak bu metot onun sosyal yönünü ortaya çıkarmak için yeterli değildir. Bu nedenle kendisiyle aynı mesaiyi paylaşan kişiler ve ondan etkilenen kimseler ile mülakatlar yapılmış ve onun gayretleri ile açılan kumurlar ziyaret edilerek faaliyetleri hakkında bilgi alınmıştır.

Hayatı

Haymatlos¹ Statüsünden Önceki Dönem

Muhammed Hamidullah b. Hacı Ebu Muhammed Halîlullah b. Muhammed Sıbgatullah, 19 Ocak 1908 tarihinde Haydarâbâd Nizamlığı dâhilinde bulunan Dekken (Deccan) bölgesinde Haydarâbâd şehrine ait eski bir köy olan Feelkhana Mahallesi'nde üç kız beş erkek kardeşin en küçüğü olarak dünyaya gelmiştir (Editorial Impact International, 2003, s. 40).

1 "Vatansız" statüsü için devletler hukukunda kullanılan bir terim.

Kureyş soyundan geldiği ve köklü bir ilmî geleneğe sahip olduğu belirtilen Hamidullah'ın ailesi, Hindistan'ın İslâm ile tanışmasında etkili rol oynamıştır. Onun ilk tahsilinde, aile geleneğinden miras kalan ilmî geleneğin öncelikle etkili bir rol oynadığını görüyoruz (Gavrî, 2009, s. 25). Annesi, ablaları Ümmü Samed ve Ümmü Aziz ile babasının; Hamidullah'ın Arapça, Farsça ve Urduca öğrenmesinde, usûl-u dîne ait prensipleri talim etmesinde çok büyük gayretleri olmuştur (Gavrî, 2009, s. 31). 1913 yılında babası tarafından Haydarâbâd Doğu Dârülulûm'una gönderilmiştir. 1919 yılında, ilkokuldan doktora kadar öğrenci yetiştiren, klasik medrese tarzında eğitim veren kurumlardan biri olan Câmia Nizâmiyye'de eğitimine devam etmiştir (Birişik, 2005, s. 62). Bu okuldan 1923 yılında babasının rıza göstermemesine rağmen Matriculation² imtihanını geçerek mezun olmuştur.

Hamidullah Câmia Nizâmiyye'den mezun olduktan sonra Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde okumaya başlamıştır. İslâm devletler hukuku ile modern devletler hukukunun birbirine muadil oluşuna ilişkin bir bitirme tezi hazırlamasının ardından 1928 yılında Hukuk Fakültesi'nden birincilik ile mezun olmuş, 1930'da da aynı üniversitede yüksek lisansını bitirmiştir (Gavrî, 2009, s. 41).

Hamidullah, Osmaniye Üniversitesi tarafından yüksek lisanstaki konusunu Batı ülkelerinde araştırması için 1932 yılında Almanya'ya gönderilmiştir. 1934'de Almanya'nın Bonn şehrindeki Frederich Wilhelm Ren Üniversitesi'nde *Die Neutralität im Islamischen Wölkerrecht*³ başlığındaki tezini dokuz ay gibi kısa bir sürede başarıyla tamamlamıştır (Birişik, 2005, s. 55).

Ardından İngiltere'ye gitmek istemiş ancak bazı resmî engellerden dolayı bundan vazgeçmiştir (Bamba, 2010, s. 19). Bu nedenle Paris'e geçen Hamidullah, Fransızca'yı kısa sürede öğrenmiş ve *Corpus des documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes*⁴ isimli tezini 1935 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde edebiyat alanında vermiştir. Bu tezi ünlü şarkiyatçı M. Gaudetroy-Demombynes'in yanında hazırlamıştır (Momin, 2003, s. 84). Savunmasının ardından Haydarâbâd'a dönerek Osmaniye Üniversitesi'nde ders vermeye başlamış, ayrıca Rusçayı öğrenmek ve Moskova Üniversitesi Doğu İlimleri Fakültesi'nde doktora çalışması yapmak için Rusya'ya gitmek istemiştir. Ancak İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması ile bu niyetinden vazgeçmiştir (Gavrî, 2009, s. 45).

1947 yılında Medine'ye giderek Mescid-i Nebvî'nin kıraat üstadı Hassan b. İbrahim eş-Şâir'in (ö. h. 1398) yanında Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını itina ile okumuş ve 23 Ocak 1947'de Kur'ân-ı Kerîm kıraat icâzetini almıştır.

Hamidullah'ın ilmî kişiliğinin dışında onda tebarüz eden başka bir vasfına değinmek istiyoruz. O, İngilizlerin Hindistan'dan çekilmesi ile yönetimi boşalan toprakların verdiği bağım-

2 İngiliz eğitim müfredatını uygulayan üniversitelere giriş için öğrencilerin başarması gereken sınavın adı.

3 İslâm Devletler Hukukunda Tarafsızlık.

4 Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Müslümanların Diplomatik İlişkileri Üzerine Belgeler

sızlık mücadelesinin Haydarâbâd'daki öncüsüdür. Daha açık söylemek gerekirse Hindistan için Ghandi, Pakistan için Cinnah nasıl bağımsızlık savaşı veriyor ise Haydarâbâd Nizamlığı için de Muhammed Hamidullah aynı savaşı vermiştir (Faruki, 2003, s. 42-44).

Hamidullah, birkaç arkadaşı ile beraber Haydarâbâd tarihine "Operation Polo" olarak geçen ve Hindistan'ın, Nizamlık topraklarını kendi topraklarına dâhil etme planlarına karşı lobi faaliyetleri yapmayı amaçlayan bu operasyona katılmıştır. Nizamlığın lobi faaliyetleri için seçilen temsilcilerin her biri uluslararası arenada sözü geçen güçlü ülkelerden birine giderek gizli veya açık faaliyetler yapmıştır. 1948 yılında operasyon gereği Karaçi'deki arkadaşları ile buluşmaya giden Hamidullah, bir daha evine dönememiş, bu bağımsızlık savaşını Fransa'da vermek için Paris'e geçmiştir (Mustapha, 2002, s. 20). Aynı yıl çabasını daha geniş kitlelere duyurmak amacıyla "Hyderabad Liberation Society" adında kurduğu dernek 1967 yılına kadar bu mücadelenin bir simgesi haline gelmiştir.

O Cemiyet-i Akvâm'ın bir delegesi olarak geldiği Paris'te temaslarını bitirmeden Nizamlık işgal edilir (Bamba, 2010, s. 39). Giriştiği teşebbüslerin tamamı akim kalan Hamidullah, aynı zamanda İngiltere'nin aleyhinde Hindistan'ın bu işgalini protesto eden yayınlar da yayınlamıştır. Bunlardan haberdar olan Hint hükümeti onun Hint topraklarına girmesini yasaklamış ve pasaportunu iptal etmiştir. Bu olaydan sonra da Hamidullah'ın vatan topraklarına dönmesi mümkün olmadığı gibi Hindistan ile suçluların iadesi anlaşması bulunan bütün ülkelere de giriş çıkışları engellenmiştir. Fransa'ya zorunlu nedenlerden dolayı yerleşen Hamidullah, diğer arkadaşlarına sunulan Pakistan ya da Hindistan vatandaşı olma yönündeki teklifleri ülke topraklarının bir gün özgürlüğüne kavuşacağına olan inancından dolayı reddetmiştir. Hamidullah; Nizamlık'ın kendisine verdiği bu görevi hayatı boyunca yerine getirmeye çalışmış, Athaullah'ın beyanlarına göre ömrünü bu misyona adamıştır (Athaullah, 2001).

Haymatlos Statüsünden Sonraki Dönem

Hamidullah'ın yaşadığı bu zor süreçler, onu ne ilmi faaliyetlerinden ne de ülkesine karşı hissettiği vazifesinden alıkoymamış, bilakis farklı alanlarda kendini göstermesi ve ideallerini hayata geçirmesi için adeta bir milat hüviyetine bürünmüştür (S. Tuğ, Kişisel mülakat, 9 Aralık 2013). Bu nedenle 1948 yılından sonra karşımıza çıkan Hamidullah, bundan öncekinden daha aktif, bir o kadar sessiz ve organize. Ülkesinin bağımsızlığı için verdiği mücadele, onu adeta dünyanın bütün sorun ve sıkıntılarını omuzlayan ve yüklenen bir dimağ haline getirmiştir. Asistanı Salih Tuğ, geçirdiği bu zorlu sürecin ardından Hamidullah'ın başta Müslümanlar olmak üzere, insanlığın dert edindiği her meseleye çözüm adına katkıda bulunmaya kendini adadığını belirtmiştir. Bu bağlamda Fransa'da geçirdiği hayatın çok farklı perspektiflerden ele alınması ve yorumlanması gerekmektedir. Çünkü Hamidullah bu dönemde, ne kadar dış dünya ile beraber ve herkese açık bir hayat yaşadıysa bir o kadar da mütevazı evinin içinden idare ettiği ama kimseciklerin haberinin olmadığı, satır aralarından

ve ağzının ucuyla söylediği bazı ifadelerden anlaşılan bir içe doğru serencama sahiptir. Şimdilik biz, Hamidullah'ı tabiri caizse afakî olan yönü itibarı ile ele almayı istiyor, diğer yönünü bir sonraki bölüme havale ediyoruz.

Hamidullah, Paris'te uzun bir süre çektiği maddi sıkıntıların üstesinden özel dersler vererek gelmiştir. 1954'de bir araştırmacı olarak girip 1978 yılında yaş haddinden emekli oluncaya kadar 'Centre National des Recherches Scientifiques'⁵ (CNRS) isimli kurumda çalışmıştır. Bu merkezin yanı sıra Fransa'nın köklü eğitim kurumlarından biri olan "Collège de France"⁶ın derslerini takip etmiş, yirmi beş yıl boyunca üyeliğini sürdürmüştür.

1981 yılında ağabeyi Habîbullah'ın torunu olan Sadida Athaullah Paris'e gelip onu kendisinin yaşamakta olduğu Amerika'ya götürmek istemiştir. Ancak o, bu teklifi reddetmiş; gerekçe olarak da kitaplarından ve çalışma ortamından ayrılamayacağını göstermiştir. Suat Yıldırım, Hamidullah'ın zamanla işitme duyusunu kaybettiğini ancak yazarak iletişim kurabildiğini belirtmiştir (Yıldırım, 2014). Her zaman şahsi ihtiyaçlarını kendisi karşılamaya çalışmış ve çevresinden gelen yardım tekliflerini kabul etmemiştir.

Muhammed Hamidullah İslâm beldelerine düşkünlüğü ile bilinmektedir. Bunu her ortamda ifade eden merhum, birçok İslâm ülkesini farklı nedenler ile ziyaret etmiştir. Bu ülkelerin başında Pakistan gelmektedir. İngilizlerin Hint Alt Kıtası'ndan çekilmesi ile Müslümanlar tarafından kurulan bu ülke, her yönü ile devlet olmaya çalışmıştır. Bu nedenle Hamidullah, öncelikle Pakistan'ın devlet olma sürecinde anayasa hazırlıklarına yardım ederek ve yöneticilere bu yönde danışmanlık yaparak destek olmuştur. Bunun için birkaç kez Pakistan'a gitmenin yanı sıra devlet başkanlarından Newaz Şerif ya da Muhammed İkbal gibi kimselerin içinde bulunduğu heyetlerin Paris'e gelmeleri ile fikrî danışmanlığını sürdürmüştür (Gavrî, 2009, s. 65-66).

Hamidullah'ın İslâm ülkelerini ziyaret etmesinin bir diğer nedeni de eğitim-öğretim faaliyetleridir. Yine Pakistan başta olmak üzere, Türkiye ve Malezya'da bulunan üniversitelere misafir öğretim üyesi sıfatıyla çağırılmıştır (Abdul Cabbar Beg, 2003, s. 32; Nawawi, 2003, s. 31). Ancak bu ülkelerin içinden Türkiye'ye karşı farklı hisler beslediğini bizzat kendisi belirtmektedir. Ve bu his, onun yaklaşık çeyrek asır her yılın üç ayını bu ülkede geçirmesini netice vermiştir.

İlk defa Zeki Velidi Togan'ın girişimleri ile İstanbul Üniversitesi bünyesinde açılan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün ihtiyacı olan hoca kadrosunu doldurması amacıyla çağırılmıştır. Enstitünün 1952 yılında açılması ile aralıksız yirmi üç yıl bu kurumda ders vermiştir. Bu

5 Türkçe karşılığı Millî Bilimsel Araştırmalar Merkezi'dir

6 Bu kurumun diğer ismi L'Institut du Proche Orient Ancien'dir (IPOA). Paris'te bulunan ve XVI. yy.da faaliyete giren bu kurum, bilim, edebiyat ve sanatın birçok dalında tamamen bilimsel kriterlere dayanan dersler vermektedir. Bu dersler halkın tamamına açık olup genelde ülkenin seçkin kimseleri tarafından takip edilmiştir.

derslerin prosedürde konferans olarak gösterilmesi, öğrencilerin dışında birçok katılımcının iştirakine de imkân sağlamıştır. Bir tercüman eşliğinde verdiği bu dersler notlara dökülmüş, yurdun birçok yerinde onu takip edenlerin istifadesine sunulmuştur. Zamanla verdiği konferanslar amfilere sığmamış, o dönem için biraz zor bir iş olan salonların kiralınmasını ve ses düzeneklerinin kurulmasını zorunlu kılmıştır (S. Tuğ, Kişisel mülakat, 9Aralık 2013). Hamidullah'ın bu gayretleri, İslâmî ilimlerin Türkiye'de tekrar ihyâsına ve bu ilim dalında öğrenciler yetişmesine hizmet etmiştir. Bu bağlamda 1950'lerin Türkiye'sinin siyasi ve sosyal durumu göz önünde bulundurulduğunda yüklenmiş olduğu vazifenin hassasiyeti de anlaşılmaktadır (Y. Z. Kavakçı, Kişisel mülakat, 30 Nisan 2014).

Muhammed Hamidullah, 1992 yılının Ocak ayında bir gün Paris Cami'nde bayılmış hemen hastaneye kaldırılmıştır. Teşhis hemen konulmuştur. "Hipotermia" yani vücut ısısının aşırı düşmesi. Yoğun bakıma alınan Hamidullah'ın yeğeni Sadida Hanım Amerika'dan çağırılmıştır. Yaşam destek ünitesi ile hayata bağlanmaya çalışan Hamidullah'ın bu duruma nasıl geldiğini merak eden yeğeni, çok üzücü bir hakikat ile karşılaşmıştır. Muhammed Hamidullah'ın günlük ihtiyaçlarını karşılamak için kullandığı banka hesabı boşaltılmış, kendisi bu durumu ancak para çekmek için gittiğinde öğrenebilmiştir. Günlerce aç kalan Hamidullah kimseden yardım istememiş, ilerleyen yaşı daha fazla mukavemet göstermesine izin vermemiştir (Nadvi, 2003, s. 30).

Doktorların yaşam destek ünitelerinin çekilmesine ilişkin istedikleri müsaadeyi günlerce düşünen Sadida, sonunda buna izin vermiştir. Ancak doktorların hayretler içinde ölümünü bekledikleri Hamidullah, ertesi sabah yatağında kendi imkânları ile oturmuş, kendi kendine yemeğini yemiş, hatta sağlığı izin vermemesine rağmen dokuz yaşından beri bırakmadığı Ramazan orucunu tutmak istemiştir (Athaullah, 2003, s. 14).

Bütün bu sıkıntılarında yanında olan Sadida Athaullah, 1996 yılında Hamidullah'ı ikna ederek onu kütüphanesi ile beraber Amerika'ya taşımış ve 16 Aralık 2002 tarihinde Muhammed Hamidullah Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur (Athaullah, 2003, s. 14).⁷

Muhammed Hamidullah'ın Din Anlayışı ve Tebliğ

Din Anlayışı

Hamidullah, klasik akaide dair eserlerde görmeye alıştığımız şekilde, dinin tanımını yapmak yerine, nasları temel alarak dinin ne olduğunu açıklamayı tercih etmiştir. Öncelikle Hamidullah'ın 'din' derken ne kast ettiğinin anlaşılması gerekmektedir (Uluhan, 2014, s. 67). O, Kur'an'ın şu âyetinde geçen anlamıyla 'din' kelimesini kullanır;

7 Hamidullah'ın vefatından sonra Washington'a taşınan Athaullah, merhumun kütüphanesini de nakleder. Şu an İSAM merhumun metrukâtının Türkiye'ye gelmesi ve araştırmacıların istifadesine hazır hale getirilmesi için gereken görüşmeleri başlatmaya çalışmaktadır.

"Bugün, sizin için dininizi bütünleştirdim ve size olan iyiliğimi tamamladım, din olarak sizin için 'Teslimiyet'i seçtim." (5/el-Mâide, 3)⁸

Hamidullah böylece bütün dinleri kapsayan bir açıklamadan ziyade İslâm inancının konjonktürü içinde bir anlayışa bağlı kaldığının altını çizer. Ve bu kalın hatları daha da belirginleştirmek için, Batı kaynaklarında dinin karşılığı olarak kullanılan 'religion' kelimesine atıfta bulunur. Ve İslâm'daki 'din' kavramını Batı'nın 'religion' kelimesinden ayırır;

"Şayet 'religion' bir dizi dogma, ritüel ve ahlâk öğretisi anlamına geliyorsa, bu 'İslâm'ı tanımlamak için yeterli değildir." (Hamidullah, 1989, s. 2)

Hamidullah bu açıklamadan sonra, bir genelleme yaparak İslâm'ın dışında bütün dinlerin sadece 'Yaratıcı' ile 'insan' arasındaki ilişkileri düzenlediğini ancak maddî dünyaya ait yani salt dinî olmayan öğeler ile ilgilenmediğinin altını çizer. İslâm'ın hem bedensel hem de ruhsal olmak üzere insanın her iki yönünde de rehberlik yapmak istediğini belirtir. O dinin bu özelliğinin kaynağı olarak da Kur'an'ı göstererek:

"Ey Rabbimiz! Bize dünyada güzellik ve iyilik, ahirette de güzellik ve iyilik ver! Ve bizi Cehennem azabından koru!" (2/Bakara, 201)

Dinin muhatabı olarak insana birçok yerde değinen Hamidullah, bilgi ve zekânın evrimsel bir şekilde tekâmülüne inanmaktadır. Buna göre, insanlığın tarihte rol almaya başlamasından günümüze kadar bu tekâmül süreci devam etmiş ve kıyamete kadar da devam edecektir. Bu bağlamda insanın düşünce dünyasında gerçekleşen tekâmülünün, dinî algı ve yükümlülüklerinde de meydana geldiğini vurgulamaktadır. Hamidullah'ın burada kastettiği din, Hz. Âdem'den başlayarak diğer bütün peygamberlere tevdi edilen İslâm dinidir. İşte burada o, insanları dine karşı tutumlarına göre kategorize eder. Bu sınıflandırmanın kaynağında ise bireylerin dine duydukları ihtiyaç vardır. Yani dine en fazla ihtiyaç hissedendenler asil ve hassas ruhlardır. Ve insan bu ihtiyacın şiddeti ile doğru orantılı bir şekilde kendini daha alt ya da daha üst bir mertebeye getirir. İnsanın dinî ihtiyacının altında yatan husus manevi gereksinimlerdir. Şayet kişi, bu gereksinimleri görmezden gelir ve dine karşı olumsuz tavırlar sergiler ise kendinin ve toplumun huzurunu teminat altına alamaz. Bu düşüncesini soyut nazarî tartışmalara girmeden tarihten verdiği örnekler ile destekler (Uluhan, 2014, s. 68-73).

Burada özellikle belirtmek istediğimiz bir husus da Hamidullah'ın din duygusu hakkındaki düşünceleridir. Homo Sapiens'in⁹ ilk kalıntıları üzerinde yaptığı araştırmaları referans alarak, din duygusunun kaynağı olarak kişinin bizzat kendisini gösterir. İnsanın kendisi hakkında "nereden geldim?", "nereye gidiyorum?", "beni kim yarattı?" ve "yaratılışımın gayesi nedir?"

8 Çalışmada istifade edilen Kur'an meali için: Hamidullah, 2000.

9 Bilgili (modern) insan olarak anlamına gelen ve hem felsefe hem de biyoloji alanında diğer varlıklar içinde ilk defa hem akıl açısından hem de organizma açısından ortaya çıkışını ifade etmek için kullanılan terimdir.

soruları sorması için hiçbir bilgi ya da vasıtaya ihtiyacı yoktur. O, insanın bu sorulara cevap bulmaya çalışmasını din duygusunun kaynağı olarak değerlendirir (Hamidullah, 1999, s. 79, 2012, s. 41).

Hamidullah'ın din ifadesinden kastının İslâm dini olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda dinin belirleyici vasıfları üzerinde müstakil bir izah yapmayan Hamidullah'ın birçok eserinde dinin bazı özelliklerine vurgu yaptığını görüyoruz.¹⁰ Bu özelliklerin başında dinin bütünsel oluşu gelmektedir. Bütünselliğin alanını insanın maddeye ve manaya bakan yönleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda dinin de iki yönü vardır ve bu yönleri itibarı ile din, bireyin maddi ve manevi hayatını tamamen kuşatmıştır (Hamidullah, 1999, s. 132). Bireyin kişiliğini geliştirmeyi amaçlayan din, insan hayatının bütün kısımlarında da etkin bir konuma sahiptir. Bu özelliği ile din, iyi bir kul olmanın kılavuzluğunun yanında iyi bir vatandaş, eş, komşu gibi insanın sosyal hayattaki rollerine de rehberlik yapar (Uluhan, 2014, s. 77).

Dinin bir diğer özelliği de akla uygun oluşudur. Dinin kaynağı olan nasların akla uygun olduğunu belirten Hamidullah, bu düşüncesine Kur'an'ın akla ve düşünmeye yaptığı vurguyu referans alarak ulaşır. Ona göre dünyevî işlerde akıl bir araç olduğu gibi dinî meselelerde de aynı işlev için kullanılmalıdır. Kullanın, istifadesine sunulan akıl ile ahirette akıbetlerinden emin ve şuurlu bir hayat geçirebileceklerini vurgulamaktadır (Hamidullah, 1999, s. 218, 2010, s. 23).

O, dinin algı ve kavrayışında akla vurgu yapsa da dinin kaynakları içinde akla yer vermez. Ona göre dinin tek kaynağı vardır. O da vahiydir. Bu bağlamda Kur'an'ın dışında hadisleri de bu kapsamda ele alır. Ancak belirtmeliyiz ki Kur'an'ın vahyi ile İslâm peygamberinin sözlerinin vahiyliği aynı değildir. Yani Kur'an âyetleri bizzat Allah tarafından bildirilmiş, hadisler de Allah'ın denetim ve gözetiminde Hz. Peygamber tarafından söylenmiştir. O, dolaylı yollar ile hadislerin Allah tarafından denetim altında olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle hadislerin hukukî açıdan Kur'an âyetleri ile eşit düzeyde olduğunu savunmaktadır. Bu düşüncesinin kaynağı olarak da el-Haşr 59/7 ve en-Nisâ 4/80'de geçen âyetleri gösterir (Hamidullah, 1999, s. 27-28, 2010, s. 15).

Hamidullah, dinin unsurlarını İslâmî literatürde 'Cibril Hadisi' ismiyle şöret bulan hadise-den yola çıkarak izah etmektedir. Hz. Peygamber'in hayatının son zamanlarında yanına gelerek cevabını bildiği soruları soran Hz. Cebrail, İslâm peygamberinin beyanları ışığında ümmete dinini öğretmek için gelmiştir. Hamidullah, Hz. Peygamber'in verdiği cevapların dinin tanımlanması ve anlaşılması için yeterli olduğunu savunmaktadır. Buna göre İslâm dini, altı tane akide esasını (dogma) ifade eden 'iman', kişilerin görev ve dinî ibadetlerini ifade için kullanılan 'İslâm' ve kişinin yaptığı her işi mükemmel yapma ya da güzelleştirme anlamına gelen 'ihسان' olmak üzere üç sacayağının üzerine bina edilmiştir (Hamidullah, 1989, s. 2).

10 Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Uluhan (2014).

Görüldüğü üzere bu sacayakları sırasıyla dinin inanç, ibadet ve tasavvuf öğretileridir. Ona göre biri diğerine tercih edilmesi mümkün olmayan bu öğretiler Kur'an'ın insanlardan yaşamalarını arzu ettiği hayatın farklı yönleridir (Hamidullah, 2010, s. 29-30). Yani bu üç sacayağının birey tarafından eksiksiz bir şekilde ifası hem dünya hem ahiret saadetine teminatıdır (Hamidullah, 1999, s. 99).

Dinin ilk sacayağı olan inancın sağlam bir şekilde oturmasının şartı, imanın altı esasının naslara bağlı kalınarak inanılmasıdır. Bu şartların her birini izah eden¹¹ Hamidullah, iman ikrar formülü olan kelime-i şehâdetin özünde maddi ve manevi dengeleri muhafaza ettiğini belirtmektedir. Yani "Allah'tan başka ilah olmadığına" iman etmenin uhrevî hayatı tanzim ettiği gibi, "Hz. Peygamber'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna" dair inancın, dünya hayatında huzuru temin edecek modeli kabul etmek anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Hamidullah, dinin beşer hayatını bütünüyle kucaklayan ve insanın faaliyet sahalarının tamamında söz sahibi olma çabasına İslâm'ın "merkezileşme çabası" diye isimlendirmektedir (Hamidullah, 1999, s. 99, 101).

İkinci sacayağı olan İslâm yani ibadetler için de aynı kaynakların ışığında dinin beş şartının eksiksiz yaşanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bütün dinlerin tabiatında görülen, Yaratıcı'ya şükür ve saygının sembolü olarak ibadetlerin ve emirlerin hikmetlerini de detaylı bir şekilde açıklar ve en güzel tapınma biçiminin İslâm'da olduğunu savunur. Bu bağlamda diğer dinlerin sembol ve ritüelleri üzerinde yapmış olduğu etütleri de argüman olarak sunar (Uluhan, 2014, s. 104-108).

Hamidullah'ın 'mucize' ve 'miraç' hakkındaki beyanlarını istisna etmek kaydı ile bu iki sacayağı hakkında dinî düşüncesi, klasik eserlerde ifade edilenden farklı değildir. Peki, miraç ve mucize hakkında Hamidullah'ın düşüncesi nedir?

Yaşadığı dönemden başlamak suretiyle, kendisine yöneltilen eleştirilerin odak noktası olan bu iki konu, Hamidullah'ın dinî düşüncesinde din ve akıl arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. O, mucizeler hakkında şunları ifade etmiştir:

"Biz burada mucizeler üzerinde pek fazla durmak istemiyoruz. Mucizeler elbette gösterilmiştir. Kur'an'da bunlardan bahsedildiği için Müslümanlar bu mucizeleri kabul ederler. Bizim akıl ve havsalamızın almayacağı olaylar olarak gözüken mucizeler, her şeye gücü yeten Allah'ın emri ile gerçekleşir ve doğal olarak hiç beklemediğimiz anda karşımıza çıkarlar. Sözü nü ettiğimiz olağanüstü olaylar, peygamberler aracılığı ile gerçekleştiğinde buna mucize (bir benzerini yapmaya insanoğlunun gücünün asla yetmediği hadise); veliler veya ermişler tarafından gösterildiğinde "kerâmet" (Allah'ın emri ve izni ile gerçekleşen olay); dininden uzaklaşmış, şeytanî bir kişi aracılığı ile ortaya konursa "istidrac" (bir tür imtihan; Allah birtakım insanlara olağanüstü şeyler veya büyüler yapma imkânı vererek, bununla Müslümanları imtihan etmesi, dene-

11 Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Uluhan (2014).

mesi) denir. Alelâde bir insanın bu tür olağanüstü hadiseleri birbirinden ayırabilmesi mümkün değildir. O yüzden kitabımızda, mucizeler üzerinde durmayacağız. Çünkü Müslümanlar için önemli olan, yeryüzünde “en güzel örnek, numune insan” (üzvetün hasene) olarak gönderilen Hz. Muhammed’i çok yakından ve çok iyi tanımadır. Onun gibi yaşamaya, Onu model alarak hayat sürmeye özen göstermektir. Bence bu, yukarıda sözünü ettiğimiz mucizelerden çok daha önemlidir.” (Hamidullah, 1999, s. 25)

‘Miraç’ ve ‘İsrâ’ya birçok eserinde değinmiştir. Bu açıklamalarından sonra tekfire kadar uzanan suçlamaların muhatabı olan Hamidullah, hiçbir zaman hakkındaki tartışmalara birebir cevap vermemiştir. Ancak aleyhinde yürütülen iddialar yükselince umuma yönelik şu açıklamayı yapmıştır:

“Şunu belirtmeliyim ki Hz. Peygamber (s.a.v)’in Miraca bedenen mi, yoksa ruhen mi gittiğine dair, hiçbir zaman şahsi bir görüş ortaya atmadım. Hiçbir yazımda ve konferansımda, “Hz. Peygamber (s.a.v) miraca bedenen gitmedi” demedim ve yazmadım. Fakat bu bana isnât ettiriliyor. Tabii ki bu durum sanki Kur’ân-ı Kerîm -haşâ- “Namaza yaklaşmayınız” (4/43) diyormuş gibi ayeti eksik okumaya benziyor. ... Aynı şekilde, demin işaret ettiğim gibi ben hiçbir zaman, Hz. Peygamber (s.a.v)’in bedenen gitmediğini belirtmedim, benim belirttiğim şudur: Mirac’ın cismânî mi, ruhanî mi olduğuna dair, Hz. Peygamber’in (s.a.v) hiçbir sözü yoktur. Netice olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sonra Ashabı arasında bu mevzuda görüş ayrılığı olmuştur. Bütün ashap aynı şekilde düşünmemiş ve görüş ayrılığı olmuştur. Şüphesiz bu görüşlerin hepsi, şahsî görüşlerdir. Bu, Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hadîs-i Şerîf’te olmadığı için, onların bu görüşlerine mutlaka inanmak zarureti yoktur. Ben ayrı ayrı tarafların delillerini serdettim, belirttim. Bütün bunların sonunda dedim ki, “Bu mühim bir mesele değildir, bu mevzuda münakaşa etmeyelim.” Bu konudaki görüşümün böyle olduğunu, şimdi tekrar belirtiyorum. Mi’râç, her Müslümanın ondan şeref ve gurur duyacağı bir hâdisedir. Bu küçük teferruat, halledilemeyeceği için de en iyisi, bu mevzuda münakaşaya girmemektir.” (Hamidullah, 2007, s. 114-115)

Dinin üçüncü unsuru olarak belirttiği ve Cibrîl Hadîsi’nde ihsan olarak geçen kavram, Hamidullah’ın din anlayışında ahlâk ve tasavvufa ait fikirlerinin temelidir. O, hadiste geçen “ihsan nedir?” sorusuna Hz. Peygamber’in “İhsan, O’nun huzurundaymışçasına ve O senin her hareketini görüyormuşçasına Allah’a ibadet etmendir; zira sen O’nu görmeden de O seni görür.” şeklinde verdiği cevabın tasavvufun farklı bir tanımını olduğunu belirtir. İhsanın yani kişinin her şeyi güzelleştirilme çabasının Allah’a bağlılık ve kulluk yöntemi olduğunu, İslâm’ın da manevi kültürünü oluşturduğunu savunur (Hamidullah, 1999, s. 131). Bu bağlamda tasavvuf, dinin bireylerin iç dünyalarını düzenleyip güzelleştirmek için vaz ettiği temel prensipler bütünüdür. Hamidullah’ın eserlerinde tasavvufa geniş yer vermesinin başlıca nedeni, günümüzdeki tasavvuf denilince anlaşılan yanlış algıların önünü kesmektir. Bu yanlış algıların başında; tasavvufun Panteizm düşüncesi ile birleştirilmesi, seyr-i sülûka girmiş kişilerin belli bir mertebeden sonra günahların kendilerine mubah olması ya da tasavvufun tamamen reddedilmesi gerektiği yönündeki düşünceler gelmektedir (Hamidullah, 1999, s. 131).

Onun ahlâk ile ilgili görüşlerine değinmeden önce, kendisinin dinin ahlâkî öğretilerine ilişkin muhatap kabul ettiği kimseler hakkındaki birtakım özellikleri belirtmek gerekmektedir. Muhammed Hamidullah insanları üç sınıfa ayırmaktadır: birincisi içgüdüleri dahi iyilik ve merhamet telkin eden, günah eğilimleri karşısında kendini koruyan, yaratılıştan iyi olan kimselerdir. İkincisi ilk sınıfın tam aksine, kötü ve yola gelmez kimselerdir. Üçüncüsü de bunların ikisi arasında yer alanlar. Bu ara gruptakiler, bir gözetim veya bir cezalandırma ile mecbur tutulurlarsa kurallara uygun davranış gösterirler. Fakat kendi hallerine bırakılırlarsa, ihmalkâr davranıp başkalarına haksızlık edebilirler. Hamidullah'a göre ilk iki sınıfa giren kişi sayısı oldukça azdır. Buna göre insanlığın çoğu son sınıfa girmektedir (Hamidullah, 1999, s. 149, 150).

O, tarih boyunca gelen bütün kanunların, dinlerin, felsefelerin, bazen hayvanî vasıflar da taşıyan ve beşerî-insan diye tarif ettiği bu son sınıf insanını ikna etmeye çalıştığını, bu kimseleri meşru şekilde davranmaya, hatta gönüllü fedakârlıkta bulunarak yoksullara yardıma teşvik edildiklerini belirtir (Hamidullah, 1999, s. 150). Ahlâk konusunda insan aklının vahyedilmiş kanunla aynı sonuçlara varacağını vurgulayan Hamidullah, İslâm'da dinin dışında filozof, hukukçu ya da ahlâkçı gibi bir kimsenin kanun koyucu olamayacağını da dile getirmektedir (Hamidullah, 1999, s. 152).

Hamidullah'ın Din Anlayışında Tebliğin Yeri

Hamidullah gerek eserlerinde gerekse konuşmalarında bu üç sacayağını vurguladığı kadar dinin başta Müslüman idareler olmak üzere tek tek fertlere yüklediği tebliğ vazifesi üzerinde durur. Onun tebliğ anlayışı dinî düşüncesinde oldukça önemli bir yerdedir. Çünkü dinin bu emri, onun hayatının adeta gayesidir (A. Bamba, Kişisel mülakat, 24 Kasım 2013). Dinin yaşanması ve yaşatılmasına verdiği önem, başta kendi varlığı olmak üzere kendisine ait olan bütün her şeyi bu uğurda kullanmasını netice vermiştir. Onu böyle bir eylem adamı olmaya götüren tek neden ise tebliği kulluğunun bir parçası olarak görmesidir. 1948 yılında vatanından ayrılması ve devamında 'haymatlos' statüsü ile yaşaması, düşünce dünyasında tebliğin izlerinin belirginleşmesine neden olmuştur. Haydarâbâd'ın işgali ile yüzyılların emeği olan kurum ve çalışmaların tarumar olması, Hamidullah'ın his dünyasında bazı kırılmalara sebebiyet vermiştir. İslâm dünyasının bu işgale kayıtsız kalması ve Müslümanların dünya muvazenesinde söz sahibi olamamaları, onun bütün çalışma ve gayretlerini bu alanda yoğunlaşmasında etkin rol oynamıştır (Ghazi, 2003, s. 21; Y. Z. Kavakçı, Kişisel mülakat, 30 Nisan 2014).

Hamidullah'ın din anlayışında tebliğ ve irşadın böylesine yoğun yaşanmasının kaynağı naslarda bu konuya yapılan vurgudur. Bu bağlamda, Âl-i İmrân 3/110,104 Yusuf 12/108, Fussilet 41/33, en-Nahl 16/125 ayetleri onun rehberidir (Gavrî, 2009, s. 95-98). Kur'an'ın bu rehberliğinde onu bazen yazar bazen şair bazen öğretmen bazen öğrenci bazen araştırmacı bazen ateşli bir konuşmacı ama hepsinden öte bir mürebbiyeci ve bir mübellîğ olarak

görmekteyiz. Rachid Benaïssa'ya göre o, çıkan her ifsat hareketini düzeltme teşebbüsünde bulunan cesur bir ıslahçıdır. Bir bilim adamı ve araştırmacı olmasının yanı sıra entelektüel kimliği ile daha çok ön plana çıktığı Fransa'da Müslümanların lideri olarak telakki edilmiştir (Benaïssa, 2014). Fransa'daki öğrenciler için Hamidullah'ın varlığı ve dava anlayışı adeta onlara doğruyu gösteren bir pusula hükmündedir. Bu vasfı ile milyonlarca Müslümanın bir araya gelmesinde, aynı ideal çevresinde toplanmasına vesile olmuştur. O bu düşüncesini şu sözlerle desteklemektedir:

"Bir Müslümanın vazifesi, gündelik davranışlarında, ferdî hayatında olduğu gibi toplum hayatında da, maddî işlerde olduğu kadar ruhî meselelerde de yalnızca ilâhî kânunu izlemek değildir, öte yandan ilâhî vahye dayalı ve bütün insanlığın mutluluğunu hedefleyen bu ideolojinin yayılmasına da kabiliyetleri ve imkânları ölçüsünde katkıda bulunmaktadır." (Hamidullah, 1999, s. 76)

Hamidullah'ın elindeki imkân ve kabiliyetleri dava edindiği bu ideal uğruna sarf ettiğine biraz önce değinmiştik. Müslümanların konuştuğu tüm dillerin öğrenilmesi gerektiğine inanmış, "Kaybolmaya yüz tutmuş dillerde nice kıymetli eserler vücuda getirilmiştir de biz o dili bilmediğimizden o çalışmaları tanımıyoruz" diyerek yaklaşan doksan yaşına rağmen dil öğrenmeye çalışmıştır (Gavrî, 2009, s. 101).

Kendisinin Haydarâbâd'da başlayan eğitim hayatı vefatına kadar devam etmiş, öğrenmekten hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Örneğin 1992 yılında 84 yaşında iken Almanya'ya yaptığı seyahatin nedeni kendine sorulduğunda o zaman sessiz kalan Hamidullah'ın, 'blue jeans'in tarihi kökenlerini araştırmak için kütüphanelerde mesai yaptığını bir yakını vasıtasıyla öğrenmekteyiz (Bamba, 2010, 65). Bu bağlamda onun çalışmalarını hiçbir şekilde daha iyi maddi imkânlar kazanmak ya da itibar sahibi olmak için yaptığı söylenemez. Yaşadığı mütevazı hayat şartlarında, onun tek amacı kalemi ile İslâm'ın tanıtılmasına ve doğru anlaşılmasına hizmet etmektir.

Hamidullah bir Müslümanın, dine müteallik bir mesele hakkında baskı yapmadan, sadece yol gösterme ve muhatabın bilgisizliğini giderme, onu hakka inandırma maksadıyla verdiği her türlü mücadelenin o kişinin fedakârlığı ve bu uğurda verdiği bir sadaka olarak değerlendirilebileceğini düşünmektedir (Hamidullah, 1999, s. 79-80). Hamidullah'a göre aslında Allah'ın kelâmının bu dünyada aktarılması ve yerleştirilmesi görevi bir kültür görevi olup bizzat devlet tarafından idare edilmelidir. Yani o, tebliği devletin bekası için gerekli bir kurum olarak ele almaktadır. Onun için günümüzde yasama, yürütme ve yargı olarak üç tane kabul edilen devletin organlarını dörde çıkarmıştır. Bu üç tanenin İslâm'a göre uyarlanması gerektiği vurguladıktan sonra dördüncü olarak 'dava'nın yani İslâm'ın öğretilmesi ve yayılmasının da eklenmesi gerektiğini belirtmektedir (Kavakçı, 2003, s. 23). Hatta o bu amaçla yetiştirilen bazı gençlerin farklı ülkelere düzenli olarak bu iş için gönderilmesi gerektiğini düşünmektedir (Hamidullah, 1999, s. 180).

Hamidullah'ın tebliğ hayatında vermiş olduğu değer sadece düşünce planında değildir. O, İslâm'ın hakkıyla anlaşılması ve yaşanılması adına birbirinden farklı faaliyetlerin de mimarıdır. Her eylemin bir amacı, her amacın da farklı bir muhatap kitlesi bulunmaktadır. Üzerinde durmayı istediğimiz işte bu nokta, onun, yaşadığı toplum tarafından, Mevdûdî ya da Muhammed İkbâl gibi bir ıslahatçı olarak kabul edilmesini de beraberinde getirmiştir. Onun çalışmaları ve faaliyetleri üzerine yaptığımız incelemeler, mesai arkadaşları ve öğrencileri ile mülakatlarımız, Hamidullah'ın açık bir şekilde toplumun bütün kesimini muhatap aldıktan sonra bu gruplara belli metotlar ile yaklaştığını ortaya koymuştur. Uyguladığı metotların muhatap kitlesi farklıydı. Bu bağlamda o, muhatap kitlenin dokusuna ve anlayışına göre en kısa sürede ama en etkili şekilde ulaşmayı hedeflemiştir. Hamidullah sırasıyla bilimsel metodu, eserlerini, kendi elleriyle kurduğu kurumları, verdiği sayısız konferans ve semineri birer vasıta olarak kullanmıştır (Uluhan, 2014, s. 170-189).

Muhammed Hamidullah'ın tebliğ anlayışı dediğimizde ilk öne çıkan husus onun bütün çalışmalarında bilimsel metodun dışına çıkmayan bir yöntem izlemesidir. Ona göre, İslâm adına ortaya konan çalışmaların genel geçer hüviyet kazanması, ancak bu yolla mümkündür. Kendisi, çağdaş bilimsel sistematığın ve araştırma yöntemlerinin yabancısı olmayıp, eserlerini bu kriterlere uygun olarak neşrettiği için Doğu ve Batılı araştırmacıların göz ardı etmediği çalışmalara imza atmıştır (Kademoğlu, 2003, s. 46). Bu bağlamda bilimsel çalışma metotlarına bağlı kaldığı gibi bilimsel verileri de sıklıkla işlemiştir. Hamidullah'a göre dinin öğretileri bilimsel veriler ile hiçbir zaman çatışmaz. Çünkü maddi ve manevi her şeyin sahibi olan Yaratıcı, bunlar arasında bir tenakuza müsaade etmez. Böyle bir düşünceyle Hamidullah, yaşadığı Batı toplumunun ikna edilmesinde ihtiyaç duyduğu bilimsel verileri rahatlıkla ve çekinmeden işlemiştir. Bilimsel metodun ve verilerin, pozitivist düşüncenin etkisinde kalan toplumlar için önemini bilen Hamidullah, muhatap olduğu kitlenin bu konudaki anlayışını görmezden gelmemiştir. Dolayısıyla birbirinden ayrı sahalar olarak değerlendirilen din ve bilimin birlikte işlenebilirliğinin örneğini oluşturmaya gayret etmiştir (A. Bamba, Kişisel mülakat, 24 Kasım 2013). Bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in dedesinin saçının renginin sarılığını izah etmek için Mendel Kanunlarına başvurmuş, orucun hikmetlerini sıralarken, kış ayında bitki ve hayvanların hallerinden örnekler vermiştir. Hatta Darwin Teorisi'ni açıklamış, bunun din ve mantık ile çelişmeyen yönlerini bir biyolog titizliğinde incelemiştir. Hamidullah'a göre evrim anlayışı yani varlığın tekâmül sürecinde ilerleyerek günümüze kadar geldiği düşüncesi, Kur'an âyetlerinde de mevcuttur.

Muhammed Hamidullah için araştırma yapmak ve bunları kaleme almak suretiyle yayınlamak tebliğ metodunun başlıca düsturlarındandır. Bu konu hakkında bizleri aydınlatan Amara Bamba, Hamidullah'ın İslâm'ın anlatılması için sıcak savaş dönemi bittiğine inandığını aktarmaktadır. Yani fetihler yoluyla dinin farklı yerlere gitmesi, çağımız için söz konusu değildir. Bulunduğumuz çağda o, İslâm'ı en güzel anlatma yolu olarak yayın hayatının tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu düşüncesinden hareketle daha küçük yaşlarda

başlayan yazma merakı, onun arkasından onlarca kitap ve binlerce makale bırakmasına sebep olmuştur. Aslında araştırma yapmak ve çalışmak onun hayatında vazgeçemediği iki eylemdir. Fevkalade bir şekilde zaman tanzimi yapan Hamidullah'ın, tatil günlerinde dahi kütüphane görevlilerinden izin isteyerek çalışmasına devam ettiği bilinmektedir (Güler, 2004, s. 156). Açıkçası onun bu çalışma aşkının altında yatan biricik neden, dinî araştırmaları kulluğunu yerine getirmek için birer vasıta olarak görmesidir. Ancak o, çalışmalarında euphenisme yani bilginin İslâmlaştırılması yönteminden uzak durmuştur. Gerçeğin olduğu gibi yalın hali ile yazımını tercih etmiştir (Ghazi, 2003, s. 17).

Hamidullah, müsteşriklerin İslâm medeniyetinde sahip oldukları ilmin kaynağının adresi olarak Batı'yı vermelerinden fevkalade rahatsız olmuş, dünya tarihinde Müslümanların birçok başarıya imza attıklarını ancak kaynakların kaybolması neticesinde belgelenememesi yüzünden tarihe karıştığını vurgulamıştır. Geçmişine ve geleneklerine bağlılığı ile bilinen Hamidullah, tarihin İslâmî araştırmalar adına karanlık kalan sayfalarını titizlikle çevirerek, Müslümanların ilim dünyasına kattıkları sayısız eserlerden bir kısmını gün ışığına çıkarmıştır. Örneğin Dîneverî'nin (ö. 282/ 895) *Kitabu'n-Nebat* isimli eseri üzerinde kendisinin yapmış olduğu çalışmalar Arapçada yer alan bitki isimlerinin Cahiliyye Dönemi'nde bile Araplar tarafından kullanıldığını ispat çalışmasıdır. O bu yolla, İslâmî meseleler üzerine çalışmak isteyen gençlere, şimdiye kadar Müslümanların aynı eserler üzerine çalışmalar yaptığını ancak tarihte yazılmış birçok eserin tozlu raflarda çürümeye terk edildiğini hatırlatarak bu alanlarda araştırma yapmalarını tavsiye etmiştir (Moubarac, 1971, s. 86).

Gün geçtikçe artan eserlerinin sayısı, büyük bir ilgi ile beklenmeye başlanmıştır. Bu da korsan baskılarının yapılmasını netice vermiştir. Onun bu durum karşısındaki tavrı da onun tebliğ anlayışını bize yansıtmaktadır. Talebeleri kendisini bu korsan baskılardan haberdar ettiğinde o bunlara hiçbir tepki vermemiş, önemsiz bir mesele olarak değerlendirmiştir. Çünkü Hamidullah için telif hakkı istemediği eserlerinde yazdığı hakikatlerin ulaştığı kitlenin artması, eserlerden gelecek gelirden kat kat daha önemlidir (Bamba, 2010, s. 56).

Hamidullah eserleri ile Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılması, Hz. Peygamber'in hayatının doğru bir şekilde öğrenilmesi ve hayata geçirilmesi için gece-gündüz çalışmıştır. Fâtîha sûresinin bütün dillerdeki tercümelerini yapmaya çalışması da eserleri ile yapmaya başlıca tebliğ faaliyetleri arasında sayılabilir. Hz. Peygamber'in hayatına dair belgeleri bulabilmek için Hindistan, Almanya, İngiltere, Kuzey Afrika, Suriye, Mısır, Türkiye ve Hicaz'daki yazma eser kütüphanelerinde uzun süre mesai yapması, İslâm peygamberinin hayatının doğru öğrenilmesine hizmet etme arzusundan başka bir şey değildir. Bu çabalarının semeresi olan bilgileri Doğu ve Batı kaynakları ile karşılaştırarak vermiş, tespit ettiği yanlışları ivedi bir şekilde belirtmiştir (Ghazi, 2003, s. 18) Ayrıca Hamidullah'ın Hristiyanlar ile gerçekleşen bazı toplantılarda İslâm ve Hristiyanlığın farkları üzerine yapmış olduğu konuşmaları İngilizce, Fransızca ve Almanca olmak üzere üç dilde yayınlanmıştır. Ancak kendi imzası ile yayınlan-

mamıştır (Hamidullah, 1976, s. 3-29). Bulunduğu ülkedeki siyasî nedenlerden dolayı böyle bir çalışmanın müellifi olarak görünmek istememiştir. Nitekim Hamidullah'ın bazı eserlerini yazdıktan sonra onların isimsiz, broşür şeklinde bedava dağıtılmasını istediğini görüyoruz. Bu da yaptığı tebliğ faaliyetlerinin yazdıkları nedeniyle sekteye uğramasını istememesindendir. Hamidullah'ın bu çalışmasında ilgi çeken bir nokta vardır. 1980 yıllarının başında yazılan bu eserinde Hamidullah'ın diyalog kurmaktan ziyade bir bilgilendirme yaptığı; ayrıca Hristiyanlığın çıkmazlarını göstermeye çalıştığı görülmektedir. Bu üslup kendisinin diğer dinler ile olan çalışmalarında o ana kadar sergilediği bir tutum değildir. Bunun nedeni ne olabilir diye araştırdığımızda 1980 yıllarında birçok Arap gencin 'Yahova Şahitleri' diye anılan bir grubun etkisinde kaldığı, Hamidullah'ın da bu etkiyi kırmak için bu eseri yazdığını tespit etmekteyiz. Hatta bu eserin Arapça, Endonezce ve İtalyancaya da çevrilmesini ve Vatikan'da dağıtılmasını istemiştir (Bamba, 2010, s. 57). Bu bağlamda Hamidullah'ın eserleri tebliğ fonksiyonunun yanında irşad vazifesi de görmektedir.

Hamidullah'ın eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Ancak kendisine izafe edilen 130 kitap ve yaklaşık 2000 tane makale vardır (Athaullah, 2001) Bu konudaki netlik ancak kendi arşivinin iyice tetkik edilmesi ile ortaya çıkabilir. Hamidullah, eserlerinin hiçbirinden telif hakkı talep etmemiştir. Yayınevlerinden sadece eserlerinin satılmasını istemiş, kendi payına düşen kısmın fiyattan düşürülerek kitaplarının olabilecek en uygun fiyata satılmasını talep etmiştir. Sadece bazı kitaplarının telif hakkını Association des Étudiants Islamiques de France'a verdiğini tespit ettik.

Ancak burada açıklık getirmemiz gereken bir konu da Hamidullah'ın zorunlu ikamet yeri olan Fransa'ya geçişi ile beraber farklı kimlikleri kullanmasıdır (H. Zaeid, Kişisel mülakat, 17 Ekim 2013). Bunun nedeni; Fransa Hamidullah'ın fikirlerini ifade etme ve yayma açısından geniş imkânları tanımasının yanında, dinî faaliyet ve örgütlenmelere karşı da olabildiğince sıkı denetimler uygulamasıdır. Bu da onun bazı faaliyet ve yayınlarında kimliğini gizlemesine neden olmuştur.

Hamidullah yoğun geçen yayın hayatının yanı sıra birçok ülke ve şehirde düzenli ya da düzensiz konferans ve seminerlere çağırılmıştır. İslâm ülkelerine ya da Avrupa içinde yaptığı ziyaretlerde zaman tanzimine fevkalâde dikkat ederek, elinden geldiğince halkın ya da öğrencilerin iştirak ettiği derslerin tertip edilmesini arzulamıştır. Bu isteğini gitmeden önce belirttiği için onu misafir edecek kurum ya da şahıslar öncesinde gereken hazırlıkları yapmıştır. Çoğunlukla salonlara sığmayan kalabalıklara konuşma yapan Hamidullah, kendisine sorular sorulmasına müsaade etmiş, aykırı seslere her zaman söz hakkı vermiştir. Onun bu hoşgörülü tavrı birçok kesimin dikkatini kısa sürede celbetmiştir. Böylece Müslim ya da gayr-i Müslim pek çok kimsenin sevgi ve saygısını kazanmış, birçok katılımcı ile mektuplaşma yoluyla irtibatını devam ettirmiştir. İnceleme fırsatı bulduğumuz mektuplar, onun muhatapları ile nasıl ilgilendiğini de resmetmektedir. Düzenli olarak her günün belli

bir kısmını mektup yazmaya ve gelen mektuplara cevap vermeye ayırarak bu sirkülasyonun devamlılığını sağlamıştır (Uluhan, 2014, s. 236-239).

Muhammed Hamidullah Paris'e yerleştikten kısa bir süre sonra burada kendi gibi tebliğ faaliyetleri yapmak isteyen arkadaşları ile bir şeyler yapmaya koyulmuştur. Bunların başında yakın arkadaşı Doktor Suphî Salih ile beraber 1952 yılında kurduğu "Centre Culturelle Islamique" isimli dernek gelmektedir. Bu merkezde Müslüman olanların yanı sıra Müslüman olmayanlar ile de bir araya gelmeye çalışmıştır. Derneklerin faaliyete girmesi ile bazı maddi sıkıntılar da baş göstermiş, Hamidullah da bunu aşabilmek için önce kendi evini dernek merkezi olarak göstermiş ve bir süre derneğin faaliyetlerini buradan yürütmüştür. Yaşadığı dönemde mescit ve camii yetersizliği söz konusu iken Hamidullah'ın kültürel bir lokal açma girişimi, Batıya ait önyargılardan faaliyetleri koruma çabasıdır. Bu nedenle açılmasına vesile olduğu kurumların bazılarının isimlerini "camii" olarak koymamış ancak camide yapılan bütün etkinliklerin gerçekleştirilmesine uygun zemin hazırlamıştır. O, çevresinde halelenen insanlar ile birçok kurumun açılmasına öncülük etmiştir. Bizzat kurduğu ve binasının alınmasına destek olduğu kurumlar şunlardır: "Association des Etudiants Islamiques en France" (AEIF), "Association Cultuelle Islamique" (Mosquée ed-Da'wa) (ACI), "Amitié Islamo-Chrétienne" (AIC), "Amical des Musulmans en Europe" (AME), "Centre Culturelle de Choisy le Roi" (Mosquée Choisy le Roi). Ayrıca tam olarak ne zaman basılmaya başladığını bilmediğimiz, ancak ücretsiz bir şekilde halka ulaştırılmaya çalışılan *Intégrité (l'Index)* isminde bir gazeteyi de kurduğunu öğreniyoruz (Lecqlerc, 2014; Uluhan, 2014, s. 181-187).

Hamidullah, bu dernekler vasıtasıyla, birçok program tertip etmiş, sayısız insanla tanışmıştır. Bu derneklerden hiçbirinin resmîyetinde söz hakkına sahip değilken, arka planda bunları bizzat yönetendir. Bu derneklerin idaresini öğrencilerine yerleştirmiş, düzenli toplantılarla sevk ve idare etmiştir. Gazete de dâhil olmak üzere her bir kurumun kendisine ait bir binası vardır. Ve bu yapılar Hamidullah yaşarken alınmıştır. Her bir dernek farklı kesime hitap etmektedir. "Association des Etudiants Islamiques en France" (AEIF) isimli dernek, Paris'e öğrenci olarak gelen Müslüman talebeler için açılmıştır. "Association Cultuelle Islamique" (Mosquée ed-Da'wa) (ACI) ise Paris'te ve çevresinde yaşayan Müslümanların bir araya geldiği ama özellikle mühtedilerin buluştuğu ve dine giriş seremonilerinin yapıldığı dernektir. "Amitié Islamo-Chrétienne" (AIC) isimli dernek Hristiyanlar ile diyalog faaliyetleri düzenleyen dernektir. "Amical des Musulmans en Europe" (AME), Avrupa'da yaşayan diğer Müslümanlar ile ortak hareket edebilme fırsatı veren dernektir. "Centre Culturelle de Choisy le Roi" (Mosquée Choisy le Roi) da camii hizmeti veren, göçmen Müslümanların toplanarak hem ibadetlerini yapabildikleri hem de meseleleri görüşebildikleri aynı zamanda derslerin tertip edildiği bir dernektir (Uluhan, 2014, s. 190-203).

Sonuç

Hamidullah'ın hayatını adadığı misyonunun hareket noktası ve temel dayanağı Kur'an ve sünnet ekseninde almış olduğu eğitim hayatıdır. Haydarâbâd'ın bağımsızlık dönemlerinde eğitim aldığı kurumlar ve hocalar, onun hem ilmî alt yapısını hem de dava şuuruunu beslemiştir. Ama bunlardan da önce annesi başta olmak üzere ailesinden aldığı eğitim gelmektedir. Onun yaşadığı her yalnızlık ve zorlukta manevi destek çocukluk ve gençlik yıllarında yerleşen dava şuurundan gelmektedir. Tüm yönleri ile eşsiz bir kişiliğe sahip olan Hamidullah, ne kendisinden ne eserlerinden ne de faaliyetlerinden bahsetmemiştir.

Hamidullah hayatının ilk yarısını Doğu düşüncesi, eserleri ve düşünürleri içinde, diğer yarısını da Batı düşüncesi, eserleri ve düşünürleri arasında geçirmiştir. Ancak o, ne tamamen Doğu düşüncesinin ne de tamamen Batı anlayışının etkisinde kalmıştır. Burada Doğu düşüncesi derken Kur'an ve sünnet eksenli düşünmeyi kast etmiyoruz. Aksine Hamidullah ister geçmişten gelsin isterse modern döneme ait olsun her problemi öncelikle naslar zaviyesinden değerlendirmiştir. Burada Doğu düşüncesinden kastımız, İslâm coğrafyasında yetişen âlimlerin genel olarak ortaya koydukları din hakkındaki fikirlerdir. Hamidullah İslâm müktesebatını oluşturan her âlime özel bir ihtimam göstermiş ve eserlerini dikkatlice tetkik etmiştir. Ancak bu durum, onların düşüncelerini toptan kabul edeceği ya da eleştiremeyeceği anlamına gelmemektedir. Ayrıca İslâm dünyasının ön yargılarla yaklaştığı Batılı kaynakları ve Batı menşeli fikirleri titizlikle irdelemiş ve içlerinde İslâm'ın hakikatleri ile çelişmeyenleri kullanmıştır. Bu durumda biz Hamidullah'ın din anlayışı dediğimizde iki sacayağından bahsediyoruz. Bunlar Kur'an ve sünnettir. Dine müteallik bütün meseleleri bunların temelinde ele almış ancak yorum ve değerlendirmelerinde Doğunun zenginliğinden beslendiği gibi, Batının usûl ve yöntemlerinden de istifade etmiştir.

Ayrıca Hamidullah, edindiği eşsiz birikimini dünyanın dört bir yanındaki insanlara aktarmaya çalışmıştır. Ona göre bu, peygamber mesleğidir ve her Müslümanın yerine getirmesi gereken bir vecibedir. O bu vecibeyi, geliştirdiği bazı metotlar ile muhatabı olan kesimlere İslâm'ı anlatmaya çalışarak yerine getirmiştir. Yaşadığı hayatı, dini yorumlaması ve hayatı boyunca yaptığı faaliyetler ile o, Hz. Peygamber'in bir model olarak günümüzde nasıl realize edileceğine dair alışılmışın dışında bir örnek oluşturmuş, sayıları yüz binler ile ifade edilen bir topluluğun hidayetine vesile olduğu belirtilmektedir (H. Zaeid, Kişisel mülakat, 17 Ekim 2013). Çalışma disiplini ve gayretleri ile akademi ortamına misal teşkil ettiği gibi, sosyal hayattan kopmayan yapısı ile de bütün Müslümanların önünde bir numûne-i imtisaldir.

Kaynakça

- Abdul Cabbar Beg, M.(2003). A pupil's memories. *Impact International*, 33(1),32-33.
- Athallah, S. (2003). Muhammed Hamidullah: Peacefully and finally. *Impact International*,33(1), 14-15.
- Athallah, S.(2014). *Biography*. Retrieved June 12, 2014, from http://mhcisd.org/about_us.
- Athallah, S.(2001). *Sans Titre* Retrieved January31, 2001, from <http://www.isna.net/Horizons/article.asp?issueid=2&articleid=1&catid=7&fromall=1>.

- Bamba, A. (2010). *Muhammad Hamidullah un intellectuel Musulmane de France*[Fransa'da Entelektüel bir Müslüman: Muhammed Hamidullah]. Unpublished master's thesis, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Benaissa, R.(2014). *Hamidullah chercheur et apotre de l'Islam* [İslâm'ın araştırmacısı ve havarisi Hamidullah]. Retrieved June 12, 2014, from http://www.hoggar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=396:hamidullah-chercheur-et-apotre-de-lislam&catid=114:benaissa-rachid&Itemid=36.
- Birışık, A. (2005). Muhammed Hamidullah'ın yetiştirdiği ve oluşumuna katkıda bulunduğu kurumlar. (Ed. Sempozyum Heyeti), *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu* içinde (s. 53-71). Bursa: Bursa İl Müftülüğü Yayınları.
- Editorial Impact International. (2003). From the cradle to the grave 1908-2002. *Impact International*,33(1),39.
- Faruki, M. H. (2003). The last citizen of Hyderabad the scholar did not give up. *Impact International*,33(1), 42-44.
- Gavrı, S. A. (2009). *Muhammed Hamidullah sefirü'l-İslâm ve emînü't-türâsi'l-İslâmiyyi fi'l-Garb*[Muhammed Hamidullah: İslâm'ın Batıdaki büyükelçisi ve İslam mirasının emanetçisi]. Beyrut: Dâru'l-Ibni Kesîr.
- Ghazi, M. A. (2003). Sirah, hadith and law. *Impact International*,33(1), 17- 20.
- Güler, Z. (2004). Muhammed Hamidullah'ın kişiliği ve araştırmaları üzerine Ali Osman Koçkuzu ile. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2(1), 153-164.
- Hamidullah, M. (1976). Islam et Christianisme [İslam ve Hristiyanlık]. *Le Musulman*, 2, 3-26.
- Hamidullah, M. (1989). *The 1400th anniversary of the completion of Islam*. London: The Oxford Centre for Islamic Studies.
- Hamidullah, M. (1999). *İslâm'a giriş* (çev. Cemal Aydın). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hamidullah, M. (2000). *Aziz Kur'ân: çeviri ve açıklama* (çev. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanık). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2007). *İslâm müesseselerine giriş* (çev. İhsan Süreyya Sırma). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2010). *Kur'an-ı kerim tarihi* (çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2012). *Allah'ın elçisi Hz. Muhammed* (çev. Zeynep Ülkü Babacan). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kademoğlu, M. R. (2003). Sağlam duruşlu büyük âlim Muhammed Hamidullah. *Yedi İklim Dergisi*, 16, 45-47.
- Kavakçı, Y. Z. (2003). Muhammed Hamidullah: Zamanımızın dünya çapındaki dev İslâm âlimi. *Yedi İklim Dergisi*, 16, 21-28.
- Lecqlerc, D.Y.(2014). *Autorisation*. Retrieved June 19, 2014, from <https://integritydyl.files.wordpress.com/2012/06/autorisation-mh.pdf>.
- Momin, A. R.(2003).Professor Dr. Muhammad Hamidullah. *Islamic Culture*, LXXVII(4), 83-90.
- Moubarac, Y. (1971). *Verset et contraverset: Les Musulmans consultation Islamo-Chrétienne* [Ayet ve ayet karşılığı: İslam ve Hristiyanlığın değerlendirmelerinde Müslümanlar]. Paris: Édition Beauchesne.
- Mustapha, N. (2002). *Muhammad Hamidullah and Islamic constitutional law*. Unpublished master's thesis, McGill University, The Institute of Islamic Studies Faculty of Graduate Studies and Research, Montreal.
- Nadvi, S. S. (2003). A scholar's scholar. *Impact International*,33(1), 28-30.
- Nawawi, R. (2003). Malay Counsels Scholarship, da'wah and dialogue. *Impact International*,33(1), 31.
- Uluhan, S. (2014). *Muhammed Hamidullah'ın din anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yıldırım, S.(2014). *Evrensel alim Muhammed Hamidullah*. <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/evrensel-alim-muhammed-hamidullah> adresinden 15 Mart 2014 tarihinde edinilmiştir.

Câhız'da Tabiat Felsefesi

Yasemin Holoğlu* Yusuf Şevki Yavuz**

Öz: Felsefe geleneğinde tartışılan önemli meselelerden biri de “tabiat” etrafında şekillenir. Mevcut olan şeylerin değişmez özelliği olup olmadığı; şayet böyle bir özellik varsa bunun bilinip bilinemeyeceği açısından hem ontolojiyi hem epistemolojiyi ilgilendiren bu mesele, pek çok düşünür tarafından etraflıca tartışılmıştır. Kelâmın ve felsefenin merkezinde yer alan bu konu, İslâm düşünürleri nezdinde Allah’ın varlığını ispatlama ya da Allah’ın varlığına delil getirme amacına matuf ele alınmıştır. Hicri 2. yüzyılda yaşayan Câhız da tabiatı inceleme gayesinde bulunan, İslâm akidesini teyit etmede tabiata önemli bir misyon yükleyen isimler arasında zikredilir. Ashâbu’t-Tabâi’ içerisinde anılan Câhız, eşyadaki tabiatı nefyetmenin, ilahî beyanı nefyetmek anlamına geleceğini savunmuş, fizik ve metafizik arasındaki irtibatı eleştirel bir şekilde kurmuştur. Nesnelerin varlık alanına çıkmasını, gizli bir tabiatın (kümûn) ortaya çıkması (zuhûr) olarak kavramıştır. Onun nezdinde her varlık, bir tabiat sahibidir ve tabiat sahibi olmasıyla Allah’ın varlığına delil teşkil eder. İnsanın istidlal etmesi, örümceğin ağ örmesi ve şeylerin belli bir düzene göre vücuda gelmesi bu durumu tanımlar. Câhız, âlemdaki hadiselerin düzenini tabiat kanunları olarak isimlendirir. Allah tarafından yönetilen bu düzen açık ve gizli hikmetler barındırır. Hikmetler beyan vasıtalarıyla tezahür eder. Câhız; lafız, yazı, akd ve işaret olarak belirlediği beyan unsurlarını, cismî konumu ve tayiniyle beş temel mertebeye ele alır. İnsan, beş duyu ve akıl vasıtasıyla istidlal ederek varlıklardaki hikmetli bilgilere ulaşır. Böylece eşyaya konum tayin ederek yeryüzünün halifesi konumuna yükselir.

Anahtar kelimeler: Câhız, Tabiat, Fizik, Metafizik, Allah’ın Varlığı, Delil, Hikmet, Kümûn-Zuhûr.

Varlıklarda Tabiat

Varlıklarda belli bir düzenin olup olmadığı meselesi İslâm düşünce geleneğinde tevhid inancıyla irtibatlı olarak ele alınmıştır. Çeşitli teorilerin öne sürüldüğü bu meselede, eşyada belli bir tabiatın var olduğunu söylemenin tevhid inancıyla çelişip çelişmediği sorusu öne çıkartılarak tartışılmıştır. Kozmolojik argümanlarla Allah’ın varlığına delil getiren kelâmcılar bu noktada, varlıklarda belli bir tabiatın var olduğunu, varlıkların belli bir düzende yaratıldığını savunmuştur. Ashâbu’t-Tabâi’ olarak isimlendirilen bu grup Allah’ın, âlemi bir defada bazısını bazısı içinde gizleyerek yarattığını kümûn-zuhûr nazariyesiyle izaha çalışmış; eşyada değişmez bazı özelliklerin varlığından bahsederek âlemde devam eden düzenliliğe işaret etmişlerdir. Neticede tabiatın varlığını kabul etmenin, tevhid inancıyla çelişmediği iddia edilmiştir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı.

İletişim: yasemenhologlu@hotmail.com, yaseminhologlu@gmail.com

** Prof. Dr. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı.

Ashâbu't-Tabâi' içerisinde zikredilen Câhız (150/160) (767/777) nezdinde tabiatların huku-ku, tevhid anlayışını ispat etmede önemle incelenmiştir. O, varlık alanında incelenen tabiatlarla mülhidin ümidinin kesileceğini; eşyadaki tabiatı nefyetmenin, ilahî beyanı nefyetmek anlamına geleceğini savunmuştur. Allah'a işaret eden delilleri içeren tabiatın ortadan kalkmasını, delili gösteren varlığın da iptal olacağı düşüncesiyle eş değerde gören Câhız, varlıklardaki tabiat bilgisinin bilinmesine dikkat çekmiştir (Câhız, 1969, II, s. 135; Kâdî Abdülcebâr, 1969, s. 379). Câhız'ın şu sözleri konuyu açıklığa kavuşturma noktasında dikkat çekicidir:

"Tevhidin tahkiki, eşyanın sabit olduğu hakikatleri bilmekten geçer" (Câhız, 1969, II, s. 134-135).

"Eşyadaki tabiat bilgisi, insanı inkâra ya da ikrâra götürür" (Câhız, 1969, III, s. 373-374).

Serdettiğimiz bu görüşlerinden anlaşılacağı üzere Câhız nezdinde varlıklarda belli bir tabiatın var olduğunu söylemek, tevhid inancıyla çelişmez. Dolayısıyla Câhız, İslâm akidesini tespit ve teyit etmede önemli bir değeri hâiz olan tevhid inancını, tabiat kavramıyla ilişkilendirir. Burada tevhid inancını, tabiatın hangi boyutuyla ilişkilendirdiği sorusu önem kazanır. Bu eksende Câhız'ın nesneye, bitkiye, hayvana ve insana dair naklettiği bilgilerle irtibatlı olarak ele alacağımız bu çalışmanın ana hedefi; Câhız'ın varlıkların tabiatlarını hangi yönleri itibarıyla inceleme alanı yaptığı ve dinî akidesini temellendirme noktasında tabiata nasıl bir misyon yüklediği olacaktır.

Câhız varlık türleriyle irtibatlı olarak tabiat kavramına çeşitli anlamlar yükler. Onun nezdinde âlem, "Allah dışında var olan şeyler" (kevn) manasında kullanılır. Âlemi, içinde mevcut olan cisimlerin türleri bakımından "aynı, farklı ve birbirine zıt olanlar" şeklinde üçe ayırır. Daha sonra bu taksimin özünü ifade edecek şekilde âlemi, "canlılar ve cansızlar" olmak üzere ikili bir taksime tâbî tutarak cisimlerin gelişen ve gelişmeyen yönlerine işaret eder. Toprak, su, ateş ve havayı da cismin oluşumuna dâhil unsurlar olarak belirler. Böylelikle dört unsuru, herhangi bir taksime tâbî tutmadan canlı ya da cansız olarak isimlendirmekten kaçınır. Bununla birlikte Ay'ı, Güneş'i, yıldızı ve feleği de canlı ya da cansız varlıklar kategorisine yerleştirmez (Câhız, 1969, I, s. 26-27).

Câhız'a göre âlemde her şeyin bir aslı bulunur. Tüm varlık türleri, hayatlarını idame ettirebilecek şekilde hikmet ve beyanlara sahip olarak yaratılmıştır. Bu yaratılış şekli, varlıkların taşımış olduğu bilgi türüyle irtibatlıdır. Câhız'ın buradan kastı, varlığın dünyaya gelmesi anında yaratılışında mevcut olduğuna inandığı "tabiat"ındaki bilgidir (Câhız, 1969, I, s. 35; III, s. 374-375, 378; Saliba, 1366, s. 441).

Câhız varlık türlerini, onlarda birtakım tabiatların var olduğunu kabul etmek suretiyle inceleme alanı yapar. Ona göre görülen, tadılan, alınan şey cisim ve cevherdir. Hareket dışında başka bir araz da yoktur. Dolayısıyla cevher olmayan ve başlı başına var olmayan şey arazdır.

Bu bağlamda araz; cevher ve cisimde yer alan şey anlamına gelir ki cismin ortaya koyduğu bir fiil olarak açıklanır. Buradan mütevellit Câhız, cisimlerin sabit bir tabiatı olduğunu; bu tabiatlarıyla da özel fiillerde bulunduğunu savunur (Câhız, 1969, III, s. 378; Eş'arî, 2005, s. 265-266; İzâm, 1995, s. 36-37, 74).

Câhız'a göre cisimler, yoğunluk yönünden aynı dereceye sahip değildir. Her bir cismin kendine özgü bir tabiatı vardır. Cismin, tabiatıyla tek başına kaldığı sırada tabiatına boyun eğmesi, cismin özelliklerindendir. Burada tabiat, nesnede bulunan ilk hareketin ilkesi manasında kullanılır. Böylelikle tabiat, nesnedeki yaratılıştan gelen bir özelliğe işaret eder. Bu çerçevede Câhız, taşın yumurtaya vurulmasıyla ortaya çıkan durumu (koku), yumurtadaki gizli tabiatın göstergesi olarak açıklar ve kırılma eyleminin, yumurtadaki gizli tabiatı ortaya çıkardığını iddia eder. Dolayısıyla Câhız, herhangi bir nesnede hareketin ilk ilkesi olarak kabul ettiği tabiatı işaret eder ve yumurtanın içinde mevcut olan kokunun, eyleme dönük olan hareketin etkisiyle bir cisim olarak varlık sahasında tezahür edebileceğini belirtir. Bu açıklama tarzında dikkati celb-eden; eyleme dönük olan bu ilkenin, nesnenin kendisinde mevcut olduğunun kabul edilmiş olmasıdır. Bu eksende tabiat, kendisini kuşatan mevcudun temel özelliklerini tanımlar ve nesneyi kuşatan varlığın temel özelliklerine işaret eder (Câhız, 1969, V, s.13; Helev, 1994, s.111; Nessâr, 1995, s.209; Tehânevî, 1996, II, s.1127).

Yukarıda çizdiğimiz çerçeve bağlamında Câhız eşyanın, tabiat kanunlarının gereği olarak varlığını devam ettirdiğini; eşyada meydana gelen değişimlerin, âlemin yaratılması esnasında eşyanın içine yerleştirilen bir tabiat sebebiyle ortaya çıktığını savunur. Böylelikle şeyin suretine uygun düşen ve şeydeki hareketin sebebi olan tabiat, değişimlerin düzenli bir şekilde art arda gelişini ifade eden bir nazariye halini alır. Burada tabiat, eşyanın varlık sahnesine gelişinin bir sistem üzere gerçekleştiğine işaret eden belirli düzeni ifade eder. Allah'ın yaratıcılığına, kudreti ve iradesine delâlet eden bu yaratmayı açıklama modeline göre mevcudat, Allah'ın nesnede yarattığı tabiat vasıtasıyla ortaya çıkar. Dinî akideyi destekleyen bu nazariye, *kümûn-zuhûr teorisi* adı altında kaynaklarda yerini alırken, şekil yönünden kümûn-zuhûru benimseyen diğer tabiatçı nazariyelerden ayrılır. Zira tabiatçılar, maddenin içinde saklı olduğuna inandıkları tabiatı, nesnenin bi-zatihî fail konumunda görmekte ve tabiatın kendiliğinden mekanik bir zaruretle ortaya çıktığını savunmaktadır. Câhız ise nesnelerde gizli olan tabiatların ortaya çıkış şekillerini "İllet-i Ülâ"dan bahsetmek suretiyle şu şekilde açıklamaktadır: Kümûn halindeki bir şey nesneden, nesne dışındaki bir failin irade ve kudretiyle ortaya çıkar. Serdettiğimiz bu görüşüyle Câhız'ın materyalizmin tabiatçı anlayışından ayrıldığını söyleyebiliriz. Zira söz konusu anlayışta, tabiat ve onunla irtibatlı olan her şey, başlangıç ve sonuç itibarıyla mevcut olmakla birlikte tabiatdaki her şey (varlıklar ve olaylar), sebep sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyle açıklanmaktadır. Bu bağlamda tabiat, duyularla müşahade edilen, gözlemlenecek ve tecrübe edilecek şekilde birbiriyle irtibatlı olan, maddi varlıklardan oluşan gerçeklik anlamında kullanılır. Varlık olgularının tamamını tabiatı irca etmek suretiyle tefsir eden bu felsefeye göre tabiat varlıkları, bizzat kendileri mües-

sir konumda iş görmekte; böylelikle tabiat, kendiliğinden fail bir illet olarak kendi kendine yeten bir özelliğe sahip olmaktadır. Dolayısıyla metafiziği reddeden, evrenin kendi kendine var olduğunu iddia eden materyalizmin tabiatçı anlayışı ile Câhız'ın tabiata yüklediği anlam birbirinden farklıdır (Câhız, 1969, V, s. 21, 52-53; VII, s.12; Helev, 1994; Nessâr, 1995, s. 201; s. 111; Saliba, 1366, s. 442; Susan, 2005, s. 525; Wolfson, 2001, s. 559).

Câhız, nesne dışındaki bir failin irade ve kudretine vurgu yapmak suretiyle her türün ortaya çıkış şekillerini insan fiiliyle irtibatlı olarak ele alır ve türlerin ortaya çıkış şekillerini şu şekilde açıklar: Ateş, iki odun parçasının sürtünmesiyle; süt, yağın yayıklanarak karıştırılmasıyla; peynir ise sütün kesilmesiyle ortaya çıkar. Nitekim bitkilerin kümûn (gizli) halinde bulunan şifa verici özellikleri de insan tarafından ortaya çıkartılır. Diğer bir ifadeyle ilacın ortaya çıkışı insanın gerçekleştirdiği işlemlerle irtibatlıdır. Zira insan, çam reçinesindeki katranı ve reçine ağacındaki zifti, kesme ve kabuklarını soyma işlemleriyle ortaya çıkarmakta; ateşin etkisiyle katran ve ziftten çıkarılan su, insan elinde ilaç olarak kullanıma hazır damla halini almaktadır. Neticede Câhız; insanın altın ve gümüş üzerinde gerçekleştirdiği inceltme, kesme, akıtma ve kalıba dökerek toz haline getirme işlemlerine atıfta bulunarak eşya üzerinde fail olma özelliğini nasıl kazandığını izaha çalışmaktadır. Ona göre aletler vasıtasıyla fail olma özelliği taşıyan insan, birbirine zıt unsurları da bir araya getirebilme imkânına sahiptir. Bu bağlamda kuru toprağı suyla yoğuran ve ateşte pişiren çömlekçinin eylemlerini izaha çalışan Câhız, çömleği yoğurma eylemini insana; yaratma eylemini de Allah'a vermek suretiyle insanın eşya üzerindeki tasarruf gücüne dikkat çeker. Burada öğrularak yaş hale getirilen toprağın, ateşte pişirilerek çömlek halini alması; insanın farklı unsurları bir araya getirerek fail olma özelliği kazandığı durumu tanımlar (Câhız, 1969, V, s.13, 52-53). Bu hususta insana düşen pay, nesnelere müdahalede bulunmak suretiyle tabiatlarını ortaya çıkarmaktır. Allah ile insanın eşya üzerindeki ortak fiilini gösteren bu açıklama tarzında öne çıkan "yaratmayı açıklama modeli" olarak ele alabileceğimiz kümûn-zuhûr teorisidir. Bu teoriyle nesnelerde gizli tabiatların mevcut olduğu ve bu tabiatların ortaya çıkabilmesi için insan müdahalesine ihtiyaç duyulduğu belirtilir.

Fizikî Âlemde Tabiat Kanunları

Câhız'a göre tabiat, maddede Allah tarafından vaz edilen bir takım kanunlar gereği yürür. Bu kanunlar içinde yer alan sebeplilik (illiyet) kanunu gereği ilkeler, dalların köklere bağlı oluşunu anımsatan belirli bir düzene karşılık gelir. Bu minvalde Câhız, her şeyin sonunun bağlı olduğu bir kökün var olduğu düşüncesinden hareketle sebeplilik kanununu, kölelerin efendilerine tâbî oluşuna benzetir. Burada âlemin işleyişini; birtakım benzerlikler içerisinde ele alır. Bu benzerlikler içerisinde varlıkların bir kısmı; diğer bir kısmının sebebi olarak değerlendirilir. Bu perspektifte yağmur bulutun, bulut da suyun sebebi; tane çekirdeğin, ekin de tanenin sebebi olarak kabul edilir. Keza mısır koçanı mısır bitkisini, mısır bitkisi de

mısır tanesini meydana getirirken tavuk yumurtanın, yumurta da tavuğun sebebi olur. İnsanın insandan meydana gelmesi de bu sebeplilik kanunu içerisinde değerlendirilir. Fakat burada eşyanın oluşumu, tabiatın kaynaklanan bir zorunluluk sebebiyle gerçekleşmez. Aksine varlıkların ortaya çıkışı, yaratıcının belirlediği kurallar dâhilinde gerçekleşir. Böylelikle nesnelerde gizli olan tabiatları da içine alan bir tabiat felsefesine dönüşür. Bu tabiat felsefesinde tabiat kanunlarının sebebi, Allah'ın yürüttüğü şekilde devam eden bir yaratma şekli olarak tanımlanır. İlk insan ve ilk tohumun Allah tarafından yaratıldığı bu anlayışta, insanın insandan, bitkinin ya da ağacın tohumdan meydana gelişi, tabiat kanununun gereği belli bir düzende ortaya çıkar. Burada Allah'ın canlı cansız her şeyi önce bilkuvve halinde yaratması (kümûn); sonra da bilfiil varlık alanına çıkarması (zuhûr) söz konusudur. Bu ekseninde Câhız'ın "Allah'ın kanunları" anlamına gelen "sünnetullah"tan bahsetmek suretiyle tabiat kanunları ile Allah'ın kanunlarını aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Zira en genel ifadeyle sünnetullah, fizikî âlemden gözlemlenen devamlılık ve işleyiş tabiatın kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla gerçekleşmediği; Allah'ın sistematik yaratmasından kaynaklandığı ve Allah irade ederse bu işlemin değişebileceği anlamlarını taşır (Bulğen, 2012, s. 138; Câhız, 1979, II, s. 146; 1988, s. 43, 61; Nessâr, 1995, s. 202-203).

Câhız, tabiat kanunlarından hareketle Allah'ın, âlemin düzenini inşa ettiğini ispata çalışır. Buradaki tabiat kavramıyla ise yer ve gök itibarıyla farklılık arz eden kâinat düzeninin tamamı ifade edilir. Buna evren manasında "kozmos" veya "kevn" denir. Bu bağlamda tabiat ilmi, kâinatta meydana gelen tabiat olaylarını, tecrübe ve bir takım kıyaslara dayanarak anlamaya ilişkin bir ilim dalı olarak tanımlanır (Câhız, 1988, s. 6; Musa, 2001, s. 996; "Tabiat", 1979, s. 112).

Câhız tabiatı, alışlagelenin dışına çıkan harikuladenin karşısı olarak da kullanır. Zira tabiat, bir şeyin yaratılışı (fitrî) durumudur. Gerçekliğini ve onun ayırt edici vasfını şekillendiren durumdur. Ateşte ısıtma, karda soğutma, insanda idrak etme özelliğinin bulunduğu durumdur. Bu özellikler, bulundukları varlıkların tabiatından bir parçadır. Bu bağlamda tabiat, tecrübe ve tekrar ile âdet benzetilir. Diğer bir ifadeyle tabiat ve âdetin neticesi aynı hale getirilir. Böylelikle Câhız nezdinde âdet ve tabiat kavramlarının, sonuçları itibarıyla ikiz kavramlar olarak değerlendirdiğini görürüz (Câhız, 1975, IV, s. 99-100; "Tabiat", 1979, s. 112). Burada tabiat, bir varlığın ayrılmaz vasfı olurken; âdet tabiatın tekrarıyla gerçekleşen hâl olarak karşımıza çıkar. Böylelikle ateşin ısıtma özelliği ateşte tabiaten, ateşin demiri ısıtıcı hale getirme durumu ise âdeten meydana gelmiş olur. Burada eşya, sahip olduğu âdeti tekrar etme özelliğiyle kazanır. Âdet de; o eşyanın tabiatı haline gelmiş olur. Dolayısıyla tabiat, daima tekerrür eden eşyadan ayrılmayan bir vasıf olarak tanımlanır. Âdet de tekerrür etmek suretiyle eşyada kazanılan bir hâl olarak kabul edilir.

Câhız, tabiat kanunlarını aşan, âdetin dışında gerçekleşen olayları da Allah'ın oluşturduğu düzenle irtibatlı olarak ele alır. Bu minvalde insanın fazla ya da eksik yaratılışı oluşu, rahimde veya ceninin hücrelerine ârız olan bir hastalıkla irtibatlı olarak açıklanır. Câhız, can-

lı türlerinin tek bir yöntemle göre oluştuğunu; ancak bir takım engellerin tabiat filllerinde de ortaya çıkabileceğini savunur. Yine de onun nezdinde bunların hepsini genele teşmil ederek zarureten ya da tesadüfen oluştuğunu söylemek yanlış bir tutumu gösterir. Çünkü onun nezdinde tabiat, amacına ulaşma ve işlevini tamamlama noktasında yaratıcının idare ve kudretine muhtaçtır. Bu bağlamda o, tabiatla tekdüzeliğin olmadığını, değişik yöntemlerle göre oluşların meydana geldiğini savunur. Neticede ârızî olanları ayırmak suretiyle âlemde genel bir düzenin var olduğu düşüncesini kabul eden Câhız'ın, tabiat kavramıyla genel düzene vurgu yaptığını, genel düzen dışında cereyan eden olayları ise nedensellik ilkesine bağlı olarak açıkladığını söyleyebiliriz (Câhız, 1969, IV, s. 103-104; 1988, s. 43,61).

Tabiat kanunlarını münferit bir sistemle ele alan Câhız'ın bu yaklaşımında tabiat tanımıyla ilgili iki nokta dikkati çeker. Bunlardan biri onun varlıklardaki tabiatı, varlıkların kendileri dışındaki fail bir kuvvetle irtibatlandırmış olması; diğeri ise âlemde mevcut olan tabiatların incelenişini, Allah'a ulaştıran bir vesile kabul etmiş olmasıdır. Buradan kast olunan göklerde ve yerde var olan her şeyin, Allah'ın varlığına işaret edecek bilgileri bulundurmasıdır. Neticede Halık olan Allah, mahlûkatın illet-i ûlâsı kabul edilir. İlet-i ûlâ da vâz'ı kavânin olarak açıklanır. Bu da Hâlık ile mahlûk arasındaki ilişkinin, tabiat kanunlarından hareketle ortaya çıkartılabileceğini gösterir (Câhız, 1969, I, 81; II, s. 135; 1988, s. 61; Yazır, 2011, s. 304, 325-326).

Beyan Teorisi

Câhız, fizik ve metafizik âlem arasında kurmuş olduğu bağla varlıkların tabiatlarına, dinî akidesini temellendirme noktasında önemli bir misyon yükler. Onun nezdinde susan, konuşan, duran ya da hareket eden her varlık türü, kendi yaratılışına; dolayısıyla Allah'ın varlığına açık bir şekilde delil getirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Allah'ın varlığını gösteren cansız varlıktaki gizli bilginin de işaretle konuşan canlı varlıktaki bilgiyle eş değerde görülmesidir. Zira Câhız, susan varlığın Allah'ın varlığını göstermede konuştuğunu, delil yönünden yabani hayvanların da konuşmasının mümkün olduğunu belirtir. Ona göre içinde bulunduğumuz dünyayı içine alan felek, insan bedeninden daha fazla Allah'ın varlığını gösterici bir özelliğe sahip değildir. Küçük varlıkların Allah'a delâlet etmeleri yönünden büyük varlıklar gibi değerlendirildiği bu anlayışta en küçük hayvanın bile insana, Allah'ın varlığına dair en büyük delilleri takdim ettiği; en zarar verici şeylerinde Allah'ın varlığına delil olma noktasında aynı değere sahip olduğu belirtilir (Câhız, 1969, I, s. 81; III, s. 298-30; 1979, II, s. 146). Bu perspektifte tabiatın nizamı, sadece âlemin fizikî özelliklerini içine almaz. Zira Câhız, âlemdeki düzeni *hikmet* kavramıyla ilişkilendirir. Böylelikle âlemin tedbirinden de bahseden ve âlemin nizamını da içine alan bir tabiat felsefesine dönüşür.

Câhız'a göre her varlık türü, bir takım özelliklere sahip olarak hikmet üzerine bina edilmiş bir yaratılışla varlık sahasına çıkmıştır. Bu yaratılış şekli varlıklara, kendi mevcudiyetini gös-

termek üzere Allah tarafından yerleştirilmiştir. Âlemin yönetiminde de etkili olan bu tedbir, Allah'ın varlığına işaret eden delillerin, tabiat âleminden hareketle bilinebileceğini gösterir. Bu noktada insana düşen pay, varlıklarda saklı bulunan özellikleri tefekkür ederek ortaya çıkarmak ve hikmetli bilgilere ulaşmaktır. Tabiatın nizamına işaret eden bu durum, eşyanın zahirine dair bilgi sahibi olmayı gerektirir. Tabiat kanunlarının toplamından ibaret olan tabiat nizamı böylelikle eşyanın fizikî özelliklerini konu edinir (Câhız, 1969, II, s. 109; 1988, s. 55-56; Saliba, 1366, s.443).

Câhız'a göre cismin yaratıldığı konum ve amaç, içindekinin delilidir. Dolayısıyla cisim, kendisine davet ve işaret edicidir. Burada dilsiz cansızların, konuşan canlı insanın beyanına ortak olduğu ifade edilir. Böylelikle taşıdıkları hikmeti göstermeleri ve Allah'ın varlığına delil olmaları hususunda konuşucu olan ve insana bir takım haberler veren cansız varlıklar, bir uyarıcı özelliği taşır (Câhız, 1969, I, s. 37).

Câhız, eşyadaki tabiatı ortaya çıkaran fail kuvveti, eşyaya konum tayin etme özelliğine sahip olan insan unsuruyla açıklar. Ona göre cisimlerde ne üzere yaratıldıklarına ve hangi yönde kullanıldıklarına dair çeşitli bilgiler bulunur. Bu bilgileri cisimler, çeşitli vasıtalarla tasarruf gücüne sahip olan insana izhar ederler. İnsan ise aklıyla istidlal ederek cisimlerdeki manaları beyan eder. Dolayısıyla insanın öğrenebileceği bir takım manaları içeren cisimler, beyan vasıtalarıyla bir açıklama tarzı olarak karşımıza çıkar. Burada bir varlıkta müşahade edilen renk solgunluğunun, varlığın kötü durumunu; güzel bir görüntünün de varlığın iyi durumunu haber vermesi söz konusudur. Bu durum Arap şairi Fâdıl b. İsâ b. Ebân'ın hikâyelerinde ve Arap şiirlerinde şu şekilde ifade edilir;

“Yere sor; senin nehirlerini kim yardı, ağaçlarını kim dikti ve meyvelerini kim topladı? Eğer konuşursa ibâre, konuşmazsa i'tibâr yoluyla cevap verir.” (Câhız, 1969, I, s. 35; İfa-denin Arapçadan transkripsiyonu şu şekildedir: “Seli'l-arza, fekul: men şakka enhâreke ve garase eşcâreke ve cenâ simâreke: fein lem tucibke hivâren, ecâbetke i'tibâren”)

“İster düşman, ister arkadaş topluluğu içinde ol,

Gözlerin, içinde bulunduğu ruh halini haber verir.”(Câhız, 1969, I, s. 34)

Âlemdaki her şeyin kendi varlığı ile insana beyanda bulunduğunu gösteren ilk alıntıdaki durum, halin beyanına işaret eder. İnsanın akıl yürütmesiyle anlamlandırılan bu halin beyanı, *i'tibâr* olarak isimlendirilir (Câbirî, 1999, s. 38). Çünkü yerin cevap vermediği bu durumda, insanın devreye girerek akıl yürütmesi mevzu bahis olur ki; böylelikle hem âlemi gören hem de algılayan bir canlı olarak insan, eşyadaki beyanı ortaya çıkarma hakkına sahip olur. İnsanın ruh halini ortaya koyan şiirde ise bakışın, halin beyanına ortak olduğu ifade edilir. Şiirdeki insan bakışı, insanın dostlarının ya da düşmanlarının içerisinde olduğunu beyan eder. Dolayısıyla hikâye ve şiirdeki ortak nokta şudur; eşya üzerinde akıl yürüten insan, eşyadaki gizli anlamı açığa çıkarma özelliğine sahiptir.

Câhız nezdinde âlemdeki her şey, kendi varlığıyla akıl yürüten insana beyanda bulunur. Halin beyanını tanımlayan bu türde insan, eşyanın içindeki hakikatlere, eşyanın konumu üzerinde akıl yürüterek nüfûz edebilir. Susuz kalmış bir bitkinin rengindeki solukluktan hareketle onun suya ihtiyacı olduğunu istidlal eden insan, çiçeğin renginin parlak ve temiz oluşuyla da durumunun iyiye gittiği bilgisine ulaşır. Bu bağlamda insana delil oluşu bakımından çiçeğin taşıdığı bilgi türü de önem arz eder. Dolayısıyla cisimlerin, bir takım özel fiillere sahip olarak varlık sahasına çıkması, tabiatlarındaki yaratılış (fitrî) durumunu gösterir. Bu noktada tabiat, nesneyi kuşatan varlığın temel özelliklerine işaret eder (Câbirî, 1999, s. 38; Câhız, 1969, III, s. 378; Helev, 1994, s. 111; “Tabiat”, 1979, s. 112).

Câhız’ın üzerinde durduğu “beyan teorisi”, Allah’ın varlıklarda yarattığı açıklama özelliğine işaret eder. Bu bağlamda Câhız, kendisiyle manaların anlaşıldığı beyan türlerini önce “Lafız, Yazı, Akd ve İşaret” olmak üzere dörde ayırır. Daha sonra cismin mevzuu ve nasbından hareketle beş özelliğe tamamlar. Böylelikle *beyan*, şüpheyi ortadan kaldırmaya ve eksikliği gidermeye sebep olan bir açıklama tarzı olarak ortaya çıkar (Câhız, 1969, I, s. 33, 43).

Açıklayan ve konuşan bir canlı olarak insan “Lafız, Yazı, Akd ve İşaret” ile ihtiyaç duyduğu noktaları beyan etme özelliğine sahiptir. Bir açıklama tarzı olarak yaratılan bu vasıtalar, insanlar arasında şüpheyi ortadan kaldırmaya ve eksikliği gidermeye sebep olan bir iletişim aracı olarak kullanılır (Câhız, 1969, I, s. 33, 43; VII, s. 39). Lafız, insanın iç dünyasında olup biten şeyleri ifade etmeye yarayan kelimelerin seslendirilmesini ihtiva eder. Böylelikle sesler, delil konumuna yükselerek manayı dile getirir. Sesin manaya delâleti ile insanın iç dünyasında hissettiği şey ortaya çıkar. Bu bağlamda lafız, mananın duyulur hali olarak delili beyan etme özelliğine sahip olur. Nitekim insan, bu beyan aracılığıyla iletişim kurarak mananın, duyulur halini ortaya çıkarır. Yazı ise mananın görünür hali olarak lafzın şekillendiği biçimdir. Bir iletişim aracı olan yazı ile insanlar, geçmiş ve gelecekle irtibatlı olan haberleri nakleder.

Akit de zihni düşünceyle irtibatlı olarak gerçekleşen bir beyan çeşididir ki sayılarla yapılan işlemlerin çözüldüğü düşümlere işaret eder. Çözülen düşümlerle ulaşılan sonuçlar, mananın ortaya çıktığı başka bir delil şeklini gösterir. Burada kira verme, borç alma gibi sosyal muamelelerin, taksim edilen zaman dilimleriyle tayini söz konusudur. Bu da hareketin miktarıyla hesaplanan zamanın, bir beyan türü olarak karşımıza çıktığını gösterir. Kadim filozofların ifade ettiği “zaman, hareketin miktarıdır” söylemine dikkat çeken Câhız akd yoluyla yapılan beyanı, insanlar arasında ortaya çıkan hesap işlerinin açıklığa kavuşturulduğu bir beyan türü olarak tanımlar. Neticede insanlar arasında zamanın, bir iletişim aracı olarak tezahür ettiğine dikkat çeker (Câhız, 1988, s. 8).

İşaretle yapılan beyan çeşidini ise şu şekilde tanımlar; işaretle yapılan beyan, varlıkların taşıdığı manaları insana izhar eden bir özelliğe sahiptir. Câhız’ın buradan kastı, varlık mertebelerinin insan tarafından tanımlanarak ortaya çıkartılmasıdır. Zira onun nezdinde tüm varlıklar, varlıklar üzerinde delil üretebilen ve delili ortaya çıkartabilen bir yapıya sahip ola-

rak yaratılan insanı tefekküre çağıran birtakım işaretlerle birlikte yaratılmıştır. Burada Câhız, canlı cansız tüm varlıklarda Allah tarafından yaratılan işaretlerin, bir beyan türü olarak değerlendirilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Ona göre yaratılan bu işaretlerin bir kısmı açık olmakla birlikte içinde taşıdığı delile davet eden bir yapıya ve işaret etmiş olduğu manayı ortaya çıkaran bir özelliğe sahiptir. İşaretlerin diğer bir kısmı da gizli olmakla birlikte insan aklının üstünlüğü ve istitâat gücünün tasarrufuyla ortaya çıkabilmektedir. Burada dikkati celb eden Allah'ın varlıklarda gizlemiş olduğu bilgilerin, insanın tasarruf gücüyle açığa çıkartılarak bilinebildiğinin ve Allah'ın insanı, tefekküre davet ettiğini belirtilmiş olmasıdır (Câhız, 1969, VII, s. 10-11).

Varlık Kategorileri

Câhız, dilden bir imkânı ve akıldan bir delili olduğuna inandığı beyanın beşinci türünü, cismin mevzuu ve nasbı üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre beşinci tür, hikmetin kısımlarından olup Allah'ın emanet olarak sakladığı iki kısımdan birine işaret eder. Bir nesneyi bir yere yerleştirmek anlamına gelen "nasb" kelimesi (Câhız, 1969, I, s. 37; Mütercim Âsım Efendi, 2013, I, s. 683) insanın nesne üzerindeki müdahalesini konu edinir. İnsan eliyle nesnenin bir yere tayin edildiği bu durumda cismin konumu, insanın fail olma özelliğiyle ortaya çıkar. Zira cansız cisimlerin içlerinde taşıdıkları gizli hikmetler, insan tarafından keşfedilebilme özelliğine sahiptir. Allah'ın eşyayı belli bir düzende yarattığını ifade eden "hikmet" kavramı ise, insan elinin değmediği fiziki dünyayı tanımlar. Cismin mevzuunu da içeren bu düzenin gizliliği, insan elinde açıklığa kavuşturulur. Böylelikle nesne, bitki, hayvan ve nesnenin kategorik olarak sınıflandırıldığı bir merteye ortaya çıkar ki bu kategori, insan tarafından keşfedilme imkânına sahiptir. Allah tarafından tayin edilen bu kategorik düzen, insanın istidlalde bulunma gücüyle "i'tibâr" yani olanın özelliklerini açığa çıkarma (zuhûr) boyutuyla açıklığa kavuşur. Tam da bu noktada eşyadaki tabiatın insan eliyle ortaya çıktığı ve insanın nesnenin konumunu tayin ettiği beyanın beşinci türü ön plana çıkar.

Âlemdeki her şey, Allah'ın hikmetine işaret edecek şekilde varlığını sürdürür. Akıllı ya da akılsız her varlık bir amaç doğrultusunda varlık sahasında yerini alır. Fakat hikmetin idrak edilme yönleri farklılık arz eder. Zira kimi varlıklar taşıdıkları hikmeti idrak edebilme; kimileri de idrak edememe özelliğine sahiptir. Bu bağlamda varlıklar, iki kısma ayrılır (Câhız, 1969, I, s. 33-36). Burada Câhız varlıkları, delil olup istidlalde bulunan ve delil olup istidlalde bulunamayan varlık türleri olarak iki kategoride değerlendirir. Allah'ın varlığına delil getirici konumda olan insanın istidlalde bulunuşu onu, hem delil olan hem de istidlal edebilen bir varlık türü olarak diğer varlıklardan ayırır. Cisim, bitki, hayvan gibi varlık gruplarını içine alan diğer varlıklar ise Allah'ın varlığına delil olmakta; fakat istidlal edememektedir.

Câhız insanı, "konuşan ve akıl yürüten bir canlı" olarak tanımlar ve onu "Yer ve gökteki her şey sizin emrinize verildi" mealindeki âyetten hareketle izaha çalışır. Ona göre âlem, tüm

nimetleriyle insanın hizmetine sunulmuş; dolayısıyla insana yeryüzünün nimetlerinden faydalanma hakkı mübah kılınmıştır. Bu bağlamda o, insanı diğer varlık türlerine kıyasla farklı bir kategoride değerlendirir ve yaratıklar skalasında önemli bir konuma yükseltir (Câhız, 1969, I, s. 212-215; 1988, s. 8; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13).

Bir takım hikmetler üzerinde istidlal edebilen insanı, diğer canlılara kıyasla farklı bir konumda değerlendiren Câhız bitkileri ve hayvanları da Allah'ın varlığına delil teşkil etmeleri ve insanın hizmetine sunulmaları itibariyle ele alır. Zira onun fikrî sisteminde bitkiler ve hayvanlar, taşıdıkları hikmetle irtibatlı olarak hikmeti yerleştiren varlığın mevcudiyetine delil olmakta; iç ve dış görünümlerinden hareketle insanı tefekküre ve bilgilenmeye davet etmektedir (Câhız, 1969, II, s. 109, 120, 241; VII, s. 57, 73).

Câhız nezdinde fizik âlemi, bitki ve hayvan türleriyle insanın menfaatine hizmet eden bir yere tekabül eder. O, gelişme özelliğine sahip olan canlı varlıkları önce hayvanlar ve bitkiler olmak üzere ikili tasnife tabi tutar. Daha sonra da bunları alt başlıklara ayırır. Dünya üzerindeki bitkileri; dallı olan ağaçlar, dalsız olarak gövdeye dayanan necmler (kabak gibi yere yatan bitkiler) ve lifli olarak kök salan kabaklar olmak üzere üç gruba ayırır. Bitkileri tasnifledikten sonra alt başlıklara ayırmaz. Hayvanları da; sürünen, yürüyen, uçan ve yüzen olmak üzere dörde ayırdıktan sonra yürüyenleri şu alt başlıklarda inceler: insan, dört ayaklı hayvan, yırtıcı ve haşerat cinsinden olanlar (Câhız, 1969, I, s. 27; 1987, s. 180; 1988, s. 6).

Düşünmeden tabiatları gereği ihtiyaçlarını karşılayan hayvanlar, bir takım bilgilere sahip olarak dünyaya gelir. Hayvanların duyumsaması da tabiatlarında var kılınan bu bilgilerle irtibatlıdır. Kendilerine gelecek zararı ortadan kaldıracak ilginç bir donanımla varlık sahasına çıkmaları ve çeşitli kabiliyetleri sergilemeleri; tabiatlarındaki bilgiyle irtibatlıdır. Zira hayvanların tabiatlarına yerleştirilen bilgiler, korkaklık ve saldırganlık gibi sıfatlarla anıldıkları temel özelliklerini belirler. Beslenme şekilleri, sahip oldukları yaşam koşulları ve kendilerini tehlikeden koruma biçimleri de ilham edilen bu bilgiye işaret eder. Bu noktada tabiat, varlığın dünyaya gelmesi anında yaratılışında mevcut olan bilgiyi tanımlar (Câhız, 1969, VII, s. 9, 71-72; İzâm, 1995, s. 116; Saliba, 1366, s. 441).

Eğitim ve öğretime tâbî tutulmadan hayvanların sergiledikleri kabiliyetler, bilgiyi ve tabiatı oluşturan yaratıcıya işaret eder. Karıncanın yeri delerek yiyeceğini taşıması, yırtıcı hayvanların avını parçalayarak beslenmesi, güvercinin kum taneleriyle yuva yapması; hayvanların hayatta kalmalarını sağlayacak çeşitli bilgilerle donatıldığını gösterir. Allah'ın hayvanlarda "hidayet" olarak yarattığı bu bilgiler, hayvanların varlıklarını devam ettirmelerinde önemli bir yere sahiptir. Akıldan yoksun olmalarına rağmen hayvanların Allah'ın tevdi ettiği bu bilgilere boyun eğmiş olması da bunun yaratılış itibariyle tabiatlarında mevcut olduğunu gösterir (Câhız, 1969, VII, s. 71-72; İzâm, 1995, s. 115-116).

Hayvanları kendilerine ilham edilen bilgi türleriyle irtibatlı olarak inceleyen Câhız'a göre sineğin mandanın derisindeki kalınlığına rağmen deri altında, kanın mevcut olduğunu bilmesi ve iğnesini kırmadan mandanın derisine batırması, Allah'ın sinekte yarattığı tabiata işaret eder. Nitekim akrebin, sert bir bakır ibriğe iğnesini telef etmeden sokması da Allah'ın akrepte yarattığı farklı bir tabiatı tanımlar. Bu noktada tabiat, bedeni yöneten kuvveti temsil eder. Buradan hareketle Câhız, hayvanların tabiatları itibarıyla farklı özelliklere sahip olduğunu, hayvanların belirli özelliklerini öne çıkararak şu şekilde açıklar: Aslanın cesareti, kurdun hilekârlığı, akrebin düşmanlığı, ipek böceğinin sanatı, hayvan türlerinin belirleyici özellikleri arasında yer alır. Bu bağlamda hayvanlar; hile yapma ya da hile özelliğinden yoksun olma, yıl boyu rızık depolama ya da güne endeksli rızık temin etme, yavrularını himaye etme ya da şefkat göstermeme gibi tabii farklılıklara, yaratılışları itibarıyla sahiptir (Câhız, 1969, I, s. 18, 220-221; II, s. 114; VII, s. 9, 72, 185; Tehânevî, 1996, II, 1127-1129).

Hayvanlar, tabiatı itibarıyla ihtiyaç duyduğu şeylere yönelir. Bu durum hayvandaki idrakin tabiat sebebiyle ortaya çıktığını, hayvanda yaratılan tabiatın insandaki aklın yerine geçtiğini gösterir. Bu durum Câhız nezdinde şu şekilde ifade edilir:

“Nasıl ki akıl insana, faydasına ve zararına olan şeyleri, girmesi gereken yolu gösteriyorsa; hayvanın sahip olduğu tabiat da onu, faydasına ve zararına olan şeyler konusunda yönlendiriyor.” (Câhız, 1969, I, s. 18, 35-36)

Câhız'ın yukarıda serdettiğimiz satırlarında onun hayvandaki tabiatı, bilgi cihetinden ele aldığını görürüz. Nitekim onun sisteminde tabiat, varlıklar üzerinde etkili olan bir mekanizmaya işaret eder. Bu bağlamda aklın insan üzerindeki fonksiyonu, tabiatın hayvan üzerindeki fonksiyonuna benzetilir.

Yukarıda naklettiğimiz örnekler, insan ve hayvanın birbirinden farklı özelliklere sahip olduğunu gösterir. Bu bağlamda Câhız, herhangi bir öğrenmeye tâbî tutulmayan hayvanın fiilleriyle, öğrenme kabiliyetine sahip olan insanın fiillerini kıyaslar. Ona göre hayvanlar, insanın yapamayacağı şeyleri en güzel şekilde yapabilme kabiliyetine sahip olarak dünyaya gelir. İnsan ise öğrenen bir varlık olmasına rağmen hayvanların sahip olduğu bu kabiliyetleri icra edemez. Fakat hayvan, öğrenmeye tâbî tutulmadan bu kabiliyetleri icra etme özelliğiyle donatılmıştır. Bu noktada insan, duruma haset etmeden ve kabiliyetlere ulaşma ümidi taşımadan hayvanlardan faydalanma yönünü tercih eder. Böylelikle insana ve hayvana ait olan farklı kabiliyet alanları ortaya çıkar. İnsan ve hayvanda yaratılan farklı bilgi türlerine işaret eden bu kabiliyet alanları, her varlığın yaratıldığı tabiatı ortaya çıkarır. Bu “kabiliyet alanları”, insan ve hayvan tarafından seçilmiş olmamakla birlikte Allah tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla Câhız nezdinde hikmetin bir kısmı, Allah'ın hayvanlara tevdi ettiği hikmetle irtibatlıdır. Bu noktada insana düşen pay, hikmeti ortaya çıkararak hayvanlardan faydalanma yönlerini keşfetmektir. Keza insan, sahip olduğu kabiliyetlerle hayvana, varlık sahasında konum tayin edebilen bir özelliğe sahiptir. Beyanın beşinci türüne işaret eden bu durumda

insan, hayvana bir konum belirleyerek hayvandan faydalanma yönünü tercih eder. Dolayısıyla filin diğer cinslere olan üstünlüğüne rağmen, telkine süratle alışıarak insanın emri altına giriyor oluşu, onun yaratılma amacına işaret eder (Câhız, 1969, I, s. 37; VII, s. 73-74; 1975, I, s. 75-81; İzâm, 1995, s. 115).

Netice itibariyle Câhız, Allah'ın hayvanlarda açık alâmetler yarattığını savunur. Ona göre en küçüğünden en büyüğüne en güzelinden en çirkinine varıncaya kadar bütün hayvanlar, Allah'ın varlığını beyan edici bir özelliğe sahiptir. Her ne kadar insanda uyandırdığı izlenimleri farklı olsa da Allah'ın varlığına delil olmaları noktasında aralarında hiçbir fark gözetilemez. Diğer bir ifadeyle insan nezdinde hayvanların sevimli ya da sevimsiz anılmış olması, Allah'a delil olmaları yönünden ayırt edici bir özelliğe sebebiyet vermez. Bu bağlamda tavus kuşu, sahip olduğu güzel renk ve kanatlarıyla, çirkin görünümlü domuzdan daha fazla Allah'ın varlığına delil teşkil etmez (Câhız, 1969, I, s. 203-206; II, s. 109).

Câhız, insanlara ve hayvanlara dair yaptığı araştırmasını derinleştirmesine rağmen bitkilere ilişkin olarak yaptığı araştırmasını geniş tutmaz. Dolayısıyla bitkilerin tabiatlarındaki hareketi gözlemek amacıyla gerçekleştirdiği bazı deneylerin varlığından söz edebiliriz. Nitekim Câhız'ın eserlerinde oldukça az bir yere tekabül eden bu deneyimleri, bilginin elde edilmiş yöntemine dikkat çekmek amacıyla. Bu maksatla sedef otunun kokusundan yılanların hoşlanmadığına dair duyduğu bir haberi, yılanın başına ve burnuna koyduğu sedef otuyla teyit etmeye çalışır. Tecrübe yönteminin hâkim olduğu bu tespit yönteminde, bu konudaki rivayet edilen bilginin aksi istikametinde bir bilgiye ulaşır. Buradan mütevellit Câhız'ın bitkilere dair yaygın olan hurafelerin asılsızlığını, tecrübe yönteminden hareketle ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz (Câhız, 1969, I, s. 149; II, s. 88; V, s. 41, 60, 218, 248, 365; VI, s. 133; 1987, s. 180).

Câhız'ın sisteminde âlemdeki her şeyin Allah'ın varlığına delil oluşu söz konusudur. Bu husus zamanla söz konusu bitkileri de içine alan bir felsefeye dönüşür. Dolayısıyla Câhız, bitkileri istidlal eden insana bir delil olarak takdim eder. Böylelikle bitkinin faydaları itibariyle kullanıldığı bir yön ortaya çıkar. Allah'ın belirlediği bu düzende bitkideki belli özellikler, insanı beyana sevk eder. Bu noktada istidlal eden bir varlık olarak insan, bitkiden çeşitli faydalar elde ederek bitkiye bir konum tayin eder. Yaratılan tanenin öğütülerek hamur yapılması, insanın eşyadan faydalanabildiği bu yönü gösterir. Böylelikle beslenmesi amacıyla insana bir delil olarak sunulan tanenin, insanın istidalde bulunma gücüyle nasıl hamura dönüştürülebileceğine dikkat çekilir (Câhız, 1988, s. 58).

Sonuç

Câhız'ın düşünce sisteminde tabiat kavramı, farklı anlamlara gelmekle birlikte genel olarak varlıklarda gizli olan fitrî kabiliyetlerin ortaya çıkmasıyla irtibatlıdır. Ona göre âlemdeki her şey, bir tabiat sahibi olmakla birlikte insanı, beyan unsurlarıyla tefekküre sevk eder.

Tabiat ile yaratıcı arasında bağ kuran Câhız, varlıklara tabiatı veren bir yaratıcının varlığından bahseder ve yaratıcının tesiriyle âlemde meydana gelen birtakım fiillerin hikmetini iza-ha çalışır. Ona göre Allah, âlem üzerinde kudret sahibi olmakla birlikte düzenlediği tabiat kanunlarıyla âlemi yönetmektedir.

Câhız, âlemin tedbiri ve güzelliğini ortaya koyan olayları, tabiat kanunları diye isimlendirir. Bu ifadeyle tabiat kanunları, Allah'ın fiillerindeki düzenliliğe tekabül eder. Burada Câhız'ın, dinî akidesini savunma amacına matuf olarak tabiat kanunlarını inceleme alanı yaptığını söyleyebiliriz. Zira kûmûn-zuhûr teorisiyle isimlendirilen bu yaratmayı açıklama modeli, tevhid esasına bağlı kalarak cisimlere muhalif tabiatların verildiğini savunur.

Kâinattaki tüm varlıklar, Allah'a âlâmet olma özelliği taşır. Allah'ın varlığına delil olan varlıklar, bir hikmete sahip kılınarak varlık sahasında yerini alır. Hikmet, Allah tarafından yönetilen âlemdeki düzene işaret eder. Evrendeki hakikatlerden genişçe bahseden Câhız, varlıklardaki hikmetin beyan vasıtalarıyla tezahür edebileceğini belirtir. Burada beyan vasıtaları, hikmeti insana izhar etme özelliğiyle ön plana çıkar. Böylelikle beyan teorisi, varlıklardaki hikmeti açıklığa kavuşturan bir özelliğe kavuşur. Nitekim cisimler, kendilerinde taşıdıkları hikmeti bilmeden insanı tefekküre sevk eder. İnsan da istidlal etmek suretiyle varlıklardaki hikmetli bilgileri ortaya çıkarır. Tam bu noktada Câhız varlıkları, istidlal etmeleri ve edememeleri yönünden ikili tasnife tabi tutar. Böylelikle var olan her şey varlığının anlamını, istidlal eden insan türü ile kazanır. Bu da "varlıktaki tabiatın ne olduğu" sorusunun, insana bağlı olarak ortaya konulacağını; delil olan şeyin konumunun insan tarafından belirleneceğini gösterir. Bu perspektifte insana düşen pay, nesnelere müdahalede bulunmak suretiyle tabiatlarını ortaya çıkarmaktır. İnsanın eşya üzerindeki etkisini belirleyen bu durum, Allah ile insanın fiiller üzerindeki ortak hareketini belirler.

Allah'ın varlığına delil olan insan, tabiatındaki istidlal edebilme yeteneğiyle diğer varlık türlerinden ayrılır. Diğer varlıklar ise yaratıldıkları tabiat sebebiyle Allah'ın varlığına delil olmakta; fakat istidlal edememektedir. İnsan ise Allah'ın ayırt edici bir unsur olarak kendisine lütfettiği akıl ile hem delil olan hem de istidlal de bulunan varlık mertebesine yükselmektedir.

Allah'ın varlığına delil olan varlıkların kanıt olma noktaları, insanın istidlal edebilme yeteneğiyle ortaya çıkar. İnsan ise delilleri, şu temel formlar üzerinden ortaya çıkarır. Bu temel formlar, kendileriyle beyanın gerçekleştiği beş unsur olarak tanımlanır. Lafız, yazı, akd ve işaret olarak belirlenen bu unsurlar daha sonra cismin konumlandırılmasıyla beş unsurda tamamlanır.

Beyan türleriyle varlığın taşıdığı manalar, insan tarafından keşfedilir. Bu bağlamda arının bal yapması ve örümceğin ağ örmesi, taşıdığı delilin keşfine işaret eder. Bu da delili keşfeden ve delil üretebilen bir varlık türü olarak insanın, diğer varlıklardan ayrıldığını gösterir. Diğer

varlık türlerine kıyasla âlemdeki hikmeti idrak eden ve beyanda bulunan insan, akıl yürütmek suretiyle eşyaya şekil veren ve çevresini düzenleyen bir fonksiyona sahiptir. Bu özelliğiyle medeniyet sahibi olan insanlar arasında lafız ve yazıyla ortaya çıkan beyan türüne rastlarız. Zira konuşma, insanın içindekini bir başkasına aktarma; yazma ise unutulmasından emin olunmayan şeyleri koruma altına alma görevi görür. Böylelikle yazı, ihtiyaç duyulan idrak alanı dışındaki konulara delil teşkil eden bir "meleke" halini alır. Yazıyla, geçmişteki haberler kaydedilerek geleceğe aktarılır ve sosyal muamelelerin hesabı görülür. Allah'ın, tüm yaratıkların faydalarını gözetmek suretiyle peygamberlerin müjdelerini, önceki ilahî kitaplarda nakletmesi de sonraki nesillere delil teşkil edecek düzeyde haber verdiği duruma işaret eder. Bu da insanların, farklı dil ve yazılara sahip olan milletler arasında iletişim kurmasına vesile olur (Câhız, 1969, I, s.33-36, 44; V, s.21, 52-53; 1975, I, s.75,81; 1988, s.8, 54; Saliba, 1366, s.443).

Dördüncü beyan türünden beşinci beyan türüne geçişte Câhız, hikmet kavramını ön plana çıkarır. Hal ile yapılan beyana işaret eden beşinci unsurla beyan vasıtalarının, varlıklardaki hikmeti izhar etmesi söz konusudur. Canlı ve cansız varlık türlerinin birtakım hikmet ve beyanlara sahip kılınarak dünyaya geldiğine savunan Câhız, burada varlıklara konum tayin eden insanın, hikmetleri keşfedebilme durumunu öne çıkartır.

Cismin mevzuu ve nasbını ifade eden beyanın beşinci türüyle ise insan, delil üreten ve çevresini düzenleyen bir varlık boyutuna geçer. Böylelikle insanın fizikî ve sosyal tabiatı, en ileri aşamada düzenlediği bir yaşam alanı ortaya çıkar. Medeniyet kavramıyla tanımlanan bu yaşam alanı, insanın maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılandığı bir yer olarak tasavvur edilir. İlahî hidayetin, peygamber göndermek suretiyle insandan istediği şey de Allah'ın düzeninin inşa edildiği bir yaşam alanıdır. Çünkü hayırla şerrin karışık olarak yaratıldığı yeryüzünde, âlemdeki tabiatın, insan tarafından fesada uğratılma ihtimali vardır. İnsandan aklını, hayır yönünde kullanarak tefekkür etmesinin istenmesi, bu sebebe dayalı olarak gerçekleşir. Ayrıca bu durum, âlemdeki düzeni ifade eden hikmetin insan tarafından keşfedilerek ortaya çıkartılacağını gösterir. Eşyanın içinde saklı olan tabiatların da ortaya çıkacağına işaret eden bu süreçte insan, hem eşyaya hem de kendine konum tayin edebilen bir özelliğe kavuşur. Eşya üzerinde bilgi sahibi olan insan, eşyaya şekil verme özelliğine de sahip olur. Böylelikle hem maddeye hem de kendine şekil veren bir varlık mertebesine yükselir ki bu da kültürel boyutta inşa ettiği medenî toplumu ortaya çıkarır (Câhız, 1969, I, s.37; 1975, I, s.75-81; 1988, s.8). Diğer bir ifadeyle âlemdeki hikmeti keşfeden insan, toplumda bir düzen inşa etme hakkına sahip olur. Neticede istidlal ederek hikmetleri ortaya çıkaran, mevcudata konumun tayin eden, bulunduğu sosyal çevrenin düzenini inşa eden insana yeryüzünün halifeliği verilir. Böylelikle insanın büyük varoluş zincirindeki yeri tanımlanır.

Kaynakça

- Bulğen, M. (2012). *"Klasik dönem kelâm atomculuğunun günümüz kozmolojisi açısından değerlendirilmesi."* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Câbirî, M. Â. (1999). *Arap-İslâm kültürünün akıl yapısı*. (çev. B. Köroğlu, H. Hacak ve E. Demirli). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. (1969/1388). *Kitâbü'l-hayevân* (3. Basım, C. I-VII, thk. A. M. Hârûn). Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Câhız, (1975). *el-Beyan ve't-tebyîn* (4. Basım, C. I, III, thk. A. M. Hârûn). Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Câhız, (1979). "Kitâbü'l-kıyân", A. M. Hârûn (thk), *Resâilü'l-Câhız* içinde (C. II, s.143-182). Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Câhız, (1987/1407). *el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân* (4. basım, thk. M. M. Hûlî). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Câhız, (1988). *ed-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir*. Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. (2005). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. (çev. M. Dalkılıç ve Ö. Aydın). İstanbul: Kalcı Yayınları.
- Helev, A. (1994). Tabiat. *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-felsefiyye* içinde (s. 111-112). Beyrut: Mektebetü'lübân.
- İzâm, M. A. (1995). *Fî felsefetü't-tabiiyye inde'l-Câhız*. b.y: Dârü'l-Hidâye.
- Kâdî Abdülcebâr. (1963). *el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhid ve'l-Adl*, (C. IX, XII, thk. İ. Medkûr). Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyyeli't-Te'lif ve't-Terceme.
- Musa, A. H. (2001/1422). İlmu tabia. *el-Mevsûatü'l-İslâmiyyeti'l-âmme* içinde (s.996-998). Kahire: el-Meclisü'l-A'lali's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Mütercim Âsım Efendi. (2013). *El-Okânûsu'l-basîf fi tercemeti'l-kâmûsü'l-muhîr* (Kâmûsu'l-muhîr tercümesi), (C. I, Ed. M. Koç). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nessâr, M. A. (1415/1995). "Et-Tabiiyyât ve alakâtuha inde'n-Nazzâm el-Mutezili", *Havliyyâtü Külliyyeti's-Şeria ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, XII, 197-230.
- Saliba, C. (1366). Tabiat. *Ferheng-i felsefî* içinde. (çev. M. S. Derrebidi, s. 442-443). Tahran: İntişarât-ı Hikmet.
- Susan, İ. (2005). Tabiat. *el-Mevsûatü'l-Arabiyye* içinde, (C. XII, s. 525-527). Dimaşk: Hey'etü'l-Mevsûati'l-Arabiyye.
- Tabiat. (1979/1399). *el-Mu'cemü'l-Felsefî* içinde (s. 112). Kahire: Mecmaü'l-Lugati'l-Arabiyye.
- Tehânevî, M. b. A. b. A. F. H. (1996). Tabiat. R. el-Acem (Ed.), *Mevsûatü keşşâfî istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* içinde (C. II, s. 1127-1130). Beyrut: Mektebetü'lübân.
- Wolfson, H. A. (2001). *Kelâm Felsefeleri*. (çev. K. Turhan). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (2011). "İlhâd Ne Büyük Cehalettir!", A. C. Köksal ve M. Kaya (hızl.), *Meşrutiyetten Cumhuriyete makaleler din felsefe siyaset hukuk* içinde (s. 297-354). İstanbul: Klasik Yayınları.

Teşekkül Dönemi Kelâm Kaynaklarında Zâtî Sıfatların Tespiti ve Sayısı*

Ziya Erdinç**

Öz: Günümüz akait ve kelâm eserlerinde Eşarîler'in hayat, ilim, kudret, semi, basar, irâde ve kelâm olmak üzere yedi, Maturidîler'in de bunlara tekvini ekleyerek sekiz tane subûti sıfat kabul ettikleri ifade edilmektedir. Batılı araştırmacılardan H. A. Wolfson, zâtî sıfatlarla ilgili tartışmaların erken dönemde sadece üç sıfat ekseninde cereyan ettiğini ve kaynaklarda bu dönemin âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri nakledilirken yalnızca üç sıfatın zikredildiğini belirterek, ana akım İslâm bilginlerinin zât-sıfat ilişkisi bağlamında sıfat anlayışlarının Hristiyan teologların teslis yorumuna dayandığını iddia etmektedir. Erken döneme (Hicri 4. asrın ortalarına kadar) ait kelâm kaynakları incelendiğinde, bu sıfatların nasıl ele alındığı ve bu sayının nasıl oluştuğuna dair bazı önemli ipuçlarına ulaşılmaktadır. İbn-i Küllâb'ın Allah'a otuz beş tane zâtî sıfat nispet ettiği, öte yandan Bağdat Mutezile'sinin ise ilim ve kudret gibi kök manaları kabul etmeden Allah'a âlim, kadir vb. yirmi dokuz tane zâtî sıfat izafe ettiği ve bunların dışında başka zâtî sıfatlar da kabul ettiği Eşarî tarafından zikredilir. Dolayısıyla zâtî sıfatlarla ilgili herhangi bir sayı sınırlamasının olmadığı anlaşılmaktadır. Daha da önemlisi zâtî sıfatların bir sayıya inhisar edilmesi veya tartışmalarda belli sıfatların zikredilmesinden ziyade, bunların genel ilkelerle tespit edildiği görülmektedir. Bu ilkeler farklı olunca doğal olarak ekollerin kabul ettikleri zâtî sıfatlar da farklılaşmaktadır. Bu tebliğde erken dönem kelâm kaynaklarından hareketle ilk dönemlerde zâtî sıfatların belli bir sayıyla sınırlandırılmadığı, genel ilkeler ışığında zâtî sıfat kategorisinin oluştuğu, dolayısıyla her bilgininin veya ekolün kabul ettiği ilkeye göre birçok ve farklı sıfatları bu kategoriye dâhil ettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Zâtî Sıfat, İlke, Sayı, Yedi, Erken Dönem.

Giriş

Erken dönemden itibaren kelâm ilminin tartışmalı meselesi olan sıfatlar problemi gelişerek ve genişleyerek günümüze kadar gelmiştir. Zâtî sıfatlar olarak nitelendirilen âlim, kadir ve hayy gibi sıfatlar da İslâm kelâmının ilk zamanlardan beri tartışmalı konularından biri olmuştur. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bir problem oluşturmamış olan bu sıfatların, daha sonraki dönemlerde tartışmaların odağı olmasında birçok farklı sebep zikredilebilir. Bu çerçevede sıfatlar probleminin İslâm kelâmına nasıl girdiği konusunda araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı araştırmacılar problemin kaynağının dâhilî unsurlar olduğunu söylerken, bazıları harcî unsurlar veya İslâm dışı din ve düşünce ekolleri olduğunu savunmuşlardır (Abdulhamid, 2011, s. 234).

* Bu bildiri yazarın "Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri" başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.

İletişim: zerdinc@sakarya.edu.tr, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ozanlar Kampüsü Adapazarı/ Sakarya.

Zâtî sıfatların ontolojik varlığını kabul ederek Allah'a nispet eden Ehl-i sünnet olarak nitelendirebileceğimiz ana akım İslâm bilginlerinin sıfat anlayışının Kur'an'da ve ilk dönem İslâm düşüncesinde bulunmadığını ileri süren H. A. Wolfson, bu düşüncenin ortaya çıkmasının ancak bazı dış etkenlerle açıklanabileceğini söyler (Wolfson, 2001, s. 85). Ona göre, hem Mutezile'nin hem Ehl-i sünnetin sıfat görüşü Hristiyan teolojisinin etkisinde ortaya çıkmıştır. Bu görüşünün ispatı için gerekli delilin problemin tartışma konusu olmaya başladığı dönemin literatüründe bulunduğunu iddia eder. Bu doğrultuda o, öncelikle Mutezili bilginlerin Ehl-i sünnetin sıfat yaklaşımını Hristiyan teslisine benzettikleri yönünde kaynaklarda yer alan bilgiler üzerinde durur. Bunun yanı sıra, Saadia (ö. 331/942) ve Musa b. Meymun (ö. 601/1204) gibi bazı Yahudi bilginlerinin İslâm'daki ilahî sıfatlardan bahsettikleri zaman bunu Hristiyan teslisiyle karşılaştırmalarını da kendi görüşünü teyit eden bir husus olarak zikreder (Wolfson, 2001, s. 86).

İkinci olarak Wolfson, Hristiyan teslisinin üç ögesi için Hristiyan teolojisinde kullanılan "hypostas" kavramı ile Ehl-i sünnet kelâmında zâta zâid manalar için kullanılan "sıfat", "vasıf" ve "mana" kavramları arasında anlamsal ilişki kurmaya çalışır (Wolfson, 2001, s. 87-91).

Wolfson, iddiasını dayandırdığı üçüncü delili ise, teslisin üç unsuru ile hayat, ilim ve kudret sıfatları arasında kurduğu ilişkiden hareketle açıklar. Bu bağlamda o, Hristiyan teologların teslisin üç unsurunu "varlık", "cevher", "cud", "kudret", "akıl", "hayat", ve "ilim" gibi kavramlarla tavsif ettiklerini söyler. Daha sonra da İslâm kaynaklarından sıfatlarla ilgili ilk tartışmaların ilim, kudret ve hayat üzerinde cereyan ettiğini ortaya koymaya ve bunu Hristiyan teslisinin önemli bir etkisi olarak göstermeye çalışır (Wolfson, 2001, s. 91-96). Burada Wolfson, erken dönem Mutezile bilginlerinin sıfatları inkâr ettiklerini naklederken Şehristânî'nin (ö. 548/1153) bir yerde sadece ilim, kudret ve hayatı; Gazalî'nin (ö. 505/1111) de sadece ilim, kudret ve iradeyi zikretmesinden de hareketle erken dönemde yalnız üçlü sıfat listesinin bulunduğunu sonraki dönemlerde dörtlü, altılı ve nihayetinde yedili sıfat listelerinin oluştuğunu savunur (Wolfson, 2001, s. 96).

Wolfson dördüncü olarak da Ehl-i sünnetin sıfat düşüncesini temellendirmede dayandığı delilin Ortodoks Hristiyanlığının teslisin ispatında kullandığı delille; Mutezile'nin sıfatların gerçekliğini inkârda kullandığı delilin de Hristiyanlığın mezheplerinden Sebellianism ve Arianism'in teslisi reddetmek için ileri sürdükleri delillerle aynı olduğunu iddia eder (Wolfson, 2001, s. 100-105).

Wolfson'un "Ehl-i sünnet ve Mutezile'nin sıfat görüşlerinin Hristiyan teolojisinin etkisinde ortaya çıktığı" şeklindeki ana iddiasına cevap verebilmek için yukarıda zikredilen dört delilin ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Bu yüzden, tüm bu delilleri ele alıp temel iddiaya karşıt bir tez ileri sürmek tebliğin sınırlılıkları içinde mümkün değildir. Bu çerçevede tebliğde, ana iddiaya ve iddianın savunusunda kullanılan dört temel delilin tamamına karşı cevap aranması söz konusu değildir. Tebliğin hazırlanmasında faydalanan "Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri" başlıklı

yüksek lisans tezinin üçüncü bölümünde Wolfson'un dördüncü delili incelenmekte, ikinci bölümünde ise erken dönemde ortaya çıkmış İslâm kelâm mezheplerinin sıfat anlayışları tespit edilip temel özellikleri belirlenmeye çalışılarak bunlardan hiçbirinin yapı olarak Hırıs-tiyanlığın teslis inancına benzemediği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu tebliğde Wolfson'un iddiasını delillendirmek için, üçüncü sırada zikredilen, erken dönem kelâmında zâtî sıfatlarla ilgili tartışmaların sadece üç sıfat üzerinde cereyan ettiği ve bundan dolayı da o dönemde sadece üçlü sıfat listelerinin bulunduğu yedili sıfat listelerinin daha sonraki dönemde olduğu tezinin doğru olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca ikili, üçlü, beşli, yedili ve sekizli gibi zâtî sıfat listelerinin oluşturulması ve zâtî sıfatların belli bir sayıya inhisar edilmesinin aksine belli ilkeler ışığında zâtî sıfatların tespit edildiği incelenmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken özellikle erken döneme ait kelâm eserleri merkezinden hareket edilmiştir. Zira erken dönemde hangi sıfatlarla ilgili tartışmanın bulunduğu en açık bir şekilde dönemin kaynaklarına bakılarak anlaşılabilir. Bu yüzden de "teşekkül dönemi kelâm kaynakları" ifadesine tebliğin başlığında özellikle yer verilmiştir. "Teşekkül dönemi" kaydıyla kelâm sistematığının tam olarak ortaya çıkmış olduğu hicri 4. asrın ortalarına kadar olan dönem kastedilmektedir.

Bu çerçevede tebliğde öncelikle zâtî sıfatlarla tam olarak ne kastedildiği açıklanacak, daha sonra ise erken dönem kaynaklarında bu sıfatların nasıl tespit edildiği, diğer bir ifadeyle bilginlerin herhangi bir sıfatı belli bir ilkeye göre "zâtî sıfat" kategorisine dâhil ettikleri ortaya konulacaktır. Zâtî sıfatlar için ilkeler bulunduğundan, ilke değişmedikçe bu kategoriye giren sıfatların sayısında da bir artmanın meydana gelmeyeceği söylenebilir. Yani belirlenen ilkeye göre erken dönemde zâtî sıfatlar hangileri ise sonraki dönemlerde de aynı ilkeye göre aynı sıfatların zâtî sıfat kabul edildiği söylemek mümkündür.

"Zâtî Sıfat" Kavramı

Hız. Peygamber sıfatları ya da isimleri tasnif etmediği gibi kendisini takip eden sahabeler de herhangi bir tasnifte bulunmamışlardır (Yurdağür, 1984, s. 129). Şehristânî'ye göre, selef bilginlerinin ekseriyeti Allah Teâlâ hakkında ilim, kudret, hayat, irade, semî, basar, kelâm, celâl, ikrâm, cûd, inâm, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte bunları zâtî ve fiilî şeklinde ayırma gitmemişlerdir (Şehristânî, 1942, s. 64).

Ebu Hanîfe (ö. 150/767), Eşarî (ö. 324/935), Zeydî kelâmcı Hâdî İlelhak (ö. 298/911) ve Matu-ridî (ö. 333/944) gibi erken dönem bilginleri âlim, kadir ve hayy gibi sıfatları veya bunların kök manaları olan ilim, kudret ve hayat vb. sıfatları zâtî sıfat olarak nitelerler (Ebu Hanîfe, 2010, s. 5; Eşarî, 1954, II, s. 138, 228, 236; Hâdî İlelhak, 2002, s. 102, 133-134).

Sonraki dönemlerde yine zâtî sıfat olarak nitelendirilmeye devam edilmekle birlikte (Sadûk, 1993, V, s. 27; Müfid, 1992, s. 41; Kâdî Abdülcebbar, t.y., V, s. 257-258; Şehristânî, 1934, s. 108)

bu sıfatlar için nefsi sıfat (Eş'arî, 2002, s. 177), meanî sıfat (Cüveynî, 1969, s. 157, 308, 349) ve mürekkeb sıfat (İbn Sînâ, 1936, s. 7-8) gibi kavramların da kullanıldığı görülmektedir. Fahrüddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1209) gelindiğinde, âlim, kadir ve hayy gibi türemiş sıfatlar ile bunların kök manaları olan ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlara ilişkin meselelerin "sıfat-ı subûtiyye" başlığı altında ele aldığı görülmektedir (Râzî, 1999, s. 357, 372-455). Râzî'den itibaren kaynaklarda ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlar için "subûti sıfat" kavramının kullanılması günümüze kadar devam etmiştir (Çelebi, 2009, s. 104).

Mutezile'de Zâtî Sıfatlar

Erken dönem Mutezile bilginlerinden Kabî'nin (ö. 319/931) *Zikru'l-Mutezile'si* ve Hayyat'ın (ö. 300/912) *el-İntisâr* adlı kitabı dışında günümüze ulaşan fazla eseri bulunmamaktadır. Bu eserlerde de zâtî sıfatların nasıl tespit edildiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamadı. Bu yüzden konuyla ilgili yaklaşımlarının ortaya konulmasında genelde Eş'arî'nin *Makâlâtı* ile Maturidî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eseri esas alınacaktır.

Mutezile'nin, bir sıfatın zâtî sıfat olduğunu tespit etmek ya da zâtî ve fiilî sıfatları birbirinden ayırmak için ilkeler ileri sürdüğü görülmektedir. Maturidî bu ilkelerden ilkin, "Bir sıfat, halin ve şahsın değişmesiyle değişiyorsa fiilî, değişmiyorsa zâtî sıfattır" şeklinde ifade eder. Mesela, âlim ya da ilim sıfatı halin ve şahsın değişmesiyle değişmediği için zâtî sıfatlardandır (Mâtürîdî, 2007, s. 113). Yani Allah Teâlâ'nın bir şahsı ya da hali bilmesi başka bir şahsı ya da hali bilmemesi mümkün değildir. Mutezile'nin ikinci ilkesi ise, "Kudretin üzerinde gerçekleştiği sıfat fiilî, gerçekleşmediği sıfat zâtîdir". Yani, kudretin kendisine taalluk etmediği sıfatlar zâtî sıfat olarak kabul edilmektedir. Mesela, "Allah bilmeye kadir midir veya değil midir?" denilemeyeceğinden âlim zâtî sıfattır (Mâtürîdî, 2007, s. 113). Mutezile'nin zâtî ve fiilî sıfat ayrımını eleştiren Maturidî, bazı deliller getirerek fiilî sıfatların da zâtî sıfat olduğunu ispat etmeye çalışır. Müteahhir dönem Maturidî kelâmcılarından Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de Mutezile'nin bu kaidesini "Üzerinde kudretin gerçekleştiği sıfat fiilî, gerçekleşmediği sıfat zâtîdir" şeklinde benzer ifadelerle aktarır. Ayrıca o, Mutezile'nin "hem nefyedilen hem isbât edilenler (var kabul edilenler) fiilî, isbât edilip nefyedilmeyenler ise zâtî sıfttır" dediklerini de nakleder (Nesefî, 1993, I, s. 484).

Eş'arî'nin de Mutezile tarafından zâtî sıfatların tespitinde kullanılan ilkeleri iki şekilde zikrettiği görülmektedir. Birincisi, Allah'ın zıtlarıyla vasıflanabildiği sıfatlar fiilî, zıtlarıyla vasıflanamadığı sıfatlar zâtîdir. İkincisi ise, Allah'ın zıtlarına kadir olmakla vasıflandığı sıfatlar fiilî, zıtlarına kadir olmakla vasıflanmadığı sıfatlar zâtîdir. Birinci ilkeye göre, Allah zâtî bir sıfat olan âlimin zıddı kabul edilen cahillikle nitelendirilmez iken, ikinci ilkeye göre ise, âlimin zıttı olan cehalete kadir olmakla vasıflanamaz (Eş'arî, 1954, II, s. 173-174). Görüldüğü gibi hem Maturidî'nin hem Eş'arî'nin naklettiği ilkeler sırasıyla aynı neticeye varmaktadır.

Buradan hareketle Mutezile'nin, kabul ettikleri zâtî sıfatları belli bir sayıya inhisar etmekten ziyade birçok sıfatı içine alabilecek ilkeler koymaya çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla onlara

göre, zâtî sıfatlar sadece âlim, kadir, hayy, semi ve basirle sınırlandırılmaz. Nitekim Eşarî, Mutezile'nin Allah'ı ezelde gâni, azîz, azîm, celîl, kebir, seyyid, mâlik, kâhir ve âli gibi isimlerle nitelediğini fakat bu sıfatların anlaşılması hususunda ihtilafa düştüklerini belirtir (Eşarî, 1950, I, s. 235-236). Yine başka bir yerde Eşarî, Bağdat Mutezilesinin ilim ve kudret gibi kök manaları kabul etmeden Allah'ı ezeli olarak âlim, kadir, kebir, hayy, semi, basir, ilah, kadîm, azîz, azîm, gani, celil, vahid, ehad, ferd, seyyid, mâlik, rabb, kâhir, rafî, âli, kâin, mevcûd, evvel, bakî, râi, müdrik, sâmi ve mubsir olarak nitelediğini diğer zâtî sıfatlar hakkındaki görüşlerinin de bu şekilde olduğunu belirtir (Eşarî, 1950, I, s. 242, 1954, II, s. 170). Bu da Mutezile'nin zâtî sıfatları belli bir sayıyla sınırlamadığını, çokça zikredilen âlim, kadir, hayy, semi ve basirin dışında başka zâtî sıfatları da kabul ettiklerini ve tartıştıklarını göstermektedir.

Mutezile zâtî sıfatları tespit etmek için kullandıkları ilkelerin yüklemine olumlu yapmak suretiyle fiilî sıfatları tespit için de kullanır. Onların, Maturidî'ye göre, halin ve şahsın değişmesini kabul eden ya da Allah'ın kudretinin kendisine taalluk etmesi mümkün olan sıfatları; Eşarî'ye göre ise Allah'ın zıtlarıyla vasıflandığı sıfatları ya da Allah'ın zıtlarına kâdir olmakla vasıflandığı sıfatları fiilî sıfat kabul ettikleri daha önce belirtilmişti. Böylece Mutezile, Eşarî'den farklı olarak kelâm ve irade sıfatlarını da fiilî sıfat kategorisine dâhil eder. Zira onlara göre, zikredilen ilkeler çerçevesinde incelendiğinde bu iki sıfatın, fiilî sıfat oldukları anlaşılacaktır. Örneğin, *"Allah Musa ile konuştu"*¹ ve *"Allah onlarla konuşmaz"*² *"Allah sizin için kolaylık irade eder zorluk irade etmez"*³ şeklinde hem olumlu hem de olumsuz formda Kur'ân-ı Kerim'de geçmektedir. Ya da *"Allah irade etmeye kadirdir"*, *"Allah konuşmaya kadirdir"* denilmesinde herhangi bir sakınca yoktur (Sâbûnî, 2014, s. 27).

Zeydiyye'de Zâtî Sıfatlar

Kasım er-Ressî gibi daha erken döneme ait Zeydî bilginin eserleri de günümüze ulaşmakla birlikte, zâtî sıfatların nasıl tespit edildiğine dair eserlerinde bir bilgiye rastlanılmadığı için daha çok torunu Hâdî İlelhak'ın *Mecmûu Resâil* adlı eserinden hareketle konuyla ilgili görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Hâdî İlelhak'a göre, ilim ve kudret sıfat-ı zâttır. Bu yüzden ezeli ve gayr-ı mahlûktur. Ona göre, her halde ve vakitte Allah'ın ezelde âlim ve kadir olduğu kabul edilince ilim ve kudretin zâtî sıfattan olması da doğrulanmış olur (Hâdî İlelhak, 2002, s. 102). Hâdî İlelhak, bir sıfatı zâtî yapan faktörün "sıfatın her halde ve her vakitte Allah'ı nitelemesi" olduğunu ifade ettiğine göre, her ne kadar daha çok ilim ve kudret üzerinde dursa da başka zâtî sıfatlar da bu ilkenin kapsamına dâhil edilebilir. Ayrıca Hâdî İlelhak'ın zâtî sıfatları tespitinde kullandığı ilkenin bir şartı olan "sıfatın her hal ve her vakitte olması", aslında Mutezile'nin yukarıda zikredilen "sıfatın halin ve şahsın değişmesini kabul etmemesi" şeklinde ifade edilen birinci ilkenin değişik bir formudur.

1 Nisa, 4/164.

2 Ali İmran, 3/77.

3 Bakara, 2/185.

Ehl-i Sünnet Bilginlerinde Zâtî Sıfatlar

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak adlandırılan sistematik kelâm ekolünün Eşarî ve Maturidî'den sonra oluştuğu bilinmektedir. Ancak bu ekolün oluşmasına öncülük eden ve ekolün temel-lerini atan Ebu Hanife, İmam Şafîî, Hâris el-Muhâsibî, Ebü'l-Abbas Kalânîsî, İbn Küllâb, Eşarî ve Maturidî gibi ana akım İslâm toplumunu temsil eden bilginler bulunduğu da çok açıktır. Bu çerçevede tebliğde Ehl-i sünnet olarak kastedilen sistematik hale gelmiş kelâm ekolü olmayıp zikredilen bilginler ve onların dışındakilerin oluşturduğu ana akım İslâm toplumdur. Dolayısıyla konuyla ilgili İbn Küllâb, Maturidî ve Eşarî'yi Ehl-i sünnet başlığı altında inceledik.

İbn Küllâb

İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) konuyla ilgili kendi eserleri günümüze ulaşmadığından görüşleri erken dönem kaynaklarından Eşarî'nin *Makâlât*'ından hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Eşarî'nin verdiği bilgilere göre İbn Küllâb, "Allah âlimdir"i "Allah'ın ilmi vardır"; "Allah kâdirdir"i "Allah'ın kudreti vardır" ve "Allah hayydir"i de "Allah hayat sahibidir" şeklinde anlamıştır. Eşarî, zâtî-fiilî ayrımı yapmaksızın onun diğer sıfat ve isimler hakkındaki görüşünün de bu şekilde olduğunu açıklar (Eşarî, 1950, I, s. 229). Yine bu bağlamda İbn Küllâb'ın, "Allah ezeli olarak ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hayy, semi ile semî, basarla basîrdir" diyerek toplam otuz tane isim ve bu isimlerin kök manası olan yirmi üç tane de sıfatı aynı tertip üzere kullandığı Eşarî tarafından nakledilir (Eşarî, 1950, I, s. 229).

Allah'ın ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hayy, semi ile semî, basarla basîr, irade ile mürîd, kelâmla mütekellim ve bekâ ile bâkî olduğunu belirten Şehristânî daha sonra, seleften bazılarının bu sıfatlara kıdem, kerem ve cûd sıfatlarını eklediğini hatta İbn-i Küllâb'ın bu sekiz sıfata on beş tane sıfat daha eklediğini söyler (Şehristânî, 1934, s. 181). Bu durumda Şehristânî'nin önce zikrettiği sekiz sıfata on beş sıfat daha eklendiğinde ortaya çıkan sonuç Eşarî'nin listesindeki yirmi üç sıfata tekabül eder. Öyle görünüyor ki Şehristânî de öncüleri olan Eşarî'nin verdiği bilgileri esas almıştır.

Eşarî

Erken dönem bilginlerinden Eşarî'nin sıfat-ı zât ile sıfat-ı nefsi aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Meselâ Eşarî, daha önceden zâtî sıfat olduğunu belirttiği sıfatlara başka bir yerde sıfat-ı nefis der (Eşarî, 1950, I, s. 138, 228, 236.). Diğer bir ifadeyle Eşarî sıfat-ı zât diye isimlendirdiği ilim, hayat, kudret, semi ve basar gibi sıfatlar için zaman zaman sıfat-ı nefis kavramını da kullanmaktadır. O, ilim, kudret, semi, basar, kelâm ve iradenin ezelde Allah'tan nefyedilmesi halinde bunların zıddının O'nun hakkında gerekli olacağı gerekçesiyle bu sıfatların ezeli olduğunu savunur. Zira görünen âlemde hayat sahibi bir zât bu sıfatlardan herhangi birisiyle vasıflanmadığında zıtlarıyla vasıflandığı görüldüğüne göre bu hüküm görünmeyen âlem için de geçerlidir. Fakat nasıl ki ezelde ilimle nitelenmiş bir kimsenin sonradan bu niteliği kaybetmesi imkânsız ise aynı şekilde ezelde ilim, kelâm ya da iradenin zıddı ile nitelenmiş bir kimsenin sonradan bu nitelikleri kaybetmesi de mümkün değildir (Eşarî,

1987, s. 94-95). Buna göre Allah Teâlâ ezelde ilmin zıddı olan cehaletle vasıflanmışsa bu şekilde sonsuza kadar devam etmesi gerekir. Eşarî'nin verdiği bilgilerden zâtî sıfatlarla ilgili şöyle bir ilke ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bir mana, hayat sahibi olan bir zâttan nefye-dildiği takdirde, o manayla aynı cinsten olmayan zıt bir sıfatın nefyedilen kimsede bulunacağı zorunlu olarak düşünülüyorsa bu mana zâtî sıfattır. Burada "aynı cinsten olmayan zıt bir sıfat" kaydı oldukça önemlidir. Bu kayıt Eşarî'nin düşüncesinde zâtî ve fiilî sıfat ayrımında kilit noktayı oluşturmaktadır. Eşarî'nin cinsten kastettiği şey, sıfatın vücûdî (varlıkla ilgili) veya ademî (yoklukla ilgili) olmasıdır. Yani zâtî sıfatlar varlık cinsinden iken zâtî sıfatların zıtları yokluk cinsindendir. Mesela, Mutezile ile Eşarî'ler arasında fiilî mi yoksa zâtî mi oldukları tartışmalı olan kelâm ve irade sıfatlarına yukarıdaki ilke uygulanabilir. Kelâmın zıddı "ebkem" yani dilsizlik ve irade'nin zıddı ise "ikrah" yani mecbur olmaktır. Eşarî'ye göre kelâm ve irade varlık cinsinden iken, dilsizlik ve mecbur olmak yokluk cinsindedir. Dolayısıyla "ebkem" ve "ikrah", kelâm ve irade ile aynı cinsten olmayan zıtlardır. Bu yüzden de hayat sahibi olan bir varlık, iki zıt sıfattan birine mutlaka birine sahip olmak durumundadır. Sonuç olarak kelâm ve irade sıfatlarının zâtî olduğu ortaya çıkmış olur.

Fiilî sıfatlara gelince, Allah'ın ezelde gayr-ı fail olması halinde ya da ezelde fail olmaması halinde fiilin zıddıyla vasıflanması gibi bir zorunluluğun söz konusu olmadığını söyler. Çünkü fiilin fiil olmayan bir zıddı yoktur ki Allah'ın ezelde onunla nitelenmesi gerekli olsun. Mesela, bir iş yapmanın (fiil) zıddı olarak görülebilen "bir işi veya eylemi bırakmak" (terk) de aslında bir fiildir. Yani hem fiil hem de fiilin zıddı olan terk varlık cinsindendir. Hâlbuki kelâm ve irade gibi sıfatların varlık cinsinden olmayan zıtları bulunduğundan hayat sahibi zât, bunlarla nitelenmediğinde zıtlarıyla nitelenmesi zorunlu olmaktadır (Eşarî, 1987, s. 96). Esasen Eşarî, fiilî sıfatların hadis olduğunu da bundan hareketle temellendirmeye çalışır.

Benzer şekilde Allah Teâlâ, adil ve mufaddil gibi fiilî sıfatlarla ezelde vasıflanmadığı zaman bunların zıddı zorunlu olmaz. Çünkü bunların zıddı olan câir (adaletsiz) ve zalim de fiil cinsinden olduğundan zorunluluk gerçekleşmez. Diğer taraftan insanlardan birisi kesinlikle ya adil veya zalim; mufaddil (cömert) veya cimri olacak diye bir şey söz konusu değildir. Bazen adil sıfatıyla nitelenmeyen birisi zalim olarak da nitelendirilmez. Aynı şekilde ikramda bulunanlara mufaddil denildiği halde ikramda bulunmamış herkese cimri denilmez. O halde, duyulur âlemdeki hayat sahibi varlıklarda bu iki durumdan birisinin zorunlu olması söz konusu değilse duyuru ötesi âlemdeki hayat sahibi varlık hakkında da iki zıt durumdan birisinin bulunması vacip olmaz (Eşarî, 1987, s. 97).

Cürcânî'ye göre fiilî sıfatlar, Allah'ın zıddıyla vasıflanmasının caiz olduğu rıza-rahmet-saht-gadab gibi sıfatlardır (Cürcânî, 1985, s. 139). Görüldüğü gibi Eşarîler, herhangi bir sıfatın zıddını, onun olumsuz kullanımını değil tamamen zıddını anlamaktadırlar. Yani, rahmetin zıddı gadab, kelâmın zıddı dilsizlik, görmenin zıddı körlük, iradenin zıddı cebr altında olmak, iştîmenin zıddı sağırlıktır. Kelâm, irade, semi ve basarın zıtlarıyla Allah'ın nitelenmesi caiz olmadığı için bunlar zâtî sıfattır.

Maturidî

Maturidî, Allah'ın isimlerini zâtî ve fiilî ayırımına tâbî tutarken sıfatları için böyle bir ayrımı doğru bulmaz. Söz gelimi o, rahmana zâtî isim, rahime ise fiilî isim demektedir. Çünkü her ne kadar ikisi de rahmet kökünden türemiş olsa da rahman Allah'a mahsus olup, başkaları bununla isimlendirilemez. Maturidî, buna delil olarak da Arapların rahman ismini inkâr ettikleri halde rahim ismini inkâr etmemiş olmalarını gösterir (Maturidî, 2005, I, s. 16-17). Yani, rahman ismi Allah'a mahsus olduğu için Araplar ilk defa duyduklarında bu isme karşı çıkarken daha önce aşına oldukları rahime karşı çıkmamışlardır. Yine o, *"De ki: (Rabbini) ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın"*⁴ mealindeki âyet-i kerimenin de rahmanın fiilî değil, zâtî isim olduğuna delâlet ettiğini zikreder. Dolayısıyla ona göre, sadece Allah için kullanılan isimler zâtî iken diğer varlıklar için de kullanılabilenler fiilîdir.

Maturidî'ye göre rahman, zâtî isim ve rahim fiilî isim olmakla birlikte hem zâtî hem de fiilî isimler zamanda zâtî sıfattır. Diğer bir ifadeyle, fiilî isimlerin de sıfat-ı zâtan olması isimleri zâtî ve fiilî şeklinde ayırmaya engel değildir. Çünkü ona göre, zatının dışındaki bir şey sebebiyle Allah'ın bir sıfata sahip olması, medih ve övgüye mazhar olmak için mahlûkâtı yaratmasını gerektirir, nihayetinde de kendi mahlûkâtına muhtaç olmasını zorunlu kılar (Maturidî, 2005, I, s. 15). Yani Allah'ın sıfatları aynı zamanda bir övgü ve medih olduğuna göre, O'nun bu sıfatlarla vasıflanması için mahlûkâtın bulunmasının gerekli olması, dolaylı da olsa övülmek için mahlûkâtı yaratmaya muhtaç olduğu anlamına gelir. Mesela, fiilî bir sıfat olarak kabul edilen rezzâk ismi övgü ifade eden bir sıfattır. Eğer rızıklandırma fiilî olduğundan dolayı Allah'ın bu sıfatla nitelendirildiği ve dolayısıyla da fiilî sıfat olduğu düşünülürse, rızıklandırmanın olması için rızıklandırılacak varlıkların olması gerekecektir. Öyleyse Allah'ın rezzâk sıfatıyla nitelenmesi dolayısıyla bu sıfatla övülmesi için mahlûkâtı yaratması zorunludur. Hâlbuki bu, Allah'ın övgü için yarattığı varlıklara muhtaç olduğu sonucuna götürür. Fakat Maturidî'ye göre, Allah bundan münezzehtir ve O bütün hamd ve övgülere zâtî dışındaki bir varlık sebebiyle değil zâtından dolayı layıktır (Maturidî, 2005, I, s. 17). Daha sonra ise Maturidî, Allah'ın layık olduğu bütün nitelikleri zâtından dolayı hak ettiğinden, her ne kadar sıfatların üzerinde eylem gerçekleştirdiği varlıklar olmasa da O'nu ezelde hâlık, rahim ve cevvd olarak nitelendirdiklerini belirtir (Maturidî, 2005, I, s. 18).

Kabî'nin görüşlerinden hareketle Mutezile'nin zâtî ve fiilî sıfat ayırımına karşı çıkan Maturidî, Allah'ı bir takım sıfatlarla niteleyen kişinin vasıflandırma açısından ayırım yapmadan Allah'ı ilim, kudret ve fiille nitelendirdiğine dikkati çeker. Zâtî ve fiilî sıfatların hakikatinin bir noktada toplandığını vurgulayarak nihayetinde yine Allah'ın fiilî sıfatlarının da zâtî olduğunu belirtir. Çünkü fiilî sıfatlar da Allah'ın zâtını tavsif eder. Mesela, Allah'a hâlık, rahman ve rahim denildiğinde O'nun zâtı nitelendirilmektedir (Mâtürîdî, 2007, s. 114).

4 İsra, 17/110.

Sonuç

İslâm düşüncesinde Ehl-i sünnetin sıfat anlayışına Hristiyan teslisinin, Mutezile'nin anlayışına ise Hristiyan ilahiyatındaki teslis karşıtı akımların kaynaklık ettiğini iddia eden Wolfson, bu iddiasını temellendirmek için bazı öncüller ileri sürer. Bunlardan biri de tebliğde üzerinde durulan erken dönemle alâkalı bir problemdir. Buna göre o, teslisin unsurlarının Hristiyan düşüncesinde ilim, kudret ve hayat gibi niteliklerle yorumlandığını belirttiikten sonra, İslâm kelâmında da sıfat tartışmalarının ilk zamanlarda ilim, kudret ve hayat üzerinde cereyan etmiş olduğunu iddia eder. Şehristânî'nin erken dönem Mutezile bilginlerinden bazılarının zâtî sıfatlarla ilgili yaklaşımlarını açıklarken sadece üç sıfatı zikretmesini bu bağlamda ele alır. Ona göre bu benzerlik Hristiyan teslisinin etkisini göstermektedir. Wolfson'un ana iddiasının temellendirmesinde kullandığı "erken dönem sıfat tartışmalarında sadece ilim, kudret ve hayat sıfatlarının zikredildiği" şeklinde delilin doğru olup olmadığının gösterilmesi için öncelikle dönemin kaynaklarına başvurmak gerekir. Wolfson, dönemin kaynaklarından Eşarî'nin, *Makâlât*'ında iki yerde bazı bilginlerin sıfat görüşünü aktarırken sadece üç sıfat kullanmış olmasını, yine Müteahhirin kelâmcılarından Gazalî ve Şehristânî'nin bazı yerlerde kelâm bilginlerinin sıfat görüşünü naklederken sadece bu sıfatları zikretmiş olmasından hareket eder. Hâlbuki Eşarî'nin aynı eserinin birçok yerinde erken dönem bilginlerinin sıfat görüşleri nakledilirken üçten fazla sıfat zikredildiği görülmektedir.

Erken dönem kelâm kaynakları merkeze alınarak konu incelendiğinde zâtî sıfatlarla ilgili Wolfson'un ileri sürdüğü delilin doğru olmadığı görülmektedir. Çünkü kaynaklarda zâtî sıfatların hangileri olduğu zikredilirken bazı genel ilkeler ortaya konulmakta, bu ilkeler çerçevesinde farklı ve çok sayıda zâtî sıfat ele alınmaktadır. Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisine yönelik tartışmaların odak noktasını oluşturan zâtî/subûti sıfatların tespitinde bilginlerin kendi anlayışları doğrultusunda bazı ilkeler öne sürdükleri görülmektedir. Bu ilkeler birçok sıfatı ihtiva edecek şekilde oluşturulmuş olmasına rağmen âlimler bu sıfatlarla ilgili görüşlerini ifade etmek için sadece birkaçını zikretmeyi yeterli bulmuşlardır. Böyle olunca her bir bilginin, benzerler bulunmakla birlikte farklı sıfatları Allah Teâlâ'ya izafe ettikleri görülmektedir. Meselâ İbn-i Küllâb'ın Allah'a otuz beş tane zâtî sıfat nispet ettiği, öte yandan Bağdat Mutezile'sinin ise ilim ve kudret gibi kök manaları kabul etmeden âlim, kadir, kebîr, hayy, semî, basîr, ilah, kadîm, azîz, azîm, gani, celil, vahid, ehad, ferd, seyyid, mâlik, rabb, kâhir, rafî, âli, kâin, mevcûd, evvel, bâkî, râi, müdrik, sâmi ve mubsir olmak üzere Allah'a yirmi dokuz tane zâtî sıfat izâfe ettiği ve bu yirmi dokuz sıfatın dışında başka zâtî sıfatlar da kabul ettiğini Eşarî nakletmektedir. Dolayısıyla erken dönem kelâm kaynaklarına bakıldığında Wolfson'un iddia ettiği gibi erken dönemde hayat, ilim ve kudret olmak üzere tartışmaların sadece üç sıfat üzerinde cereyan etmesi daha sonra bu tartışmalara kelim, sem', basar ve irade gibi sıfatların dâhil olmasıyla sayının yedi ya da sekize çıkarılması veyahut da yedili, sekizli sıfat listelerinin oluşturulmuş olması söz konusu değildir.

Hangi sıfatların zâtî olarak değerlendirilmesi gerektiği daha çok mezheplerin zâtî sıfat tanımlarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda, Mâtürîdî bütün sıfatları zâtî sayarken, Mu'tezile, Hâdî İlelhak ve Eş'arî aynı hükümlere sahip olmadıklarından dolayı sıfatlar arasında zâtî ve fiilî ayrımı yapıp oluşturdukları bazı kriterlere göre hangi sıfatı hangi gruba koyacaklarını belirlemişlerdir. Diğer bir husus da zâtî ve fiilî ayrımını yapanlar, zâtî ya da fiilî sıfatları belli bir sayıyla sınırlı olduklarını söylememekle birlikte zâtî sıfatlardan bahsederken genelde hayy/hayat, âlim/ilim, kâdir/kudret, semî'/sem', basîr/basar gibi sıfatları zikretmektedirler.

Mâtürîdî fiilî sıfatları da zâtî sıfat içine dâhil ederek bunların hâdis olmasını reddederken Eş'arî, Hâdî İlelhak ve Mu'tezile ise genelde ezelde mahlûkâtın bulunmasını zorunlu kılacağı gerekçesiyle fiilî sıfatların kadîm olmadığını düşünürler. Diğer taraftan da hangi sıfatların fiilî sıfat olduğu hususunda bir ittifak söz konusu değildir. Eş'arî, kelâm ve iradeyi zâtî kabul ederken Mutezile bunları fiilî addeder. Bunların dışında daha birçok sıfatın zâtî mi fiilî olduğu hususunda tartışmalar kaynaklarda yer almaktadır. Dolayısıyla âlim, kadir, hayy, semî, basîr, mütekellim ve mürid sıfatlarının dışında başka sıfatların da zât-sıfat ilişkisi açısından tartışıldığını görebilmek mümkündür.

Kaynakça

- Abdulhamid, İ. (2011). İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları (çev. M. S. Yeprem). Ankara: TDV Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (1985). *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Cüveynî, İ.-H. E.-M. (1969). *eş-Şâmil fi usûlî'd-dîn*. (A. S. Neşşâr vd.). İskenderiye: Menşeeu'l-Meârif.
- Çelebi, İ. (2009). Sıfat. *DİA* içinde (Cilt. XXXVII, s. 100-105). Ankara: TDV Yayınları.
- Ebu Hanîfe, İ. A.-B. (2010). el-Fıkhu'l-ekber. el-Mağnisâvî (Ed.), Şerhu'l-fıkhu'l-ekber içinde (s. 3-12). İstanbul: Dâru'n-Nil.
- Eş'arî, E.-H. A. (1950, 1954). *Makâlâtul-İslâmiyyin ve'htilâfî'l-musallîn* (C. I-II) (Ed. M. M. Abdülhamid). Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye.
- Eş'arî, E.-H. A. (1987). *el-Luma' fi'r-reddi ala ehlî'z-zeygi ve'l-bide'* (Ed. A. İzzeddin). Lübnan: Dâru Lübnan.
- Eş'arî, E.-H. A. (2002). *Risâletun ilâ ehl-i Segr* (Ed. A. Ş. M. el-Cüneydi). Medine-i Münevvere: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- Hâdî İlelhak, E.-H. Y.-Z. (2002). *Mecmûu resâil: er-Resâilü'l-usûliyye* (Ed. A. b. M. eş-Şâzeli). Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye.
- İbn Sînâ, E. A. (1936). er-Risâletu'l-arşîyye fi tevhîdihî teâlâ ve sıfâtihi. (Ed. y.), *Mecmu' resâil-i şeyhi'r-reis* içinde (s. 2-19). Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Usmâniyye.
- Kâdî Abdülcebbar, E.-H. b. (t.y.). *Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl* (C. V) (Ed. M. M. Kasım). ş.y: y.y.
- Mâtürîdî, E. M. (2005). *Te'vilâtul-Kur'an* (C. I, Ed. B. Topaloğlu vd.). İstanbul: Dâru'l-Mizân.
- Mâtürîdî, E. M. (2007). *Kitâbu't-tevhid* (Ed. B. Topaloğlu M. Aruçi). Beyrut, İstanbul: Dâru Sâder, Mektebetu İrşâd.
- Müfid, M. b. (1992). *Tashihu i'tikâdâtî'l-İmâmîyye* (Ed. H. Dergâhî). Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik.
- Nesefî, E.-M. M. (1993). *Tebîratu'l-edille* (C. I) (Ed. H. Atay). Ankara: TDV Yayınları.
- Râzî, E. A. (1999). *Kitâbu'l-muhassal* (Ed. H. Atay). Kum: Menşûrâtü Şerif Rızâ.
- Sâbûnî, N. (2014). *el-Bidaye fi usûlî'd-dîn* (Ed. B. Topaloğlu). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Sadûk, E. C. (1993). İ'tikâdât. İsâm Abdusseyyid (Ed.), *Silsiletu müellefâtî Şeyh Müfid* içinde (C. V). Beyrut: Dâru'l Müfid.
- Şehristânî, A. (1934). *Nihâyetu'l-ikdâm* (Ed. A. Guillaume). London: Oxford University Press.
- Şehristânî, A. (1942). *el-Milel ve'n-nihal* (C. I-II) (Ed. W. Curetton) London: Printed for Society for The Publication of Oriental Texts.
- Wolfson, H. A. (2001). *Kelam felsefeleri* (çev. K. Turhan). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yurdagür, M. (1984). *Allah'ın sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Cahiliyye Şiirinin Gerçekliği Üzerine: İntihâl

Musa Elmas*

Öz: Cahiliyye şiiri, İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in, miladî 610 yılında dinî tebliğe başlamasından önceki dönemde oluşmuş Arap şiir koleksiyonunu ifade eder. Kur'an'ın indirildiği dilin tam anlamıyla mükemmel oluşu, Arapçanın, 7. yüzyıla kadar, mükemmel bir dilin geçirmesi gereken bütün evreleri geçirdiğini açıkça göstermektedir. Kur'an'ın yanında, bu dile dair en önemli veriler Cahiliyye şiirine aitken, özellikle modern dönemde başını Theodor Nöldeke, David Samuel Margoliouth ve Tâhâ Huseyn gibi bilim adamlarının çektiği bir grup araştırmacı, bu şiirlerin, en iyimser ifade ile tamamına yakınının İslâmî dönemde, birtakım saiklerle uydurulduğu iddiasını ortaya attı. Klasik dönemdeki yaklaşım, bu şiirde birtakım uydurmaların (intihâl) olabileceği fakat tümü için bunun söz konusu olamayacağı yönündeyken, modern dönemde böylesi köktenci bir yaklaşım, ciddi tartışmaları beraberinde getirdi. Üstelik bu tartışmayı İslâm dünyası için daha da alevlendiren duruş, İslâm medeniyetinin yetiştirdiği Tâhâ Huseyn'den geldi. Bu çalışmamız, İslâmî ilimler açısından hayatî önem taşıyan Cahiliyye şiirinin gerçekliği ve buna bağlı olarak intihâl olgusu üzerinde duracaktır.

Anahtar kelimeler: Cahiliyye, İntihâl, Arap, Şiir, İslâm, Taha Huseyn.

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مَتَرْدَمٍ
(Antera b. Şeddâd)

Giriş

Hiç şüphesiz klasik Arap şiirinin en önemli yekûnunu Cahiliyye şiiri oluşturmaktadır. Sonraki dönem şiirinin temelini oluşturmaları bakımından ayrı bir önemi hâiz olan cahiliyye edebiyatına, temel İslâm bilimleri içerisinde özellikle tefsir ilmi ayrı bir değer vermiştir. Çünkü bu şiir koleksiyonu, Arabî bir karakter taşıyan İslâm dininin kutsal kitabı Kur'an'ın dilinin anlaşılması açısından çok önemlidir. Nitekim bu konuda, tefsir çalışmalarının merkezinde yer alan sahâbi İbn Abbâs (ö. 687) şunları söylemektedir:

"Allah'ın kelâmından bir şeyler okuyup anlamadığınız zaman, onu Arapların şiirlerinde arayınız! Çünkü şiir, Arapların divanıdır (kültür hazinesidir)" (el-Kayrevânî, 1907, s. 9-11).

Bu ifadeler, şiirin Arapların maddi-manevi dünyalarında ne kadar değerli olduğunu göstermek için yeterlidir. Tarih'in belli bir döneminde ve yerinde, belli bir kavme hitap eden Allah (c.c.), insanlara, onların dünyalarının dili ile seslenmiş ve anlayabilecekleri bir üslupla,

* Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Arap Dili ve Belâgatî Bölümü.
İletişim: musabelmas@gmail.com, İcadiye Bağlarbaşı Caddesi, No:40 34662-Üsküdar İstanbul.

buyruklarını elçisi aracılığı ile iletmiştir. Araplar için ilim namına eldeki yegâne malzeme şifahi kültüre dayanan şiirdi. Mevcut dönemde şiir demek adeta hayat demektir. Şair ise tam anlamıyla güçlü bir silahtır:

“İster eş-Şenferâ (ö. 600) veya Ta’abbeta Şerran (ö. 530) gibi fakir ve yağmacı bir haydut, ister İmrü’ul’-Kays (ö. 545) gibi bir prens veya ‘Amr b. Kulsûm (ö.584 veya 600) gibi bir kabile reisi olsun o, daima arasında yetiştiği topluluğun, üzerinde hassasiyetle durduğu bazı hasletleri temsil ve ifade ederdi. Siyasî müzakerelere katılan heyetlerde şairin yeri vardı. O, kabile veya kabileler birliğinin sözcüsü olarak, kendisine şekil veren muhitin mümessiliydi. Kabile hayatının, hissiyatının, mazisindeki övünçlerinin, zaferlerinin, düşmanlarına karşı beslediği kinin, onları küçültücü hicivlerin, her cephesiyle etrafını çeviren tabiatın en güzel ifadesini şairin sihirli sözlerinde bulur ve bütün bunları ondan beklerdi. Onun şiirinin korunmasına ve yayılmasına çalışırdı.” (Çetin, 1973, s. 10)

Araplar için şiirin bu kadar önemli olması, Arap dili ve edebiyatı çalışmalarında şiiri neredeyse en ön safa çekmiştir. Zira İbn Abbas’ın da ifade ettiği gibi şiir, Arapların divanı yani acı-larını, sevinçlerini, zaferlerini kısacası her türlü birikimlerini anlattıkları kültür hazineleriydi. Fars ya da Türk toplumlarında olduğu gibi şiir, simgesel bir anlatımdan uzak, aksine reel bir karaktere sahipti. Bundan dolayı şiirlerde, özellikle de cahiliyye şiirlerinde kadim Arapların hayatları ve bu hayatı meydana getiren zihni ve tarihi arka plan ile karşılaşırız.

Gerek İslâmî ilimlerdeki –özellikle tefsir- istişâd (tanık getirme) işlevi, gerekse de Arap dili ve tarihine ışık tutmasındaki hayatîyeti açısından cahiliyye dönemi Arap edebiyatının taşıdığı değer ve önem izahtan vârestedir. Bundan dolayı edebiyat tarihi boyunca en çok araştırma konusu olmuş konulardan biri, cahiliyye şiiri ve böyle bir şiir malzemesinin gerçekten var olup olmadığı meselesi olmuştur. Hem klasik hem de modern dönemde bu şiirlerin uydurulduğu, yani intihâl edildiği farklı gerekçelerle dillendirilmiştir. Pek tabii her iki dönemde olaya mutedil yaklaşanlar olduğu gibi, marjinal yaklaşanlar da olmuştur.

“Çalınmış şiir meselesi Arap edebiyatının en eski ve önemli konularındandır. Edebi tenkidin temel amaçlarından biri de eserin orijinal olup olmadığını ortaya koymak olduğundan edebiyat eleştirmenleri İslâm öncesi dönemden beri özellikle İmrüülkays-Tarafe, A’şâ Meymûn b. Kays- Nâbiğa ez-Zübyânî, Evs b. Hacer- Zühayr b. Ebû Sülmâ, Cerîr – Ferezdak, Ebû Nuvâs – Hüseyin b. Dahhâk, Ebû Temmâm – Buhtûrî arasındaki şiir intihallerini ve ifade benzerliklerini ortaya koymak için yoğun bir çaba harcamışlardır.” (Durmuş, 2000, s. 347-350)

Biz bu mütevazı çalışmamızda, öncelikle intihâl kavramını hem sözlük hem de terminolojik olarak açıklayacağız ve örnekler sunacağız. Daha sonra ise cahiliyye şiirinin tam olarak ne anlam ifade ettiği, sınırlarının nereler olduğu ve kimler tarafından temsil edildiği üzerinde duracağız. Son olarak da cahiliyye şiirinde intihal konusunu klasik ve modern dönemden görüşler serdetmek suretiyle işlemeye çalışacağız. Sonuç kısmı ile de nâçizâne bir değerlendirmeye sunacağız.

İntihâl

Tanım

Sözlükte, zayıf ve çelimsiz olmak, bir mezhebe intisap etmek ya da davasını gütmek, evlenirken kadına mehir vermek, birine bir şeyi hibe etmek gibi anlamlara gelen نحل (ne-ha-le) kökünden türemiş olan انتحال (intihâl) kelimesi, bir şahsın başkasına ait bir sözü ya da şiiri haksız yere kendisine nisbet etmesi demektir (İbn Manzûr, ne-ha-le md.). Terminolojik olarak da yine sözlük anlamına paralel olarak, genellikle çalınmış şiir ve söz için kullanılır.

Mahiyet

İntihâl, sözlük anlamından da anlaşılacağı gibi her türlü edebî-akademik çalıntı ya da aşırmaı ifade eder. Ayrıca bu anlamda kullanılan bir başka kelime olan ve çalıntı anlamına gelen “*serika*” kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılır. Hatta çağdaş yazarlar arasında şiir ve diğer edebî eserlerde yapılan çalıntıları araştırmak için *serikatü’l-edebiyye* adı altında bir araştırma sahası ve bu konuda mevcut bir literatür bile vardır (Durmuş, 2000, s. 347-350). Ancak ilk dönemler için intihâl kavramı yerine daha çok serika kavramı tercih ediliyordu. Bunun yanında bu duruma serika ifadesini ağır bulup ahz (alma) gibi daha hafif ifadeleri kullananlar da mevcuttur.

Öte yandan olaya çalmak ya da aşırmaı penceresinden bakmayıp başarılı olsun ya da olmasın intihâli edebî bir sanat gibi telakki edenler olmuştur. Eğer intihâl ustaca yapıldıysa buna *hüsnü’l-ahz*, yapılmadıysa *kubhu’l-ahz* demişlerdir. Bazıları da intihâli daha da dallandırıp budaklandırmak suretiyle manada intihâl-lafızda intihâl tarzı ayrımlara gitmişlerdir.

İntihâl meselesi, şiire yansıdığı kadarıyla sadece Arap edebiyatının konusu olmamıştır. Fars ve Türk edebiyatında da bu konu ayrıntılarıyla işlenmiş ve çoğu zaman da intihâl yerilmiştir. Bu üç büyük edebiyat arasındaki yoğun alışveriş beraberinde daha çok mana boyutunda bir intihâli gündeme getirmiştir. Daha çok farklı dillerdeki şiirlerin okunup mananın kendi diline aktarılması şeklinde gerçekleşen bu durum bize göre ortaya ayrı bir zenginlik çıkarmıştır. Fakat yine de son sözü bir divan şairine bırakalım: Sünbülzâde Vehbî Efendi “*sühân*” redifli kasidesinde intihâl yapanların müstehak olduğu cezayı çarpıcı bir kıyasla ifade ediyor:

Sirkat-i şîr edene kat’-i zebân lâzımdır

Böyledir şer’-i belâgatta fetâvây-ı sühân (Vehbî, 2011, s. 289)

Şâir, bu beyitte başkasına ait bir şiiri kendisininmiş gibi göstermesini söz hırsızlığı olarak addediyor ve nasıl İslâm şeriatında hırsızlık yapmanın cezası el kesmek ise, söz hırsızlığının da cezası dil kesmek olduğunu, belâgatın bunu gerektirdiğini ifade ediyor.

Cahiliyye Şiiri

Cahiliyye şiiri, İslâm öncesi Arap toplumunun, hayatından gerçek kesitleri çeşitli vesilelerle nazma döktüğü klasik şiir birikimini ifade eder. Cahiliye dönemi adı verilen bu dönemde şiirin özel bir yeri vardı. Devesinin sırtında uzun çöl yolculuklarına çıkan bedevîler'in söyledikleri türküler, Arap şiirinin kaynağını oluşturur. Yiğitliği, sevgiyi, çöl yaşamını anlatan bu türkülere ise "deveci türküsü" anlamına gelen hidâ deniyordu. Göçer çöl insanının söylediği bu türküler, kentlerde söylenmeye başlanınca belli değişikliklere uğrayarak kesin ölçüler kazanmıştır.

Cahiliyye şiirinin -ulaşabildiğimiz kadarıyla- ilk örneklerine, İslâmiyet'in doğuşundan yaklaşık bir, bir buçuk asır öncesinde rastlıyoruz. Bu şiir, Mühelhil, İmrûlkays, Tarafe, Zühayr gibi usta şâirlerin elinde klasik başat özelliklerini kazanmıştır.

"Gerçekte günümüze intikal eden en eski örnekler V. yüzyılın sonları ile VI. yüzyılın başlarına aittir. Bu örnekler, dil-üslûp özellikleri ve nazım tekniği bakımından uzun bir mâzide oluşmuş sanat geleneği zemini üzerinde inşa edildiklerini kabul ettirecek olgunluktur. Kasidelere sevgilinin yaşadığı eski konak yerlerinin kalıntıları başında durup ağlamakla başlama geleneğini İmrûlkays b. Hucr'un icat ettiği yaygın bir kanaat halinde ise de bizzat onun, "Durun, şu yıllanmış kalıntılar başında da ağlayalım diyara, tıpkı İbn Hizâm'ın ağladığı gibi" dizesinde bu konudaki öncülüğü İbn Hizâm'a vermesi; Zühayr b. Ebû Sülmâ'nın intihal gerçeğini dile getirdiği bir dizesinde, "Biz şâirler ancak ödünç verilmiş veya kendimizce tekrar edilmiş sözleri dile getirmekteyiz" itirafı; Antere'nin, "Şâirler söylenmedik söz mü bıraktı!" ifadesi Arap şiirinin bu karanlık ve uzun geçmişine vurgu yapmaktadır." (Durmuş, 2010, s. 144-154).

Ayrıca Cahiliyye şiiri, bu adlandırma ile sadece İslâm öncesini yansıtır denilemez. Nitekim İslâm'ın zuhurundan hemen önce de şiir çok daha şiddetli bir şekilde toplumun gündemindeydi ve mesela muallaka-i seba' tarzı seçkin şiir koleksiyonları halkın dilinde dolaşıyor hatta Kâbe duvarına altınla yaldızlanmak suretiyle asılıyor ve onlara değer veriliyordu. Dolayısıyla İslâm'la beraber her şey bir anda değişmediği gibi edebiyat da altüst olmadı ve İslâmî dönemde etkisini en az diğer toplumsal olgular kadar hissettirdi. Bundan dolayıdır ki Kur'ân-ı Kerîm'de anlaşılamayan bir kelime olduğu vakit, bunu anlamak ve açıklamak için sadece Cahiliyye şiiriyle değil, hicrî 150. yıla kadar yazılan şiirlerle de istişhâd edildi.

Öyleyse Cahiliyye şiiri için, temeli ve büyük bir bölümü İslâm öncesinde bina edilmiş ve toplumda yarattığı infialin güçlü olması sebebiyle İslâmî döneme de sıçramış ve etki etmiş klasik Arap şiir merviyâtı diyebiliriz.

Cahiliyye Şiirinde İntihâl

Cahiliyye şiirinde intihâl olgusu, Arap edebiyatının klasik-modern her evresinde söz konusu olmuştur. Cahiliyye şâirlerinin birçoğu, şiirlerinde intihâl yapmamakla övünmüş ve bunu eşya hırsızlığına benzetmişlerdir. Muallaka şâiri Tarafe b. el-Abd, bir şiirinde bu durumu gayet açık ve veciz bir şekilde ifade ediyor:

وَلَا أُغِيرُ عَلَى الْأَشْعَارِ أَسْرِهَا
عَنْهَا غَنِيْتُ وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَقَا
وَإِنْ أَحْسَنَ بَيْتٍ أَنْتَ قَاتِلُهُ
بَيْتٌ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ صَدَقَا

Ben şiir çalıp söz hırsızlığı yapacak değilim çünkü
Buna ihtiyacım yok fakat insanların en şerlisi intihâl yapandır
Kuşkusuz senin söyleyeceğin en güzel şiir
Söylediğinde insanların doğru söyledi dediği şiirdir (Tarafe, t.y., s. 70)

Bu beyitlerde şair, intihâl kelimesi yerine, bozup değiştirmek ve çalmak anlamlarına gelen “igâre” ve “serika” kelimelerini kullanıyor. Bu durum, intihâl’in Cahiliyye döneminde de var olduğu ve hoş karşılanmayan bir şey olduğunu gösterir.

Bu dönemde yapılan şiir intihâlî ile ilgili en çok kullanılan örnek, İmrü’l-Kays ile Tarafe b. ‘Abd’in aşağıdaki beyitleridir. Tarafe’nin, İmrü’u’l-Kays’tan intihâl ettiği rivâyet edilen beyitler, lafız ve anlam olarak aynı, sadece son kelimeler farklı olup, bu kelimeler de aynı anlamda kullanılmıştır. (Özdoğan, 2005, s. 70)

İmrü’l-Kays, (Tavîl)

وُقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَى مَطِيئِهِمْ
يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَىً وَتَجْمَلْ

Arkadaşlarımsa, orada bineklerinin üzerinde etrafımı sarmış: “bu kadar üzüлүp kendine yazık etme, metin ol” diyorlardı. (İbnü’l-Enbârî, 2010, s. 28-46)

Tarafe, (Tavîl)

وُقُوفًا بِهَا صَحْبِي عَلَى مَطِيئِهِمْ
يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَىً وَتَجَلْدْ

Arkadaşlarımsa, orada bineklerinin üzerinde etrafımı sarmış: “bu kadar üzüлүp kendine yazık etme, metin ol” diyorlardı. (İbnü’l-Enbârî, 2010, s. 28-46)

Açık bir şekilde görüldüğü üzere beyitlerin manası yüzde yüz birbirine uyuyor ve lafızlar da yüzde doksanın üzerinde bir uyum arz ediyor. Tarafe gibi büyük bir şairin böyle bir şeye kalkışması her zaman kuşku ile karşılanmalıdır. Nitekim edebiyat münekkitle, bu tarz benzerliklerin mahiyeti noktasında görüş ayrılığına düşmüştür:

“Bu tür benzerliklerin çalıntı mı yoksa rastlantı mı olduğunun tespit edilmesi, dolayısıyla serika ve intihâl ile rastlantının (tevârüd) sınırlarının belirlenmesi önemli bir mesele olmuştur. Arap şiirinin en eski münekkitlelerinden Ebû Amr b. Alâ’ya göre bunlar rastlantı olabilir. İnsanlar aynı şeyleri düşünüp onları aynı ifade kalıplarıyla dile getirebilirler. Bu meseleyi Mütenebbî, “Şiir, üzerinde sayısız ayak izleri bulunan geniş bir kumsaldır. Sonraki bir ayak izinin önceki bir iz üzerine düşmesi ve bunların çıkışması mümkündür.” şeklinde ortaya koymuştur.” (Durmuş, 2000, s. 347-350).

Bu tarz örneklerle rağmen yine de Cahiliyye dönemi şiirinde yaygın bir intihâl hareketi görülmüyor. Aksine yukarda belirttiğimiz gibi şairler bunu bir ar ve kusur olarak telakki ediyorlardı. Onlardan biri de İslâm elçisi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şâiri Hassân b. Sâbit, (*Kâmil*)

لَا أَسْرِقُ الشُّعْرَاءَ مَا نَطَقُوا
بَلْ لَا يُوَافِقُ شِعْرَهُمْ شِعْرِي

Şâir geçinenlerin söylediklerini çalacak değilim

Zîrâ onların şiir dedikleri, benim şiirlerime denk değil (Hassân, 1974, s. 53)

İslâm'ın yayılmasıyla beraber hız kazanan tedvin hareketi, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi Kur'ân dili olan Arap dilinde de ciddi düzeyde bir tetkik sürecini başlattı. Buna bağlı olarak Arap dili gramer ve belagat kitapları telif edildi, Arapça, sistematik bir şekilde ortaya kondu. Bu yapılırken hiç şüphesiz en önemli kaynaklar, Kur'ân ve Cahiliyye şiiriydi. Kur'an'ın güvenilirliği sorguya konu bile olamazken, aynı durum Cahiliyye şiiri için söz konusu değildi. Çünkü söz konusu şiirler, şifahi kültüre dayanıyordu ve Arapların yerleşmiş bir yazı geleneği yoktu. Ayrıca Cahiliyye şiirinin, zevk, eğlence, kadın, savaş vb. İslâm'ın hoş karşılamadığı temalar içermesi, bu şiirlerin İslâmî dönemde arka planda kalması ve unutulması ihtimallerini akıllara getiriyor. Dolayısıyla bu şiirlerin, gerçekten nispet edildikleri şairlere ve Cahiliyye dönemine ait olup olmadıkları konusu, İslâm ulemâsının gündemini bir hayli meşgul etmiştir. (Sezgin, 1993, s. 311-316) Bu sebeple İslâm edebiyat tarihi boyunca bu konu, farklı şahıslar tarafından ele alınmış ve araştırılmış. Neticede ortaya hatırı sayılır bir literatür çıkmıştır. Şimdi Cahiliyye şiirinin gerçekliğine ve intihâl olgusuna dair görüşleri genel hatlarıyla görelim.

Klasik Dönem

Cahiliyye şiirinin mevsûkiyetine dair en eski çalışmalara sahip olan el-Cumahî, bu konudaki görüşlerini mutedil bir çizgide serdedir. Şöyle ki, ona göre gerçekte Cahiliyye şiiri, elimizde bulunandan çok daha fazlasını teşkil etmekte ve bize intikâl eden, bunun çok azını oluşturmaktadır. Müellif bu görüşünü, Cahiliyye döneminin ünlü şairlerinin, kendilerine nispet edilen bu kadar az şiirle, böylesi bir şöhrete sahip olmalarının mümkün olamayacağı savıyla temellendirmektedir. Tarafe b. el-'Abd ve 'Abîd el-Abras gibi şairleri bu duruma örnek verir. Genel olarak İbn Sellâm el-Cumâhî'nin görüşü, Cahiliyye şiirinden bu güne intikal eden şiirlerin büyük çoğunluğunun güvenilir olduğu yönündedir. Elbette bir takım sızma ve hatalar olmuş olabilir ancak bu durum Cahiliyye şiirinin varlığına ciddi bir hâle getirmez. Bunun en büyük göstergesi, müellifin meşhur *Tabakâtü Fuhûlî's-Şu'arâ* adlı eserinde, Cahiliyye şairlerine ve şiirlerine müstakil bölümler ayırmış olmasıdır. (Yalar, 2008, s. 95-120)

İbn Kuteybe'nin görüşleri de el-Cumahî'nin görüşleriyle paralellik arz eder. O da el-Cumahî gibi Cahiliyye şiirinin büyük bir bölümünün bize intikal edemediğini ve elimizde bulunan rivâyet malzemesinin de makul değişim-dönüşümler olmakla birlikte çoğunluğunun otantik olduğunu savunur. Fakat o, el-Cumahî'den farklı olarak Cahiliyye şair ve dolayısıyla şiirle-

rinin çokluğuna odaklanır. Ona göre bu kadar uzun ve edebî ifadelerin uydurulması makul değildir. Zaman, mekân ve şahsa göre muhtemel değişimleri kabul etmekle beraber câhiliyye şiiri büyük oranda otantik ve orijinaldir.

“Arap edebiyatı tarihinde şiirin önde gelen savunucularından olan İbn Reşîk, câhiliyye şiirinin İslâmî döneme intikali konusunda en iyimser yaklaşımı sergileyerek eski Arap şiirinin onda birinin bile zayi olmadığını savunmuştur. İbn Fâris ise, orta yolu seçerek cahiliye dönemi Araplarından çok az miktarda nesir ve şiirin İslâmî döneme intikal ettiğine dair yaygın görüşe yer verdikten sonra, eski şiir örnekleri arasında kalite bakımından çok büyük farklar bulunmadığını, her birinin delil olarak kullanılabildiğini ve her birine ihtiyaç bulunduğunu söylemiştir.” (Yalar, 2008, s. 95-120)

Modern Dönem

Batı’da, modern dönemde hız kazanan oryantalist çalışmalar, Arap edebiyatını da mercek altına aldı. Bu bağlamda Cahiliyye şiirinin otantikliğini ilk sorgulayan müsteşrik, Alman Theodor Nöldeke’dir. Ona göre Cahiliyye şiirinin tamamı olmasa bile en azından bir kısmı intihâl edilmiştir. Bunun sebebi, Araplarda yerleşik bir yazı kültürünün olmaması ve şiirlerin şifahi bir yöntemle aktarılmasıdır. İslâm’ın yayılmasını takiben derlenen Cahiliyye şiirleri, râviler tarafından aktarılırken günün şartlarına göre yeniden yorumlandı. Nöldeke’nin iddiasına göre Araplar, yazıyı en erken hicrî 100’lü yıllarda kullanmaya başlamışlardır ve Cahiliyye şiiri, bilebildiğimiz kadarıyla İslâm’dan -en kötü ihtimalle- iki yüz sene önceye uzanan bir maziye sahiptir.

“Arap mirasının tedvini ancak hicri birinci asrın sonlarında başlamıştır; râviler de Cahiliyye ve İslâm’ın ilk dönemine nispet edilen bu şiirleri rastladıkları herhangi bir bedevîden alıyorlardı. Böylece bir kasidenin çeşitli rivâyetleri arasında farklılıklar meydana gelmiştir. Bütün bunlara rağmen Nöldeke, bize ulaşan bu şiirlerin birçoğu hakkında söz söylenebileceği, bir kısmının intihal olduğu ve nispet edildikleri şairlere nispetlerinin sahih olmasının mümkün olmadığı görüşündedir.” (Sezgin, 1993, s. 311-316).

Cahiliyye şiirinin gerçekliği bağlamında olumsuz anlamda en radikal görüşlerden birine sahip olan İngiliz müsteşrik Margoliouth, bu şiire birçok yönden eleştiri getirmektedir. Örneğin, klasik Arap edebiyatı kaynaklarının birçoğunda Ad, Semûd hatta Hz. İsmail ve Hz. Âdem’e kadar dayandırılan şiirlerin bulunması. Margoliouth da Nöldeke gibi câhiliyye şiirinin yazıya geçiriliş sürecine kuşku ile yaklaşır ve bu şiirlerin yazıya geçirilmek suretiyle korunamayacağını işaret eden sebepler sıralar:

a) Söylendiği gibi Cahiliyye şiirleri şifahi rivâyetle aktarıldıysa toplumda bu şiirleri ezberlemeyi meslek haline getirmiş kimseler olması gerekirdi ki buna dair bir bilgiye sahip değiliz.

b) Cahiliyye adetlerini yeren çok sayıda hadis ve Şuara sûresindeki “Şâirlere sapıklar uyar.” mealindeki âyet, Cahiliyye toplumuna dair kültürel ya da edebî malzemelerin aktarılmasına izin vermiyordu.

Margoliouth, bu tarz görüşlerini köktenci bir yaklaşımla, Cahiliyye şiirini reddetmek adına sürdürür. Hatta yer yer zorlamalara bile gider. Şöyle ki Kur'an'da şair ve şiir kelimelerinin olması ve şiiri konu alan pasajların bulunmasını fark edip, zorlama bir üslupla Kur'an'daki şiir kelimesinin "*kehanet*" ya da "*delilik*"le eş anlamlı olarak kullanıldığını iddia edebilecek kadar ileri gidebilmiştir. (Sezgin, 1993; Yalar, 2008)

Mısırlı Arap edebiyatı münekkidi olan Tâhâ Huseyn, Fransa'da gördüğü Descartesçi eğitim ve Nöldeke, Margoliouth gibi oryantalistlerin etkisiyle, Cahiliyye şiirinin İslâmî dönemde bir takım saiklerle uydurulduğunu, diğer bir ifadeyle intihâl edildiğini iddia etti. Görüşlerini ilk olarak *Fiş-Şi'ri'l-Câhili* adıyla yayınladığı kitapta topladı ve kitap yayınlanır yayınlanmaz ciddi bir infiale sebep oldu. Gerek mevcut Mısır hükümeti, gerekse de akademik dünyadan gelen baskı sonucu bu kitap, toplatılmıştır. Kendisi de zaten bu yüzden mahkemelik olmuştur. Tâhâ Huseyn, daha sonra aşırı gördüğü bazı yerleri çıkarıp aynı eseri *Fi'l-Edebi'l-Câhili* adıyla tekrar yayınladı ve o günden bu zamana kadar pek çok kez basıldı, konu ile ilgili araştırma yapanların ilgi odağı oldu. Biz de bu başlık altında Tâhâ Huseyn'in söz konusu kitabını inceleyeceğiz.

Taha Huseyn *Fi'l-Edebi'l-Câhili* adlı çalışmasında ilk önce araştırma yönteminden bahsetmekte ve konuya tamamen şüpheli bir şekilde yaklaştığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre bu yöntem, araştırılan konuyla ilgili olarak daha önce bilinen her şeyden soyutlanmayı ve konuya tamamen saf-boş bir zihinle bakılmasını gerektirmektedir (Huseyn, 2012, s. 15).

Araştırma yöntemine dair bilgiler verdikten sonra yazar, Cahiliyye şiiri hakkında bir takım şüpheleri olduğunu ve bu şüphelere götüren faktörlerin neler olduğunu ifade etmektedir. Bu faktörleri birkaç başlık altında toplayalım:

- Elde bulunan Cahiliyye şiirleri, Cahiliyye Araplarını, sosyal, siyasal, dinsel, kültürel vb. bakımlardan yansıtmıyor.
- Arap yarınması gibi büyük bir coğrafyada ortak bir şiir dilinin olması mümkün değildir. Nasıl oluyor da Yemen'de yazan bir şairle Hıre'de yazan bir şair, kendi yörelerinin lehçelerini yansıtmaksızın ortak bir dille şiir söyleyebiliyorlar?
- Kur'an ve hadis-i şeriflerin diliyle Cahiliyye şiirlerinin dilinin garip benzerliği?
- Kur'an'daki mükemmel Arapça 'ya bakacak olursak, İslâm'ın zuhurundan çok önce mahsul vermiş olduğu anlaşılan Cahiliyye dönemi Arap edebiyatı, onca asır boyunca şifahi rivâyetle mi tedvin dönemine intikal etti?

Tâhâ Huseyn, şüpheyi düştüğü konuları açıkladıktan sonra câhiliyye şiirinin tümüyle uydurma olduğunu, ondan bize çok küçük kırıntıların kaldığını iddia etmiştir.

"İslâmî dönemde ridde savaşları, fetihle ve daha sonra iç karışıklıklar meydana geldi. Şiir rivâyet eden ve ezberleyenlerden pek çoğu öldürüldü. Emevîler döneminde bü-

yük şehirlerde Araplar rahata kavuştular ve şiirleri araştırmaya koyuldular. Ne var ki, bu şiirlerin çoğunun kaybolduğunu ve geriye pek az şiir kaldığını gördüler. Araplar o gün, yanıp tutuşan asabiyet ateşini alevlendirecek şiirlere ihtiyaç duydular. Şiirleri çoğaltmak istediler ve muhtelif uzun-kısa kasideler ürettirler ve bunları kadim şairlere nispet (intihâl) ettiler.” (Huseyn, 2012, s. 78)

Tâhâ Huseyn’e göre şiir intihalinin sebeplerini aşağıdaki kısa maddeler altında toplayabiliriz:

- Siyasî
- Dinî
- Kıssacılık: Halka hikâyeler anlatan kıssacılar, hikâyelerini süslemek için Cahiliyye şairlerine nispet ederek şiirler söylemişlerdir.
- Şuûbilik: Aslen Arap olmayan milletlerin, Arapları küçük düşürmek yahut başka sebeplerden ötürü şiir uydurmaları.
- Râvilerin güvenilmezliği: Tâhâ Huseyn’e göre Cahiliyye şiirinin iki büyük râvisi olan Halef b. Ahmer ve Hammâd kişilikleri bozuk, menfaat düşkünü insanlardı. Bu yüzden bunlar kendi hevâ ve arzularına göre şiir uydurmuşlardır (Yalar, 2008).

Modern dönemde, İslâm dünyasından Mustafa Sâdık er-Rafî (ö.1937), Butrus el-Bustânî (ö.1969), oryantalistlerden de Charles James Lyall gibi araştırmacılar, Cahiliyye şiirinde ciddi bir intihâlın olmadığı görüşünü savunarak olumlu bir tavır takınmışlardır. Özellikle er-Rafî, yazdığı eserlerle adeta Tâhâ Huseyn’le mücadele etmiştir. Bu bilim adamlarının görüşleri de klasik dönemdekilerle paralel olduğu için uzun uzadıya açıklama gereği görmüyoruz.

Sonuç

Gerek klasik gerekse de modern dönemdeki araştırmalar göstermiştir ki Cahiliyye şiiri ve onun otantik ve orijinalliği konusu artı ve eksi yönleriyle tartışmaya açık bir alandır. Bu tartışmalara genel bir bakış attığımızda görüyoruz ki söz konusu şiir koleksiyonunu hepten reddedenler olduğu gibi, çok iyimser yaklaşıp neredeyse tamamını kabul edenler de vardır. Bizce ve birçok Arap edebiyatı araştırmacısına göre ise elimizde çok az bulunmasına rağmen bu denli üstün bir üsluba sahip olan bu şiirlerin uydurma olması çok makul değildir. Şifahi kültürün dezavantajları, zaman-zemin şartları ve diğer faktörlerle beraber düşünüldüğünde elbette bu şiirlerin, kaybolabileceği veya değiştirilebileceği ihtimali her zaman vardır. Bundan dolayı Cahiliyye şiirine intihal, uydurma vs. yapılabileceğini kabul etmekle beraber, üstün dil ve üslup özellikleri göz önüne alındığında, bu şiir merviyâtının intikal ettiği kadarıyla büyük bir kısmının gerçek ve sahih olduğunu, en kötü ihtimalle yanlış olmadığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Çetin, M.N. (1973). *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları
- Durmuş, İ. (2000). İntihâl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C.22, s. 347-350) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları
- Durmuş, İ. (2010). Şiir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 30, s. 144-154) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları
- Enbârî, E.B. (2010). *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâl*(nşr.Ş. Şeride). Kâhire: Dâru'l-Hadis
- Hassân, B. S. (1974). *Divân*. (nşr. V. Arafât). Beyrut: Dâru's-Sâdır.
- Huseyn, T. (2012). *Fî'ş-Şi'ri't-Câhili*.(çev. Ş. Karataş). Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- İbn Manzûr. (1997). *Lisânü'l-'Arab* (2. basım). Beyrut:Dârü'l-lhyâi't-Türâsi'l-Arabî
- Kayrevânî, İ.R. (1907). *el-Umde fi sinâ'ati'ş-ş'i'ri ve nakdih*. Kâhire: Matbaatü's-Saade
- Özdoğan, M. A. (2005). Klasik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 70
- Sezgin, F. (1993). Orijinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri. (Trc. H. Taşdelen). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 311-316
- Tarafe, B. A. (t.y.). *Divan*.(nşr. K. el-Bustânî). Beyrut: Dâru's-Sadr
- Vehbî, S. (2011). *Dîvân*. (hızl. A. Yenikale)Kahramanmaraş: Öncü Basımevi
- Yalar, M. (2008). Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 95-120

Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade

Güldane Gündüzöz*

Öz: Tekkelerde en sık karşılaşılan maddi kültür objelerinden hırka, alem ve seccade, maddi fonksiyonlarının yanında sûfi menkıbeleri ve merasimlerinde sembolik birer unsur olarak önemli işlevler üstlenmiştir. Bu doğrultuda söz konusu objelerle ilgili pek çok âdet ve uygulamanın, tarikat yapısının teorik ve felsefi boyutunun birer izdüşümü olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu maddi kültür unsurları, parçası oldukları alegorik dil ve kendine özgü tasavvuf sembolizminin sağladığı semantik imkânlarla, gerek sûfi ritüellerine gerekse tasavvuf inanç ve kabullerine ve nihayet sûfi terminolojisine farklı boyutlar katmaktadır. Bu bağlamda bir taraftan menâkıbnamedeki sembolik hikâyelerin derin okumasında, diğer taraftan tarikat ayin ve ritüellerindeki sembolik uygulamaların çözümlenmesinde hırka, seccade ve alem figürlerinin üstlendikleri işlevlerin tespitine ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca bu nesnelerin, tarikatların marifet ve varlık anlayışları ile ilgili olarak bazı inanç ve kabullerin anlaşılmasında değerlendirmeye tâbi tutulması gerekmektedir. Söz konusu objelerle menâkıbname, nefes, şîir ve bazı halk anlatılarında zengin bir içeriğe sahip tasavvufa özgü temsili bir dil inşa edilmiş olması ve benzer şekilde bu nesnelerin tarikat ritüellerinde işlevlerinin bulunması, burada ifade edilen tahlillerin yapılmasını büyük ölçüde gerekli kılmaktadır. Buna bağlı olarak diğer bazı nesnelerle birlikte müstakil risalelere konu olan hırka, alem ve seccade unsurlarının mihverinde kurulmuş olan bu sembolik dilin çözümlenmesi, tasavvuf düşüncesinin ve sûfi dilinin anlaşılmasında önemli bir semantik zemin oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tekke, Mitoloji, Sembolizm, Hırka, Seccade, Alem.

Giriş

Tasavvuf düşüncesi teorik ve felsefi eserlerin yanında sûfi yaşantısına yön veren temel il-kelerin resmedildiği menâkıbname, fütüvvetname, tâcname, kıyâfetname gibi çok zengin bir literatür ile ortaya konmuştur. Bu literatür, şekil ve özelliklerine göre farklılık gösterse de kullandığı dil bakımından büyük ölçüde alegorik ve sembolik bir yapı arz etmektedir. Bu yönüyle tasavvuf zahir ilimlere özgü kitabiyattan farklı bir retorik oluşturmaktadır. Üstelik bu dil, iki kapak arasındaki kitapların sınırlarını aşarak, mimarî, musikî, hat, giyim kuşam ve diğer günlük yaşam unsurlarından adab ve erkân gibi farklı tezahürlerle de kendini gös-

* Öğretim Görevlisi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

İletişim: günduzoz50@hotmail.com, Ordu Üniversitesi, Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Merkez/Ordu.

termektedir. Bu anlamda tekke sistematığı ve sûfi yaşantısı bakımından merkezî bir unsur niteliğinde olan derviş çeyizi/giyim-kuşam-eşyaları (Cebecioğlu, 2004, s. 131). dayandığı sembolik ve mitolojik referansları bakımından bir yönüyle yazılı veya şifahi literatüre atıfta bulunmakta, diğer yönüyle yaşayan merasim, kabul, inanış ve uygulamalarla ilişkili mistik ve kültürel bir referans ağı oluşturmaktadır.

Tasavvuf kültüründe kisve ve diğer çeyizlerin adeta canlı birer varlık olduğu kabul edilerek bunlara saygı gösterilmesi gerektiği müritlere sık sık hatırlatılır. Müridin kullandığı eşyanın derûnî anlamlarının farkına varması, mesafe kat etmesi bakımından önemli görülmüştür ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 28a). Tasavvuf literatüründe derviş çeyizinin sûfi için taşıdığı anlam ve önem şöyle yer bulmaktadır:

Hırkaya gelince başa ve bedene giyilen giysidir. Onun hükmü alem ve seccade ile aynıdır. Kişi bunları nefsinin hazları için değil, nefsini tanımak için giyer. Aksi takdirde nefsi onu helak eder, düşmanı olan şeytan onu boyunduruğu altına alır. Nefsin, hayır ehlinin giysisinde (gizli) maksatları vardır. Kişi elbisesini giydiği kişilerin yolundan seyrü sülûk etmekle yükümlüdür. Talip, onların ahlakı ile donanacak, onların sıfatları ile sıfatlanacak. Yani zahirde ve batında onların sıfatlarına bürünecektir. Zahirde o şaş, tâc, kalensüve, imâme ve murakkaa giyer. İmamesinin azabesini ya da şaşını sarktır. Fakat asıl olan batına iltifatı terk etmek suretiyle sıfatlarına büründüğü kişilere benzemeyip bu şeylere sahip olmayı tasavvuf zannederse nefesine aldanmış olur ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 32b).

Tarikat çeyizi bu risaleden anlaşıldığı üzere derviş için çok önemlidir. Fakat asıl olan bu çeyizin Bâtîni temsillerine uygun olarak tasavvuf adabına sahip olmaktır. Tasavvufta bir zümre daha vardır ki söz konusu adabın kişide gerçek manada şekillenebilmesi için tâc ve hırka gibi unsurlara itibar etmemiş ve melâmet yolunu tercih etmiştir. Giysilerle bir üstünlük, kibir ve ayrıcalık elde etmekten sakınan bazı kişiler giysilerine ya özen göstermemiş ya da kendilerini koruyucu bazı yollara başvurmuşlardır. Diğer taraftan bazı sûfi meşrep kişiler dış görünüşleri ile gösterişli giysiler giymiş olsalar da içlerine nefisleri terbiyeye yönelik kıyafetler giymeyi tercih etmişlerdir (Aynî, 1992, s. 217). Son tahlilde yaklaşımlar ne olursa olsun derviş çeyizinden maksat şekil değil, özdür.

Tekke Yapılanmasında Maddi Kültür Unsuru Olarak Hırka, Alem ve Seccade

Derviş toplulukları görünüşte birbirlerinden, hırka, tâc, şedd, kemer gibi giydikleri ya da teslim taşı, post, tıg bend gibi kullandıkları diğer bazı eşyalarla ayrılmışlardır. Bir dervişin eğitiminde sembolik değeri olan bu eşyaları kazanmak ve bunları üzerinde taşımak önemlidir.

Tarikatlarda olduğu gibi Ahi teşkilatında da kisveye önem verilmiştir. Bir derviş, pîre hizmet edip hizmetin şartlarını yerine getirmişse ve pîri ondan razı olmuşsa, seyrü sülûkunu yerine getirmiş olur ve kendisine gerekli olan şeriat ve tarikat ilimlerini öğrenerek amel etmiş sayılır. Bu durum, sahib-i tarîk'in, şeyhliğe ve posta layık olduğunu gösterir. Şeyh; bu kişiye sofrâ, çerağ, tuğ ve alem gibi sembolik değeri olan emanetleri verir ve seccadeye geçirmek suretiyle onu icazetle ödüllendirir (Sarıkaya, 2002, s. 199).

Hırka

Tasavvufun ilk dönemlerinde sûfî kisvesi “hırka” kelimesi ile karşılanmakta idi. Hatta bu dönemde şeyhin dervişine giydirdiği tâc, ona verdiği herhangi bir örtü, mendil veya gömlek, “hırka” kapsamında değerlendirilmiştir (Uludağ, 1995, s. 373).



Resim 1: Konya Mevlana Müzesinde Sergilenen Sûfî Kisvesi

Sözlükte “delmek, yırtmak” anlamına gelen *hark* kökünden türeyen *hırka* kelimesi “kumaş parçası, yamalık; yamalı ve eski elbise” demektir. Yamamak anlamındaki *rak’a* kökünden türetilen *murakka’* da hırka anlamında kullanılır. İlk dönemlerde zâhid ve sûfilerin, tarikatların teşekkülünden sonra da tarikat mensuplarının *zühd* ve *takvâ* sembolü olarak giydikleri hırkanın şekli zamana, mekâna ve tarikatlara göre değişmiş ve pek çok çeşidi ortaya çıkmıştır (Uludağ, 1995, s. 374).

Sûfiler manevi olgunluğun bir işareti olarak giydikleri ya da giydirdikleri kisvenin meşruiyetini sağlamak için Kur’an ve sünnetten deliller aramışlardır. Örneğin Kur’an’da geçen “takvâ elbisesi (A’raf, 7/ 26)” sûfî tâci ve hırkası; “(إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكِتَابَ) Biz sana Kevser’i verdik (Kevser, 108/1) âyetindeki “Kevser” ise Hz. Peygamber’e Miraç’ta verilen “nûranî kudret tâci” şeklinde yorumlanmıştır (Yenişehirli Nimetullah, t.y., vr. 135a). İlahi bir kudrete bağlanmaları sebebiyle hırka ve tâc gibi giyim-kuşam unsurları Selçuklu ve Abbasî sultanları tarafından da kabul görmüştür. Selçuklu sultanlarının tahta çıktıklarında hükümdarlık alâmeti olarak kabul edilen tâc ve hırka giydikleri bilinmektedir (Köymen, 1992, s. 85).

Alem

Sözlükte tuğ, bayrak ve sancak anlamında veya kubbe, külâh ve çatıların tepesine takılan sembollerini ifade etmek için kullanılan alem kelimesi, Arapça *ilm* (bilmek; bildirmek, işaret etmek) kökünden türemiş kuralı bir isim olup belli eden, bildiren; iz, alâmet, işaret ve nişan demektir. Alemin, kalabalık ve kargaşa anında liderin bulunduğı yere işaret etmesinin yanında yerine getirdiğı diğeri önemli bir görev, bir topluluğı birlik ve beraberlik içinde tutmasıdır. Bu sebeple alem, bayrak ve sancak, manevi bir güç kaynağı olarak kabul edilmiştir. İslâmiyet'in kabulünden önce Türklerin, çadır ve sancak direklerinin tepesine genellikle küre şeklinde alemler taktıkları bilinmektedir. Osmanlı gönder alemleri genel olarak ordu ve tekke sancaklarında hilâl, mızrak ucu, süngü ve ucu gittikçe sivrilen yaprak şekillerinde yapılmıştır (Erdem, 1989, s. 352).

Tasavvuf düşüncesinde alem, mürid için Kur'an'da adı geçen dil, deri, yeryüzü gibi şuhûd/şahitlerin en büyüğü olarak kabul edilmiştir (Nûr, 24/24). Müridin gurura kapılmadan, alçakgönüllülükle ve arasatta üzerinde alem olduğu halde dirileceğı bilinciyle alemini taşıması emredilmiştir ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 30a). Tarikatlarda *kisve* ve *alem* gibi önem verilen bir diğeri obje ise *seccade/posttur*.



Resim 2: Üzerinde Mevlevî Sikkisi Bulunan Alem

Seccade

Genellikle küçükbaş ve büyükbaş hayvan derisinden yapılan *seccade/post*, "sücûd" kelimesinden türemiş olup "mabuda boyun eğmek, tevazu ve saygıyla onun için eğilmek" demektir. Eskiden evlerde ve bilhassa tekkelerde yaygın biçimde kullanılan "post"a tasavvufta gerçek anlamının yanı sıra şeyhlik makamını ifade eden bir mana da yüklenmiştir. Şeyhin oturduğu post, mensup olduğu tarikatın pîrinin makamıdır ve şeyh posta oturmakla tari-

kat pîrini temsil eder. *Post-nîşîn* (posta oturan) tekke şeyhi; posta geçmek “bir tekkeye şeyh olmak” anlamına gelir (Arpağuş, 2007, s. 333). Sembolizmin en belirgin bir şekilde görüldüğü Bektaşî tarikatında *post*, önemli bir mevkidedir. Nitekim Bektaşî tarikatında *On İki İmam* inancının bir yansıması olan “On İki Hizmet Postu”, cem meydanında Ocak Makamı’nın sağ ve sol bölümlerinde sıralanmıştır. Bu postların her biri bir Bektaşî ereninin makamı olarak kabul edilmektedir (Özköse, 2012, s. 242).

Hırka, alem ve seccadenin de içinde bulunduğu derviş çeyizleri, tasavvuf geleneğinin oluşması ve devamı için meşayih tarafından hassasiyetle korunmuştur. Sûfî düşünce sisteminde bu objeler hidayet vesilesi semboller olarak kabul edilmiştir. Eğitim sürecinde derviş, söz konusu sembollerin derûnî anlamlarını öğrenmek suretiyle simge ve sembollerle örülmüş ve anlam katmanlaşmasına (anlam kristalleşmesi) imkân veren havâssa özgü gizemli bir üst dili de öğrenmiş olmaktadır. Eğitime yeni başlayan bir derviş, hakikatini ve sırrını kavramadan bu sembolleri öğrenmenin yeterli olduğunu düşünürse yüzeysel ve sınırlı bir bilgi ile yetinmek zorunda kalır. Böyle bir derviş, bu eşyaların, zahirî anlamlardan ibaret olduğunu düşünmek suretiyle hakiki anlamlara vakıf olamadan kalır (“er-Risâle fi’s-seccade”, t.y., vr. 27b).

Sembolik ve Mitolojik Bir Dil İnşa Etmesi Bakımından Hırka, Alem ve Seccade

Genellikle bir dervişin giydiği kıyafetten onun hangi tarikata mensup olduğunu tespit etmek mümkündür. Ancak her tarikatın giyim kuşama aynı derecede önem verdiğini söylemek doğru değildir. Bünyesinde diğer tarikatlara nazaran daha fazla sembolizm barındıran Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatlar, derviş çeyizinin yapısında bulunan derin sembolik zenginliği kullanarak tarikat eşyasına temsili anlamlar yüklemişlerdir. Buna bağlı olarak tekke mensupları, kullandıkları eşyanın derinliğini kavramak suretiyle bir ahlâkî tavır oluşturmuşlar ve bunu eğitimlerinin bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Bu tavır tekke kültüründe o kadar önemsenmiştir ki bazı müellifler, İslâm’ın ilk dönemlerinde söz konusu eşyaya gösterilen hürmetin sonradan gelen nesiller tarafından aynıyla gösterilmediğinden şikâyet etmişlerdir (“er-Risâle fi’s-seccade”, t.y., vr. 28a).



Resim 3: Muhtelif Tarikatlara Ait Tâclar (Safiyüddin Erhan Arşivi)

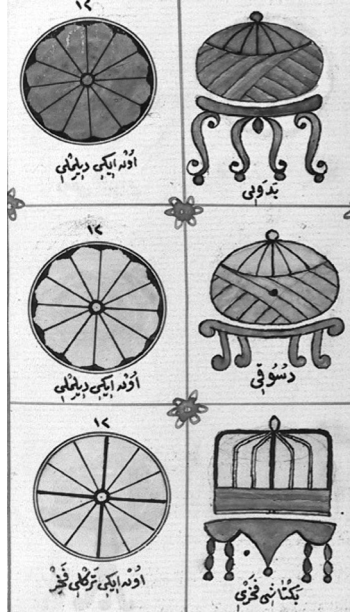
Tekke yapılanmasında hırka, alem ve seccade Rabb'in tanınmasına vesile olan ve insanları Marifetullah'a ulaştıran unsurlar olarak kabul edilmiştir ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 28b). Bu sebeple seyrü sülûk halindeki mürit kötü sıfatlardan kurtulup ahlâkî bakımdan güzel sıfatlar kazanarak sabit makamlara eriştiğinde alem, hırka ve seccade almayı hak eder ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 29a). Tasavvuf geleneğinde müridin nefsini bilmesi, huyunu ve ahlâkını ıslah etmesi ve bu eşyanın anlamlarını kavrayarak bunların lisan-ı halle insanlar için ifade ettiği hakikati fark etmesi önemsenmiştir. Mürşitlerinin işaret ettikleri anlamları kavrayan sâlikler bu eşyayı kullanırlarken daha özenli hareket ederler. Ancak söz konusu makamların kendileri için sabit olmadığı, bu bilgilerden nasibini alamamış olan ve bu makamları tadanların tattığı şeyleri tatmamış, şahit oldukları şeylere şahit olmamış kişiler, söz konusu işaretleri anlamaktan uzaktırlar. Böylece onlar bu eşyanın künhüne varanların söz ve fiillerine uygun tarzda hareket edemezler. Sûfilere göre bu nesnelerin sadece zahirine vâkıf olmuş insanlar, gittikleri yollarının tarîk-i müstakim olduğunu zannetseler de aslında onlar hevâlarına tâbî şekilde, içinde bulundukları hal ile oyalanıp dururlar ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 29a). Bu husus bazı tasavvufî metinlerde şöyle dile getirilmektedir:

Günümüzde şeyhler, zahiri hırka üzerinden müritlerini eğitiyorlar. Bu meşayih hırkayı veriyor ve giydiriyorlar tıpkı alem, seccade ve tâc gibi çeyizlerde görüldüğü üzere şeyh müridine kızdığı anda hemen verdiği hırkayı, alemi veya tâcî ondan geri alıyor ve sonra da müridi kapı dışarı ediyor. Eğer bu şeyhlerin ilmi, sünnet ve sırr-ı kalbî üzerine olsaydı onlar, zahiri kabuk ile meşgul olmaz ve müritlerine farklı şekilde yaklaşırlardı. Çünkü sır, manalardadır, nağmelerde değildir. Manaların sırrını gören nağmelerin kabuğu ile uğraşmaz ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 41b).

Her bir sûfî kıyafetinin özel bir hakikate işaret ettiği kabul edilmiştir. Bu doğrultuda murakkaa giymenin bazı şartları olduğu söylenmiş ve her mertebe için şekil ve renk bakımından farklı murakkaa giysiler belirlenmiştir. Mertebelerin bu hiyerarşisine paralel olarak giyilen murakkaalar da bir derecelendirmeye tâbî tutulmuştur. Bu sürecin ilk ayağı dünyalığa götürecektir her şeyden uzak durmak ve ukba kurtuluşu için tecerrüt halinde bulunmak suretiyle gayret göstermektir. Böyle yapan kişinin Hz. Ebu Bekir'in tavrına uygun bir tavır sergilediği kabul edilmektedir. Zira rivayete göre Hz. Ebu Bekir bir giysisi dışında tüm malını infak etmiştir. "(لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ)" Sizden fetihten önce infak edenler (diğerleri) ile bir değildir (Hadîd, 57/10)" âyeti Hz. Ebu Bekir ile ilgilidir. Rivayete göre kendisinin infakından dolayı o gün Cibril bir aba ile süslenmiş ve yedi semanın tüm melekleri de abalarını giyinmiştir ("er-Risâle fi libâsî's-sûfiyye", t.y., vr. 67a).

Menkıbeye göre Hz. Âdem cennetten çıkarıldığında çok pişman olmuş ve nasla sabit olduğu üzere "(فَلَمَّا اهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا)" [Ey Âdem! Cennetten çık. Ey Havva! Oradan ayrıl!] Oradan hep birlikte inin (Bakara, 2/38)" diye emredilmiştir. Kur'an'da anlatılan bu olayın tasavvufî bir yaklaşımla, "Ey tâc! Âdem'in başından kalk, cennet giysileri! Çıkın onun üstünden!" (er-Râzî, 2013, s. 115) şeklindeki sözlerle sürdüğü iddia edilmiştir. Sonra Hz. Âdem işlediği hatadan

dolayı tövbe etmiştir. Bunun üzerine Allah Hz. Âdem'in tövbesini kabul ederek tekrar sırtına keramet hilatini, başına saadet tâcını giydirmiş, altına hilâfet seccadesini döşeyip beline ise ibadet kemerini kuşatmıştır (Kara, 2008, s. 382). Bu menkıbede zikredilen hilat, tâc, seccade ve kemer, tarikatlarda önem verilen ve seyrü sülûkunu tamamlayan dervişlere şeyh elinden giydirilen hilafet nişanlarıdır.



Resim 4: Muhtelif Tarikatlara Ait Tâc Çizimleri (Yahyâ Âgâh Efendi, t.y., vr. 66)

Hacı Bektaş Velî Velâyetnamesi'nde anlatıldığına göre Cibril-i Emin'in elinden Allah'ın Hz. Muhammed'e verdiği elifi tâc, hırka, çerağ, sofrâ, alem ve seccade, daha sonra sırasıyla İmam Ali, Hüseyin, Zeynelabidin, İbrahim-i Mükerrrem, Ebü'l-Müslim Mervî, İmam Muhammed Bâkır, İmam Cafer Sâdık, İmam Musa-ı Kâzım, sekizinci İmam Musa-ı Rıza'ya intikal etmiştir. Musa-ı Rıza bunları Türkistan'da Ahmed Yesevî'ye teslim etmiştir (Duran, 2007, s. 106).

Ahmed Yesevî bu emanetleri doksan dokuz bin müridinin hiçbirine vermemiş, bu emanetlere layık olacak kutbu'l-aktâb mertebesinde bulunan bir kişinin gelmesini beklemiştir. Söz konusu değerli emanetleri almayı hak edecek olan mertebedeki kişi, Hz. Muhammed'in bâtını ve Hz. Ali'nin velâyeti denilen mertebede olmalıdır. *Velâyetname*'ye göre emanetlere layık olan kişinin Hacı Bektaş-ı Velî olduğu ortaya çıkmış ve Ahmed Yesevî, bu emanetleri Hacı Bektaş'a bizzat teslim etmiştir (Duran, 2007, s. 158).

Allah'ın emri ile önce Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e sonra sırasıyla, Hz. Ali (599-661), Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî'ye intikal eden *elifî tâc, hırka, çerağ, sofrâ, alem ve seccade* dört kapı kırk makam düsturu çerçevesinde sembolik değer taşıyan ve bunun bir te-

zahürü olarak ritüel değeri olan öğelerdir. Başta tâc, hırka, sofra, zembil ve seccade olmak üzere bu kutsal eşyalar” (وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا) Allah ummadığı yerden onu rızık sahibi yapar. Kim Allah’a tevekkül ederse Allah ona yeter. Muhakkak ki Allah emrini yerine getirendir, Allah her şey için bir ölçü tayin etmiştir (Talak, 65/3) âyetiyle ilişkilendirilmiştir.

Seyahatname’sinde tekkeler hakkında değerli bilgiler paylaşan Evliya Çelebi, Tosya’daki Koyun Baba Türbesi’nde bulunan emanetlerin, Ahmed Yesevî’nin Hacı Bektaş-ı Velî’ye verdiği kutsal eşyalar olduğunu iddia eder:

Koyun Baba bizzat Hacı Bektaş’ın halifelerindendir. Tekkeyi gezip görerek fukaraları ile konuştuk ve Baba nimetlerinden yedik. Hâlâ nurlu kubbelerinde o hazretin Hacı Bektaş-ı Velî’den aldığı fakirlik nişanelerinden tâc, hırka, seccade, tabıl, alem, kudüm, palhenk, asâ ve tâc saklıdır (Evliya Çelebi, t.y., I, s. 525).

Mürşidin dervişine herhangi bir kisve ya da eşya ihsan etmesi maneviyatın mürşitten müride intikaline dair bir remiz olarak kabul edilmiştir. Mutasavvıflar bu âdeti Hz. Peygamber’e bağlamak suretiyle kendilerine yöneltilen bazı eleştirileri engellemeye çalışmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber’in ehl-i beytini abasının altına alması, şair Kâ’b b. Züheyr’e, Veysel Karanî’ye ve Ümmü Halid’e hırkasını vermesi veya giydirmesi, sahabenin Hz. Peygamber’in kullandığı eşya ile teberrükte bulunması ve Hz. Peygamber’in bir göreve gönderdiği kimseye kendine ait olan sarığını sarması bu inancın kaynağı sayılan nebevî örneklerden birkaçıdır (Şa’rânî, 1988, s. 100; Yenişehirli Nimetullah, t.y., vr. 147b).

Hırka

Tarikatlar, yüzyıllar boyunca oldukça farklı renk ve modellerde kıyafetler geliştirmişlerdir. Kalın kaba yünden yapılmış bir başlık, bir aba veya bir hırka, sûfi yolunun işaretlerindendir. Bu kisveler ilk dönemlerde takvanın bir işaretiyken zamanla tarikatları ve hatta aynı tarikata bağlı kolları birbirinden ayıran simgeler haline dönüşmüşlerdir.

Hırka ve tâc gibi simgeler silsileler oluşturulmak suretiyle Hz. Muhammed’e ya da Hz. Musa’ya bağlanmıştır. Böylece söz konusu kıyafet ve eşyayla sûfiler arasında adeta kutsal bir köprü kurulmuştur. 1/7. ve 2/8. yüzyıllarda yaşamış olan bazı zahitler yün ve çuhadan mamul “aba” veya “sûf” denilen kalın ve kaba elbiseler giymeye başlamışlardır. Zahitler bu kisveyi giyerek geçici dünya malına karşı bir tavır geliştirmişlerdir (Uludağ, 1998, s. 373).

Hırka, 3/9. yüzyıldan itibaren tasavvuf erbabının bir sembolü olarak yerini almıştır. Genelde tarikat erbabı, giydikleri farklı renk ve şekillerdeki kisveleri, Hz. Muhammed’in ve dolayısıyla Hz. Ali’nin kisvesine bağlamak suretiyle kendi tarikatlarının meşruiyetini temin etmek istemiştir. Bu düşüncenin izlerini tasavvuf ehlinin metinlerinde bulmak mümkündür:

“Bu kıyafeti kim yaptı?” diye sorarlarsa de ki “Şit aleyhisselam yaptı.” Yine sorarlarsa “bu kıyafeti kim tamamladı, geliştirdi?” De ki “İsa aleyhisselam bu kıyafeti iyi hale getirdi, geliştirdi (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 1-8).

Bu çerçevede tarikatlarda kullanılan kıyafetler için menkıbevi bir köken ve kutsal bir olay kurgulandığı görülmektedir. Bir iddiaya göre kisve, Hz. Muhammed'e Miraç gecesi Cebrail tarafından giydirilmiş ve Hz. Peygamber bununla Miraç'a yükselmiştir (Paret, 2012, s. 119). Meşayih ve onların gözetiminde yetişen dervişlere ve muhiplere özgü kıyafetlere kaynak olan bu rivayette Miraç'ta Hz. Muhammed'e Allah tarafından Cebrail aracılığı ile "Kisve-i Muhammediyye" olarak isimlendirilen tâc, hulle, kuşak, asa ve na'lin ihsan edilmiştir. Bazı fütüvvetnamelerde de bu bilgiyi görmek mümkündür. Bu fütüvvetnameler, aynı zamanda emanetlerin özelliklerine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Hz. Muhammed, kendisine verilen tâcın destarını parçalara ayırıp huzurunda bulunan sahabesine hediye etmiş, imame-leri tepesinde hıfzetmelerini işaret ettiği için meşayih-i kiram, bu kumaşı tâclarına *düğme* ve *pul* olarak ilave etmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber, Cebrail'in (a.s.) hediye ettiği hırkayı da parçalara ayırıp sahabesinin yakalarına birer parça halinde dikmeleri için vermiştir. Daha sonra gelen meşayih ve dervişler, hırkalarının yakalarını bellerine incek şekilde imameyn hazeratına atfen ve hürmeten bir işaret olarak on iki sıra dikişle belirginleştirmişlerdir. Onlar böylece bu sünneti zamanımıza kadar intikal ettirmişlerdir. Bosna-Hersek'te tekkelerde kullanılan haydarilerin ön tarafında sağ ve sol yakalarından başlayarak eteklerine kadar on iki adet ince dikişin bulunması, bu dikişlerin "On İki İmam" ve "On İki Tarikat"ı sembolize ettiği yorumlarının yapılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu dikişler "On İki İmam"a ve "On İki Büyük Tarikat"a sadakat ve saygıyı simgelemektedir (İlyol, 2010, s. 85).

Bir başka rivayete göre hırka, Allah'ın emriyle Hz. Âdem'e Cebrail tarafından semadan indirilmiştir. Bu hırkanın üzerinde *Ya Sabûr*, *Ya Şekûr*, *Ya Mürşid* ve *Ya Kerîm* yazılıdır (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 100). Anlatıya göre Hz. Âdem'e Cebrail hırkanın yanında bir de "şemle/başlık" indirmiştir. Bu şemlenin yünü, Hz. İsmail'e indirilen koçun (kebeş) yünüdür. Bu yün, Hz. Âdem ile Havva Arafat ile Müzdelife arasında bulundukları zamanda indirilmiştir. Yünü getiren Hemyâil adlı melek, Hz. Havva'ya yünü nasıl eğireceğini öğretmiş, Havva yünü Hemyâil'in kendisine öğrettiği şekilde eğirmiş ve bundan sonra Hemyâil eğrilmiş olan bu yünü Havva'dan alarak dokumuştur. Hemyâil dokunmuş kumaşı dört parçaya ayırarak bir parçasını Hz. Havva'ya, ikinci parçasını ise Hz. Âdem'e vermiştir. Hz. Havva Hemyâil'den, verdiği şemleyi nasıl bürüneceğini göstermesini istemiş, Hemyâil de Hz. Havva'ya bu kumaşın nasıl kullanılacağını göstermiştir. Hemyâil Hz. Âdem'e, ona verdiği parçayı imame yaparak başına giymesini emretmiştir. Bunun üzerine Hz. Âdem, cennet yününden olan bu beyaz kumaşı, imame olarak başına giymiştir. Hz. Âdem, Hemyâil'in dokuyup dört parçaya ayırdığı kumaşlardan üçüncü beyaz parçayı beline kuşak (şedd) olarak bağlamıştır. Dördüncü parça ise İmran'ın oğlu Hz. Musa'ya kadar nesilden nesle ulaştırılmıştır (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 100).

Rivayete göre Hemyâil'in dokuduğu dördüncü parça beyaz kumaş, Hz. Musa tarafından ilk kez yeşile boyanmıştır. Daha sonra Melek Hemyâil bu parçayı gökyüzüne çıkarmıştır. Gökyüzünde Cebrail, boyalı olan bu parçayı Hemyâil'den almış ve zamanı geldiğinde Hz. Muhammed'e teslim edilmesi için bir sandığın içine koyarak saklamıştır. Bu parçanın, üç

yüz bin meleklerle desteklenen sahabenin mücadele verdiği Bedir ve Huneyn gazvelerinde Hz. Muhammed'e teslim edildiği rivayet edilmektedir. Menkıbeye göre Bedir ve Huneyn savaşları yapıldığı esnada Hz. Muhammed, Hz. Ali'ye Allah'ın kendisinden sonra onu vekil kılmasını istediğini beyan etmiş ve Hz. Ali'ye takva elbisesini giydirmiştir (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 102). Risalenin devamında Hz. Muhammed'in şöyle söylediği rivayet edilmektedir:

Ya Ali ben Miraç gecesinde nurdan büyük bir kubbe gördüm. Bu kubbenin ortasında nurdan bir sandık gördüm. Cebrail'e bu sandığın içinde ne olduğunu sorduğumda Allah, Cebrail'den sandığı açmasını ve içindeki hırka, imame ve tâcî çıkarıp bana giydirmesini buyurdu. Cebrail bu kisveleri bana giydirdi. Cebrail o zaman nasıl bu kisveleri bana giydirdiyse ben de sana giydiriyorum. Sen benden sonra halifesin (Mehmed Vehbî, 1881, vr. a.y).

Böylece Hz. Muhammed, cennetten gelen yün kisveyi giydirmek suretiyle Hz. Ali'yi hilafetle müjdelemiş ve bunun bir göstergesi olarak onu ibadet ve hilafet seccadesine oturtmuştur

Tarikat geleneğinde hırkaya, "müridin şeyhe bağlanması", "kendi iradesinden geçerek şeyhin iradesine teslim olması" gibi anlamlar yüklenmiştir. Derviş, şeyhinin kendi elleriyle giydirdiği hırkasının yakasında "La ilahe illallah"; belinde "Muhammedün resûlullah"; eteğinde ise "Ali veliyyullah" yazısını taşımaktadır (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 18). Hırkanın yakası rıza; kıblesi pîr; gasli terk-i dünya; namazı arılık; farzı terk-i irade ve doğru yol; sünneti pîr elinden giymek olarak telakki edilmiştir. Sûfiler hırkanın kilidini tekbir, zahirini nur, bâtınını ise uzlet olarak açıklamaktadırlar (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 17-100). Hırkanın diğer fonksiyonları ve içerdiği derin sembolizm şöyle anlatılmaktadır:

Hırkanın imanı tarikat ehli arasında hakikat ve edeb sırrını tutmaktır. Hırkanın farzı, bütün haram olan şeylerden yüz çevirmektir. Kıblesi, Hz. Muhammed'dir; miftahı tehlil ve tekbir; gasli terk-i dünya; nezafeti hayâ; zahiri yakîn billah; bâtını ise marifetullahtır. Hırka niyazı, temizlenme (taharet), abdest ve arınma (vuzû) ve belalar karşısında şükürü elden bırakmamaktır (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 100).

Alem

Alem, tekkelerde tâc, hırka veya icazetname gibi derviş çeyizinin önemli unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Menakıpnamelerde çoğunlukla hilafet sembolü olarak kullanılan alem, Cebrail, Hızır ve Hz. Peygamber aracılığıyla Hz. Ali'ye bağlanan bir silsilenin göstergesi durumundadır. Bazı risalelerde bu düşünce şöyle yer bulmuştur:

Hz. Muhammed ise hilafeti Hz. Ali'ye ulaştırdı. "Bu alem kimin üzerinden yayıldı?" De ki "Hz. Peygamber üzerinden yayıldı." Eğer sana "bu alemin Hz. Peygamber'e kim getirdi?" diye sorulursa de ki "Hızır aleyhisselam getirdi. Eğer sana sorulursa "bu alemin kaç ilmeği vardır?" De ki "üç yüz altmış altı ilmeği vardır." Eğer sana sorulursa "bu alemin ilk ilmeğini kim dokumuştur?" De ki "Cebrail dokumuştur." Sana sorulursa "bu alemin yaprakları hangi ağaçtandır?" De ki "cennetteki hurma ağacındandır" (Mehmed Vehbî, 1881, vr. 1-8).

Alemin kökeninin cennetteki hurma ağacına bağlanması, hurmaya yüklenen sembolik anlamla örtüşmektedir. Nitekim mahşerde Hz. Peygamber'in sancağının/aleminin altında toplanacak olan Müslümanların bu dünyada elde etmeleri gereken şey, hurma ile sembolize edilen irfanî bilgi ve marifettir (Köprülü, 2009, s. 58).

Tasavvuf geleneğinde diğer objeler gibi alemin de canlı olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Öyle ki alem diğer fonksiyonlarının yanında, kendisini taşıyan kişinin lehinde ya da aleyhinde şahitlik eden bir insan gibidir:

Alem konusunda izin almış mürid alemin lisan-ı hali ile kendisine ve başkalarına olan nida ve seslenişini anlar. Nida/sesleniş ve hitap/ifade ettiği şey "Ey beni taşıyan önce ismimin iştikakının nereden geldiğine bak! İsmim ilim kelimesinden gelir. Öyleyse sen beni ilim ile -ilimden- ilme taşı. Bil ki ben senin hem lehine hem aleyhine şahitlik ederim. Yarın arasatta üzerine alem/sancak açılacak. Sana ne mutlu eğer beni ilimle taşıdıysan!" Haberde/hadiste: "Her kim Allah'a ve ahiret gününe inanmışsa Allah'ın o konuda koyduğu hükmü bilmedikçe o işe koyulmasın" buyrulmaktadır. Bunun anlamı alemle ilgilidir. Adeta alemin dile gelmiş "beni yalnız alim olan Allah'ın adıyla taşı, eğer sadece nefsinle taşırsan helak olursun" demiştir. Yine âyette (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) "Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden menederse ondan geri durun (Haşr, 59/7)" denilmektedir ki burada intihale ifade edilen, ilme yönelin demektir. Yani açıklaması şudur: Alem dile gelip "beni(m ile) kastın ilme doğru olmadıkça taşıma, sana marifet vermeyeni öğrenme çünkü sen faydalı ilim ehlisin.." (der) ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 29 b).

Bunların yanında tekkede alem, müridin tüm vakitlerinde dostu ve yareni olarak görülmüştür. Müridin alemini, eli ile tutarak omzunda taşıması aslında müridin onu kalbinde taşıması olarak yorumlanmıştır. Sûfî dünyada ne kadar marifet çiçeği devşirirse, alemin kendisi lehinde o kadar şahitlik edeceğini bilmektedir ("er-Risâle fi's-seccade", t.y., vr. 30a).

Seccade

Tasavvuf geleneğinde seccade, sücud ve maksuda yaklaşma yeri ya da ibadet meskeni; mü-nacat ve mahbubuna vusule vasıta olan marifet yurdu olarak görülmüş ve ona bu çerçevede anlamlar yüklenmiştir ("er-Risâle fi libâsî's-sûfiyye", t.y., vr. 67b). Tarikatlarda post geleneği Hz. İbrahim'e kurban etsin diye gönderilen koçun postuna dayandırılır. Bu sebeple post taşımak, "Hak yoluna kurbanım, tarikatımda seccade sahibiyim" anlamında yorumlanmıştır (Müstakimzâde, t.y., vr. 88a).

Tarikatlarda makam postu farklı sembolik anlamlar taşımaktadır. Örneğin Mevlana'yı temsil eden makam postunun rengi kıızıdır. Mevlana'nın güneş batarken vefat etmesi sebebiyle postunun renginin kızıl olduğu yorumları ağırlık kazansa da sûfî geleneğinde kızılın, tecelli ve zuhur rengi olarak kabul edildiği düşünüldüğünde sırf batan güneşin rengine bağlanması çok isabetli bir açıklama gibi görünmemektedir (Arpaguş, 2007, s. 333). Ayrıca kızıl renk ile ilgi farklı çağrışımlar kurmak mümkündür. Diğer sembolik anlamlarının yanında kızıl renk, yaşam gücünü ifade eden hayatın özsuğu olan kanın da rengidir (Welters, 1999, s. 103).



Resim 5: Kütahya Mevlevihânesi'nin Bânisi Celâleddin Ergun Çelebi'nin Sanduka Tâcı



Resim 6: Şeb-i Arûs Töreni. Kırmızı Post, Onu Selamlayan Şeyh ve Diğer Postlar

Seccade sembolü Sadiyye tarikatında da önemli bir figürdür (Gâzî Hüseyin, 2003, s. 161-166). Oldukça uzun bir ritüel olan hilafet merasiminde yeryüzünü temsil eden kırmızı ipek seccade, merkezî bir konumdadır. Bu ritüelde halife adayının seccadeye oturtulması, "Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne inmesine", "insanın yeryüzündeki varlığına" ve "yeryüzünü imar etmesine" telmihte bulunmaktadır. Sadiyye tarikatında kırmızı renkli süslü seccadenin yeryüzünün ziynetlerini temsil etmekle simgesel bir ifade gücü olduğu da görülmektedir (Yücer, 2010, s. 322).

Sonuç

Mutasavvıflar tarafından kullanılan bazı giysi ve nesnelere özel anlamlar yüklenmiştir. Bu giysi ve nesneler, ifa ettikleri gündelik işlevlerinin yanında tasavvufi merasimlerde, sûfi inanç ve kabullerinde ve nihayet menkıbelerde kendine özgü temsili dilin bir parçası durumundadır. Bu dil, varoluşa ait tasavvurlar barındırmanın yanında marifet anlayışının izlerini taşımakta ve farklı bir değerler manzumesini gözler önüne sermektedir.

Tasavvufta hırka, bir giysi olmanın ötesinde hilafetin bir remzi, cennetten geldiği kabul edildiği için kutsal sayılan bir nesne ve tarikat silsilesinin devamını sağlayan bir unsurdur. Hırkayı sıradan bir eşya olmaktan çıkaran bu kabul, hırkaya sahip olmanın bir bedeli olduğunu ortaya koymakta ve onu giymeyi hak edenin diğerlerinden farklı olduğunu ima etmektedir. Hırka bu anlamıyla sûfiyi maddi kalıpların dışına taşıyarak kutsal ve mistik olanı, gerek sülûkta gerekse de ritüellerde yine onun kendi tecrübesi ile marifete dayalı bir temele oturtmaktadır.

Sûfinin söz konusu nesnelerle kurduğu mistik bağ, bir taraftan tasavvuf hiyerarşisini güçlendirirken diğer taraftan tasavvuf erkân ve adabının organize edilmesine katkı sağlamaktadır. Fakat bütün bunların ötesinde görünüşte maddi olan bu gündelik eşya, dervişe daha ileriye ulaşmak için bir ideal çizmektedir.

Hırkada olduğu gibi alemin de mistik bir karizmaya sahip olduğu görülmektedir. Buna göre alem, tarikatın sembolü olmanın yanı sıra doğrudan Hz. Muhammed'in mahşerdeki sancağı ile ilişkilendirilmekte ve sûfiyi zaman ve mekân kayıtlarından kurtararak uhrevî düzleme taşımaktadır. Sûfi için bu nesneler manevi yükselişi ve şeyhlik makamını hatırlatmaktadır. Nihayet post, insan-ı kâmil olmanın nihaî mevkii ve tarikat hiyerarşisinin maddi ve manevi basamaklarının serencamıdır. Tasavvufi hayatın mihverinde yer alan söz konusu eşya, karizmatik birer figür olarak tarikat yaşantısında pek çok uygulama ve ritüelin edilgen bir ögesi olmaktan ziyade, etken ve dinamik bir unsurdur. Tarikat çeyizi, etrafında örülmüş olan sembolik ve uhrevî menkıbelerle tasavvuf düşüncesi ve hayatına farklı göndermelerde bulunmaktadır. Marifet ve varlık anlayışının beraberce yer aldığı bu kompozisyona ahlâk ve adab da dâhil olmaktadır.

Söz konusu tasavvufi unsurlar, bir taraftan teknedeki merasimler ve tarikat hiyerarşisi ile bağlantılı temsil ve atıflarla, bilgi ve değerlerin birbiriyle olan ilişkisini organize etmekte, diğer taraftan bilgiyi sadece teorik boyuta mahkûm olan bir şey olmaktan çıkartarak üstlendikleri pratiğe dönük işlevlerle dervişin yaşantısında seyrü sülûku daha müşahhas bir tecrübe boyutuna taşımaktadır. Hırka, alem ve seccade, bu bilgi ve değer organizasyonunu gerçekleştirirken, tasavvufa özgü bir âlem tasavvuruna atıfta bulunmakta ve sıradan ve gündelik kalıplar dışına çıkarak sûfinin deruni tecrübesine şahitlik yapmaktadır. Dolayısıyla hırka, alem ve seccade tarikat yapılanmasında hiyerarşik işlevi yanında, bilgiyi ve değerleri

sistemleştiren birer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece tasavvufun kendine özgü metodolojisi çerçevesinde ürettiği sembolizm ve zahir ilimlerden göreceli olarak farklı olan marifet anlayışı, tasavvuf disiplini teorik kalıplar ile sınırlı kalmayan ve pratiğe dönük dinamik bir yapı hâline dönüştürmektedir. Üstelik bunu yaparken, kendine özgü temsili bir dil inşa etmektedir.

Kaynakça

- Arpaguş, S. (2007). Post. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXIV, s. 332-333). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aynî, M. A. (1992). *Tasavvuf tarihi* (hzl. H. R. Yananlı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Gâzi Hüseyin, M. (2003). *et-Tarikâtü's-sa'diyye fî bilâdi's-Şâm (Şam bölgesinde Sadiyye tarikati)* (C. I). Şam: Dâru'l-Beşâir.
- Cebecioglu, E. (2004). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Duran, H. (2007). *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Erdem, S. (1989). Alem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. II, s. 352-354). Ankara: TDV yayınları.
- Evlîyâ Çelebi. (t.y.). *Seyahatnâme* (hzl. M. Çevik) (C. I-II). İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- İstanbulî, Y. Â. (t.y.). *Mecmûat'uz-zarâif sandûkatü'l-maârif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez Bölümü, no: 2492, 4+266 vr.
- İyiyol, F. (2010). *Boşnak halk kültüründe Türk tekke-tasavvuf geleneğinin izleri*. Yayımlanmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adapazarı.
- Köprülü, F. (2013) *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar* (hzl. O. F. Köprülü). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Köymen, M. A. (1992). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu tarihi-Alp Arslan ve zamanı*. Ankara: TTK Basımevi.
- Mehmed Vehbi. (1881). *Behce-i tarik-i sa'diyye*. Ankara Milli Kütüphane. Arşiv no: 06 Hk 4444/3.
- Müstakimzâde, S. S. E. (t.y.). *Tâc-ı cehâr terk-i kelâm-ı kadim*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü. No: 01347-002.
- Özköse, K. (2012). *Tarikatların ortak unsurları*. (Ed.), *Tasavvuf el kitabı* içinde (s. 225-247). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Paret, R. (2012). *Kur'an üzerine & İslam sembolizmi* (çev. H. Yaşar). İstanbul: İz Yayınları.
- Râzi, E. B. N. D. A. b. M. (2013). *Mirsâdu'l-ibâd-sûflerin seyri* (çev. H. Uygur). İstanbul: İlk Harf Yayınları.
- er-Risâle fî libâsî's-sûfiyye ve elvânihâ işârâtun ve rumûzun ilâ hâlâtihim ve merâtibihim ve sulûkihim* [Sûfi giysisi ve giysi renklerinde sûflerin hâl, mertebeleri ve davranışlarına dair işaret ve remizler hakkında anonim risâle]. (t.y.). İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü. No: 01347-002.
- er-Risâle fi's-seccade ve'l-hırka ve'l-alem* [Seccâde, hırka ve alem hakkında anonim risâle]. (t.y.). Konya: BYEK. Demirbaş no: SÜİF0025/6.
- Sarıkaya, M. S. (2002). *XIII-XVI. asırlardaki Anadolu'da fütüvvetnamelere göre dinî inanç motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şa'rânî, A. (1988). *Envâru'l-kudsîyye fî ma'rifeti kavâ'idî's-sûfiyye* [Sûflerin davranış kurallarını bilmede kutsal nurlar] (nşr. T. A. Sürûr ve S. M. 'İdû's-Şâfiî) (C. II). Beyrut: Mektebetü'l-Maârif.
- Uludağ, S. (1998). Hırka. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XVII, s. 373-374). İstanbul: TDV yayınları.
- Welters, L. (1999). *Folk Dress in Europe and Anatolia, beliefs about protection and fertility*. New York: Michigan State University Press.
- Yenişehirli, N. b. A. (t.y.) *Risâle-i tâc ve kisve*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı. Osman Ergin. No: 926/3.
- Yücer, H. M. (2010). *Şeyh Sa'deddin Cebâvî ve Sa'dilik*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Miraçın Tasavvufî Boyutu*

Yusuf Bilal Kara**

Öz: Miraç terim olarak Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah ile görüşme olayını ifade eder. Olay Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gidiş ve oradan da yükseklere çıkış şeklinde yorumlandığından kaynaklarda daha çok İsrâ ve Miraç birlikte kullanılsa da Türkçede Miraç kelimesiyle her ikisi de kast edilir. Miraç genellikle ruhun yükselişi ve manevi yolculuk şeklinde tasvir edilir. Miraç hem bir kavram olarak hem de Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu bir tecrübe olarak hadislerin ortaya koyduğu bir durumdur. İslâm âlimleri bu meseleyi Kur'an'daki birkaç sûreyle ilişkilendirerek ele almış ve değerlendirmişlerdir. İşte bu ulema zümresinin içindeki mutasavvıflar Miraç mucizesini çok daha geniş ve derin bir şekilde ele alarak ön plana çıkarmışlardır. Sûfiler mezkûr hadiseyi mürid-mürşid ilişkisi, seyrüsülûk ve bazı hal (kabz-bast, telvin-temkin vb.) ve makamlarla (cem-fark, fena-beka vb.) ilişkilendirerek izah etmişlerdir. Çalışmanın esasını, sûfilerin Miraç mucizesine yaklaşımları ve değerlendirmeleri teşkil edecektir.

Anahtar kelimeler: İsrâ, Miraç, Tasavvuf, Seyrüsülûk, Sûfî, Burak.

Giriş

Arapça yükselmek anlamına gelen fiilden türeyen Miraç, her şeyden önce bir yolculuktur. Yol ve yolculuk kelimelerine Kur'an-ı Kerim'in pek çok yerinde rastlanmaktadır. Bu hayatı başı ve sonu olan bir güzergâh olarak düşünen Müslüman için Allah'ın rızasına doğru sefere çıkmak kaçınılmazdır. Aslında mümin bir kimse için bu sefer, asıl olana dönüş yolculuğudur. Sûfiler bu hakikati dikkate alarak kendilerinin yürüdüğü ve Miraca yükselmek için takip ettikleri yolu seyrüsülûk olarak adlandırmışlardır. Bu ifade mesafe kat etmeyi, ilerlemeyi ve yükselmeyi içinde barındırmaktadır.

Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak Miraç, aynen yaşanılması mümkün olmayan ancak bir sâlik için nasiplenmenin söz konusu olabileceği bir hadisedir. Sûfiler bu mucizeyi ihtiva eden nakillere gereken ihtimamı göstermekle birlikte daha çok nakillerin ihtiva ettiği mana üzerine düşünmüşlerdir. Bu yüzden meseleyi açıklarken, tarihî detaylara çok takılmadan rivayetin taşıdığı manayı ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Tıpkı Hz. Peygamber'in göğün katlarını bir bir aşarak sonunda maksuduna ulaşması gibi mutasavvıflar da sâlikin kat etmesi gereken yolu anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır.

* Bu çalışma Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan Miraçın Tasavvufî Boyutu İsmail Hakkı Bursevî Örneği isimli yüksek lisans tezinin birinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör. İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

İletişim: yubika88@gmail.com. Kapıkayamah. İdeal Kent sit. A Blok, no: 12/6, Yıldırım/ Bursa.

Sûfiler Miracı Hz. Peygamber'in mucizesi olarak kabul edip orada karar kılmamışlar aynı zamanda onu kendileri için takip edilmesi gereken bir güzergâh/yol/istikamet olarak görmüşlerdir. Sûfilerin bu tavrı, bir mucize gerçekleştirme isteği değil Hakk'a ulaşma, O'nu tevhit etme arzusundan kaynaklanmaktadır.

Tasavvuf klasiklerinde Miraç; yakîn, ubudiyet, mûkaşefe, müşahede, cem, fena, sahv, mahv, tecelli gibi tasavvuf istilahları açıklanırken çokça müracaat edilen bir kavramdır. Sûfiler bu hadisenin gerçekleşmesinden başlayarak daha sonra Hz. Peygamber'in yaşadıklarını ashabına anlatmasına varıncaya kadar Miracın tüm detaylarıyla yakından ilgilenmiş ve buradan kendi yolları ile ilgili usul ve kaideler çıkartmışlardır.

Tebliğin başlığından da anlaşılacağı gibi çalışmanın esasını sûfilerin yorumları teşkil edecektir. Bu yüzden hadis kaynaklarındaki uzun metinlere veya İslâm tarihi kaynaklarında aktarılan konu ile alakalı detaylara yer verilmeyecektir. Bu çalışmanın gayesi sûfilerin konu ile ilgili rivayetleri kendi süzgeçlerinden geçirdikten sonra ulaştıkları kanaatleri tespit etmektir.

İsra ve Miraç Kavramları

İsra Arapça s-r-y kökünden türemiş mastar kalıbında bir kelimedir. Kelimenin kökü sözlükte gece gitmek, geceleyin yürümek gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, 1990, s. 382). Bu kökten türeyen İsra, Hz. Peygamber'in bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya seyahatini anlatan sûreye de adını vermiştir.

Miraç ise Arapça a-r-c kökünden türeyen mif'al kalıbında ismi alettir. Bu şekilde, yükselme vasıtası yani merdiven anlamına gelmektedir. kelimesi bu kalıpla Kur'an'da yer almamakla birlikte, aynı kökün değişik kiplerinde yükselme anlamında 'uruc' ve yükseliş vasıtası 'mea-ric' olarak geçmektedir (Yavuz, 2011, s. 16).

Terim olarak Miraç, Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah ile görüşme olayını ifade eder (Cebecioğlu, 2004, s. 438; Uludağ, 2002, s. 247). Bu hadise Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gidiş ve oradan da yükseklere çıkış şeklinde yorumlandığından kaynaklarda daha çok İsra ve Miraç şeklinde geçerse de Türkçede Miraç kelimesiyle her ikisi de kast edilir (Yavuz, 2005). Miraç genellikle ruhun yükselişi ve manevi yolculuk şeklinde tasvir edilir (Uludağ, 2002, s. 247).

Miraç Hz. Peygamber'in hadislerinde de zikredilmektedir. İlgili hadislerde İsra sûresinin ilk âyetinde anlatılan gece yolculuğunun bir devamı mahiyetinde Miraç mucizesi anlatılmaktadır. Bu rivayetlere dayanarak İslâm kültüründe çok büyük bir Miraç külliyatı oluşmuş, edebiyattan musikiye kadar pek çok alana ilham kaynağı olmuştur (Akar, 1987).

Miraç hem bir kavram hem de Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu bir tecrübe olarak hadislerde anlatılan bir durumdur. Ancak bazı Kur'an âyetleri de Hz. Peygamber'in Miraçta karşılaşmış gördüğü hususlarla ilişkili görülmüş, konuyla doğrudan ya da dolaylı biçimde bağlantılı olarak ele alınmış ve değerlendirilmiştir (Yavuz, 2011, s. 36).

Sûfilerin İsra ve Miraç Hakkında Yorumları

A. Miraç ve Musa

Sûfiler genellikle Hz. Muhammed'in Miracı ile ilgili rivayetleri Hz. Musa ile ilişkilendirerek izah ederler. Aslında sadece sûfiler değil İslâm geleneği içerisindeki pek çok disiplin Hz. Peygamber ile Hz. Musa arasında çeşitli düzeylerde bağlantılar kurarak birtakım meseleleri izah etmeye çalışmışlardır. Bazı çağdaş araştırmacılara göre bunun en önemli nedenlerinden birisi, Hz. Musa ile Hz. Peygamber'i üstünlük noktasında kıyaslama arzusudur (Balci, 2014, s. 289). Bu tespit bütününüyle yanlış olmamakla birlikte meseleyi tamamen rekabet paydasında düşünmek kabul edilebilir bir yaklaşım tarzı değildir.

Hz. Peygamber'in Miracı esnasında altıncı semada görüştüğü peygamber Hz. Musa'dır. Rivayetlerde yalnızca semaları çıkarken değil, dönüş esnasında da Hz. Peygamber'in, Hz. Musa ile görüştüğü şeklinde ifadeler yer almaktadır. Yaşanan bu diyalogları sûfiler, kendi bakış açılarıyla izah etmiş bazen bir makamla ilişkilendirirken bazen de bir hale mesel olarak getirmişlerdir.

Örneğin, Hz. Peygamber'e Miraçta namaz 50 vakit olarak farz kılındıktan sonra Hz. Musa, bu yükümlülüğün ümmete çok geleceğini söyleyerek Hz. Peygamber'in tekrar Allah ile görüşmesini ve bu sayıyı indirmesi gerektiğini söylemiştir. İki peygamberin arasında geçen bu diyalog sûfiler tarafından çok çeşitli yorumlara tâbî tutulmuştur.

Hücvirî (ö. 465) *Keşfu'l-mahcub* isimli eserinin tabakat bölümünde Fudayl b. İyaz'dan bahsederken onun Miraçla ilgili bir yorumuna yer vermektedir. Buna göre Fudayl b. İyaz, Hz. Peygamber'in semada Musa ile karşılaştığında aralarında geçen konuşmayı şu açıdan değerlendirmektedir:

"Peygamber Miraç gecesini elli vakit namazı kabul etmiş ve Musa ile konuşana kadar bunu ağır da bulmamıştı. Bu konuşmadan sonra geri dönmüş ve beş vakit namazı getirmişti. Bunun sebebi onun tabiatında emre muhalefet etme diye bir şeyin kesinlikle mevcut olmamasıdır. Zira mahabbet demek muvafakat demektir (Hüvirî, 1982, s. 195)."

Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere mutlak üstünlüğünün bir nişanesi olan Miraç mucizesi sûfiler tarafından bu yönüyle de okunmaya çalışılmıştır. Kuşeyrî'nin (ö. 465) tefsirinde yer verdiği rivayet ise şöyledir: Allah Hz. Musa'ya kelâmını aracısız olarak dinlettiğini 'Musa belirlediğimiz vakitte gelince' buyurarak haber verirken Peygamberimizden 'kulunu bir gece götürdü' ifadesiyle söz etmiştir. Kendi gelen kimse ile Rabbinin götürdüğü kimse gibi değildir. Zira biri gelirken zorluk çekmekte, diğeri ise taşınarak götürülmektedir. Biri fark sıfatıyla gelmekte diğeri ise cem vasfıyla götürülmektedir. Biri mürid, diğeri ise müraddır (Kuşeyrî, 2013, s. 308-309).

Makam ve halleri izah ederken mütemadiyen çeşitli örnekler kullanan sûfiler bunları bazen avam-havas vurgusu yaparak bazen de iki nebiyi karşılaştırmak sûretiyle meselelere açıklık

getirmişlerdir. Bu bağlamda sahvın sekrden daha üstün olduğu görüşüne sahip olan Hüc-virî daha doğru hallerin sahv halinde gerçekleşeceğini ve sekr ehli olanların bu manayı elde edemeyeceklerini söylemiştir. Buna örnek olarak da Allah'ın dağa tecellisine dayanamayıp kendini kaybeden Hz. Musa ile Mekke'den Kâbe Kavseyn'e kadar ayık ve uyanık bir şekilde seyreden Hz. Peygamber'i vermektedir (Hücvirî, 1982, s. 296-297).

Keşfu'l-mahcub yazarı Hücvirî telvin ve temkin üzerine konuşurken de telvini Hz. Musa ile temkini ise Hz. Peygamber ile ilişkilendirerek açıklamıştır. Telvin hallerin ve maksatların değişmesi temkin ise bütün eşyanın gönülden silinerek maksudun değişmemesidir. Hak tecelli edince mütelevvin olan Hz. Musa kendinden geçmiş fakat mütemekkin olan Hz. Peygamber, her an tecelliye mazhar olduğu halde Kâbe Kavseyn'de dahi hali değişmemiştir (Hücvirî, 1982, s. 523).

Hücvirî müsamere ve muhadese bahsinde de aynı üslubu sürdürerek, muhadesenin Musa ile ilgili bir hal olduğunu, kendisinin Hak Teâlâ ile görüşmek istediğini, rüyeti talep ettiğini ve muradından aciz kaldığını söyledikten sonra müsamerenin Hz. Peygamber'e ait bir hal olduğunu şöyle açıklıyor:

Müsamere Resûlullah ile alâkalı bir haldir. Hak Teâlâ, onun kendisi ile beraber olacağı bir vakti olmasını irade ettiği zaman, bir gece Mekke'den Kâbe Kavseyn makamına ulaştırırsın, Hak ile münacatta bulunsun, sırrı bir şekilde konuşsun, hitabını ve sözünü işitsin diye Cebraîl'i Burak ile ona gönderdi. Nihayete ulaşıncı celalin keşfinde dili lâl oldu, azametın kühünde kalbi hayrete düştü ve idrakten ilmi aciz kaldı. Onun için 'Seni meth u sena edemiyorum' diyordu" (Hücvirî, 1982, s. 531).

Hz. Peygamber'in Hz. Musa'yı kabrinde namaz kılarken gördüğü rivayet edilmiştir. Bu rivayeti tasavvuf tarihinde iki farklı ekolün temsilcileri olarak kabul edilen İbnü'l-Arabî(ö. 638) ve İmam Rabbanî (ö. 1034) benzer bir şekilde yorumlamışlardır.

İbnü'l-Arabî bir kulun dünyada ne işle meşgul oldu ise ahirette de onunla meşgul olacağını ve dünya hayatında kulluğun zirvesine ulaşan kimseden ahirette daha aziz olmadığı gibi, dünyada izzet-i nefsin zirvesine ulaşandan ahirette daha zelil kimse olmayacağını ifade etmiştir. Bu meseleye Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi Hz. Musa'yı kabrinde namaz kılar görmesi-ni örnek göstermiştir (İbnü'l-Arabî, 2013, II, s. 184).

Küçük berzah bir bakıma bu dünyadan sayıldığı için burada da terakkiye imkân vardır. Buranın halleri kişilerin derecelerine göre farklılık gösterir. Belki peygamberlerin kabirlerinde namaz kıldığını duymuşsundur. Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Miraç gecesi Musa'ya uğradım, kabrinde ayağa kalkmış namaz kılıyordu (Rabbânî, 2011, II, s. 508)."

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in özen gösterdiği nafil ibadetlerden biri Pazartesi-Perşembe oruçlarıdır. Nitekim Üsame b. Zeyd (r.a.) şöyle rivayet etmektedir:

“Ben Peygamber Efendimiz’in, Pazartesi-Perşembe günleri oruç tuttuğunu görünce, O’na bunun sebebini sordum. Bana şu cevabı verdiler: “Ameller, Cenab-ı Hakk’a Pazartesi-Perşembe günleri arz olunurlar. Ben istedim ki Cenab-ı Allah’a amelim arz olunurken oruçlu olayım.”

Bu rivayetle ilgili olarak İbnü’l-Arabî sünnet olan bu oruçları izah ederken, Hz. Peygamber’in Miraçta Hz. Musa ile karşılaştığında aralarında geçen diyaloga gönderme yapmaktadır. Pazartesi orucunu Âdem’e, Perşembe orucunu ise Musa’ya isnat ederek peygamberler arasındaki ortak yönleri dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber; cevamiü’l-kelim olma yönüyle Hz. Âdem ile, yüce merhameti yönüyle de Hz. Musa ile ortaktır. Hz. Musa’nın Muhammed’in ümmetine karşı merhametini izhar ettiği hadise ise Miraçta yaşanan namaz vakitlerinin sayısı ile ilgili diyalogdur. Hz. Musa merhamet etmiş ve bu yükümlülüğün ümmete çok geleceğini söyleyerek Hz. Peygamber’e, Allah’tan azaltmasını talep etmesini tavsiye etmiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre işte bu yüzden Hz. Peygamber, Hz. Musa’ya ait Perşembe orucunu tutmuştur (İbnü’l-Arabî, 2013, IV, s. 169-170).

B. Hz. Peygamber’in Üstünlüğünün Vurgulanması

Miraç mucizesi Hz. Peygamber’in yalnızca diğer insanlara değil masivallaha olan üstünlüğünün bir delilidir. Bu mucizede o, duyulmayı duymuş, görülmeyeni görmüş, tadılmayı tatmıştır. Sidretü’l-müntehayî aşır kevn âlemini geride bırakarak daha tam ve evlâ olan ev ednâ kurbîyyetine mazhar olmuştur.

İlk dönemin büyük sûfilerinden kabul edilen ve isâr denilince akla ilk gelen isim olan Ebu’l Hüseyin Nuri (ö. 295) Miracı, Hakk’ın Hz. Peygamber’e bir ikramı olarak değerlendirmiştir. Bu ikramın sebebi ise, Allah Teâlâ’nın kullarının kalplerini müşahade ettiğinde kendisine Hz. Muhammed’in kalbinden daha iştiaklı bir kalp olmadığını görmüştür. Bundan dolayı ona rüyet ve mükalemeyi ikram etti. Nuri’ye göre Hz. Peygamber bu meşhede varlığında varlıklar gözünde zayıf kaldı, gözü bir şey görmedi ve hiçbir şeye iltifat etmedi (Kuşeyrî, 2005, s. 108).

Bu mucizeyi yorumlayan sûfilerin her zaman yaptığı vurgu hiyerarşidir. Hz. Peygamber’in üstünlüğünü kabul etmişler ve bunu ispat için delillerini serdetmişlerdir. Hz. Peygamber’in Hz. İsa hakkında buyurduğu rivayet edilen ‘yakîni artsaydı havada yürürdü’ sözü de bazı sûfilerce bu minval üzere değerlendirilmiştir.

Bu hadis hakkındaki bir yorumu Ebu Nasr Serrac (ö. 380), Cüneyd-i Bağdâdî’den (ö. 297) rivayetle aktarmaktadır. Cüneyd, Hz. İsa’nın yakîni sayesinde suda yürüdüğünü fakat Hz. Peygamber’in daha ziyade bir yakîn ile havada yürüdüğünü söyleyerek. Hz. Peygamber’in böyle bir hadis irâd etmesini, kendi halinden haber vermek, olarak değerlendirmiştir (Serrac, 1996, s. 119). Çünkü sûfilere göre insan-ı kâmil terimi mutlak manada kullanıldığında Hz. Peygamber’e taalluk etmektedir.

Aynı rivayeti Kuşeyrî (ö. 465) şeyhi Üstad Ebu Ali Dekkak'tan (ö. 405) rivayet ederek, bu hadisin Hz. Peygamber'in Miraç gecesi yaşamış olduğu bir halin izahı olduğunu söylemektedir. Çünkü Hz. Peygamber Miracını anlatırken, Burak'ın geri kaldığını kendisinin ise yürümekte olduğunu müşahade ettiğini söylemiştir. Dekkak, bu rivayete dayanarak Hz. Peygamber'in Miraç gecesi yaşadığı latif hallerin, onun yakîniyle doğrudan alâkalı olduğu vurgusunu yapmıştır (Kuşeyrî, 2003, s. 265).

İbnü'l-Arabî aynı hadisi yukarıda aktarılan iki rivayetten farklı olarak ele alıp Hz. Peygamber'in yakîn sebebiyle havada yürümesine hükmetmenin yerinde bir yorum olmadığını söylemiştir. Yakîn hakkında sûfiler muhtelif düşüncelere sahiptirler fakat şu kadarı kesindir ki yakîn konusunda hiç kimse Hz. Peygamber'in dengi olamaz. Ama buradan yola çıkarak İsrâ gecesinde Resûlullah'ın yürüdüğünü söylemek doğru değildir. Arabî, o gece Cebrail'in katırdan küçük eşekten büyük Burak'ı getirdiğini, Hz. Peygamber'in bu binekle taşındığını ve dolayısıyla havada yürüyenin Burak olduğunu düşünmektedir. Ebu Ali Dekkak'ın delil olarak kullandığı, Burak'ın geride kalıp Hz. Peygamber'in havada yürüdüğünü görmesiyle ilgili rivayeti ise İbnü'l-Arabî, Burak'ın gidebildiği yere kadar gittiğini ve sonra Burak'tan inip Refref'e binildiğini ifade etmektedir (İbnü'l-Arabî, 2013, VII, s. 279).

İbnü'l-Arabî bu hadisi ilk dönem sûfilerinin anladığı manada yorumlamasa da Hz. İsa'nın yakîni ile ilgili hadisi, ümmetler arasındaki keramet farklılıklarını izah ederken kullanmaktadır. Ümmet içinde İsevî olan kimsenin havada yürümek gibi bir kerameti olmamakla birlikte onlar ancak şu üzerinde yürüyebilirken yalnızca Hz. Peygamber'e tâbî olanlar havada yürüyebilir. Bu yüzden Hz. Peygamber, İsa'nın yakîni artsaydı havada yürürdü, demiştir. İbnü'l-Arabî bu izahatın Hz. Peygamber'in ümmetinin, Hz. İsa'dan daha üstün olduğu gibi yanlış bir kanaate sevk etmemesi için, havada yürümeyen Hz. İsa'nın inancından daha fazla inancımız sayesinde değil, Hz. Muhammed'e uymak dolayısıyla olduğunu ifade etmiştir (İbnü'l-Arabî, 2013, II, s. 194).

Mevlânâ (ö. 672) *Mesnevî*'sinde mezkûr hadisi çağdaşı olan İbnü'l-Arabî gibi değil, ilk dönem müelliflerinin aktardığı şekilde anlayarak manzum bir şekilde ifade etmiştir.

Sanki İsa başta tutmuştur Fırat

Hem emin, garksız taşır, ab-ı hayat

Der ki Ahmed: Bir yakîn olsun o an

Hep heva olmuş olur merkep inan

Ben hevalardan binekler peyledim

Hem binip ordan da Miraç eyledim (Mevlana, 2006, V-VI, s. 226)!

İmamın me'muna, metbûnun tâbiye olan üstünlüğü tartışma götürmez bir gerçektir Cîlî (ö. 832). Hz. Peygamber'in melekler ve diğer peygamberlere olan üstünlüğünü bu hakikati dikkate alarak ifade etmiştir. Cîlî'ye göre Hz. Peygamber'in, peygamberlerin bulunduğu her bir göğü geçerek, peygamberleri ve melekleri geride bırakması üstünlüğünün bir işaretidir. Bu üstünlüğün en açık alameti ise diğer peygamberlerin önüne geçerek onlara namaz kıldırması olmuştur (Cîlî, 2004, s. 112).

Tasavvufun ilk dönem klasiklerinden olan *Luma'* müellifi Serrac, Hz. Peygamber'in üstünlüğünü şöyle anlatıyor:

Nebilerin mucizeleri artıp çoğaldıkça maneviyatlarının kemali de artar, kalplerinin de-
ğişkenliği azalıp sabit olur. Nitekim Peygamberimiz'e bütün peygamberlere verilen
mucizeler verilmiş, onlardan fazla ve farklı olarak Miraç, bir işaretle ayın ikiye ayrılması,
ve parmaklarından su damlaması gibi daha öncekilere verilmeyen mucizeler verilmiş-
ti (Serrâc, 1996, s. 313).

Ebu Saîd el-Harrâz'a (ö. 277) göre Hz. Peygamber, "De ki ya Rabbi ilmimi arttır" duasını oku-
ması ve bu duaya Hakk'ın icabeti sonucu Miraçtaki dünüv (yakınlık) mahalline ulaşmıştır. Bu
makamda halk ile olan bütün ilişkisi kesilmiş ve Allah kendisiyle vasıtasız bir şekilde konu-
muştur. Duasının bir karşılığı olarak Hz. Peygamber'e kimsenin bilmediği ilimler gösterilmiş-
tir. Ebu Said, halktan hiç kimsenin muttali olamadığı bu makamı makam-ı mahmuda en çok
benzeyen ve Allah ile resûlü arasındaki bir sır olarak tavsif etmiştir (Kuşeyrî, 2005, s. 113-114).

Ebu Saîd el-Harrâz'ın makam-ı mahmuda benzeterek, Hz. Peygamber ile Allah Teâlâ ara-
sında bir sır olduğunu söylediği makam ile İbnü'l-Arabî'nin kendi sistemi içinde mukâme
mahalli olarak isimlendirdiği makam arasındaki benzerlik ve fakat ifade edişteki farklılık
dikkat çekicidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın tecellisi ile mahlûkatın aynı anda görülmesi hayal ve misal mer-
tebelerinin dışında gerçekleşmez fakat bunun tek istisnası, Hz. Peygamber'e İsra yolculu-
ğunda gösterilen mukâme mahallidir. Bu makamda farklı tecelliler yaşansa da kişinin müşa-
hedeşi sürekli ve müşahedeşi onu kendinden veya mülkünden alıkoymaz. Bu makamda
birlikteki çokluk, toplamdaki ayırım görülür (İbnü'l-Arabî, 2013, XI, s. 214).

İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in üstünlüklerini ve Miraç gecesi diğer peygamberlere namaz
kıldırmasının nedenini şu şekilde izah ediyor:

Hz. Muhammed'in üstünlüklerinden birisi de ona uyan ümmetinin içinden –gönde-
rilmemiş olsalar bile– peygamberlerin bulunmasıdır. Onlar gönderildikleri veya gön-
derilmiş oldukları makamın ehlidir, bunu bilmelisin. Bu nedenle Hz. Peygamber İsra
gecesinde peygamberlere göklerde namaz kıldırıştır. Böylece bedeni ve cismiyle
hepsine imamlığı mümkün olmuştur. Hz. Peygamber ahirete irtihal ettiğinde, âlem
bu peygamberler vasıtasıyla korunur (İbnü'l-Arabî, 2013, VI, s. 111).

C. Rüyetullah'a Dair Görüşler

Miraçın tartışmalı konularının başında şüphesiz rüyet meselesi gelmektedir. Mutasavvıf-
lar genel olarak rüyeti kabul etmekle birlikte aralarında, gerçekleşen bu rüyetin mahiye-
ti hakkında farklı yaklaşımlar sergileyenler olmuştur. Bu konu sûfî zümrenin temsil ettiği
tasavvuf disiplini dışındaki İslâm düşüncesini oluşturan ekoller tarafından tartışılmış ve
reddedilmiştir.

Sûfilerin genel olarak rüyeti kabul ettiklerini söylemiştik fakat mahiyetteki farklılıklar ve bu görme fiilinin nasıl gerçekleştiği gibi meselelerde mutabakatın sağlandığını söylemek zordur. Babasının mesleğinden dolayı Hallac ismiyle tanınan Ebu'l-Mugîs el-Hüseyin b. Mansur el-Beyzâvî rüyetin gerçekleşmesinin beşerî hükümlerin ortadan kalkmasıyla mümkün olacağını, bu halin ise ancak Rabbanî tecellilerin zahir olmasıyla gerçekleşeceğini söylemektedir. Bu hale, rüyet ve sohbetin azametine takat getiremeyerek 'Bir parmak daha yaklaşacak olursam yanarım' diyen Cebrail'i örnek getirmektedir (Kuşeyrî, 2005, s. 112). Örnekten anlaşıldığı üzere Cebrail, tecellilere mazhar olamadığı için üzerindeki hades sıfatından fani olamamıştır. Fakat Hz. Peygamber beşerî hükümlerden kurtulmak sûretiyle seyrine devam etmiştir.

Hallac'ın görme fiiline yaklaşımında görüldüğü gibi, Miraçta yaşanan hadise kulun Allah'ı görmesi değil, Allah'ın kuluna kendisini göstermesidir. Hüseyin b. Mansur'un çağdaşı olan Vasitî de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Kendisine Hz. Peygamber'in Miraç gecesindeki hali sorulduğunda, Allah'ın Hz. Peygamber'e kendi na'tının (sıfatının) elbisesini giydirmek sûretiyle müşahedeye izin verdiğini ve ondan sonra yüz yüze konuşulduğunu ifade etmiştir (Kuşeyrî, 2005, s. 110).

Yusuf b. Hüseyin'e (öl. 304) "Hazret-i Peygamber hangi şeyle Miraçta müşahedeye güç yetirebildi" diye sorulduğunda cevaben: Devam üzere Hakk'ın iyiliğinden varid olduğu şeyle barrın müşahedesini ona gerçekleştirdi, cevabını vermiştir (Kuşeyrî, 2005, s. 110).

Rüyet baş gözüyle mi yoksa kalp gözüyle mi gerçekleşti gibi sorular her dönem sorulmuştur. Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği hususundaki farklı rivayetlere Hücvirî'nin yaklaşımı şöyledir:

H. Peygamber Miraç gecesinde Hz. Aişe'ye haber vererek 'Hakk'ı görmedim' dedi. İbn Abbas'tan rivayet olunur ki Resûlullah 'Hakk'ı gördüm' demiştir. Halk bu ihtilaf içinde kalakalmıştır. En iyi doğru olan bu ihtilafı muhibbin ortadan kaldırmasıdır. Hz. Peygamber 'O'nu gördüm' deyince bununla kalp gözünü anlatmak istemiştir. 'O'nu görmedi' sözü ile baş gözünü kastetmiştir. Bunlardan biri batın ehli idi. İkincisi zahir ehli idi. Hz. Peygamber bu sebeple her biri ile halleri nisbetinde konuşmuştu. İmdi sır gözü ile görünce, rüyet göz vasıtası ile vaki olmasa da bunun ne ziyarı var (Hücvirî, 1982, s. 476)

Abdülkâdir Geylânî (ö. 561) de *Gunye* isimli eserinin ikinci kısmı olan akaid bölümünde İsrâ gecesi Hz. Peygamber'in Rabbi'ni uykuda veya kalbiyle (fuâd) değil baş gözleriyle gördüğünü ifade etmiştir. Bunu söylerken kaynaklarından bir tanesi Hz. Abbas'ın, dostluğu Hz. İbrahim için, konuşması Hz. Musa için, rüyet ise Hz. Muhammed için olmuştur, sözüdür. Hz. Abbas'tan rivayet edilen hadis ile Hz. Aişe'den rivayet edilen hadisin bir tenakuz oluşturmadığını çünkü genel bir kaide olarak ispatın nefye mukaddem kılınmasına uygun olarak Hz. Abbas'ın rivayetinin tercihe şayan olduğunu söylemiştir (Geylânî, 2001, s. 122).

Yukarıda yaptığımız nakillerden de anlaşıldığı üzere ilk dönem sûfilerinin Miraç gecesindeki rüyeti kabul ettikleri ve kendi bakış açılarıyla izahında zorlanmadıkları görülmektedir. Fakat bu rüyeti farklı bir açıdan değerlendiren sûfiler de yok değildir. Bu görüşe örnek olarak İbnü'l-Arabî verilebilir. Kendisine nasstan delil olarak 'Her nerede olursanız, O sizinle beraberdir (Hadid, 57/4) âyetini getirerek kulun her daim Allah ile ve Allah'ın her zaman bütün kâinatla olduğunu vurgulamıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre hal böyle iken, Allah bir kulunu bir mekândan başka bir mekâna kendisini görmek üzere değil, görmediği âyetlerini göstermek üzere taşımıştır. Göstermediği âyetlerini göstermek üzere taşımasına ise İsrâ sûresinin ilk âyetini delil olarak getirmektedir (İbnü'l-Arabî, 2013, XIII, s. 99).

İbnü'l-Arabî benzer bir yaklaşımı Kâbe kavseyn ev ednâ yakınlığını izah ederken de gösteriyor. Bu ifadenin sûrî bir yakınlığa yani hakiki değil mecazî bir yakınlığa işaret ettiğini, böylelikle Hz. Yûnus'un balığın karnındayken, mekânsız ve herhangi bir kayıtlı sınırlanmayacak Allah'a olan yakınlığı ile İsrâ sahibi olan Hz. Peygamber'in âyetle ifade edilen yakınlığı aynıdır (İbnü'l-Arabî, 2013, XV, s. 90).

Rüyetin görme vasıtası olan göz ile olması bu kevn âlemine has bir durumdur. Miraç gecesi Hz. Peygamber'in arşı ve kürsiyi geçtiğini, zaman ve mekân dairesinden çıktığını düşünen sûfiler Hakk'ı görmenin baş gözü ile olmadığına hem fikirdir. Bu düşüncüyü Hücvirî, sır gözü ile gördükten sonra baş gözü ile görmemenin ne ziyarı var, şeklinde ifade etmiştir. Benzer bir yaklaşımı İmam-ı Rabbanî'de de görmektediriz. Rabbanî Miraç gecesini anlatırken Hz. Peygamber'in bedeniyle Miraca çıkma şerefine erdiğini, arşı ve kürsiyi geçerek ezel ve ebedî bir an, başlangıcı ve sonu aynı nokta olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu olayın rüyet (görme) olarak isimlendirilmesinin mecazî olduğunu ve böyle bir makamda gerçekleşecek olan görmenin ancak uhrevî rüyet olarak anlaşılması gerektiğini düşünmektedir (Rabbanî, 2011, II, s. 213-214).

Aynı konu çerçevesinde İmam Rabbanî, Hz. Peygamber'in müminin Miracı olarak nitelendirdiği namazdan bahsederken, Miraçta yaşanan rüyetin bu dünyada gerçekleşmeyeceğinden dolayı salih kulların namazda ancak bu rüyetten nasiplenebileceklerini ifade etmiştir (Rabbanî, 2011, II, s. 70-71).

D. Miraçta Sunulan Sütün İzahı

Miraç gecesindeki sembollerden biri de süttür. Cebrail Hz. Peygamber'e süt ve şarap sunmuş, Hz. Peygamber sütü tercih etmiştir. Cebrail cevaben Hz. Peygamber'in fitrata uyduğunu beyan etmiştir. Bu rivayetten yola çıkarak bazı sûfiler, bu tercihin sebeplerini açıklamaya gayret etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî muhakkiklerin mertebelerinden bahsederken Allah'ın Vehhab ve Feyyaz isimlerine vurgu yaparak O'nun herhangi bir sınırlama kabul etmeyen lütuflarının kalp ile kazanılabileceğinden bahsettikten sonra şu örnekle meseleyi açıklamıştır:

Allah ‘De ki: Rabbim, ilmimi arttır’ ifadesiyle Peygamber’ine yönelik emrinde bunu açıkça beyan etmiştir. Kastedilen, çokluğun birliği hakkındaki bilgisinin artması için ilahla ilgili bilgideki artıştır. Hz. Peygamber’e istemesi emredilen şeyin başka bir ilim değil tevhit ilminin artması olduğu hakkındaki görüşümüzü şu rivayet teyit eder: Hz. Peygamber süt içtiğin de şöyle derdi: Allah’ım onu bize mübarek eyle ve ondan fazlasını bize ver. Çünkü Hz. Peygamber’e fazlasını istemek emredilmişti. Bu nedenle Peygamber sütü gördüğünde İsrâ gecesı içtiğı sütü hatırladı. O gecede Cebrail (süt ve şarap kadehlerinden sütü tercih ettiğinde) şöyle demiş: Fıtrata uydun! Allah ümmeti-ne senin vasıtanla iyilik nasip edecektir.

Yukarıda sütün ilim olduğunu söyleyen Şeyh-i Ekber, bunun kendi yorumu olmadığını şu rivayetle teyit etmektedir:

Hz. Peygamber uykusunda kendisi içip kalanını Hz. Ömer’e verdiği sütü böyle yorumlamıştır. (Rüyada görülen) sütün tabiri nedir ey Allah’ın peygamberi, diye sorulduğunda, ilimdir diye cevap vermiştir. İlim ile süt arasında birleştirici bir ilişki olmasaydı, ilim hayal âleminde süt suretiyle görünmezdi (İbnü’l-Arabî, 2013, I, s. 154).

İbnü’l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye* isimli eserinde Hâkim Tirmizî’nin sormuş olduğu 155 soruyu da cevaplamıştır. Cevap kısmında konumuzla ilgili Miraç gecesı Hz. Peygamber’e sunulan içeceklerle de değinilmiştir. Soru şu şekildedir: O’nun senin için olan sevgisinin şarabı nedir ki seni O’nu sevmekten sarhoş etti? Cevabın konumuzla ilgili olan kısmını iktibas ediyoruz:

Hakk’ın sana olan sevgisi O’nu sevmekten seni sarhoş eder. Bu ise şarap içeceğiğdir. İsrâ gecesı Hz. peygamber onu içmiş olsaydı hiç kuşkusuz ümmetinin geneli taşkın olurdu. O’nu sevmen ise O’nun seni sevmesinden seni sarhoş etmez bu ise süt şarabıdır. Hz. Peygamber İsrâ gecesı onu içmiştir. Böylelikle Allah’ın yaratılmışları üzerinde yarattığı fıtrata göre hareket etmiş, ümmeti de Peygamber’in zevki ve içeceğiğde hidayet bulmuştur –ki bu ilahî korunma ve sakınmadır–. Böylece ümmet ayıklık ve sarhoşluk esnasında lehine ve aleyhine olan şeyleri öğrenmiştir (İbnü’l-Arabî, 2013, VII, s. 17-18).

E. Velilerin Miraçı

Sûfiler Hz. Peygamber’in yaşadığı Miraç mucizesini detaylarıyla inceleyerek kendi yollarını aydınlatmak için kullanmışlardır. Sûfiler bütün yönleriyle ‘üsve-i hasene’ olan Resûl’ü takip ederek merhaleler kat etmiş ve kendi Miraçlarını gerçekleştirmişlerdir. Nebilerin Miraçlarından ayrı olarak velilerin Miraçlarını kabul etmekle birlikte aradaki farklılıklara dikkat çekerek konuyu izah etmeye çalışmışlardır.

Kuşeyrî velilerin miracı ile ilgili açıklama yaparken konuyu, Miracın bedenle gerçekleşme durumunu temele alarak değerlendirmektedir. Herhangi bir velinin, Miracı beden ile gerçekleştirdiğine dair herhangi bir rivayet olmadığını vurguladıktan sonra bedenlen yapılan Miracın sadece Hz. Peygamber’e ait olduğu konusunda ‘icma vardır’ denilebileceğini söylemiştir. Velilerin yaptıkları miraclar ise ancak uyku halinde iken gerçekleşmektedir ve bazı ileri gelen sûfilerden bu tür haberler nakledilmiştir (Kuşeyrî, 2005, s. 75-76).

Sûfiler her zaman velayet-nübüvvet ayrımı yapmış ve bir velinin, herhangi bir nebinin bulunduğu makama kadem basamayacağını söylemişlerdir. Bu kaideyi esas alan Hücvirî de nebilerin miracının bedenî olduğu vurgusunu yaparak çağdaşı Kuşeyrî ile aynı eksende sözler söylemiştir. Sûfinin miracın haliyle hallenebileceğini, kalbine Miracın bilgisinin nakşedilmesinin mümkün olduğunu söyledikten sonra bir yere fikri ile ulaşanla aynı yere şahsî ile ulaşan insanın arasındaki farka dikkat çekerek meseleyi özetlemektedir (Hücvirî, 1982, s. 359).

Hz. Peygamber'in Miracını anlatan ve ayrıntılarını açıklayan İbnü'l-Arabî velilerin miraclarındaki farklılıklara değinerek, velilerin miracının himmet miracı olduğunu söyledikten sonra Miracı, teşriî olup olmaması yönünden ele almaktadır. Veliler miracları esnasında ilahî isimlere ulaşarak bu isimlerden istidatlarına göre bilgi alabilirler ancak bu bilgi şerî yani hüküm koyucu bir bilgi değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre veli hiçbir zaman Peygamber'in şeriatını geçeriz kılacak bir hükmün bulunduğu bilgiden söz edemez ancak şeriatın düzenlemesi hususunda ilham alabilir (İbnü'l-Arabî, 2013, XI, s. 85-87).

Yapılan bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki nebilerin miracı ile velilerin miracı arasında benzer noktalar olmakla birlikte mahiyet ve bağlayıcılık açısından çok farklıdır. Tasavvufta genel bir kaide olan 'velayetin nihayeti nübüvvetin bidayetidir' düsturu, Miraç söz konusu olduğunda da hükmünü devam ettirmektedir. Sûfiler için seyrüsülûkun bütününü ifade eden Miraç, nebiler için şerî hüküm ihtiva eden büyük mucizelerden bir tanesidir. Veli, miracında kendi istidadına göre bilgiye ulaşırken nebi ise, Allah'ın dilediği miktarda bilgiye ulaşır.

F. Miracın Binitî Burak

Burak, şimşek, yıldırım, parlama anlamına gelen Arapça 'berk' kelimesinden türetilmiştir. İstilah olarak Hz. Peygamber'in Miraç hadisesinde kullandığı, kendisini hakka götüren binitir (Uludağ, 2002, s. 80). Burak anatomik yapısı itibarıyla katırdan küçük eşekten büyük; rengi beyazdır (Cebecioğlu, 2004, s. 111). Hızından veya şimşek gibi pırıltısından dolayı ona Burak adının verildiği söylenir (Cebecioğlu, 2004, s. 112).

İsra sûresinin ilk âyetinde Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürüldüğü ifade edilmekle birlikte bu yolculuğun Burak ile yapıldığına dair bir bilgi yoktur. Miraç mucizesinin Burak binitiyile gerçekleştiği haberi hadislerle aktarılmıştır. Hz. Peygamber Miraç dönüşü yaşadığı bu mucizeyi ashabına detaylarıyla anlatmış, söz konusu olayla ilgili Kur'an'da yer almayan pek çok detaydan haber vermiştir. İşte bu mucizenin figürlerinden bir tanesi de Burak'tır.

Hz. Peygamber'in Miraç esnasında binit olarak Burak'ı kullandığı pek çok rivayette yer almaktadır. Fakat bahsi geçen bu gece yürüyüşünde binit olarak kullanılan sadece Burak değildir. Beytül-Makdis'ten sonra Miraç, yedinci semaya kadar meleklerin kanatları, Sidretül-Münteha'ya kadar Cebrail'in kanadı ve Kâbe Kavseyn'e kadar da Refref Hz. Peygamber'e, Allah'a giden bu seyrinde eşlik etmişlerdir (Mollaibrahimoğlu, 1991, s. 66).

Burak, katırdan küçük ve merkepten büyük, beyaz renkte bir hayvandır. Bu hayvan her adımını, gözün görebildiği son noktaya atabilmektedir.

Bazı rivayetlerde Cebrail'in iki meleklerle birlikte Hz. Peygamber'i almaya geldiklerinde, Hz. Peygamber Burak'a bineceği vakit şöyle bir diyalog yaşanmıştır: Hazret-i Resûlullah yaklaştığında Burak, Cebrail'e doğru döndü. Hazret-i Cebrail Burak'ın yelesini okşamaya başladı. Cebrail, ey Burak! Hayâ etmiyor musun? Muhammed'den (s.a.v) daha hayırlısı sana binmemiştir.

Hadiste Hz. Peygamber'den daha hayırlı bir kişinin Burak'a binmediğinin ifade edilmesi, başka hayırlı kimselerin bu bineği kullandığına bir işaret taşımaktadır. Burak'ın diğer peygamberlere de hizmet ettiği nakledilmiştir. Mesela Hz. İbrahim, Kâbe'ye olan yolculuğunu bu hayvanla yapmıştır (Cebecioğlu, 2004, s. 111).

İslâm ulemasının ekserisi tarafından kabul edilen görüşe göre Burak, beyaz renkli, fevkalade süratli ve katırla eşek arası bir büyüklüğe sahiptir (Öz, 1992, s. 447). Âlimler ve sûfiler zikredilen vasıflarda hemfikir olmakla birlikte, bu bilgileri detaylandırma ve şerh etme konusunda mutasavvıflar bir adım daha ileri giderek, Burak'ın cinsi, vasıfları ve mahiyeti gibi konularda söz söylemişlerdir.

Tasavvuf klasiklerinde Miraç; yakîn, ubudiyet, mûkaşefe, müşahede, cem, fena, sahv, mahv, tecelli gibi tasavvuf ıstılahları açıklanırken çokça müracaat edilen bir kavramdır. Sûfiler bu hadisenin gerçekleşmesinden başlayarak daha sonra Hz. Peygamber'in yaşadıklarını ashabına anlatmasına varıncaya kadar Burak ve benzeri, Miracın tüm detaylarıyla yakından ilgilenmiş ve buradan kendi yolları ile ilgili usul ve kaideler çıkartmışlardır.

Burak tasavvufta aşkı temsil eder. Ruhu Allah'a götüren binek, yani aşk olarak tarif edilir. Zira aşk kulu şimşek gibi Allah'a ulaştırır (Cebecioğlu, 2004, s. 112). Aşk yolunda akıl, 'ciltlerle kitap taşıyan eşiğin haline benzer' (Cuma/5); topal bir eşektir bu, oysa aşk Hz. Muhammed'i Allah'ın huzuruna çıkaran kanatlı Burak gibidir (Schimmel, 2001, s. 145). Burak ile irtibatlı olarak sûfilerin kullandığı ıstılahlardan biri Burak-ı can'dır. Bu tabir, ruhu Hakk'a götüren binek yani aşk olarak kullanılmaktadır. Fakat mutasavvıflar daha çok Cebrail akıldan, Refref aşktan kinayedir, derler (Uludağ, 2002, s. 80).

Burak tasavvufta aşktan kinaye olarak kullanıldığı gibi salih amelin temsili olarak da kullanılmıştır. Allah Teâlâ, Fâtır sûresi 35. âyetinde, Güzel söz Allah'a yükselir, salih amel onu yükseltir, buyurmaktadır. İbnü'l-Arabî bu âyetle ilgili bir yorumunda salih ameli, güzel sözü Allah'a götüren bir Burak olarak nitelemiş ve güzel sözün onun vasıtasıyla Allah'a konuk olduğunu ifade etmiştir (İbnü'l-Arabî, 2013, XIV, s. 212).

Söz konusu mucize esnasında göğe yükselmek için neden bir binitin kullanıldığı sorusu akla gelebilmektedir. Bu soruyu kendisine sorulmuş kabul eden İbnü'l-Arabî, bunun sebebi ni Allah'ın sebepleri ispatlaması, sebepler hakkındaki bilgiyi peygambere göstermesi olarak yorumlamıştır. Sebeplerin ispatlanmasına dair, Allah'ın melekler için kanatlar yaratması ör-

neğini getirmiştir (İbnü'l-Arabî, XIII, s. 99). İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'in Burak'a binışı, Beyt-i Makdis'e geldiğinde inip onu, diğer peygamberlerin bağladığı yere bağlaması gibi fiillerin sebepleri gösterme amacı taşıdığını düşünmektedir (İbnü'l-Arabî, 2013, XIII, s. 100).

İsmail Hakkı Bursevî, (ö. 1725) *el-Müntekâ* sahibi İbn Meserre'den (ö. 931) alıntı yaparak şunları söylemektedir: Burak'ın bir at şeklinde değil de bir katır şeklinde olmasının hikmeti onun üzerine binmenin esenlik ve güven içinde olduğuna, korku ve harp ortamında olmadığına tenbihtir (Bursevî, 2001, s. 314). İbn Meserre, Burak'ın katır olarak tercih edilmesinin rastlantı olmadığını, hikmetinin ise Hz. Peygamber'in kendisini güvende hissetmesinin temin edilmesi olduğunu söylemektedir. O yıllarda uzun yolculuklar için deve ve katırın kullanıldığı, atların ise savaşın vazgeçilmez silahlarından biri olduğu bilinen bir gerçektir.

Hadislerde sadece rengi, boyu ve hızı anlatılan Burak, İslâm edebiyatının bir türü olan Miraçiyelerde çok zengin bir tasvir unsuru ve şairlerin çokça kullandığı bir motif olmuştur (Akar, 1987, s. 219). Şairler rivayetlerin yanında hayal güçlerini de kullanarak Müslümanların Burak tasavvurlarını oldukça zenginleştirmişlerdir.

Farsça ve Türkçe konuşulan ülkelerde şairler ve sanatçılar Miraç olayını şevkle süslemişlerdir. Farsça yazılmış hemen hemen her büyük İran destanında, Hz. Peygamber'in genel olarak övülmesinin ardından gelen özel bir bölüm vardır; bu bölümde şair, insan yüzlü ve tavus kuşu kuyruklu güzel küheylan Burak'ın üzerinde yapılan göksel yolculuğu hayal gücünün elverdiği ölçüde betimler (Schimmel, 2001, s. 219).

Sonuç

Bir terim olarak İsrâ ve Miraç Hz. Peygamber'in bir gece Mekke'den Kudüs'e oradan da göğün katları aşarak Allah ile söyleşmesidir. Sûfiler Hz. Peygamber'in yaşadığı bu mucizeyi detaylarıyla incelenerek kendi yollarını aydınlatmak için kullanmışlardır. Sûfiler bütün yönleriyle 'üsve-i hasene' olan Resûl'ü takip ederek merhaleler kat etmiş ve kendi Miraçlarını gerçekleştirmişlerdir.

Sûfiler nebilerin miraçlarından ayrı olarak velilerin miraçlarını kabul etmekle birlikte aradaki farklılıklara dikkat çekerek konuyu izah etmeye çalışmışlardır. Çünkü sûfinin miracını gerçekleştirmiş olmasıyla kastedilen, bir gece bir yerden başka bir yere götürülmesi değil Allah'a olan seyrinde mesafe kat etmesidir. Nitekim miraç kelimesi tasavvuf literatürü içinde zamanla seyrüsülûku ifade eden bir ıstılah olarak kullanılmıştır.

Sûfilerin zâhirden bâtını çıkarma/anlama eğilimleri, Miraç hadisesini yorumlarken de karşımıza çıkmaktadır. Bu hadise esnasında gerçekleşen Hz. Musa ile karşılaşma, Cebrail'in bulunduğu içeceklerden sütün seçilmesi ve binit olarak kullanılan Burak, mutasavvıfların dikkat çekici işârî yorumlarına örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Akar, M. (1987). *Türk edebiyatında manzum miracnameler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Balci, İ. (2014). *İsrâ ve miraç gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bursevi, İ. H. (2001). *Ferâhu'r-ruh Muhammediye şerhi* (hızl. M. Utku). Bursa: Uludağ Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Cili, A. (2004). *Kemâlâtü'l-ilahiyye*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Geylânî, A. (2001). *el-Gunye li-tâlibitariki'l-hak* (thk. Y. b. M. -H.Ahmed) Dimeşk.
- Hücviri. (1982). *Hakikat bilgisi* (el-Keşfu'l-mahcûb) (çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, (2013). *Fütûhât-ı Mekkiyye* (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, (1990). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâr-ı Sâdır.
- Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin, (2005). *Kitabu'l-mi'rac* (hızl. A. H. Abdülkadri). Paris.
- Mevlana, Celâleddin Rûmî, (2006). *Mesnevî* (çev. A. M. Şahin). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Mollaibrahimoğlu, S. (1991). *Mi'rac gerçeği*. İstanbul: Eldim Ofset.
- Öz, M. (1992). Burak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. VI, s. 447). İstanbul: TDV Yayınları.
- Schimmel, A. (2001). *İslâm'ın mistik boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali, (1996). *İslâm tasavvufu* (el-Luma') (çev. H. K. Yılmaz). İstanbul: Erkam Yayınları.
- Uludağ, S. (2002). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Yavuz, S. S. (2005). *Miraç. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. XXX, s. 148-151). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, S. S. (2011). *İsrâ ve miraç*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Mevlânâ'da Mana ve Suret Bütünlüğü

Mustafa Tatlı*

Öz: Çağımızın suni sorunlarından yorulan ve kendine bir durak yeri arayan insanların son dönemde en çok başvurdukları yol tasavvuf olmuştur. Kendileri için bir çıkış yolu arayan insanlar, geçmişte yaşamış önemli tasavvufçuların eserlerine sarılarak kendilerine bir yol çizmeye çalışmaktadırlar. Fakat bir umman olan tasavvufta yol almaya çalışırken eksik bilgi ve yanlış bakış açıları ile çağın ve kendi beklentilerine uygun olan yönlerini ön plana çıkarmışlardır. Çalışmamızda da bunun en belirgin örneklerinden biri olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'yi ve onun bu yanlış bakış açısına en çok maruz kalan yönünü, mana ve suret kavramlarını aldık. Mevlânâ'nın en önemli eserlerinden olan ve Türk tasavvuf edebiyatımızın başucu kaynaklarından olan Mesnevî'den yola çıkarak Mevlânâ'da mana ve suret gibi kavramların ne olduğunu incelediğinde aslında onun tasavvuf anlayışının temelinde Kur'an ve sünnetin vazgeçilmez iki unsur olduğunu gördük. Bu düşünce Kur'an'dan alınan ayetlerle ve bu alanda söz sahibi şahsiyetlerin fikirlerine başvurularak da desteklendi. Yani mana ve suret yani dinin zâhiri ve bâtını boyutu onun için birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan iki kavramdır. Bu iki kavramı birbirinden ayıran insanların elinde Mevlânâ bir tüketim malzemesi haline gelmiştir.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Mana, Suret.

Giriş

Hem tasavvuf dünyasının hem de Türk tasavvuf edebiyatının en özgün şahsiyetlerinden biri olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye, onun düşüncelerine, eserlerine gün geçtikçe artan bir ilginin var olduğu su götürmez bir gerçektir. Fakat günümüzden aşağı yukarı sekiz asır önce yaşayan bu önemli şahsiyetin zamanındaki düşünceleri ile şu an ona atfedilen düşünceler, fikirler ne kadar örtüşür? Özellikle modern çağın bireysellik kisvesi altında "bencilleştirdiği" insanın, kendini içinde bulunduğu çıkmazdan kurtarabilmek için yöneldiği maneviyat arayışında Mevlânâ bir durak yeri olmuştur. Çağın tembelleştirdiği insan, maneviyat arayışında kendini tasavvufun içinde bulmuştur. Özellikle Mevlânâ'nın "hoşgörü" anlayışına sığınarak,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü, Mevlânâ Araştırmaları ABD. İletişim: tatliedb@hotmail.com. Selçuk Üniversitesi, Mevlânâ Araştırmaları Enstitüsü, Mevlânâ Araştırmaları ABD, Konya.

onun fikirlerini kendi güncel beklentileri ile örtüştürerek kendince Mevlânâ'yı anlamaya çalışmıştır. "Hümanist" kavramının şemsiyesi altına girerek Mevlânâ'yı şeriatın uzaklaştırarak, tasavvuftaki içsel yolculuğu sadece "mana" ile sınırlandırmışlar, "suret"i geri planda bırakarak yavaş yavaş onun önemini yitirmesine neden olmuşlardır. Fakat Mevlânâ'nın eserleri, fikirleri gerçek manada incelenirse, onun şeratsız bir din olmayacağına, mana ve suretin ayrılmaz bir bütün olduğuna, biri olmadan diğersinin anlamını yitireceğine ilişkin yoruma yer bırakmayan çok net bilgilerinin olduğu görülür.

Mevlânâ'nın Fikirlerine Getirilen Farklı Yaklaşımlar

Gerek siyasî gerek içtimai gerek dinî her görüş zaman içinde, çağın getirdiği şartlara göre değişik yorumlara maruz kalmıştır. Bu yorumlar, bazen içinden çıktığı düşünceyi beslemiş, geliştirmiştir bazen de içinden çıktığı düşünceden özünden bir şeyleri kopararak, o düşüncenin çok daha farklı mecralara doğru ilerlemesine sebep olmuştur. Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı da bu farklı yaklaşımlardan payını almıştır. Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının farklı yorumlara sebep olmasında zaman içinde, tarikata, tasavvufa karşı değişen bakış açıları etkili olmuştur.

Eva de Vitray-Meyerovitch'in deyimi ile:

"XVI. yüzyıldan itibaren Mevlevî tarikatının özelliği değişti. Yapılan bağışlar ve Mevlevî tarikatının tesiri altında kurulan vakıflar sayesinde, temeldeki halkçı hareketi kaybederek, gittikçe aristokratlaştı ve böylece de kurucusunun zihniyet yapısına ters bir gidiş oldu." (Meyerovitch, 2012, s. 37).

Bu şekilde bir uzaklaşma da Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının özüne inebilme düşüncesini yavaş yavaş ortadan kaldırdı.

"Türkiye'de geleneği önemsemeyen ve çoğu defa yeren kişiler, klasik eserleri bazı ifadeler ve söyleyiş biçimleri açısından eleştirmektedir. Mesela onlara göre inanç açısından sakıncalı görülen noktalardan biri, bu eserlerde bazı şahıslar ve eserler için kullanılan yüceltici ifadelerdir. Örnek olarak onlara göre Mesnevi'nin birinci defterinde, mukaddimedeki "Mesnevi âlemlerin Rabbi'nden indirilmedir." ifadesi, bugünkü nesillerin mecazsız ve benzetmesiz açık hüküm içeren sözleri gibidir ve Mesnevi'nin kutsal bir kitap olduğu iddiasını içermektedir. Yine bu eserde şeyhe atfedilen özelliklerinde aynı şekilde peygamberlik, hatta ilahlık iddiası taşıdığı ileri sürülmektedir." (Karaismailoğlu, s. 3)

Mesnevi'ye bu gözle bakan insanların var olabileceğini Mevlânâ zamanında öngörmüş ve onlar için Mesnevi'nin özsözünde şu sözleri dile getirmiştir:

"Mesnevi imanlılara şifâ, imansızlara hasrettir. Nitekim, Hakk: 'Kur'an-ı Kerim ile çoğunun yolunu azıtır, çoğunun yolunu doğrultur. Hidayete erıştırir.' demişlerdir. Şüphesiz ki Mesnevi temizlenmiş kişiler için gönüllere şifadır. Hüzünleri giderir. Kur'an'ı

açıkça anlamaya yardım eder. Huyları güzelleştirir. Gönülleri temiz insanlardan, hakîkati sevenlerden başkalarının Mesnevi'ye dokunmalarına müsaade yoktur." (Mevlânâ, 2012, c.1-2, s.11)

Yani kalbi kara olan insanın zaten Mesnevi'ye dokunmasına müsaade yoktur.

"Mesnevi'ye "mağz-ı Kur'ân" yani Kur'ân'ın içi ve özü *denilmiştir*. Eğer böyle bir teşbihe cevaz verilirse, Kur'ân bir gül bahçesi, Mesnevi ise gül yağıdır. Gül yağında gülün şekli, zarafeti, harikulade tenasüp ve ahengi yoktur. Fakat onun ruhu vardır. Birincisi Tanrı, ikincisi kul işidir. Gül, şekli ile ruhtur. Gül yağı, yalnız ruhtur. Birkaç damla gül yağından bir gülistan mucizesini göreceğ gözler, onun üzerine eğilebilirler." (Tahirü'l-Mevlevî, 2008, s.10)

"21.yüzyılın dünyasında tamamen evrensel bir kimlik kazanan Mevlânâ'yı ve onun düşünce sistemini anlamak anlatmak uğruna hemen her yüzyılda büyük uğraşlar verilmiş, eserleri dünyanın çeşitli dillerine çevrilmiş, sayısız şerhler yapılmış, Mevlânâ'nın deyişle "herkes kendi zannınca ona yar olmaya çalışmış ancak içindeki sırları aramaya" pek yanaşan olmamıştır." (Örs, s.1)

"Mevlânâ Celâleddin'in birçoklarının meftun olduğu sanatkâr tarafı, onun zâhiridir. Ahenk ile kafiye, güzel söz ile gözyaşının muhteşem terkibi olan sanat, kabuktaki parlıktan ibarettir. Ancak halk kitlesi şekle düşkün, şairde de sanat taassubu hâkim olduğundan, vahdet deryasının bütününden ayrılmaz damlası olan Hazreti-i Mevlânâ'yı büyük şair diye övmek adet olmuştur." (Tahirü'l-Mevlevî, 2008, s.13)

"Tasavvuf sanat değildir. Hazret-i Mevlânâ'yı ve Yunus Emre'yi şiirlerindeki ahenkte arayanlar, kabuğu öz zannedenlerdir." (Tahirü'l-Mevlevî, 2008, s.16)

Eğitim sistemimizde Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, 13. yüzyıl Türk edebiyatının önemli şairlerinden biri olarak tanıtılmaktadır. Çağımızın suni bunalımlarını yaşamaya aday, körpe dimağlarına Mevlânâ, sadece önemli bir şair olarak tanıtılmaktadır. Yeri geldikçe her sene büyük bir görsel şölene dönüşen Şeb-i arus törenlerine topluca götürülmektedir. Ama hiç bir derste öğrencilere bu büyük şahsiyetin asıl düşüncesi öğretebilmek için onun eserlerinden parçalar alınarak, bu parçalar mana yönünden tahlil ettirilmemektedir. Anlatılan tek şey varsa yoksa nerede doğduğu, nerede yaşadığı, nerede vefat ettiği ve eser sayısı. Böyle bir sistemde yetişen insanların da bir tasavvuf deryası olan Mevlânâ'yı doğru anlamalarını beklemek de aslında biraz haksızlık.

"Önceki asırlarda kelimeler ve cümleler farklı üsluplarla kullanılmıştır. Onlara yüklenen anlamları anlamakta bugün güçlük çekebiliriz. Bu nedenle istek ve yönelişi dile getirmek, teşvik etmek ve yol göstermek için kullanılan bazı cümlelere günümüzde bazılarınca farklı ve kimi zaman olumsuz anlamlar yüklenmektedir. Gönülden ve şairce söylenmiş his ve mana yüklü nice söz, bugün bazı bilim adamlarınca maalesef yanıltıcı şekilde modernist bir anlayışla sahiplerini yıpratmak için kullanılmaktadır." (Karaismailoğlu, 2014, s.4)

Mevlânâ'nın Tasavvuf Anlayışı

Mevlânâ için tasavvuf ne ifade eder? Bunu anlayabilmek için onun aldığı dini eğitimin incelenmesi gerekir. Mevlânâ'nın çocukluğunu geçirdiği ve ilk İslâmî eğitimlerini aldığı Belh şehri dönem itibariyle İslâm öncesi ve sonrası farklı ırk, din ve mezheplerin bir arada yaşadığı önemli bir kültür mozağıdır. Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı üç temel ayak üzerine oturur. Bunlardan birincisi temelini babasından ve hocası Burhaneddin Muhakkak-i Tirmizî'den aldığı Kübrevîlik neşvesi, ikincisi onu tasavvuf deryası içinde yüzmesini sağlayan Şems-i Tebrizî'den aldığı Horasan Melâmîliği, üçüncüsü ise İbn-i Arabî'den aldığı vahdet-i vücud anlayışıdır.

Mevlânâ, babası âlimlerin sultanı olarak anılan dönemin önemli âlimlerinden Sultanü'l-Ulema Bahaeddin Veled ve hocası Burhaneddin Muhakkak-i Tirmizî'den Kübrevî geleneğine göre ilk dinî eğitimlerini aldı. Kübrevîliğin piri olarak bilinen Necmeddin-i Kübra'nın tasavvuf anlayışının dayandığı temeller Kur'an, hadis ve kendinden önce yaşayan sûfilerin tecrübeleridir. Necmeddin-i Kübra tasavvufî hayatın esaslarını ve pratik uygulamalarını bunlar üzerinden temellendirir. Dolayısı ile bu gelenekten gelen Mevlânâ'nın da babasının Maârif isimli eserini ömrü boyunca elinden bırakmaması ile kendi tasavvuf anlayışının babasıninkine aynı temele oturtulduğunun bir göstergesidir.

Babasının vefatından sonra karşılaştığı ve Şems-i Tebrizî isimli dervişten de Horasan Melâmîliği geleneğini almıştır. Bu geleneğin temeli daha önce Hamedan'da Baba Tâhir-i Uryan tarafından Kalenderlik olarak şekillendirilmişti. Melâmî geleneğe mensup tasavvufçular ibadetlerini gizleyerek insanların gözleri önünde yapmamaya özen gösterirler; çünkü ibadet hakikate ulaşma yolunda Allah ile aralarında olan bir vasıta. Mevlânâ'nın, Melâmî geleneği miras aldığını bilen kişiler bu ibadet gizlemeyi zamanla ibadetleri azaltma olarak algılamışlar ve hakikat arayışını sadece içsel bir yolculuğa bağlamışlardır. Bu şekilde zamanla değişen bu Melâmetilik ve Kalenderlik geleneği bugün Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesi-nin anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Mevlânâ'nın düşünce temelini şekillendiren en önemli unsurlardan olan Melâmîlik anlayışı zamanla değişmiş bunun sonucu olarak da üç devreye ayrılmıştır. İlk devre Melâmîleri ibadetlerini, Allah yolundaki hâl ve tavırlarını her ne kadar insanlardan gizlemeye çalışmışlar ve bunu sadece Allah ile aralarındaki bir iletişim olarak görmüşlerse de yine de kaynağını sağlam bir şekilde Kur'an ve sünnetten alan bir anlayışla dinî anlayışlarını şekillendirmiştir.

Her şeyde olduğu gibi zamanın değişime uğrattığı Melâmîlik anlayışının sonraki dönemlerinde bu anlayış artık farzların dışında hiçbir şeye önem vermeyen, gelenek görenekleri, yerine göre ahlak anlayışını hiçe sayan bir Kalenderlik ismi verilen zümrenin oluşmasına da sebep olmuştur. İşte Melâmetiliğin sonraki devrelerinde olan değişikliklerle ortaya çıkan bu farklı zümrelerin anlayışları yeri geldikçe Mevlânâ'ya atfedilir olmuştur.

Mevlânâ sadece bir tasavvufçu değil aynı zamanda, döneminin önemli bir müderrisi idi. Dini ilimlerde ders veren bir önemli bir şahsiyetti.

“Burhaneddin, ten topraklığından, temiz olan aleme eriştikten sonra Mevlânâ, uyarıcılık, öğretim kürsüsüne oturdu, 5 yıl yani 638/1241'den 642/1244-45 senesine kadar babasının, Ulu ecdadının usullerine uyarak Medresede Fıkıh ve din ilimleri hakkında dersler verirdi, Devletşah'ın söylediğine göre Şeriat ilminin öğrencilerinden 400 kişi onun katında, Medresesinde hazır bulunuyordu. O zamanın fakihleri, zâhîtları âdetince zikir meclisi kurardı. Halkı Tanrıya dâvet ederek, Allah'tan korkmalarını söylerdi. Kendi destanını “Sarığını” fakihler gibi sarardı; taylasan bırakırdı. Ulu bilginlerin geleceği olan geniş kollu hırka giyerdi. Onun etrafında birçok mürid toplanmış, şöhreti âleme yayılmıştı.” (Fürüzanfer, 1963, s. 63, 64)

Yukarıda Mevlânâ hakkında dünyada araştırmaları ile isim yapmış önemli bir araştırmacı olan Fürüzanfer'den yapılan alıntıya göre Mevlânâ sadece dünya işlerinden el etek çekmiş kendini toplumdan soyutlamış bir tasavvufçu değil aynı zamanda Kur'an, sünnet, hadis gibi alanlarda bir sürü öğrenci yetiştiren bir müderristir. Yani toplumdan soyutlamak bir yana tam tersi toplumun içinde var olan insanları eğiten, etkileyen bir müderristir.

Cüneydi Bağdadî'nin anlayışına uygun olarak “Sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî” olmuştu. Yani şer'î ilimler öğrenilmeden tasavvufa girmenin kişiyi yanlışla götürebileceğinin farkında olarak kendini şer'î ilimlerde, insan yetiştirebilecek kadar yetiştiren bir âlimdi. Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ'yı şeriatıtan ayrı düşünmek ne kadar doğru olur?

Ben, sağ olduğum müddetçe Kurân'ın bendesiyim

Ben, seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım

Eğer birisi benden bundan başka söz naklederse

Ben ondan da bizârim, naklettiği sözlerden de bizârim (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2010, s. 152)

Yukarıdaki rubai incelendiğinde, bu derecede Kur'an-ı Kerim'e bağlanmış olan bir şahsiyetin; eserlerini, düşüncelerini şeriatıtan uzak bir anlayışla yorumlamak ne kadar doğru olabilir?

Mevlânâ'ya atfedilen bu farklı düşüncelerden payını en çok alan iki kavram suret ve mana olmuştur. Mevlânâ'nın fikirlerini, düşünce dünyasını anlamaya çalışan kişiler, bu fikirlerden zamanla en farklı yorumlara maruz kalan iki kavram olan suret ve mana ile ilgili sürekli bir üstünlük arayışı içine girmişlerdir. Ya suret manayı destekler ya da mana sureti gibi düşüncelerle tasavvuf konusunda dipsiz bir kuyu olan Mevlânâ'yı anlamaya, yorumlamaya çalışmışlardır. Yalnız şunu iyi bilmek gerekir ki din, hem zâhirî hem bâtinî boyutları olan bir kurdur. Ne zâhirî ihmal edebiliriz ne de bâtına ulaşmadan gerçek bir dindarlık yaşayabiliriz.

Ey şekle, surete tapan, git de manayı elde etmeye çalış

Çünkü mana suretin kanadı gibidir (Can,2012, c. 1-2, s. 60, b. 710)

Suret ve mana kavramları için farklı tanımlar yapılmış ve bu mefhumlar zamanla farklı kavramlarla de ifade edilmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Suret	Mana
Zâhir	Bâtın
Dış	İç
Görünen	Gizli
Kesret	Vahdet
Çok	Bir
Zulmet	Nûr
Araz	Cevher
Cesed	Rûh
Beşeriyet (Nâsutiyyet)	Ulûhiyyet
Âfâk (dış âlem)	Enfûs (iç âlem)
Mecâz	Hakikat (Duru, s. 277)

(Duru, 2014, s. 277)

Genel manada düşünülürse suret maddenin dış yüzü, mana ise özü olarak ifade edilebilir.

Mevlânâ'da Suretin Önemi

Eva de Vitray-Meyerovitch, Hz.Mevlânâ ve İslâm Tasavvufu adlı kitabında bu konu ile ilgili şunları söylemektedir:

“Dünyadan el etek çekmeyi ve dinî gevşekliği tavsiye etmeyen Mevlânâ, dinin emirlerini titiz şekilde yerine getirmeyi istemekte ve şöyle demektedir: ‘Peygamberlerin ve velilerin söyledikleri emirler ve yasaklar, onların sağlam şekilde kurdukları her şey, bizim de aynı şeyi yapmamızı gerektirir. Onları uygulamak, onları devam ettirmek ve onları yapmaya girişmek bir görevdir.’ (Meyerovitch, 2012, s. 34)

“Manayı anlatmak yeter olsaydı, dünya halkı işten, güçten kalırdı, düzen bozulurdu. Sevgi yalnız düşünce, tamamıyla mana olsaydı namazının, orucunun şekilleri de yok olur giderdi. Dostların birbirlerine sundukları armağanlar bile dostluğu belirten şeylerdir. Bu armağanlar gizli olan, görünmeyen sevgilere tanıklık etsin diye sunulur.” (Bolat, 2011, s. 363)

Mevlânâ'nın fikirlerinin temelini oluşturan Kur'ân-ı Kerim'de de bu konuyu destekleyici şu âyetler geçmektedir:

“Ey inananlar! Sabır ve namazla Allah'tan yardım dileyin, şüphe yok ki Allah sabredenlerle beraberdir.” (Bakara, 2/153)

“Onların bu harcamalarının kabul edilmesini engelleyen tek sebep, Allah'ı ve Rasûlah'ı inkar etmiş olmalarıdır, namaza ancak üşene üşene gelir ve ancak gönülsüzce harcarlar. (Tevbe, 9/54)

"Sabırla ve namazla yardım dileyin, hiç kuşkusuzbu, Allah'a saygıyla boyun eğenlerden başkasına elbette ağır gelecektir." (Bakara, 2/45)

"O'na yönelin ve O'na yürekten saygıyla bağlanın. Namazı dosdoğru kılın ve müşriklerden olmayın." (Rûm, 30/31)

Mevlânâ'da Mananın Önemi

"Mevlânâ'da hakiki Müslümanlık, belâgatin en yüksek derecesi ile ifade edilmiştir ve bu Müslümanlık şeklin değil, mananın Müslümanlığıdır." (Tahirü'l-Mevlevî, 2008, s.9)

"Sen surette küçük bir âlemsin, fakat gerçekte en büyük âlem sensin. Görünüşte ağacın dalı meyvenin aslıdır. Hakikatte dal meyve için var olmuştur." (Mevlânâ'dan aktaran Sevgi, 1987, s. 260)

"Bedenler ağız kapalı testilere benzerler.

Her testi de ne var? Sen ona bak." (Mevlânâ, 1991, c. 1, s. 22, b. 275)

"Eğer insan, şekli ile sûreti ile insan olsaydı. Hz. Ahmed (sav) Efendimiz ile Ebû Cehil bir olurdu, aralarında fark olmazdı." (Can, 2012, c. 1-2, s. 60, b. 170)

"Birisi, insanı nakışlara bezenmiş balçıktan bir suret gördü. Diğeri ilim ve amelle dolu bir balçık gördü." (Sevgi, 1987, s. 259)

"Eğer anbarımızda, hırsız bir fare bulunmasaydı, kırk yıllık ibadet buğdayı nereye giderdi?" (Can, 2012, c. 1-2, s. 51, b. 382)

Şekil bizi çok yanlış yerlere, çok yanlış dünyalara götürüp bulunduğumuz yerden çok daha farklı bize ait olmayan hallerde kendimizi farkında olmasak da kandırmamıza sebep olabilir. Bunun en güzel örneği Mesnevî de geçen şu papağan hikâyesidir:

"Bir bakkal vardı. Onun bir de papağanı vardı. Bu papağan güzel sesli, yeşil renkli, söz söylemesini bilen bir kuştu.

Dükkânda bekçilik yapar, alışverişe gelenlere nükteler söyler, onlarla şakalaşırdı.

İnsanlar, bir şey sordukları zaman onlara insan gibi cevap verir, onlarla konuşurdu. Papağanlara mahsus ötüşü de pek güzeldi.

Efendisi bir gün evine gitmişti. Papağan dükkânda bekçilik yapıyordu.

Bir kedi, kovaladığı fareyi tutmak için birden bire dükkâna atıldı. Zavallı papağan can korkusundan,

Siçradı, dükkânın bir köşesine kaçtı, orada bulunan gül yağı şişelerini devirdi, yağlarını döktü.

Dükkân sahibi evden geldi, huzur içinde, patron edası ile yerine geçti, oturdu.

Bir de baktı ki dükkân yağ içinde. Elbisesi yağa bulanmış, papağanın yaptığını anladı.

Başına vurup tüylerini döktü, başı kel oldu.

Papağan birkaç gün konuşmayı kesti. Bakkal da yaptığını pişman olup, ah vah etmeye başladı.

Bakkal sakalını yolmakta, "Eyvah, ni'met güneşim bulut altına girdi." demekte idi.

"Keşke o zaman elim kırılса idi de, o tatlı dilli papağanın başına vurmasaydım." diye yakınıyordu.

Papağan tekrar konuşmasını sağlamak için yoksullara sadakalar, hediyeler veriyordu.

Üç gün üç gece sonra bakkal dükkânında üzgün, şaşkın, ağlamaklı bir halde oturuyordu.

Bu kuş acaba ne vakit tekrar konuşmaya başlayacak diye düşünüyor, binlerce gam ve kederle vakit geçiriyordu.

Papağan tekrar söze başlasın diye, ona türlü türlü acâib ve garip şeyler gösteriyordu.

Bir aralık dükkânın önünden başı açık bir derviş geçti. Onun saçları dibinden tıraş edilmiş başı tas ve leğen gibi cascavlaştı.

Papağan, onu görünce dile geldi de "Ey arkadaş!" diye cavlak dervişe bağırdı.

"Ey kel, ne diye kellere karıştın? Yoksa sen de şişeden gül yağı mı döktün?"

Papağanın hırka sahibi derviş, kendi gibi sanmasından, kendine benzetmesinden ve kendi nefisine kıyas etmesinden ötürü halk gülmeğe başladı.

Farsça'da arslan ve süt anlamına gelen "şîr" kelimesi yazıda birbirine benzerse de manaları ayırdır. Bunun gibi sen de seçkinlerin, temiz kişilerin halini kendine kıyas etme.

Bütün insanlar, velileri kendi nefisleri ile kıyas ettikleri için yoldan çıkmışlardır. Bu sebepten ötürü, Allah'ın seçkin kullarından pek az kimse haberdar olabilirdi." (Can, 2012, c. 1-2, s. 30, b. 247-264)

Sonuç

Sekiz asra yakın bir süre eserleri, fikirleri, düşünceleri ile insanları etkileyen ve onların hayatlarına yol gösterici bir ışık gibi doğan Mevlânâ'ya hak ettiği değeri verebilmek ve onu tam anlamı ile kendini ifade ettiği gibi anlayabilmek için onun geçmişi, büyüdüğü muhit, yaşadığı dönem ve şartları gerçek anlamda iyi tahlil edilmelidir. Onu, eserlerini, düşüncelerini anlamaya çalışırken İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an'dan ve sünnetten soyutlamadan hareket etmemiz gerekir. Ancak bu şekilde görülecektir ki Mevlânâ'da suret ve mana bir kâğıdın iki yüzü gibidir. Ve onun "Ya olduğun gibi görün, ya da görüldüğün gibi ol." düsturu onda suret ve mananın ilişkisini çok iyi özetlemektedir.

Kaynakça

- Bolat, A. (2011) . *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik* . İstanbul: İnsan
- Can, Ş. (2012). *Mevlânâ – Konularına göre Mesnevi tercümesi açıklamalı*. İstanbul: Ötüken.
- Duru, N. F. (2014, 5 Ocak) . *Azîz Mahmud Hüdâyî'de Sûret ve Mâna Mukayesesi* . (<http://www.hudayivakfi.org/images/download/Tebliğ16.pdf>) . Adresinden 10 Mayıs 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Fürûzanfer, Bediüzzaman. (1963).*Mevlâna Celâleddin*.(çev.F.N.Uzluk). İstanbul:Milli Eğitim Basımevi
- Karaismailoğlu, A. (2014, 8 Nisan) . *Modern ve ideolojik Yaklaşımlar Karşısında Mevlânâ ve Mesnevi*.(http://semazen.net/show_text_main.php?id=88&menuld=76). Adresinden 8 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Kısa M.(2012).*Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*.Konya:Armağan Kitaplar
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (1991).*Mesnevi*.(çev.V.İzbudak).İstanbul: MEB
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî.(2010).*Rubailer*.(çev. A.Gölpınarlı).İstanbul: İnkılap
- Meyerovitch, E. de V.(2012).*H.z. Mevlânâ ve İslam Tasavvufu*.Konya:Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları
- Örs, D. (2014, 2 Ocak). *Mevlânâ ve Kur'an*: (http://www.semazen.net/show_text_main.php?id=361&menuld=76). Adresinden 2 Ocak 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Sevgi, H. A. (1987) . *Mevlânâ'nın İnsanın Cisim ve Ruh Cephesine Bakış Tarzı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 4
- Tâhirü'l-Mevlevî. (2008) . *Mesnevi Dibacesi ve İlk 18 Beytin Şerhi*. İstanbul:Dehliz

Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı

Ercan Şen*

Öz: Kur'an'ın anlaşılmasına yaptığı vurgu ve ulemanın bu noktadaki gayretleri zamanla bir anlama disiplini olan tefsir usulünün gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu zemin tarih içerisinde genişleyerek Kur'an'ın daha iyi anlaşılması adına muhtelif arayışlara yönelmiş ve farklı ekoller şeklinde kendini göstermiştir. Nitekim tarih boyunca Kur'an'ı anlama çerçevesinde rivayet, dirayet, işarî, lügavî vb. metotlar geliştirdiği gibi modern dönemde bu metotlara ilmi (bilimsel), ictimai, edebî ve konulu tefsir metotları da eklenmiştir. Kur'an'ı anlama çabasında olan her metodun kendi içinde birtakım güçlü tarafları bulunduğu gibi aynı zamanda bazı zaafı da söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda çağdaş bir tefsir ekolü olma yolunda hızla ilerleyen konulu tefsir metoduna bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Nitekim bu metodun tutarlılığı, geleneksel yaklaşım ile uyumu, Kur'an'ı anlamaya katkısının derecesi, modernizmin bir ürünü olması vb. gibi bazı tenkitlere maruz kaldığı bilinmektedir. Bu bildiride tefsirin kısa bir tarihsel serüveni, bu bağlamda konulu tefsir ekolünün doğuşu, gelişimi ve bugünkü durumu, son olarak da konulu bir tefsir çalışması olarak değerlendirebileceğimiz "Kur'an'da Fetih Kavramı" konusu ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Tefsir, Konulu Tefsir, Fetih, Semantik.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatı, İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılması sonucunda daha önce görülmeyen birtakım meselelerin ortaya çıkması ve yine buna bağlı olarak muhtelif kültürlerden insanların bazı fikirlerini Kur'an'a dayandırma çabaları (Demirci, 2012, s. 38), Kur'an'ın Arapların ıstılah olarak manasını bilmedikleri 'salât', 'zekât' gibi benzeri kelimelere yeni mana ve mefhumlar kazandırması (Cerrahoğlu, 1968, s. 18; Gümüş, 1990, s. 24), Kur'an'da muhkem âyetlerin yanı sıra harici delillere ihtiyaç gösteren müteşabih âyetlerin bulunması (Cerrahoğlu, 1968, s. 17), bazı müphem ve zahiri itibariyle birbirine zıt görünen müşkil âyetlerin varlığı ve yine delâletleri açık olmayan mücmel ifadeler, hakikat ve mecaz, kinaye, teşbih gibi edebî sanatların mevcudiyeti (Cerrahoğlu, 1968, s. 18-19; Demirci, 2012, s. 39)

* Arş. Gr., Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Tefsir Bölümü.
İletişim: ercansn@yahoo.com.

ayrıca kevnî/kozmozolojik hakikatleri ihtiva eden âyetlerin anlaşılma ihtiyacı vb. gibi hususlar tefsirin doğuşunu zorunlu kılan amillerin başında gelmektedir. Bunların yanı sıra Kur'an'ın lafzından ve üslubundan kaynaklanan ihtilaflar ile müfessirin bir insan olarak fitrî yapısı, bilgi birikimi, temayülleri ve ayrıca müfessirlerin Kur'an'ın değişik yönlerini (belâgat, irab, kıssalar, ahkâm vs.) ele alarak tefsir etmeye çalışmaları, birtakım yorum farklılıklarına yol açmış ve bu da tefsirde ekolleşmeye zemin hazırlamıştır.

Kısaca Tefsirin Tarihsel Serüveni

Birçok ilim dalında olduğu gibi tefsirde de metodik ve tematik farklılaşmaların gerçekleşmesi gayet doğal bir durumdur. Esasen bu farklılaşma Resûl-i Ekrem zamanında olmakla birlikte esas itibarıyla 2. (m. 7.) yüzyılın sonlarında daha fazla öne çıkmaya başlamıştır ki zaten bu dönem diğer İslâmî ilimlerin de tedvin edilmeye başlandığı döneme tekabül etmektedir. Biz burada tefsirin tarihî serüvenini temel olarak klasik dönem ve çağdaş dönem olmak üzere iki şekilde ele alıp özetlemek istiyoruz.

Klasik Dönemde Tefsir

Klasik dönemden kastımız kabaca 7-19. asırları arasındır. Bilindiği gibi klasik dönemin ilk yıllarında tefsirle alâkalı malumatlar diğer bütün ilim dalları için de geçerli olduğu üzere ilk olarak hadis mecmuaları içerisinde yer almaktaydı (Kattan, 2009, s. 311; Müslim, 1998, s. 21; Zehebî, 2003, I, s. 104). Bu mecmuaların içerisindeki tefsire ait bilgiler tefsir ilminin ilk yazılı kaynaklarını oluşturmaktadır. Sonraki aşamada müfessirler ilk olarak Kur'an'ın anlaşılması noktasında tefsirle alâkalı müstakil eserler telif etmişler ve böylelikle tefsir başlı başına bir disiplin olma özelliğine kavuşmuştur. Daha sonra ise Mushaf'ın tertibi dikkate alınarak ilk defa her âyetin tefsiri yapılarak ilk tefsirler kaleme alınmıştır (Kattan, 2009, s. 312; Zehebî, 2003, I, s. 105). Bu dönemdeki müfessirlerin kaleme aldıkları eserlerin ortak özelliği, tefsirin Allah Resûlü (s.a.v), sahabe, tabiîn ve sonraki kuşaktan isnat yoluyla rivayet edilmesidir (Kattan, 2009, s. 312; Zehebî, 2003, I, s. 105). Müfessirlerin çoğu, ilgili rivayetleri olduğu gibi nakletmiş, görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Ancak tefsir tarihinin meşhur simalarından Taberî (ö. 310/923) ise öncekilerden farklı olarak tefsir ettiği âyetle alâkalı bütün görüşleri zikrederek rivayetler arasında tercihte bulunmuş ya da kendi reyini belirtmiş, gerektiği zaman da âyetlerin irabını yapmış, onlardan bazı fikhî hükümler çıkarmıştır (Cerrahoğlu, 1968, s. 100-101). Taberî sonrası dönemde ise tefsirin sınırları genişlemiş buna bağlı olarak da ihtilaflar çoğalmıştır. Hülasa, klasik dönemin ilk yıllarında ansiklopedik anlamda bir tefsir metodu hâkimken ilerleyen asırlarda günümüz akademik eserlerinde egemen olan alan çalışmalarının ilk örnekleri sayılabilecek tefsirler kaleme alınmış ve her bir müfessir tefsirini hâkim olduğu alanla sınırlamaya çalışmıştır. Bu dönem âlimlerinin Kur'an'ın anlaşılması bağlamında benimsedikleri ve geliştirip tefsir literatürüne kazandırdıkları tefsir tarzlarını kısaca şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

Rivayet Tefsiri

Rivayet tefsirine “mesûr” veya “naklî” tefsir de denilmektedir. Âyeti bir başka âyet, hadis, sahabe ve tabiîndan gelen rivayet ile ilahî murat çerçevesinde açıklama esasına dayanır (Cerrahoğlu, 2005, s. 524; Gümüş, 1990, s. 28; Zehebî, 2003, I, s. 112; Zerkânî, 1996, II, s. 12). Bu yöntemde müfessir rivayet yoluyla gelen bilgiyle yetinir ve Kur'an'ı bu kaynaklara dayanarak yorumlamaya çalışır. Buna göre rivayet tefsirini, Kur'an'a, Hz. Peygamber'in sünnetine, seleften nakledilen haberlere dayanan tefsir olarak tanımlayabiliriz.

Dirayet Tefsiri

“Rey” ya da “aklî” tefsir diye de bilinir. Arap dili, söz sanatları, lafızların manaya delalet yönleri, cahiliyye şiiri, âyetlerin iniş sebepleri, nasih-mensuh başta olmak üzere tefsir için gerekli olan bütün bilgilere vakıf olan müfessirin Kur'an'ı içtihadıyla tefsir etmesi “dirayet tefsiri” olarak adlandırılmaktadır (Cerrahoğlu, 2005, s. 601; Demirci, 2012, s. 38; Gümüş, 1990, s. 29; Zehebî, 2003, I, s. 183). Müfessirin daha aktif olduğu bu metoda göre müfessir rivayet tefsirinin kaynaklarını ve yöntemini de kullanır ama bunlarla yetinmez. Yer yer bu kaynakların verilerini eleştirir ve elinde bulunan kaynakları akıl süzgecinden geçirdikten sonra işin içine lügavî tahlilleri, cahiliyye şiirini, tefsirle ilgili diğer verileri, felsefî bahisleri, kelâmî konuları vb. katarak bir nevi içtihad meyleder.

İşarî Tefsir

Sadece tasavvuf erbabına açık olan bir takım gizli işaretlerle Kur'an'ı tevil etmeye “işarî tefsir” denir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın keşf ve ilham yoluyla açıklanmaya çalışıldığı tefsir yöntemidir. “İşarî tefsir” araştırma ve öğrenme ile elde edilmez. O, takva ve istikamet neticesi olan “vehbî” bir bilgiye dayanır (Cerrahoğlu, 2005, s. 435; Demirci, 2012, s. 212; Zehebî, 2003, II, s. 261; Zerkânî, 1996, II, s. 66). İşarî tefsiri savunanlar bu tefsir şeklini insanın gönül ve his dünyasının bir yansıması olarak görürler ve âyetlerin iç/batın yorumlarına ulaşmak için bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyeti yanında ahlâkî olgunluğun şart olduğuna vurgu yaparlar. Sülemî, Tusterî, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Nisâburî, Kuşeyrî önemli sûfî müfessirlerdendir.

Mezhebî Tefsir

Genel itibariye belli bir mezhebin veya ekolün görüşleri doğrultusunda Kur'an âyetlerini yorumlamaya çalışan bir tefsir ekolüdür. Daha ziyade ehl-i sünnet dışındaki mezhep ve fırkalara mensup âlimler tarafından yazılan tefsirler bu gruba dâhil edilmiştir (Cerrahoğlu, 2005, s. 233-235; Demirci, 2012, s. 197-198). Mutezile, Şia ve Haricî mezhebine mensup müfessirlerin tefsirlerini bu gruba örnek verebiliriz.

Lügavî/Filolojik Tefsir

Daha çok lafızların ve cümlelerin delâletini, Kur'an'ın üslubunu, dil inceliklerini vb. ön plana alarak âyetleri tefsir etmeye ve bu suretle âyetlerin anlamında ortaya çıkabilecek kaymala-

rın ve yanlış yorumların önüne geçmeye çalışan bir tefsir yöntemidir (Cerrahoğlu, 2005, s. 211; Kırca, t.y., s. 167-177). Ağırlıklı olarak ilk dört asır içerisinde (VII-XI) telif edilen eserlerin hâkim karakteri bu yöndedir. Bu eserler genellikle “Garibu’l-Kur’an, Mecâzü’l-Kur’an” adlarıyla ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır. Ebu Ubeyde, Ahfeş, Ferra, İbn Kuteybe vs. bu ekolün önde gelen müfessirlerindendir.

Çağdaş Dönemde Tefsir

Çağdaş dönemde neşvü nema bulan tefsir anlayışlarının, İslâm dünyasının 19. yüzyıldan itibaren yaşadığı sürecin ve geçirdiği değişimlerin bir yansıması görünümünde olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Nitekim çağdaş dönemde gerek şekil gerekse muhteva açısından tefsirde önemli değişimler yaşanmış, Kur’an tefsirine yeni bazı işlevler yüklenmiştir. Bu süreçte tefsir yeni ihtiyaçları karşılama ve modern dönüşümlerin ortaya koyduğu problemleri cevaplandırma gibi misyonları yüklenmek zorunda kalmıştır (Paçacı, 2008, s. 45-69). Bundan dolayı pratik endişeler, sosyal, siyasal ve ideolojik içerikler son dönem tefsirlerinde kendine daha fazla yer bulmuştur. Bunun sonucu olarak da İslâm’ın inanç esaslarına ve toplumsal düzenlemelerine yönelik eleştirilere cevap amacını taşıyan savunmacı ve meşrulaştırıcı bir çaba bu dönem tefsirlerinde hâkim olmuştur. Bu itibarla çağdaş dönem tefsir telakkileri klasik dönem tefsirlerinden bazı hususlarda farklılık arz etmektedir.

İlmî Tefsir

“Bilimsel ya da fennî tefsir” olarak da isimlendirilen ilmî tefsir, muhtelif bilim ve felsefî görüşleri Kur’an’dan çıkarmaya çalışan tefsir ekolüdür. Bu metodu savunanlara göre, Kur’an, dini, itikadî ve amelî ilimler yanında değişik çeşitleri ile şu anda mevcut ve gelecekte disiplin haline gelecek doğa bilimlerini de ihtiva etmektedir (Zehebî, 2003, II, s. 349; Cerrahoğlu, 2005, s. 742; Demirci, 2012, s. 232). Her ne kadar bu ekolün potansiyel olarak varlığı daha önceki dönemlere gitse de modern dönemde ortaya atılan İslâm-bilim karşıtlığı tezlerini çürütmek ve Kur’an’la modern bilimin uyumunu ispat amacına güttüğü için çağdaş dönemde daha ön plana çıkmıştır. Bu ekol Gazalî ile sistemleşmeye başlamış, Râzî, Zerkeşî, Suyutî, Kâtip Çelebi, Erzurumlu İbrahim Hakkı bu eğilime dönük bazı yorumlarda bulunmuşlardır. Son dönem ilmî tefsir yaklaşımı ise Mısırlı Tantavi Cevheri ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Konulu Tefsir

Kur’ân-ı Kerim’deki konulardan herhangi birine dair âyetleri bir araya getirerek Kur’an’ın o konudaki görüşünü ortaya koymaya “konulu tefsir” veya “tematik tefsir” denilir. Konulu tefsir kendi içinde “genel konulu” ve “özel konulu” olmak üzere iki kısma ayrılır. Kur’ân’ı Kerim’deki hüküm âyetlerini açıklayan “ahkâm tefsirleri” genel konulu tefsir bağlamında değerlendirilebileceği gibi “Kur’an’da insan”, “Kur’an’da kadın” gibi özel bir konuyu içeren eserler ise “özel konulu tefsir” kapsamında değerlendirilebilir.

İçtimai Tefsir

Âyet-i kerimleri sosyal hayatın kanunlarıyla mukayese ederek inceleyen diğer bir ifadeyle çağın toplumsal sorunlarını nasların ışığı altında çözümlemeyi hedefleyen tefsire “İçtimai tefsir” denir (Demirci, 2012, s. 240). Bu tefsir, Kur'an'ı tefsir ederken onun hidayet yönünü konu edinen ve çağın toplumsal sorunlarının Kur'an âyetleri ışığında çözümlenmesi gerektiğini savunan bir yaklaşım tarzı olarak da tarif edilebilir (Aydüz, 2000, s. 56; Şerbası, 2010, s. 156-157). Tefsirde akla geniş yer verip toplumsal meselelere Kur'an ışığında çözümler üretmeye çalışan bu eğilim modern literatürün en yaygın türlerindendir. Ekolün kurucusu olarak Muhammed Abduh kabul edilir. Daha sonra gelen Reşid Rıza, Seyyid Kutup, Said Havva, Mevdudî bu ekolün önde gelen kişilerinden sayılmaktadır.

Edebî Tefsir

Kur'an'ı sırf edebî açıdan inceleyen anlayışa “Edebî Tefsir” denir. Ekolün kurucusu olarak Mısırlı Emin el-Hûlî kabul edilir. Bu yaklaşım Kur'an'ın edebî yönünü ve ifade üstünlüğünü ön plana çıkarmayı amaçlayan tefsir akımıdır (Aydüz, 2000, s. 59; Şimşek, 1997, s. 152-153). Huli'nin eşi ve takipçisi Aişe Abdurrahman, M. Ahmed Halefullah bu eğilime mensup olanların ileri gelenlerindendir.

Modernist/Tarihselci Tefsir

Mısır ve Hint coğrafyası ağırlıklı olarak ortaya çıkan bu ekol ve onun temsilcileri, pozitivizmi ve modernizmi eksene alarak Kur'an'a ve Kur'an metnine yaklaşmışlardır. Bu ekolün yaklaşımına göre mucize vb. hususlar ya tevil edilmeli ya da inkâr edilmelidir. Yine Kur'an'ın pratik hayata yönelik emir ve yasaklarının bir kısmı ilahî tavsiye olarak görülmelidir veya tarihsel olarak anlaşılmalıdır. Seyyid Ahmed Han, Fazlurrahman, Muhammed Arkoun, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi isimler bu ekolün akla ilk gelen isimlerindendir.

Hülâsa tarih boyunca Kur'an, kişilerin veya toplumların öncelikli ihtiyaçlarına göre farklı şekillerde tefsir edilegelmiştir. İslâm'ın kendi bünyesinden doğup dış tesirlerle renklenip şekillenen Kur'an tefsirlerine, zamanlarındaki ilmi ve kültürel faaliyetleri ve müfessirin yaşadığı cemiyetin çeşitli durumlarını aksettiren birer ayna gözüyle bakılmalıdır. Bundan dolayı tefsirler sadece mukaddes kitabın bir açıklaması olarak görülmemelidir, onların aynı zamanda bir topluluğun sosyal, kültürel ve ilim tarihi için en mühim kaynaklardan olduğu gözlerden uzak tutulmamalıdır. Velhasıl farklı sebeplerle cemiyetlerin ihtiyaçları arttıkça yeni ihtiyaçlara cevap verecek şekilde Kur'an'ı tefsir hareketlerinin de devam edeceği inkâr edilemez bir gerçektir.

Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü

Temel itibariyle ilk asırdan itibaren mevcut olan ancak bir yöntem olması itibariyle son zamanlarda daha çok gündeme gelen konulu tefsir yaklaşımı, muayyen bir konuda ve Kur'an'ın çeşitli sûrelerinde zikredilen Kur'an âyetlerini toplamak, imkân nispetinde bu âyetlerin nüzul sırasını göz önünde bulundurarak onları konularına göre metotlu bir şekilde

de, kendisinden önce ve sonraki âyetlerle ilişkisini araştırmak ve sonra da benzer âyetlerle mütalaa etmek şeklinde açıklanırken (Hicâzî, 1970, s. 402-403) başka bir tanıma göre konuları, bir sûre ya da daha fazla sûre içerisinde Kur'anî amaçlara uygun olarak ele alan ilim dalı olarak tarif edilir (Müslim, 1998, s. 24). Daha kapsamlı olan diğer bir tarife göre ise Kur'an'ın belli bir konu hakkındaki görüşünü, hidayet mesajını ve icaz yönünü açığa çıkarmaya, Yüce Allah'ın o konuyla ilgili muradını ortaya koymaya çabalayan, düşünsel, toplumsal ya da evrensel yaklaşımla ilgili konulardan herhangi birini Kur'an perspektifinden ortaya koymayı ve bu konuda Kur'anî bir söylem geliştirmeyi amaçlayan, Kur'an'ın konularını onun gönderiliş amaçlarına, temel ilkelerine uygun olarak yorumlayıp araştıran tefsir çeşididir (Demirci, 2006, s. 79-80; Dumlu, 1999, s. 53-55; Güven, 2012, s. 63-69; Müslim, 1998, s. 23-24; Şimşek, 1997, s. 165-166). Yapılan bütün tanımların müşterek yönlerini göz önüne aldığımızda bu tefsir ekolünü Kur'an'ın muhtelif yerlerinde bahsedilen konu veya kavramların herhangi birine dair âyetleri bütüncül bir bakış açısıyla inceleyerek ve tahlil ederek Kur'an'ın o konudaki görüşünü ortaya koyma çabası olarak çerçevesini çizebiliriz. Bu konu veya kavramlar itikadî veya kelâmî olduğu gibi sosyal ve hukukî içerikli de olabilir.

Doğuşu ve Gelişimi

Bu metot her ne kadar sistemli bir şekilde yakın zamanlarda ortaya çıkmışsa da aslı itibarıyla yeni bir yöntem değildir. Nitekim meselenin temeline inildiğinde tefsir tarihinin konulu tefsir yaklaşımına yabancı olmadığını söyleyebiliriz. Zira hem Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hem de belli konulara ait âyet ve kavramların tefsirleri bu konuda bazı fikirler vermektedir. Örneğin ilk müfessirlerden sayılan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), ahkâm âyetlerini konu edinen beş yüz âyetin tefsirini ihtiva eden bir çalışma yapmıştır. Nitekim bu eserde miras, talak, cihad, faiz, namaz, oruç, hac, zekât gibi İslâm'ın hukuk ve ibadet boyutuyla ilgili âyetleri konu edinerek tefsir etmeye çalışmıştır. Bunun yanında tefsir ilmine dair ilk eserler olarak kabul edilen "Eşbah ve nezâir", "Garibü'l-Kur'an", "Müşkilü'l-Kur'an", "Mecazü'l-Kur'an", "Ahkâmü'l-Kur'an" gibi çalışmalar konulu tefsirin sistematığına yakınlık arzeden ilk dönemlerdeki çalışmalar olarak değerlendirilmektedir (Kattan, 2009, s. 313). Hülâsa konulu tefsirin potansiyel olarak ilk asırlarda mevcut olduğunu fakat bir disiplin olarak son dönemlerde geliştiğini ve çeşitlendiğini söylememiz mümkündür.

Genel olarak belirtmek gerekirse, pratik hayatın ihtiyaçlarını ve problemlerini göz önünde bulundurmak suretiyle Kur'an'a yönelip onu konuşturarak bu ihtiyaçları karşılamak ve günümüzün problemlerini Kur'anî bir bakış açısıyla çözüme kavuşturmak için girilen arayışlardan biri hiç şüphesiz konulu tefsirdir (Güven, 2012, s. 109) ve bu tefsiri asrın şartları ve toplumun ihtiyaçları gerekli kılmıştır (Said, 1986, s. 33). Nitekim bu şart ve ihtiyaçlara bağlı olarak hem İslâm dünyasında hem de ülkemizde bu alanda pek çok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Mesela ülkemizde gerek yüksek lisans gerekse doktora tezlerinde konulu tefsir çalışmalarında ciddi bir artış söz konusudur. Buna göre konulu tefsir

çalışmalarında yaklaşık 278 adet yüksek lisans tezi yapılırken hemen hemen 118 adet doktora tezi yapılmıştır (Tuncer, 2012, s. 168-169).

Öte yandan şu hususu da belirtmemiz gerekir ki konulu tefsir; diğer tefsir yaklaşımlarına hiçbir zaman alternatif değildir. Zira o geçmişte yapılan çalışmaları bir adım daha öteye götürmeyi hedefleyen bir yöntemdir. Çünkü bu metot konular hakkında sağlıklı bir Kur'anî düşünceye ulaşmayı ve yaşanan hayatın problemlerini Kur'anî perspektiften değerlendirip çözüm önerileri sunmayı hedefleyen bütüncül bir yaklaşım görünümündedir.

Çeşitleri

Konulu tefsir yöntemi henüz yeni bir metot olduğu için çeşitleri hususunda birbirinden farklı tasnifler ortaya konulabilmektedir. Biz bu farklı tasniflere girmeden genel kabul gören sınıflamayı esas almak istiyoruz. Buna göre konulu tefsir çeşitleri şöyle sınıflandırılmaktadır:

Kur'an Eksenli Konulu Tefsir

Bu da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır:

Konu Tefsiri

Herhangi bir meseleyi/konuyu Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde ele alıp belli bir plan ve ölçü dâhilinde incelemektir. Bu ilk akla gelen ve en fazla meşhur olanıdır (Demirci, 2006, s. 96). Örneğin kâinat ve insanla ilgili konular, ailevi ve toplumsal meseleler gibi konular bu kapsama girmektedir.

Kavram Tefsiri

Bu ise Kur'an'da yer alan bir kavramın ayrıntılı bir şekilde incelenip açıklanmasıdır. Yani bu kavramın ve türevlerinin geçtiği bütün âyetler incelenir. Daha sonra semantik tahliller, siyak-sibak ilişkisi... vb. hususlar çerçevesinde kavramın geçmişi ve bugünü arasında bağlantılar kurulur ve kazandığı ve kaybettiği anlamlar ortaya konulmaya çalışılır. Bir nevi kavramın soy kütüğünü çıkarmaktır ve etimolojik tahliller ağırlıktadır. Örneğin zulüm, sevgi, fitne, fetih... vb. kavramlar gibi.

Sûre Eksenli Konulu Tefsir

Herhangi bir sûrenin başlı başına ele alınıp tetkik edilmesidir. Bu da kendi içinde tek konu tefsiri ve tüm konuların tefsiri şeklinde kısımlara ayrılabilir.

Savunulan ve Eleştirilen Yönleri

Savunulan Yönleri

1-Müfessire Bütüncül ve Kapsamlı/Sistematik Bir Bakış Açısı Kazandırması: Kur'an'da işaret edilen konuların bir bütünlük içerisinde işlenmesi sebebiyle son derece yararlıdır. Zira bu metot ele alınan konuyu tüm yönleriyle ve derinlemesine araştırma imkânı verir(Güngör,

1995, s. 18-19). Bu yöntemle herhangi bir Kur'anî konunun, sûreler içerisinde serpiştirilmiş görünümünü parçadan bütüne gitmek suretiyle bir araya getirerek bütüncül bir dünya görüşü ortaya konulabilir. Örneğin kadınla ilgili hükümler Kur'an'ın muhtelif yerlerine serpiştirilmiştir. Dolayısıyla bunların hepsini bir araya getirerek bütüncül bir yaklaşım elde edilebilir.

2-Müfessirin Hataya Düşmesini Asgariye İndirmesi: Çalışma yaptığı konu hakkında müfessire 'tam bir fikir' verir ve bu suretle onun hataya düşmesini en aza indirger. Çünkü konu birliği sağlandığı gibi tarihî bağlam da gözden uzak tutulmamış olur.

3-Çağımızın Getirdiği Problemleri Karşı Kur'an'ın Mesajını Doğrudan Ulaştırma Görevini Yerine Getirmeye Çalışması: Bilimsel yöntemin ve ihtisaslaşmanın revaçta olduğu bir zaman diliminde, Kur'an'ın ihtiva ettiği hususları insanlığa sunmanın en güvenilir yöntemlerinden biridir. Çünkü bu yöntem sayesinde farklı ilim dallarına ve meslek gruplarına ait insanlara kendi anladıkları dilde Kur'an'ın mesajını sunmak mümkündür (Güven, 2012, s. 135).

4-Yeni Kur'an Çalışmalarına İmkân Hazırlaması: Bu yöntemle müfessir âyetlerin satır aralarını da okuma imkânına kavuşacaktır. Bu satır aralarını okuyuş yeni yeni anlamlar keşfetmeye zemin hazırlayacaktır. Böylece metnin arka planında nelerin olduğunu, Kur'an metninin aslında ne demek istediğini, hedef ve maksadının ne olduğunu tespit etmeye yarayacak okuma biçimini Kur'an yorumcusunun istifadesine sunacaktır.

5-Kavram Çalışmalarına Yön Vermesi: Bu metotla Kur'an kavramlarının etimolojik ve semantik yönleri daha iyi anlaşılacağı için Kur'an'ın hangi kavramları ne şekilde ve nasıl dönüştürdüğünün anlaşılmasına vesile olacaktır.

6-İslâm Davetçilerine Yardımcı Olması: İlgilenilen konuyla alâkalı âyet ve hadislerin bir araya getirilip belli kural ve kaidelere göre incelenmesi suretiyle Müslümanların istifadesine imkân hazırlar. Böylece davetçi ve araştırmacı kimselere devamlı surette başvuracağı ve kullanacağı malzemeyi temin eder.

7-Müsteşriklerin İddialarına Cevap Verme İmkânı Sağlaması: Oryantalistlerin ileri sürdükleri bir takım şüphe ve iddialara cevap verebilmek için İslâm'ın ve Kur'an'ın o konulardaki genel mülahazalarını bir araya getirme yolunu kolaylaştırır.

8-Kur'an'ın Farklı Bir İcazını ve Topluma Kılavuzluk Eden Farklı Bir Yönünü Ortaya Çıkarması: Konular belli bir konu bütünlüğü gözetilerek okunduğunda, Kur'an'ın mucizevî yönü kendisini çok daha güzel bir şekilde gösterebilir ve kendilerine bu konuda bilgi sunulan toplumun istekleri doğrultusunda Kur'an'ın evrensel mesajları çok daha güçlü bir şekilde ortaya konmuş olabilir (Koç, 2012, s. 222).

9-Kur'an'daki Konuların Sadece Teorilerden İbaret Olmadığını Ortaya Koyması: Kur'an konularının bireyin ve toplumun yaşadığı konulara yabancı olmadığını, hayatta yaşanan pek çok meselenin çözümünün Kur'an'da mevcut olduğu fikrini verir (Şerbası, 2010, s. 161).

Eleştirilen Yönleri

1-Kur'an'ın dil ve üslubuna yönelik Batılı eleştirilere modern bir yanıt mahiyetindedir ve bu yönüyle modernizmin ürünü olup Kur'an metni hakkında Batılı eleştirilerin kabulü anlamına gelmektedir (Gökkır, 2012, s. 18-19).

2-Asıl hedefi insanları eğitmek, mesaj vermek olan Kur'an'ın konulu tefsir metodu ile eğitmekten çok bilgilendirmek pozisyonuna itilmektedir (Şimşek, 1997, s. 184).

3-Hangi konunun seçileceği ve seçilen konunun nasıl işleneceğinin ayrıca seçilen âyetlerin hangi kritere göre seçildiğinin net olmadığı hususunda belirsizlik vardır (Koç, 2012, s. 223).

4-Kur'an âyetlerini vahye dayalı kendi doğal bağlamından koparmak, parçalara bölmek ve âyetleri yeni bir kompozisyon içinde bir araya getirmektedir (Gökkır, 2012, s. 19). Zira bağlamı içinde farklı bir anlam ifade eden bir âyet veya ibare oradan çıkarılıp tek başına ele alındığında başka bir anlama da gelebilmektedir.

Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı

Konulu tefsirle ilgili bu özet bilgileri verdikten sonra Kur'an'da semantik derinliği ve kapsamı, ilişkili olduğu benzer kavramlar açısından türevleriyle birlikte Kur'an'da 38 yerde zikredilen "fetih" kelimesinin konulu tefsir çerçevesinde incelenmesi ve anlaşılması üzerinde durmak istiyoruz. Zira Kur'an'ın anahtar kelimelerinden biri olan "fetih", vahiy öncesi dönemden beri kullanılan ancak Kur'an vahyi ile kendisine özgün anlamlar yüklenen ve günümüzde de sıkça kullanılan bir kavramdır. Bu itibarla burada başlıca şu sorulara cevap aramaya çalışacağız; İlk ve esas anlamı "kapalı bir şeyi açmak" olan fetih kelimesi lügat ve ıstılah yönünden başka hangi anlamları ihtiva etmektedir? Bu kavramın cahiliyye döneminde kullanımı mevcut mudur? Eğer kullanılmışsa hangi anlamlarda ele alınmıştır? Yine bu kelimenin Kur'an'da ifade ettiği başka anlamlar var mıdır? Varsa şayet hangi bağlamlarda kullanılmıştır? Kur'an'da fetih kelimesine anlam bakımından benzeyen kelimeler mevcut mudur?

Fetih Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

Lügat Anlamları

Feth veya fetih kelimesi ف-ت-ح/f-t-h fiil kökünden türeyen ve sülâsi üçüncü bâbtan gelen فتح/feteha fiilinin mastarıdır. Hem fiil hem isim hem de mastar şeklinde kullanımları vardır. Fiil olarak kullanıldığı zaman; kapalılığın zıddı olan açmak, kapalılığın giderilmesi, kapalı bir nesneyi açmak, yardım etmek ve hüküm vermek, kalbini açmak, sırrını açmak vb. gibi manalara gelir. Ayrıca ا-ل-ى/alâ harf-i cerri ile kullanıldığı zaman ve Allah'a nispet edilince doğru yolu göstermek, öğretmek, bildirmek, haber vermek gibi anlamları da ifade eder. İsim olarak kullanıldığında şu anlamları ihtiva etmektedir; Bir şeyin başlangıcı, kendisiyle bir şeye başlama, açma, ilk kez yapma, Müslüman olmayan bir bölgeyi veya diğer bir ifadeyle

dâru'l-harp, dâru'l-küfr niteliğine haiz olan bir yeri ele geçirmek, zaptetmek, yardım, zafer ve başarı, iki hasım veya topluluk arasında hüküm verme ve verilen hüküm (Cevherî, 1987, I, s. 389; Ezherî, 2001; IV, s. 257; Fîrûzâbâdî, 2005, s. 232-233; İbn Düreyd, 1987, I, s. 386; İbn Manzûr, 1414, II, s. 536; Zemahşerî, 1998, II, s. 4). Bütün bu kullanımlar, fetih kelimesinin bilinen ve yaygın şekilde kullanılan bir kavram olduğu gibi kapsamının da genişliğini göstermektedir. Bunların yanı sıra fetih kelimesinin fiil olarak farklı çekimlerde (bâblarda) kullanıldığında taşıdığı manaların bu kapsamı daha da çok genişlettiği kaydedilmelidir. Buna göre fetih kelimesinin muhtelif kullanımlarının tamamı birlikte göz önüne alındığında, onun kimi zaman birbirinin aynı kimi zaman birbirine yakın ve kimi zaman ise biraz daha farklı anlamlarda kullanıldığı hususu göze çarpmaktadır. Netice itibarıyla bütün bu kullanımlarda “açmak, ortaya çıkmak, başlamak, herhangi maddi ve manevi bir durum veya nesnedeki kapalılığın giderilmesi” manalarının ön plana çıktığını dolayısıyla bu kullanımların fetih kelimesinin temel anlam çerçevelerini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan mastar olarak ise açık geniş kapı, yardım ve imdat, hüküm ve hükümet, Hâkim anlamında Cenâb-ı Allah'ın bir sıfatı, Esmâ-i Hüsnâ'dan olup rahmet ve rızık kapılarını kulları için açan anlamında bir isim, doğruyu yanlıştan ayırıp halka izhar etmesinden dolayı kadiya verilen bir isim, hüküm veren anlamında olup Cenâb-ı Allah'ın en iyi hüküm veren olduğunu anlatan bir isim, kendisiyle başlanan parça, bölüm, önsöz, mukaddime, giriş, mahzen, hazine, define gibi anlamları taşır (Cevherî, 1987, I, s. 389; Fîrûzâbâdî, 2005, s. 233; İbn Düreyd, 1987, I, s. 386; İbn Manzûr, 1414, II, s. 537; Zemahşerî, 1998, II, s. 4). Dolayısıyla bütün bu anlam katmanları fethin mastar olarak da muhtelif ve geniş bir anlam havzasına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Şu halde fetih kavramını değerlendirirken onu tek bir anlam alanına hasrederek diğer anlamlarını görmezden gelmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

İstilah Anlamı

Görebildiğimiz kadarıyla “fetih” kelimesinin istilah anlamını en geniş ve derin şekilde açıklayan Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) olmuştur. Nitekim ona göre fetih kelimesinde açma ve muğlâklığı/ müşkilliği izale etme anlamları ön plandadır ve bunun da iki türü bulunmaktadır. Birinci kısmı maddi yönü ağır basan somut türden olan açmadır ki kapı ve benzeri maddi şeyleri açma bu kapsamda değerlendirilebilir. İkinci kısmı ise gamı, tasayı veya kederi kişinin üzerinden kaldırma ve giderme türünden olan manevi açıştır. Bu da kendi içinde iki kısma ayrılır. İlk kısmı dünyevî meselelerle ilgili olup kişinin üzerinden kaldırılacak gam, tasa, keder ve fakirliktir. İkinci kısım ise kapalı ilimleri veya bilgileri açma anlamına matuftur (İsfahânî, t.y., s. 370). Bu tasnif bize fetih kelimesinin hem maddi hem de manevi açışı bünyesinde toplayan bir yapıda olduğunu göstermektedir. Şu halde her ne kadar fetih kelimesi zihinlerde çoğu zaman kapalı kalan maddi şeyleri açma anlamlarını çağırırsa da onun manevi hususlara dönük açma manaları da mevcuttur. Örneğin ukdeyi çözmek, gam

ve kederi gidermek, müşkil bir meseleyi halletmek, darlığı ortadan kaldırmak, üzüntüyü gidermek bunların ilk akla gelenlerindendir.

Ancak İslâm kültür ve tarih geleneğinde fetih denince daha çok meşru kabul edilen savaşlar hakkında kısmen cihad kelimesine benzer şekilde, Müslümanların gayrimüslimlerden elde ettikleri toprak kazançlarını, tarihte ve günümüzde bilinen diğer istila ve sömürü savaşlarından ayırmak amacıyla kullanılmış ve bilhassa daha çok bu yönüyle İslâm kültüründeki yerini almıştır (Fayda, 1995, XII, s. 468; Fîrûzâbâdî, t.y., IV, s. 162; Uveys, 2007, III, s. 52). Dolayısıyla fetih kavramının İslâm tarihinde daha çok Müslümanlara kapalı olan yani İslâm'ın ulaşmadığı toprakları İslâm'a açmak yönüyle ön plana çıkarıldığını göstermektedir. Bu durum kendisinde maddi ve manevi türden "açmak" anlamının merkezî bir yer tuttuğu görülen fetih kelimesinin, tarihî süreç içerisinde anlam daralmasına uğrayarak daha ziyade toprağın veya şehirlerin İslâm'a açılması anlamına hasredildiğini ortaya koymaktadır. Fakat daraltılan bu kullanım şekli kanaatimize göre fethin diğer anlamlarının gölgede kalmasına sebep olmuştur. Zira fetih sadece toprağı ve şehirleri İslâm'a açmak değil aynı zamanda insanı, kalpleri ve gönülleri, düşünceleri, zamanı vahye ve İslâm'a açmak demektir. Bunun yanı sıra fetih, İslâm'a açılan her zaman ve mekânda mevcut olan sıkıntıyı, haksızlığı ve adaletsizliği gidermenin adını da ifade etmektedir.

Semantik Açıdan Fetih Kelimesi

Semantik, kısaca anlambilim anlamına gelir ve genel olarak kelimelerin anlamlarını tahlil edip onların tarih boyunca kazandığı veya kaybettiği manaları analiz eder. Semantik ilminin konusu kelimelerin tarihsel süreç içerisindeki çeşitli anlam dereceleri ve kazandığı ya da kaybettiği anlamlar yönünden yapılan bir çözümleme faaliyetidir.

Nüzul (Vahiy) Öncesi Kullanımı

Fetih kelimesi cahiliye Arap şiirinde ve Sami dilinde "açmak" şeklindeki temel ve yaygın anlamının yanı sıra bahar, hüküm, yargı, karar, anahtar gibi farklı manalarda da kullanılmıştır (Ezherî, 2001, IV, s. 259; İbn Manzûr, 1414, II, s. 589; Jeffery, 1937, s. 221; Lebid, t.y., s. 70;). Aynı zamanda bu kelimenin Güney Arabistan'ın Kataban bölgesinde doğup geliştiği ve daha sonra Kureyş diline girdiği kaydedilmiştir (Müneysî, 2008, s. 41-43). Ayrıca fetih kelimesinin fiil kökünü oluşturan f-t-h kalıbıyla genellikle Semitik (Sami dili) dilde "açmak ve çözmek" anlamları kastedilmektedir. Ve son olarak bu kelimenin İbranî dilinde "patah", Arâmî ve Sür-yanî dilinde "p'tah", Habeş dilinde ise "fatha" biçiminde var olduğu kaydedilmektedir. Dolayısıyla fetih kelimesi kadîm bir tarihi geçmişe sahiptir ve aynı zamanda kök itibarıyla değişik dillerde de mevcuttur (McAuliffe, 2001, s. 398).

Nüzul Süreci

Nüzûl öncesi dönemde anlam bakımından dar bir çerçevede kullanılmakta olduğu görülen "fetih" kelimesi Kur'ân vahyi ile beraber anlam genişlemesine uğrayarak geniş bir kullanım

alanına sahip olmuştur. Nitekim bu kavramın fiil veya isim şekilleriyle Kur'ân'ın otuz sekiz yerinde muhtelif anlamlarda zikredilmiş olması bunun en büyük göstergesidir (Abdûlbâkî, 1945, s. 510-511).

Kur'an'daki kullanımlarına daha yakından baktığımız zaman fetih kelimesi ve türevlerinin geçtiği yaklaşık yirmi bir âyetin Mekki, diğer on iki âyetin ise Medenî olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre fetih kelimesi çoğunlukla Mekke dönemindeki âyetlerde zikredilmiş olup daha çok maddi ve manevi açılardan "açmak ve açılmak" anlamlarını içeren fiil şeklindeki kullanımları söz konusu olmuştur. Diğer taraftan isim ve mastar kullanımlarını içeren âyetlerin ise daha ziyade Medine'de nazil olduğunu, bu âyetlerde de kelimenin artık kavramlaşmaya başladığını ve çoğunlukla da "zafer ve yardım" gibi anlamları içerdiğini söylemek mümkündür. Şu halde nüzul sürecindeki bu anlamlar ışığında fetih kavramının Kur'an'daki semantik çerçevesinin "Yüce Allah'ın bahsettiği maddi ve manevi nitelikli her türlü açılış, zafer, yardım ve hüküm" manalarından oluştuğunu söyleyebiliriz. Buna göre fetih kelimesinin Mekke döneminden ziyade Medine döneminde terim haline gelmiş olduğunu, fethin bugün anlaşılan anlamlarıyla daha çok Medine döneminde kullanılmaya ve yaygınlaşmaya başladığını söyleyebiliriz. Özetlemek gerekirse, Kur'ân-ı Kerîm fetih kelimesinin Arap dilindeki anlamlarını da bünyesine katarak bu çerçeveyi Mekke döneminde biraz genişletmiş, Medine döneminde ise bu çerçeve nihai şekline ulaşmıştır.

Nüzul Sonrası Kullanımı

Nüzul sonrası dönemde fetih kelimesinin başta "açmak" anlamı olmak üzere buna bağlı olarak bir bölgenin açılması, imkân ve yolların açılması, somut ve soyut nitelikli kapıların açılması gibi benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bu durum fetih kelimesinin İslâm sonrası dönemde de yaygın bir kullanım alanına sahip olduğunu ve etimolojik olarak burada taşıdığı anlamların Kur'an'daki çoğu anlamına mutabık olduğunu kanıtlamaktadır (Atıyye, 1995, s. 32,218, 495; Sabit, 1974, I, s. 17; Sâvî, 1936, I, s. 330, 375, 380). Ancak semantik açıdan bakıldığında fetih kelimesinin, İslâm'ın mesajının kapalı bir bölgenin veya kalbin açılıp oraya taşınması şeklindeki anlamının Kur'an vahyiyle beraber kullanılmaya başlandığını ve daha sonra zaman ilerledikçe bu kullanımın istilâh haline gelmeye başladığını ifade edebiliriz. Zira cahiliye döneminde Arap dilinde ve diğer dillerde bu kelimenin açık ve net bir biçimde dinin mesajının maddî ve manevi olarak kapalı bir bölgeye ve kapalı kalplere ulaştırılması manasında kullanılmadığını söylemek mümkündür. Şu halde fetih kavramının nüzul öncesi dönemde beşerî alanla irtibatlı olarak kullanılırken hem nüzul süreci aşamasında ve hem de nüzul süreci sonrasındaki aşamada ilahî bir anlam alanına kavuştuğunu açıkça vurgulayabiliriz.

Fetih Kavramının Kur'an'da Kullanılışı

Kur'ân-ı Kerîm, savaş hali veya savaş durumu için genellikle "kıtal", "cihad", "harb" ve "nefr"

olmak üzere dört temel kavramı kullanmıştır. Bu dört terim yerine göre farklı anlamları ihtiva etse de esas itibariyle savaş durumunu ifade ederler. İşte bütün bunların (kıtal, cihad, harb ve nefr) sonucunda gelen zaferleri Kur'an'ı Kerim'in genel itibariyle "fetih" ve "nasr" kavramlarıyla ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla fetih kelimesi Kur'an'da geçtiği yerlerde doğrudan savaş, istila ve işgal anlamlarına gelmemektedir. Öte yandan fetih kelimesi, kavramsal anlamda kullanıldığı bütün yerlerde daima "Allah" lafzına izafe edilmekte veya o manayı içermektedir. Çünkü her türlü fethi gizli ve açık sebeplerle takdir ve murat eden Cenâb-ı Hak'tır.

Fetih kelimesi ve türevlerinin Kur'an'da geçtiği yerleri ayrıntılı bir şekilde şöyle tasnif etmemiz mümkündür: Kapalı ve maddi bir nesneyi açma (Yusuf 12/65), bereket ve nimet kapılarının açılması (En'am 6/44; A'râf 7/96), azap kapılarının açılması (Mü'minun 23/77), semanın kapılarının açılması (A'râf 7/40; Hicr 15/14; Kamer 54/11; Nebe 78/19), cennet ve cehennem kapılarının açılması (Zümer 39/73; Sad 38/50; Zümer 39/71), hazine ve anahtar (En'am 6/59; Nur 24/61; Kasas 28/66), hüküm ve karar (A'râf 7/89; Şuarâ 26/118; Sebe 34/26), kıyamet ve kıyamet günü (Secde 32/28-29), gönderme (Fatır 35/2; Enbiya 21/96), öğretme ve açıklama (Bakara 2/76), kapalı bilgilere açıklık kazandırma (Fetih 48/1), zafer ve yardım isteme (Bakara 2/89; Enfal 8/19; İbrahim 14/15), zafer ve yardım (Nisa 4/141; Mâide 5/52), Mekke'nin fethi (Hadid 57/10; Nasr 110/1).

Hülâsa fetih kelimesinin türevleriyle birlikte zikredildiği Kur'an âyetlerinin tamamına bütüncül olarak bakıldığı zaman bu kavram, müminlerin münafıklara ve kâfirlere karşı Yüce Allah'tan istedikleri zafer ve yardımın kendilerine bahşedilmesi, açmak anlamı çerçevesinde bereket ve nimet, azap, sema, cennet ve cehennem kapılarının açılması, anahtar ve hazine, Allah'ın Hz. Peygamber'e kapalı olan manevi bilgileri açması, Mekke'nin İslâm dinine açılışı, Yüce Allah'ın Yahudi münafıklarına Hz. Peygamber ile ilgili bilgileri açıklaması, Allah Teâlâ'nın verdiği hüküm, kıyamet ve kıyamet günü, Allah'ın (c.c.) rahmet ve azap göndermesi gibi muhtelif anlamlarda kullanılmıştır. Bu muhtelif manalar, fetih kelimesinin türevleriyle birlikte Kur'an'da aynı lafızla farklı yerlerde değişik manalarda kullanılması ve fetih lafzının anlamlarından sadece birinin başka âyetlerde tekrarlanması hususunu gündeme getirmektedir ki bu durum doğal olarak onun vücûh ve nezair kapsamına giren kelimelerden olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bu kullanımlarda fetih kavramının Mekkî ve Medenî sûrelerdeki geçtiği yerler dikkate alındığı zaman onun tedrici olarak anlam ve içerik bakımından bazı değişikliklere uğramış olduğunu belirtmek gerekecektir. Nitekim vahyin nazil oluşunun ilk dönemlerinde bu kavram kapalı olan hususları "açmak" anlamı etrafında kendine yer bulurken vahyin son dönemleri itibariyle ise genel olarak Yüce Allah'ın Müslümanlara bahşettiği her türlü "açılış, zafer ve yardım" manalarını ihtiva etmeye başlamıştır. Fakat bu kullanım İslâm'ın sonraki dönemlerinde maddi açıdan "açmak" anlamında (toprağı, ülkeyi vb.) daha sık kullanılır olmuş ve aslında bir nevi anlam kaybına maruz kalmıştır.

Kur'an'da Fetih Kavramına Yakın Anlamli Bazı Kelimeler

Zafer: Bu kelime Kur'an'da bir yerde geçer (Fetih 48/24) ve başarılı olmak, galip gelmek, yenmek gibi anlamları ihtiva eder. Terim olarak ise "savaş yoluyla kazanılan galibiyet" demektir. Ayrıca bu kelime büyük gayret ve emek neticesinde elde edilen başarılı sonuç için kullanıldığı gibi talep edilen ve arzulanan bir şeye ulaşmak, onu elde etmek ve kazanmak için de kullanılır (İsfahânî, t.y., s. 314; İbn Manzûr, 1414, IV, s. 519). Fetih ve zafer kavramlarının bazı ortak hususiyetleri vardır. Nitekim fetih gibi zafer de hem savaş hem de sulh yoluyla gerçekleşebilir. Fethin maddi ve manevi boyutları olduğu gibi zaferin de benzer şekilde iki boyutu mevcuttur. Ayrıca fethi veren Allah (c.c.) olduğu gibi şartlarını yerine getirenlere zaferi de nasip eden yine Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla kaynağının ilahî olması bakımından da zafer ve fetih birbirine benzemektedir. Diğer taraftan zafer fethin yolunu açar, fetih de yeni zaferlere götürür.

Nasr: Yardım etmek, desteklemek, sıkıntıdan kurtarmak ve zafer vermek gibi anlamlara gelir (İsfahânî, t.y., s. 495; İbn Manzûr, 1414, V, s. 210). Terim olarak ise bir kimsenin bir gayeye ermesini veya düşmanlarına galebe çalmasını temin için vuku bulan manevi yardım demektir (Bilmen, 2003, s. 82). Nasr genel olarak Kur'an-ı Kerim'de yardım ve zafer anlamlarında kullanılmış ve bu bağlamda fetihle anlam olarak benzer çerçevede yer almıştır. Zafer sürecinin ilk adımı nasr, ikinci ve son adımı ise fetihtir. Nasr, Yüce Allah'ın lütf ve yardımıyla dinin kemale erdirilmesi yani Allah'ın dininin tüm beşerî dinlere O'nun desteğiyle galip getirilmesi demektir. Fetih ise bu lütf ve yardımın sonucunda her türlü imkânın ve yolun açılması suretiyle belirlenen hedeflere ulaşılmasıdır. Buna göre nasr olmaksızın fetih de olmayacaktır. Şu halde nasr ilahî yardımın adı ise fetih bu ilahî yardım sonucu gerçekleşen maddi ve manevi kazanım ve açılımlar manzumesidir.

Cihad: İslâm'ı tebliğ ve düşmanla savaşma adına, mal ve can dâhil bütün vasıtalarla başvurarak mücadele etmek demektir. Cihad kelimesi Kur'an'ın bazı yerlerinde doğrudan savaş anlamı taşıırken, bir kısmında da Allah'ın (c.c.) rızasına uygun bir şekilde yaşama çabası anlamı taşımaktadır. Cihadın genel itibarıyla fetihle aynı amacı gerçekleştirmeye çalıştığını söylemek doğru olacaktır. Yani cihad ve fetih genel itibarıyla yeryüzünde küfür ve tuğyanın tesirini gidermek, sulh ve selameti sağlamak, düzen ve dengeyi gerçekleştirmek için Müslümanlar tarafından yapılan bireysel ve toplumsal faaliyetlerin tümünü içine alır. Nitekim İslâm'a göre meşru kabul edilen savaşlar için cihad kelimesi kullanıldığı gibi bu hareketleri istila ve sömürü savaşlarından ayırmak için özellikle fetih tabiri kullanılmıştır. Yani cihad bir nevi savaşın kendisini ifade ederken fetih de bu savaşın istila, sömürü, zorbalık, zulüm vb. amacı taşımadığını ortaya koyarak bir açıdan onun niteliğini belirtmektedir. Kısaca Müslümanların gayrimüslimlere karşı yürüttükleri cihadın sonucu olarak kazandıkları zafer ve buna bağlı olarak elde ettikleri toprak, ülke, kale, bölge gibi maddi veya gönül, kalp, yürek vb. gibi manevi kazanımlara delâlet eden kavram fetih olarak tanımlanabilir.

Fetih ile cihad arasındaki asıl fark ise her şeyden önce cihadın bir mücadele ve savaşmanın mutlak adını ifade etmesidir. Burada savaşı kazanmak kadar kaybetme ihtimali de vardır. Ama savaşın kaybedilmesi bu hareketi cihad olmaktan çıkarmaz. Oysa fetih için aynı şey söylenemez. Yani fetihle bir yeri mutlaka almak ve orayı İslâm'a açmak söz konusudur. İslâm'a açmakla sonuçlanmayan bir mücadele için fetih demek isabetli olmaz. Dolayısıyla meseleye bu açıdan bakıldığında fetih için, bir yöreyi İslâm idaresine açmak için yapılan cihadın zaferle sonuçlanması denebilir. Buna göre her fetih aynı zamanda bir nevi cihad hareketi sayılabilir ancak her cihad hareketi fetih sayılmaz.

Kıtâl: İki grup arasında meydana gelen silahlı çatışma anlamındadır. Kur'an'da genellikle savaşma ve öldürme manalarında kullanılmıştır. Kıtâl, düşmanla savaşta bulunmak, harb ve savaş meydanına atılmak demektir. Aslında kıtal kavramı cihadın savaş boyutunu teşkil eden bir aşamadır. Kıtâl, kendisiyle fethin gerçekleştiği adımlardan birini oluşturmaktadır.

Netice itibariyle aslında bütün bu kavramların anlam itibariyle doğrudan fetih sözcüğünü karşılama noktasında yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Zira fetih; cihad, kıtal, harb, nefr gibi doğrudan savaşı ve mücadeleyi andıran bir içeriğe sahip değildir. Bununla birlikte fethin savaş ve mücadeleyi çağrıştıran bazı boyutları bulunsa da aslında o ulvî hedefler uğruna İslâm'a ait olmayan maddi-manevi herhangi bir mekânı açarak orayı imar ve ihya etme hareketi olma nitelemesini daha çok hak etmektedir. Şu halde cihad, kıtal vb. hepsi fethin birer unsuru konumunda olup fethin birebir kendisi değildir.

Öte yandan Kur'ân'ı Kerim'de hezimet, hızyet, zillet, helak, musibet, hüsrân gibi fetih kavramına uzak anlamlı olan bazı kavramlar vardır ki bunların ortak özelliği, hem dünyada hem de ahirette inkârcı kimse ve toplumların başına gelecek olan olumsuz birtakım maddi ve manevi cezaları muhtelif yönleriyle tasvir etmektedir. Şu halde bu kavramların çoğunluğunun genel itibariyle muhteva ve muhatap bakımından ele alındığında fethe karşıt bir anlam çerçevesinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'deki muradını beşerin gücü oranında bulmaya yardımcı olan bir ilim olarak tarif edilen veya diğer bir ifadeyle Kur'an âyetlerini yorumlama ilmi şeklinde adlandırabileceğimiz tefsir ilmi, doğuşundan günümüze kadar kişilerin veya toplumların öncelikli ihtiyaçları bakımından muhtelif şekillere bürünerek gelmiştir. Zira her dönemin ihtiyacı ve önceliği bunu zaruri kılmıştır. İşte günümüz ihtiyaçları ve ilmi gelişmeleri birlikte düşünüldüğünde konulu tefsir metodunun da zarurî bir ihtiyaca binaen doğup geliştiğini ifade edebiliriz. Her ne kadar bu metoda bazı eleştiriler yöneltirse de bize göre onun olumlu yönleri daha fazladır ve bu yaklaşım işlevsellik bakımından daha pratiktir.

Öte yandan konulu tefsir metodu çerçevesinde ele alınmaya çalışılan fetih kelimesinin kadim bir tarihi geçmişe sahip olduğunu ve aynı zamanda kök itibariyle değişik dillerde de

mevcut olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Semantik açıdan bakıldığında fetih kelimesinin, İslâm'ın mesajının kapalı bir bölgenin veya kalbin açılıp oraya taşınması şeklindeki anlamının Kur'an vahyiyle beraber kullanılmaya başlandığı ve daha sonra zaman ilerledikçe bu kullanımın ıstılah haline gelmeye başladığını ifade edebiliriz. Çünkü cahiliye döneminde Arap dilinde ve diğer dillerde bu kelimenin açık ve net bir biçimde dinin mesajının maddi ve manevi olarak kapalı bir bölgeye ve kapalı kalplere ulaştırılması manası mevcut değildir. Dolayısıyla Kur'an vahyi ile yeni bir kimliğe ve muhtevaya kavuşan bu kelimeyi, semantik çerçevesi itibariyle Kur'an'a göre Yüce Allah'ın bahsettiği maddi ve manevi nitelikli her türlü açılış, zafer, yardım ve hüküm şeklinde tanımlayabiliriz. Ayrıca Kur'an'ın kendi sistematiki içerisinde değerlendirildiği vakit Mekki sûrelerde açmak, kapıların açılması, bildirmek, göndermek vb. gibi muhtelif manalarda daha sık kullanıldığını, Medeni sûrelerde ise temel olarak Allah'ın yardımı, nusreti ve zaferi şeklindeki kullanımının daha ağırlıklı olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla bu durum fetih kelimesinin bugünkü ıstılahî anlamını oluşturan çerçevenin Medine döneminde şekillendiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki fetih kelimesi İslâm'ın sonraki dönemlerinde maddi açıdan "açmak" anlamında (toprağı, ülkeyi vb.) daha sık kullanılır olmuş ve aslında bir nevi anlam kaybına maruz kalmıştır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M.F. (1945). *Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Aydüz, D. (2000). *Tefsir çeşitleri ve konulu tefsir*. İstanbul: Işık Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (2003). *İstanbul'un tarihçesi ve Sûre-i Fetih tefsiri*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Cerir, b. A. (1995). *Divanu Cerir*. Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb.
- Cerrahoğlu, İ. (1968). Muhammed ibn Cerir et-Taberî ve tefsiri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, 100-101.
- Cerrahoğlu, İ. (1968). *Kur'an tefsirinin doğuşu ve buna hız veren âmilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Cerrahoğlu, İ. (2005). *Tefsir tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Cevherî, E.N.İ. (1987). *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*(thk. A. A. Attâr). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin.
- Demirci, M. (2006). *Konulu tefsire giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Demirci, M. (2012). *Tefsir tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları.
- Dumlu, Ö. (1999). *İbn Teymiye ve konulu tefsir*. İzmir: Anadolu Yayınları.
- Ezherî, E.M.M. (2001). *Tehzibu'l-luga* (thk. M. İ. Mür'ib). Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî.
- Fayda, M. (1995). Fetih. *DİA(Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*. C. XII, s. 468. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Firûzâbâdî, E.T.M.M. (2005). *Kâmûsu'l-muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Firûzâbâdî, E.T.M.M. (t.y.). *Besâiru zevî't-temyiz fi letâifil-Kitâbi'l-aziz* (thk. A. en-Neccâr). Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye.
- Gökkır, B. (2012). *Meryem Sûresi tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Gümüş, S. (1990). *Kur'an tefsirinin kaynakları*. İstanbul: Kayhan Yayınları.
- Güngör, M. (1995). *Kur'an araştırmaları -I-*. İstanbul: y.y.
- Güven, Ş. (2012). *Konulu tefsir metodu*. İstanbul: Denge Yayınları.
- Hicâzî, M.M. (1970). *el-Vahdetü'l-mevdükiye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise.

- İsfahâni, R. M.b.M. (t.y.). *Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (thk. M. S. Kılânî). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Düreyd, E.B.M. (1987). *Cemheratü'l-luga*(thk. R. M. Ba'lebekî). Beyrut: Dâru'l-İlim.
- İbn Manzûr, E.F.M. (1414). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr.
- Jeffery, A. (1937). *The Foreign vocabulary of the Qur'ân* (Ed. B. Bhattacharyya). Kahire: y.y.
- Kattan, M. H. (2009). *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kırca, C. (t.y.). İlimler ve yorumlar açısından Kur'an'a yönelişler. İstanbul: Tuğra Neşriyat.
- Koç, M.A. (2012). *Tefsir el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Lebid, b. R. (t.y.). *Divanu Lebid*. Beyrut: Dâru sadr.
- McAuliffe, J.D. (2001). *Encyclopedia of the Qur'an*. Leiden: Brill.
- Müneysi, R.A. (2008). *Âyâtü'l-feth fi'l-Kur'ân'il-Kerîm-Dirâsetün Mukârenetün Delâliyye*. Kahire: Dâru'n-Neşri'l-Câmiât.
- Müslim, M. (1998). *Kur'an çalışmalarında yöntem -Konulu tefsire metodik bir yaklaşım* (çev. S. Özer). Ankara: Fecr Yayınları.
- Paçacı, M. (2008). Çağdaş dönemde Kur'an ve tefsire ne oldu? İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sabit, b. H. (1974). *Divanu Hassan b. Sabit* (thk. V. Arafat). Beyrut: Dâru sadr.
- Said, A.F. (1986). *el-Medhal ile't-tefsiri'l-mevdûi*. Kahire: y.y.
- Sâvî, A.İ. (1936). *Şerhu Divani'l-Ferezdak*. Kahire: Matbaatü's-savi.
- Şerbasî, A. (2010). *Hız Peygamberden günümüze tefsir ekolleri*(çev. Mustafa Özcan). İstanbul: Özgü Yayınları.
- Şimşek, S. (1997). *Günümüz tefsir problemleri*. Konya: Esra Yayınları.
- Tuncer, F. (2012). Tefsir alanında yapılan çalışmalar üzerine bir değerlendirme. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI, 168-169.
- Uveys, A. (2007). *Mustalahâtu ulûmi'l-Kur'an*. Mansûre: Dâru'l-Vefa.
- Zehebî, M.H. (2003). *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (C.I-III). Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Zemahşerî, M.b.Ö. (1998). *Esâsü'l-belağa* (thk. M.B.U.es-Sûd). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Zerkânî, M.A. (1996). *Menâhilu'l-irfan*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye.

Medenî Sûrelerde “Hbb” Kökü Çerçevesinde Allah Sevgisi Temelli Karakter Eğitimi

Hatice Avcı*

Öz: Bu çalışmada “hbb” kök kelimesi çerçevesinde Medenî sûrelerdeki sevgi temelli Allah-insan ilişkisi ve bu doğrultudaki karakter eğitimi açıklanmaya çalışılmıştır. Medenî sûrelerde Allah sevgisiyle bağlantılı kullanılan kelime kökü “hbb” olduğu için bu çalışmada da esas alınan kök kelime “hbb” olmuştur. Kur’an, insanın hayatını anlamlandırmasına cevap verirken aslında kelime ve kavramlarla bireyin karakterinin inşasında yol göstermiştir. Bu karakter inşasının temelinde ise Allah-insan ilişkisi vardır. Bu ilişkinin de sevgiye dayanması gerektiği Kur’an’ın bu konudaki vurgulu anlatımında ortaya çıkmaktadır. Kur’an’ın iniş sürecinde Medine dönemi, Müslümanların toplumsal hayatın içindeki ekonomik, askeri, idarî faaliyetlerini Kur’an’ın getirdiği değerlerle yapılandığı bir dönemdir. Dolayısıyla Mekke döneminde inen âyetlerle oluşturulan sevgi temelli Allah-insan ilişkisinin, Medine döneminde oluşan yeni toplumun üyelerinin zihinlerine ve toplumsal hayatlarına yön verecek şekilde, tam olarak yerleştirilmesi amaçlanmıştır. Bu çalışmada Medenî sûrelerde geçen Allah sevgisi içerikli âyetler üslup ve içerik yönünden incelenerek “Birey-Kur’an ilişkisi bağlamında bireyin karakterinin inşasına çağdaş bir perspektif sunulabilir mi?” sorusuna açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Allah Sevgisi, “hbb” Kökü, Medenî Sûreler, Karakter Eğitimi.

“Hbb” Kök Kelimesi ve Sevgi

“Hbb” kökü buğday ve arpa gibi taneli yiyecekler için kullanılmakla birlikte (İbni Manzur, 1993, s. 222; İsfehani, 2006, s. 278) “buğz” un zıttı olan “hub” sevgiyi ifade eden bir kavramdır (Zebidî, 1993, s. 391). “habbe” kalbin özü/ortası anlamında kullanılırken “habbetü’l kalp” kalbin semeresi ve süveydasıdır (İbni Manzur, 1993, s. 222). “Hibbun” ve “hibbetun” kelimeleri “habibun” ve “habibetun” kelimeleri yerine kullanılan “sevgili” anlamına gelen kelimelerdir (Halil b. Ahmed, 1988, s. 31). “El-hubbu” kelimesindeki “damme” hareketteki –sevme eylemindeki- şiddet ve kuvveti ifade ederken, “el-hibbu” kelimesindeki “kesre” de hafifliğe işaret eder ki bu da sevgilinin kalp ve dil ile anılmasında sevene bir zorluk oluşturmadığını ifade eder (İbni Kayyım, 2005, s. 11). Yani, “sevene, sevdiği latif ve hafif gelir; sevgi bir yük değildir.” (Küçük, 2007, s. 18.).

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı.
İletişim: haticeavci7@gmail.com

Sevgi kavramının asırlardır pek çok tanımı yapılmıştır. Kişinin iç dünyasına göre değişen bu tanımları burada sıralamak mümkün değildir. Bundan dolayı ve konunun çerçevesi dışına çıkmamak için Erich Fromm'un bu konudaki açıklamalarından birkaçına yer vermekle iktifa edeceğiz.

"Sevmek kendini hiçbir güvence olmaksızın adamak, sevgimizin sevdiğimizde sevgi uyandırmasını umarak kendimizi bütünüyle ona vermek demektir. Sevgi bir inanma işidir; inancı az olanın sevgisi de azdır." (Fromm, 1995, s. 120).

"Sevgi bir etkinliktir; edilgen bir olay değildir; bir şeyin içinde olmaktır, bir şeye kapılmak değildir. Sevginin etkin özelliği, en genel biçimde şöyle tanımlanabilir: Sevgi vermektir, almak değildir." (Fromm, 1995, s. 29)

"Birisini sevmek yalnız güçlü bir duyguya kapılmak değildir; bir karardır, bir yargıdır, bir söz vermedir. Sevgi yalnızca duygudan oluşsaydı birbirini ölünceye dek sevmek için söz vermek gerekmezdi. Duygular gelip geçicidir. Eyleme yargı ve karar karışmamışsa o duygunun ölünceye dek süreceğini nasıl bilebiliriz?" (Fromm, 1995, s. 58)

"Kişi uğrunda çalıştığı şeyleri sever, sevdiği şey için de emek harcar." (Fromm, 1995, s. 33)

Medenî Sûrelerde "Hbb" Kökü Çerçevesinde Allah Sevgisi

Kur'an 23 yılda farklı yer ve şartlarda nazil olarak insanlara hitap edip tedricen onları eğitmiş vahiy mahsulü bir kitaptır. Olaylara ve zamana göre hitabı içerdiğinden dolayı nüzul asrından sonra gelenlerin, Kur'an'ı anlama çalışmalarında dikkate aldıkları en önemli özelliklerinden biri sûre ve âyetlerin Mekkî veya Medenî oluşlarıdır.

Mekkî ve Medenî sûre ayrımında en fazla kabul edilen görüş, hicret tarihi esas alınarak yapılan ayrımdır. Buna göre hicretten önce indirilen sûreler Mekkî, sonra indirilenler ise Medenî'dir (Cerrahoğlu, 2011, s.59).

Mekkî sûrelerde çokça yer alan inanç ve ahlâk ilkeleri, Medenî sûrelerde de yer almaktadır. Bununla birlikte içtimai nizam, hukuk ve siyaset de Medenî sûrelerin muhtevsindandır. Çünkü Medine dönemi, İslâm toplumunun devlet örgütlenmesini tamamladığı ve bu sebeple Medenî hukuk, özel hukuk, ceza hukuku gibi hukuk konularındaki âyetlerin nazil olduğu dönemdir (Albayrak, 2011, s. 39).

Bu genel bilgiler ışığında, "Medenî sûrelerde sevmek anlamında en çok kullanılan "hbb" kökü çerçevesinde Allah sevgisi nasıl işlenmiştir?", "Sevgi temelli eğitim ile hangi hususlara dikkat çekilmiş, hangi insanî özelliklere vurgu yapılmıştır?", "Âyetlere göre Allah'ın sevdiği ve sevmediği kişiler kimlerdir? sorularının cevaplarını arayacağız. Böylece Kur'an'ın "sevgi" ile insan zihniyeti inşasını görmeye çalışacağız.

Çalışmamızda incelediğimiz âyet sayısı 31'dir. Bu âyetlerin her birinde "hbb" kökü "Allah'ın sevmesi-sevmemesi" veya "Allah'ı sevmek" ifadelerinin bir parçası olarak kullanılmıştır.

Biz bu âyetlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için iki tablo oluşturduk. Bu tablolardan biri “hbb” diğeri “nefy sigasında hbb” tablosudur. “Hbb” tablosu “sevmek” anlamlı âyetleri içerirken “nefy sigasında hbb” tablosu “sevmemek” anlamlı âyetlerden oluşmaktadır. Âyetler sûrelerin nüzul sırasına göre yukarıdan aşağı sıralanmıştır. Aynı anlamı içeren âyetler aynı satıra yazılmıştır. Âyetleri tablolardaki gruplamaya göre yorumlayacağımızdan ilgili tabloyu verip tablodaki âyetleri değerlendirmeye geçeceğiz.

“Hbb”

Allah'ın sevdiği kişiler	Bakara, 2/195; Al-i İmran, 3/134; Maide, 5/13, 93 Muhsinler	Âyetler iki kısımdan oluşmaktadır. “hbb” 2. kısımdadır.
	Bakara, 2/222 Tevbe edenler	
	Bakara, 2/222; Tevbe, 9/108 Temizlenenler	
	Al-i İmran, 3/76; Tevbe, 9/4, 7 Muttakiler	
	Al-i İmran, 3/146 Sabredenler	
	Al-i İmran, 3/159 Tevekkül edenler	
	Mümtehin, 60/8; Hucurat, 49/9; Maide, 5/42 Adil davrananlar	
	Bakara, 165/2	Mümin ve Müşrikteki Sevgi
Sevgi Alanları	Al-i İmran, 31/3	Sevginin Eyleme Dönüşmesi
	Saff, 4/61	Allah'ın Sevdiği Kişi Özelliği
	Maide, 54/5	Allah'ın Sevdiği ve Allah'ı Seven Halkın Özellikleri

“Hbb” kök kelimesi olumlu anlam içeren şekilde Medenî sûrelerdeki 18 âyette Allah sevgisiyle alakalı olarak bulunmaktadır. Bu 18 âyeti şekil ve içerik bakımından iki gruba ayırarak incelemeyi uygun görmektediriz.

Birinci grup “Allah'ın sevdiği kişiler” grubudur. Bu gruptaki âyetler üslup olarak benzerlik gösterir. Bu âyetler iki kısımlı olup birinci kısımlarda birtakım durumlar ve olaylar anlatılmakta ikinci kısımlarda ise Allah'ın sevdiği kişiler belirtilmektedir. Çoğunlukla bu kişiler âyetin birinci kısmında anlatılan durum veya olaylar bağlamında nitelendirilmiştir. Tablodaki sıraya göre bunlar şöyledir:

1. Muhsinler
2. Tevbe edenler
3. Temizlenenler
4. Muttakiler
5. Sabredenler
6. Tevekkül edenler
7. Adil davrananlar

Burada muhsinler, muttakiler ve tevekkül edenlerden kastedilenin ne olduğunu açıklamakta fayda görmekteyiz.

Tabloda birinci satırda verilen dört âyet de “Allah muhsinleri sever” ifadesiyle bitmektedir. Bu kısımları tabloda da belirttiğimiz gibi âyetlerin ikinci kısımları olarak değerlendirdik. Âyetlerin birinci kısımları ise muhsinlerin kim olduğu konusunda bilgi veren kısımlardır. Buna göre âyetleri süre bütünlüğü ve siyak-sibak (context/ bağlam) çerçevesinde incelediğimizde muhsinler,

- Allah yolunda infak edenler -harcama yapanlar- , kendi eliyle kendini tehlikeye atmayanlar -çokça infak ederek bir daha sadaka veremeyecek ya da kendini müdafaa edemeyecek kadar fakir duruma düşmeyenler- (el-Cabiri, 2013, s. 92), iyilik yapanlardır (Bakara, 2/195).
- Bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir (Al-i İmran, 3/134).
- Affedici olanlardır (Maide, 5/13).
- İman edip salih amel işleyenler, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar, iyilik edenlerdir (Maide, 5/93).

Tabloda verilen âyetler bağlamında muttakilerin kim olduğuna baktığımızda dönemin siyasî ve hukukî anlayışlarının yansımaları görmekteyiz. Bu âyetlere göre muttakiler şu kişilerdir:

- Sözüne yerine getirip Allah bilincini içinde canlı tutanlar (Al-i İmran, 3/76).
- Yaptıkları anlaşmaya uyanlar (Tevbe, 9/4).
- Dürüst davrananlar (Tevbe, 9/7).

Al-i İmran, 3/159 âyeti bağlamında tevekkül edenler ise bir iş yapmaya karar verdiği zaman Allah’a güvenenlerdir.

Medenî dönemde değişen toplum şartları ve inşa edilmek istenen insan karakterine uygun olarak sevgi alanlarına vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda tablodaki ikinci grup da “sevgi alanları” grubudur. Bu grubu sırasıyla inceleyelim.

“İnsanlar içinde, Allah’a ortak koşanlar ve onları Allah’ı sever gibi sevenler vardır ancak inananlar Allah’ı en çok sevenlerdir. Kendilerine yazık edenler, azabı görecekları zaman (anlayacakları gibi) tüm gücün Allah’a ait olduğunu ve Allah’ın azabının çok şiddetli olduğunu keşke (önceden) anlayabilselerdi!” (Bakara, 2/165).

Bu âyette Allah’ın her şeyden ve herkesten çok sevilmesine vurgu vardır. Çünkü Allah dışındakileri Allah’ı sever gibi sevenler kendilerine yazık edenlerdir ve azap göreceklardır. Müminler ise şirkten uzak bir şekilde yalnız Allah’a ibadet ederek O’nun emir ve yasaklarına riâyet ederek Allah’ı her şeyden çok sevdiklerini gösterirler.

"De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın çünkü Allah çok bağışlayan, çok müşfik olandır." (Al-i İmran, 3/31).

Bu âyet sevginin eyleme dönüşmesi gerektiğini belirtmektedir. Yukarıda sevgiyi anlatırken sevginin sadece duygusal bir şey olmadığını, eylem sebebi olduğunu belirtmiştik. Allah sevgisinde bu eylem Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ile birlikte O'nun peygamberi Muhammed'in (s.a.v) de emir ve yasaklarına riayet şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü seven sevdiğinin sözüne kulak verir, onun sözünden çıkmaz ve ona uymak için çaba sarf eder.

"Allah kendi yolunda, duvarları birbirine kurşunla kenetlenmiş bir bina gibi, saf bağlayarak savaşanları sever." (Saff, 61/4)

Bu âyetin Arapça metni "Muhakkak ki Allah sevmektedir" ifadesiyle başlamaktadır. Âyetin siyak-sibakı incelendiğinde önce müminlerin yapamayacakları şeyleri söylememeleri gerektiği bildirilmiştir. Medine dönemindeki siyasî ve askerî mücadeleyi göz önüne alırsak sözden çok icraata ihtiyaç olduğunu ve müminlerin verdikleri veya söyledikleri sözleri fiiliyata dökmeleri için birbirlerine kenetlenerek Allah yolunda mücadele etmeleri gerektiği âyette ifade edilmiştir. Böyle yapanları Allah'ın seveceği âyetin başında beyan edilerek müminler bu konuda teşvik edilmiştir.

"Ey inananlar! İçinizden kim, dinden dönecek olursa, (bilsin ki) Allah yakında (onların yerine) öyle bir halk getirecektir ki O onları sevecektir; onlar da O'nu seveceklerdir; onlar inananlara karşı alçak gönüllü, inkâr edenlere karşı ise güçlü ve onurlu davranacaklar, Allah yolunda cihat edecekler ve bu uğurda hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayacaklardır. İşte bu (özellikler) Allah'ın dilediğine verdiği lütfudur. Allah, (lütfu) geniş olan, çok iyi bilendir." (Maide, 5/54)

Bu âyette de yine Medine dönemindeki fikrî ve askerî alandaki mücadelelerin yansımasını görmekteyiz. Bu mücadele ortamında müminlerin nasıl davranmaları gerektiği "Allah'ın sevdiği ve onların da Allah'ı sevdiği bir halk" örneğinde müminlere açıklanmıştır. Âyete göre Allah'ın sevdiği insanlar,

- Allah'ı severler.
- İnananlara karşı alçakgönüllüdürler.
- İnkâr edenlere karşı güçlü ve onurludurlar.
- Allah yolunda cihat ederler.
- Allah yolunda ettikleri mücadelede kınanmaktan korkmazlar.

Allah'ın sevmediği kişiler	Bakara, 2/190; Maide, 5/87 Haddi aşanlar	Âyetler iki kısımdan oluşmaktadır. 1. kısım 2. kısmın açıklayıcıdır. Nefy sigasındaki "hbb" 2. kısmıdır.
	Bakara, 2/276 Günahkar nankörler	
	Enfal, 58/8 Hainler	
	Al-i İmran, 32/3 İnkâr edenler	
	Al-i İmran, 140 ,57/3 Zalimler	
	Nisa, 4/36; Hadid, 57/23 Kendini beğenip kibirlenenler	
	Nisa, 107/4 Hainlik yapıp günah işleyenler	
Allah'ın sevmediği eylem	Maide, 64/5 Müfsidler	Âyet nefy sigasındaki "hbb" ile başlamaktadır.
	Bakara, 205/2 Fesad	
	Nisa, 148/4 Çirkin sözün açıkça söylenmesi	

Buraya kadar ele aldığımız âyetler Allah'ın sevdiği kişileri veya sevgi alanlarını içermektedir. Bu âyetlerde "hbb" kökü ve ondan türeyen aynı anlamdaki "ehabbe" fiili olumlu ve muzari (geniş zaman kipi) olarak geldi. Şimdi ise nefy sigası (olumsuz) ile gelmiş "hbb" kökünün geçtiği âyetleri inceleyeceğiz. Bu âyetlerde de Allah'ın sevmediği kişi ve eylemlerin neler olduğunu araştıracağız. Bunun için önce ikinci tablomuzu verip sonra açıklamalara geçeceğiz. Nefy sigasındaki "hbb", Medenî sûrelerde, Allah'ın sevmediği kişi ve eylemleri içeren 13 âyette bulunmaktadır. Allah'ın sevmediği kişiler ve eylemler olarak ikiye ayırdığımız bu âyetleri sırasıyla inceleyelim.

Allah'ın sevmediği kişileri tablodaki sırayla şöyledir:

1. Haddi aşanlar
2. Günahkâr nankörler
3. Hainler
4. İnkâr edenler
5. Zalimler
6. Kendini beğenip kibirlenenler
7. Hainlik yapıp günah işleyenler

Âyetler bağlamında bu kişilerin hangi özelliklerinden dolayı bu şekilde nitelendirildiklerine bakalım.

İlgili âyetlere baktığımızda haddi aşmanın maksadın ötesine geçmek, yapılan eylemde aşırıya gitmek olduğunu anlıyoruz. Bakara sûresi 190. âyeti Allah yolunda savaşta haddi aşmamayı beyan etmektedir. Maide sûresi 87. âyet ise müminlerin Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için kendilerine helâl kılınan şeylerden uzak durmalarının doğru olmadığı anlatılmakta ve Allah'ın haddi aşanları sevmediği ifadesiyle âyet sonlandırılmaktadır.

“Allah günahkâr nankörleri sevmez” cümlesiyle biten Bakara sûresi 276. âyet önceki ve sonrakî âyetle birlikte okunmalıdır. Burada, düşünülenin aksine faizin malı tükettiği sadakaların ise arttırdığı ifade edilmektedir. Bu konuda Allah’ın uyarılarını dikkate almayanların âyet bağlamında “günahkâr nankör” olarak nitelendirildiğini düşünmekteyiz.

Allah’ın sevmediği diğer grup olan “hainler”in kim olduğu sorusuna âyete göre cevap verecek olursak; bunların bir anlaşma yaptığında – âyetten bu anlaşmanın siyasî bir anlaşma olduğunu anlıyoruz- anlaşmayı bozan ve bunu anlaşma yapılan diğer tarafa bildirmeyenler olduğunu görmekteyiz.

Tablodaki dördüncü grup inkâr edenlerdir. Burada âyetin meali bunların kim olduğunu açıklamaktadır: “De ki: “Allah’a ve elçisine itaat edin!” Eğer onlar yüz çevirecek olurlarsa, (çok iyi bilsinler ki), Allah inkâr edenleri sevmez.” (Al-i İmran, 3/32) Bu âyetteki itaat emri müminlere yönelik bir itaat emri olmayıp İslâm’a girme emridir (Uzun, 2014, s. 92).

Zalimler olarak nitelendirilen diğer grupta iki âyet vardır. Al-i İmran 57. âyetin öncesinde inkâr edenlerin dünya ve ahirette azaba uğrayacağı bildirilmiş; bununla beraber iman edip iyi işler yapanların da mükâfatının eksiksiz verileceği 57. âyetle müjdelendirilmiştir. Bu âyetteki zalimler bu bağlamda haksızlık edenler olarak çevrilmiştir (bkz; Akdemir, 2009). Bizim anlayışımıza göre Al-i İmran 140. âyetle de yakın anlamda kullanılmıştır. Burada da Allah’ın kimseye haksızlık etmeyeceğini ve haksızlık edenleri de sevmediğini anlamaktayız. Bunun dışında Kur’an’da “zalimler” kelimesiyle kastedilen anlamları şöyle özetleyebiliriz: “Müşrikler, Müslümanın şirk dışında işlediği günah sebebiyle kendine zulmetmiş olması, insanlara zulmedenler, kendilerine zarar verip haklarını ve sevaplarını eksilteler” (Bknz; Mukatil b. Süleyman, 2004, s.146-151).

“Kendini beğenip kibirlenenler”i tabloda verilen iki âyet (Nisa, 4/36; Hadid, 57/23) çerçevesinde değerlendirdiğimizde bunlar Allah’a boyun eğmeyen müşrikler; ana-babaya, akrabaya, komşuya yardım etmeyenler; kendilerine verilenlerle şımarıp övünenlerdir. Bu sayılan eylemler de zaten kişinin kendini beğenip övünmesi sonucu ortaya çıkan eylemlerdir.

Nisa sûresi 107. âyetle hainlik yapıp günah işleyenleri Allah’ın sevmediği beyan edilmiştir. Âyetin sebebi nüzulüne baktığımızda bir haksızlık ve hırsızlık iftirası olduğunu görmekteyiz (Bknz; Çetiner, 2006, s. 267-269). Buradan da hainlik yapıp günah işleyenlerin insanlara haksızlık yapıp insanlar hakkında araştırmadan yanlış düşüncelere kapılıp iftira edenler olduğunu anlıyoruz.

Maide Sûresi 64. Âyetin meali şöyledir: “Yahudiler: “Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır)” demektedirler. Ama bağlanan, kendi elleri oldu ve bu söylediklerinden dolayı da lanetlendiler. Hayır, O’nun eki eli de açıktır. Dilediği gibi harcar. Andolsun ki Rabbinden sana indirilen, içlerinden çoğunun azgınlığını ve inkârını arttıracaktır. Böylece Biz, aralarına kıyamet gününe kadar sürecek olan düşmanlığı ve kini soktuk. Her ne zaman savaş için bir ateş tutuşturmuşlarsa

Allah onu söndürmüştür. Ülkede bozgunculuk çıkarmaya çalışırlar; Allah ise bozguncuları sevmez.” Burada Medine döneminde Ehl-i Kitapla birlikte yaşayan müminlere Yahudiler hakkında bilgi verilmiştir. Onların menfaatlerine ulaşamayınca Allah’a “eli sıkı” diyecek kadar cüretkâr oldukları ve ülkede sürekli karışıklık oluşturmaya çalıştıkları bildirilmiştir. Bu bağlamda da “Allah bozguncuları sevmez” buyrulmuştur ki bundan da “müfsidler”in karışıklık çıkaran bozguncular olduğunu anlıyoruz.

Yukarıdaki tabloda da gösterdiğimiz gibi Allah’ın sevmediği iki eylem türü de nefy sigasında “hbb” ile gelmiştir. Bunlardan biri “fesad” diğeri “çirkin sözün alenen söylenmesi”dir. Bu iki âyeti sırayla anlamaya çalışalım.

Bakara sûresi 205. âyeti 204. ve 206. âyetlerle birlikte okumamız gerekmektedir. Bu üç âyette bir insan portresi verilmektedir. Bu âyetlere göre bazı insanların dünya hayatı konusundaki sözleri dinleyenin hoşuna gider. Ancak bunlar düşmanın ta kendileridir ve muhatabı ikna için sözlerine Allah’ı dahi şahit tutarlar. Sonrasında ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesli yok etmek için tüm güçleriyle çaba harcarlar. Allah bu yapılan işi yani “fesad”ı sevmez. Onlara “Allah’tan kork” denildiğinde de gururları el vermez ve daha çok günaha sürüklenirler. Burada fesad çıkaran insanların özelliklerini görmekteyiz. Özellikle Allah’ın fesadı sevmediğini bildirdiği 205. âyetten yeryüzünde fesad çıkaranların “harsı ve nesli yok etmek” için çaba harcadığı ifade edilmektedir. Burada geçen “hars”ı Mukatil b. Süleyman(2004) “ekin” olarak yorumlarken (s. 437) fesadın da bizatihi “yıkma ve tahrip etmek” olduğunu söylemiştir (s. 127).

Son inceleyeceğimiz âyet olan Nisa sûresi 148. âyette kötü sözlerin açıkça söylenmesini Allah’ın sevmediği açıkça bildirilmiştir. İnsanlar hakkında zan üzere konuşmak, başkaları hakkında kötü söz söylemek kırıcı ve inciticidir ki bunu da Allah sevmemektedir. Burada haksızlığa maruz kalanlar istisna edilmiştir. Onların haksızlığı duyurmak için konuşmaları caiz görülürken; gıybet, iftira ve küfür gibi aleyhte konuşmalar caiz görülmemiştir (Kara-man, Çağırıcı, Dönmez ve Gümüş, 2007, s.170).

Karakter Eğitimi Bağlamında Âyetlerin Değerlendirilmesi

“Karakter, bireyin davranış biçimlerini belirleyen ana nitelik, öz yapıdır.” (Kanger, 2012, s. 41).

Karakter eğitimi de davranış biçimlerini belirleyen bu öz yapının eğitilmesidir. Kur’an, insan hayatının hedefini bireysel toplumsal iyi davranış olarak belirler (Mülk, 67/2). İyi davranış da iyi karakter sahiplerinden ortaya çıkar. Bu bağlamda Kur’an ahlâkî karakter inşasında bulunur (Hökelekli, 2013, s. 223). Buna Kur’an’ın karakter eğitimi diyebiliriz. Peki, bunu Kur’an nasıl yapmaktadır?

“Kur’an’ın nüzul sürecinde her gelen âyet ya da sûre, toplumu bir öncekine nazaran bir adım daha ileri götürmeyi amaçlıyordu. Bu açıdan ilk muhataplar, ilahî kelâmın her bir bölümünün hangi şartlarda ve hangi amaçlar gözetilerek nazil olduğunu bilen insanlar olarak, tedriciliğin farkındaydılar ve kendilerine yönelen hitabı bu çerçevede değerlendirme imkânına sahiptiler.” (Pak, 2005, s. 228).

Bu bağlamda diyebiliriz ki Kur’an şartlara göre tedricî olarak karakter eğitiminde bulunmaktaydı. Olaylar ve şartlara göre inen âyetler muhatabı uyarmakta, azarlamakta ya da müjdelemekteydi. Bunları da duruma uygun üslupla yapmaktaydı. Buna binaen âyetlere karakter eğitimi çerçevesinde baktığımızda âyetlerde sevgi temelli bir eğitim dikkati çekmektedir.

Sevgi yalnızca o duyguyu hissedenin bildiği, tarifini yapmanın zor olduğu, kişiden kişiye tarifi değişen belki de tarifi yapılamayan bir duygudur. Ancak şurası muhakkaktır ki sevgi bir eylem sebebidir. Fromm’un (2005, s. 29) ifadesiyle; “Sevgi bir etkinliktir; edilgen bir olay değildir.” Bu bağlamda Kur’an sevgi temeline dayalı karakter eğitiminde bulunurken ele aldığımız âyetlerde de gördüğümüz üzere en az bir eylemle ilişkili olarak sevgi ifadesine yer vermiştir. Bu eylemler Medine dönemindeki olaylarla irtibatlıdır. Yukarıda ayrı ayrı ele aldığımız herhangi bir eylemi yapmakla nitelendirilen kişilerden bazılarını burada örnek bir tabloyla verelim:

Allah’ın Sevdikleri	Allah’ın Sevmedikleri
İyilik yapanlar	İnkâr edenler
Tevbe edenler	Haddi aşanlar
Tevekkül edenler	Kendilerini beğenip kibirlenenler
Adil olanlar	Fesat çıkaranlar

Âyetlerde Allah’ın sevdikleri ve sevmedikleri verilerek muhatap iyi işe yönlendirilmekte bu şekilde insanda olan sevme ve sevilme isteği temeli üzerine karakter inşasında bulunmaktadır. Buna göre sevginin ispatı olarak da Allah tarafından sevilen eylemlerin yapılması sevilmeyenlerden kaçınılması gerekmektedir. “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın; çünkü Allah çok bağışlayan, çok müşfik olandır.” (Al-i İmran, 3/31) âyeti de bu konuyu net bir şekilde açıklamaktadır.

Bu anlatılanlara binaen Kur’an’ın karakter eğitiminde örnek alınması gereken iki hususu kısaca tekrar etmek yerinde olacaktır. Bunlar: Tedricilik ki yer zaman şartlar ve muhatabın durumuna göre aşama aşama eğitimidir. Diğeri de sevgi temelli, severek ve sevdirek eğitimidir.

Sonuç

Kur’an’ın bir toplumu 23 yıllık bir sürede iyi ve güzel ne varsa o yönde değiştirip geliştirdiği aşikârdır. Budan dolayı Kur’an’ın insanları bir karakter eğitimi sürecinden geçirdiğini söylememiz yanlış olmaz. Bu bağlamda incelediğimiz “hbb” kökü çerçevesinde Medenî

sûrelerdeki Allah sevgisi konulu âyetlerden çıkardığımız sonuç şudur ki Allah sevdiği ve sevmediği kişi özelliklerini, durum veya eylemleri beyan ederek bir karakter eğitiminde bulunmaktadır. Bu eğitimin Medine dönemindeki siyasî, sosyal, ekonomik yapıya, şartlara ve muhatabın durumuna göre tedricen yapıldığı görülmektedir. Ve eğitimin temeli sevgiye dayanmaktadır.

Bütün anlatılanlardan sonra kanaatimiz şudur ki günümüzde Kur'an örnekliğinde sevgi temelli bir karakter eğitimi verilirse, bu eğitimin başarı ve kalitesinin yükselmesi ve dolayısıyla insan ve toplumun iyiye doğru gelişimi muhakkaktır.

Kaynakça

- Akdemir, S. (2009). *Son çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Albayrak, H. (2011). *Tefsir usulü*. İstanbul: Şule Yayınları.
- el-Cabiri, M. (2013). *Fehmu'l-Kur'an*(C. 3, çev. M. Coşkun). İstanbul: Mana Yayınları.
- Cerrahoğlu, İ. (2011). *Tefsir usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Cevziyye, İ. (2005). *Medâricu's-sâlikin*, (C. 3). Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Çetiner, B. (2006). *Fatiha'dan Nas'aesbab-ı nüzul*(C.1). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Fromm, E. (1995). *Sevme sanatı*(çev. Y. Salman). İstanbul: Payel Yayınları.
- Halil b. Ahmed. (1988). *Kitâbu'l-ayn*,(C.3). Beyrut: Müessesetu'l-A'lemîLi'l-Matbuât.
- Hökelekli, H. (2013). *Değerler psikolojisi ve eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İbniManzur, M. (1993). *Lisân'ul-Arab*, (C.1). Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye.
- İsfehâni, R. (2006). *Müfredat*(C.1, çev. A. Güneş veM.Yolcu).İstanbul: Çıra Yayınları.
- Kanger, F.(2012). *Peygamber ahlakını referans alan karakter eğitimi*. İstanbul: Kampanya Kitapları.
- Karaman, H., Çağrı, M., Dönmez, İ. ve Gümüş, S. (2007). *Kur'an yolu*(C.2). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Küçük, R. (2007). *Sevgi medeniyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Mukatil b. Süleyman.(2004). *Kur'an terimleri sözlüğü*(çev. M. B.Eryarsoy).İstanbul: İşaret Yayınları.
- Pak, Z. (2005). *Allah insan iletişimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Uzun, N. (2014). Medenisûreler bağlamında ilk islam toplumunun siyasi kimliği. (Ed. C. Kabakcı ve S. Yakar), *Kur'an'ın Nüzulünün Medine Dönemi Sempozyum bildirileri*çinde (s.81-115). Kahramanmaraş: Öncü Basımevi.
- Zebîdî, M. (1993).*Tâcu'l-arûs*,(C. 1). Beyrut: Dâr'ul-Fikr.

Mekkî Sûreler Bağlamında Allah Sevgisinin Karakter Eğitime Etkisi

Hatice Merve Çalışkan*

Öz: Sevgi, yaşanarak hayata aktarılan ve kalbin dinamiklerinden olan bir ruh halidir. Arapçada bu anlamı karşılayacak pek çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan en çok kullanılan “el-hubb”, bir şeyin çok istenerek ona bağlanılması, bu bağlılığın kalpte yer etmesi ve devamlı olarak gönülde kalması anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerim’de elliden fazla ayette geçen bu kelimenin Mekkî surelerde yer alanlarını incelemeye çalışacağız. Kur’ân-ı Kerim’ine başlayacağı sıralarda Mekke’deki şartların gereği olarak inanç ve ahlâk üzerinde ısrarla durulmuş ve hitap, tüm topluma yapılmıştır. Kur’ân-ı Kerim gelen her âyetle tedricî bir şekilde insanları eğitmeyi hedeflemiştir. Medine dönemindeyse devlet örgütlenmesi tamamlanmış, dolayısıyla belli toplumsal konular ele alınıp, daha çok inanan kişiler muhatap alınmıştır. Bu nedenle biz, bu bildiriye genel bir hitabı kapsadığı için Mekke dönemiyle sınırlı tutmayı tercih ettik. Burada ilgili 9 âyet tespit ettik. Bu âyetlerin her birinde Allah’ın sevmediği eylemlere dikkat çekildiği görülmektedir. Bu eylemler yeni bir kimlik inşasında kişiliğin alt yapısını oluşturmaktadır. Birey-Kur’ân ilişkisinden konuya bakıldığında sevgi etkinliktir, edilgen bir olay değildir. Dolayısıyla karakter inşa etmede sevginin önemi büyüktür. Kur’ân-ı Kerim’in yukarıda bahsettiğimiz yönteminden hareketle bireyin karakterini inşa etmede “Allah sevgisinin” rolünü açıklamaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Kur’ân-ı Kerim, Mekkî Sûreler, Sevgi, el-Hubb, Karakter Eğitimi.

Sevgi Nedir?

Sevmek, sevgi ve bağlılık duymaktır. Birine sevgiyle bağlanmak, gönül vermektir (Türk Dil Kurumu [TDK], 2009, s.1743). Arapçada bu anlamı karşılayacak “Vudd, Alâka” gibi pek çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan en çok kullanılan “el-hubb”, “el-buğz” kelimesinin zıttıdır ve kalbin semeresi anlamına gelir (İbn Manzur, 1993, s. 221-222), (Halil b. Ahmed, 1988, s.31). Bir şeyin çok istenerek ona tutkuyla bağlanması, bu bağlılığın kalpte yer etmesi ve devamlı olarak kalmasıdır (Gezgin, 2010, s.260). Bu kökten türeyen muhabbet; aşk ve bağlılık anlamındadır (Sami, 2007, s. 1297). Allah’ın kulunu, kulun da Allah’ı sevmesidir (Uludağ s. 232). “h-b-b” kelimesinin fethalı olarak “habbe” halinde kullanımı buğday, arpa gibi yiyeceklerin taneleri anlamına gelir ve Kur’ân-ı Kerim’in pek çok âyetinde kullanılır (el-İsfahani, 2012, s. 257). Aynı kökten gelen bu kelimenin “sevgi” anlamı Kur’ân-ı Kerim’de 50’den fazla âyette geçmektedir.

* Araş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı.
İletişim: haticemervecaliskan@gmail.com. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bahriye Üçok Caddesi 06500 Beşevler/Ankara.

Sevgi bir şeye kapılmak değil, bir şeyin içinde olma halidir. Sevgi almak değil, vermektir. Sevgi, sevgi meydana getiren bir güçtür ve sevgili tarafından aranmadan ortaya çıkmaz (Fromm, 1995, 31, 39). Bir başkasının özünün tam olarak farkına varmak için onu sevmek gerekir. (Frankl, 2005, s. 126). Duygusuzluk, şefkatin zıddıdır. Çünkü sevgi olmayan yerde şefkat de yoktur (Fromm, Hayatı Sevmek s.216). Ayrıca bir sevgi etkinlik halidir, edilgen bir olay değildir (Fromm, 1995, s. 29).

Mekkî Sûrelerde Sevgi Âyetleri

Hız. Muhammed Allah'ın mesajı ile gelmeden önce Mekke'de kölelik olduğu bilinmektedir. Ayrıca kabileler halinde yaşamakta olan insanların arasında soy, güç gibi sahip olunan özel-liklerle övünmenin ve diğer kabileyi kötülemenin yaygın olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra kabileler arasında güvensizlik mevcuttu (Kilinçli, 2013, s. 20-21, 45). Dinî inanışlarında ise tahrif ettikleri Haniflik dini ile ortaya çıkan şirk ve hurafelerle doğru yeni bir dinî anlayış meydana çıkmıştır. Bu sebeple melek, şeytan, cin, güneş gibi varlıklar ilahlaştırılmıştır (Kilinçli, 2013, s.84). Kur'ân-ı Kerîm inmeye başladığı sıralarda Mekke'de bu şartların da bir gereği olarak inanç ve ahlâk üzerinde ısrarla durulmuş ve hitap, tüm topluma yapılmıştır. Allah gelen âyetlerle tedricî bir şekilde insanları eğitmeyi hedeflemiştir. Kur'ân söyleminde ahlâk, dinin önemli bir parçasıdır. Tüm dinlerin temel amacı da zaten insanların ahlâklı bireyler olmalarına katkı sağlamaktır (Albayrak, 2011, s. 81). İşte Allah'ın bu yapılmasını istemediği davranışlarda da hep ahlâkî alana dair bir yaptırım bulunduğunu görmekteyiz.

Mekkî surelerde "ehabbe" kelimesinin "Allah'ın sevmesi" ile ilgili kullanıldığı âyetlerin dokuz tane olduğunu görmekteyiz. Ancak burada dikkat çeken husus Medenî Sûrelerdeki "Allah ... yapanları sever" ibaresinin bulunduğu bazı âyetlerin aksine sadece "Allah ...yapanları sevmez" ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Çünkü Medine döneminde toplumun devlet yapılıması tamamlandığından ve bazı hukukî düzenlemeler yapılmaya başlandığından bu- radaki eylemlerin ahlâkın yanında hukuk ve siyasî düzenlemeleri de kapsamaktadır (bknz. AVCI, basılmamış bildiri). Ancak Mekke döneminde toplumun tamamını kapsayan bir hitap söz konusudur ve ilk yapılmak istenen ahlâkın iyiye doğru eğitilmesidir. Bu sûrelerdeki ya- pılması istenmeyen davranışlar hep kişinin ahlâkını bozacak eylemlerdir.

Şimdi söz konusu âyetleri inceleyeceğiz. Ancak bu incelemeyi yaparken âyetlerin iniş sırasını dikkate alacağız. Çünkü Allah'ın sevdiği ve sevmediği davranışları kullanarak insanı ahlâki yönden eğitmeyi hedeflerken nasıl bir sürecin meydana geldiğini görebilmek ancak bu sa- yede mümkün olacaktır. Diğer taraftan âyetleri verdikten sonra sûreyi genel bir şekilde özet- lemeye çalışacağız. "Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlamamak, Kur'ân'ı anlamama gibi bir sonuca götürür." (Albayrak, "Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine" 2009, s. 19) ilkesinden hareketle sûrenin bütünlüğüne, âyetlerin siyak-sibakına (kontekst-bağlam) kısaca değineceğiz.

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

39. Araf 31

1. “Ey Âdemoğulları! İbadet etmek üzere (Kâbe’ye) her girişinizde, (oraya çıplak olarak girmeyin), elbiselerinizi giyin; yiyeceklerinizi yiye ve içecekleriniz de için; ama sakın (Allah’ın size helal kıldığı yiyecekleri kendinize yasaklama konusunda) aşırılığa kaçmayın; çünkü O, aşırılığa kaçanları sevmez.”

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

39. Araf 55

2. “Rabbimize, alçakgönüllülükle seslenin; çünkü o, *haddi aşanları sevmez.*”

Nüzul sırası 39 olan A’raf sûresi yaklaşık olarak bi’setin 5. yıllarına denk gelmektedir. Allah’ın sevmediği davranışı belirttiği ilk sûre bu sûredir. Sûreye Kitabın, Hz. Muhammed’e insanları uyarması ve inananlara öğüt vermesi için indirildiğini söyleyerek başlanmaktadır. Daha sonra İblis’in kibrinden bahsedilmekte ve Allah’tan sakınmak gerektiğini söylenmektedir. Bunların anlatımının ardından Allah, “aşırıya kaçanları” sevmeyeceğini belirtmektedir. Buradaki aşırıya kaçmaktan maksat o dönemde insanların Kâbe’yi çıplak olarak tavaf edip, Allah’ın helal kıldığı hayvanları kendilerine haram kılmalarıdır (Taberi, 2011, s. 149). Daha sonra Kitabın yol gösterici ve rahmet olduğunu söylenip “haddi aşanların” sevilmeyeceği eklenmektedir. Bunun nedeninin de gösteriş yapmak için bağırarak dua etmek olduğu rivayet edilmiştir (Taberi, 2011, s. 248). Görüldüğü gibi her iki âyette de gerek yiyip içme, gerekse ibadet konusunda olsun aşırıya kaçanların sevilmeyeceği söylenmiştir.

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

49. Kasas 76

3. “Karun, Musa’nın halkındandı; ancak o, (sırf) Biz, ona sadece anahtarlarını bile taşımakta, güçlü bir topluluğun zorlanacağı hazineler verdiğimiz (için), kendini onlardan üstün göyerek onlara karşı tavır almıştı. Bu durum karşısında halkı ise (ona); (servetinden ötürü) böbürlenme. Çünkü *Allah böbürleneni sevmez!*, dedi.”

وَاتَّبِعْ فِيمَا أُتِيَكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

49. Kasas 77

4. “Allah’ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara; ancak dünyadaki nasibini de unutma! Allah sana nasıl iyilikte bulunduysa sen de (başkalarına) iyilikte bulun! Sakın ülkede bozgunculuk isteme; çünkü *Allah bozguncuları sevmez*, demişti.”

Nüzûl olarak 49.sırada yer alan Kasas sûresi bi’setin 6. veya 7. yıllarına denk gelmektedir. Sureye Firavun’un büyüklük taslaması anlatılarak başlanmaktadır. Sonrasında Musa kıssası ile devam edilmektedir. Burada Karun’a verilen hazineler anlatılmış ve böbürlenmemesi,

yeryüzünde bozgunculuk yapmaması istenmiştir. Karun'un kibri malının çokluğuyla gururlanıp, şükretmemesi olmuştur. Yine bunun neticesinde Allah'ın haram kıldıklarının peşinde koşarak bozgunculuk yapmıştır (Taberi, 2001, s. 321-324). Allah Karun'un durumunu anlatarak insanlardan güçsüz olanlara yardım etmelerini istemektedir. Çünkü özellikle Mekke döneminde insanlar bu davranıştan uzak kalmışlardı. Görüldüğü gibi Karun'un durumu anlatılarak onun örnekliğinde böyle yapanların Allah tarafından sevilmeyeceği söylenmiştir.

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مَتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

55. En'am 141

5. "Hem yetiştirilen hem de kendi başına yetişen bahçeleri, tatları farklı olan hurmaları, ekinleri, zeytinleri ve narları yaratan O'dur. (Bütün bu bitkiler, sudan meydana gelmeleri bakımından) birbirlerine benzeseler de (tatları bakımından) birbirlerine hiç benzemezler. O halde, ürün verdiğinde ürününden yiyin ve hasat günü (bütün bunların) hakkını verin ve sakın israf etmeyin; çünkü *O, israf edenleri sevmez.*"

Nüzûl olarak 55.sırada olan sûre yaklaşık olarak bi'setin 7.yıllarında inmiştir. İlk âyetlerinde insanın yaratılışından ve yeniden diriltileceğinden bahsedilmiş, kıyamet sahneleri aktarılmıştır. Daha sonra şirkin akli temeli olmadığından bahsedilmiştir. Hayat verenin ve diriltecek olanın Allah olduğu hatırlatılmıştır. Sonrasında Allah'ın israf edenleri sevmeyeceği söylenmiş ve arkasından haram kılınan ve emredilen davranışlar söylenmiştir. İsraf etmek, aşırıya kaçmak demektir. Yani burada Allah'ın koyduğu miktarın üstüne çıkıp, düşkün duruma düşmenin de, miktarın altında kalmanın da doğru olmayacağı söylenmiştir (Taberi, 2001, s. 617).

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

57. Lokman 18

6. "İnsanları küçümseyip onlardan yüz çevirme ve yeryüzünde de böbürlenerek yürüme; çünkü *Allah büyüklük taslayan ve övünen hiç kimseyi sevmez.*"

Bi'setin 7. veya 8. yıllarında indiği düşünülen, nüzul olarak 57. sırada olan bu sûreye kitabın hikmet dolu olduğunu, iyilik yapanlara hidayet ve rahmet olarak geldiği söylenerek başlanmıştır. Sonra Lokman'ın oğluna verdiği öğütler sıralanmıştır. Bu kıssa ile Allah'ın konuşurken ağzı eğip, bükmek suretiyle kibirli davrananları sevmeyeceği anlatılmıştır (Taberi 2001, s. 559).

وَجَزْأٌ سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

62. Şura 40

7. "Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür. Bununla birlikte, her kim affedecek ve durumu düzeltecek olursa, (bilsin ki), onun karşılığı Allah'a aittir; çünkü *Allah, zalimleri sevmez!*"

birey olma” hususunda kilit noktalardandır. Buna karşılık da insanların bir takım eylemleri gerçekleştirmesi gerekmektedir. İşte bu eylemler Allah’ın sevdiği şeyleri yapmak ve sevilen kişi olmak, sevmediği davranışlardan ise kaçınarak sevmediği insan tipinden uzaklaşmak ile mümkün olacaktır. Sevgi, bir şeyden zevk almayı onu güzel görmeyi sağladığı için Allah’ı seven kişi onun istediği davranışları da zevk ile yapacaktır. Böylelikle karşılıklı bir etkileşim meydana gelmiş olacak ve kurulan sevgi bağı ile ahlâkî düzgün bireyler, başka bir deyişle iyi karakterli kişiler yetiştirilmiş olacaktır.

Allah Sevgisinin Karakter Eğitime Etkisi

Karakter, bir insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellikler ve davranış biçimlerini belirleyen özyapıdır. Karakter eğitimi ile kastedilen, kişinin kabiliyetlerini, eğilimlerini geliştirirken; kibir, bencil duygular, kıskançlık, gibi yönlerini yok etmeye çalışmaktır. Tüm insanlık için büyük ölçüde ortak olan ahlâkî eylemler bunun aynı zamanda fitrî bir durum olduğunu göstermektedir. Yani belli başlı değerler insanın fıtratına Allah tarafından potansiyel olarak konulmuştur (Kanger, 2012, s. 41-44).

Kur’ân-ı Kerim insanın hayatını anlamlandıran bir kitaptır. İnsanın fıtratında ise anlamlandırma merakı bulunmaktadır. Bio-psişik bir yapıya sahip olan insanın tercihleri vardır. O, inanan ve değerler yaratan bir varlıktır. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerim insanın varoluşu ile ilgili kavramlar kullanarak nasıl olunması gerektiğini söylemektedir (Serinsu, 2012, s. 19, 25, 33). Bunu yaparken de inanç sistemini anlamlandıran bir takım kelimeler kullanmaktadır. Bunlardan biri “el-hubb” kelimesidir. Sürekli bilgi akımı ve iletişim içinde olan insan elde ettiği bilgiler ile amelini ortaya koyar ve yeni davranışlar kazanır. Bu yüzden insandan olgusal-eleştirel bir zihniyete sahip olması beklenir (Serinsu, 2012, s. 51-53). İşte Allah, bu zihniyeti kazandırırken ilişkinin sevgi kökenli olması için bu kökü kullanmaktadır.

Aşağıdaki tabloda da görüleceği gibi Allah sevgisi ile alâkalı âyetlerin her birinde Allah’ın sevmediği eylemlere dikkat çekilmektedir. Bu eylemler yeni bir kimlik inşasında kişiliğin alt yapısını oluşturmaktadır. Âyetlerin hepsinde “layuhibbu” kalıbının kullanılıyor oluşu da karakter eğitimini için bir başka yöntemdir. Çünkü bu kalıp muzari fiil kalıbında kullanılmıştır. Yani Türkçedeki geniş zamana ve şimdiki zamana karşılık gelmektedir. Muzari fiil, bir işin yapılmakta olduğunu veya yapılacağını göstermektedir (Maksudoğlu, 1999, s. 45). Kur’ân-ı Kerim’in âyetleriyle etkileşim içinde olan muhataplarda 23 yıl içerisinde köklü bir değişim yaşanmıştır. Eğitim, bireylerin ve toplumun bilincinin yükseltilip ve davranışların güzel olana dönüştürülmesidir. Dolayısıyla bu kalıbın kullanılıyor oluşu, Allah’ın insanlara bir süre verdiğini göstermektedir. Eğitim de bir süreci kapsadığından Allah’ın indirdiği âyetlerle yaptığına bir eğitim faaliyeti demek yanlış olmayacaktır (Hökelekli, 2013, s. 205).

ÂYETİN BAŞI	ÂYETTEKİ SEVGİ İFADESİ
Giyinin, yiye, için.	İsraf Edenleri Sevmez!
Rabbimize alçak gönüllülükle seslenin.	Haddi Aşanları Sevmez!
Size hazineler verdik.	Böbürleneni Sevmez!
Allah sana iyilikte bulunmuştur.	Bozguncuları Sevmez!
Size verdiklerini yiye, hakkını verin.	İsraf Edenleri Sevmez!
İnsanları küçümseyip, böbürlenerek yürümeyin.	Kibirli Olanları, Övünenleri Sevmez!
Affedin, durumunuzu düzeltin.	Zalimleri Sevmez!
Allah gizliyi de açığı da bilir.	Büyüklik Taslayanları Sevmez!
İnanıp, iyi işler yapın.	Kâfirleri Sevmez!

Âyetlerin ilk kısmına baktığımız zaman Allah'ın bize bir olayı ya da bir durumu aktardığını görmekteyiz. Bu kısımda genelde olumlu bir istekten söz edilmektedir. İkinci kısmında ise bu olayla ilişkili olan davranışı sevmediğini eklemektedir. Burada Kur'an'ın ikili bir anlatım kullandığını görmekteyiz. Eğer direk olumsuz bir cümle ile başlansaydı muhatap tarafından yasaklanan davranış cazip hale gelebilirdi. Ama olumlu cümlelerin, kıssaların, insanlara tanınan özgür ortamın arkasından gelen seilmeyecek kişilerin belirtilmesi insanların zihninde o davranışın neden kötü olduğuna dair mantıklı gerekçeler oluşmasını sağlayacaktır.

Sonuç

Allah indirdiği âyetler ile süreç içerisinde insanları ahlâkî yönden eğitime yoluna gitmiştir. Bunu yaparken de genelde iyi davranışlardan bahsetmiş, istediği insan modelinin ne olduğunu aktarmış, sonrasında ise aksini yapan kişilere karşı tavrını söylemiştir. Bu eğitimin sevgi temeli üzerine kurulması için ise sevdiği ve sevmediği davranışları söyleyerek insanlara yol göstermiştir. Çünkü sevgi, bir bağlılık halidir ve eylemler sevgiyle yapıldığında kişiye mutluluk verecektir. Biz Allah'ı sevdiğimiz zaman, sevginin karşılıklı bir etkileşim olması nedeniyle onun da bizi sevmesini bekleyeceğiz. Konumuz olan âyetlerde de görüldüğü üzere Allah hangi özellikteki kişileri sevmediğini söylemiştir ve o özellikler de karakteri düzgün bireyler olma hususunda önem taşıyan niteliktedirler. İşte o kişiler arasına girmemek, O'nun sevgisini kazanmamızı sağlayacaktır. Böylelikle Allah sevgisi ile karakter eğitimimizde önemli bir yol katetmiş olacağız.

Kaynakça

- Albayrak, H. (2009). *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Ankara: Şûle Yayınları.
- Albayrak, H. (2011). *Tarihin İçinden Kur'an'ı Anlamak*, Ankara: Şûle Yayınları.
- Akdemir, S. (2009). *Son Çağrı Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Avcı, H. Medeni Surelerde "H-B-B" Kökü Çerçevesinde Allah Sevgisi Temelli Karakter Eğitimi. Yayınlanmamış bildiri.
- Frankl, V. E. (2014). *İnsanın Anlam Arayışı* (çev. Selçuk Budak), İstanbul: Okuyanlar Yayınları.

- Fromm, E. (1995). *Sevme Sanatı*(çev. Yurdanur Salman), Payel Yayınevi.
- Fromm, E. (2004). *Hayatı Sevmek*(çev. Ali Köse), İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- El-İsfahani, R. (2012). *Müfredât*(çev. Abdülbaki Güneş vd.) İstanbul: Çıra Yayınları.
- Gezgin, A. G. (2010). *Kur'an'da Sevgi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Halil b. Ahmed. (1988). *Kitâbu'l-Ayn*. C.3. Beyrut: Müessesetü'l-Alemi'l-Matbuat.
- Hökekleli, H. (2013). *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İbn Manzûr (1993). *Lisân'ul-Arab*. C.1. Beyrut: Dêru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Kanger, F. (2012). *Peygamber Ahlakını Referans Alan Karakter Eğitimi*. İstanbul: Kampanya Kitapları.
- Kilinçli, S. (2013). *Mekki Sürelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Maksudoğlu, M. (1999). *Arapça Dilbilgisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Sami, Ş. (2007). *Kâmûs-ı Türki*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Serinsu, A. N. (2012). *Kur'an Nedir?*. Ankara: Şule Yayınları.
- Taberî, E. C. M. b. C. (2001). *Cêmiu'l-Beyân An Te'vili'yi'l-Kur'ân. Kâhire: Dirâsetu'l-Arabiyyetu'l-İslamiyye*.
- Türk Dil Kurumu. (2009). *Türkçe Sözlük*. Ankara.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Fünûnu'l-Efnân fî Ulûmi'l-Kur'an Adlı Eserin İstanbul Yazma Nüshasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili

Sümeyye Sevinç*

Öz: Allah Teâlâ'nın Resûlullah (s.a.v) vasıtasıyla kullarına gönderdiği ilahî mesaj Kur'ân-ı Kerim'i anlama gayretleri neticesinde tarih boyunca tefsire dair pek çok müstakil eser telif edilmiştir. Bu süreçte âyet, sûre ve kâmil Kur'an tefsirlerinin yanı sıra Kur'an'ı anlamaya yardımcı olmak üzere, içerisinde bulunduğu döneme göre adı ulûmu'l-Kur'an, ulûmu't-tefsir ve usûlü't-tefsir şeklinde değişen ancak temelde aynı gayeye hizmet eden tefsir usûl yazıcılığı, en nadide örneklerini vermiştir. Bu çalışmada geleneğin halkalarından ve yazılı mirasımızın değerli şahsiyetlerinden Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1201) Fünûnu'l-efnân fî Ulûmi'l-Kur'an adlı eserinin İstanbul'daki yazma nüshası konu edilecektir. Esasında Fünûnu'l-efnân'ın yazma nüshası tahkik edilirken eserin İstanbul nüshasının dünyadaki diğer nüshalarına nispeten ihtiva ettiği ilave konular, tefsir usûlünün temel meseleleri olmasına rağmen ihmal edilmiştir. Bu bağlamda araştırmamızda eserin mezkûr yazması, müellife ait olma ihtimali de dikkate alınarak gerek müellifin tefsir usûlüne dair telifatı gerekse eserden önce veya sonra telif edilen diğer çalışmalar açısından değerlendirilecektir. Böylelikle mevcut haliyle alanının ilk kapsamlı çalışması olduğunu düşündüğümüz bu nadide eserin tefsir usûlündeki yeri, İstanbul yazmasının muhteva tahlili ve diğer kaynaklarla mukayesesi çerçevesinde tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Cevzî, Fünûnu'l-Efnân, Ulûmu'l-Kur'an, Tefsir, Usûl, Yazma.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in derunî manalarını anlamlandırma hususunda yardımcı unsur addedilen Kur'an ilimleri, vahyin ilk nüzûlünden itibaren özel bir işlev görmüştür. Özellikle tedvin sonrası dönemlerde Kur'an ilimlerine dair kaynakların yerini tefsir usûlü niteliğindeki eserler almış ve araştırmalar bu çerçevede ilerlemiştir. Tarih boyunca muhtelif isimlerle kıymetli örneklerini müşahade ettiğimiz bu eserlerin ihtiva ettikleri alanlar, hakikatte her birinin Kur'an'ı anlama gayesine hizmet ettiklerini göstermektedir.

Bu araştırmada ilmî açıdan sahip olduğu öneme binaen tefsir usûlü alanının temel kaynaklarından biri olan Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnu'l-efnân* adlı eseri üzerinde durula-

* Arş. Gör. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı.
İletişim: sevinc_sumeyye@hotmail.com. Mahir İz Cad. No:2 Altunizade Üsküdar/ İstanbul.

caktır. Bu bağlamda nihâî gaye eserin, kendi alanındaki bilinen ilk derli toplu çalışma olma niteliğini ne derece gerçekleştirdiğinin tespiti. Zira herhangi bir ilim dalının sahip olduğu kadim mirasın niteliği bu ilmin ilerlemesine yönelik beklentilere tesir etmektedir. Bununla birlikte bir ilim dalına dair telif edilmiş ciddi bir eserin erken devirlere yakınlığı söz konusu ilmin köken itibarıyla daha sağlam bir şekilde tasavvur edilmesine imkân verebilir. Ayrıca her ilimde alanın vazgeçilmez başvuru kaynağı olan bir takım eserler mevcuttur. Bu kabilen eserler, çoğunlukla kendilerine kadar geçen süreçteki telifatı gölgede bıraktığı gibi kimi zaman da sonraki dönemlerde üzerine orijinal fikir serdedilmeyecek kadar kuvvetli bir otorite kurabilirler.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden *Fünûnu'l-efnân* adlı eserin dünyada bilinen altı nüshasına rastlanmıştır. Eserin basılı nüshaları da bulunmaktadır. Ne var ki eser tahkik edilirken takriben aynı konuları ihtiva etmeleri hasebiyle sadece beş yazmanın muhteviyatı ile yetinilmiştir. Halbuki eserin İstanbul Köprülü Kütüphanesi'ndeki yazması dünyadaki diğer nüshalardan hacim itibarıyla epey fazla bir yekûna sahiptir. Üstelik mezkûr konular eserden çıkarıldığı takdirde mevcut tahkikli haliyle eserin derli toplu bir tefsir usûlü kaynağı olduğunu söylemek son derece güçtür. Dolayısıyla tek nüshadaki fazla varakları görmezden gelmek suretiyle eserin hali hazırdaki tahkikli halini kabul etmek en azından bu kitabın alanındaki ilk ciddi eser olma özelliğini gölgeleme neticesine varmaya da sebep olabilir.

İncelemelerimiz esnasında tefsir usûlünün temel konularını içeren bu mülhak bölümün yazmaya kim tarafından ve hangi gaye ile yerleştirildiğini tespit etmeye çalıştık. Yaptığımız gözlemler neticesinde bu ilave konuların büyük bir kısmının, müellifin tefsir usûlü ile ilgili diğer eserlerinden yapılan iktibaslardan müteşekkil olduğunu müşahade ettik. Ancak yine de müellife aidiyeti imkân dâhilinde olduğu için *Fünûnu'l-efnân*'ı elimizdeki yazmanın ilave konularını da dikkate alarak değerlendirmeye tâbî tuttuk.

İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı ve Eserleri

Bu kısımda problematik alana girmeden önce araştırmamızın esasını teşkil eden *Fünûnu'l-efnân* adlı eserin müellifi Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin hayatı ve eserlerine temas edeceğiz. Zira bir telifin değeri müellifinden gelmektedir. Bu da incelemeye önce müelliften başlamayı gerekli kılmaktadır.

İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı

Selef uleması arasında telifatının çokluğu ile şöhret bulan Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin hayatı hakkında gerek klasik gerekse modern yöntemlerle telif edilen eserlerden son derece teferruatlı malûmat almak mümkündür (Allûcî 1965; Ayrıca bkz. Nusayr, 1987; en-Nedvî, 1983). Ancak biz çalışmanın bir gereği olarak fazla ayrıntıya girmeden özet bilgi vermeye çalışacağız.

Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, Bağdat'ta zengin olmasına rağmen ilimle pek fazla ilgisi olmayan bir ailede dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında muhtelif rivayetler bulunsa da en tercih edileni 510/1116 senesidir (Bağdatlı, 1955, s. 520; İbn Kesir, 1998, s. 709; Zehebî, 1957, s. 1347, 1984, s. 366). Soyu Hz. Ebû Bekir'e (r.a) dayanmaktadır. Nisbeleri el-Kureşî, et-Teymî, el-Bekrî, el-Bağdâdî, el-Hanbelî'dir. Tam ismi Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali'dir (Zehebî, 1984, s. 365, 366). Künyesi Ebu'l-Ferec olan bu kıymetli âlim, dokuzuncu kuşaktan dedesi Cafer'e nispet edilerek İbnü'l-Cevzî lakabını almıştır (Zehebî, 1984, s. 365, 366). Bununla birlikte müellif "Cemaleddin", "Mübarek" ve ailesinin bakır ticaretiyle uğraşması nedeniyle "Saffar" lakaplarıyla da anılmaktadır (en-Nedvî, 1983, s. 44). Babasının vefatından sonra anesi ve halasının himayesinde yetişen (Bilmen, 2008, s. 483) İbnü'l-Cevzî özellikle halasının teşvikiyle ilme yönelmiştir.

Üç oğlu ve pek çok kızı bulunan (İbn Kesir, 1998, s. 710) İbnü'l-Cevzî, ilmî birikiminin yanı sıra son derece âbid bir zattı (Bilmen, 2008, s. 483). İbnü'l-Cevzî ayrıca dилciliği ve vaizliği ile de şöhret bulmuştur. Kendisi Hanbelî mezhebine müntesip olmasına rağmen mezhebine taassup derecesinde bağlanmadığından yeri geldiğinde kendi mezhebine mensup olanları da tenkit etmekten geri durmamıştır (Brockelmann, 1967, s. 848, 849; İbn Hallikân, t.y., s. 142; İbn Kesir, 1998, s. 707).

Hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçiren Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, ömrünü ilim öğrenerek, eser yazarak ve vaaz ederek değerlendirmiştir. Tefsir, hadis, tarih ve fıkıh ilimlerinde birçok âlimden ders aldığı gibi kendisinin ders meclislerine de dönemindeki diğer âlimler ve mühim şahsiyetler iştirak etmişlerdir. İbnü'l-Cevzî, başta Muhammed b. Nâsir b. Muhammed b. Ali b. Ömer es-Selâmî (468-550) olmak üzere İbnü'z-Zâgûnî (455-527), Abdülvehhâb b. Mübarek b. Ahmed b. Hasen el-Enmâtî (462-538), Ebû Mansûr el-Cevâlikî (465-540) gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir (İbnu'l-Cevzî, 1987, s. 53, 54; Ayrıca bkz. Zehebî, 1984, s. 366).

Müellif, hocalarına mahsus telif ettiği eserinde 86 erkek ve 3 de hanım hocasının isimlerine sistematik bir şekilde yer vermiştir (İbnu'l-Cevzî, 1980). İbnü'l-Cevzî asrının büyük âlimlerinden olduğu gibi hadis ilminde ve hitabet sanatında da önde gelen bir zattır (İbn Hallikân, t.y., s. 140). O, güler yüzü ve tatlı dili sayesinde vaaz meclislerine yüz binden fazla kişinin katılımını sağlamıştır (Zehebî, 1984, s. 377).

Babasından kalan serveti ilim yolunda harcayan ve bu yolda karşılaştığı bütün sıkıntılara tahammül eden İbnü'l-Cevzî, Allah Resûlü, sahabe ve tâbiîn hakkında bilgi edinebilmek uğruna rahat hayatından vazgeçmiştir. Bununla birlikte bir yandan ilim için uzleti benimserken diğer taraftan bilinçsiz, körü körüne uygulanan bir züht hayatını da reddetmiştir (Turgut, 1989, s. 6). On kiraati de öğrenen müellif hakkında âlimlerin genel kanaatleri müspet yöndedir.

Ne var ki İbnü'l-Cevzî en fazla eserlerinden tenkit almıştır. Eserlerini bir an önce bitirmeyi hedeflediğinden tasnif ettiği eserleri tekrar kontrol etmeye vakit ayırmamıştır. Bu nedenle eserlerinde pek çok hataya rastlamak mümkündür (Zehebî, 1984, s. 378; Bilmen, 2008, s. 483). İbnü'l-Cevzî'nin teville meyletmesi ve sözlerinde kendini metheden ifadelerle yer vermesi de eleştiri aldığı bir diğer husustur (Turgut, 1989, s. 9).

Hicrî 590 yılında Vasıt'a sürgün edilerek beş yıl süreyle bir evde tek başına ikamet etmeye mecbur tutulan ve bu arada bazı kitapları da yakılan İbnü'l-Cevzî, beş senelik ev hapsinden bir müddet sonra, 597 senesinin Ramazan ayında, bir cuma gecesi 87 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir (Bağdatlı, 1955, s. 520; İbn Kesir, 1998, s. 710; Zehebî, 1984, s. 379). Bâbü'l-Harb Kabristanı'nda bulunan Ahmet b. Hanbel'in mezarının yakınına defnedilmiştir (İbn Kesir, 1998, s. 710).

İbnü'l-Cevzî hayatını eser yazmak, kitap istinsah etmek ve vaaz vermekle geçirmiştir. Öyle ki istinsah ettiği eserlerin miktarı hayatının günlerine taksim edildiğinde her güne 9 sayfa isabet etmektedir (Brockelmann, 1967, s. 848).

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Abbâsî Devleti'nin (h. 132-656) son dönemlerinde yaşamıştır. Bu dönemde Abbâsî Devleti siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan zayıf düşmüş, devlet içinde küçük devletçikler teşekkül etmiş ve halifenin nüfuzu son derece azalmıştır (Hodgson, 1974, s. 493-495; Lapidus, 1988, s. 126-136; Ayrıca merkezî otoritenin zayıflamasından dolayı kurulan devletler için bkz. Algül, 1987, s. 26). Bu dönemde Harzemşahlar, Eyyübîler gibi Abbâsî hilafetine ismen tâbî olan devletler teşekkül etmiştir. Aynı şekilde Fatımîler ve Muvahhidler gibi hilâfete tâbî olmayan Müslüman devletler de kurulmuştur (Hasan, 1986, s. 83-282). Siyasi ve toplumsal sıkıntıların aksine Bağdat'ta ilmi hayatın son derece dinamik olduğu bilinmektedir. Bilhassa Abbâsî halifelerinin kuruluş yıllarından itibaren ilme karşı ilgileri müspet yönde gerçekleşmiştir (Bkz. Avcı, 2003, s. 192-203).

İbnü'l-Cevzî'nin Eserleri

İbnü'l-Cevzî; tefsirin yanı sıra hadis, fıkıh, vaaz, tarih, edebiyat, matematik, astronomi ve tıp gibi gerek dinî gerekse müspet ilimlerde önde gelen çok yönlü bir âlimdir (Bağdatlı, 1955, s. 521, 522; Brockelmann, 1943, 661-666; Zehebî, 1957, s. 1343, 1344, 1984, s. 368-370; Zirikli, 1992, s. 316). Telifatının çokluğu ile tanınan İbnü'l-Cevzî'nin, bir kısmı ciltli olmak üzere yaklaşık 300 eser yazdığı nakledilir (Brockelmann, 1967, s. 848, 849; Zirikli, 1992, s. 316). Müellifin verdiği isme değil içerdiği konuya göre tek bir esere birden fazla isim verilmesi veya müellifin vefatından sonra tasnif ettiği eserlerin muhtasar hale getirilerek İbnü'l-Cevzî'ye nispet edilmesi, eserlerinin sayısına dair farklı rivayetlere sebep olmuştur (İbn Receb, t.y., s. 415; Zehebî, 1984, s. 370).

İbnü'l-Cevzî'nin telif ettiği eserlerin bir kısmı basılı, bir kısmı yazma halindedir. Ayrıca eserlerinin arasında ismi zikredilmesine rağmen nüshasına rastlanmayanlar da büyük bir yekûn

tutmaktadır. Bunlar, kayıp veya kaybolması imkân dâhilinde olan eserlerdir. Abdülhamit Alluçî'nin tespit edebildiği kadarıyla müellifin eserlerinin 30 tanesi basılı, 139 tanesi yazma ve 233 tanesi de kayıp veya kaybolmuş olması muhtemeldir. Abdülhamit Alluçî'nin 1965 senesinde Bağdat'da neşredilen *Müellefâtü İbnü'l-Cevzî* adlı çalışmasında, müellifin eserleri üzerinde teferruatlı bir şekilde durulmuştur. Söz konusu çalışmada öncelikle İbnü'l-Cevzî'nin telifatıyla ilgili kaynaklar verilmiştir (Alluçî, 1965, s. 14-63). Zikredilen kaynaklarda müellifin eserleri hakkında farklı sayılar verilmiştir (İbn Hallikân, t.y., s. 142; İbn Kutluboğa, 1962, s. 5, 77; İbn Receb, t.y., s. 416-421).

İbnü'l-Cevzî'nin eserleri bu araştırmanın sınırlarını aşacak kadar fazla olduğundan sadece tefsirle ilgili eserlerine kısaca değinilecektir. İbnü'l-Cevzî'nin *Zadü'l-mesîr fî ilmi't-tefsir* (Brockelmann, 1937, s. 918, 1943, 663) adlı tefsirinden başka Kur'an ve Kur'an ilimlerine dair muhtelif eserleri bulunmaktadır. Bu hususta Abdülhamid Alluçî tefsirle ilgili 27 eser tespit etmiştir (Alluçî, 1965, s. 222-223). Söz konusu eserler basılı, yazma ve nüshasına rastlanmayanlar şeklinde kısımlara ayrılabilir (Turgut, 1989, s. 14-21).

İbnü'l-Cevzî'nin telifatı üzerinde çalışma yapanlara göre müellifin kaynaklarda ismi geçen eserlerinin çoğunun nüshasına rastlanmamıştır. Tefsir usûlü ile ilgili tespit edilen eserlerinin de neredeyse yarısına ulaşılammıştır. Söz konusu eserlerin içerisinde *et-Telhîs* (İbnu'l-Cevzî, 1987, s. 37) gibi tefsir ilmi hakkında genel nitelikli kitaplar bulunmakla birlikte Kur'an ilimlerinden birine dair müstakil çalışmalar da mevcuttur. Ayrıca kaynaklarda zikri geçen *el-İşârat fî kıraâtî'l-muhtârât, Kitâbu's-seb'a fî kıraâtî's-seb'a, Tezkiratü'l-müntebih fî uyûni'l-müştebih* gibi eserlerin de kaybolmuş olması muhtemeldir (Alluçî, 1965, s. 222, 223).

Fünûnü'l-efnân fî Ulûmi'l-Kur'an'ın İstanbul'daki Yazma Nüshası

İbnü'l-Cevzî'den önce sadece Kur'an-ı Kerim'le ilgili ilimleri toplayan kapsamlı çalışmalar değil aynı zamanda Kur'an ilimlerinin konularına göre müstakil eserler de telif edilmiştir. Ancak söz konusu eserlerin alanındaki ihtiyacı ne kadar karşıladığı ayrı bir tartışma konusudur. Çalışmamızın temelini teşkil eden bu kısımda kaynakların ittifakla Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî'ye nispet ettiği (Bağdatlı, 1955, s. 522; Katib Çelebi, 1971, s. 1292; Zirikli, 1992, s. 316) *Fünûnü'l-efnân fî ulûmi'l-Kur'an* adlı İstanbul Köprülüzâde Kütüphanesi'ndeki yazmanın tefsir usûlü açısından değeri üzerinde duracağız.

Eserin Yazma Nüshaları

Eserin İstanbul'daki yazmasını seçmemize sevk eden en önemli amil, bu yazmada diğer yazmalarda yer almayan ilave konuların bulunmasıdır. Yazmalarda eserin adına dair bazı farklılıklar mevcuttur. Nitekim Bağdat Mektebetü'l-evkâfi'l-âmme ve Marakeş'teki yazma nüshalar "*Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'an*", Ezher Üniversitesi'ndeki "*Kitâbu acâibi ulûmi'l-Kur'an*", Dârul-kütübü'l-Mısıryye'deki de "*Fünûnü'l-efnân fî acâibi ulûmi'l-Kur'an*"

başlıklarına sahiptir. Diğer taraftan İstanbul Köprülüzâde ve Almanya Goethe Kütüphanesi'ndeki yazmalarda esere müstakil bir isim verilmemiş ancak Köprülü nüshasının başında bu kitabın Kur'an ilimleri ve Arapça hakkında olduğu belirtilmiştir (Köprülü Ktp, NO: 208). Kaynak eserlerde ise kitabın adı "*Fünûnü'l-efnân*" (Zehebî, 1984, s. 368), "*Fünûnü'l-efnân fî ulûmi'l-Kur'an*" (Katib Çelebi, 1971, s. 1292), "*Fî acâibi ulûmi'l-Kur'an*" (Brockelmann, 1943, s. 663) ve "*Fünûnü'l-efnân fî acâibi ulûmi'l-Kur'an*" (Zirikli, 1992, s. 316) olarak geçmektedir.

Eserin İstanbul Köprülü Kütüphanesi Dışındaki Yazmaları

İlmî bir araştırma her ne kadar söz konusu yazma nüshaların her birini ayrı olarak ele almayı gerektirse de bu çalışmanın esasını, eserin İstanbul Köprülü Kütüphanesi'ndeki yazması teşkil ettiği için bu kısımda bilinen yazmaların tamamını inceleyen Hasan Ziyâeddin İtr'in beyanatıyla iktifa edilecektir.

Birinci nüsha: Bu nüsha Marakeş şehrinde Ahmed el-Gazâlî'ye mahsus bir kütüphanede korunmaktadır. Nüshayı Abdullah b. Abdulvâhid Zekiyyüddin Muhammed el-Basrî, hicrî 863 senesinin Şevval ayının altısında bitirmiştir. Müstensih söz konusu nüshayı, Halife Mevlâ Ebû Ahmed Abdullah el-Müsta'sım Billâh'ın hicrî 654 senesinde vakfetmiş olduğu nüshadan istinsah ettiğini ifade etmiştir. Ancak halifenin 656 yılında şehit edildiği dikkate alınacak olursa nüshanın vakfediliş tarihi daha erken bir döneme tekabül edebilir.

İkinci nüsha: Bağdat'ta Mektebetü'l-evkâfî'l-âmmе'de 2412 numarada kayıtlıdır. Kapağındaki mühürden Umûmî Eserler Müdürlüğü ile Mektebetü'l-evkâfî'l-âmmе'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu yazmayı Seyyid Muhammed Said hicrî 1309 yılının Şevval ayında vakfetmiştir. Nesih hattıyla yazılan nüshanın çoğunun okunabilir olmasına rağmen nüshada Kur'an âyetleri de dâhil olmak üzere bazı hatalar bulunmaktadır. Nüshanın yazımını İbn Hassen es-Sâberî 871 senesinin Zilkâde ayında bitirmiştir.

Üçüncü nüsha: Ezher Üniversitesi'ndeki Fars Bölümü Kütüphanesi'nin nüshası olup özel numarası 347, sıralı numarası 195'tir. Hicrî 991 senesine ait olan nüsha 1046 senesinde vakfedilmiştir. Nesih hatlı nüshanın bölümleri, fasılları ve bazı kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın talikini 991 senesinde Fahrettin Ali b. Nâsıreddin b. Muhammed el-Düstî'nin yaptığına temas edilmiştir. Ezher nüshasında "Sûrelerin Âyet Sayıları", "Sûrelerin Âyet Sayısı Açısından Benzerlikleri", "Mekkî ve Medenî Sûreler", "Lügâtü'l-Kur'an", Vakıf ve İbtida'nın büyük bir kısmı, "Mahzûf (الياه) Harfî", "Müştebihâtü'l-Kur'an" ve "Bir Yönüyle Benzer Âyetler" babları eksiktir (İbnu'l-Cevzî, 1987, s. 115).

Dördüncü nüsha: Dârü'l-kütübü'l-Mısıryye'de 222 (Teymûriyye Blm, Tefsir) numarada kayıtlıdır. Kitabın kapak levhasında *Fünûnü'l-efnân fî acâibi ulûmi'l-Kur'an* yazmakta ve bu eserin 597 senesinde vefat eden Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'ye ait olduğu kaydedilmektedir. Birçok hata ve eksiklik bulunan nüsha son derece zayıf bir Arapça ile yazılmıştır. Kitabı Ahmed b. İsmail b. Muhammed Timur vakfetmiştir.

Beşinci nüsha: Almanyâ'da Goethe Kütüphanesi'nde 544 numarada kayıtlıdır (Brockelmann, 1943, s. 663). İstinsah eden zatın ismi olmamakla beraber mezkûr nüshada pek çok nahiv ve imla hataları bulunmaktadır. Ayrıca nüshada konuların sırasında da bazı karışıklıklar görülmektedir. Üstelik takibeler, nüshanın çoğu babında dolayısıyla da birçok levhasında eksik bulunduğunu göstermektedir.

Eserin İstanbul Köprülü Kütüphanesi'ndeki Yazması

İstanbul'da Köprülüzâde Kütüphanesi'nde 208 numarada kayıtlı olan nüshanın kimin tarafından istinsah edildiği bilinmemektedir. Birinci varakta besmelenin ardından silik bir yer gelmekte ve sonrasında "الحمد لله الذي أكرمنا بالتوحيد والإسلام" ibaresi bulunmaktadır. İkinci varakta ise mühürler dikkat çekmektedir. İçerisinde birçok eksiklik bulunmasına rağmen nüsha 225 varaktan müteşekkildir. Nüshaya müstensihinin hattıyla başka tasnifler de eklenmiştir. Sonradan ilave edilen kısım müellifin kendi eserlerinden iktibas edilmiş olabilir. *Fünûnü'l-efnân* ve eserin diğer nüshalarda bulunmayan bölümü baştan sona nesih hattıyla yazılmış olmasına rağmen yazıldığı tarih bilinmemektedir (*Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmu'l-Kur'an* muhakkikine göre söz konusu tarih IX. veya X. asra ait olabilir). *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'an* 38. levhada "هو الذي يصلي عليكم وملائكته" âyetiyle sona ermekte ve aynı satırda yeni bir tasnif olan "اللفظ والمعنى ذكر غريب القرآن في" başlığı yer almaktadır. Her sayfada 20 satır ve her satırda yaklaşık 17 kelime bulunan nüshada senetler hafzedilmiştir. Diğer taraftan nüshayı yazan zat, "Azze ve celle" şeklinde bazı ibareler ilave ettiği gibi her babı da fasıl olarak isimlendirmiştir.

Yazma nüshaların muhtevaları incelendiğinde "Bab" adını taşıyan ve 22 bölümden oluşan eserin, "Fasıl" şeklinde alt başlıklara ayrıldığı gözlemlenmektedir. Köprülü Kütüphanesi'ndeki bu yazma, daha önce de ifade edildiği üzere diğer yazmalarda bulunmayan 16 ilave konuyu daha ihtiva etmektedir. Üstelik sondaki ilave 16 bölüm "zikir" lafzı ile başlıklara ayrılmıştır. Bütün bunlara ilaveten diğer yazmalardaki konuların tamamı Köprülü nüshasındaki sadece ilk 37 varağa tekabül etmektedir. Dolayısıyla 37. varaktan itibaren 225. varağa kadar büyük bir yekûn diğer nüshaların hiçbirinde bulunmamaktadır.

Mezkûr konuların muhteva tahlilini yaparken tekrara mahal vermemek adına konuları müellifin takip ettiği sıra yerine yeni bir sisteme göre serdetmeyi uygun gördük. Zira eserin sadece başlık sayısına bakarak konu miktarı hakkında bilgi vermek hatalı olur. Söz gelimi "Müştebihâtü'l-Kur'an" başlığının ardından gelen ve mezkûr bölümle irtibatlı olan yedi bab birlikte ele alınıp Köprülü nüshasında müstakil bir bölüm halinde gösterilen "Tefsir-Tevil, Nâsih-Mensûh, Muhkem-Müteşâbih" (Son dönem sistemli tefsir kaynaklarında müstakil bir bölümde değerlendirilen Tefsir-Tevil, Nâsih-Mensûh, Muhkem-Müteşâbih konuları diğer nüshalarda mahzûf harflerle ilgili bölümün alt başlığı olarak bir arada verilmiştir.) başlığı ilave edildiğinde *Fünûnü'l-efnân* temelde 15 bölüm kabul edilebilir. Ayrıca Köprülü'deki mülhak 16 bölümden Nâsih-Mensûh ile ilgili olan 7 ve dile dair 3 başlık birleştirildiğinde eserin yirmiden fazla tefsir usûlü meselesi üzerinde durduğu gözlemlenmektedir.

Buna göre eserin muhtevası şöyledir:

1. Kur'an'la İlgili Genel Bilgiler

a. Halku'l-Kur'an

b. el-Ahrufu's-seb'a

c. Resmu'l-Mushaf

d. Kur'an'ın Genel Bölümleri

da. Sûre

daa. Sûrelerin Sayısı

dab. Mekkî ve Medenî Ayrımı

db. Âyet

dba. Sûrelerin Âyet Sayıları

dbb. Sûrelerin Âyet Sayısı Açısından Benzerliği

dc. Kelime

dd. Harf

e. Kur'an'ın Oransal Bölümleri

f. Vakıf ve İbtida

g. (الياء) Harfinin Hazfı

h. Kur'an'da Müslümanlar ve Peygamberlerin Müşterek Vasıfları

i. Kur'an Âyetleri ile İlgili İstifhamlar

2. Kur'an İlimleri

a. Fezâilü'l-Kur'an

b. Lüğâtu'l-Kur'an

ba. Arap Dilinin Yapısı

bb. Arap Dilinin Güçlendirilmesi

c. Nâsih–Mensûh

d. Muhkem–Müteşâbih

e. Müştebihâtu'l-Kur'an (Benzer Ayetler)

f. Garîbu'l-Kur'an

g. Vücûh ve Nezâir

h. Hitâbu'l-Kur'an

i. Emsâlu'l-Kur'an

Fünûnu'l-efnân'ın İstanbul yazmasında bulunduğu halde diğer yazmalarda ve tahkikli nüshalarında bulunmayan konuların listesi:

1. Garîbu'l-Kur'an (Buradan sonraki konular Köprülü nüshasına "Zikir" lafzıyla mülhak olan bölümleri ifade etmektedir.)
2. Kur'an Âyetleri ile İlgili İstifhamlar (*Fünûnu'l-efnân*'da bu bölüm için "ذكر عيون المسائل" başlığı kullanılmıştır.)
3. Vucûh ve Nezâir
4. Nâsih–Mensûh
5. Nâsih Bulunduğu Halde Mensûh Bulunmayan Sûreler
6. Mensûh Bulunduğu Halde Nâsih Bulunmayan Sûreler
7. Nâsihin ve Mensûhun Bulunduğu Sûreler
8. Nesh Hakkındaki İhtilaf
9. Neshin Âyet Delili
10. Şeriata Göre Nesh Uygulamaları
11. Kur'an'daki Nâsih ve Mensûh Âyetler
12. Hitâbu'l-Kur'an
13. Emsâlu'l-Kur'an
14. Arap Dilin Yapısı
15. Fiil Çekimleri
16. Arap Dilin Güçlendirilmesi

Fünûnu'l-efnân'ın yöntemini değerlendirirken temelde iki husus üzerinde durmak gerekir. Bunlardan ilki müellifin kaynakları kullanma tarzıdır. Müellif eserinde başka kaynaklardan istifade ederken rivayetlere yer verme, referans gösterme ve örneklerle konuyu zenginleştirme gibi yöntemlerin yanı sıra tefsir kaynaklarında başvuru yöntemleri kullanmayı tercih ederek konuyu sistematik bir bütünlük içerisinde ele almaya gayret göstermiştir.

Müellifin bu eserindeki yöntemi hakkında kanaat sahibi olabileceğimiz ikinci unsur ise kendisinin konuları ifade etme tarzıdır. Buna göre o, bazen okuyucuyu doğrudan muhatap kabul ettiği ifadelere yer vermekte kimi zaman ise şahsî tercihlerini ileri sürmekte üstelik bazı lafızlara hususî manalar yükleyebilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî klasik dönem müelliflerinin genelde başvurduğu soru cevap yöntemini de kullanmaktadır.

Eserin İstanbul Köprülü Kütüphanesi'ndeki Yazmasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnu'l-efnân* adlı eserinin tefsir usûlündeki yerini ele aldığımız bu çalışmada İbnü'l-Cevzî ve *Fünûnu'l-efnân* hakkında araştırmaya geçmeden önce konuya giriş kabilinden tefsir usûlü kavramına temas edeceğiz.

Genel Olarak Tefsir Usûlü Kavramı

Geç dönemlere doğru yaygınlık kazanan tefsir usûlü terkibi tefsir ve usûl kavramlarından oluşturulmuştur. “Usûlû’t-tefsir” terkinin ağırlık noktasını teşkil eden “tefsir” kelimesi Arapça “فَسِّرَ” veya taklib yoluyla “مَفْرَ” kökünden tefil babında gelen bir mastardır. “فَسِّرَ” ve “تَفْسِيرَ” sözlükte “açıklamak” anlamına gelir (el-Cevherî, 1998, s. 631; İbn Ahmed, 1988, s. 247; İbn Düreyd, t.y., s. 334; İbn Fâris, 1984, s. 721; ez-Zemahşerî, 1984, s. 341). Terim olarak tefsir ise, Kur’ân-ı Kerîm’in manalarını keşfetmek, müşkil ve garib lafızlarını açıklamaktır. Daha genel ifade etmek gerekirse tefsir “Kur’an’ın manalarının keşfi ve ondaki maksadın beyanı” anlamına gelmektedir.

Usûl kelimesi ise lügatte esas, temel, kök, kaide, yol, üslup, nizam, yöntem ve metot manalarına gelir. Dikkat edildiğinde kelimenin esas ve yöntem olmak üzere iki temel anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bilhassa tefsir usûlü tabiriyle şöhret bulan çalışmaların tesirinin temelde çift yönlü bir nitelik arz ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre tefsir usûlü terkibi sadece tefsirle ilgili bilinmesi gereken temel esasları değil aynı zamanda tefsirde takip edilmesi gereken yol ve yöntemleri de ifade etmektedir. Dolayısıyla kelimenin anlam çerçevesini belirlerken bu iki yönü göz ardı edilmemelidir. O halde tefsir usûlü, tefsirle ilgili temel bilgilerin yanı sıra ayetlerin yorumlanmasında başvuru yöntemler için de kullanılmaktadır.

Eserin İstanbul Yazmasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili

Köprülü nüshasının diğer yazmalardan muhteva açısından son derece zengin olması, *Fünû-nü’l-efnân*’ın bu yazmasının tefsir usûlü yazım geleneğinde saygın bir yerde kabul edilmesini sağlamıştır. Ancak özellikle ilave kısımlar üzerinde etraflıca durmak icap eder.

Her şeyden önce ilave kısmın yazma nüshalardan sadece birinde bulunması ve sonradan mülhak görünen bu bölümlerde diğer nüshalardakinin aksine “Zikir” lafzının kullanılması ilk anda bu ilave konuların eserin aslına ait olmadığı izlenimini vermektedir. Üstelik bu nüshanın, “Bâb” değil “Fasıl” başlığını kullanmak suretiyle diğer nüshalara muhalefet ettiği düşünüldüğünde nüshaya karşı güven kaybı ortaya çıkmaktadır. Ne var ki ilmî bir araştırmada bütün ihtimallere itibar edilmesi gerektiğinden, bu mülhak konuların nüshaya nasıl girdiği ayrıca ehemmiyet arz etmektedir.

Her şeyden önce bütün yazma nüshaların müellif nüshasına yakın olabilme ihtimalinin, tartışma konusu haline gelen Köprülü nüshası için de geçerliliği unutulmamalıdır. Netice itibariyle müellif nüshasına ulaşılmadığı müddetçe bu nüshada zikri geçen konuların müellif nüshasında bulunmadığı iddia edilemez. Zira mevcut malumatın müellife aidiyeti imkân dâhilindedir. Ancak söz konusu malumat ya müellif ya da müstensih tarafından kitaba eklenmiş hatta müellifin başka eserlerinden iktibas edilmiş olabilir. Böylelikle mülhak kısmı esere kimin ve hangi kaynaklardan eklediği meselesi ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle mülhak kısmı müellif veya müstensihin ilave ettiği hususunda net bir şey söylene-
meyeceğini belirtmek gerekir. Fakat yazmada hep aynı nesih yazısının kullanıldığı dikkate
alınırsa ilave edenin aynı kişi olduğu ifade edilebilir. Bu durumda üzerinde fikir yürütülme-
si gereken mesele, mülhak kısmın hangi kaynaktan iktibas edilmiş olabileceğidir. Nitekim
eser müstakil olarak incelendiğinde, müellifin bir konu hakkında telifatı mevcutsa aynı bil-
gileri takdim etmek yerine o meseleye dair ilgili kitabına gönderme yaptığı görülmekte-
dir. Bunu tefsir-tevil, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih mevzularında müşahede etmek
mümkündür.

Ne var ki birçok alanda muhtelif eserler telif eden böylesi velut bir âlim hakkında ön kabul-
lerle aceleci değerlendirmelerden sakınmak daha isabetli olacaktır. Müellifin sadece tefsir
usûlüne dair basılı, yazma ve nüshasına rastlanmayan çeşitli eserleri bulunmaktadır. *Fünû-
nü'l-efnân* ve *Acâibu Ulûmi'l-Kur'an* olmak üzere iki farklı isimle neşredilen eseri ile *el-Müd-
hiş fî Ulûmi'l-Kur'an ve'l-hadis ve'l-lüğa ve uyûni't-tarih ve'l-vaaz* tefsir usûlü hakkında genel
eserlerdir. Ancak *Fünûnü'l-efnân* kapsamlı bir tefsir usûlü çalışmasıyken *el-Müdhiş*'te hadis,
dil, tarih ve vaaz ile ilgili konular da bulunmaktadır. Buna ilaveten *Fünûnü'l-efnân*, mülhak
bölümler de dâhil olmak üzere *el-Müdhiş*'teki bütün Kur'an ilimleri konularını ihtiva etmek-
tedir. Sadece bu iki eser karşılaştırdığında bile konuların tasnifinden örnekendirilmesine
kadar büyük bir benzerlik arz ettiği görülmektedir. Dolayısıyla müellif bir taraftan tekrarı
tercih etmemekte diğer yandan aynı konuları çeşitli kitaplarında kimi zaman aynı başlık-
la aynı örnekleri vererek kimi zaman aynı başlığı farklı ifadeler kullanarak işlemektedir. O
halde müellifin eserindeki birkaç konuyu tekrar etmek istemediğini söyleyerek o konuyla
alâkalı kitaplarına gönderme yapmasından hareketle eserlerinde hiç tekrar etmediğini ifa-
de etmek mümkün değildir. Netice itibarıyla mülhak konuların müellifin eserleri ile muka-
yesesinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1. Müellif aynı konuyu, aynı başlıklarla ve küçük ifade farklılıkları ile bazı eksiklikler dışında
aynı şekilde ele almıştır. Söz gelimi *Fünûnü'l-efnân*'ın Köprülü nüshasında müstakil olarak
ayrılan Arap dilinin yapısı bölümü, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müdhiş* adlı eserindeki konuyla ilgili
verilen örnekler de dâhil olmak üzere tamamen aynıdır (İbnü'l-Cevzî, vr. 194-199, t.y.a, s. 36-
48). Bununla birlikte *Fünûnü'l-efnân*'da bazı lafız eksikliklerine rastlanmaktadır. Ayrıca aynı
konu müellifin *Ruûsu'l-kavarir* adlı eserinde de diğer ikisine göre daha muhtasar bir şekilde
işlenmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1990b, s. 40-63). Demek ki müellif umumî konular ifade eden eser-
lerinde meseleyi daha muhtasar incelerken, tabiatıyla müstakil çalışmalarında daha tefer-
ruatlı işlemekte böylece gerek öz gerekse kapsamlı bilgi isteyen her türlü muhatap kitlesine
hitap etmektedir.

2. Müellif aynı konuyu, aynı başlıklarla işlemesine rağmen aynı ifadeler kullanmaktan çe-
kinmiştir. Ancak neticede yeni bir bilgiye yer vermemiştir. Nitekim Âl-i İmrân sûresinin 20.

âyetini işlerken aynı malumatı farklı ifadelerle zikretmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1984, s. 22, 1990, s. 285). Aynı şekilde Nisâ sûresindeki mensûh ayetler sıralanırken gerek *el-Musaffa*'da gerekse *Nâsihü'l-Kur'an*'da ilk âyet olarak mezkûr sûrenin altıncı âyeti verilmiş fakat konu farklı ifadelerle zikredilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1984, s. 23, 1990a, s. 299). Bundan başka "Salât" konusunun ele alındığı *el-Müdhiş*'le *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*'de konu aynı örneklerin sadece yerlerinin değiştirilmesi suretiyle verilmiştir (İbnü'l-Cevzî, t.y.b, s. 29, 30, İbnü'l-Cevzî, 2000, s. 393-396).

3. Aynı konuyu iki eserinde farklı şekilde ele almıştır. *el-Müdhiş*'le *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*'de (ن) maddesini işlerken ilk eserde iki manayı birçok örneklerle desteklerken ikincisinde üç manaya birkaç örnek vermekle iktifa etmiştir.

Öte yandan *Fünûnü'l-efnân*'daki mülhak konulardan olan Nâsih–Mensûh başlığı araştırmaya açılım getirmektedir. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus, zikri geçen nâsih–mensûh konusuna ayrılan bölümün Köprülü nüshasında iki farklı şekilde gelmesidir (İbnü'l-Cevzî, t.y.a, vr. 22, İbnü'l-Cevzî, 1990a, s. 170-194). Bu konuların ilk geçtiği yer eserin diğer yazmalarıyla mutabakat halinde olan tahkikli kısımdır ve burada müellif konu başlığını verip konuya dair eser yazdığını dile getirir. Oysa sadece Köprülü nüshasında yer alan kısımda ikinci defa aynı konunun üstelik teferruatlı bir şekilde işlenmesi dikkat çekmektedir. Dolayısıyla mülhak kısımda konunun yeniden serdedilmesi bu kısmın müelliften başkası tarafından ilave edilmiş olabileceği ihtimalini artırmaktadır. Ancak çok düşük de olsa müellifin sonradan ilave etme ihtiyacı zuhur etmiş olabilir. Her şeye rağmen bu mülhak konular ister müellifin atfı yaptığı eserlerinden isterse atfetmediklerinden iktibas edilsin verilen malûmatların bir şekilde müellife aidiyeti söz konusudur. Nihayetinde bu kısmı ya müellif ya da müstensih büyük ihtimalle müellifin başka eserlerinden ilave etmiştir. Diğer beş yazmada bulunmayan ilave konular, müellifin bu mevzulara dair yazdığı eserlerle karşılaştırıldığında aynı neticeye doğru gidilmektedir. Fakat bu yorumu zorlayan temel problem *Fünûnü'l-efnân*'daki mülhak konulardan bazılarının İbnü'l-Cevzî'nin söz konusu mevzuya dair yazdığı eseri ile zaman zaman muvafakat halinde olamamasıdır. Nitekim Köprülü nüshasının ilave bölümünde yer alan "Nâsih–Mensûh" konusu genel anlamda müellifin *Nâsihü'l-Kur'an* adlı eseri ile tamamen aynı olmasına rağmen aralarında bazı farklılıklar mevcuttur (İbnü'l-Cevzî, t.y.a, vr. 170, 171, 1990, s. 114-116, 149, 150). Ancak yine de bunların müstensihin hatalı ve eksik yazmasından kaynaklanmış olması imkân dâhilindedir.

Fünûnü'l-efnân'daki ilave konuların müellifin diğer eserleri ile mukayyesini şu tablolar eşliğinde daha somut bir zeminde incelemek mümkündür:

İbnü'l-Cevzî'ye Göre Mensûh Ayet Sayıları

Mensûh ayet bulunan sûreler	Fünûnu'l-efnân		Nâsîhü'l-Kur'ân ve mensûhuhu (Ayet sayısı)
	Ayet sayısı	Varak numarası	
Bakara	30	172-174	37
Âl-i İmrân	10	178 ,177	10
Nisâ	24	178-180	26
Mâide	9	181 ,180	9
Enâm	15	182 ,181	18
A'raf	2	182	3
Enfâl	6	182	7
Tevbe	11	183 ,182	9
Yûnus	6	183	6
Hûd	4	183	4
Râd	2	183-184	2
İbrahim	1	184	-
Hicr	5	184	5
Nahl	5	184	5
Benî İsrâil	3	184	4
Meryem	5	184	5
Tâhâ	3	185	2
Enbiyâ	3	185	-
Hac	3	185	2
Müminûn	2	185	2
Nûr	7	186	7
Furkan	2	186	3
...	...	...	...
Tekvîr	1	192	1
Târık	1	192	1
Ğâşiye	1	192	1
Tîn	1	192	1
Asr	1	192	-
Kâfirûn	1	193	1
TOPLAM	247		255

Fünûnü'l-efnân (F) ile Tezkiretü'l-erib fî tefsiri'l-garîb'in (T) Mukayesesi

Sûre adı	İlk kelime	Varak no (F)	Sayfa no (T)	Son kelime	Varak no (F)	Sayfa no (T)
Bakara	(اٰلِ)	37	14	(وَالْاٰصِر)	41	72
Âl-i İmrân	(اَلْاٰمِرَانِ)	42	42	(وَرَاٰبِلُو)	45	57
Nisâ	(وَيْتِ)	45	58	(اَنْ تَضِلُّوْا)	48	77
Mâide	(اَلْعُقُوْدِ)	49	78	(وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ)	52	92
Enâm	(بَرُّهُمْ يَغْدُلُوْنَ)	52	93	(خَالِيفِ)	55	107
A'raf	(اَلْمَصِ)	55	108	(عِنْدَ رَبِّكَ)	58	124
Enfâl	(يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ)	58	125	(وَالَّذِيْنَ اَوْوَا)	59	133
...	...	...	...	...	...	...
Nâs	(اَلْوَسُوْاسِ)	114	478	(اَلْحَبْتِ)	114	478

Fünûnü'l-efnân (F) ile Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir'in (N) Mukayesesi

Harf	Vucûh ve Nezâir Yönünden İncelenen Kelimeler	Varak no (F)	Sayfa no (N)
ا	"الاتباع، أخلد، الاستطاعة، الاستغفار، الأسف، أصبح، الإصر، أوى، الإذن، الاستحياء، الأسفل، الأغلال، الأمانة، أم، أن، إلى، أو، الأب، أحد، الإحصاء، أدق، الأعمى، الآل، إلا، الإمام، الإنزال، إن، الأخ، الإفك، الأم، الأمة، الأجر، الأهل، الأرض، الأمر، الإنسان"	138-145	85-183
ب	"البعل، البلاء، البهتان، البر، البحر، البصير، البلد، البعث، البيت، الباء"	145-147	188-211
ت	"التوفي، التلاوة"	147, 148	213-222
...	...	...	...
ي	"اليأس، اليمين"	170	633.

Bütün bunlarla birlikte esasında hakkında esere rastlanmayan mevzular araştırmının sınırlarını zorlamaktadır. Nihayetinde mülhak konuların bir şekilde müellifle alakası bulunabileceğinden eser değerlendirilirken dikkate alınmaları kaçınılmazdır.

Tedvin sonrası dönemde tefsir usûlü teşkil ederken geleneğin ilmî mirası sonraki nesillerle aktarılmış, her asır bazı hususları kendi süzgecinden geçirmiş ve zaman içerisinde tekâmüle doğru gidilmiştir. Erken döneme yakın bir zamanda telif edilen *Fünûnu'l-efnân*'ın, İstanbul'daki Köprülü yazması dikkate alındığı takdirde tefsir usûlünün belli başlı konularını ihtiva etmesi hasebiyle kendinden önceki eserler arasında ayrıcalıklı bir yer edindiği söylenebilir. Eser aynı zamanda son dönem sistemli tefsir usûlü kaynaklarına örnek teşkil

ettiğinden asırlardır ilim ehlinin değer verdiği kıymetli bir çalışma olmuştur. *Fünûnu'l-efnân*'ın tefsir usûlündeki değerini tespit edebilmek için eseri kendinden önceki ve sonraki kaynaklarla mukayese etmek gerekir.

Söz gelimi Haris el-Muhasibî'nin *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an* adlı eseri, tefsir usûlüne dair genel konuları ihtiva eden eserler arasında bilinen ilk kaynaktır. *Fehmü'l-Kur'an* alanında ilk olmasına rağmen konuları itibariyle İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnu'l-efnân*'ına nazaran son derece sınırlı kalmaktadır. Yöntem itibariyle eserler arasında benzerlik söz konusudur. Yine *Fünû-nü'l-efnân*'dan önce Taberî'nin *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* adlı tefsirine başlarken yazdığı mukaddimede yer alan Lügatü'l-Kur'ân, yedi harf, Tevilü'l-Kur'an gibi konular *Fünû-nü'l-efnân* ile mutabakat halindedir. Aynı şekilde Rağıb el-İsfahânî'nin (v. 502/1108) *Mukaddimetü Câmiî't-tefâsir*'i ihtiva ettiği konular bakımından, ansiklopedik bir yapıya sahip olan *Fünûnu'l-efnân*'a kıyasla son derece sınırlı kalmaktadır.

Fünûnu'l-efnân'ın kendisinden sonraki kaynaklarla da muvafakat ettiğini söylemek imkân dâhilindedir. Eserin kendisinden sonra telif edilen *el-Burhân* ve *el-İtkân* gibi başlıca kaynaklarla benzer konuları ele alması söz konusu tesirin somut bir ifadesi olmuştur. Bununla birlikte eser, müellifin özgünlüğüyle geçmişin mirasını birleştirmek suretiyle tefsir usûlü yazım geleneğinde önemli bir yer edinmiştir.

Sonuç

Herhangi bir müellife nispet edilen bir eser aksi ispatlanmadığı sürece müellifin telifatı arasında kalmayı hak etmektedir. Araştırmacılar bir eser hakkında izahatta bulunurken öncelikle söz konusu eseri bizzat incelemeli, esere dair geçmişten gelen her bilgiyi ezbere tekrar etmekten sakınmalıdır. Ayrıca eser hakkında ihtilaflar da her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Söz gelimi araştırmamıza konu olan *Fünûnu'l-efnân* adlı eser, Türkiye'deki araştırmacılar nezdinde tefsir usûlü açısından ilk ciddi eser olarak kabul edilebilmektedir. Zira eser, Merhum Ali Turgut Beyefendi'nin İstanbul Köprülü Kütüphanesi'ndeki yaptığı küçük çaplı bir tanıtımla ilk defa Türk akademisyenlerinin istifadesine sunulmuştur. Ne var ki kendisi detaylı muhteva tahlilini gerçekleştirememiştir.

Diğer taraftan Türk akademisyenler söz konusu eserin tahkik edildiğini bilmekte fakat ön kabulle tahkik edilen bu nüshanın Ali Turgut'un ifade ettiği konuları birebir içermediği realitesini göz ardı etmektedir. Halbuki ortada ilmi bir araştırmanın hassasiyetini zedeleyecek ciddi bir sorun bulunmaktadır. Ne yazık ki eser tahkik edilirken İstanbul yazmasının ihtiva ettiği ilave konular diğer nüshaların hiçbirinde bulunmadığından itibar görmemiştir. Hal böyle olunca Türk araştırmacılarının ciddi bir tefsir usûlü çalışması olarak tasavvur ettikleri bu tahkik çalışmasının kapsadığı konular sadece Kur'an'la ilgili ansiklopedik birkaç bilgiden ibaret kısır bir alandan müteşekkil kalmaktadır. Tahkik edilmiş nüshanın en azından fihristini incelediklerinde Türk akademisyenlerin eser ile ilgili kanaatleri tamamen değişecektir.

Zira bu haliyle eserin tefsir usûlünün başlıca konularını dahi ele almadığı müşahede edilecektir. Böylesi bir yaklaşım ise özellikle Köprülü nüshasındaki ilave konulara itibar etmeyen Arap dünyasındaki araştırmacıların esere tavrını yansıtmaktadır.

Ancak Köprülü nüshasındaki ilave konuları bütünüyle görmezden gelmenin de ilmî ahlâk açısından kabul edilebilir bir tarafı bulunmamaktadır. Nitekim müellife nispet edilen bu nüsha tefsir usûlünün temel konularını bir araya toplayan son derece kıymetli bir eserdir. Dolayısıyla eser bu haliyle müellifin tefsir usûlüne dair telif ettiği çalışmaların en kapsamlısı olup alanında da ciddi bir boşluğu doldurmaktadır. Bununla birlikte eserin kendinden sonrakı tefsir usûlü kaynaklarına etkisi de açıktır. O halde eser en kısa zamanda ilmî araştırmalarda hak ettiği seçkin mevkiye getirilmelidir.

Netice itibarıyla gerek *Fünûnu'l-efnân* adlı eserin İstanbul'daki yazması gerekse müellifin tefsir usûlüne dair telifatı göz önünde bulundurulduğunda her ne kadar *Fünûnu'l-efnân*'ın alanındaki ciddi bir boşluğu doldurması meselesi şüpheli kalsa da ortada inkâr edilemeyecek bir gerçek söz konusudur; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî eserleriyle tefsir usûlü yazım geleneğine azımsanmayacak derecede katkı sağlamıştır ve İbnü'l-Cevzî'nin tefsir usûlcülüğü araştırmacıların üzerinde durması gereken temel bir meseledir.

Kaynakça

- Algül, H. (1987). *İslam tarihi*. İstanbul: Gonca Yay.
- Allüçî, A. (1965). *Müellefatu İbnî'l-Cevzî*. Bağdat: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâd.
- Avcı, C. (2003). *İslam – Bizans ilişkileri*. İstanbul: Klasik.
- Bağdatlı, İ. P. (1955). *Hediyetü'l-arifin esmâ'i'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin* (C. I). İstanbul: Maarif Basımevi.
- Bilmen, Ö. N. (2008). *Büyük tefsir tarihi ve tabakâtü'l-müfessirîn*. İstanbul: Ravza Yay.
- Brockelmann, C. (1937). *Geschichte der Arabischen litteratur: Erster supplementband*. Leiden: E. J. Brill.
- Brockelmann, C. (1943). *Geschichte der Arabischen litteratur: Zweite den supplementbanden angepasste auflage*. Leiden: E. J. Brill.
- Brockelmann, C. (1967). *İbnü'l-Cevzî. İslam ansiklopedisi: İslâm âlemi tarih, coğrafya, etnografya ve biyografya lugati içinde* (C. V/II). İstanbul: MEB.
- Cevherî, İ. (1998). *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-* (C. I). Beyrut: Dârü'l-fıkr.
- Hasan, İ. (1986). *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi: Abbasîlerin İkinci Dönemi (447-656/1055-1258) Selçukluların İlk Dönemi-Sencer ve Kardeşleri Dönemi-Abbasi Hilafetine İsmen Tabi Bağımsız Devletler-Moğol İstilas (Bağdad'ın Düşmesi)-Abbasi Hilafetine Tabi Olmayan Müstakil Müslüman Devletler -Dış Münasebetler-Siyasî ve Dinî Hareketler-İdari Müesseseler* (trc. İ. Yiğit ve N. Bolelli). İstanbul: Kayıhan Yay.
- Hodgson, M. (1974). *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization* (Vol. I). Chicago: The University of Chicago.
- İbn Ahmed, F. (1988). *Kitâbu'l-ayn* (C. VII). Beyrut: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbûât.
- İbn Düreyd, M. (t.y.). *Cemheratü'l-lüğa* (C. II). Beyrut: Dâru sâdir.
- İbn Fâris, Z. (1984). *Mücmelü'l-lüğa*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- İbnü'l-Cevzî, A. (1980). *Meşyahâtu İbnî'l-Cevzî*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî.
- İbnü'l-Cevzî, A. (1984). *el-Musaffâ bi ekuffi ehli'r-resûh min ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.

- İbnu'l-Cevzi, A. (1986). *Tezkiretü'l-erîb fi tefsiri'l-garîb* (C. I-II). Riyad: Mektebetü'l-maârif.
- İbnu'l-Cevzi, A. (1987). *Fünûnu'l-efnân fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- İbnu'l-Cevzi, A. (1988). *el-Müctebâ mine'l-müctenâ*. Amman: Dâru'l-furkân.
- İbnu'l-Cevzi, A. (1990a). *Nâsihu'l-Kur'an ve mensûhu'hu: Nevâsihu'l-Kur'an*. Dimaşk: Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye.
- İbnu'l-Cevzi, A. (1990b). *Ruûsu'l-kavâir*. Tanta: Dârü's-sahabe.
- İbnu'l-Cevzi, A. (2000). *Nüzhëtü'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye.
- İbnu'l-Cevzi, A. (t.y.a). *Fünûnu'l-efnân fi ulûmi'l-Kur'an*. İstanbul: Köprülü Ktp, Fazıl Ahmet Paşa Blm, No: 208.
- İbnu'l-Cevzi, A. (t.y.b). *el-Müdhiş fi ulûmi'l-Kur'an ve'l-hadis ve'l-lüga ve uyûni't-tarih ve'l-vaaz*. Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye.
- İbn Hallikân, Ş. (t.y.). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebna'z-zaman* (C. III). Beyrut: Dâru sâdir.
- İbn Kesir, İ. (1998). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Cize: Hicr li't-tıbaa ve'n-neşr.
- İbn Kutluboğa, Z. (1962). *Tacü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdat: Matbaatü'l-müsennâ.
- İbn Receb, Z. (t.y.). *Kitâbü'z-zeyl alâ tabakâti'l-hanâbile* (C. I-IV). Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- Lapidus, I. (1988). *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University.
- en-Nedvi, M. A. (1983). *el-İmam İbnü'l-Cevzi ve kitâbuhü'l-mevzûât*. Lahor: Danişgah-ı pencap.
- Nusayr, Â. M. (1987). *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi ârâuhü'l-ke'lâmiyye ve'l-ahlâkiyye*. Kahire: Dârü'ş-şuruk
- Turgut, A. (1989). *İbnü'l-Cevzi ve Tefsir Usûlündeki Yeri: Araştırma-inceleme*. İstanbul: ysz.
- Turgut, A. (1991). *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV.
- Zehebi, Ş. (1957). *Tezkiretü'l-huffâz* (C. IV). Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Zehebi, Ş. (1984). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (C. XXI). Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Zemahşerî, C. (1984). *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dârü't-tenviri'l-Arabî.
- Zirikli, H. (1992). *el-A'lâm: Kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (C. I-VIII). Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin.

Haşviyye Zihniyeti

İsa Koç*

Öz: İslâm dini de diğer dinlerin yaşamış olduğu gibi mezhepleşme gerçeği ile karşılaşmıştır. Bunun sonucunda da farklı mezhepler ortaya çıkmış ve düşüncelerini ifade etmek için eserler kaleme almışlardır. İşte İslâm dairesi içerisinde ortaya çıkan düşünce sistemlerinden biri de Haşviyye'dir. Bu çalışmada da hicrî 2. asırda ortaya çıkmış olan bu kavram ve zihniyet ile bu zihniyetin düşünceleri konu edilecektir. Haşviyye kavramının ortaya çıkışı ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Fakat şunu söylemek gerekir ki; bu kavram müntesiplerince kendilerine verdikleri bir isim değildir. Muhalif düşünceler tarafından bu zihniyeti küçük düşürmek ve aşağılamak için bu zihniyete yakıştırılmış bir kavramdır. İslâm mezhepleri tarihinde bu tarz isimlendirmelerin var olduğu bilinmektedir. Hicrî 2. asırda ortaya çıkan Haşviyye daha sonra tarih sahnesinden silinmiştir. Haşviyye kavramı da günümüzde herhangi bir topluluk için kullanılmamaktadır. Fakat bu zihniyetin düşüncelerini ve olaylara yaklaşım tarzlarını dikkate aldığımızda bugün mevcut bazı mezheplerin içerisinde varlığını devam ettirdiğini gözlemlemekteyiz. Özellikle Ortadoğu'da mevcut mezhepler ve oluşumların fikirlerinde Haşviyye'nin karakteri açık bir şekilde gözükmektedir.

Anahtar kelimeler: İslâm, Haşviyye, Mezhep, Zihniyet, Ortadoğu, Teşbih.

Kavramlar

Bir konunun anlaşılabilmesi için öncelikle üzerinde durulması gereken husus, konu ile alakalı kavramların ne anlama geldiğini, varsa bu kavramlar ile eş anlamlı kelimeleri ve bu kavramlar arasında var olan ilişkiyi açıklamak olmalıdır. Özellikle kavramlaşmanın tam anlamıyla oturmadığı ve yapılan çalışmalarda kavramların dikkatsizce kullanıldığı durumlarda bu husus daha önemli hale gelmektedir. İslâm Mezhepler Tarihi alanının klasik kaynakları denilen kitaplarda kendi mezheplerini savunma gayreti ve tarafgirlik, kavram konusunda bir karışıklığa sebep olmuştur. Bununla beraber “yetmiş üç fırka” rivayeti de bazı hayalî (yapay) kavramların ve mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu problemlerin çözümüne dair son yıllarda güzel çalışmalar yapılmış ve alanımıza kazandırılmıştır (Kutlu, 2005, s. 441-491). Bu çalışmada da konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle kavramların anlamları ifade edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmanın da konusu olan “haşviyye” kavramı daha sonra konu ile alakalı olan “ashab-ı hadis”, “hanbelî”, “Zâhiriyye” ve “Selefiyye” kavramları açıklanacaktır.

* Bu çalışma, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “Haşviyye Fırkası” adlı tezin bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Bölümü.
İletişim: isakoc@sdu.edu.tr

Haşviyye

Haşviyye, Arapça “h-ş-v” (هشـ و) kökünden türemiş bir kelimedir. Haşâ, karın bölgesinde bulunan karaciğer, dalak ve işkembe gibi diğer bütün şeylere verilen isimdir. Yağ dışında karında bulunan her şey “hışve” ya da “huşve” olarak isimlendirilmektedir (İbn Manzur, t.y., XIV, s. 178).

Sülâsi formunda bir şeyin içini doldurmak (yastık ve silah) gibi anlamlara gelmektedir (Sarı, 1982, s. 309). “Haşv” kelimesi, yastığın içinin doldurulduğu şey anlamındadır (Cürcânî, t.y., s. 77). Aynı şekilde “hâşiyetün” kelimesi yastık, şilte, uzun minder ve yatak gibi anlamlara gelmektedir (Mutçalı, 1995, s. 172; Weir, 1964a, s. 353-354).

İnsan veya sözü nitelemek için kullanıldığında itimat edilmeyecek boş söz veya kimse anlamına gelmektedir. Aynı zamanda “haşevi” kelimesinin artık ve çok söz eden kişi anlamı bulunmaktadır. Bizim için daha önemli olan bir başka anlamı ise insanların alt tabakası ya da sefil güruhu için kullanılan “huşvetu’n-nas” terkididir. Eğer “fülanun min hışveti fûlan” denilirse bu; filan kimse, falancının ayak takımındandır, demektir (İbn Manzur, t.y., XIV, s. 180).

Haşv kavramı terim olarak ise, çok hadis nakleden ama manalarını ve içeriklerini bilmeyen, farzı, terhibi ve tahfifi aynı şey olarak gören kimseler olarak (Kutlu, 2000, s. 187) ya da sıradan, adi, bayağı insanlar şeklinde tanımlanmıştır (Kırbaçoğlu, 2011, s. 73). Aynı zamanda boş sözleri toplamak ve nakletmekle uğraşanlar şeklinde de ifade edenler de bulunmaktadır (Kutlu, 2012, s.166). Bu bilgiler çerçevesinde Haşv kavramı, toplumun alt kesimine mensup, avam tabakadan olan, sıradan, bayağı kimseler ve boş, değersiz işlerle uğraşan kişiler şeklinde tanımlanabilir.

Haşviyye ise, kaba bir mücessime telakkisi ifade eden hadisleri, hiçbir teknik ve tenkide tâbî tutmaksızın, hatta diğer hadislerle tercih ederek, sahih hadis addedip, harfiyen tefsir eden hadis ashâbı hakkında kullanılan ve hakaret ifade eden bir tabir şeklinde tanımlanmıştır (Weir, 1964b, s. 357). Aynı şekilde Haşviyye zihniyeti, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen bir isim olarak tarif edilmiştir. (Yurdagür, 1997, s. 426-427).

Haşviyye Kavramının Kullanımı

Bazı hadisler de haşv kelimesinin farklı bir şeklinin kelime anlamında kullanıldığı görülmektedir. Buna örnek olarak Buharî ve İbn Hibban’ın *Sahih*lerinde iyi olmayan zekât malları (min havâşî emvalihim) şeklinde kullanımlar zikredilebilir (Buharî, 1422, s. 17).

Olumsuz anlamlara sahip Haşviyye kelimesinin inceledikten sonra üzerinde durulması gereken konu bir grup ya da zümre için ilk ne zaman kullanıldığıdır. Kaynaklarda bu konuyla ilgili bazı rivayetler bulunmaktadır.

Haşviyye nitelemesinin ilk ne zaman kullanıldığı ile alâkalı olarak Hasan Basri ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler de halkasında lüzumsuz konuşan kimselere Hasan Basri'nin "Halkanın kenarına (haşv) gidiniz" dediği zikredilmektedir (İbn Asakir, 1347, s. 11; Tehanevi, 1996, s. 678-679). Bu konudaki rivayeti Metin Yurdağür, topluluğun dışına atılması (hâşâ) şeklinde değerlendirmiştir (Yurdağür, 1997, s. 426-427). Bu iki değerlendirmenin hangisinin doğru olduğuna bakılmaksızın rivayetlerin çok makul olduğunu düşünmemekteyiz. Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı ile alâkalı mevcut rivayetlerde göz önünde bulundurulduğunda bu rivayetin daha sonra insanlar tarafından uydurulmuş olabileceği ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bu tarz rivayetlerin o dönemin en ünlü simalarının ağzından söylenmesi de o düşünceye sahip insanları kötülleme ve düşüncelerinin yanlış olduğunu iddia etmenin başka bir yoludur. Bu açıdan da bakıldığında bu rivayetin Hasan Basri tarafından söylendiğini iddia etmek Haşviyye hareketini lekeleme gayesine dönük bir çaba olarak gözükmektedir.

Bu düşünceyi delillendirmek adına Mehmet Ali Büyükkara'nın Mutezile ve Rafıza hakkında ki düşüncelerini aktarmak yerinde olacaktır.

"Bu meşhur hikâyelerin doğruluğuna ve isim kaynaklığı yaptıklarına dair elimizde ciddi bir kanıt bulunmamaktadır. Aksine, aynı hikâyeyi anlatan farklı kaynakların hikâyeyi verişleri analiz edildiğinde rivayetler arasında kayda değer uyumsuzlukların bulunduğu görülecektir. Şöhret bulmuş bir ismin, kısa süreli bir diyalogun sonucunda âlem olduğu iddiası zaten fazla inandırıcı değildir. Muhtemelen bu hikâyeler, yukarıda a ve b maddelerinde (73 fıkra rivayeti nedeniyle ve aşağılama-hakaret kastıyla yapılan isimlendirmeler) açıklanan olumsuzlama ve dışlama amaçlı olarak sonradan üretilmiş rivayetler olmalıdırlar" (Büyükkara, 2005, s. 449).

Mutezile hakkındaki bilgilerin daha meşhur olmasına rağmen bu şekilde değerlendirilmesi, Haşviyye isminin de bu şekilde yaşanan bir olay sonucunda ortaya çıktığını iddia etmenin zor olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye'nin haşvi kelimesini ilk defa Amr b. Ubeyd'in (ö. 144\761) Ömer b. Abdülaziz için kullandığını ifade etmesi (İbn Teymiyye, 1986, s. 520) ve Dırar b. Amr'ın (ö. 200\825) *Kitabu'r-Redd ale'r-Rafıza ve'l-Haşviyye* (İbn Nedim, t.y., s. 215) adlı bir eser kaleme alması bu kullanımın hicri 2. yüzyıldaki varlığını kanıtlamaktadır.

Bu rivayetler ışığında haşviyye kavramının, bir grubu ya da zihniyeti ifade etmek için hicri 2. asrın başlarından itibaren kullanıldığı ifade edilebilir.

Ashab-ı Hadis

Haşviyye ile yakından alâkalı olan kavramların ilki ashab-ı hadistir. Ehl-i hadis veya ehl-i eser şeklinde de kullanılan bu kavram genel anlamıyla hadisle meşgul olan kişilere ve hadis taraftarlarına verilen isimdir. Ashab-ı hadise, hadis ile muaşeret eden yani hadisle meşgul olan kimse manası verilebilir (Kırbaçoğlu, 2011, s. 21).

Çok geniş bir anlam yelpazesi olan bu kavram farklı zaman dilimlerine ve kullanan çevrelere göre anlam kazanmaktadır. Ashab-ı hadis ile aynı anlama gelen veya onun yerine kullanılan birçok terim bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; muhaddis, ehlu'l-ilm, ehlu's-sünne, sunnî, ashabu'l-âsâr ve hadisidir (bkz. Kırbaçoğlu, 2011, s. 19-79).

Hatib Bağdadi'nin eserinde naklettiği bilgiye göre bu kavramın sahabe devrinden bu yana kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ebu Said el-Hudri hadis ile meşgul olan bir genci gördüğünde "siz bizim halefimizsiniz, bizden sonraki ehl-i hadissiniz" demiştir (Hatib Bağdadi, 1969, s. 22).

Bu açıklamalardan sonra Haşviye kavramı ile arasındaki ilişkiye gelecek olursak; ashab-ı hadis kavramı çok daha geniş bir anlama sahiptir. Haşviye zihniyeti, ashab-ı hadis içerisinde var olan marjinal bir grup olarak adlandırılabilir. Bundan dolayı Haşviye için hadisçilerin aşırı kesimi değerlendirmesi yapılabilir. Bütün bunlardan sonra şu değerlendirmenin yapılması imkân dâhilindedir; Haşviye ve ashab-ı hadis birbirleri ile ilişkili kavramlar olmakla beraber her Ashab-ı Hadisten olan kişi için Haşviye zihniyetine sahip bir şahıs değerlendirmesinin yapılması yanlıştır.

Hanbelî

Konumuz ile alâkalı bir diğer kavram da Hanbelî kavramıdır. Dört büyük fikhî mezhepten biri olarak kabul edilen Hanbelî mezhebi Ahmed b. Hanbel'in (241/855) ismi etrafında kurulmuş bir oluşumdur. Diğer mezheplere oranla daha geç bir dönemde ortaya çıkmış olsa da toplum nezdinde büyük bir rağbet görmüş, mezhep içerisinde önemli âlimler yetişmiştir (bkz. Koca, 2002).

Bizim açımızdan önemli olan husus Hanbelîliğin Haşviye ile olan bağlantısıdır. Mehmet Emin Özağar'a göre, Haşviye olgusu Hanbelîlik olgusundan ayrı düşünülemez. Ancak bütün Hanbelîler için genellemek yanlış olur. Hanbelîliğe mensup bazı hadis çevrelerine bu isim verildiği için iki olgu birbiriyle iç içedir. Bu ikisi de hadis ve rivayete bağlılık iddiasından bağımsız düşünülemez (Özağar, 1999, s. 87). Kırbaçoğlu'da "Hicri 4. asrın sonlarına kadar, ehlu'l-hadis ile Ahmed b. Hanbel'in ashabı arasında sıkı bir alâkanın bulunduğu rahatlıkla ifade edilebilecek bir husustur ve bu sebeple, iki gurubun, hicri 4. asra kadar olan devrede, aynı gösterilmesini tamamen hatalı kabul etmek zordur" demiştir (Kırbaçoğlu, 2011, s. 73).

Ahmed Emin de hadisin zâhirine aşırı vurgu yapmalarından ötürü Hanbelîlerin büyük çoğunluğuna haşvi nitelemesinin yapıldığını belirtmiştir (Ahmed Emin, 2012, s. 740).

Bu açıklamalarda da çok net gözüktüğü ki Haşviye olgusu, hadis ve Hanbelîlik ile yakından alâkalıdır. Haşviye zihniyetinin temel özellikleri ya da karakteristiğini anlamak için bu iki unsuru da daima göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

Zâhiriyye

Haşviyye'yi tam anlamıyla tanımlamak için üzerinde durulması gereken kavramlardan bir diğeri de "Zâhiriyye" kavramıdır. Kur'an ve hadislerle yaklaşım tarzları göz önünde bulundurulduğunda ehl-i hadis ile bir yakınlık gözlemlenmektedir.

Ehl-i hadîsin, re'y konusunda takındığı mesafeli tavır, Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'nin (270/884) öncülüğünü yaptığı Zâhirîlik akımıyla en uç noktasına ulaşmıştır. Bu bakımdan Zâhirîliğin, ehl-i hadîsin katı bir versiyonu yahut aşırılığa varan bir devamı olarak görülmesi hiç de abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim Zâhirîlik eğiliminin güçlü bir şekilde kendini göstermesi, hadislerin yaygın biçimde toplanıp yazıya geçirildiği döneme ve özellikle bu sürecin sonlarına tesadüf eder. Bu tesadüf, ehl-i hadîs anlayışı ile Zâhirî anlayış arasında güçlü bağ bulunduğunun açık kanıtlarından biridir. Bu irtibat ehl-i hadîsin derece farklılığı göstermekle birlikte bünyesinde Zâhirîlik eğilimi barındırdığını göstermesi bakımından da önemlidir (Apaydın, 2013, s. 94).

İşte bu yakınlık ve paralellikten dolayı Zâhirîler ile Haşviyye arasında da bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Çünkü Haşviyye için de Zâhirîyye için de ehl-i hadîsin katı ve aşırı şekli tanımlaması yapılabilir.

Bu şekilde bir benzerlik olmakla beraber Haşviyye ile Zâhirîyye aynı şey değildir. Zâhirîyye daha çok fikhî bir ekol olmakla beraber temel özellikleri; a-) Nassların zâhirine bağlı olmak, b-) Re'y, ta'lil, kıyas, istihsan ve istislahâ karşı olmak, c-) Taklide karşı olmaktır (bkz. Dalkılıç, 2005; Goldziher, 1982; Kılıç, 2009). Haşviyye ise, aklın kullanılmasına karşı çıkan, lafızcı, teşbih ve tecsim düşüncesine sahip, Mu'tezile karşıtı itikadî bir zihniyet biçimini ifade eder.

Zâhirîler ile Haşvi zihniyet arasında taklit konusunda çok büyük bir fark bulunmaktadır. Haşviyye zihniyetinde taklit ve esere sarılmak çok önemli bir yapı taşıdır. "Âsâra, ehl-i âsâra ve taklide sarıl. Çünkü din, Hz. Peygamber'i ve ashabını taklitten ibarettir. Bizden evvelkiler bizi şüphede bırakmamışlardır, şu halde onları taklit et; rahat bul, eseri ve ehl-i eseri çiğneyip geçme" (Ebu Ya'la, s. 15-16, 18-19, 25). Zâhirîler de ise Kur'an ve sünnet dışında bağlayıcı başka bir unsur bulunmadığı için bir mezhebe bağlanmak ve birini taklit etmek kesinlikle yasaklanmıştır.

Selefiyye

Son olarak üzerinde durulması gereken husus ise Selefiyye ya da Selefîlik kavramıdır. Zira Haşviyye oluşumundan bahseden metinler konuyu Selefiyye kavramı ekseninde ele alır.

Selef, sözlükte önce gelmek, geçmek gibi anlamlara gelmektedir (Sarı, 1982, s. 772). Terim olarak ise sahabe ve tabiîni içine alacak şekilde kullanılmıştır. Ashab ve tabiîn dışındakilerin selef tabirinin şümülüne girip girmeyeceği hususu ise müelliften müellife, şahıstan şahısa değişmektedir (Kırbaşoğlu, 2011, s. 59).

Selef ile ashab-ı hadis tabirleri arasında, bazen ikisinin aynı kabul edilmesine sebep olacak kadar sıkı bir alâka mevcuttur (Kırbaçoğlu, 2011, s. 64). Bundan dolayı selef kavramı ile Haşviyye kavramı arasında da bir ilişkinin varlığından söz edilebilir.

Ancak “selef” ve “Selefi” kelimeleri arasında bir farkın olduğunu unutmamak gerekmektedir. Selef sahabe ve tabiini içine alan bir kavram iken, Selefi kavramı kendini selefle nispet eden kişi demektir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak selef ile Selefiyye arasında da bir farkın olduğu anlaşılmaktadır.

Selefiyye kavramı, genel olarak sahabe ve tabiin devrini kapsayarak geniş bir zaman diliminde varlığını sürdüren Kur’an ve sünnetin lafzına bağlı olan ve tevili kabul etmeyen ekole verilen isim olarak kullanılmaktadır (Apak, 2014, s. 39-50). Mustafa Öz ve M. Said Özervarlı, Selefilik kavramını tanımlarken sahabe ve tabiîn devrini de içine alacak şekilde bir tanımlamaya gitmiş ve aynı zamanda bu oluşuma muhalifleri tarafından Eseriyye ya da Haşviyye dendiğini ifade etmişlerdir (Öz, 2002, s. 46; Özervarlı, 2009, s. 399-402).

Ancak Selefiyye kavramını ilk defa kullanan isim İbn Teymiyye’dir. İbn Teymiyye’den önce bu kavramın kullanıldığına dair herhangi bir iz bulunmamaktadır (İşcan, 2002, s. 28-29).

Bu açıklamalarda öncelikle Selefiyye yanlış bir şekilde tanımlanmış, daha sonra da bu oluşumlara aynı zamanda farklı isimlerin de verildiği söylenerek kavram karmaşası daha büyük bir yanıla sebep olmuştur.

Haşviyye oluşumu ya da Selefiyye kavramı anlatılırken bu kavramların birbiri yerine kullanılması yukarıdaki gerekçeler sebebiyle doğru bir kullanım değildir. Haşviyye’nin fikirlerinin bazı Selefi gruplar arasında var olması bu iki kavramın aynı anlama geldiğini göstermemektedir (Kırbaçoğlu, 2011, s. 64).

Haşviyye’nin Oluşum Süreci

Bütün insanların üzerinde birleşecekleri dinlerinin ve sığınacakları temellerinin bulunması gerekli olduğuna göre, bilinmelidir ki dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri *nakil*, diğeri de *akıldır* (Topaloğlu, 2002, s. 4).

İşte bu iki temel yaklaşım İslâm düşüncesinde iki farklı grubun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bunlar ashab-ı hadis ve ashab-ı re’ydir (Atay, 2014, s. 64-72).

Ehl-i hadis ve ehl-i re’y şeklinde yapılan taksim hakkında bazı tartışmalar olmakla beraber (Erdem, s. 73-106; Haçkalı, 2003, s. 59-68; Koşum, 2008, s. 87-98) sahabe de dâhil olmak üzere Müslümanlar arasında rivayetlere yaklaşım farklılığı mevcuttur.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında, ilk dönemlerden itibaren (sahabe nesli ile birlikte) nasslara yaklaşımda esas itibarıyla iki ekolün ana çizgilerini, nüvelerini görmek mümkündür. Daha sonraları belli bir yaklaşım/anlama tarzını kendisine rehber edinerek ve kendi

sistematliğini oluşturarak birbirinden ayrılan bu iki farklı gruptan, nassların ulaşmak istediği hedeflerinden ziyade, zâhirini/literal anlamlarını esas alan grup ehl-i hadis, nassların zâhiri/literal anlamlarından ziyade onların gerçekleştirmek istedikleri maksatlarını gözeten grup ise ehl-i re'y olarak isimlendirilmiştir (Uçar, 2004, s. 29).

Sahabe arasında mevcut yaklaşım farklılığını göstermesi açısından şu bilgiler önem arz etmektedir. Ehl-i hadisin, hadislere/sünnete yaklaşımının en çarpıcı örneklerini Abdullah b. Ömer'de görmekteyiz. O, Mekke yolunda, bineğinin izinin Resûlullah'ın bineğinin izine rastlaması umuduyla yol boyunca çaba harcamış (Ebu Nuaym, 1996, I, s. 310), sırf Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiili yapmış olmak için, O'nun bevlettiği çöplüğe gelip bevletmiştir (Şevkani, t.y., s. 107). Hz. Peygamber, Ebu Bekir ve Ömer Ebtah'ta mola veriyorlardı (Müslim, 1999, s. 605). İbn Ömer de burada mola veriyor ve el-Ebtah'ta konaklamayı sünnet olarak görüyordu. Nâfi' de Hz. Peygamber ve halifelerin burada konakladığını (tahsib) söylemiştir (Müslim, 1999, s. 605). Hz. Aişe ise, bizzat kendisi el-Ebtah'ta konaklamadığı gibi, burada konaklamanın sünnet olarak görülmesine de karşı çıkarak şöyle demiştir: el-Ebtah'ta konaklamak sünnet değildir. Resûlullah uygun bir yer olmasından dolayı burada mola vermiştir (Müslim, 1999, s. 605-606).

Ahmed b. Hanbel'in naklettiğine göre tabiun'dan Amir b. Vâsile, İbn Abbas'a, "Senin kavmin Hz. Peygamber'in remel yaptığını ve böyle yapmanın sünnet olduğunu iddia ediyor" dediğinde, İbn Abbas şöyle dedi. "Kavmim hem doğru söylemiş hem de yalan söylemiş. Evet Hz. Peygamber remel yapmıştır, fakat bu sünnet değildir. Müşrikler onun ve ashabının zayıf olduğu hususunda konuşuyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber ashabına bir zayıflığın isabet etmediğini göstermek için remel yapmalarını emretti" (Ahmed b. Hanbel, 1982, I, s. 233). Ebu't-Tufeyl, "Senin kavmin, Hz. Peygamber'in Safa ile Merve arasında deve ile sa'y ettiğini ve bunun sünnet olduğunu söylüyor." deyince, yine, "Hem doğru hem de yanlış." der. Amir b. Vâsile, hangisi doğru hangisi yanlış diye sorunca, İbn Abbas, "Hz. Peygamber'in deve ile sa'y ettiği doğru, fakat bunun sünnet olduğu yanlıştır. İnsanlar Resûlullah'ın etrafına toplanmışlardı ve bir an olsun çevresinden ayrılmıyorlardı. Bu sebeple Resûlullah, insanlara sesini duyurmak için deve üzerinde sa'yetmiştir." diye cevap verir (Ahmed b. Hanbel, 1982, I, s. 233).

Bu rivayetler sahabe arasında meselelere yaklaşım tarzlarında var olan farklılığı göstermektedir. Bu rivayetler ışığında biz Haşviyye ya da ehl-i rey'in temsilcileri olan Hanefîlerin bu dönemde ortaya çıktığını ya da bunların bir devamı olduğunu söyleme gayreti içerisinde değiliz. Fakat bu yaklaşım farklılığı sahabe döneminde mevcut olduğu gibi daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir (Özafşar, s. 225-273).

Ebu Ya'la'nın eserinde de konu ile alakalı şu bilgiler mevcuttur. Ashab-ı re'ye gelince; onlar ashabu's-sünneyi, nabite ve haşviyye diye adlandırırlar. Bilakis, Allah'ın düşmanı ashabu'r-re'y, nabite ve haşviyyedir. Resûlullah'ın eserlerini ve hadislerini terk edip re'y ile hare-

ket etmişler, din de kıyas ve istihsan yapmışlardır. Kitap ve sünnete aykırı hüküm vermişlerdir. Bunlar bidatçı, cahil ve sapıktırlar. Yalan ve iftira ile dünyalık kazanmaya çalışmaktadırlar. Allah hakkı söyleyip, esere tâbî olan, sünnete sarılan ve salihlere uyan kimseye rahmet etsin (Ebu Ya'la, t.y., s. 35-36).

Haşviyye zihniyetinin zuhur etmesinde ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımının önemli bir yer tuttuğunu ifade ettikten sonra üzerinde durmamız gereken mesele ehl-i hadis çizgisinden Haşviyye gibi aşırı fikirlere sahip ve katı bir hareketin nasıl ortaya çıktığı hususudur.

Malum olduğu üzere hicri 1. asrın sonları 2. asrın başlarında İslâm düşüncesinde farklı anlayışlar zuhur etmeye başladı. Ca'd b. Dirhem (ö. 124\742) ve Cehm b. Safvan (ö. 128\745-46) öncülüğünde ortaya çıkan ve Cehm b. Safvan'a nispetle Cehmiyye olarak adlandırılan bu hareket "Kur'an mahlûktur," "Allah'ın sıfatları yoktur" ve "İman marifettir." gibi fikirlere sahipti (Gölcük, 1993a, s. 233-234; Gölcük, 1993b, s. 234-236; Öz, 1992, s. 542-543). Sapık ve bid'at fikirlere sahip şahıslar arasında zikredilen hatta Mu'tezile'nin bile eleştirdiği Cehm ayrıca cebri düşünceye sahip bir kişi olarak kabul edilmektedir (Erkol, 2003, s. 77-94). Aynı zamanda iman anlayışından dolayı da Mürcie olarak görülebilir. Fakat Malatî'nin, (ö. 377\987) Cehmî düşünceyi açıklarken değinmiş olduğu sekiz hususun çoğunluğunda Mu'tezile ile paralel bir düşünce yapısına sahip olduğu gözlemlenmektedir (Malatî, 1968, s. 96-145). Yani aynı dönemde yaşamış olan Va'sıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd ile büyük ölçüde aynı fikirlere sahiptirler ve Cehmîyye'nin, Mu'tezile'nin doğuşunda etkin olduğu bilinen bir husustur (Aslan, 2006, 2, s. 371-382; Koçyiğit, 1968, s. 103-122).

Bu açıklamaları yapmamızın sebebi hicri 2. asrın başlarında akli ön planda tutarak, Allah'ın bazı sıfatlarının olmadığını iddia eden ve aşırı tenzih düşüncesine sahip bir fikrin varlığını ortaya koymaktır. Bu dönemde Haşviyye zihniyetinin bu düşüncelere tepki olarak ortaya çıktığını söyleyenler olduğu gibi; tam aksine Cehm ve Vasil gibi kişilerin, Allah'ın yaratılan varlıklara benzetilmesine karşı mücadele ettiklerini ve bundan dolayı bu düşüncelere sahip olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.

Yani Haşviyye zihniyeti 2. asrın başlarından itibaren akli düşüncenin gün yüzüne çıkmasıyla beraber kendini göstermiştir. Zaten rivayete dayalı bir din anlayışının ve ehl-i hadis- ehl-i re'y ayrışmasının toplum içerisinde mevcut bir konumda olması bu zihniyetin alt yapısını oluşturmuştur. Daha sonra ortaya çıkan akılcı düşünceye bir tepki olarak Haşviyye zihniyetinin ortaya çıktığını düşünmekteyiz. Sönmez Kutlu'da eserinde hadis taraftarlarının teşekkül sürecinin hicri 130-190 tarihleri arasında gerçekleştiğini söylemektedir (Kutlu, 2000, s. 49-57). Kırbaçoğlu da bu zihniyetin ortaya çıkışını sıfatlar meselesi ile irtibatlandırarak aynı tarih aralığına vurgu yapmıştır (Kırbaçoğlu, 2011, s. 109-116).

O halde Haşviyye'nin hicri 2. asrın başlarından itibaren artık toplumda kabul edilen bir olgu olduğunu söylememek için herhangi bir engel gözükmemektedir.

Haşviyye Zihniyetinin Metodu

Rivayete Dayalı Yaklaşım

Haşviyye zihniyetinin en temel ve ilk olarak ifade edilmesi gereken özelliği rivayet üzerine kurulu bir hareket olmasıdır. Bu ve bir sonraki başlıkta incelenecek olan vasıfları Haşviyye zihniyetin düşüncelerini ve dinî konulara yaklaşımlarını belirlemiştir.

Mezhepleri veya herhangi bir oluşumu en temelde iki kategori içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan biri rivayete dayalı bir yaklaşım şekli iken, diğeri ise dirayet üzerine kurulu bir yaklaşımdır.

Bütün fikri oluşumlar için kesin bir şekilde bu ayrımın söz konusu olamayacağını ifade ederek; Haşviyye zihniyetinin kesinlikle aklın yerine, nakli temel kriter kabul eden rivayet merkezli bir düşünce sistemine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

“Âsâra, ehl-i âsâra ve taklide sarıl. Çünkü din, Hz. Peygamber’i ve ashabını taklitten ibarettir. Bizden evvelkiler bizi şüphede bırakmamışlardır, şu halde onları taklit et; rahat bul, eseri ve ehl-i eseri çiğneyip geçme” (Ebu Ya’la, t.y., s. 15-16).

“Allah’ın varlığı hakkında bilgi edinmenin yolu akıl değil, Kur’an ve sünnettir” (İbn Rüşd, 1998, s. 101-102).

Zikredilen rivayetler açıkça ortaya koymaktadır ki; herhangi bir konuda yapılması gereken şey var olan hadislere başvurmaktır. Bunun dışında yapılacak olan her şey dinin bozulması olarak değerlendirilmektedir. Bundan dolayı akıl, re’y dinî konularda hiçbir şekilde başvurulacak bir araç olarak görülmemiştir.

Aynı zamanda Haşviyye zihniyetinde hadisler hiçbir araştırmaya tâbi tutulmaksızın kabul ediliyordu. İbn Kuteybe *Te’vilu Muhtelifi’l-Hadis* adlı eserinde konuyu şu şekilde ifade etmiştir. Ashabu’l-hadis hakkı araştırdılar. Resûlullah’ın sünnetine uymaları ve doğu, batı, deniz, kara demeden onun sünnetlerini talep etmelerinden dolayı Allah’a yaklaştılar. Onlardan biri nakledenin ağzından duymak için tek bir sünnet veya hadis için yürüyerek yolculuk yapardı (İbn Kuteybe, 1972, s. 73). Hadisçiler hakkında bu şekilde olumlu malumat verdikten sonra (Kırbaçoğlu, 1983, s. 154-158) bizzat hadisçilerin de bazı hatalarından da bahsetmiştir. Hadisçilerin rivayet ettikleri ve bundan dolayı şiddetli bir şekilde eleştirildikleri “araku’l-hayl (atın teri), “zeğabü’s-sadr” (göğsün kılı), “ıyadetü’l-melaike” (meleklerin ziyareti) ve “arefe gününün akşamında boz deve üzerindeki altın kafes” gibi hadislerin tamamen uydurma ve batıl olduğunu ifade etmiştir. İbn Kuteybe “Hiç birinin sahih bir isnadı ve ravileri yoktur, aynı zamanda yukarıdaki hadis zındıkların uydurması olduğundan hiç şüphe etmiyoruz” demiştir (Kırbaçoğlu, 1983, s. 157).

İbn Kuteybe’nin ifade ettiği gibi hadisçiler arasında bu şekilde bir anlayış mevcuttur. İşte bu anlayışın belirgin olarak var olduğu oluşumun adı Haşviyye’dir.

Dırar b. Amr'ın kabul edilmesi mümkün olmayan bazı rivayetleri kabul eden şahıslara ve gruplara Haşviyye ismini verdiğini görmekteyiz. Buna örnek olarak şu rivayetler gösterilebilir. "Muhammed'den sonra peygamber gelir mi? Dediler. Dedi ki: Meryem oğlu İsa bu ümmetten bir adamın arkasında namaz kılacak ve onların önüne geçmeyecek. Domuzu öldürecek, haçı kırarak, cizyeyi kaldıracak ve helal şeyleri artıracak. Genç biri: "Ey Eba Hureyre; biz, helâlde sadece kadınların artırılmasını istiyoruz" dedi. Ebu Hureyre gülererek: o da aynen artacak" dedi. Dırar bu rivayeti kabul edenlere Haşviyye ve rivayetlere bağnazca sarılan Mutezemmitin isminin verileceğini söyler (Dırar b. Amr, 2014, s. 97).

Aynı şekilde Muavizeteyn'in Kur'an'dan olmadığına dair İbn Mesud'dan nakledilen rivayete inanları da Haşviyye diye tanımlar (Dırar b. Amr, 2014, s. 100). Yine kabir azabı ile alâkalı Dırar'a göre kabul edilmesi mümkün olmayan rivayetlere inanıp nakleden gruba da Haşviyye ve mukallidin ismi verilir (Dırar b. Amr, 2014, s. 105). Bunun gibi örnekler artırılabilir (bkz. Dırar b. Amr, 2014, s. 110-119).

Bu topluluk haberlere yalan karıştırarak, bunları Hz. Peygamber'e nispet etmişlerdir. Bunların çoğu, teşbih tabiatları haline gelmiş Yahudilerden alınmıştır. "Allah gözlerinden rahatsız oldu, melekler kendisini ziyaret ettiler", "Nuh tufanından dolayı Allah ağlayınca gözlerinden hasta oldu", "arş onun altında demir yükün çıkardığı gibi sesler çıkarır", "arşın her tarafından dört parmak fazla gelmektedir" şeklindeki sözler Haşviyye'ye aittir (Şehristani, 2006, s. 84).

Literal Yaklaşım

Haşviyye zihniyetinin sahip olduğu fikirlerin temel sebebi rivayete dayalı bir hareket olmakla birlikte bu rivayetlere yaklaşım tarzıdır. Haşviyye'nin bu tutumu, rivayetlere kelimesi kelimesine, zâhiri bir biçimde yani herhangi bir değerlendirmeye başvurmaksızın yaklaşma olarak isimlendirilebilir.

Bu anlayışa göre hadislerde ifade edilen hususlar aynen rivayette geçtiği şekildedir. Üzerinde herhangi şekilde bir yorum ya da tevیل yapılamaz. Bu anlayış Haşviyye zihniyetin teşbih ve tecsim telakkilerine de yakalanmalarına sebebiyet vermiştir.

Bu yaklaşım tarzı aynı zamanda meseleleri soyut düşünceden yoksun somut bir şekilde değerlendirmeye neden olmuştur. Bu düşünce de somut bir tanrı, somut bir ahiret inancı kısacası somut bir anlayışın zuhur etmesi ile neticelenmiştir.

Haşviyye Zihniyetinin Görüşleri

Allah Anlayışı

Haşviyye zihniyetinin bütün fikirleri, rivayet merkezli kurmuş oldukları sistem ve bu rivayetlere yaklaşım şekilleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Haşviyye zihniyetinin ve muhaliflerinin bu zihniyetle ilgili olarak üzerinde durdukları konuların başında Allah anlayışı gelmektedir.

Rivayetlere zâhirî bir biçimde yaklaşma, somut bir Allah anlayışını beraberinde getirmiştir. Bunun neticesinde görülen, tokalaşılan bir Allah ortaya çıkmıştır.

Haşviyye Müşebbihe'si, Allah ile temas kurmanın (mülame) ve tokalaşmanın (musafaha) mümkün olduğunu, halis Müslümanların dünya ve ahirette onunla kucaklaşıp sarılacaklarını (Eş'ari, t.y., s. 214) zira bu insanların nefsin isteklerini kırma (riyazat) ve gayretle ihlâs mertebesine ve ittihad-ı mahz (Allah'la birleşme) seviyesine ulaştıklarını ileri sürmüşlerdir (Şehristani, 2006, s. 83; 2011, s. 100)

Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Kabî'nin (319/931) onların bazısından nakline göre dünya da iken Allah'ı görmek, ziyaret etmek Allah'ın da onları ziyaret etmesi mümkündür. Davud el-Cevâribî'nin "sakalı ve tenasül uzvu dışında bana Allah hakkında her şeyi sorun" dediği nakledilir. O, mabudun cisim, et, kan olduğu, el, ayak, baş, dil, iki göz ve kulağının bulunduğunu bununla beraber cisim olup diğer cisimlere benzemediği, et olup diğer etlere benzemediği, kan olup diğer kanlara benzemediği, diğer sıfatlarının da böyle olduğunu, mahlûkattan hiçbir şeye benzemediğini, hiçbir şeyin de ona benzemediğini dile getirmiştir. Cevâribî'nin mabudunun yukarisından göğsüne kadar içinin boş, gerisinin dolu olduğu, kısa, örgülü siyah saçları olduğu rivayet edilmiştir (Eş'ari, t.y., s. 209; Şehristani, 2006, s. 83).

Kuran'da varid olan oturma (istiva), yüz, iki el, yan (cenb), gelmek (meci'), getirmek (ityan), üst (fevkiyyet) ve benzeri ifadeleri zâhirine göre anlamışlar, yani cisim olarak ne akla geliyorsa onu kabul etmişlerdir. "Âdem'i Rahman'ın suretinde yarattı" (Müslim, 1999 s. 1257), "Cebbar, ayağını ateşin üzerine koydu", "Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır" (Ahmed b. Hanbel, 1982, 2, s. 173), "Âdem'in yaratıldığı çamuru eliyle kırk sabah mayaladı" (Ebu Nuaym, 1996, s. 264) ve "parmak uçlarının serinliğini hissedecek kadar elini veya avucunu omzuna koydu" (Ahmed b. Hanbel, 1982, V, s. 243) gibi haberlerde bulunan şekil ve benzerlerini cisimlerin sıfatları gibi anlamışlardır.

İman Anlayışı

Haşviyye zihniyetinin iman hakkındaki görüşlerinin de ashab-ı hadis ve Hanbelîler ile paralellik arzedeceği bilinen bu husustur. Haşviyye zihniyetinin ilk olarak imanı nasıl tanımladığı hususuna değinmek gerekmektedir.

Bu hususa eserinde yer veren Mâtürîdî (333/944), imanı cebr altına alınması mümkün olmayan kalbin tasdiki olarak değerlendirmiştir. Haşviyye zihniyetinin ise bu konuda Mu'tezile, Havaric ve Kerramiyye ile aynı kategoride olduğunu ifade etmiş ve Haşviyye'nin dil ile ikrarın iman şartı olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu söylemiştir (Topaloğlu, 2002, s. 494).

İman konusunda tartışmaların en yoğun olduğu husus amelin imandan biz cüz olup olmadığı konusudur. Bu konuda genel olarak ashab-ı hadis çizgisi ameli imandan bir cüz olarak telakki etmiştir. Bunun karşısında yer alan Mürcie ve Maturidîler ise ameli imanın bir parçası olarak değerlendirmemişlerdir.

İmam Mâturîdî, büyük günah problemi konusunda yapmış olduğu değerlendirmelerde Haşviyye, Mu'tezile ve Haricîler'i aynı telakkiye sahip gruplar olarak değerlendirmiştir. Bu üç grupta ameli imandan bir cüz saymaları sebebiyle Mâturîdî'ye göre iman vasfını her iyi davranışa nispet etmiş, bunun sonucunda da İslâm'ın taşıdığı değer azametini yok etmiştir (Topaloğlu, 2002, s. 428).

İrca konusu hakkında da Haşviyye'nin düşüncelerine yer vererek bu konuda Mürcie'nin her türlü güzel ameli iman diye nitelemesi sebebiyle bu isimle anıldığını söyleyen Mâturîdî, Haşvî düşünceleri reddetmiş ve onları yalancılık ile vasıflandırmıştır.

Şükkak kavramı açıklanırken üzerinde durulduğu gibi Haşviyye'nin iman konusunda istisnayı kabul ederek "inşallah müminim" dediklerini belirtmiştir (Dırar b. Amr, 2014, s. 49; Topaloğlu, 2002, s. 497-498, 501, 508).

İmanın yaratılmışlığı hususunda da Haşviyye ile kendileri (Maturidiler) arasında bir görüş farklılığının olduğunu belirten Mâturîdî, Haşviyye'yi imanın yaratılmamış olduğunu belirttiklerinden dolayı eleştirmiştir (Topaloğlu, 2002, s. 501-502).

Bu verdiğimiz bilgiler ışığında Mâturîdî'nin, Haşviyye zihniyetini ashabu'l-hadis ve Hanbelîler ile aynı düşüncelere sahip fakat sözlerine yalan karıştıran bir grup olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Kur'an Anlayışı

Mu'tezile ve ashab-ı Hadis arasında büyük tartışmaların yaşandığı ve hicrî 3. asra damgasını vuran konu Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesidir. Kur'an'ın hâdis mi yoksa ezeli mi olduğu, Kur'an'ın okunmasının ve okunurken çıkan seslerin yaratılmış olup olmadığı hususları geçmişte şiddetli bir şekilde tartışıldığı gibi bugün hâlâ tartışılmaya devam etmektedir.

İşte bu tartışmalarda, Kur'an'ın hiçbir şekilde yaratılmamış olduğunu ifade eden zihniyet biçimi Mu'tezile ve Maturidiler tarafından Haşviyye olarak isimlendirilmiştir.

Eş'ari, meleklerin lisanında peygamberlere indirilen lafızların ezeli kelâmın delâleti, delâletlerin mahlûk ve muhdes, medlulün (içerik) ise ezeli ve kadim olduğunu dile getirmiştir. Eş'arî bu düşünceleri ile harflerin ve kelimelerin kadim olduğunu iddia eden Haşviyye'den bir topluluğa karşı çıkmıştır (Şehristani, 2006, s. 76).

Kur'an hakkında söyledikleri ile teşbihte ileri giden bu grup, yazılmış olan harflerin, rakamların ve seslerin kadim ve ezeli olduğunu, harfler ve kelimeler olmadan kelâmın anlaşılamayacağını dile getirmiştir. Şu hadisi buna delil olarak göstermişlerdir. "Allah kıyamet gününde evvelkilerin ve sonrakilerin işiteceği şekilde nida eder." Musa'nın Allah'ı zincir çekilirken çıkan ses gibi duyduğunu rivayet etmişlerdir. Selefin Kur'an'ın yaratılmadığı hususunda ittifak ettiğini ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyen kişinin Allah'ı inkar ettiğini söylemişlerdir.

Kur'an ile alâkalı olarak gördükleri, işittikleri, okudukları, yazdıkları ve yanlarında bulunan-
dan başka bir şey bilmediklerini ifade etmişlerdir (Şehristani, 2006, s. 85).

Kendilerine muhalif olan Mu'tezile için, ellerinde bulunan Kur'an'ın Allah'ın kelâmı oldu-
ğu hususunda kendilerini onayladıklarını fakat kadim olması hususunda kendilerine karşı
çıktıklarını belirtmişlerdir. Eşariler için ise, Kur'an'ın kadim olduğu konusunda kendilerini
onayladıklarını fakat Kur'an'ın kendisinin Allah'ın kelâmı olduğu hususunda kendilerini kar-
şı çıktıklarını ve hem Mu'tezile hem de Eşarilere ümmetin ittifakına muhalif davrandıklarını
hatırlatarak kabul edilmediğini ifade etmişlerdir (Şehristani, 2006, s. 85).

Bu hususa eserinde yer veren Ebu'l-Muin en-Nesefî, Hanbelîlerin Kur'an hakkında gö-
rüşlerini ifade ettikten sonra Haşviyye'nin çoğunun aynı görüşe katıldıklarını söylemiştir.
Ebu'l-Muin en-Nesefî (508/1115) açık bir hezeyan olarak değerlendirdiği bu görüşü şu şe-
kilde özetlemek mümkündür.

"Kur'an'ın kendisi mahlûk olmadığı gibi, yazılan harfler, okurken çıkan sesler ve Mus-
haflarda yazılı olan Kur'an mahlûk değildir, yaratılmamıştır (Nesefî, 1993, s. 393).

Sahabe Algısı

Haşviyye zihniyeti'nin sahabeye ve sahabe arasında meydana gelen savaflara bakışı daha
çok Şii kaynaklar arasında yer bulmaktadır. Çünkü bu konuda daha çok Şii'ler ile aralarında
farklı bir anlayış söz konusudur.

Bu konuya genel bir şekilde bakıldığında ashab-ı hadis çizgisinde sahabenin tamamı örnek
alınması ve takip edilmesi gereken kişilerdir. Sahabe hakkında olumsuz bir söz söylenmez
ve onlar her daim adalet sahibidirler. Bundan dolayı sahabe arasındaki tartışmalar hakkında
konuşulmaz. Söylenilecek bir şey varsa o da, bu savaşların bir içtihat hatası olduğudur.
Zaten içtihatla isabet edilse de isabet edilmese de karşılığında sevap kazanılacaktır.

Haşviyye'de sahabeye karşı bu şekilde bir tutum içerisinde. Bazı Şii ve Mu'tezilî kaynaklar
onların bütün sahabeyi hatta Talha, Zübeyr, Muaviye ve Amr b. el-As'ı bile sevdiklerini ifade
etmiştir (Bahcivan, 2007, s. 59; Dırar b. Amr, 2014, s. 33, 68-69; Naşı el-Ekber, 1389, s. 217).
Hiçbir sahabeden teberri etmezler.

Sahabe arasında tutumları bu şekilde ifade edilen Haşviyye zihniyeti ümmetin en fazilet-
lisinin Hz. Ebu Bekir olduğunu sonra sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin geldiğini
söylemiştir. Bunlardan sonra da aşere-i mübeşşere gelmektedir (Bahcivan, 2007, s. 60; Naşı
el-Ekber, 1389, s. 218).

Halife ve Diğer Yöneticiler ile İlişki

Haşviyye zihniyetinin ilk dört halife ile ilgili olarak olumsuz bir kanat içerisinde olmadığını sa-
habe algısından anlamaktayız. Şii kaynaklarda Muaviye'nin takipçisi olarak gösterilen bu olu-
şumun Hz. Osman hakkında olumsuz bir değerlendirmesinin olmayacağı anlaşılmaktadır.

Genel olarak ashab- ı hadis çizgisi idarenin başında olan kişiler ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Bu durumu İşcan şu şekilde ifade etmiştir:

“Rivayetlerin de büyük ölçüde ortaya koyduğu gibi, sadece Zühri’nin değil, hemen hemen tüm önde gelen hadisçilerin iktidara yakın oldukları görülmüştür. Hatta rivayetlere bakılırsa, hadis rivayetinin kendilerine dayandırıldığı ‘muksirun’ sahabe için de durum aynıdır. Örneğin Ebu Hureyre’nin, Abdullah b. Ömer’in, Abdullah b. Abbas’ın, Enes b. Malik’in, Mervan ve Yezid b. Abdilmelik gibi hükümdarlardan idrârâ aldıkları kaydedilmiş, İbn Ömer ve İbn Abbas’ın Haccac’tan bile para aldıkları belirtilmiştir. Ebu Hureyre’nin Muaviye’den aldığı atıye gecikince ona ‘Niçin geciktirdin?’ diye serzenişte bulunduğu beyan edilmiştir.”(İşcan, 2012, s. 59)

Şii ve M’utezilî eselerde bu konuya ışık tutacak bazı bilgiler bulunmaktadır. Dırar b. Amr, Haşviyye’yi hükümdara tâbî olan fitneciler (Dırar b. Amr, 2014, s. 33), sahabe ve idarecileri kötülemeyenler ve bu hususta hadis uyduran kişiler (Dırar b. Amr, 2014, s. 68-69) olarak tarif etmiştir (İşcan, 2002, s. 59).

Aynı şekilde Nevbahtî’nin eserinde de Haşviyye’nin “etbau’l-muluk” olarak vasıflandırıldığı gözlemlenmektedir (Nevbahtî, 1992, s. 19).

Toplumun Alt Tabakasına Mensubiyet

Çok büyük bir oranda aynı bölgede yaşayan insanlar aynı mezhebî kimliğe sahip oldukları gibi, aynı şekilde bir topluluğu oluşturan bireyler büyük oranda aynı toplumsal statüye sahiptirler. Buna örnek olarak tepkisel- kabilevî toplumun izdüşümü Hariciler ile akılcı-hadari bir toplumda varlığını sürdüren Maturidîler gösterilebilir.

Haşviyye zihniyeti de daha çok toplumun alt tabakasına mensup insanlar arasında var olmuştur. Haşviyye zihniyetine verilen isimler incelenirken ve Haşviyye kavramı açıklanırken bu meselede bazı değerlendirmeler yapılmıştı. Buna ek olarak Naşi el-Ekber’in şu değerlendirmelerine bakılabilir.

Naşi el-Ekber Haşviyye’yi, ehl-i Şam’ın değersiz, kıymetsiz, avam insanları yani Muaviye’nin takipçileri şeklinde ifade etmiştir. Müellifin Haşviyye’yi tanımlarken kullanmış olduğu “tağam” kelimesi bu zihniyeti anlamak ve Haşviyye’ye verilen diğer isimler ile bağlantı kurmak açısından önemlidir. Tağam kelimesi değersiz, kıymetsiz, avam gibi anlamları bünyesinde barındırmaktadır. Aynı zamanda “taağamu’n-nas” ayak takımı anlamına gelmektedir (İbn Manzur, t.y., s. 365; Sarı, 1982, s. 926). Haşviyye için kullanılan diğer kelimeleri ve anlamları düşündüğümüzde bu zihniyetin daha çok toplumun avam kesimi tarafından benimsendiği söylenebilir.

Bu değerlendirmenin Haşviyye zihniyetini benimseyen herkes için söylemenin imkânsız ve haksızlık olabileceğini ifade etmek gerekmektedir. Yalnız genel olarak insanların Haşviyye zihniyetini bu şekilde tanımladığı gerçeğini de gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Aynı zamanda rivayetlerin zâhirine yapışıp kalmak, sadece rivayetlerden hareketle hayatı devam ettirmek ve akla karşı bir reaksiyon içerisinde olmak beraberinde entelektüel seviyenin düşüklüğünü getirmiştir. Bunlar da göz önünde bulundurulduğunda Haşviyye zihniyetinin genel olarak toplumun alt tabakası tarafından benimsenmesi biraz daha açıklanabilmektedir.

Sonuç

Haşviyye hicri 2. asırda ashab-ı hadis içerisinde ortaya çıkmış radikal bir harekettir. Akıl karşıtı söylemleri ile sadece Kur'an ve hadis merkezli bir düşünce yapısına sahip bu hareket, bununla birlikte bir de rivayetleri zâhirine göre anlama yolunu seçmiştir. Bu literal yaklaşım sonucunda da Allah'ı mahlûkatına yani yarattığı varlıklara benzetmişlerdir. Bundan dolayı da tecsim ve teşbih telakkilerine sahiptirler.

Hadis olarak kabul edilemeyecek bazı rivayetler Haşviyye tarafından Hz. Peygamber'in ağzından çıkmış gibi kabul görmüş ve düşünceleri bu rivayetlere dayandırılmıştır. Haşviyye'nin fikirlerine bakıldığında ashab-ı hadis ve Hanbelîler çok yakın bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Zaten Haşviyye bu grup içerisinden çıkmış ve bu iki grubun aşırıları diyebileceğimiz bir oluşumdur.

Özelikle Mu'tezile ve Zeydiler, Haşviyye ile mücadele etmiş ve düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Maturidîler de Haşviyye ile tamamen zıt karakterli bir yapıya sahiptir.

Günümüzde böyle bir fırkadan bahsetmek mümkün değildir. Haşviyye kavramı da bugün kullanılmamaktadır. Fakat Selefi gruplar içerisinde özellikle "cihadî Selefilik" olarak adlandırılan oluşumlar içerisinde Haşviyye zihniyetinin yaşadığını ifade etmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, (1982). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ahmed Emin, (2012). *Duha'l-islam*. Kahire: Müssetü Hindavi li't-Talim ve's-Sekafe.
- Apak, Â. (2014). İslâm tarihi boyunca selef ve selefilik kavramlarının anlam serüveni. (Ed. Ahmet Kavas), *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* içinde (s. 39-50). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (2013). Zâhiriyye. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 44, s. 93-100). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aslan, A. (2006). Harranlı düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in hayatı ve görüşleri. I. *Uluslararası Katılımlı Bilim, Din, ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu* içinde. (s. 371-382). Konya: Şelale Matbaası.
- Atay, H. (2012). Ehlü'd-diraye- ehlu'r-rivaye. (Ed. Ahmet Kavas), *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* içinde (s. 64-72). İstanbul: Ensar yayınları.
- Bahçıvan, S. (2007). *Mezhepler tarihi yazmalarında aidiyet problemi 'usulu'n-nihal ve el-fıraku'l-İslâmiyye' örneği ve eserlerinin edisyon kritiği*. Konya.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, (1422). *el-Camiu's-sahih*. (C. I-IX), (thk. M. Z. b. N. en-Nasır). Daru Tu-ki'n-Necat.
- Büyükkara, M. A. (2005). Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler, *İslâmî İlimlerde Meto-doloji/ Usûl Mes'alesi* içinde (s. 441-491). İstanbul.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, (t.y.). *Mu'cemu't-ta'rifat*. (thk. M. S. el-Minşâvî). Daru'l-Fazile.
- Dalkılıç, M. (2005). *İbn Hazm'a göre İslâm mezhepleri*. İstanbul: Lale Kitapevi.
- Dırar b. Amr, (2014). *Kitabu't-tahrîş*. (thk. H. Hansu). (çev. M. Keskin). Ankara: Litera Yayıncılık.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (1996). *Hilyetü'l-evliya*. (C. I-X). Mısır: es-Saade.
- Ebu Ya'la, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' (t.y.). *Tabakâtul-hanâbile*. (thk. A. b. S. el-Uzeymin). Mekke: Camiatü Ummu'l-Kura.
- Erdem, M. (t.y.). Ehl-i Sünnet fıkıh mezheplerinin hadis ve rey ekolü olarak sınıflandırılmasına eleştirel bir bakış. *Dini Araştırmalar*, 8 (24), 73-106.
- Erkol, A. (2003). İslam düşüncesinde bir okuma örneği olarak cehm b. safvan'ın cebri olduğu iddiasına farklı Bir yaklaşım. *EKEV Akademi Dergisi*. 7 (17), 77-94.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim (t.y.). *el-Makâlâtü'l-islamiyyin*. (tsh. H. Ritter) (3.basım)., Beyrut: Daru'l-lhyai't-Turasi'l-Arabiyyi.
- Goldziher, I. (1982). *Zâhirler: sistem ve tarihleri*. (çev. C. Tunç), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gölcük, Ş. (1993a). Cehm b. Safvan. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 7, s. 233-234). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gölcük, Ş. (1993b). Cehmiyye. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 7, s. 234-236). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Haçkalı, A. (2003). Ehl-i hadis ehl-i rey ayrışması fıkhi mi itikadi Mi?. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, 59-68.
- Hatib Bağdadi, (t.y.). *Tarihu bağdad*. I-XIV. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin, (h. 1347). *Tebyînu kezibi'l-müfteri*. Dimeşk.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, (1972). *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*. Beyrut: Daru'l-Ceyl.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, (t.y.). *Lisanu'l-arab*. Beyrut: Daru's-Sadîr.
- İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, (t.y.). *Fihrist*. (thk. Rıza-Teceddüd).
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, (1998). *el-Keşf an menahici'l-edille fi akaidi'l-mille*. (thk. M. A. el-Cabiri). Beyrut: Dırasatu'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, (1986). *Minhacu's-sünne-ti'n-nebeviyye*. (thk. M. R. Salim). Camiatü İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.
- İşcan, M. Z. (2002). *Selefilik-islâmi köktencililiğin tarihi temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kılıç, M.(2009). "Hukuk teorisinde literalist/lafızcı yorum geleneği:ibn hazm Örneği, *Milel ve Nihal*, 6 (3) 27-40.
- Kırbaçoğlu, H. (1983). *Hadis müdafaası*. Ankara: Kayıhan Yayınevi.
- Kırbaçoğlu, H. (2011). *Ehl-i sünnet'in kurucu ataları*. Ankara: OTTO.
- Koca, F. (2002). *İslâm hukuk tarihinde selefi söylem hanbelî mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Koçyiğit, T. (1968). Cehmiyye (mutezile) de akılcılık. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, 103-122.
- Koşum, A. (2008). Akıl (re'y)-nakil (eser/hadis) ayrışmasının fıkhi boyutları" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 12, 87-98.
- Kutlu, S. (2000). *İslâm düşüncesinde ilk gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyat.
- Kutlu, S. (2005). İslâm mezhepleri tarihinde usûl sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1* içinde, 391-440.

- Kutlu, S. (2012). *Tarihsel din söylemleri üzerine zihniyet çözümlemeleri*. Ankara: OTTO.
- Malatî, (1968). *et-Tenbih ve'r-redd ala ehli'l- ehva ve'l-bid'a*. (thk. Z. el-Kevseri), Beyrut: Mektebetü'l-Maarif.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Müslim, (1999). *Sahihu Müslim*. (thk. M. b. N. et-T.- H. b. N. et-Temim), Beyrut: Daru'l-Erkam.
- Naşi el-Ekber, (h.1389). *Fırka-ı islâmi ve mesele-i İmamet*. (çev. A. R. İmani), Mezahib ve Edyan Üniversitesi.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, (1993). *Tabsıratu'l-edille fi usulî'd-din*. (thk. H. Atay), Ankara: Neşriyyatü Riasetü's-Şuunî'd-Diniyyeti'l-Cumhuriyyeti't-Türkiyye.
- Nevbahtî (1992). *Kitabu fırakı's-şia*. (thk. A. el-Hufni), Daru'r-Reşad.
- Öz, M. (1192). Ca'd b. Dirhem. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 6, s. 542-543). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, M. (2002). *Başlangıçtan günümüze İslâm mezhepleri tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Özafşar, M. E. (1999). *İdeolojik hadisçiliğin tarihi temelleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özafşar, M. E. (t.y.). Kültür tarihimizde rey-eser çatışması, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI. 225-273.
- Özervarlı, M. S. (2009). Selefiyye. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 36, s. 339-402). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sarı, M. (1982). *el-Mevarid: arapça-türkçe lügat*. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, (2006). *el-milel ve'n-nihal*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, (2011). *Milel ve Nihal*. (çev. Mustafa Öz). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Şevkani, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, (t.y.) *Neylül-evtar*. (I-VIII), Kahire.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, (1996). *Keşşafu ıstılahatî'l-fünun ve'l-ulum*. (thk. Ali), (1-2), Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun.
- Topaloğlu, B. (2002). *Kitabü't-tevhid tercümesi*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Uyar, A. (2004). Hadisleri/Sünneti anlamada farklı yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri). *Bilimname*, V, 29-45.
- Watt, W. M. (2010). *İslâm düşüncesinin teşekkül devri*. (çev. E. R. Fıjlılı), Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Weir, T. H. (1964a). Haşiv-Haşv. *M. E. B. İslam ansiklopedisi* içinde. (s. 353-354), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Weir, T. H. (1964b). Haşviye-Haşviya. *M. E. B. İslam Ansiklopedisi* içinde. (s.350-351), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Yurdagür, M. (1997). Haşviyye. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (c. 16, s. 426-427). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bektaşîlik Geleneğine Hurufî Bir Dokunuş: Nesîmî Örneği

Samet Karahüseyin*

Öz: 14 asırlık İslam Tarihi boyunca, insanlığı son derece derinden etkileyen kişiler ve bunların düşünceleri yer almıştır. Bu kişiler ve düşünceleri zamanla sistematik hale bürünüp, kitleleri de etkisi altına almıştır. Mezhepler, canlı mikroorganizmalar gibidir. Sürekli bir devinim ve gelişim halindedir ve bulunduğu toplulukları etkilediği gibi, o topluluklardan da etkilenmiştir. Bu etkileşime örnek olarak sunduğumuz Hurufîlik-Bektaşîlik ilişkisini Nesîmî özelinde ele aldık. Hurufîliğin ilk elden kaynakları ve bunların incelendiği eserleri taradık. Bektaşîliğin yaygın olduğu çehrelerde tanınan ve sözlerinden sıkça bahsedilen Nesîmî'nin nasıl ortaya çıktığı, görüşleri ve sadece belli çehrelere değil, tüm insanlığa sunduğu değerli örnekleri onun dilinden, kaleminden araştırdık. Bizce Nesîmî yeterince anlaşılamamaktadır. Aynı zamanda sadece bir inanç akımının değil tüm insanlığın da mesajlarını anlaması gerektiğini düşündüğümüz bir insandır. Bu yönüyle Bektaşîlik içerisindeki Hurufî etkiyi Nesîmî açısından değerlendirmeyi önemsedik. Çalışmamız esnasında tasvirî (descriptive) olmaya gayret göstererek, İslâm Mezhepleri Tarihi metodolojisine sadık kalmaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Mezhep, Bektaşîlik, Hurufîlik, Seyyid Nesîmî, Vahdet-i Vücûd, Ene'l Hâk.

Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi, mezheplerin tarihi seyirlerini inceleyen bir bilim dalıdır. Tasvirî denilen bir usulle yaklaşılan mezhepler nasrlara uygunluğu yönünden değil adeta bir fotoğrafçının yakalamaya çalıştığı kareyi betimlemek gibi bir misyonu üstlenmektedir. Bu yönüyle ele aldığımız Hurufîliği tarihi seyri içinde değerlendirip, Nesîmî örneğinden hareketle hangi görüşleriyle ne gibi devinimlerde bulunduğunu izaha çalışacağız. Özellikle de Bektaşîliğe ne gibi etkileri olduğundan bahsedeceğiz.

Nesîmî'nin Hayatına Bir Bakış

Hurufîliği ile tanınan Seyyid İmâdüddin Nesîmî, mutasavvıf bir divan şairidir. Ne zaman ve nerede doğduğu hakkında çok sayıda bilgi vardır. Bu çelişkili bilgilere göre, İran'ın Şiraz veya Şirvan şehrinde doğduğu bilgisini bize özellikle İranlı kaynaklar vermektedir. (Bilgin, 2007, Nesîmî md.). Bazı Osmanlı kaynaklarının Diyarbekir'de doğduğuna, Türkmen olduğu-

* Yüksek Lisans Mezunu, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
İletişim: samet_karahuseyin@hotmail.com, Kayseri.

na (Aşık Çelebi) ve Latîfî'nin de belirttiğine göre de Bağdat yakınlarındaki Nesîm kasabasında doğduğu bilgisi vardır. Tebriz'li olduğuna dair rivayetler de mevcuttur ancak daha sonra hakkında geniş bilgi vereceğimiz Türkçe Divanında şöyle söylemektedir:

Arab nutku tutulmuşdur dilinden

Seni kimdür diyen kim Türkmensin (Ayan, 2002, s. 578).

Burada ifade ettiğine göre Nesîmî, Türkmen olma ihtimalini kuvvetlendirmiş ve Aşık Çelebi'nin verdiği bilgiyi de adeta doğrulamıştır. Arap olduğu ve Hz. Peygamber'in soyundan geldiği söylene de yazdıkları ve kullandığı edebî dil ele alındığında Türkçesi ve Türkmenliği göze çarpmaktadır. Zaten burada 'Seyyid' ünvanının bir manevî merteye mi yoksa kan bağıyla oluşmuş bir silsile mi olduğu konusunda başka insanlarda görüldüğü gibi Nesîmî'de de net olarak izah edilmemiştir.

Nesîmî hakkında çokça menkıbeler anlatılmıştır. Hemen burada zikretmek gerekirse Nesîmî en çokta kendisinden sonra yaşamış olan ve Nesîmî'ye olan hayranlığından ötürü Kul Nesîmî mahlasını kullanmış Alevî ozanıyla karıştırılmaktadır ve hatta bu karışıklık;

Ben melâmet hırkasını kendim giydim eynime(elimle)

Ar-u nâmus şişesini taş a çaldım kime ne (Atalay, 1998, c. 3, s. 35).

diyen, daha sonraları bestelenip 'Haydar Haydar' olarak bilinen nefesin yazarıyla çokça karıştırılmaktadır.

Nesîmî'nin hayatına baktığımız zaman son derece eğitimli, dilini iyi kullanan, kendine has üslûbu olan, İslam dini hakkında gayet bilgili ve sûfî meşrep bir yaşantı süren bir kişilik karşımıza çıkmaktadır. Nesîmî'nin tasavvufa ilgisi Bedreddîn eş-Şiblî'nin dergâhındaki eğitimiyle başlamasına rağmen (Lâtîfî, 2000, s. 523) ona asıl bilinen üne kavuşmasını sağlayan alâmet-i fârikalarını Hurûfiliğin kurucusu Fazlullâh Esterâbâdî'nin yanındaki eğitimi ve ilhamıyla aldığı söylemeliyiz.

Fazlullâh Esterâbâdî, 1340 yılında İran'da doğmuştur. Kendisi küçük yaştan itibaren ebced, mantık, geometri, matematik gibi çeşitli ilimlerle meşgul olmuş, gençlik yıllarında tasavvuf ve felsefeye ilgi duymuştur. Geliştirmiş olduğu sistematikte Arapçadaki 28 harfi, Farsçadaki 32 harfle meczetmiş ve bu 32 harfin kendilerinde birçok sır ve gizem barındırdığını iddia etmiştir. Onun bu yolu aslında Batınî bakiyelerin izlerini taşımaktadır. Bir takım harf ve sayılardan yola çıkarak değişik hesaplamalar yoluyla (ebced, cıfr vb.) bu harflerden görünenin ve bilinenin çok ötesinde manalar ve te'viller çıkarmıştır. Tabîki her harf ve sayı gizemciliğiyle uğraşana Hurufî diyemeyiz ancak Fazlullâh, kendisine rüyalar yoluyla çok daha başka bilgi ve yetkiler verildiğini bu iddialarıyla birleştirince ortaya son derece ilgi çekici bir tablo çıkmaktadır. Fazlullâh'ın metodunun daha öncede var olmuş olan ve ilk temsilcileri sayılan Hz. Ali, Cafer-i Sâdık, Muhyiddin İbn-i Arabî, Hallac-ı Mansûr, Bayezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağ-

dadî, Saîd-i Nursî gibi mistiklerde bazı benzerlik ve yakınlıklarına rastlamaktayız. Bu benzerliklerin ismi zikredilen kişilerin de Hurufî olduğu anlamına gelmez. Çünkü Fazlullah'ın sistematîği sadece harf, sayı gizemciliği veya bir takım nevezhur oluşumlara benzemesiyle karıştırılmamalıdır. Bu sistematik birçok Batınî düşünce dinamiklerinden beslenmektedir. Örnek olarak, Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk, İhvân-ı Sâfâ gibi gnostik akımlardan ve ezoterik düşünce yapılarından etkilendiğini söyleyebiliriz (Usluer, 2009, s. 17-21). Nesîmî'nin Fazlullah'tan etkilendiği ve daha sonra Hurufîliği etkilediği bazı görüşler olmuştur. Bunları da hayatı boyunca sık sık dile getirmiş ve kullanmış olduğu dille birleştiren Nesîmî son derece önemli ve ses getiren bir kişiliğe bürünmüştür.

İlk Faaliyetleri

Nesîmî, Fazlullah'ın halifesi olduktan ve Timur'un Fazlullah'ı öldürmesinden sonra Azerbaycan'dan ayrılır ve Anadolu'da yaşayıp, fikirlerini buralarda yaymaya başlar. Kullandığı güzel Türkçeyi inançlarıyla birleştiren Hurufilik Anadolu'da çok etkili olur. Bir taraftan Türkçe şiirlerini yazmaya devam eden Nesîmî, I. Murad döneminde Bursa'da bulunmuş ve görüşlerinden dolayı burada pek hoş karşılanmamıştır. Ardından Hacı Bayram-ı Velî'le görüşmek için Ankara'ya gitmiş ancak burada da Hacı Bayram-ı Velî'nin müridleri tarafından Hurufîliğinden ötürü görüştürülmemiştir (Bilgin, 2007, s. 3). Nesîmî, Anadolu'dan Halep'e geçmiş ve burada ikamet etmiştir. Burada öldürülünceye kadar yaşamıştır. Halep, dönemin en önemli ve hareketli Hurufilik merkezlerinden bir tanesiydi. Döneminin birçok devlet adamı ve ile-ri gelen aydınları Nesîmî'nin çağrılarına kulak verdiler. Onunla görüşen ve görüşlerinden etkilenen çehreler giderek artınca İran ve Suriye bölgesi Hurufîliğin yayılmasında önemli yerler haline geldi. Daha sonra Anadolu'da bulunan Bektaşî tekkelerinde ve Balkanlarda da Nesîmî'nin taraftarı bir hayli arttı. Bu süreç ilk olarak şeyhi Fazlullâh'ın öldürülmesinden sonra hızlandı. Burada zikretmemiz gereken iki kritik isim vardır. Bu halifelerin de Hurufîliğin propagandasında önemli yeri bulunmaktadır.

Bu halifelerinden biri Ali el-Âla' dır (Usluer, 2009, s. 56-57). Kendisi, Fazlullah'ın damadıdır. Takiyyeci bir politika izlemiştir. Nesîmî dilinin tüm gücünü propagandasında kullanırken korkusuz ve pervasızca hareket etmesi onun Aliyyül Âlâ gibi gizli yayılmadan ziyade aşikare faaliyet göstermesi dikkat çekicidir. Aliyyül Âlâ, Timur'un karşısında duran çehrelerle geliştirdiği ilişkiler sayesinde onları düşmanına karşı yanına almış ve görüşlerini, yani Hurufîliğin ana eseri Câvidânnâme'yi anlatarak daha nüfuslu kesimlere sirayet etmiştir. Bu esnada Bektaşî dergahına gelerek gizli bir şekilde aldığı güven ortamında Câvidânnâme'yi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin eseri ve sözleriymiş gibi sunmuş ve içten içe Bektaşîliğe Hurufî etkiyi sokmuştur (Alparslan, 1967, s. 58). Bu görüşlerin zamanla Anadolu ve Balkanlarda yayılması da uygulamaları bu takiyyeci zihniyetten başarı bulmuştur (Ballı, 2010, s. 52).

Bir diğer önemli halifede Mir Şerif'tir. Mir Şerif'in daha ziyade Kuzey Anadolu ve Karadeniz bölgesinde etkili olduğu ve ömrünü buralarda geçirdiği rivayet edilmektedir. O da diğer halifelerin kullandığı metodun pek dışına çıkmamıştır.

Ömrünün önemli bir bölümünü Halep'te geçiren Nesîmî, ulema tarafından defalarca uyarılıp görüşlerinden vazgeçirilmek istense de o bütün bu uyarıları dinlememiş ve görüşlerini beyan etmekten kaçınmamıştır. Dönemin hem dinî hem de siyasî cereyanlarına maruz kalan Nesîmî, hep odak noktası olup, gündemde kalmıştır. 1408 yılında vuku bulan hadise de dönemin müftüsü çıkardığı fetva ile derisi yüzülerek idamına karar verildi. İdamı esnasında kararı veren müftü Nesîmî'yi göstererek sağ parmağıyla, bunun kanı bile pistir, sıçradığı yeri ya yakmalı ya da kesip yok etmeli demiştir. Bunun üzerine Nesîmî'nin derisi yüzülürken birkaç damla kanı müftünün eline sıçramıştır. Durum üzerine halk müftünün dediğini yapmasını, sözüyle âmil olmasını ister. Ancak müftü durum karşısında parmağının kesileceğini anlayınca, pis olan yerin yıkanması halinde de temizlenmiş olacağını, herhangi bir zararın dokunmayacağını söyleyerek fetvasını değiştirir. Bu sözler üzerine Nesîmî'nin şu sözleri söylediği rivayet edilir:

Zahidin parmağın kesersin döner Hâktan kaçır

Âşık-ı miskini gör serâpa soyarlar ağlamaz (Ballı, 2010, s. 172).

Bu şekilde can vermesi ne kadar acı verici olsa da, çok sevilmesine sebep olmuştur. Özellikle Bektaşilik tarikatının yolundan giden Anadolu Alevileri, onun bu ölümü üzerine cem törenlerine, düşkünlük meydanlarına, Dâr-ı Nesîmî ve Dâr-ı Fazlî erkânı koymuşlardır. Birçok şiiirlerinin de değişik formlarda bu törenlerde bestelenmiş haliyle okunduğunu biliyoruz.

Nesîmî'nin Görüşleri ve Kullandığı Terimler

Nesîmî'nin doğduğu ve yetiştiği ilk çevre genellikle İmamiyye, İsnaaşeriyye ve Caferiyye'nin hakim olduğu bölgelerdi. Mezhebi mensubiyet noktasında net bir bilgiye ulaşamamaktayız. Onun döneminde Şii menşei akımların yoğun olduğu bölge olması yönüyle 'Ömer' ismini almaması dikkat çekicidir. O da zaten mahlası olarak kullandığı Nesîmî'nin yanı sıra bazen şiiirlerinde 'Hüseynî' mahlasını da kullanmıştır. (Gölpınarlı, 1953, s. 186) Hüseynî mahlasıyla yazdığı şiiirler ve 'Seyyid' ismini almasını onun Peygamber soyundan geldiğine dayandıranların sayısı bir hayli fazla olmasına rağmen bu konu da net bir bilgi yoktur. Daha öncede zikrettiğimiz gibi bunun manevî bir Seyyid'lik olma ihtimali de gözden kaçırılmazdır (Gölpınarlı, 1989, s. 54). Nesîmî'nin divanındaki şu beyti dikkat çekicidir;

Ben ol sâdık-ı kavlem ki Ca'feriyem

Hakikat söylerem hak Haydariyem (Ayan. 2002. s. 252).

Nesîmî'nin görüşlerine daha ayrıntılı değinmeden önce Hurufiliğin sistematüğinde geliştirilmiş birtakım terimlerine değinmemiz gerekir. Hurufî düşüncede ıstılahi kavramlar Fazlul-lah'tan sonra değışmediğı gibi halifeleri onları daha güçlü bir şekilde ele almış ve özellikle de Nesîmî edebî gücüyle birleştirip daha zengin hale getirmiştir (Usluer, 2009, s. 67). Bu terimler daha ziyade Hurufî anlayışla dönemine damga vurmuş ve etkili olmuştur. Bu ne-

denle kavramları dönemlerinde ve kullanılış amaçlarına uygunluğu açısından burada zikretmeyi uygun görüyoruz. Bu kavramlar Nesîmî gibi birçok Hurufî, Bektaşî, Alevî, Kalenderî, Mevlevî, Melametî ve Nakşîbendî şeyhlerinde ve erenlerinde bir şekilde dile getirilmiş ve kullanılmıştır.

Hatt-ı İstivâ

İstiva, 'doğru ve düzgün' olmak manalarına gelir. 'Tahta çıkmak, yükselmek, hakim olmak' manaları da vardır. Hurufî terminolojisinde bu kavram daha çok bir şeyin ortadan ikiye simetrik bir şekilde ayrılışıdır (Ballı, 2010, s. 63). Bu istiva hattı ve ya çizgisi daha ziyade insanlarda kullanılmasına karşın hayvanlarda da kullanılmış ve örneklemelerde bulunulmuştur. İstiva çizgisi yüzü tam ortadan simetrik bir şekilde böldüğünden harflerin yüzdeki zuhuru olan değerleriyle 28 ve 32 sayısına ulaşmaya da yardımcı olmaktadır. Bu görüşü Tâhâ sûresi 50. Ayete dayandıran Fazlullah, insanlardan özellikle de kendisi gibi erkek olanların saçlarını tam ortadan ayırarak ortaya çıkan resimde bu durumu ortaya koyar. Hurufî şairlerin Bektaşılık, Mevlevîlik, Kalenderîlik Melâmîlik gibi tarikatlere sığınıp, sızdığını düşündüğümüzde özellikle de Mevlevî ayinlerinde ayinin yapılacağı yerde postnişine giden ve alanı tam ortadan adeta 'elif' misali dimdik ve dümdüz bir hatla bölme ritüelinin Hurufiliğin istivâ anlayışından esinlenildiği düşünülmektedir.

Bast

Herhangi bir harfin olduğu gibi, okunduğu gibi yazılmasına bast etmek denir. Bu harfler olduğu gibi yazılarak tam bir harf değeri üzerinden hareket edilir ve bazı harflerde bu yüzden tek başına çok derin manalara haiz olmaktadır.

Hal ve Mahal

Bu kavram harflerin bir şeyin kendisi ve bulunduğu yer anlamında kullanıldığını biliyoruz. Bu tarz kavramlarda sayısal denklemlerin sağlanması esnasında çokça başvurulur. Bazen de sayıların her iki tarafta olması sayesinde iki katına çıkan değerlere ulaşılır.

Hatt-ı Ümmiyye

İnsanın ilk doğduğu anda yüzünde bulunan hatlar olarak bilinir. Bu hatlar insanda ana karından dünyaya gelinmiş olduğundan en doğal ve orijinal halindedir. Bu hatlar toplamda 7 tanedir. Bunlar; 2 kaş, 4 kirpik ve 1 saç' tan ibarettir. Tam burada Hurufilikte 7 sayısının oldukça önemli bir yeri vardır. Üzerinde birçok Batınî yorumun yapıldığı 7 sayısı neredeyse kutsal bir hale bürünmüştür.

Hatt-ı Ebiyye

Erkeğin büyüüp ergenliğe girdiğinde yüzünde beliren hatlardır. Bunlar da 7 tanedir; iki taraftaki 2 sakal kılları, 2 burun kılları, 2 bıyık kılları ve alt dudaktaki 1 enfeka kıllarıdır.

Hatt-ı Ümmiyye ile Hatt-ı Ebiyye kavramları istiva kavramlarıyla birlikte kullanıldığında 28 ve 32 sayılarına ulaşılır. Bu durum, insanın yüzüyle kelime-i ilâhî arasında bir bağ ve çağrışım kurulmasına sebebiyet verir.

Huruf-u Mukatta'at

Bunlar, Kur'an'da bulunan 29 sûrenin başına gelen toplamda 14 harften bahseder. Bu harflerin bu şekilde kullanılışı yalnız Batınî düşünce dünyasının değil, müfessirlerin de oldukça üzerinde ilgiyle çalıştıkları bir konudur.

Huruf-u Muhkemat

Mukatta'at harfleri daha evvel bahsettiğimiz bast kavramı kullanılırken ortaya 17 harflik muhkemat çıkmaktadır. Burada bazı harfler eklenmiş olmaktadır. Bunlar (elif)'den, (fe), (sâd)'dan (dâl), (nûn)'dan (vâv) harfleridir. Bu eklemeler yapılacak olan yorumların isabetini artırmada kullanılır.

Huruf-u Müteşâbihat

Bu harflerde Muhkemat harfleri dışında kalan 11 harften oluşur. Bu harfler Arapça'da ki 28 harfe göre düzenlenir. Ayrıca Farsçadaki (p, g, ç, j) harfleri de bu düzenlemeye dahildir.

Kelime-i İlahî

Bu kavram son derece önemli ve Fazlullah'ın görüşlerinde en fazla vurguladığı kavramlardandır. 28 ve 32 harfi kullanarak Allah'ın insanın yüzünde nasıl tecelli edeceğini anlamak noktasında mühimdir. Burada soyut kavramlarla hareket edilir ve her bir harfin ayrı bir değeri (ebced) hesabı ve Allah'ın sıfatlarını nitelemeye karşılığı vardır (Ballı, 2010, s. 63-69).

Bütün bu ana kavramları Nesîmî'de ustalıkla kullanmıştır. Şimdide bu görüşleri Nesîmî'nin dilinden izah etmeye çalışalım.

Allah-Âlem İlişkisi

Hurufiliğin belki de Sünnî çehrelerce pek anlaşılamayıp en çok etkilendiği konuların başında Allah-Âlem ilişkisi olarak görülebilir. Bu düşünce de Fazlullah-ı Nâîmî, kendisini, yaptığı Kur'an te'villeriyle ve gördüğü rüyaların da tesiriyle Allah'ın yeryüzündeki ete, kemiğe, cisme bürünmüş hali olarak görür. Bu durumun Hallac-ı Mansur'un Ene'l Hâk düşüncesiyle bir farklılığı veya benzerliği olup olmadığını başka bir başlıkta değerlendireceğiz.

Kur'an ve hadislerden deliller getirerek yaptığı yorumlarda Allah'ın âlemi 6 günde yarattığını, onun bu yaratma işinde ânasır-ı erbaa diye bilinen ateş, su, hava ve toprağın kelimeye hizmet ettiğini değil aksine bizzat bu dört unsurun daha âlemin yaratılışında kelime-i ilahî'nin kendisi olduğunu vurgular. Onun bu düşüncesi diğer Batınî fikir adamlarından ayıran bir âlâmet-i fârikasıdır.

İnsan-Âlem İlişkisi

Nesîmî buraya orijinal yorumlar katmıştır. Bir gazelinde hem âlemi hem insanın değerini hem Allah'ın ona verdiği değeri kendince yorumlamıştır;

Bende sığar iki cihan ben bu cihana sığmazam

Cevher-i lâ mekân benim kevn ü mekana sığmazam (Ayan, 2002).

İki cihanın en değerli varlığı olan insanı iki dünyaya sığan ancak tek bu dünyaya çok gelen aşkın bir varlık gibi görmektedir. Tîn suresindeki 'ahsen-i takvim' den hareketle insana büyük değer vermektedir. Yine âlemin özü varlığın özünü insanla birlikte ele alırken bu yaratılmış âleminde insanın şerefi, yüceliği ve değeri yanında son derece değersiz ve küçük kaldığını ve bu yaratılmış âlemlere sığamayacak kadar değerli ve yüce olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle bu tarz yaklaşımları Hallac-ı Mansur ile çok kıyaslanacak ve birbirinin devamı niteliğinde değerlendirilecektir. Bektaşiliğin, Nesîmî'nin Bektaşî tekkelerindeki ve halkla münasebetlerinde bu yaklaşım tarzı oldukça benimsenecektir. Özellikle de Bektaşî babaları ve daha sonraları Alevi dedeleri tarafından felsefik boyutlarda ele alınacak ve yedi ulu ozan mertebesine yükseltilmesinde önemli bir etkileşim olacaktır (Ocak, 2012, s. 241).

H.z. Muhammed

Fazlullah, H.z. Muhammed'in nübüvvetine kesin bir imanla inanmıştı. Bu onun ileride yapacağı bir takım te'villerde elini güçlendirecek bazı verileri kullanmasına kolaylık ve meşruiyet zemini hazırlamaktadır. Örneğin H.z. Muhammed'in ümmî oluşunu ele almış ve bunun o dönemde henüz bilemeyeceği sırlarla karşılaştığını ve bazı harflerin gizemine ulaşamadığını işte bunu kendisinin başardığını dolayısıyla inkarcı değil ama kemale erdirici bir misyonu olduğunu iddia etmiştir (Gölpinarlı, 1997, s. 159). Aslında bu söylemleri Allah'ın H.z. Muhammed'den sonra kendisini görevlendirdiğini, tamamlamalar yaparak ve bir takım rüyalarla yeni vahiyler ve ilhamlar aldığını insanlara anlatabilmenin bir şekli olarak nitelendirilebilir.

Nesîmî'de bu nübüvvet sevgisi ve saygısının döneminin de etkisinde kalarak 12 imamları ve Ehl-i beyti de kapsayan yoğun bir temayla işlendiğini görmekteyiz.

Hudâ aşkı duru cismimde cânım

Muhammeddir Velî sıdk u imâmım

Nebîden sonra din yolunda server

Alîdir şâh-ı merdân yok başka gümânım

Emîru'l Mü'minin ol Gevher-i pâk

İmâmıdır Hasan vü dû cihanım

Hüseyne çün fedadır cân u bâşım

Zehî devlet anın çün aksa kânım
Gönülde mihr-i Zeynü'l-Abidindir
Anınçün hoş müzeyyendir dükânın
Muhammed Bâkır oldur sırr-ı merdân
Anın aşkıyle söyle bu lisânım
İmâm-ı Ca'fer-i Sâdık bilirsin
Ki oldur Mürvet içre aslı kânım
İmâm-ı heştim-ü kible-i heftim
Gönülden ol durur râz-ı nihânım
Takîdir canu gönlümün muradı
Nakîdir hem dilimden dâstânım
Havâric körlüğüne askerîdir
Din ü imâm u bağ u bustânım
Muhammed serveri ol-pâk dindir
İmâmım mehdi-i sâhib-zamânım
Severim ben dahı on ik'i imâmı
Fedâ olsun benim anlara cânım
Fâkirin miskinin Seyyid Nesîmî
Nem ola ruy-i zerddir armağanım (Ayan, 2002, s. 291-292).

Bu dizelerindeki peygambere ve onun soyuna bağlılığı şüphesiz ki bu deyişlerinin Bektâşî meclislerinde bolca okunmasına aynı zamanda bu dizelerin manevi gücünde yine bu çehrenin son derece temayülüne yatkınlık ve uygunluk göstermektedir. Bugün bu tarz deyiş, duvaz ve nefeslerin özellikle de Bektâşî Alevilerinde sıkça söylendiğini biliyoruz. Bu da Nesîmî gibi bir düşünürün dilinin ve kaleminin gücünü bizlere göstermektedir.

Mehdî-Mesîh İnancı

Öncelikle Fazlullah'ın Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi olarak görüp onun sıradışı dünyaya geliş hikayesini de oldukça ilgi çekici bulur ve bu konuya oldukça katkı yapar. Onun diğer peygamberlerden biraz daha farklı olduğunu zikreder ve Câvidânâme'sinde şöyle bir söz '...-ol kimse ki ilm-i kitâb anun yanındadır ve Muhammed aleyhi's-selâmın risaletine şehîddir ve çün ol güzîde-i âlem ve âdem gele ki Fazlullahdur' (Ballı, 2010, s. 110) şeklinde rivayet edilmiştir. Buradan bir mehdi ve mesih şeklinde algılanabilecek Fazlullah portresi çıkarabilmektedir. Nesîmî'nin mehdi ve ya mesih inancı hakkında şu beyitler bizlere ışık tutmaktadır;

Hî hidayet eyledi Mehdî vü Kur'an-ı mübîn

Ol ki eşya hilkâtinden bize oldu reh nümâ (Ayan, 2002, s. 347).

Bu örneğe başka değişik yaklaşım sergilediği bu beyitten baktığımızda;

Şol Muhammed Mehdî kimi adl edip lutf eylegil

Hiç gümânsız mesken ola cennetü'l me'va sana (Ayan, 2002, s.320).

Hz. Muhammedi bir mehdî nitelemesi içinde ele alıp işlediği görülmektedir. Şeyhine methiye mesabesindeki bu beytinde de şöyle ifade etmektedir mehdiyi;

Devr-i Mehdîdir hidayet eyledi sâhib-zamân

Vechini Fazl etti Yezdân gün kimi izhâr mest (Ayan, 2002, s. 326).

Nesîmî'nin mesîh anlayışını da şu beyitlerinde görebilmekteyiz;

Yârın dudağı vasfını ey zâhid epsem sorma kim

Nutkun Mesîh-u Meryemin her bî zebâna vermezem

Aşkî mecâz-ı sâlikin zerk u riyadan yeg durur

Hak bil bunu kim kimsenin sudun ziyana vermezem

Bûy-i Mesîhânın demi nutk-ı Nesîmînin durur

Alın bahâsız satmanız cân râyegâna vermezem (Ayan, 2002, s. 354).

Nesîmî'nin bu tarz söylemlerinde fikir dünyasını olduğu gibi aktarıp bir geri çekilme, olayları veya beyanatları yumuşatma ya da korkarak söyleme gibi bir şeye rastlamamak kendisinin özellikle de Bektaşılık ve Mevlevilik tarikatine bağlı şeyhler tarafından benimsenmesine sebep olmuştur. Bu dil yapısı ve tarzı daha öncede zikrettiğimiz gibi Nesîmî ile özdeşleşmiş ve kendisini ön plana çıkarmıştır. Mehdîci ve Mesihci bir anlayışı olan Hurufiliğin beklediği o kişi doğal olarak Fazlullah'tan başkası da değildir. Nesîmî bu düşünceyi olduğu gibi benimsemiş ve izahatında bu bilgileri kullanmıştır.

Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Nesîmî'nin en dikkat çekici görüşleri Vahdet-i Vücûd meselesine getirdiği yorumlar ve Pan-teizme yaklaşmış ve içiçe(senkretize) geçmiş uluhiyyet anlayışıdır. Bir hulûl anlayışı etkisi var mıdır diye bakıldığında bunun Nesîmî'de daha ziyade felsefik bir mesele olduğu görülmektedir. Bu konuyu önce Vahdet-i Vücûd üzerinden izah etmeye çalışalım.

Vahdet-i Vücûd meselesi, tarih boyunca birçok düşünürün, sanatçının, ilahiyatçının vb. birçok insanın dikkatini cezbetmiş ve üzerinde farklı yorumlar yapmalarına sebebiyet vermiştir. Bu husus aslında köken itibarıyla felsefi bir mesele gibi görünmesine rağmen özellikle İslâm dünyası içinde daha güçlü bir motif haline gelmiş ve neredeyse iman doktrini seviyesine getirilmiştir (Kara, 2013, s. 264).

Bu kavramın çok öncelere giden Hint felsefesi bakiyelerinden, Yunan felsefesinden, Yeni Eflatunculuktan, İhvân-ı Safâ risalelerinden ve bazı önemli İslam düşünürlerinden etkilendiği görünmektedir. Kavramın ne kadarı İslam'ın ruhuna uygun ya da ne kadarı İslâm cilasından geçtikten sonra kullanılır hale gelmiştir sorusunu tebliğimizin boyutlarını aşmamak için değinmeye değinmedik. Ancak tarihi seyri içerisinde kavramların evrilmesi hususu bizim de izahını yapmaya çalıştığımız meseleye ışık tutacaktır. Konunun aslında öz itibariyle düşünce dünyasında olması tam bir çerçevesinin çizilmesi hususunda bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir (Aydın, 2012, s.184).

Vahdet-i Vücûd, vücudun birliği anlamına gelmektedir. Bütün varlıkları Allah'ın isim ve sıfatlarının zuhuru olarak kabul edip gerçek vücud olarak Allah'ı bilme ve tanıma esasına dayanır. Bu âlemdeki gerçek varlık sadece Allah'tır. Bir nevi Allah her şeydedir ve her şey de ondadır. Diğer varlıklar onun sıfatlarından ortaya çıkmış birer hayali veya prototipi mesabesindedir ('Vahdet-i Vücûd', 2010, s. 677). Bu kavram bu haliyle tasavvuf erbabının ilgi alanına girmiş gibi görünse de inanan, inanmayan pek çok kesimden insanın üzerinde bir şeyler söylediği bir kavram haline dönüşmüştür. Bu kavramı ancak tasavvuftaki hâl mertebesine erişmiş, nefsiyle mücadele eden, salih amellere devam eden, dünyaya meyil ve arzularını azaltmış, zikirden geri kalmayan, gönlünü mâsivâ kirinden temizleyip Allah'ı isim ve sıfatlarıyla kendine ayna gibi tutan kimselerin daha ruhuna uygun bir formatta açıkladığı düşünülmektedir (Küçük, 2011, s. 132). Kavramın aslında İslam'la daha da ruhuna ulaştığı ve özellikle İbn-i Arabî'nin konuya yaklaşımı ve getirdiği soluklar sayesinde daha kullanılır hale geldiğini görmekteyiz. O'na göre varlık tek bir hakikatten ibarettir ki o da Allah'tır. Çeşitlenme ve çoğalma denen şeyler dış duyunların oluşturduğu bir şeydir. Allah mutlak varlıktır ve varlığının bir sebebi yoktur. O kendi zatiyla vardır ve onu bilmek demek varlığını bilmek demektir. Zâtının hakikatini bilmek insan için mümkün değildir. Çünkü o ezelde vardı ve kendisiyle birlikte hiçbir şey yoktu. Allah bizi bu şeklimizle yaratacağını biliyordu eğer bilmeseydi yaratamazdı. Bu şeklimizi başka yerden de alıp öğrenmedi. Bu kavramlar onun varlığının aşkınılığına ters düşmektedir. Yani bu durumda biz bilkuve Allah'ta vardık denilebilir (Adam, 2009, s. 93). İbn-i Arabî'ye göre kâinat bu şekilde oluşmaya başladı. Buradan hareketle aslında onun gibi düşünenlerden Bâyezid-i Bestâmî, Cüneyd-i Bağdadî ve Hallâc-ı Mansûr'dan da söz edilmektedir. Bu kişilerin bu konuyu sıkça vurgulayıp ele aldıkların bilmekteyiz. Bu şahsiyetlerden özellikle de Hallâc'ın Nesîmî üzerinde çok derin etkileri olmuştur.

Nesîmî bu meseleyi çokça kullanmıştır. Çünkü bu konu onun propagandasını yaptığı birçok düşüncenin açıklığa ulaşmasında işine bir hayli yaramıştır. Hurufilik yapı itibariyle Fazlullah'a olağanüstü özellikler yükleyip kimi zaman bir peygamberin çok zamanda Allah'ın yerine koyulmuş ve Uluhiyyet iddiaları üzerinden taraftar toplamıştır. Hurufî inanışta, nübüvvet, Hz. Adem ile başlamış ve Hz. Muhammed ile son bulmuştur, imamet, Hz. Ali ile başlamış, on birinci imam olan Hasan el- Askerî'yle bitmiş ondan sonrada gelen mehdî Fazlullah'la birlikte kemale ermiştir. Fazlullah peygamberliğin de tamamlayıcısıdır. Bütün peygamberler onu

tamamlar ve onun şahididir. Buradan hareketle kendisinden sonra gelen herkes Fazl'ın sözlerini ve emirlerini tutmalı ve peygamberleri de yalancı durumuna düşürmemelidir (Usluer, 2009, s. 227). Artık tanrı Fazlullah'ta zuhur etmiştir. Her şey ondadır. İnsan tanrının arşıdır. Tanrı insanda zuhur etmiştir. Bunu Kur'an'dan Tîn suresindeki 'biz insanı en güzel biçimde yarattık' ayetinin te'vilinden çıkarmaktadırlar. Burada Allah yaratan ve kendisi gibi en güzel şekilde yaratandır. Buda bizi insan Allah'ın arşındadır dolayısıyla bu görünen ete, kemiğe bürünmüş aslında her şeyiyle Allah'ın kendisidir. Bu tarz Bâtınî te'vil geleneği İsmâîlî-Şîî te'vil anlayışının bakiyelerinden alınmıştır (M. Öztürk, 2011, s. 427). Ancak bu tarz yorumlarda devamlı topu Şîî-İsmâîlî geleneğe atmak ne kadar sağlıklıdır sorusunun cevabı aranmalıdır. Çünkü Bâtınî zihniyetin birçok mezhebi, fırkayı, zihniyet yapılanmalarını etkilediği bilinen bir gerçektir. Bu hususun tek bir düşünceye veya zümreye hasredilmesini doğru bulmadığımızı belirtmek isteriz.

Bu durumda varlıkta birlik anlamına gelen vahdet-i vücud anlayışı Nesîmî'nin inançlarına son derece uymakta ve Hurufiliğini güçlendirmektedir. Hatta Nesîmî bundan sonra dilini bu kavram üzerine yaptığı değişik çıkarımlarla daha da belirginleştirecektir.

Vahdet-i Vücud kavramını İbn-i Arabî net olarak müstakil haliyle kullanmamıştır. Nesîmî'nin kullanım tarzında da net bir şekilde görülmemektedir (Ünver, 2003, s.148). Ancak dili kendine has olduğundan bir bütün halinde bakıldığında beyitleri gayet açık ve mânidar bir şekilde izah etmektedir.

Nesîmî'ye göre varlığın aslı zâtı Allah'tır. Bu durumda başka bir ikiliğe gerekte yoktur:

Aslı hûd zât imiş her eşyanın

İkilik n'ister anda vahdettir (Ayan, 2002, s. 140).

İnsan kendi varlığına baksa hakkı bulabilir. Ona göre insan ilahî tecelliye mazhâr olmuş bir varlıktır:

Kendi vücudunda çün buldu Nesîmî seni

Bildi yakîn kendidir mazhâr-ı envâr-ı zât (Ayan, 2002, s. 89).

Yine haktan gelen varlık hak olur ve her varlık kendisinin hak olduğunu dile getirir:

Küllî yer ü gök hak oldu mutlak

Söyler def ü çeng-ü ney Ene'l Hâk (Ayan, 2002, s. 53).

Onun bu Ene'l Hâk söylemi ne ilginçtir ki Hallâc'ı dâra götürdü. Kendisi de Hallâc'tan oldukça etkilenmiş ve Ene'l Hâk sözünü adeta Hallâc'ın bıraktığı yerden alıp devam ettirmiştir. Bu sözü bir başka başlık altında inceleyeceğimiz için şimdi fazla detaya inmeyeceğiz.

Nesîmî beyitlerinde kalp gözü açık insanların bir takım sırlara vâkıf olabileceğini bildirmektedir:

Zuhur eyledi cümle eşyada Hâk

Kani bir basîretlü açık basar (Ayan, 2002, s. 107).

Varlıkta birlik sayesinde sevenle sevilen bir olur. Böylelikle halk ile hâk arasındaki ikilem ortadan kalkar. Hâk'ın sıfatları halkta tecelli bulur:

Ma'şûk ile âşık oldu bir zât

Mahvoldu vücud-ı nefy-ü ispât (Ayan, 2002, s. 53).

Bir başka beytinde de secde edenle, secde edilen bir olmuştur:

Mescûd ile sâcid oldu vâhid

Mescîd-i hakîki oldu sâcid (Ayan, 2002, s. 53).

Vahdet-i vücûd düşüncesinin asıl gayelerinden biri, insanı varlık âlemindeki çok sayıda türden oluşan kalabalık sayının uyandırdığı çıkmazlardan kurtarmak ve varlığın aslını tek bedende, tek kalemde, eceli, sonu olmayan bir halde izah etmektir:

Çün âlemin Nesîmî kurtuldu kesretinden

Vahdet kimi bekâsı bî-müddet-i eceldir (Ayan, 2002, s. 167).

Nesîmî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesinde insan, Hâktan yani Allah'tan ayrı değildir. Dolayısıyla insanın sureti, güzelliği, edebi, tavrı, hareketleri, yaşayışı vb. bunun gibi diğer bütün halleri Allah'a yakışır şekilde olmalıdır. Yani insan, Allah'a yakışmayacak hiçbir tavır ve davranış içinde bulunmamalıdır. Bir insan, diğerine sövmemeli, hakarete bulunmamalıdır. Zaten bu tarz bir yaklaşım sergileyenlerin asla Hurufî mantığı kavrayamayıp, hâkîkât sırrına eremediğini dile getirmektedir. Bir insan diğerine kıymamalı, onun canını kutsal bilip onun varlığına son derece saygı duymalıdır. Bu da aslında zamanla sevginin aşkınılığına kadar gidebilmektedir:

Sûret-i ma'nide Hâktan gayri yoktur arada

Sûretâ tâ'n eyleme fehm etmedin ma'nâmızı. (Ayan, 2002, s. 356)

Nesîmî, vahdet-i vücûd düşüncesini izah ederken satranç taşlarının imgesel gücünden de yararlanmıştı. Ona göre, varlıkta birlik vardır. Bir varlık ya da bir insan bir satranç taşının atı olabilir. Çünkü atın kendisi de bir varlıktır. Her şeyin sahibi olan Allah, atı oynayıp şah-mat edebilir. Burada güçlü olan ve ya kazanan atın kendisi değil, onu yöneten güçtür. Yani velisidir:

Kün fekânın çünkü aslı zât imiş

Cümle eşya vahdet ü âyât imiş

Kim ki hayvan oldu adı ât imiş

Oynadı atı velî şah-mât imiş. (Ayan, 2002, s. 403)

Bütün varlığın birliğinden bahsedildiğine göre özellikle küfür ile imanın da bir olması gerekir. Küfür halkasındaki insan eğer iyi bakabilirse imanı görür. Aynı şekilde iman içindeki insan da oradan baktığında küfür diyarını görebilir. İman nurunu yakalayabilen tabi ki mü'min olabilir. Her kâfire bir çıkış yolu gösterilir. Yine aynı zamanda bir mü'mini de dikkate çağırmakta küfrün zulmünü aşıkâre göstermektedir:

Küfr eğer iman değil ise niçin düşmüş ki ben

Küfr-i zülfün halkasında nûr-i iman bulmuşum. (Ayan, 2002, s. 231)

Nesîmî'ye göre kendisini dinleyen kâfir, sırâ vâkîf olduğunda imana ulaşır. Bu da onun ev-veliyâtını yok eder yeni bir sayfa açar. O insan mutlu olur. Buradan hareketle acı ile tatlıyı, küfür ile imana benzetmiş ve bu ikisinin tek bir varlıkta birleşmesini şarap türünden bir içkiye benzetir:

İman ile küfr bir şey oldu

Tatlı ile acı bir mey oldu. (Ayan, 2002, s. 53)

Bu durumu destekler nitelikte vahdetin rahmet kapısını açtığını ve insanların bu sayede mutluluğa eriştiğini bildirir:

Şirket aradan götürdü vahdet

Vahdetten açıldı bâb-ı rahmet. (Ayan, 2002, s. 53)

Beden ve ruh birlikteliğine de vurgu yapan Nesîmî, bu birleşmenin hakikati ortaya koyduğundan söz eder ve bunu tarikatle şeriatin bileşmesiyle bağdaştırır. Ona göre şeriat ana hatlarıyla öğrenilen dinin emirleri uygulandıktan sonra manaya gitme yolculuğu olan ve kendisini rahatça ifade etme fırsatı bulduğu tarikat meydanı çok önemlidir. Buradan da kendi dünyasını insanlara ifade etmektedir. Bektaşılık kültüründe de şeriat kapısı hemen biter bitmez tarikat meydanı olan dergâha geçilir. Nesîmî'nin bu dergâhlarda gerek dili gerekse davasıyla çok sayıda nefes, gülbank ve duvazlarda okunduğu da aşikardır:

Cân ile ten oldu bir oldu hakikat

Birikdi şerî'at u tarîkât. (Ayan, 2002, s. 53)

Bu sözlerle varlık içinde tam bir birlik sağlanmış, ikilikler ortadan kalkmış ve sonsuz bir varlık anlayışı hakim olmuştur.

Nesîmî'nin insanı, şiirlerinde birçok şeye benzettiği görülür. İnsanı kullandığı her şeyin varlıkla ilişkisini çok orijinal nüvelerle ispatlamış ve okuyanı derin tefekkürlere daldırmıştır. Bazen bir inci, bazen bir sedef, bazen sırat köprüsünün bizzat kendisidir insan onun dizelelerinde. Burada inanç yönüyle ne kadar felsefik, duygulu bir şair olduğu ön plana çıkmaktadır:

Hem sadefim hem inciyim haşr ü sırat

Bunca kumaş u raht ile ben bu dükâna sığmazam. (Ayan, 2002, s. 241)

İnsanoğlu her şeyi yaratan Allah'a borçlu olduğuna göre, renklerin de birbirine karşı bir üstünlüğü olamaz. Hele bu bir de insanların siyahî ve beyaz ırktan ya da kızıl derili ve ya sarı-şın bir ırka mensup olması birbirlerine karşı bir üstünlük aranamaz. Bu yüzden bugün bile anlayamadığımız bu ayrımların sebebini asırlar önce şair, reddetmiştir. Bu meseleyi insanların giyip kuşanma esnasındaki tercihleriyle de bağdaştıran Nesîmî, insanın sevdiği üzere hareket etme özgürlüğüne saygı duymuştur. İnsanı olduğu gibi sevme yanlısı bir politika izlemiştir:

Çün beyâz ile sevâdın vâhid oldu illeti

La şerik olmak dilersen geç bu ağ u karadam. (Ayan, 2002, s. 259)

Şaire göre gizli de açıkta haktan ve hakikatten ibaretse insanların neden kavga edip durduğuna da bir anlam verememektedir:

Zâhir ü bâtında çün mevcut Haktan özge yok

Yâ bu mevcudatın ara yerde gavgası nedir? (Ayan, 2002, s. 180)

Buraya kadar Vahdet-i Vücûd nazariyesine Nesîmî'nin nasıl yaklaştığından örnekler sunduk. Görüldüğü üzere şair insanı ve varlığı ustalıkla imgelendirmiş ve felsefî ağırlığına rağmen bu mevzuya özgün bir yaklaşım tarzı katarak okuyanları ve dinleyenleri derinden etkilemiştir. Özellikle görüşlerinin yayıldığı Bektaşî tarikatı çehrelerinde bu vahdet-i vücûd görüşü önemli ilgi görmüş ve birçok Bektaşî şeyhi ve Alevî dedeleri onun bu şiirlerini inanç meselesi gibi anlatmıştır. Tarihî seyrî içerisinde bu durum felsefî bir tarz oluşturmuş ve insana karşı bakışlarını oldukça etkilemiştir.

Ene'l-Hâk Anlayışı

Bu söz İslam tarihi içerisinde aslında birçok velî tarafından kullanılmasına rağmen hiç birinde Hallâc'ta ki kadar ilgi çekmemiştir. Hallac bu sözü söyler söylemez bulunduğu çehrelerde sarsıcı etkiler oluşturmuş ve hakkında olur olmaz çok sayıda şeyler söylenmiştir. Hallâc'ın vecd ve coşkunun halinde ifade ettiği bu beyanı tam bir sekr halinin ürünüdür. Hatta Kuşeyrî bu söz hakkında şöyle ifadeler de bulunmuştur:

'Hiç kuşkusuz, bu Hakk'ın kelâmıdır. Bu incelerin incesi bilgi kuldan gizli kalır ve temyiz gücü yok olursa, buna 'cem'ul-cem' adı verilir. Bu durumda biri ' Ene'l- Hâk: Ben Hakk'ım' der, diğer 'Sübânî: Şanım ne yüce' diye konuşur. Bunların hepsini söyleyen Hak'dan başkası değildir.'(Çelik, 2009, s. 134)

Kuşeyrî'nin bu düşüncelerine hemen hemen Gazâlî'de katılır. Genel kanı olarak âşıkların bu hallerindeyken söylenen bu tarz sözler saklanır, açığa vurulmaz. Onlar kendilerine geldiklerinde o halin zannedildiği gibi Allah ile birleşme değil, ona benzer bir hal olduğunu anlarlar ve dile getirirler. Aslında bu tarz bilgiye ulaşanlar gerçekte Allah'tan başka varlık yoktur düşüncesine sahip olan derinlikte insanlardır. Yani bir başka deyişle, Vâcibu'l-Vücûd, kendisi dışındakilerin tümünü hak kılan tek kudrettir denebilir (Çelik, 2009, s. 135-136).

Bu sözün ne anlama geldiği akla gelen ilk ve en önemli sorudur. Şimdi bunun üzerindeki yorumlara değinip ardından da Nesîmî'nin dilinden izah etmeye çalışacağız.

Birinci yorum olarak, gerçek varlığın yüce Allah olduğunu, onun dışındaki bütün varlıkların tamamını batıl olarak açıklayabiliriz. İşte bu gerçek, Hakk'ın dışındaki bütün varlıkları Hallâc'ın gözünden silip atar. Hatta bu hal o kadar ileri gitmiştir ki, kendi varlığını bile göremez hale gelir. Tam bu aşamadayken Ene'l Hâk demiştir ki, bu da Allah'ın Hallâc'ın diliyle konuşmasıdır. Hallâc arada bir vesiledir. Hatta hatırlamak gerekirse kendisine böyle demek yerine 'Ene bi'l Hâk' demesini tavsiye edenlere, kendisini anlayamadıklarını, eğer 'Ene' derse kendi nefsinin önemsemiş olacağını, o kadar ileri bir Allah sevgisinde olduğunu dile getirip, kendini bile unuttuğunu vurgulamıştır (Y. N. Öztürk, 2011, 106).

İkinci yorum olarak, Hallâc bu sözünü Allah'ın hak olduğunu ispat etmiş ve onu bilmenin gerçek bilgi olduğunu ön plana çıkarmıştır. Hallâc bu bilgiye ulaştığı an gerçek benliğine kavuşmuştur.

Üçüncü yorum olarak, bilindiği üzere bir şey başka bir şeye üstünlük sağladığında, üstünlük sağlanan şey üstünlük sağlayanın adıyla anılır. Bu mecazî bir anlatış tarzıdır. Kul kendi benliğinden tümüyle uzaklaşmışsa, Hakk'ın varlığında kendini yitirmişse, kendinden geçmişliğin zirvesinde böyle bir söz söyleyebilir. Burada Hakk'ın sözü kendine geçmiştir ve konuşan Allah'tır. Özü kul söylemiştir ama amacı abartma yaparak yaşadığı zevki dışarı vurmaktır.

Dördüncü yorum olarak, Hallâc, diğer insanlardan farklı olarak Hakk'ın nuruna mazhar olmuştur. Bilindiği üzere bu herkese nasip olmayan bir durumdur. Allah nurunu paylaştığı Hallâc'ın dilinde ifade edemeyeceği kadar güzel tecelli etmiştir ki, Hallâc, ancak bu kadarıyla ifade edebilmiştir. Bu durum tam bir sekr halinin zirve yaptığı sözdür (Çelik, 2009, s. 141).

Hallâc'ı anlamak tasavvuf terminolojisi ve mantığına vâkıf olmayan kimsenin yapabileceği bir durum değildir. Nesîmî' de Hallâc'ın açtığı bu kulvarı iyi değerlendirmiştir. İlmi ve hissi derinliğini de kullanarak Ene'l Hakk'ın yeni sözcüsü olmuştur. Nesîmî bu söze çok farklı yenilikler katmamıştır. Ancak sıkça vurgulayarak doğru söyleyene yapılan zulmü ve Hallâc'ı darağacına götüren insanları hoş karşılamamış ve Hallâc'ın doğru anlaşılması için bıraktığı yerden devam ettirmiştir. Zaten hazin sonları da bu davanın insanları olarak benzeşmiş ve Nesîmî' de canını ulema fetvasıyla vermiştir. Dizelerinde konuya şöyle yaklaşmıştır:

Mülk-i İran mülk-i Tufan mülk-i Hind ü mülk-i Sind

Mülk-i Şamım mülk-i Kayser Rûmuyum Tekfûrüyum

Hem benim Bağdat ile Şat halife-i cihân

Hem ene'l hâk söylerim dârının Mansuruyum. (Ayan, 2002, s. 242)

Kur'an ve İbadetler hususunda Nesîmî şeyhinin metodundan hareket eder. Kur'an'a olan derin vukûfiyeti insana keşke bu yeteneklerini daha farklı kullansaydı dedirtecek boyutlara

ulaşmıştır. Ona göre Kur'an ancak te'ville anlaşılır. Bu ayetlerin bir zâhirî manası olduğu gibi bir de batınî manası olduğu yönündedir. Harflerin sırrına erenlerin ayetlerin sırrına ereceğini ve dolaylı olarak Allah'ı tanıyıp, mesajını anlayacağını düşünmektedir. Ünver'e göre yaklaşık 700 den fazla ayette batını yorumlarla Hurufî etkiyi anlatmıştır (Ünver, 2003, s. 67).

Aynı metodunu ibadetler hususunda da sürdüren Nesîmî, şeyhinin izinden hareket etmiş ve ibadetlerinde bir görünen bir de görünmeyen manaları olduğunu iddia etmiştir. Hatta ona göre, ibadetlerin ruhunu ve görünmeyen manalarını bilmeyen kişinin ibadetlerinin Allah'a sevensiz ve samimiyetsiz geldiğini ifade etmektedir. Namaz ibadeti ve hac ibadetine getirdiği yeni yorumlar şeyhinin izinden gittiğini ve ona ne kadar bağlı olduğunun göstergesidir. Özellikle de namaz konusunda 'salat' kavramının gramatik yapısı gereği önüne ve ya ardına 'ikâme' fiilinin gelmemesi durumunda 'salat' kelimesinin en yaygın manada dua ve niyaz şeklinde kullanılması gerektiğini ve bununda belli bir kuralı, yeri ve vaktinin olmadığıni dile getirmiştir. Bu iddiasını Kur'an'dan 'onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken(her vakit) Allah'ı anarlar' şeklindeki ayetin batınî yorumuna değinerek salat kavramına başka bir pencereden bakmaktadır (Birdoğan, 1996, s. 241). Bu durumun özellikle Bektaşilikle iç içe geçmiş Anadolu Aleviliğinde çokça vurgulanan bir konu olduğu hemen göze çarpmaktadır (Melikoff, 2011, s. 112).

Kur'an yorumu ve ibadetler hususunda fazla derin bilgilere girmeyerek hem düşünce bazında konuya sadık kalmak hem de Nesîmî'nin Bektaşî çehrelerce en fazla hangi hususlarda etkilendiğini vurgulamak istedik. Özellikle bu konular üzerinde derinlemesine çalışmalar yapmış ve Nesîmî'nin Kur'an anlayışını akademik seviyede çalışmış Prof. Dr. Mustafa Ünver'in çalışmalarına bakılmasını tavsiye etmekteyiz.

Nesimî ve Hurufî-Bektâşî Etkileşiminin Çerçevesi

Nesimî'nin özellikle dile getirdiği birçok önemli görüşün ne sonuçlar doğurabileceğine önceki başlıklarımızda değinmeye çalıştık. Etkileşimsel açıdan Bektaşiliğin çok yapı ve başka inançlara açık ve yatkın yapısı Hurufiliğin rahatça Bektaşiliğe sızmasına ve zamanla senkreteze olmasına sebebiyet verdi. Bu durum mehdici-mesihci bir inanç akımı olan Hurufiliğin bünyesinde barındırdığı bu yapının olduğu gibi Bektaşiliğe nüfuzuna sebep olmuştur. Nesimî bu durumu ilgili başlıkta zikrettiğimiz şekliyle net ifade etmektedir.

Hulul anlayışını, Vahdet-i Vücûd ile bir tutan ve yek pâre bir insan motifi ortaya koyan Nesimî Allah ile insanı tek bedende görmektedir ki bunu ilk kendisi dile getirmemesine rağmen Bektaşilik çehrelerinde daha ziyade kendisiyle kabul görmüştür. Bu etkileşimi Ene-l Hâk tabiriyle ifade eden şair, aynı zamanda Hallâc-ı Mansur'un hayatına benzer bir hikayeyle Bektaşiliğin içinde geçirdiği yıllarda daha da kabul görmüştür.

Daha öncede zikredildiği üzere, Peygamber, Ali, Ehl-i Beyt kavramlarına olan bağlılığını üstadından aldığı gibi korumakla beraber yeni bakış açılarıyla da zenginleştirmekten geri

kalmamıştır. Bektaşiliğin belki de Nesimî’de bulduğu en ortak yanlardan bir tanesi de bu husustaki inançlarıdır. On iki imamlara ve onların soyuna duyduğu muhabbette gözden kaçırılmamıştır.

İnsanı özgürlüğüne düşkün, bolca düşünen, hayatın ve yaratılmışların hikmetini tefekküre götüren Nesimî, korkusuzca yaydığı görüşlerini insana odaklamıştır. Çünkü insan ona göre hem en şerefli varlık hem de Tanrının bizzat kendisinde görüldüğü çok yüce bir varlıktır. Çok değerlidir ve bu değerini bilerek yaşamalıdır. Ona göre bu değer farkına varan bir insan için kural, kanun veya yaptırımlar koymaya hiç gerek yoktur. Çünkü o insan artık hayatın ve dünyanın sırrına varmış, Allah ile olan bağın farkında, her ne yaparsa bilerek ve zevk alarak yapmaktadır. Bir insana kötülük yapamaz, bir insanı öldüremez, incitemez, ağır bir söz söyleyemez. Ona göre bir insan karşısındakine yaratanına gösterdiği ilgi, sevgi ve muhabbeti göstermelidir. Yaşadığı her an kendine layık olanı yani Allah’a layık olanı yapmalı ve onunla meşgul olmalıdır. Bu düşüncelerini Bektaşiliğin yaygın olduğu çehrelerde son derece iyi işleyen Nesimî’yi Bektaşiler daha rahat kabul edip, yapılarına kattılar. Bektaşiliğin iç içe geçtiği Alevilikle olan yakın irtibatından dolayı artık Alevi-Bektaşî çehreleri Nesimî’yi bu düşünceleriyle birlikte alıp adeta bağrına basmıştır (Birdoğan, 1999, s. 79). Düşüncelerindeki enginlik, korkusuzca hareketlerde bulunması, davasını sonuna kadar savunması oldukça benimsenmiştir. İnsan ve onun değeri hususunda Bektaşî-Alevî çehrenin Yunus Emre’den etkilendiği çokça zikredilen bir husus olarak karşımıza durmaktadır. Belli noktada haklılık ve doğruluk payı vardır. Ancak Nesimî’yi burada gözden kaçırmak ve onun bu düşünceye getirdiği dinamizmi konuşmamak önemli bir eksiklik olmaktadır.

Kur’an’a ve ibadetlere getirdiği yeni yorumlarıyla bugün Alevi-Bektaşî inancının erkânlarında, hacdan tutunda namaz-salat ilişkisine kadar son derece sevilip benimsenmiştir. Onun namaza durma, niyazda bulunma fikri ve yaklaşımı Alevî namaz algısına oldukça etki etmiştir. Bektaşiliğin kural tanımaz, insanüstü sevgi ve muhabbet coşkunuğu, onun çokça vurgu yaptığı insan ve Allah sevgisinden kaynaklanmaktadır. Nesimî’nin şeriatla arasının pek olmadığını söyleyen kimseler olmasına rağmen bunun sağlam dayanaklarına rastlamadık. Masumiyet karinesinden yola çıkarak, aksi ispatlanana kadar Nesimî hakkında yapılan bu tarz niyet okumalarının da pek bilimsel olmadığını düşünmekteyiz.

İyi bilmekteyiz ki resim ve tasvir yasağı getiren fetvalara Hurufî yazı sanatının, harflerin gücünün ve yazıyla resmedilen insan, hayvan ve doğa figürlerinin en başta Bektaşilikte ve diğer akımlarda ilgi gördüğü de bilinen bir gerçektir. Bu yazı sanatının kabul görüp sevilmesinde kuşkusuz Nesimî’nin ayrı bir yeri vardır. Hurufiliğin insan yüzünde tecelli etmiş Allah, Fazlullah, Muhammed, Ali gibi isimlerin resmedilmesi durumu bugün hem sanatsal hem de sembolizm bağlamında güçlü argümanlar olarak kullanılmaktadır. İnsan yüzündeki burun, kaş, yanak, dudak, bıyık ve sakallar üzerinde yapılan tasvir sanatı özellikle Ali isminin kullanımında önemli bir yeri olan bıyığın değerine dikkat çekmektedir. Alevi-Bektaşî

inancının yoğun olduğu Sivas, Tokat, Erzincan gibi yörelerde Hurufî yazı sanatının en güzel örneklerine insanların günlük hayatlarının sıradan bir parçası olan kahvehanelerde bile günümüzde rastlamaktayız. Yine buralarda yapılan mülakatlarda bıyığın önemine vurgu yapılmakta ve bıyığa atfedilen değer içten içe Hurufî tasvir ve sembolizmasının yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır (Birdoğan, 1995, s. 106).

Tabi ki, Alevilik-Bektaşilik homojen bir kavram değildir. Yani her Alevi-Bektaşî aynı tarza ve yaklaşıma sahip olmayabilir. Bunun dinî, siyasi, coğrafi, sosyal, kültürel birçok sebebi vardır. Bu yönüyle bakıldığında Nesimî'yi seven ve kabul eden yedi ulu ozan mertebesine çıkaran insanların hepsi Nesimî'yi aynı şekilde ilgi ve sevgiyle anlamış ve kabul etmiş değildirler. Bu son derece doğal bir durum olmasına karşın Nesimî iyi anlaşıldığında sadece Alevi-Bektaşî çehresinin değil, bir halk adamı, Hâk dostu, bir eren gibi insanlığın önünde bilge bir şahsiyettir. Bu örnekliği bağlamında günümüzde Nesimî'yi anlamak ve onun gibi düşünebilmek aslında hepimizin üzerinde dikkatle durması gereken bir husustur. Alevilerin ve Nesimî'yi sahiplenen kimselerin onun bu örnekliği üzerinden hareket etmesi gerçek manada onun bu inanca katkısı olacak demektir.

Kültürümüzde Hoca Ahmet Yesevî'lerin, Hacı Bektaş-ı Velî'lerin, Mevlânâ'ların, Yunus Emre'lerin, Hacı Bayrâm-ı Velî'lerin, Hallâc-ı Mansur'ların, Bahaeddin Nakşibendi'lerin, Âhî Evrân'ların, Seyyid Nesimî'lerin ve daha bunlar gibi birçok örnek insanların günümüzde tartıştığımız birçok konuya ne kadar örneklik teşkil ettiği ve müdahil ettirildiği noktasında ciddi düşünülmelidir. Örnekleriyle görüşlerini belirttiğimiz Nesimî özelinde ele alacak olursak, ne kadar anlaşıldığı ve ne kadar yaşatıldığı hususu oldukça dikkat çekmektedir. Bizce önemli olan hususta burasıdır. Bir kimseyi sevmek demek biraz onu dinlemek, ondan bir şeyler almak demektir. Bu bağlamda güncel Alevilik tartışmalarına son derece olumlu etkileri olabilecek bir Nesimî önümüzde dururken bu hazineyi görmezden gelmek ya da onu anladığımızı beyan edip örtüşmeyen tavırlar takınmak çok samimi olmasa gerektir. Aynı zamanda insanlar için kendini feda etmiş bu insanların kıymeti sadece onların sözlerini söyleyip tekrarlamakla ve yahut belli zamanlarda bu insanları anmakla bilinemez. Seyyid Nesimî'ler ölmediyse yaşatılmalıdırlar. Sözleriyle, duruşlarıyla, felsefeleriyle, insana verdikleri değerleriyle ve Hakka olan bağlılıklarıyla örnek alınmalıdırlar.

Sonuç

Hurufilik hala canlı yaşayan bir mezhep değildir. Ancak Batınî yöntemleri kullanması onun sadece bir zihniyet olarak yorumlanmasını da pek mümkün kılmamaktadır. Bir kurucusu olan, kendilerine has Allah, peygamber, Kur'an, ibadetler, mehdî-mesih inancı olan ve düşüncelerini bir sistematik içerisinde yayan bir fırka olarak karşımıza çıkmaktadır. Yayıldığı bölgelerde geniş toplum tabanı tarafından ilgi gördüğü ve bu akidelerinin bazı kesimleri de rahatsız ettiği saptanmaktadır. Tarih içerisinde Batınî düşüncenin derinden etkilediği

bir fırkadır. Bugün bu etkinin devam ettiğini söylemek için daha derin çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışmamızda örneğini sunduğumuz, Hurufiliğin Bektaşilik üzerindeki etkilerine Arnavutluk, Makedonya, Bosna ve Bulgaristan'da da rastlamaktayız. Ayrıca İran'da Ehl-i Hâk fırkasının içinden de etkileşimlerine örnekler verilebilir. İran, Azerbaycan ve Balkanlar'daki bazı tasavvufî oluşumlarda ve faal tarikatlerde de Hurufî esintiye bir miktar rastlamaktayız. Bu etkileşimler inanç bazında mı yoksa kültürel ve zihniyet bakiyeleri bazında mı olduğu da ayrı birer çalışma konusudur. Hurufî tekniklerini her kullanan Hurufî'dir demek son derece yanlış ve tutarsızdır. Bektaşilik özelinde ele aldığımız Hurufî etki sadece harf, sayı gizemciliği gibi bir metod üzerinden anlaşılamaz, karakteristiğindeki âkîdeleri anlayıp benimsemeden Hurufî olunamaz.

Hurufiliğin tarihi seyri içerisinde çok önemli olaylar yaşanmıştır. Özellikle de Fazlullah sonrası Hurufiliği ele alırken mutlaka bilmemiz gereken birkaç ismin başında Nesîmî gelir. Aliyyül Âla kadar Bektaşilerin içine sızmasa da ondan daha etkili olarak Bektaşilikte görünmesi son derece dikkat çekicidir. Diğer bazı Hurufîlerin de Anadolu, Suriye, Irak, İran, Balkanlarda yaptıkları icraatlar ve yayılmacı politikaların toplamına baktığımız zaman Nesîmî kendisinin çağdaşlarına ve kendisinden sonraki dönemlere derin etkileri olmuştur. Onun özellikle de Vahdet-i Vücûd anlayışı başta Bektaşiler, Mevleviler, Noktaviler, Nakşibendîler, Hamzavîler, Kalenderîler, Melâmetîler, Anadolu Alevîleri, Işıkçılar ve hatta bazı sünnî kesimler tarafından özellikle de mutasavvıf çehrelerce ilgi görmüştür. Kullandığı Türkçe ve edebî dili son derece ilginç ve dikkat çekici imgeleri divanının yıllar sonra bile ilgiyle okunmasına sebebiyet vermiştir. Onun Ene'l Hâk düşüncesini sıkça vurgulaması ve Hallâc gibi öldürülmesi onun ikinci Hallâc olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Onun dramatik bir şekilde hayatını kaybetmesi özellikle Bektaşiler ve daha ziyade de Anadolu Alevîleri tarafından çok benimsenmesine ve yedi ulu ozandan biri olarak sayılmasına neden olmuştur. Bektaşiliğin Hacı Bektaş-ı Velî'den sonraki temsilcileriyle beraber diğer şeyh ve ozanları, Nesîmî'nin dillendirdiği Muhammed, Ali ve On iki İmamlar tarzını, Ehl-i beyte olan bağlılığını çokça konu etmişlerdir. Ondaki insan, âlem ve yaratılmışların sevgisi bir başkadır. Nejat Birdoğan'ın ifadelerine göre; 'Hurufîler, ellerinde kopuz benzeri sazları, çoğu zaman yanlarında taşıdıkları üzüm sularıyla Bektaşî tekkelerinde diyar diyar dolaşarak Fazlullah'ın, Seyyid Nesîmî'nin, Aliyyül Âla'nın sözlerini yaydılar. Özellikle tekke ve dergahlara müntesip şeyhler, sevgideki aşırı coşkunu Nesîmî'den öğrendiklerini dile getirdiler. Hurufiliğin kuru bir sembolizm olmadığını, varlığın özünde sesler, harfler, sayılar ve bunların bir takım derûnî manalar içerdiğini zikrettiler. Nesîmî'nin uluhiyyet anlayışı Vahdet-i Vücûd anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Onu panteizme kadar götürenleri Nesîmî kendi beyitlerinde ne kadar vahdetçi olduğunu zikrederek aslında cevaplandırmıştır. Kur'an noktasındaki ve dinin ibadet ve emirlerini son derece iyi bilen Nesîmî bu konuda da etkileyici görüşler beyan etmiştir. Özellikle namaz ve hac motifleri ilgi çekmiş ve insanlar sadece Hurufilikten değil bazen sadece Nesîmî'den etkilenmiştir. Bu konudaki etkileri de Anadolu ve Balkanlarda çokça yayılan Bektaşilik ve Ana-

dolu Aleviliğinde sıkça görülmektedir. Nesimî kendisinden sonrada Refiî, Muhibbî, Fuzulî, Avnî mahlasıyla şiirler yazan Fatih Sultan Mehmed'i, Muhibbî mahlasını kullanan Kanuni Sultan Süleyman'ı ve daha birçok divan şairini ve İslam düşünürünü derinden etkilemiştir.

En önemlisi de onun Vahdet-i Vücûd anlayışındaki tutumuyla, kendisini ve söylemlerini insanların anlaması durumunda, insanlığa ve bu dine barış, huzur ve kardeşlik vaat etmektedir. Bizce Nesimî'yi değerli kılanda, inançları uğrunda, insanların mutluluğu ve dinin bekâsı için gözünü bile kırpmadan Hallâc misali canını feda edebilmesidir. Bugün hala Nesimî gibilerden söz edebiliyorsak, inançlarına samimi bir şekilde bağlılık ve Allah'a karşı olan aşkın sevgilerine kulak vermeliyiz.

Kaynakça

- Adam, H. (2009). İbn Arabî Kaza ve Kader. İstanbul: Eser Kitap Yayınları
- Alparslan, A. (1967). *Câvidânnâme' nin Nesimî'ye Tesiri*. Yayımlanmamış doçentlik tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul
- Atalay, B. (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Ayan, H. (2002). *Nesimî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: TDK Yayınları
- Aydın, M. (2012). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Ballı, H. H. (2010). *Fazlullah-ı Hurufî ve Hurufîlik(Basılmamış Doktora Tezi)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Birdoğan, N. (1996). *Alevî Kaynakları*. İstanbul: Kaynak Yayınları
- (1999). *Alevî Kaynakları-2*. İstanbul: Kaynak Yayınları
- (1995). *Anadolu ve Balkanlar'da Alevî Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçlar*. İstanbul: Mozaik Yayınları
- Bilgin, A. (2007). İslam Ansiklopedisi, (C. 33, s. 3-5). Ankara: TDV Yayınları
- Çelik, A. (2009). *Dicle'den Yükselen Feryat Hallac-ı Mansur*. İstanbul: Irmak Yayınları
- Vahdet-i Vücûd. (2010). *Dini Kavramlar Sözlüğü* (s. 677-678). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1989). *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları
- (1953). *Nesimî-Usulî-Ruhi, Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınları
- Kara, M. (2013). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları
- Küçük, H. (2011). *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat
- Lâtîfî. (2000). *Tezkiretü's-şuara ve Tabsiratü'n nûama* (İnceleme-Metin) (hızl. R. Canım). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
- Melikoff, I. (2011). *Uyur İdik Uyardılar* (Çev. Turan Alptekin). İstanbul: Demos Yayınları
- Ocak, A. Y. (2012). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Öztürk, M. (2011). *Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayınları
- Öztürk, Y. N. (2011). *Hallac-ı Mansur ve Eseri*. İstanbul: Kitap Yayınevi
- Usluer, F. (2009). İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren Hurufîlik. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Ünver, M. (2003). *Hurufîlik ve Kur'an Nesimi Örneği*. İstanbul: Fecr Yayınevi

Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Fıkıh Usûlü Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme*

Mustafa Ateş**

Öz: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi; Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olan Bursa'daki cami, medrese, tekke gibi çeşitli ilim merkezlerinde bulunan ve geçmişten günümüze miras kalan yazma eserlerin bir araya getirildiği bir kütüphanedir. Halen günümüzde matbû olmayan, üzerinde herhangi bir çalışma yapılmayan, bir kısmı ünik nüsha olup keşfedilmeyi bekleyen birçok değerli eserin bulunduğu kütüphanede; müellif hattı nüshalar veya müellif hattı ile karşılaştırılmış nüshalar da mevcuttur. Kütüphanede tespit edilebildiği kadarıyla fıkıh usûlüne dair toplam 222 yazma eser bulunmakta olup mükerrerler hariç eser sayısı 96'dır. İnebey Kütüphanesi'ndeki fıkıh usûlü yazmaları, türlerine göre beş grupta tasnif edilebilir. Buna göre eserlerin 21'i metin, 36'sı şerh, 33'ü hâşiye, 3'ü muhtasar ve 3'ü risâle türünde kaleme alınmıştır. Bu eserlerin 42'si günümüzde matbû olmayıp yazma halde bulunmaktadır. Günümüzde matbû olmayan eserlerden 4'ü metin, 11'i şerh, 23'ü hâşiye, 1'i muhtasar ve 3'ü risâle türündedir. Ayrıca kütüphanede üzerine en çok şerh ve hâşiye türü çalışma bulunan metinler *Menârü'l-envâr*, *Muhtasari'l-Müntehâ ve Tenkîhu'l-usûl* adlı eserlerdir. İnebey Kütüphanesi'nde bulunan fıkıh usûlü alanındaki eserlerin türlerine göre tasnif edildiği bu çalışmada, eserler türleri ve müellifleri açısından incelenmiş, günümüzde matbû olmayıp yazma halde bulunan eserler tespit edilerek çeşitli açılardan değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh Usûlü, İnebey Kütüphanesi, Yazma Eser.

Giriş

Bursa'da vakıf koleksiyonları halinde hizmet veren çeşitli vakıf kütüphaneleri, 1948 yılında "Bursa Umûmî Kütüphanesi" adıyla Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmış ve Orhan Cami eyvanında hizmet vermeye başlamıştır. Söz konusu kütüphane 1962 yılında "Bursa İl Halk Kütüphanesi" adını almıştır. 1962 yılına kadar konserve fabrikası olarak kullanılan İnebey (Hüseyin Çelebi) Medresesi "Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu" tarafından satın alınarak Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne kütüphane yapılması şartı ile hibe edilmiştir. 1969 yılına gelindiğinde Orhan Cami eyvanındaki kütüphane, İnebey Medresesi'ne taşınmış ve "Bursa Yaz-

* Bu tebliğ, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Recep Cici'nin danışmanlığında Mustafa Ateş tarafından tamamlanan "Bursa İnebey Kütüphanesi'ndeki Fıkıh Usûlü Kitapları Üzerine Bir Araştırma" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Ayrıca çalışma U.Ü. BAP KUAP(D)-2014/30 numaralı Araştırma Projesi kapsamında desteklenmiştir.

** Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.
İletişim: mustafaates@uludag.edu.tr, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 16140 Nilüfer/ Bursa.

ma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi" adıyla hizmet vermeye başlamıştır. Kütüphane 2010 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı olarak "Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi" adıyla yeniden yapılandırılmıştır (Kutan ve Solak, 2013, s. 213-215).

Kütüphanedeki yazma eserler; 1948 yılından önce hizmet veren Orhan, Haraççioğlu, Hüseyin Çelebi, Kurşunizâde, Ulucami, Milli Kütüphane, Halkevi Kütüphanesi ve Genel Kütüphane olmak üzere sekiz farklı koleksiyondan oluşmaktadır. Genel Kütüphane koleksiyonunda ise İsmail Hakkı Bursevî, Emir Buhârî, Atinalı Ali Rıza, Eşrefzâde, Emîniye, Mevlevî, Baba Efendi ve Hüsameddin dergâhları ile Hatip Mektebi, İshak Paşa, Şeyh Mehmed Şemseddin Efendi, Süleyman Paşa ve Mehmed Ali Deniz kütüphanelerinin yazma eser koleksiyonları yer almaktadır. Kütüphanedeki yazma eserler 8676 cilt içerisinde yer alan 14860 kitaptan oluşmaktadır (Kutan ve Solak, 2013, s. 216-217)¹.

Kütüphanedeki yazma eserlerden tespit edilebildiği kadarıyla 1872'si fıkıh ilmine dair olup, mükerrerleriyle birlikte 222'si fıkıh usûlü ile ilgilidir. Bu araştırmada kütüphanede bulunan mükerrerler dışında 96 el yazması fıkıh usûlü eseri incelenmiştir. İstinsah tarihi en eski olan nüshalar incelemeye esas alınmıştır. Bunlar türleri bakımından 21'i metin, 36'sı şerh, 33'ü hâşiye, 3'ü muhtasar ve 3'ü risâle türünde olmak üzere beş grupta tasnif edilebilir. Bu eserlerin 42'si günümüzde halen yazma halde bulunmakta olup matbuları mevcut değildir. Burada kütüphanedeki fıkıh usûlü eserleri, türlerine ve matbûsunun mevcut olup olmama durumuna göre tasnif edilerek değerlendirilecektir.

Metin

Matbûları Bulunan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi (Hicrî)	Demirbaş No
1	<i>el-Varakât fi'l-usûl</i>	İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)	6	-	UC9812/1
2	<i>Usûlü'l-Pezdevî</i>	Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089)	2+160	778	HC250
3	<i>el-Müstasfâ</i>	Ebü Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111)	273	VIII.	HC252
4	<i>Usûlü'l-fıkıh</i>	Bedreddin el-Lâmîşî (ö. 539/1144'dan sonra)	28+4	692	HC30/1
5	<i>el-Mahsûl</i>	Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)	203	606	OR394
6	<i>el-lhkâm</i>	Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233)	158	777	HC255
7	<i>Muhtasarü'l-Müntehâ</i>	İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)	55-58	1170	UC1058/2

1 Medrese kütüphaneleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hızlı, 2013, s. 116-129; dergâh kütüphaneleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Öcalan, 2013, s. 130-147.

8	<i>Minhâcû'l-vüsûl</i>	Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)	2+48	777	HO706
9	<i>el-Muğnî</i>	Celâleddin Ömer el-Habbâzî (ö. 691/1292)	85+1	753	HC256
10	<i>Bedî'ü'n-nizâm</i>	İbnü's-Sââtî Muzafferüddin (ö. 694/1295)	173	851	HO703
11	<i>Menârü'l-envâr</i>	Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)	32	738	KU35
12	<i>Tenkihü'l-usûl</i>	Sadrüşşerîa (ö. 747/1346)	147	993	HC265
13	<i>Temhîdû'l-vüsûl</i>	Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370)	108	854	HO671
14	<i>'Fusûlü'l-bedâyi</i>	Molla Fenârî (ö. 834/1431)	294	XI.	HC280
15	<i>Mirkâtü'l-vüsûl</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	3+4- 264	984	UC1104
16	<i>el-Medârikü'l-asliyye</i>	Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî (ö. 900/1494)	50	985	HC288
17	<i>Mecâmî'u'l-hakâik</i>	Ebü Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762)	55-78	1173	GE4270/7

Matbûları Bulunmayan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>Tertibü'l-le'âlî fî silki'l-emâlî</i>	Ahmed b. Abdurrahman el-Beşiktâşî (ö. 1136/1724)	69+21	1161	HO625
2	<i>Lübâbü'l-usûl ve bedâyi'u'l-fusûl</i>	Nâsirüddin Ebü'l-Hasen Ali el-Büstî	2-94+1	759	HO686
3	<i>el-Gunye fî'l-usûl</i>	Ebü Sâlih b. Ebî Hafs es-Sicistânî	35	-	HO408
4	<i>Usûl-i fıkıh</i>	?	180	X. asır	HO668

Değerlendirme

Kütüphanede bulunan fıkıh usûlü metinlerine toplu bir şekilde bakıldığında *mütekellimîn*, *hanefiyye* ve *memzûc* metotla yazılmış eserlerin varlığı dikkat çekmektedir. Eserlerden 6'sı mütekellimîn, 3'ü memzûc metotla kaleme alınmıştır. Ayrıca İsnevî'nin *Temhîdû'l-vüsûl*'ü "tahrîcû'l-fürû'ale'l-usûl" türünde olup, Beşiktâşî'nin *Tertibü'l-le'âlî*'si ise küllî kâidelerle ilgilidir.

İstinsah tarihleri bakımından incelendiğinde kütüphanedeki söz konusu metinler arasında en erken tarihte *el-Mahsûl* adlı eserin istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu nüsha, müellifi Fahreddin er-Râzî'nin vefat tarihi olan 606/1210 yılında istinsah edilmiş ve aynı zamanda müellif nüshası ile karşılaştırılmıştır (Râzî, 606, vr. 133b). Lâmişî'ye ait olan *Usûlü'l-fıkıh* adlı eserin nüshası da 692/1293 yılında istinsah edilmiştir (Lâmişî, 692, vr. 28b). *Mecâmî'u'l-hakâik* adlı eserin 1173/1759 yılında Hâdim Medresesi'nde istinsah edilen nüshası ise, müellifi Hâdimî'ye (ö. 1176/1762) okunarak tashih edilmiştir (Hâdimî, 1173, vr. 78b). *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın kütüphanedeki en eski tarihli nüshası ise 1170/1756 yılında istinsah edilmiştir (İbnü'l-Hâcib, 1170, vr. 58a).

Kütüphanedeki fıkıh usûlü metinleri arasında en çok nüshası bulunan eser *Menâr*'dır. Kü-

tüphanede *Menâr*'ın 15, *Muğnî*'nin 8, *Mirkât*'ın 4, *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın 3, diğerlerinin de iki veya birer nüshaları bulunmaktadır. Kütüphanedeki şerhlerden 11'i *Menâr* üzerine, 4'ü de *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine kaleme alınmıştır. Bu verilere dayanarak Bursa'nın medreseleri ve ilim çevrelerinde fıkıh usûlü alanında en çok okunan metnin *Menâr* olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Bursalı müelliflerden Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve Kirmastî'ye ait metinlerin kütüphanedeki nüsha sayılarının az olması dikkat çekici bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır. Kütüphanede *Mirkât*'ın 4, diğerlerinin birer nüshası bulunmaktadır.

Kütüphanedeki metinlerin birçoğu fıkıh usûlü alanında meşhur olan ve günümüzde matbûları bulunan eserlerdir. Nâsirüddin Ebü'l-Hasen Ali el-Büstî tarafından kaleme alınan *Lûbâbü'l-usûl* ise matbû olmayıp yazma halde bulunmakta ve kaynaklarda müellif ve eseri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte istinsah tarihinden anlaşıldığına göre hicrî 8. asırdan önce kaleme alınan klasik usûl eserlerinden biridir. Bedreddin el-Lâmişî'nin *Usûlü'l-fıkıh*'ı ise Abdülmecid Türki tarafından tahkik edilerek 1995 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Ancak bu eser ve müellifi hakkında da bu tahkik dışında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Öte yandan Lâmişî'nin hicrî 539 yılında hayatta olduğu dikkate alındığında (Lâmişî, 1995, s. 9), eserin *Usûlü'l-Pezdevî*'den sonra yazılan ilk Hanefî usûlü olduğu anlaşılmaktadır.

Usûl-i fıkıh adıyla kayıtlı olan nüshaya gelince, içerisinde eser, müellif veya müstensih ismine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Sadece zahriyesinde ve ilk sayfasının üzerinde İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ının hâşiyesi olduğu belirtilmekle birlikte (*Usûl-i fıkıh*, t.y., vr. 1a, 1b), eserde hâşiye tarzı bir üsluptan daha çok metin türü bir üslup söz konusudur. 180 varaklık bir hacme sahip olan eser kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. *el-Gunye fi'l-usûl* adlı eserin nüshası ise 35 varak, 17 satır olup müellifi Sicistânî (t.y.) ve eser ile ilgili yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Eser hacminin küçük olması muhtasar bir metin olma ihtimalini akla getirmektedir. Müellif ve eseri kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

Şerh

Matbûları Bulunan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>Şerhu Muhtasarü'l-Müntehâ</i> (2 cilt)	Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1310)	243 ve 368	VIII. asır	HO681 ve HO682
2	<i>el-Kâfî şerhu Usûli'l-Pezdevî</i> (II. Cilt)	Hüsâmeddin es-Siğnâkî (ö. 714/1314)	215	Müellif Hattı	HC251
3	<i>Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî</i>	Abdülaziz Buhârî (ö. 730/1330)	2+3-161	786	HO678

4	<i>Şerhu Minhâci'l-vüsûl</i>	Burhaneddin el-İbrî (ö. 743/1342)	8-278	781	HC262
5	<i>et-Tavzih fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i>	Sadrüşşeria (ö. 747/1346)	205+4	823	UC1083
6	<i>Beyânü me'âni'l-Bedî'(II. Cilt)</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)	212	-	HO692
7	<i>Beyânü'l-Muhtasar</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)	199	-	HO677
8	<i>Şerhu Minhâci'l-vüsûl</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)	112	771	HC263
9	<i>Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr</i>	Kivâmüddin el-Kâkî (ö. 749/1348)	2+3-171	782	HO663
10	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355)	192	851	HO675
11	<i>et-Tebyîn</i>	Emîr Kâtib el-İtkânî (ö. 758/1357)	161	739	UC1096
12	<i>el-Envâr fî şerhi'l-Menâr</i>	Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)	142	813	HO661
13	<i>İfâdatü'l-envâr fî idâ'eti usûli'l-Menâr</i>	Sâdeddin Ebû'l-Fezâ'il ed-Dihlevî (ö. h. VIII. asır)	142	774	HO662
14	<i>Şerhu Menâri'l-envâr</i>	İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)	113+2	842	UC1072
15	<i>el-Gaysü'l-hâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'</i>	İbnü'l-'Irâkî (ö. 826/1423)	209	X. asır	HO690
16	<i>Şerhu Cem'i'l-cevâmi'</i>	Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459)	1+2-184	885	HO687
17	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)	40+1	967	UC1077
18	<i>Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl</i>	Molla Hüseyin (ö. 885/1480)	3+4-264	984	UC1104
19	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	İbnü'l-Aynî (ö. 893/1488)	89	1002	HC260
20	<i>Tağyirü't-Tenkîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	117	X. asır	HO701
21	<i>Şerhu Tağyirü't-Tenkîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	152	1010	UC1095
22	<i>Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr</i>	İbn Nüceym (ö. 970/1563)	200	1008	HO664
23	<i>Teysîrü't-Tahrîr(2 cilt)</i>	Emîr Pâdişah el-Buhârî (ö. 987/1579)	413 ve 505	984	HC281 ve HC282
24	<i>Dav'ü'l-envâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr</i>	Hüseyin Evlevî (ö. 1000/1592)	4+131	1051	OR400
25	<i>Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl</i>	Hasan Kâfi Akhisârî (ö. 1024/1615)	10-60	1057	HO700/2

Matbûları Bulunmayan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>et-Tahkik</i>	Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330)	315	731	HC261
2	<i>el-Mekkiyyü'l-muhtâr fî şerhi Kudsî'l-esrâr</i>	İbnü'r-Rabve (ö. 764/1363)	117	864	HO666
3	<i>eş-Şâfi fi'l-usûl</i>	Celâleddin el-Kürlânî (ö. 767/1366)	486	808	HO688
4	<i>Şerhu'l-Muğnî</i>	Mansûr b. Ahmed el-Kâ'ânî (ö. 775/1373)	175	1043	HO657
5	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Muhammed et-Timurtâşî (ö. 1006/1598)	49	989	HO709/1
6	<i>Şerhu Mecâmî'i'l-hakâ'ik</i> (I. Cilt)	Süleyman Kırkağacî (ö. 1268/1851)	197	-	UC1130
7	<i>Şerhu Minhâcî'l-vüsûl</i>	Abdurrahman b. Atâullah Şeyh el-Erdebîlî	166	832	HC264
8	<i>Şerhu'l-Muğnî</i>	Ömer b. İshâk b. Ahmed eş-Şiblî el-Hanefî	324	IX. asır	HO658
9	<i>el-Fevâ'idü's-şemsiyye li'l-Menârî'l-Hâfizîyye</i>	Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî	210	Müellif hattı	HO665
10	<i>Şerhu Muhtasari'r-Ravza</i> (II. Cilt)	Şeyhülislâm Necmeddin el-Bağdâdî el-Hanbelî	171	800	HO691
11	<i>Şerhu Tenkihu'l-usûl</i>	?	159	850	HO712

Değerlendirme

Kütüphanedeki fıkıh usûlü şerhleri arasında en erken kaleme alınmış eser olan Kutbüddin Şirâzî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'sı* hicrî 7. yüzyılda, en geç kaleme alınmış eser olan Süleyman Kırkağacî'nin *Şerhu Mecâmî'i'l-hakâ'ik'i* ise hicrî 13. yüzyılda yazılmıştır. Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev kendi metinlerine şerh yazmışlar, İbnü'r-Rabve *Menâr* metnine yaptığı muhtasara, Kemalpaşazâde de *Tenkîh* üzerine bazı değişikliklerle kaleme aldığı *Tagyirü't-Tenkîh'e* şerh yazmıştır. Ayrıca Mahmûd el-İsfahânî'nin üç farklı metni (*Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Minhâc ve Bedî*), Abdülaziz Buhârî'nin de iki farklı metni (*Usûlü'l-Pezdevî*, *el-Müntehab*) ayrı ayrı şerh etmeleri dikkat çekmektedir. *Tebyîn*, *Cem'u'l-cevâmî'* ve *Tahrîr* adlı metinlerin mevcut olmadığı kütüphanede, bu eserlerin çeşitli şerhleri bulunmaktadır.

Hüsâmeddin es-Siğnâkî tarafından kaleme alınan *el-Kâfi şerhu Usûli'l-Pezdevî* adlı eserin kütüphanede müellif hattı nüshasının ikinci cildi bulunmakta olup birinci cildi mevcut değildir. Ayrıca kütüphanede bulunan Abdülaziz el-Buhârî'nin *et-Tahkik (şerhu'l-Ahsîkesi)*'i, Mahmûd el-İsfahânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar* ve *Beyânü me'âni'l-bedî'* adlı eserleri, Emîr Kâtib el-İtkânî'nin *et-Tebyîn (şerhu'l-Ahsîkesi)*'i, Emîr Pâdişah el-Buhârî'nin *Teysîrü't-Tahrîr'i* ve Muhammed et-Timurtâşî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Menâr'ı* müellifleri hayatta iken istinsah edil-

miştir. Bu nüshalardan Timurtâşî'nin şerhi müellif nüshası ile karşılaştırılmıştır (Timurtâşî, 989, vr. 49a). Öte yandan Mahmûd el-İsfahânî'nin *Beyânü'l-Muhtasar*'ında onun istinsah edildiğine dair bir ibare bulunmaması, bu nüshanın müellif hattı olma ihtimalini güçlendirmektedir. Yine Emîr Pâdişah'ın *Teysîrû't-Tahrîr* adlı eserinin Mekke'de telif edilmiş (Koca, 1995, s. 143) ve kütüphanedeki nüshasının müellif hayatta iken Mekke'de istinsah edilmiş olması (Emîr Pâdişah, 984, vr. 505a), bu nüshanın müellife okunmuş olma ihtimalini akla getirmektedir.

Eserler kütüphanedeki nüsha sayılarına göre incelendiğinde şerhler arasında en fazla nüshası bulunan eser İbn Melek'in *Şerhu Menâri'l-envâr*'ıdır. Kütüphanede İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ından 15, Sadrüşşeria'nın *et-Tavdîh*'inden 14, Adudüddin el-İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sından 10 nüsha bulunmaktadır. Bu verilere dayanarak Bursa'nın medreseleri ve ilim çevrelerinde fıkıh usûlü şerhleri arasında *Şerhu'l-Menâr*, *Tavdîh* ve *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın en çok okunan şerhler arasında olduğu söylenebilir. Anadolu coğrafyasındaki diğer yazma eser kütüphanelerinde de bu eserlerin nüshaları oldukça fazladır. Diğer taraftan Bursalı müelliflerden Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve Kirmastî'ye ait metinlerin kütüphanede mevcut olmasına rağmen bu metinler üzerine yazılan şerhlerden sadece Molla Hüsrev şerhinin bulunması dikkat çekici bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır. (Kütüphanede *Mir'ât*'ın toplam 4 nüshası bulunmaktadır).

Hâşiye

Matbûları Bulunan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)	2+442	805	HO659
2	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)	142+1	834	HO676
3	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)	219	914	HC266
4	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	64-159	X. asır	HO698/2
5	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486)	122	936	HO705
6	<i>Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Radıyyüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563)	92-139	-	HO635/6
7	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr li'bni Melek</i>	Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî (ö. 1591/1000)	374	X. asır	HO667

8	<i>Netâ'icü'l-efkâr hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Azmîzâde Mustafa b. Ahmed Hâletî (ö. 1040/1631)	188	1072	HO707
9	<i>Hâşiye(tü't-Tarsûsi) 'alâ Mir'âti'l-usûl</i>	Tarsûsî Mehmed Efendi (ö. 1145/1732)	96	1112	HO711
10	<i>Miftâhu'l-usûl hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl</i>	Abdürrezzak b. Mustafa el-Antâkî	80	XIII. asır	HC1/286

Matbûları Bulunmayan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî (777/1375)	154	818	HO680
2	<i>Hâşiye 'ale't-Telviḥ</i>	Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)	13	882	HC267/1
3	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486)	50-100	1100	HO699/1
4	<i>Hâşiye 'ale't-Telviḥ</i>	Hüsamzâde Mustafa el-Bursevî (ö. 893/1488'den sonra)	166	1023	HO708
5	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Yûsuf Bâlî (ö. 1490/895)	55-68	X. asır	HC199/4
6	<i>Hâşiye 'ale't-Telviḥ</i>	Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hitâî (ö. 901/1496)	13	-	HC942/1
7	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1503)	68-73	X. asır	HC1199/1
8	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hamidüddin el-Hüseynî Efdalzâde (ö. 1503/908)	49	1099	HO699/1
9	<i>Hâşiyetü't-Telviḥ</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	147	962	GE4659
10	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mirzacân eş-Şîrâzî (ö. 994/1586)	68-164	-	HC276/2
11	<i>Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Muhtasar</i>	Hüseyn el-Halhâli (ö. 1014/1605)	53-110	-	HC628/3
12	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Akkirmânî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760)	184	1220	GE4271
13	<i>Hâşiye 'alâ dibâceti Şerhi'l-Menâr</i>	Ahmed b. Muhammed el-Filibevî	71-82	1111	GE1289/3
14	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	İbnü'l-Hatîb	34-55	X. asır	HC1199/3
15	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mevlânâ Arab	210-219	X. asır	HC1199/8

16	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mir Sadreddin	14-33	X. asır	HC1199/2
17	<i>Hâşiye mine'l-usul</i>	?	62	IX. asır	HC1201
18	<i>Hâşiye Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?	274	IX. asır	HO704
19	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?	142-208+1	X. asır	HC1199/7
20	<i>Hâşiyetü'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb</i>	?	3-117	-	HO684
21	<i>Hâşiye müşkilâtî't-Telviḥ</i>	?	49	-	HC270
22	<i>Hâşiyetü't-Tavziḥ</i>	?	61+2	866	HO698/1
23	<i>Hâşiyetü't-Tavziḥ fî'l-usûl</i>	?	80	-	HC278

Değerlendirme

Kütüphanede bulunan hâşiyelerin tamamı beş eser ile ilgilidir. Bu hâşiyelerin 15'i *Muhtasarü'l-Müntehâ*, 10'u *Tenkih*, 4'ü *Menâr*, 2'si *Mir'ât*, 1'i *Müntehab* üzerine kaleme alınmıştır. Metin ve şerhler arasında en çok nüshası bulunan eser *Menâr* iken, üzerine en çok hâşiye yazılan eserin *Muhtasarü'l-Müntehâ* olması ve *Menâr*'a dair hâşiyelerin sayısının az olması dikkat çekicidir.

Muhtasarü'l-Müntehâ'nın hâşiyeleri incelendiğinde bunlardan 11'inin İcî şerhi üzerine olduğu, 4'ünün ise İcî şerhine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından kaleme alınan hâşiye üzerine olduğu anlaşılmaktadır. *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın İcî şerhi meşhur olduğu kadar, bu şerh üzerine yazılan Cürcânî hâşiyesi de meşhur olmuş ve üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. *Muhtasar* üzerine yapılan çalışmalar arasında Mirzacân Habîbullah eş-Şîrâzî tarafından kaleme alınan hâşiye diğerlerine göre farklı bir özelliği ile dikkat çekmektedir. Bu hâşiyede *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın metni, İcî'nin bu metin üzerine şerhi, Teftâzânî'nin, Cürcânî'nin ve Ebherî'nin İcî şerhi üzerine hâşiyeleri olmak üzere toplam beş eser esas alınmıştır (bk. Şîrâzî, t.y.). Şîrâzî, yerine göre bu beş eserden bazen dördü bazen üçünden nakillerde bulunduktan sonra kendi değerlendirmesini yapmaktadır. *Muhtasar* üzerine yapılmış çalışmalardan en meşhurlarını bir arada değerlendirmesi yönüyle bu eser farklı bir özellik ve değer kazanmaktadır. Kütüphanede *Tenkih* üzerine yapılan hâşiyelerden 7'si Teftâzânî'nin *Telviḥ* adlı eseri üzerine, 1'i *Telviḥ* ile *Tavdiḥ* üzerine, 2'si de *Tavdiḥ* üzerine kaleme alınmıştır. *Menâr* hâşiyelerinin tamamı İbn Melek şerhi üzerine yazılmıştır.

Kütüphanedeki hâşiyeler nüsha sayıları bakımından incelendiğinde en fazla nüshası bulunan hâşiyenin Cürcânî tarafından kaleme alınan *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* olduğu görülmektedir. Kütüphanede Cürcânî'nin bu hâşiyesinden 13, Teftâzânî'nin *Telviḥ*'inden 8, Fenârî Hasan Çelebi'nin *Hâşiyetü't-Telviḥ*'inden 6, Mirzacân Şîrâzî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*'sından 3 nüsha bulunmaktadır.

Muhtasar

Matbûları Bulunan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>el-Hâsıl mine'l-Mahsûl</i>	Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255)	189	VIII. asır	HC254
2	<i>Semtü'l-vüsûl</i>	Hasan Kâfi b. Abdullah Bosnevî Akhisârî (ö. 1024/1615)	9	1100	HO700/1

Matbûları Bulunmayan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>Muhtasarü'l-Mahsûl</i>	Abdürrahim el-Mevsilî (ö. 671/1272)	49	692	HO669

Değerlendirme

Kütüphanede bulunan fıkıh usûlü muhtasarlarının 2'si *Mahsûl*'ün muhtasarı, 1'i ise *Menâr*'ın muhtasarıdır. Kütüphanede bu üç eserin birer nüshaları bulunmaktadır. Tâceddin el-Urmevî ile Hasan Kâfi Akhisârî'nin muhtasarlari günümüzde matbû halde mevcut iken, Abdürrahim el-Mevsilî'nin muhtasari halen yazma halde bulunmaktadır.

Şâfiî fakihi olan Abdürrahim el-Mevsilî tarafından kaleme alınan *Muhtasarü'l-Mahsûl* adlı eserin kütüphanedeki nüshası hicrî 692 yılında Dımaşk'ta müellif hattı nüshasından istinsah edilmiştir. Yine yazmadaki kayda göre bu nüsha, müellif hattı nüsha ile baştan sona muka-bele edilmiştir (Mevsilî, 692, vr. 49a). Yapılan araştırmada eserin Türkiye kütüphanelerinde başka bir nüshasına rastlanmamıştır.

Risâle

Matbûları Bulunmayan Yazma Eserler

Sıra No	Eser Adı	Müellif Adı	Varak Sayısı	İstinsah Tarihi	Demirbaş No
1	<i>Risâle 'alâ mebhasi'l-mefhûm</i>	Ahîzâde, Abdülhalim b. (Muhammed (ö. 1013/1604	4+16-2	Müellif asrı	HC1178/1
2	<i>Risâle fi'l-usûl</i>	Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî (ö. 1031/1622	210-219	1024	GE38/12
3	<i>Risâle 'alâ kelâmi't-Tavzih ve't-Telvih fi mebâhisi'l-hüsn ve'l-kubh</i>	?	81-100	X. asır	OR940/6

Değerlendirme

Kütüphanede bulunan fıkıh usûlü ile ilgili toplam üç risâleden ikisinin müellifi belli olup birinin müellifi bilinmemektedir. Risâlelerden biri Şîî âlim Bahâeddin el-Âmilî'ye aittir. *Risâle fi'l-usûl* adındaki bu risâle müellifi hayatta iken hicrî 1024 yılında istinsah edilmiştir (Âmilî, 1024, vr. 219a).

Genel Değerlendirme

Müelliflerin Vefat Tarihleri Açısından

Matbûları Bulunan Yazma Eserler

	Metin	Şerh	Hâşiye	Muhtasar	Risâle	Toplam
Vefat tarihi bilinen müelliflerin eserleri	17	25	9	2	-	53
Vefat tarihi bilinmeyen müelliflerin eserleri	-	-	1	-	-	1
Müellifleri bilinmeyen eserler	-	-	-	-	-	-
Toplam	17	25	10	2	-	54

Matbûları Bulunmayan Yazma Eserler

	Metin	Şerh	Hâşiye	Muhtasar	Risâle	Toplam
Vefat tarihi bilinen müelliflerin eserleri	1	6	12	1	2	22
Vefat tarihi bilinmeyen müelliflerin eserleri	2	4	4	-	-	10
Müellifleri bilinmeyen eserler	1	1	7	-	1	10
Toplam	4	11	23	1	3	42

Tüm Eserler

	Metin	Şerh	Hâşiye	Muhtasar	Risâle	Toplam
Vefat tarihi bilinen müelliflerin eserleri	18	31	21	3	2	75
Vefat tarihi bilinmeyen müelliflerin eserleri	2	4	5	-	-	11
Müellifleri bilinmeyen eserler	1	1	7	-	1	10
Toplam	21	36	33	3	3	96

Yukarıdaki tablolarda yer alan veriler dikkate alındığında kütüphanedeki fıkıh usûlü eserlerinden 10'unun müellifi bilinmemekte, müellifleri bilinenlerden ise 11'inin vefat tarihi bilinmemektedir. Matbûları bulunan 54 yazma eserden sadece 1'inin müellifinin vefat tarihi bilinmemektedir. Matbûları bulunmayan 42 yazma eserin müelliflerinden 22'sinin vefat tarihi belli olup 10'unun hayatı ve vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Müelliflerin Yaşadıkları Asır Açısından

Yüzyıl	V/XI.	VI/XII.	VII/XIII.	VIII/XIV.	IX/XV.	X/XVI.	XI/XVII.	XII/XIII.	XIII/XIX.
Müellif Sayısı	2	2	8	18	12	9	8	4	1

İnebey Kütüphanesi'nde eseri bulunan 75 müelliften 64'ünün vefat tarihi bilinmektedir. Tabloda, vefat tarihi bilinen müelliflerin yaşadıkları asırlara göre dağılımı yapılmıştır. Bu veriler dikkate alındığında 64 müelliften 55'inin 7./13.-11/17. asırlar arasında yaşadığı görülmektedir. Ayrıca 8/14. asırda yaşayan müelliflerin diğer asırlardaki müelliflere göre sayıca üstünlüğü dikkat çekmektedir.

Müelliflerin Mezhepleri Açısından

Eserlerin müellifleri toplu bir şekilde incelendiğinde, mezhebi tespit edilen müelliflerin 56'sının Hanefî, 12'sinin Şâfiî, 1'inin Mâlikî, 1'inin Hanbelî, 1'inin ise Şîî olduğu görülmektedir. Metin türü eserlerin müelliflerinden 11'i Hanefî, 6'sı Şâfiî, 1'i Mâlikî olup 3'ünün hangi mezhebe mensup olduğu tespit edilememiştir. Şerhlerin müelliflerinden 23'ü Hanefî, 5'i Şâfiî, 1'i Hanbelî mezhebine mensuptur. Hâşiyelerin müelliflerinden 20'si Hanefî olup diğerlerinin mezhebi tespit edilememiştir. Muhtasarların müelliflerinden 1'i Hanefî, 1'i, Şâfiî; risâlelerin müelliflerinden biri Hanefî, biri de Şîî'dir. Bu veriler dikkate alındığında kütüphanedeki eserlerin % 79'u Hanefî müelliflere, % 17'si Şâfiî müelliflere, yüzde 4'ü ise Mâlikî, Hanbelî ve Şîî müelliflere aittir.^{2*}

Kütüphanedeki fıkıh usûlü kitapları arasında üzerine en çok çalışma yapılan eserlerden *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın müellifi Mâlikî olup bu eser üzerine yapılan çalışmalardan 8'inin müellifi Hanefî, 3'ünün Şâfiî'dir. *Menârü'l-envâr* ile *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserler ise Hanefî mezhebine mensup müellifler tarafından telif edilmiş olup kütüphanede bunlar üzerine yapılan çalışmaların tamamı Hanefî müelliflere aittir.

Üzerine En Çok Çalışma Yapılan Metinler Açısından

Kütüphanedeki fıkıh usûlü eserleri arasında üzerinde en çok çalışma yapılan metinler *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Menârü'l-envâr* ve *Tenkîhu'l-usûl*'dür. Kütüphanede bulunan ve *Muhtasarü'l-Müntehâ* üzerine yapılmış olan çalışmaların sayısı 18 olup bunlardan 3'ü şerh, diğerleri hâşîye türü çalışmalardır. *Menârü'l-envâr* üzerine yapılmış olan çalışmaların sayısı 15 olup bunlardan 13'ü şerh, 2'si hâşîye türündedir. *Tenkîhu'l-usûl* üzerine yapılmış olan çalışmaların sayısı ise 14 olup bunlardan 4'ü şerh, 10'u hâşîye türü eserlerdir. Bu verilere göre kütüphanedeki eserler arasında en çok hâşîyesi bulunan eser *Muhtasarü'l-Müntehâ* ve *Tenkîhu'l-usûl* olup, en çok şerhi bulunan eser ise *Menârü'l-envâr*'dır. *Menâr*'ın şerhlerinin daha çok olup diğer iki eserin hâşiyelerinin çok olması dikkat çeken bir husus olarak göze çarpmaktadır.

2 Rakamlar yuvarlanmıştır.

Söz konusu üç metin üzerine yapılmış olan çalışmalar ayrı ayrı tasnif edilerek aşağıda tablo halinde verilmiştir.

Muhtasarü'l-Müntehâ (İbnü'l-Hâcib)

1	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1310)
2	<i>Beyânü'l-Muhtasar</i>	Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349)
3	<i>Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355)
4	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Ahmed b. Abdülaziz el-Ebherî (ö. 777/1375)
5	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
6	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)
7	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486)
8	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Yûsuf Bâlî (ö. 895/1490)
9	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1503)
10	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Hamidüddin Efdalzâde (ö. 908/1503)
11	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mirzacân eş-Şîrâzî (ö. 994/1586)
12	<i>Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Muhtasar</i>	Hüseyin el-Halhâlî (ö. 1014/1605)
13	<i>Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Akkirmânî Mehmed Efendi (ö. 1174/1760)
14	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	İbnü'l-Hatîb
15	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mevlânâ Arab
16	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ</i>	Mir Sadreddin
17	<i>Hâşiye Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?
18	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ</i>	?

Menârü'l-envâr (Nesefî)

1	<i>Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr</i>	Kivâmüddin el-Kâkî (ö. 749/1348)
2	<i>el-Mekkiyyü'l-muhtâr fî şerhi Kudsi'l-esrâr</i>	İbnü'r-Rabve (ö. 1363/764)
3	<i>el-Envâr fî şerhi'l-Menâr</i>	Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)
4	<i>İfâdatü'l-envâr fî idâ'eti usûli'l-Menâr</i>	Sâdeddin Ebü'l-Fezâ'il ed-Dihlevî (ö. h. VIII. asır)
5	<i>Şerhu Menâri'l-envâr</i>	İbn Melek (ö. 1418/821'den sonra)
6	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)
7	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	İbnü'l-Aynî (ö. 1488/893)
8	<i>Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr</i>	İbn Nuceym (ö. 1563/970)

9	<i>Envârü'l-halek 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Radıyyüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563)
10	<i>Dav'ü'l-envâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr</i>	Hüseyin Evlevî (ö. 1000/1592)
11	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	Muhammed et-Timurtâşî (ö. 1006/1598)
12	<i>Netâ'icü'l-efkâr hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr</i>	Azmizâde Mustafa b. Ahmed Hâletî (ö. 1040/1631)
13	<i>el-Fevâ'idü's-şemsiyye li'l-Menâri'l-Hâfızıyye</i>	Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî
14	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Menâr li'bni Melek</i>	Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî
15	<i>Hâşiye 'alâ dibâceti Şerhi'l-Menâr</i>	Ahmed b. Muhammed el-Filibevî

Tenkîhu'l-usûl (Sadrüşşeria)

1	<i>et-Tavzih fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i>	Sadrüşşeria (ö. 747/1346)
2	<i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh</i>	Sâdeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
3	<i>Hâşiyet 'ale't-Telvîh</i>	Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)
4	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)
5	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486)
6	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh</i>	Hüsamzâde Mustafa el-Bursevî (ö. 893/1488'den sonra)
7	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh</i>	Nizâmeddin Osman b. Abdullah el-Hitâî (ö. 901/1496)
8	<i>Tağyirü't-Tenkîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)
9	<i>Şerhu Tağyiri't-Tenkîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)
10	<i>Hâşiyetü't-Telvîh</i>	Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)
11	<i>Şerhu Tenkîhu'l-usûl</i>	?
12	<i>Hâşiye müşkilâtî't-Telvîh</i>	?
13	<i>Hâşiyetü't-Tavzih</i>	?
14	<i>Hâşiyetü't-Tavzih fi'l-usûl</i>	?

Eserlerin İstinsah Tarihleri Açısından

Yüzyıl	VII/XIII.	VIII/XIV.	IX/XV.	X/XVI.	XI/XVII.	XII/XIII.
İstinsah edilen eser sayısı	3	18	21	14	10	6

Kütüphanedeki eserler arasında istinsah tarihi bilinenler dikkate alındığında, fıkıh usûlü alanında en erken istinsah edilen eserin *el-Mahsûl* olduğu görülmektedir. Bu eser yukarıda da belirtildiği üzere müellifi Fahreddin er-Râzî'nin vefat tarihi olan hicrî 606 yılında istinsah edilmiştir. En geç istinsah edilen eser ise Hâdimî'nin *Mecâmî'u'l-hakâik* adlı eseridir. Hicrî 1176 yılında vefat eden Hâdimî'nin bu eseri hicrî 1173 yılında Hâdim Medresesi'nde istinsah edilmiş ve müellife okunmak suretiyle tashih edilmiştir.

Eserler, istinsah tarihleri açısından incelenirken dikkat çeken bir husus da bazı eserlerin Bursa'nın fethinden önce istinsah edilmiş olmasıdır. Bursa 726/1326 yılında fethedildiğine göre kütüphanedeki eserler arasında Lâmişî'nin *Usûlü'l-fıkh*'ı (ist. trh. 692), Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü

(ist. trh. 606), ve Abdürrahim el-Mevsilî'nin *Muhtasarü'l-Mahsûl*'ü (ist. trh. 692) Bursa'nın fethinden önce istinsah edilmiş nüshalardır. İstinsah yerleri açısından incelendiğinde bazı eserlerin Anadolu'nun diğer şehirlerinde bazılarının da Anadolu dışındaki ilim merkezlerinde istinsah edildiği görülmektedir. İncelenen nüshalar arasında İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-Müntehâ*'siile Fenârî Hasan Çelebi ve Kemalpaşazâde'nin *Hâşiyetü't-Telvîh*'i İstanbul'da, Teftâzânî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*'sı Kayseri'de, Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Tağyirî't-Tenkîh*'i Akhisar'da, Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-Hakâik*'i Hâdim'de ve müellifi bilinmeyen eserlerden *Hâşiyetü't-Tavzîh* Ankara'da istinsah edilmiştir. Öte yandan Lâmişî'nin *Usûlü'l-fıkh*'i Bağdat'ta, Abdürrahim el-Mevsilî'nin *Muhtasarü'l-Mahsûl*'ü Dımaşk'ta, Bâbertî'nin el-Envâr'ı *Kâhire*'de, Emîr Pâdişah'ın *Teysirü't-Tahrîr*'i Mekke'de, Beşiktâşî'nin *Tertîbü'l-le'âlî*'si Atina'da, Tarsûsî'nin *Hâşiye'si Ba'lebek*'te ve müellifi bilinmeyen eserlerden *Şerhu Tenkîhu'l-usûl Felekâbâd*'da istinsah edilmiştir.

Sonuç

İncelenen kitaplardan 10'unun müellifi bilinmemektedir. Geri kalan 86 kitap ise 75 müellif tarafından telif edilmiştir. Vefat tarihi bilinen müelliflerin 75, vefat tarihi bilinmeyen müelliflerin ise 11 eseri bulunmaktadır. Ayrıca vefat tarihi bilinen 64 müelliften 55'inin 7./13.-11./17. asırlar arasında yaşadığı görülmektedir. Müelliflerin hayatı incelendikten sonra 71 müellifin mezhebi tespit edilmiş olup, bunlardan 56'sının Hanefî, 12'sinin Şâfiî, 1'inin Mâlikî, 1'inin Hanbelî, 1'inin ise Şîî olduğu tespit edilmiştir. Bu verilere göre kütüphanedeki eserlerin % 79'u Hanefî, % 17'si Şâfiî müelliflere aittir.

Kütüphanedeki fıkıh usûlü eserleri arasında üzerine en çok çalışma yapılan metin türü eserler *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Menârü'l-envâr* ve *Tenkîhu'l-usûl*'dür. En çok şerhi bulunan eser *Menârü'l-envâr* olup en çok hâşiyesi bulunan eser ise *Muhtasarü'l-Müntehâ* ve *Tenkîhu'l-usûl*'dür. Kütüphanedeki hâşiyelerin tamamı *Muhtasarü'l-Müntehâ*, *Tenkîh*, *Menâr*, *Mir'ât* ve *Müntehab* üzerine kaleme alınmıştır. *Muhtasarü'l-Müntehâ*'nın hâşiyeleri incelendiğinde bunlardan 11'inin İcî şerhi üzerine olduğu, 4'ünün ise İcî şerhine Seyyid Şerîf el-Cür-cânî tarafından kaleme alınan hâşiye üzerine olduğu görülmektedir. Kütüphanede *Tenkîh* hâşiyelerinden 7'si Teftâzânî'nin *Telvîh* adlı eseri üzerine, 1'i *Telvîh* ile *Tavdîh* üzerine, 2'si de *Tavdîh* üzerinedir. *Menâr* hâşiyelerinin tamamı İbn Melek şerhi üzerine yazılmıştır.

Kütüphanedeki fıkıh usûlü metinleri arasında en çok nüshası bulunan eser *Menâr*'dır. Şerhler arasında en fazla nüshası bulunan eserler ise İbn Melek'in *Şerhu Menâri'l-envâr*'ı, Sad-rüşşerîa'nın *et-Tavdîh*'i, Adudüddin el-İcî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'sıdır. Bu verilere dayanarak Bursa'nın medreseleri ve ilim çevrelerinde fıkıh usûlü alanında *Menâr*, *Muğnî*, *Şerhu'l-Menâr*, *Tavdîh* ve *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*'nın en çok okunan metin ve şerhler arasında olduğu söylenebilir. Kütüphanede en fazla nüshası bulunan hâşiye, Cür-cânî tarafından kaleme alınan *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*'dır.

İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki mükerrerler hariç 96 fıkıh usûlü eserinden 42'si günümüzde matbû olmayıp halen yazma halde bulunmaktadır. Bunlardan 4'ü metin, 11'i şerh, 23'ü hâşiye, 1'i muhtasar ve 3'ü risâle türünde kaleme alınmıştır. Matbûları bulunmayan bu eserlerden neşri uygun olanların tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmaları büyük önem arz etmektedir. Zira nüshaları sadece yazma eser kütüphanelerinde bulunan eserler ancak bu yolla ilim dünyasının hizmetine sunulmuş olacaktır.

Kaynakça

- Âmilî, B. (h. 1024). *Risâle fi'l-usûl*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: GE38/12.
- Emîr Pâdişâh. (h. 984). *Teysîrü't-tahrîr*. (C. II). Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: HC282.
- Hâdimî, E. S. (h. 1173). *Mecâmi'u'l-hakâik*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: GE4270/7.
- Hızlı, M. (2013). Medrese kütüphaneleri. A. İ. Karataş (Ed.), *Bursa kütüphaneleri* içinde (s. 116-129). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- İbnü'l-Hâcib. (h. 1170). *Muhtasarü'l-müntehâ*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: UC1058/2.
- Koca, F. (1995). Emîr Pâdişâh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XI, s. 143-144). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kutan, H. ve Solak, O. N. (2013). Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. A. İ. Karataş (Ed.), *Bursa kütüphaneleri* içinde (s. 212-220). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Lâmişî, B. (h. 692). *Usûlü'l-fıkıh*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: HC30/1.
- Lâmişî, B. (1995). *Kitâbün fi usûlü'l-fıkıh* (thk. A. Türkî). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Mevsilî, A. (h. 692). *Muhtasarü'l-mahsûl*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: HO669.
- Öcalan, H. B. (2013). Dergâh kütüphaneleri. A. İ. Karataş (Ed.), *Bursa kütüphaneleri* içinde (s. 130-147). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Râzî, F. (h. 606). *el-Mahsûl*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: OR394.
- Sicistânî, E. S. (t.y.). *el-Gunye fi'l-usûl*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: HO408.
- Şîrâzî, M. H. (t.y.). *Hâşiye 'alâ şerhi muhtasari'l-müntehâ*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: HC276/2.
- Timurtâşî, M. (h. 989). *Şerhu muhtasari'l-menâr*. Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: HO709/1.
- Usûl-i fıkıh*. (h. X. asır). Yazma eser. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Demirbaş no: HO668.

Üç Asır Üç Mezhep: İslâm'ın İlk Dönemlerinde Âkile Sisteminin Dönüşümü

Hüseyin Örs*

Öz: Kısasın yapılmadığı şibh-i amd ve hata sonucu öldürme ve yaralamalarda maktûlün ailesine diyet ödenmesi gerekir. Bu diyeti de âkile dediğimiz topluluk üstlenmektedir. Âkile, İslâm'dan önce var olduğu gibi İslâm'dan sonra da varlığını devam ettiren ve kökeni kabile anlayışına dayanan bir kurumdur. Bu kurum Câhiliye dönemindeki şekliyle kalmayıp zamanla değişmiştir. Bu çalışmada âkile sisteminin tarihi gelişimini kısaca izah ettikten sonra Hz. Ömer'le kurumsallaşan divan sistemini ve bunun Hanefi âlimlerince ceza hukukuna tatbik edilmesini ele almaya çalışacağız. Böylece fıkıhın teşekkül ettiği ilk üç asır âkile gibi spesifik bir konu üzerinden ele alarak mezhep kurucularının fıkıh anlayışlarını örnek olay üzerinden göstermeye çalışacağız. İlk üç asır İslâmî ilimlerin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğu için çalışmamızı bu dönemle ve bu dönemde Hanbeli mezhebine nazaran daha sistematikleşen diğer üç fikhî mezheple sınırlandırdık. Hanefi mezhebinin Hz. Ömer dönemi divan sistemini esas alarak âkile sistemini dönüştürmesi, çalışmamızın temel iddiası olacaktır. Bu iddiamızı âkilenin farklı boyutlarını gösteren örneklerle delillendirmeye çalışacağız. Ayrıca fıkıh düşüncesinin ilk nüveleri olan eserlerde takip edilen yöntemi ve her mezhebin ana dinamiklerini bu örnekler vasıtasıyla göstermeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Âkile, Divan Sistemi, İslâm Hukuku, Hanefi Mezhebi, Ceza Hukuku.

Âkile Kurumunun Tarihsel Gelişimi

“Bağlamak, engellemek, anlamak ve diyet” anlamlarına gelen âkile kelimesinin sözlük anlamı ile gördüğü işlev arasında şöyle bir bağlantı kurulmaktadır: Diyet olarak verilecek develerin maktûlün ailesinin evinin avlusuna getirip bağlandığı için âkile denilmiştir. Nitekim ‘ikal kelimesi devenin bağlandığı bağ, ip anlamına gelmektedir. *“Engellemek”* manasını ise diyetin ödenmesiyle diğer tarafın intikam alması ve kötü konuşmaları engellediği için böyle bir bağlantı kurulmuştur. Sözlük anlamları bunlar olmakla beraber zamanla mutlak diyet anlamında kullanılmıştır. Nitekim birçok fıkıh kitabında diyet bahsi için *“kitabu'l-ûkûl/meâkil”* başlığı kullanılmaktadır. Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme ve yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu olan âkilenin terim anlamı isemezheplerin temel dinamiklerine göre şekillenmiştir. Hanefiler âkileyi; katilin yazılı bulunduğu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı.

İletişim: huseyin.ors@isam.org.tr, Yazma Eserler Kurumu 34116 Fatih, İstanbul.

divan üyelerini olarak tanımlarken diğer mezhepler hatâen öldürme diyetini veren baba tarafından erkek kişiler olarak tanımlamışlardır (Aktan, 1998, s. 248-249; Eslim, 2010, s. 13-15; Şeybani, 1990, IX, s. 660).

Önceki hukuk düzenlerinde âkile gibi bir müessesenin var olup olmadığını kesin bir dille iddia etmek doğru değildir. Ancak yapılan bazı çalışmalar İslâm'dan önceki hukuk sistemlerinde âkile gibi bir kurumun olmadığını ifade etmişlerdir. Roma hukukunda hırsızlık gibi suçlara verilen para cezalarının kişinin ailesine ödetilmesi her ne kadar âkilenin gördüğü işlevin bir benzerini görse de âkilenin temelini buralara dayandırmak doğru değildir (Duman, 1998, s. 12-13).

İslâm öncesi Arap kabileleri arasındaki uygulamaya baktığımızda öldürmede kısasın asıl olduğunu görmekteyiz. Suçta kasıt unsuru bulunup bulunmaması ceza açısından önemli değildi. O dönemde diyeti kısas uygulatma gücü yetmeyen zayıf kabileler kabul ederdi. Güçlü kabileler ise genellikle diyeti kabul etmezlerdi. Kisası hem öldürme hem de yaralama suçlarında uygulayan Arap kabileleri diyeti de kabul ediyorlardı. Diyetin miktarı da kişinin konumuna göre takdir ediliyordu. Kişi konumu itibarıyla zayıf biri ise diyeti 10 deveye kadar inerken güçlü bir kişi olduğunda bin deveye kadar çıkabiliyordu. Câhiliye döneminde kadının diyeti ise erkeğin diyetinin yarısıydı ve bu uygulama İslâm'dan sonra da devam etmiştir (Duman, 1998, s. 12-15).

Câhiliye döneminde düzenli ve oturmuş bir âkile sistemi olmadığı için çok değişken uygulamalar vardı. Bazı Arap kabileleri kendi üstünlüklerini göstermek için iki diyet alırken bazıları da bir diyet ödemesi gereken yerde sosyal statü üstünlüklerini göstermek için iki diyet öderlerdi. Anlaşmazlık durumlarında toplumun kabullendiği kişiler hakem olarak tayin edilir ve aralarındaki sorunları çözmeleri beklenirdi. Bu hakemler genellikle diyet miktarı olarak 100 deve ile hükmediyorlardı. Bu uygulamayı başlatan kişinin Ebu Seyyareti'l-Advanî olduğunu söyleyenler olduğu gibi Abdülmuttalib olduğunu söyleyenler de vardır (Duman, 1998, s. 14).

Câhiliye döneminde katilin maddi durumu yerinde ise âkile değil, kendisi diyeti öderdi. Eğer maddi gücü yeterli değilse, diyeti asabe yani kan bağı derecesine göre yakın akrabaları üstlenirdi. Böylece mirasta asabe olup mirastan pay almaya hak kazananlar, diyetin ödenmesinde de asabe oldukları için diyeti ödemek zorundalar. Şayet asabe diyeti ödeme konusunda yetersiz kalırsa, asabenin akrabaları da diyeti ödemeye iştirak ederlerdi. Nitekim bu uygulama İslâm'dan sonra da devam etmiştir.

Hız Peygamber döneminde âkile sistemine baktığımızda İslâm'ın getirdiği prensipler ışığında yeniden şekillendiği ve İslâm ceza hukukunda yer aldığını görmekteyiz. Hız Peygamber hiç kimsenin kanının heder olmaması için âkile sistemini olabildiğince titiz bir şekilde işletmeye çalışmıştır. Âkilenin devreye girmediği yerlerde veya farklı sebeplerden dolayı diye-

tin muhatabı olmadığı durumlarda beyt'ül-mâl'den maktûlün diyetini ödemiştir. Bunun en açık örneği h.8. yılda Halid b. Velid komutasındaki birliğin yanlışlıkla yeni Müslüman olmuş Hüs'am kabilesinden bazılarını öldürmesidir. Hz. Peygamber Halid'e çok kızmış ve onların kan bedellerini beyt'ül-mâl'den ödemiştir (Duman, 1998, s.19).

Hz. Peygamber daha önce insanların uygulaya geldikleri gibi âkile sistemini kabile/asabe üzerinden devam ettirmiştir. Kabile sistemi üzerinden devam ettirdiğinin en bariz örneği ise Ğurre meselesidir. Bu olaya göre bir kadın hamile olan bir kadına vurarak çocuğunu düşürmüştür. Olay Hz. Peygamber'e intikal etmiş ve O da âkilenin/kabilenin diyet ödemesi gerektiğine hükmetmiştir (Duman, 1998, s.19).

Hz. Ebu Bekir dönemindeki âkile sistemi ile Hz. Peygamber dönemindeki âkile sistemi arasında herhangi bir farkın olduğuna dair elimizde herhangi bir veri yoktur. Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin çok kısa sürmesi ve Hz. Peygamber'den sonra toplumda ciddi bir değişimin olmamasından dolayı böyle bir değişime ihtiyaç duyulmadığını söyleyebiliriz (Duman, 1998, s. 20).

Hem Câhiliye döneminde hem de İslâm'dan sonraki dönemde varlığını koruyan âkile sistemini anlayabilmek ve İslâm ile beraber geçirdiği değişimleri görebilmek için iki dönem arasındaki farklara kısaca göz atmakta fayda buluyoruz:

Câhiliye döneminde öldürmede niyet ve öldürme biçiminden ziyade fiil önemliydi. Katilin bu fiili kasten mi yoksa hataen mi yapmış olduğuna bakılmaksızın kısaca gidilirdi. Diyeti kabul etmek savaşamamanın ve zayıflığın bir göstergesi olduğu için sadece zayıf kabileler diyeti kabul ederlerdi. Diyet kabul edildikten sonra hata unsurunun var olup olmadığına bakılmaksızın âkile diyeti üstlenirdi. İslâm hukukunda ise, adaletin her iki taraf için sağlanması merkeze alındığından dolayı kısıtlamaya gidilmiştir. Âkilenin üstleneceği diyet sadece şibh-i amd ve hataen öldürme ve yaralamalar ile sınırlı tutulmuştur.

Câhiliye döneminde âkile mutlak olarak diyeti üstlenirken, İslâm hukukunda suçun katil tarafından ikrar edilmesi ve sulh durumlarında diyet katilin kendi malından ödenir. Bu iki durumda âkile değil, suçlu diyeti öder.

Câhiliye döneminde suçlunun maddi durumu âkilenin devreye girip girmeyeceği hususunda önemli bir rol oynamaktaydı. Şayet katilin maddi durumu iyi ise, diyet kendi malından ödenirdi. Suçlunun diyeti ödemeye gücü yetmezse âkilesi diyeti öderdi. Oysa İslâm hukukunda kişinin maddi durumundan ziyade fiildeki kastına bakılır. Şibh-i amd ve hataen öldürme ve yaralamalarda âkile diyeti üstlenir.

Câhiliye dönemi diyet uygulamasının genel geçer bir kaidesi yoktu. Kişinin konumuna ve toplum içindeki saygınlığına göre diyet takdir edilirdi. Diyet uygulaması tamamen bir keyfiliğe dayanmaktaydı. İslâm hukukunda ise kişinin kendisi değil fiili merkeze alınmış ve hukuk önünde herkes bir tutulmuştur. Bu fiili işleyen herkese aynı ceza verilmiştir.

Câhiliye döneminde kadına erkeğin diyetinin yarısı verilmesi uygulaması İslâm'dan sonra da devam etmiştir. Bunun sebebi ise kadının toplumsal konumu ve sosyal hayata iştiraki olabilir.

Hız. Ömer Döneminde Âkile Sistemi

Hız. Ömer döneminde Sasanî ve Bizans İmparatorlukların fethedilmesiyle beraber çok geniş topraklar Müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir. Toprakların genişlemesiyle beraber kurumsallaşma zorunlu hale gelmiştir. Bu zorunluluk devletin bütün kademelerinde kendini göstermiş ve yeni müesseselerin kurulmasını sağlamıştır.

İhtiyaçlar neticesinde şekillenen bu kurumlar daha sonraki dönemlerde gelişerek varlıklarını devam ettirmişlerdir. Divan sitemi de bunların en önemlilerin başında gelmektedir. Daha önce asabenin ödemesi gereken diyet artık divan üyeleri tarafından ödenir olmuştur. Şöyle ki; herhangi bir kimse şib-i amd veya hataen birini öldürdüğü zaman maktûlün ailesine diyet ödemesi gerekir. Bu diyeti daha önce katilin asabesi öderken divan teşkilatının kurulmasıyla beraber divan üyeleri kişinin asabesi konumuna geçip diyeti üstlenen kişiler olmuşlardır (Şeybani, 1990, IX, s. 660).

Daha önce asabe/ kabile esasına dayanan âkile sistemi Hız. Ömer ile beraber divan sistemine dönüşmüştür. Hız. Ömer'in yapmış olduğu bu dönüşümün asıl devam ettiricileri ise Hanefî âlimleri olmuştur. Hız. Ömer'in sistemi bu şekilde dönüştürmesinin arkasındaki ana gaye ise yardımlaşma ve dayanışmadır. Hanefî âlimleri de merkeze yardımlaşmayı ve maktûlün kanının heder olmamasını koydukları için diyetin ödenmesini sağlama almak istemişlerdir. Divan üyelerin hem bir aile gibi olması hem de yıllık sabit gelirlerinin olması Hanefî âlimlerini böyle bir anlayışa götürmüştür. Hız. Ömer dönemindeki dönüşümü daha iyi görebilmek için Divan sistemini daha yakından tanımamız gerekir:

Divan Sistemi

"Divan" kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimisi Farsça olduğunu iddia ederken kimisi de Arapça veya Aramice olduğunu iddia etmiştir. Terim anlamı *"Devlet idaresindeki muhtelif idarî, malî ve askerî hizmetlerin yerine getirilmesinde kullanılan defterlere, bunların ve devlet memurların bulunduğu yere verilen isim"* diye tarif edilmiştir. Bu ismin neden verildiği hakkında da birkaç farklı rivayet vardır. Birinci rivayette Kisra Enuşirvan'ın bu işlerle uğraşan kişileri görünce onlara divane (deli) demesi ve zamanla değişip "divan" diye kullanılmasıdır. İkinci rivayet ise "divan" kelimesinin Farsça "şeytan" anlamından türetilmesidir. Bu işle uğraşan kişilerin devletin açık ve gizli bütün işlerini bildikleri için kendilerine divan/şeytan denilmiştir (ed-Dûrî, 1994, s. 377-381).

Divan sisteminin Kuruluş Gerekçesi

Kaynaklarda Hız. Ömer'in divan sistemini kurmasıyla ilgili birçok farklı rivayet aktarılmıştır. Bunları hepsine değinmek çok zor olduğu için kısaca göz atmaya çalışacağız: En meşhur

rivayet şudur: Bahreyn âmili Ebu Hureyre akşam vakti Hz. Ömer'e beş yüz bin değerinde mal getirmiş ve bu rakamı Hz. Ömer'e bildirince Hz. Ömer kulaklarına inanmayarak "sen bugün git yarın hallederiz" demiş. Sonraki günün sabahında Hz. Ömer insanları toplamış onlara hitaben "isterseniz sizin için sayarız, tartarız" demiş. Dinleyenlerden biri "Ey müminlerin emiri, insanlar için divanlar kur öyle alsınlar" demiş. Bu fikir Hz. Ömer'in hoşuna gitmiş ve divan sistemini kurmuştur. Başka bir rivayette ise Hz. Ömer'e İranlı Firuzan tavsiyede bulunmuş ve bunun üzerine Hz. Ömer divan sistemini kurmuştur. Her ne kadar birbirinden farklı rivayetler olsa dahi birleştikleri nokta fey gelirlerin artması ve bunun insanlara dağıtılması problemidir. Divan sisteminin kurulmasında dış unsurların etkisini ifade eden rivayetler bulunmakla beraber asıl sebebin ihtiyaç olduğu aşîkârdır (ed-Dûrî, 1994, s. 377-381; Fayda, 1992, s. 139-148).

Divan sitemini kuran Hz. Ömer fey konusunda ashabıyla istişare etmiş ve yapmak istediği işlemi şöyle açıklamıştır: "*Ben bu malları beytülmalde toplayıp senede bir defa insanlara atıyye şeklinde vermeyi daha bereketli buluyorum.*" Ashabı da "*sen muvaffak olmuşsun*" dediler. Bunun üzerine düşündüğünü hayata geçirmek için divanlara yazılacak kişileri tespit etmiş ve onların isimlerini "Levh" denilen enli sahifelere yazdırmıştır. Yazdırma işleminde o dönemin nesep ilmini çok iyi bilen şu kişileri görevlendirmiştir: Hz. Ali'nin kardeşi Akil b. Ebi Talip, Mahreme b. Nevfel ve Cubeyr b. Mut'im. Hz. Ömer onlara "*İnsanları derecelerine göre yazınız*" diye emretmiş ve onlar da kişilerin isimlerini Arapça olarak yazmışlardır. (ed-Dûrî, 1994, s. 377-381; Fayda, 1992, s. 139-148).

Hz. Ömer divan sistemini kurarken daha önce fey gelirlerinin az olmasından dolayı eşit bir şekilde dağıtılan atıyye sistemini esas almayıp kişilerin İslâm'a girişleri ve İslâm adına yaptıkları hizmetleri baz almıştır. Kısaca şunu ifade edebiliriz ki, Hz. Ömer fey dağıtma işlemini şu üç noktada değiştirmiştir: Fey gelirlerin yılda bir defa dağıtılması, atıyye miktarlarının sabit bir şekilde belirlenmesi, feye müstahak olanların divan defterine yazılması.

Medine merkezli divan sisteminin yanında özellikle Küfe ve Basra'da askerler ve aileleri için kurulan divanların varlığında şüphe yoktur. Bu iki merkezdeki divanlar daha sonra "*divan-ı cünd*" diye adlandırılmış ve âkile sisteminde etkin bir şekilde kullanılmıştır. Farklı divanlara kayıtlı olan kişilerin birbirilerinin asabesi olsalar dahi diyeti ödemeye iştirak etmeyeceği konusu tartışılırken bu iki merkezin örnek olarak verilmesi varlıklarına ve önemlerine işaret etmektedir. Bunun yanında Medine merkezli ve herkesin kaydedildiği divanlar da âkile olarak kullanılmıştır. Divanların mahiyeti tam olarak aydınlatılmadığından dolayı fıkıh kitaplarında da göndermelerde bulunan divanların hangisi olduğu belirtilmediği için bu konuda kesin yargılara varmak zordur.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Medine'deki divanların dili Arapça idi. Medine dışındaki bölgelerde kurulan divanların dili de Arapça idi. Sasanî, Mısır ve Bizans gibi fetihleri devam eden yerlerdeki divan-ı'l-haraçlar ise bölgelerin dillerine göre yazılmıştır. Nitekim kaynaklarda

iki farklı divanın olduğu belirtilmiş ve şöyle denilmiştir: “*Kufe ve Basra’da iki divan vardı. İlki kendisinden orduya, askerlere ve ailelerine atıyye verilen yani Hz. Ömer’in kurduğu Arapça divan, diğeri ise vergilerin yazıldığı Farsça divandır. Aynı şekilde Şam’da da bir Arapça divan ile bir Rumca divan vardı.*” Bu uygulama Emevî halifesi Abdülmelik’in 81/700 yılına aldığı karara kadar devam etmiştir. Bu karara göre bütün divanlar Arapça olarak yazılacaktır. (ed-Dûrî, 1994, s. 377-381; Fayda, 1992, s. 139-145).

Divandaki Sıralama ve Atıyye Miktarı

H. Ömer divanlarda uyguladığı sistemi el-Cabiyye’de yaptığı konuşmada şöyle açıklamaktadır:

“Kim Kur’an’dan bir şey sormak istiyorsa, Ubey b. Ka’b’a gelsin, kim feraiz üzerine soru sormak istiyorsa, Zeyd b. Sabit’e gelsin, kim fıkha dair soru sormak istiyorsa, Muaz b. Cebel’e gelsin. Kim de mal istiyorsa bana gelsin. Çünkü yüce Allah beni hazine emanetçisi ve bölüştürücü kılmıştır. Ben ilk önce atıyyeleri vermeye Resûlullah’ın zevcelelerinden başlıyorum. Sonra ilk muhacirler, daha sonra Mekke’den çıkarılan, evlerimizden mallarımızdan mahrum bırakılan arkadaşlarımızdan, bundan sonra da, muhacirlerden Medine’yi yurt edinmiş ve gönülleri iman ile dolmuş Ensar’dan başlıyorum. Kim hicret etmekte acele etmişse, atıyye de ona çabuk verilecektir. Kim de hicret etmekte gecikmişse atıyye de ona gecikerek verilecektir. Kimse devesinin çöktüğü yerden başka şeyi suçlamasın.” (Fayda, 1992, s. 139-147).

H. Ömer azat edilmiş (Mevalî) olan Müslümanların da divan defterlerine kendilerini azat edenlerle birlikte yazılmalarını emretmiştir. Şayet mevali olan bir kimse kendisini azat edenin kabilesine yazılmayı istemeyip müstakil bir şekilde yazılmayı isterse, divana müstakil şekilde kaydedilir ve kendisini azat edenle aynı miktarda atıyye alırdı (Fayda, 1992, s.139-149).

Atıyye miktarlarını kısaca şöyle ifade edebiliriz: H. Peygamber’in hanımlarına ve H. Abbas’a 12 bin dirhem, Bedir ehline 5 bin dirhem, H. Hasan ve Hüseyin’e 5 bin, Bedir savaşına katılmamış ancak onlar gibi erken dönemde Müslüman olanlara 4 bin, Mekke’nin fethinden önce hicret edenler ile Kadisiye savaşına kadarki savaşa katılanlara 3 bin, Mekke’nin fethinden sonra hicret edenler ile Kadisiye gibi savaşlara katılanlara 2 bin, kadınlara da konumuna göre değişik miktarda atıyye bağlamıştır. Yeni doğan her çocuğa 100 dirhem verirken yaşlı ilerledikçe miktarı da arttırılmıştır (Fayda, 1992, s.139-153).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi H. Ömer divanlara yazılacak kişileri şahıs bazlı değil kabile esasına göre divanlara kaydettirmiştir. Kabile sisteminin baz alınması dönemin sosyal yapısını göstermekle beraber kolaylığı da sağlamıştır. Ancak şunu da açığa kavuşturmalıyız ki, kişilerin divanlara kaydediliş sırası divandan alacakları atıyye miktarıyla alakalı değildir. Divana yazılıştaki kabile önemli bir rol oynarken atıyyenin miktarında İslâm’a hizmet ve İslâm’a giriş önemli bir rol oynamıştır. Atıyye miktarları âkile sisteminde önemli bir rol oynamak-

tadır. Şayet diyet ödemekle yükümlü olan divan diyeti ödemeyecek durumda ise komşu divanlar diyete dahil edilirdi. Komşu divanın iştirak edip etmeyeceği ise kişi sayısına göre belirleniyordu.

Hız. Ömer atıyyeleri bazen bizzat kendisi dağıttığı gibi bazen de Zeyd b. Sabit vasıtasıyla dağıtmıştır. Atıyyelerin dağıtımı esnasında tacirlerin zekâtlarını da hesaplanıp atıyyelerinden düşürülürdü. Dağıtım esnasında kişilerin kimliği hakkında ihtilaflar vuku bulduğunda nesep ilmini çok iyi bilen kişilerden yardım alınır ve sorunlar giderilmeye çalışılırdı.

Son olarak şunu da ifade etmemiz gerekir ki yıllık atıyyelerin yanında aylık erzak da dağıtılıyordu. Aylık erzak iki cerip olup köleler dahil herkese eşit bir şekilde dağıtılırdı.

Divan sitemi hakkında yaptığımız bu açıklamalardan sonra âkile sisteminin divan sistemine dönüşmesinin sebeplerine kısaca bakabiliriz.

Âkile Sisteminin Dönüşüm Sebepleri

Daha önce ifade ettiğimiz gibi âkile sistemi Câhiliye dönemindeki fonksiyonunu İslâm'dan sonra da devam ettiren kurumların başında gelmektedir. Dayandığı temel nokta ise yardımlaşmadır. Âkile, hataen yapılan öldürme ve yaralamalarda kişiye yardım ederek kişinin sosyo-ekonomik durumunu korumaya çalışmaktadır. Yarıca maktûlün kanının heder olmasını engellemektedir. Bu temel gayenin farkında olan Hanefî âlimleri âkile sistemine dönüştürmekten çekinmemişlerdir. Çünkü önemli olan canıye yardım etmek ve maktûlün kanının heder olmasını engellemektir. Divan sistemi ise daha muntazam ve yıllık gelirleri olan bir sistem olduğundan canıye yardım etme ve maktûlün kanının heder olmasını engellemek bakımından daha sağlamdır. İmam Muhammed *el-Asl*/da divan sisteminin kurulmasıyla yardımlaşmanın akraba değil divan üyeleri arasında gerçekleştiğini ondan dolayı böyle bir değişime gittiğini belirtmektedir. İmam Muhammed âkile sisteminin bu dönüşümü başkalarına karşı bir olmalarına ve mallarının atıyye olmasına bağlamıştır (Şeybani, 1990, IX, s. 670).

İmam Muhammed divan sisteminin kurulmasıyla beraber asabeliğin devreden çıktığını ve herkesin kendi divanının onun âkilesi olduğunu ima etmiştir. Ancak unutulmaması gerekir ki bedeviler gibi hiçbir divana bağlı olmayan kişilerin âkilesi eskiden olduğu gibi kabilesi/asabesi olmaya devam etmiştir. *el-Asl* adlı eserinde farklı bölgelerdeki divanlara üye olan akrabaların birbirlerinin âkilesi olamayacağını, hangi divana kayıtlı ise o divan kişinin âkilesi olduğunu ifade etmiştir. Hanefî âlimleri yardımlaşma ilkesini hayata geçirebilmek için dönemin bütün imkânlarını kullanmak istemişlerdir. Onların kendi dönemlerinde uyguladıkları ve çağlarına uygun olan bu sistem, günümüzde de farklı kurumlar üzerinden gerçekleştirilebilir (Şeybani, 1990, IX, s. 670).

İlk Dönem Eserlerinde Konunun Ele Alınış Biçimi

Fıkıh düşüncesinin ilk nüveleri olan *Muvatta*, *el-Hucce*, *el-Mudevvene* ve *el-Ümm* fıkıh düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynamış eserlerdir. Ele aldığımız âkile konusu bu eserlerin *el-ûkul*, *ed-diyat*, *el-hudud* ve *el-cirahat* bölümlerinde ele alınmıştır. Âkile konusunun ilk dönem eserlerinde nasıl ele alındığını ve hangi konuların hangi üslup içinde zikredildiğini birkaç örnek üzerinden göstermeye çalışacağız.

Âkile'nin Üstleneceği Diyet Miktarı

Daha önce ifade ettiğimiz üzere âkile şibh-i amd ve hataen öldürme ve yaralamalarda diyeti üstlenen kurumdur. Bu tanımlama genellikle Hanefî âlimlerin yapmış olduğu bir tanımlamadır. Malikîlerde ise şibh-i amd diye bir kavramla karşılaşmıyoruz. *Mudevvene*'de İmam Malik'e şibh-i amd hakkında soru sorulduğu aktarılıyor ve kendisi bunun "*batıl*" olduğunu "*böyle bir şeyin olmadığını*" söylüyor. Ona göre sadece kasıt ve hata vardır. Ancak müdevvene olayı daha da genişletmiş ve şöyle bir açıklamaya gitmiştir: "*Şibh-i amd batıldır. Ya kasıttır ya da hatadır. Ancak oyun esnasında karşısındakini yere düşürüp ölümüne sebep olan kimse-nin âkilesi diyeti ödemesi gerekir. Oyun dışı birinin yüzüne bir yumruk atıp onu öldüren kimseye ise kısas uygulanır.*" Oyun esnasında yere düşüp ölen ve âkilesine diyet ödettiğimiz kimse-nin olayı kısmen Hanefîlerin şibh-i amdına benzese de diyet ve kullanılan alet bakımından aralarında farklılıklar vardır. İmam Şafîî ise şibh-i amdın olmadığını söyleyen İmam Malik'i eleştirmiş ve öldürmenin üç şekilde olabileceğini bunlardan birinin de şibh-i amd olduğunu söylemiştir. Ona göre şibh-i amd; sopa, kırbaç ve el gibi aletlerle hafifçe vurmaktır (Malik, 1992, Ükul, 1; Sahnun, 1994, IX, s. 558; Şafîî, 1990, XII, s. 348).

Âkilenin üstelendiği diyet miktarı ilk dönem eserlerinde ele alınan konuların başında gelmektedir. İmam Muhammed *el-Hucce*'nin diyet bahsini bununla başlatır. Normalde yetişkin bir Müslüman'ın diyeti 100 devedir. Ancak diyet altın cinsinden verilecekse bin altın, gümüşten verilecekse 10 bin gümüş verilmesi gerekir. İmam Muhammed daha sonra Ehl-i Medine'yi yani İmam Malik'in altından bin, gümüşten 12 bin verilmesi gerekir görüşünü eleştirmeye başlar. İmam Muhammed görüşleri serd ettikten sonra her iki görüşün de Hz. Ömer'e dayandırıldığını ve kendi görüşlerinin daha doğru olduğunu açıklamaya başlıyor. Kendi görüşünü delillendirirken zekât ile kıyaslamaya gidiyor ve şöyle bir açıklama yapıyor: "*İkimiz de altında zekâtın en alt sınırını 20 dinar, gümüşte 200 dirhem olduğu konusunda ittifak ettik. Bir dinar 10 dirhem edecekse 1000 dinar 10 bin dirhem eder*" öyleyse tam diyetin bin dinar veya 10 bin dirhem olması gerekir (Malik, 1992, Ükul, 1; Şeybani, 1983, XI, s. 255).

Diyet konusunda İmam Şafîî de İmam Malik ile aynı görüşü paylaşmakta ve Hz. Ömer'in uygulamasını esas almaktadır. İmam Şafîî altın veya gümüşün olmadığı durumlarda deve üzerinden diyetin ya kendisi ya da kıymetinin ödenmesi gerektiğini ifade eden Hanefîleri eleştirmiş ve onlar gibi deve olmadığı zaman öküz, koyun ve elbise üzerinden diyetin ödenmesi gerektiği görüşüne gitmemiştir (Şafîî, 1990, XI, s. 83-84).

Müdevvene'de ise konu daha da genişletilmiş ve olaylar örneklerle açıklanmıştır. İmam Malik'in görüşünü aktardıktan sonra Müdlici olayı üzerinden diyetin ağırlaştırılması problemine değinmiştir. Nitekim bilindiği gibi diyetin ağırlaştırılması verilecek develerin cinsi ve dörtlü, beş ve altılı taksimatı esas alınarak yapılan bir işlemdir. Para cinsinde bir ağırlaştırmaya gidilecekse hataen öldürmede verilecek develerin kıymeti ile ağırlaştırılmış diyet-te verilecek develerin kıymeti arasındaki fark alınıp, bu fark diyetin üstüne konulur. İmam Malik'e dayandırılan görüşe göre; akrabalar arasındaki öldürme ve yaralamalarda diyetin ağırlaştırılmasına gidilmez. Bunun tek istisnası ise baba ve üst baba olan dededir. Annenin durumu hakkında İmam Malik'ten bir rivayet olmayıp İbn Kasım onunda diğer akrabalar gibi değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Babanın bu şekilde ayrıştırılması ise, uygulamanın bu şekilde gelmesinden dolayıdır. *Müdevvene*'de katilin âkilesinin diyeti ödeyeceği görüşü İmam Malik'e dayandırılmıştır. Soru tarzının hâkim olduğu *Müdevvene*'de sorulan soru hakkında İmam Malik'ten bir görüş aktarılmamışsa İbn Kasım kendi görüşünü belirterek soruyu cevaplandırmıştır. Bu da onun müçtehit kimliğini bize göstermektedir (Sahnun, 1994, XI, s. 558).

İmam Şâfiî de Müdlici olayını İmam Malik'ten naklediyor ve olaya göre Hz. Ömer yüz yirmi deveden yüz tanesini alıp öldürülen kişinin kardeşine verdiğini aktarıyor. Babanın öldürülmeyeceği görüşünü savunan İmam Şâfiî burada dilsel bir analize gidiyor ve kendisine dede dediğimiz(anne ve babanın babası) kişilerin de öldürülmeyeceğini ifade ediyor. *el-Hucce* ve *Mudevvene*'de baba ile ilgili sadece bir nokta tartışma konusu olmuşken İmam Şâfiî olayı daha da genişletmiş ve kölelerin de durumunu tartışmaya açmıştır (Şâfiî, 1990, XI, s.125-126).

Âkilenin diyeti üstlenebilmesi için diyet miktarı önemli bir rol oynamaktadır. Diyetin üstlenmesinde en temel şartı yaralamanın diyetin 1/3'ü aşmasıdır. Âkile hataen yapılan yaralamalarda diyetin 1/3 ve daha fazlasını üstlenir. Bunun altındaki yaralamalar ise caninin kendi malından ödenir. Şayet kasten bir yaralama varsa ve mümaselet sağlanabiliyorsa kısasa gidilir. Mümaselet olmazsa yani organlar arasında eşitlik sağlanamıyorsa tekrar diyete gidilir. Kasten bir yaralama olduğu için âkile değil, cani diyeti kendi malından öder. Ayrıca kısasa gidildiği zaman yaralının tam iyileşmesi beklenir. Böylece verilen zarar tam tespit edilebilir ve ona göre kısas uygulanır. Yaralı iyileştikten sonra herhangi bir sakatlığı falan yoksa kısas uygulanmaz (Sahnun, 1994, IX, s. 562).

İmam Muhammed'e göre âkilenin diyette üstleneceği en alt sınır müdiha, diş ve bunların üstündeki diyet miktarlarıdır. Bunların altındaki diyet miktarları ise caninin malından ödenir. Oysa İmam Malik âkilenin diyetin 1/3 ve üstünü yükleneceği, bunun altındaki diyet miktarlarının ise caninin malından ödeneceğini söylemektedir. İmam Muhammed 1/3 ile sınırlandırmaya gidilmemesi gerektiğini ifade ettikten sonra kendi görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. İlk argümanı ise, Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm'a gönderdiği mektuptur. Bu mektupta göz, burun, el ve ayak arasında bir fark gözetilmediğini, bunların en alt sınırını

diş ve mudiha türü yaralanmaların olduğunu ve bunların da âkile tarafından ödendiğini aktarmaktadır. Bunların altındaki yaralamaların diyetinde caninin malından ödemeye gidilebileceğini ifade etmiştir. İmam Muhammed ikinci argüman olarak herkesin ittifak ettiğini bildirdiği şu meşhur olayı anlatmaktadır: “Kadınlardan biri diğerinin karnına vurdu ve onun çocuğunu düşürdü. Olay Hz. Peygamber’e intikal ettikten sonra Hz. Peygamber kadının âkilesinin elli dinar ödemesine hükmetti. Kadının âkilesinden bazıları “ses bile çıkarmayan bir çocuğun nasıl olur da diyeti olur” diye Hz. Peygamber’e itiraz ettiler. Ancak Hz. Peygamber bu itirazlara rağmen âkilenin bu diyeti ödemesi gerektiği bildirmiştir. Ehl-i Küfe ile Ehl-i Medine âkilenin diyeti üstlenmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu olayda çocuk için takdir edilen diyet miktarı da elli dinardır. İmam Muhammed elli dinarın tam diyetin 1/3’ünden daha az olduğunu ve Hz. Peygamber’in bununla hükmettiğini delil göstererek Ehl-i Medine’yi eleştirmiştir. Siz de bu olayı kabul etmenize ve elli dinarın tam diyetin 1/3’den daha az olduğunu bilmenize rağmen nasıl olur da diyetle 1/3 şartını koşarsınız diye eleştirmiştir (Şeybani, 1983, IX, s. 273-289).

İmam Şâfiî diyetin alt sınırı hakkındaki meşhur Ğurre olayını aktardıktan sonra Ebu Hanife ve ashabının görüşü olan elli dinar veya altı yüz dirhem altındaki diyet miktarının âkile tarafından ödenmeyeceği görüşünü zikretmiştir. Daha sonra âkilenin temel mantalitesine dayanarak diyetin çoğunluğunda yardımlaşma varsa azında da yardımlaşma olması gerekir ve diyetin azını da çoğunu da âkile üstlenir demiştir. Ebu Hanife ve ashabının diyetin alt sınırı konusunda kıyasa gitmedikleri ve bu olayla binaen alt sınırı belirlemeye çalıştıkları için onları eleştirmiştir. İmam Malik’in 1/3 ve üstünü âkile öder görüşü de bu eleştiriden nasibini almıştır (Şâfiî, 1990, XII, s. 330).

Âkilenin ödemesi gereken diyet miktarı tespit edildikten sonra, şayet tam diyet verilmesi gerekiyorsa üç yıl içinde diyetin ödenmesi gerekir. 2/3 oranında ise iki yıl içinde ½ oranında ise hâkimin takdirine bağlıdır. Duruma göre bir buçuk yıl olabileceği gibi bir yıl da olabilir. Diyetin bu şekilde yıllara göre taksimi İmam Muhammed *el-Asl* adlı kitabında detaylıca ele alınmış iken, diğer eserler üç yılı zikrettikten sonra detaya inmemişlerdir (Sahnun, 1994, IX, s. 567).

Divan sistemine kayıtlı olan kişilerden biri cinayet işlediğinde divanın diğer üyeleri onun âkilesi konumunda oldukları için diyetini öderler. Kadın, çocuk ve deliler hariç herkesten üç veya dört dinar alınır. Herkesten toplanan bu miktar üç yıl içinde yeterli miktara ulaşamayacak bir durumda ise bu divana en yakın diğer divan, diyeti ödemeye iştirak eder ve böylece kişilerin yükleri en aza indirilmeye çalışılır. İmam Malik herkesten 3-4 dinar değil atıyyesine göre bir miktar alınması gerektiğini ifade etmiştir (Sahnun, 1994, IX, S. 575; Şeybani, 1990, IX, s. 659).

Yetişkin ve Çocuğun Bir Kimseyi Birlikte Öldürmeleri

İmam Muhammed *el-Hucce* adlı eserinde diyet miktarını tartıştıktan sonra âkilenin devreye girdiği şöyle bir meseleyi aktarır: Biri yetişkin diğeri çocuk iki kişi beraber bir kişiyi öldürür-

lerse her birine diyetin yarısı gerekir. Yetişkin kendi payına düşeni kendi malından öder, çocuğun âkilesi de diğer yarısını öder. İmam Muhammed olayı bu şekilde aktardıktan sonra Ehl-i Medine'nin yetiştikine kısas, çocuğa da diyetin yarısı gerekir diyen görüşünü eleştirmeye başlar. Yetişkinle beraber kendisine kısas uygulanmayan biri olduğu halde nasıl olur da yetiştikine kısas uygulanır? Şayet kısas uygulanacaksa neden çocuğa diyet ödettilir? İmam Muhammed bu tür sorular sorarak İmam Malik'in görüşünün doğru olmadığını ortaya koymaya çalışır. Daha sonra görüşünü delillendirmek için olayı farklı vakalarla kıyaslar: "Bu görüşü savunan kişi bir çocuk ve yetişkinin beraber yaptığı hırsızlık konusunda da aynı tavrı takınması gerekir, yetişkinin elinin kesilmesi, çocuğa da bir şey yapılmaması gerektiği görüşünü savunması gerekir" Tartışma üslubunun hâkim olduğu el-*Hucce'de* İmam Muhammed ilk önce sorunu tespit ediyor, ardından kendi görüşünü zikrediyor ve daha sonra İmam Malik'in görüşünü zikrederek konuyu tartışıyor. Tartışma esnasında kullandığı yöntem Hanefîlerle özdeşleşen kıyastır. Kıyası çok yoğun bir şekilde kullanan İmam Muhammed böylece kendi mezhebinin üstünlüğünü savunarak muhatabını ilzam etmeye çalışıyor (Malik, 1992, Ükul, 2; Şeybani, 1983, IX, s. 273).

İmam Şâfiî yukarıdaki meselede İmam Malik'le paralel bir görüş serdetmiş ve diğer eserlerde sadece çocuk zikredilirken onunla beraber çocuk, mecnun, savaşı (harbî) ve kısasın uygulanmadığı diğer kişiler de zikredilerek meseleyi daha da genişletmiştir. Ayrıca İmam Şâfiî "yetiştikine kısas uygulanır ve çocuk da diyetin yarısını öder" dedikten sonra diyetin çocuğun kendi malından ödenmesi gerektiğini de ifade etmiştir. İmam Şâfiî, İmam Muhammed'in eserlerini ciddi bir şekilde okuduğundan dolayı onun kullandığı kıyas yöntemini bazı noktalarda eleştirmiştir. Özellikle makîs ve makîsun aleyh arasındaki uyumsuzluk noktalarını zikrederek onu eleştirmiştir (Şâfiî, 1990, XI, s.140).

Bu olay *Mudevvene'de* ise şöyle açıklanmıştır: Şayet ikisi de kasten vurmuşlarsa İmam Malik'e göre çocuğun âkilesi diyetin yarısını öder. Yetişkin kişiye ise kısas uygulanır. Sahnun olayı bu şekilde aktaran İbn Kasım'a şöyle bir soru sorar: Şayet çocuğun vuruşu hataen, yetişkininki ise kasten olsa aynı durum söz konusu mu? İbn Kasım; "Bana göre ikisinin beraber diyeti ödemesi gerekir. Çünkü İmam Malik ikisinin kasten vurmasına dayanarak böyle bir şey söyledi." Soru-cevap tarzının hâkim olduğu *Mudevvene'deki* sorulara baktığımızda Hanefîlerin eleştirdikleri noktaların da açıklanmaya çalışıldığı ve onların yöntemiyle bazı soruların sorulduğunu görmekteyiz. Bu da bize ilk dönem âlimlerin birbirleriyle nasıl sıkı bir ilişki içinde olduklarını göstermektedir. Bu tür meselelere dayanarak İbn Kasım'ın da İmam Malik'in görüş belirtmediği veya ondan gelen bir görüşü bilmediği durumlarda kendi görüşünü ifade etmekten çekinmediğini rahatça söyleyebiliriz. İbn Kasım'ın verdiği cevap tam açıklayıcı olmadığı zaman Sahnun devreye giriyor ve "tefsiru-zalîk" diyerek açıklama yapmaya ve örneklendirmeye gidiyor (Sahnun, 1994, IX, s. 633).

Zimmîlerin Diyeti

İmam Muhammed zimmîlerin diyeti ile ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır: Âyetlerde, hadislerde ve uygulamada zimmîler ile Müslümanların diyetinin aynı olmasına karşın Ehl-i Medine aynı olmadığını iddia etmiştir. Ehl-i Medine'ye göre Yahudi ve Hristiyan'ın diyeti Müslümanın diyetinin yarısıdır. Mecusî'nin ise sekiz yüz dirhemdir. İmam Muhammed kendi görüşünü delillendirirken ve Ehl-i Medine'yi eleştirirken İmam Malik'in hocası İbn Şihab ez-Zühri'den şu nakilde bulunur: İbn Şihab: "Ebu Bekir, Ömer ve Osman döneminde zimmînin diyeti Müslümanın diyeti gibiydi. Muaviye geldiğinde bunu Müslüman'ın yarısı yaptı." İmam Muhammed, "Nasıl olur da Peygamber'in ve halifelerin görüşlerini terk edip de Muaviye'nin görüşünü benimser?" diye eleştirmiştir. İmam Muhammed Medine'de kaldığından dolayı Medine amelinin ve İmam Malik'in hocalarını yakından tanıyor ve İmam Malik'i eleştirirken onun hocasından atıflarda bulunuyor. Medine amelinin esas aldığını söyleyen İmam Malik'i Medine amelinin önde gelen şahsiyetlerinden ictibaslarla bulunarak eleştiriyor (Şeybani, 1983, IX, s. 273-289).

Bütün bu tartışmaları yakından takip eden İmam Şâfiî de zimmîlerin diyeti konusunda Malikîler gibi kısaca gidilmeyeceği görüşünü benimsemiştir. Bu görüşlerin arkasındaki temel felsefe ise Müslümanların daha üstün olduğu düşüncesidir. İmam Şâfiî zimmînin öldürülmesi durumunda diyet ödenmesi gerektiğini ifade ettikten sonra diyetin miktarını da Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın uygulamasına dayandırmaktadır. Yani yukarıda İmam Muhammed'in Zühri'den aktardığı şekilde Muaviye'nin uygulamasına değil, Hz. Ömer'in uygulamasına dayandırmıştır. Ayrıca Malikîlerde olduğu gibi Mecusîlerin de 800 dirhem diyet ödeneceğini söylemektedir. İmam Şâfiî âkile sistemini zimmîler için de işletmektedir. Şayet onların âkilesi varsa âkileye ödettirir yoksa kişinin kendi malından ödemesi gerektiğini ifade eder. İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımını âkilenin yardımlaşma ruhunun bir yansıması olarak değerlendirebiliriz. Ancak İmam Şâfiî âkileyi divan sistemine dönüştürme gibi bir yaklaşımı yoktur (Şâfiî, 1990, XI, s. 140-148).

Müdevvene'de bu konu geniş bir şekilde ele alınmakta ve daha önce üzerinde durulmayan bazı noktalara değinmektedir. Gayr-i Müslim erkeğin diyeti Müslüman erkeğin diyetinin yarısı, gayr-ı Müslim kadının diyeti Müslüman kadının diyetinin yarısıdır. Mecusîlerin diyeti de yukarıda ifade edildiği gibi erkeklerde sekiz yüz, kadınlarda dört yüz dinardır. Gayr-ı Müslimlerin yaralanmalarındaki diyet de Müslümanların yaralanmalarındaki diyetin yarısıdır. Bir Müslüman tarafından hataen öldürülen zimmînin diyetini de katilin âkilesi öder. Bunun süresi hakkında İbn Kasım, İmam Malik'ten bir şey işitmediğini ama bütün diyetlerde olduğu gibi üç yıl içinde ödenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zimmîlerin öldürdüğü veya yaraladığı Müslümanın durumu hakkında ise müdevvene şöyle der: "Şayet 1/3 aşmışsa onların âkilesi yani ehl-i haraçları bunu öder." Zimmîlerin de âkilesinin olabileceği hem *el-Ümm*'de hem de *Müdevvene*'de geçmektedir. *el-Ümm*'de âkile diye geçerken *Müdevven*'de ehl-i haraç diye geçmektedir (Sahnun, 1994, IX, s. 627; Şâfiî, 1990, XI, s. 145).

Kölenin Hataen Öldürülmesi

İmam Muhammed'e göre hataen öldürülen kölenin kıymetini katilin âkilesi öder ve tam diyet değil, kıymeti esas alınır. Ancak hür kişinin diyetini aşmamasına dikkat edilir. İmam Malik ise diyetin köleyi öldüren katilin malından ödenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Âkilesi hiçbir şey yüklenmez. Köle burada mal konumunda olduğu için hür kişinin diyet miktarını da geçebilir. *Müdevvene*'de de kölenin ticaret malı gibi olduğunu ifade ederek Hz. Ali'den şöyle bir rivayette bulunmaktadır: "Hür kişinin diyetinin otuz katı bile olabilir." İmam Muhammed de buna karşı çıkarak şöyle demiştir: "Şayet köleyi bir eşya olarak kabul edeceksek bir kölenin başka bir köleyi öldürdüğü zaman kısasa gitmememiz gerekir. Oysaki kısasa gidildiği malumdur (Şeybani, 1983, IX, s. 285).

İmam Şâfiî *el-Ümm*'de ilk önce âyet ve hadislerle herkesin kanının korunmuş olduğunu ve birbirlerine karşı haram olduğunu zikrettikten sonra bazı istisnaların varlığına değinmektedir. Asıl olan hiçbir fark gözetilmeden öldürülen kişiye karşı katilin de öldürülmesidir. Ancak babanın çocuğa, kadının erkeğe, Müslümanın zimmîye ve kölenin hür kişiye karşı kısasa uygulanmayışı bunun istisnalarındandır. Hür kimse herhangi bir köleyi öldürmüştse kısasa değil, diyete gidilir. Köle bir ticaret eşyası konumunda olduğu için kıymetinin bir üst sınırı da yoktur. Hür kimse şayet kasten öldürmüştse âkile diyeti üstlenmez. Şayet kıymetinin ne kadar olduğu konusunda ihtilaf edilirse caninin sözü esas alınır. Ancak hataen bir öldürme veya yaralama söz konusu ise âkile diyeti üstlenir. Ayrıca âkile kıymetinin ne kadar olduğunu takdir eder. İmam Şâfiî kölelerin birbirlerine karşı konumlarının hürlerin birbirlerine karşı konumu gibi olduğunu ifade ettikten sonra cariyeye ile erkek kölenin birbirlerine karşı bir üstünlüklerinin olmadığı görüşünü de dile getirmiştir (Sahnun, 1994, IX, s. 180; Şâfiî, 1990, XI, s. 26-28).

Tek Gözlü Olan Kişinin Durumu

İmam Muhammed'e göre tek gözlü sağlam olan kişinin gözüne kasten zarar verilmişse kısasa gidilir. Hataen bir zarar söz konusu ise diyetin yarısını ödenir. Oysa Malikîler durumun mağdura bağlı olduğunu isterse kısasa gidebileceği gibi tam diyet de isteyebileceğini söylerler. İmam Muhammed'e göre tek gözü sağlam olan kişinin sağlam gözü ile diğer insanların gözleri arasında bir fark yoktur. Tek göz için yarım diyet ödenmesi gerekirken Ehl-i Medine "tam diyet ödemesi gerekir" olan görüşünü eleştiriyor. İmam Muhammed olayı genişleterek şöyle devam etmektedir: Şayet zarar sonucu sağlam olan gözü için tam diyet verilirse ve başka bir kişi de sağlam olmayan gözüne zarar verdiği için yarım diyet verirse, o zaman bu kişi bir buçuk diyet almış olur bu da doğru değildir. Bunu kabul ettiğimiz zaman aynı şeyi el ve ayakta da yapmamız gerekiyor. Bu olayda da görüldüğü üzere İmam Muhammed kıyas yöntemini çokça kullanmakta ve kendi görüşünü delillendirmektedir (Malik, 1992, Ükul 3; Şeybani, 1983, IX, s. 302).

Müdevvene'de bu konu daha da genişletilmiş ve ihtimaller üzerinde durulmuştur. *Müdevvene*'ye göre şayet tek gözü sağlam olan kişinin gözüne zarar verilirse ve artık işlevini yerine getiremezse tam diyet ödenmesi gerekir. İbn Kasım, İmam Malik'ten naklen diğer gözünü de kaybeden kişinin tercih hakkı olduğunu, isterse kısasa gidilebileceğini isterse de diyet alabileceğin söylemektedir. Daha sonra İmam Muhammed'in eleştirdiği el ve ayak meselesine değinmekte ve ikisinin birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtmektedir. İmam Malik çift organların hepsinde tam diyetin yarısı olduğunu ifade ettikten sonra bunun tek istisnası olan tek gözlü kişinin gözünü kaybetmesi hakkındaki sünnete işaret etmektedir. Görebildiğimiz kadar İmam Malik amel-i ehl-i Medine'ye dayanarak böyle bir istisnaya gitmiştir (Sahnun, 1994, IX, s. 638).

İmam Şâfiî bu konuyu *er-Redd âlâ Muhammed b. Hasan* adlı kitabında tartışarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre diğer gözünü kaybeden tek gözü sağlam olan kişinin iki durumu vardır: Yaralama kasıtlı olmuşsa kısasa gitmekten başka seçeneği yoktur. Hataen sağlam gözünü kaybetmişse yarım diyet ödenir. Bunu da caninin âkilesi öder. İmam Malik'in dediği gibi ne tercih hakkı vardır ne de tam diyet alır. İmam Şâfiî, İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de dile getirdiği itirazları tek tek saymış ve onunla paralel bir kanaate varmıştır. İmam Şâfiî kendi görüşünü delillendirirken sünnetin bu şekilde olduğuna dikkat çekmiş ve "gözün diyeti elli devedir" rivayetini delil olarak zikretmiştir (Şafii, 1990, XII, s. 333).

Günümüzde Uygulanabilirliğine Dair

Âkile sisteminin günümüze uygulanabilirliği ve nerelerde uygulanabilirliği üzerine birkaç söz söylemek gerekirse şunları söyleyebiliriz. Günümüzde âkile sisteminin uygulanabileceği en önemli yer sigorta şirketleridir. Günümüz sigorta şirketleri ilk ortaya çıktığında meşruiyetini sağlamak için İslâm tarihinde bir dayanak bulunmaya çalışılmış ve bulunan dayanak da âkile sistemi olmuştur. Günümüz sigorta şirketleri âkile mantalitesiyle çalışmaktadır. Âkile sistemi devlet ile vatandaş arasında da kurulabilir. Devlet memuru olmayan ve âkilesi olmayan bir kişinin hataen öldürme ve yaralama durumunda devlet onun âkilesi işlevini görebilir ve diyetini ödeyebilir. Şayet kişi devlet memuru ise devlet onun âkilesi olmuş olur ve diyetini öder. Ayrıca devlet bunun için bir fon da açılabilir. Ayrıca günümüz sendikaları kendi üyeleri arasında âkile sistemini uygulatabilirler. Özellikle doktorlar ve şoförler sendikaları gibi hataen öldürme ve yaralama olayların çok olduğu bu meslek gruplarında âkile sistemi uygulanması ayrı bir öneme hâizdir (Eslim, 2010, s. 50-55, 100-112).

Sonuç

Hataen öldürme ve yaralamalarda diyeti ödemeyi üstlenen âkile kurumu ilk önce sadece kabile/asabe esasına göre şekillenmiş iken Hz. Ömer'in divan sistemiyle beraber yeni bir çehreye kavuşmuştur. Hz. Ömer döneminde temelleri atılan bu değişim Hanefî mezhebi âlimleri tarafından devam ettirilmiş ve hukukî mahiyet kazanmıştır. Hz. Ömer'in uygulama-

masını o kadar çok benimseyen Hanefî âlimleri âkileyi divanla özdeşleştirmişlerdir. Âkile konusu incelenirken divanın olmadığı ve asabenin devreye girdiği durumları zikretme ihtiyacını bile duymamışlardır. Buna karşılık diğer mezhepler âkilenin Hz. Peygamber dönemi uygulamasının devam ettirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bunun arkasındaki ana fikir ise Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi yapmak istememeleridir. Diğer mezhepler Hz. Peygamber'in böyle bir değişikliğe gitmediğini delil göstererek yapılan bu dönüşümü eleştirmektedirler.

Bu çalışmada konunun ilk dönem fıkıh eserlerine yansımaya ve bu dönüşümün getirdiği bazı problemlere değinmeye çalıştık. Bu problemler vasıtasıyla ilk dönem fıkıh eserlerinde herhangi bir konunun ele alınışında nasıl bir yol izlendiği ve hangi dinamiklere göre farklı sonuçlara ulaşıldığını ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca ilk dönemlerde yardımlaşmaya binaen yapılan bu değişiklikleri göz önüne aldığımızda âkile sistemini bugün de birçok kurum üzerinden hayata geçirebileceğimizi görmekteyiz.

Kaynakça

- Aktan, H. (1989). Âkile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde, (C. II, s. 248-249). İstanbul: *Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Duman, A. (1998). *Bir sosyal dayanışma kurumu olarak âkile ve İslâm ceza hukukundaki yeri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ed-Dûrî, A. (1994). Divan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde, (C. IX, s. 377-381). İstanbul: *Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Eslim, Ü. (2010). *el-Âkilevet-tatbikatuhe'l-muasır*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazze Üniversitesi, Şeriat ve Hukuk Fakültesi, Filistin.
- Fayda, M. (1992). Hz. Ömer'in divan teşkilatı. Editör (ed.) *Doğuştan günümüze büyük İslâm tarihi* içinde (C. II, s. 107-176). İstanbul: *Çağ Yayınları*.
- Malik, (1992). *el-Muvatta*. İstanbul: *Çağrı Yayınları*.
- Sahnun, E. (1994). *el-Müdevvene*. Beyrut: *Darü'l-Kutubü'l-İlmiyye*.
- Şâfiî, M. (1990). *el-Ümm*. Beyrut: *Darü'l-Marifet*.
- Şeybani, M. (1983). *el-Hüccâla ehl-i Medine*, Beyrut: *Alemü'l-Kutup*.
- Şeybani, M. (1990). *el-Asl*. Karaçi: *İdaretül-Kur'an ve Usulü'l-İslâmîyye*,

Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*

Dr. Mehtarkhan Khwajamir**

Öz: Bugünkü Afganistan coğrafyasında 7. asırdan önce Zerdüştlük, Budizm ve Hinduizm gibi dinler hâkim iken, o dinlere ait bazı kanunların var olduğu da bilinmektedir. 7. asırda İslâm dininin bu topraklarda yayılmasından sonra söz konusu dinlerin yerini İslâm dini, o dinlere ait hukukun yerini de İslâm hukuku almıştır. Bu bölgede, Emir Abdurrahman Han dönemine (1880-1901) kadar yazılan fetva kitapları ile bazı fermanlar dışında kanunlaştırma ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Emir Abdurrahman Han döneminde Hanefî mezhebi içindeki ihtilafları gidermek amacıyla kadılarına rehber mahiyetinde, Esasü'l-kudât adlı kitap yazılmış ve kadıların bu kitapta yer alan usule göre hareket etmeleri istenmiştir. Emir Habibullah Han döneminde (1901-1919) ise Sirâcü'l-ahkâm fi muamelâti'l-İslâm adlı 5 ciltlik bir kitap hazırlanmış ve kadıların bu kitapta yer almayanlarla hüküm vermeleri yasaklanmıştır. Emanullah Han döneminde yasama düzenlemelerinde, muhafazakârların tepkisiyle karşı karşıya kalmamak için kanun kelimesi yerine nizamname kelimesi kullanılarak değişik kanunlar çıkartılmıştır. Bunların en önemlilerinden tazir cezalarını içeren Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî adıyla 297 maddelik ceza kanunu, had, kısas ve diyet ile ilgili hükümleri ihtiva eden Temessükü'l-Kudâti'l-Emâniyye adlı eserleri saymak mümkündür. Nihayet 1976 yılında daha kapsamlı bir ceza kanunu çıkartılmıştır. Ancak bu ceza kanunu sadece tazir cezalarını ihtiva etmekte olup had, kısas ve diyetle ilgili davalarda Hanefî fıkına göre hüküm verileceği ifade edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Afganistan, İslâm, Ceza Hukuku, Kanunlaştırma, Ceza Kanunu.

Giriş

Miladî 7. asrın ortasında Arap yarımadasında İslâm dini zuhur ettiği sırada, o dönemde Horasan bölgesinin bir parçası olan günümüz Afganistan'ında merkezî bir hükümet olmayıp mahallî hükümdarlar tarafından idare ediliyor ve doğu ile batı dinlerinin nüfuzu altında bulunuyordu. Sistan (Sicistan), Herat ve bunlara bağlı ülkenin batı kesimindeki bölgeler, dini Zerdüştlük ve dili Pehlevî olan Sasanîler'in siyasi, edebî ve dinî nüfuzu altındayken, Gandhara (Kandahar), Argandab vadisi, Hindu-Kuş dağlarından Sind'e kadar ülkenin kuzey ve doğu bölgelerinde, Ak Hun İmparatorluğu (Hephthalite Empire), Kuşan'lar ve diğer bölge halkının mahallî hükümdarları hüküm sürüyordu. Bunlar da Budizm ve Brahmanizm dinle-

* Bu makale yazarın Prof. Dr. Halit Çalıış'ın danışmanlığında yazdığı "Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması" başlıklı Doktora Tezinden üretilmiştir.

** Doktora Mezunu (25.05.2015), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

İletişim: mehtarkhan_4@windowslive.com. Gödene Mh. Şehit Erdoğan Balcı Cd. B-2 17 Blok No: 12/31 Meram Konya.

rine mensuptular (Habibî, 2002, s. 2-3, 147). Bölgede bu dinlerin yanı sıra güneşe tapma, Hinduizm ve Hristiyanlığın bazı mezhepleri de yaygındı (Gubar, 2005, s. 157).

Afganistan'da İslâmî fetih hareketleri Hz. Ömer (r.a) döneminde (634-644) İslâm ordusunun Nihavend savaşından sonra 400 yıllık Sasanî imparatorluğuna son vermesi (Paul, 1935, s.9; İbn Kesîr, 1988, X, s.111), Sasanîlerin son kralı 3. Yazdgird'in Horasan'a kaçması ve Hz. Ömer'in (r.a), h. 18. m. 639 veya h. 22. M. 643 yılında Ahnef b. Kays'ı (ö. 67/686-87) onu takip etmekle görevlendirmesiyle başlamıştır (İbn Kesîr, 1988, X, s. 163-164; İbnü'l-Esîr, 1997 s. 414; Taberi, 2000, s. 167). Ahnef b. Kays, Nişapur'danTaharistan'a kadar, Herat, Merv dâhil birçok bölgeyi ele geçirip Âmû Nehri'ne kadar ilerlemiş, Hz. Ömer (r.a) söz konusu nehri geçmemesi için talimât vermiştir (Taberi, 2000, s. 168). Yazdgird Afganistan'ın Morğab iline kaçmış orada da h. 31 yılında bir değirmenci tarafından öldürülmüştür (İbn Kesîr, 1988, X, s. 239-242). Hz Osman'ın (r.a) (ö. 35/656) hilâfetine başlamasından iki yıl sonra bölge halkı yine ayaklanmış, bunun üzerine Hz. Osman, Abdullah b. Âmir (ö. 59/679) komutanlığında ordu gönderip ayaklanmayı bastırmış; seferler esnasında yeni fetihler de gerçekleştirerek, Belh, Zâbülistan, Gazne ve Sicistan İslâm hâkimiyeti altına girmiştir (Gardizî, 1985, s. 230-232; İbn Kesîr, 1988, VII, s. 95; İbnü'l-Esîr, 1997, s. 498). Bununla birlikte fetih hareketleri bazı bölgelerde uzun süre devam etmiş (Ya'kut el-Hamevî, 1995, I, s. 480) yahut ayaklanma çıkması ya da dinden çıkılmasından dolayı bazı bölgeler Muaviye b. Ebû Süfyan (661-680), Süleyman b. Abdulmelik b. Mervan (685-705) (Ya'kûbî, 2001, s. 92), Harunurreşîd (786-809) (Ya'kûbî, 2001, s. 118) ve Gazneliler döneminde (963-1186) gerçekleştirilmiştir (Gubar, 2005, s. 107). Hatta Afganistan'ın güneydoğusunda yer alan, eskiden Kafiristan (gavurların memleketi) adıyla anılan bölge, m. 1895 yılında Emîr Abdurrahman Han tarafından fethedilmiş ve ismi de Nuristan olarak değiştirilmiştir; putperest olan halkı da Müslüman olmuştur (Ferhang, 1992, s. 409-410).

İslâm Afganistan'a girdikten sonra daha önce var olan Zerdüştlük, Budizm ve diğer dinlerin yerini İslâm almış, o dinlerin hukukunun yerini de doğal olarak İslâm hukuku almıştır (Gubar, 2005, s. 154).

Kanunlaştırma Süreci

İslâm'ın Horasan'a girişinden sonra Emevîler ve Abbasîler döneminde diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Afganistan'da da İslâm hukukuna göre hüküm verilirdi. Samanîler, Gazneliler ve Selçuklular dönemlerinde açıkça kanunlaştırma konularından tarihte bahsedilmemektedir fakat bu dönemlerde askerî, idarî ve mülkî mansıpların varlığı bir hukuk sisteminin varlığını göstermektedir (Fâryâbî, 2009, s. 116). Bu dönemlerde kanunlaştırma fetva kitabı yazmak şeklinde devam etmiştir.

Hint yarımadasında Müslümanların hâkimiyeti boyunca İslâmî ilimlerle ilgili olarak telif edilen eserler arasında yer alan fetva mecmualarının İslâm hukuku literatürü

içerisinde önemli bir yeri vardır. Delhi Sultanlığı döneminde (XIII. yy. ortalarında) telif edilmeye başlanıp Babürlüler döneminde de devam eden bu mecmualar, sadece belirli meselelerin hükümlerini ihtiva eden eserler olarak kalmamış aynı zamanda yargı sisteminde görev yapan kadıların hüküm verirken kullandıkları yarı resmî kanun özelliğine de sahip olmuşlardır. Bölge halkının büyük çoğunluğunun Hanefî mezhebine mensup olması sebebiyle fetva mecmuaları da Hanefî fıkıhı esas alınarak hazırlanmıştır. Diğer taraftan bu eserler, genellikle hazırlanması için emir veren dönemin hükümdarı ya da diğer yetkililerin isimleriyle anılmıştır (Yaşaroğlu, 1996, s. 19).

Mesela Selçuklular döneminde, dönemin bilge veziri Nizâmülmülk'ün Sultan Melikşah'a yaptığı tavsiyeler doğrultusunda, 485/1092 yılında Sultan Melikşah'a atfedilen *el-Mesâilü'l-Melikşahiyye fil-kavaidi'ş-şer'iyye* adlı fetva kitabı hazırlanmıştır (Kılıç, 2008, s. 150).

Aynı şekilde Gazneli Mahmut döneminde *Encümen-i Ulema* adlı heyet tarafından binlerce fıkıh meselesi içeren *Fetâvâ-yı Sultanî* adlı bir fetva kitabı hazırlanmıştır. Böylece Afganistan'da ilk defa kanunlaştırma hareketinin fetva şeklinde başladığını söyleyebiliriz ("Nazari be Seyr-i Kanunguzari Der Afganistan", 1976-1977, s. 741).

Gazneli Mahmut döneminde (m. 997-1030) Arûsü'l-felek adlı bir mescit yapılmış ve söz konusu mescitte, medrese ve kütüphanenin yanı sıra kadıların özel bir bölüm ayrılmış ayrıca kadıların korumaları tayin edilmiş, kadılık görevi müstakil olarak tesis edilmiş ve günümüze kadar böylece devam etmiştir. (Hosamî, 2010, s. 27).

Timurlular döneminde (m. 1369-1514) ilk başta biri yasa diğeri şerî olmak üzere mahkemeler iki bölümden oluşuyordu. Yasa, Cengiz Han tarafından çıkartılan adli ve kazaî usul-nâmelerden ibaretti ki bu dönemde de uygulanması devam ediyordu. Şerî bölümde ise tamamen İslâm hukuku uygulanırdı. Timur'un oğlu Şahruh (1405-1447) yasayı mülga ilan edince İslâm hukuku yargı için tek kaynak olarak kalmıştır. (Hosamî, 2010, s. 30).

Babürlüler döneminde hazırlanan ve günümüze kadar hem Hint yarımadasında hem de Afganistan'da büyük bir öneme sahip olan bir fetva kitabı da Sultan Evrengzib Âlemgîr'in (1658-1707) emriyle Burhânpûrlu Şeyh Nizâm'ın (ö. 1090/1679) başkanlığında bir heyet tarafından telif edilen *el-Fetâvâ'l-Hindîyye* adıyla da bilinen *el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye*'dir (Özel, 1989, s. 365).

Bunun dışında bu dönemde Şeyh Nureddin Hanî tarafından hazırlanan *Fetâvâ-yı Babürî* adlı kitaptan bahsedilmektedir ancak bu eser günümüze kadar ulaşmadığı için içeriği hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz (Popelzai, 1991, s. 66).

Bugünkü Afganistan'ın ilk kurucusu olan Ahmed Şah Abdalî/Durrani döneminde (1747-1773) fıkıh kitaplarından istifade edilerek Peştunca olarak *Fetâvâ-yı Ahmed Şahî* adlı bir fetva kitabı hazırlanmıştır. Bunun dışında Ahmed Şah'ın kendisi birçok ferman da çıkartmıştır (Popelzai, 1991, s.66). Bu dönemde şerî mahkemeler kadıların tarafından yönetiliyordu. Kadı-

ların başında da kâdî'l-kudât (baş kadı) bulunuyor (Gubar, 1998, s. 62), davalar şeriata göre görülüyordu. Ahmed Şah fermanında kadıların, emir ve fakirler arasında ayırım yapmaksızın her davayla ilgili Allah'ın kitabına uygun olarak hüküm vermeleri gerektiğini bildirmiştir (Popelzaî, 1991, s. 92, 113). Ahmed Şah, oğlunu vali olarak tayin ettiğinde de sadece Allah'ın hükümleriye hüküm vermesi gerektiğini oğluna hatırlatmıştır (Popelzaî, 1991, s. 138). Ahmed Şah yargı hükümleri nihaî olduktan sonra kendisi bizzat inceler ondan sonra infazını onaylardı (Popelzaî, 1991, s. 114). Bu dönemde köy ve kasabalarda cezaları sabit olan suçların kararını vermede köydeki yaşlılar ve büyükler yetkili kılınmıştı, cezası sabit olmayan davalar, merkezdeki kadılara gönderilirdi. Bu dönemde Kazıasker adı verilen askerî hâkimin ve mahkemenin var olduğu da ayrıca bilinmektedir.¹ Ahmed Şah seferlere çıktığında bile ilmî ve şerî müsteşarlık görevini yapan, fetva vermek ve yargılamada Kur'an sünnet ve Hanefî fıkıhına göre hüküm vermekle görevlendirilen "Celîsu's-sultân" adlı bir grup âlimleri yanında bulunduruyordu (Popelzaî, 1991, s. 141).

18. yüzyılda Amerika (1776) ve Fransız (1789) devrimlerinden sonra Afganistan ve İran dâhil Asya ülkeleri de bunlardan etkilenecek reform hareketlerine başlamışlardır.² Emîr Şîr Ali Han döneminde (1863-1867, 1868-1878) Seyyid Cemaluddin Afganî'nin (ö. 1897) görüşleri doğrultusunda bazı kanunlar çıkartılmıştır (Faryabî, 2009, s. 116; Hosami, 2011, s. 33-35).

Emîr Şîr Ali Han döneminin son on yılında idarî, mülkî ve askerî alanda bazı reformlar gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde araştırmamız ile ilgili yazılan en önemli kitap *Fetâvâ-yi Emîrî* veya diğer adıyla *Teşrihu'l-cerâim*'dir. 40 bab (bölüm) ve 284 sayfayı ihtiva eden bu kitap önemli fıkıh kitaplarından istifade edilerek dönemin meşhur fakihî Kadı Kadir adlı kişi tarafından hazırlanmış bir kanun kitabıdır. Bu kitapta hem siviller için hem de askerler için kanunlar yer almaktadır. Bu kitapta günümüzde yürürlükte olan ACK'da olduğu gibi suçlar; cinayet, cünha ve kabahat diye üçe ayrılmış ve katil çeşitleri, rüşvet, yalan beyan, sahtecilik, askerlerin uyuşturucu maddeleri kullanmaları, padişaha hakaret, padişaha baş kaldırmak, savaştan kaçmak vb suçların cezaları ile alâkalı düzenlemeler yapılmıştır (Hosami, 2011, s. 77). Kısacası söz konusu kitap, önemli Hanefî fıkıh kitapları esas alınarak bir yönüyle ceza kanunu diğer yönüyle de bir fetva kitabı mahiyetinde o döneme kadar bu alanda yazılmış en önemli kanun kitabıdır.

Emîr Abdurrahman Han (1880-1901) krallık tahtına oturunca Afganistan'ı merkezî bir idarenin altında toplayabilmek için şeriati merkezî bir yasa olarak uygulamaya koymuş, aşiret ve özel idarelere son verip bundan sonra adam öldürme vb. bir suç işleyenlerin şerî hükümlere

1 Ahmed Şah dönemindeki kadılar ile ilgili geniş bilgi için bk. Popelzaî (1991, s. 91-110).

2 İslâm hukukunun Kanunlaştırılması, ilk kanunlaştırma çabaları ve İslâm hukukunun kanunlaştırılmasını onaylayan ve buna karşı çıkanların görüşleri ilgili detaylı bilgi için bk. eş-Şesrî (2005, s. 9-35, 2007, s. 16-58) ve Abdulber (1986, s.30-351).

göre cezalandırılacağı ve devlete karşı bir suç işleyenlerin ise “Yasa”³ adlı kanun ile cezalandırılacağını fermanıyla bildirmiştir (Au Una vd., 2011, s. 13-14).

Bu dönemde, şerî mahkemeler ve Kotvali İbtidaiyye Mahkemeleri (İlk Derece Polis Mahkemeleri) olmak üzere iki çeşit mahkeme bulunmakta idi. Şerî davalar şerî mahkemelerde görülürken bunun dışındaki devletin güvenliğine karşı işlenen suçlarla ilgili davalar Kotvali adlı mahkemelerde görülmekteydi. Böylece iki sistemli bir yargı hâkimdi. Şerî mahkemelerin başında kadılar ve yanlarında da fetva vermek amacıyla kadıların müsteşarları mahiyetinde müftüler bulunmaktaydı. Kotvali mahkemelerinin başında olan kişiye de hâkim denirdi. Bunlar hem soruşturma görevi hem de kadılık görevini yapmaktaydılar. Abdurrahman Han kendisi de bir emir olarak devlet idaresinin yanı sıra yargı işleriyle de ilgileniyordu. Temyiz talebinde bulunan kişilerin davalarını bizzat kendisi dinliyor ve son kararı veriyordu (Au Una vd., 2011, s. 14).

Bu dönemde İslâm hukukunun kanunlaştırılması amacıyla *Dıyâu'l-ahkâm* (ضیاء الأحکام) adlı bir eserin yazılmasına başlanmış ancak bu proje tamamlanmadan Emîr Abdurrahman Han vefat etmiştir (Hosami, 2011, s. 45)

Emîr Abdurrahman merkezî bir hükümetin temelini atıp her şeyi kontrol altında tutabilmek için aşağıdaki kanunların çıkartılmasında etkili olmuştur:

***Esâsü'l-Kudât* (اساس القضاء)**

Bu eser kralın emriyle Ahmed Can Alikozaî tarafından -müellifin girişinde ifade ettiğine göre- mezhep içindeki ihtilafları ortadan kaldırmak amacıyla muteber Hanefî fıkıh kitapları esas alınarak yazılmıştır (Popelzaî, 1991, s. 369). Söz konusu kitabın ikinci baskısı 1892'de Kabil Devlet Matbaası'nda 123 sayfa olarak basılmıştır.

Bu eser bir giriş ve üç bab (bölüm) olarak ele alınmıştır.

Girişte adaletin ve şeriata göre hüküm vermenin önemine değinilirken âyet ve hadisler sıralanmış ve Hanefî fıkının önemini vurgulamak için de bazı rivayetler nakledilmiştir.

Eserin birinci bölümde; Edebü'l-Kâdî, davalı, davacı, şahitler, diğer mahkeme ehli ve davaları dinleme yöntemleri gibi kadılara lazım olan durumlara, ikinci bölümde, şerî yazışmalar ve yöntemlere, üçüncü bölümde ise ihtisap ve muhtesip ile ilgili hükümlere yer verilmiştir.

Eserin konu başlıklarına gelince, büyük başlıklar üç bab olarak klasik fıkıh kitaplarında olduğu gibi bab adıyla, diğer alt başlıklar ise klasik fıkıh kitapların tersine “*birinci kaide, ikinci kaide*” şeklinde ele alınmıştır. Kaidelerin çoğunda başlanırken, “İslâm hukuku uyarınca kralın fermanıyla” ifadesine yer verilmekte ve her kaidenin uygulanması kralın onayına bağlanmış

3 Yasa, 19. yy'de Moğolların devlete karşı işlenen suçlar için öngörülen cezaları içeren kanunlardan ibaretti. Bu terim daha sonraki zamanlara kadar da söz konusu kanunlar için kullanılmaktaydı (Au Una vd., 2011, s. 13-14).

ve sonunda da kral onaylamak amacıyla imza mahiyetinde “onaylanmıştır ve imzalanmıştır” anlamında (صحیح است دست خط شد) ve (صحیح است فقط) diye not eklenmiştir.

Bu kitap kadırlara, yargıçlara kapsamlı bir rehber kitabı mahiyetinde olup kadılar bu kitapta bulunan usule göre hüküm vermek zorundaydı. Eserin birinci babı 136 kaideden oluşmakta, ikinci ve üçüncü babına ulaşılamadı.

***Siracü'l-Ahkâm Fî Muamela'ti'l-İslâm* (سراج الاحکام فی معاملات الاسلام)**

Kralın emriyle İslâmî ilimleri araştırma, telif ve tercüme amacıyla Mahfil-i Mizân-ı Tahkikât-ı Şer'iyye (مجلس میزان التحقیقات الشرعیة) adıyla ilmî araştırma merkezi kurulmuştur (Popelzai, 1991, s. 413-414). Bu araştırma merkezinde *Cem'iyet-i Telif-i Fetâvâ-yi Siracü'l-Ahkâm* (جمعیت تالیف فتاوی سراج الاحکام) adı altında 10 denetleyici ve 50 önde gelen Afganistan'ın meşhur âlimi ve kadıdan oluşan bir heyet, *Siracü'l-ahkâm*'ın tamamlanması için görevlendirilmiştir (Habibi, 1993, s. 36). *Siracü'l-ahkâm* bu âlimler tarafından, önsözde belirtildiğine göre Hanefî fıkhından metin, şerh, fetva ve haşiye kitaplarından derleme yapılarak hazırlanmıştır (Mahfî-li Mizânı't-Tahkikat-ı Şer'iyye [MMTŞ], 1909, s. 5). Kitaplardan alıntı yapılırken metinde hiçbir değişiklik yapılmamış, Arapça metinleri olduğu gibi alınmıştır ve her metnin sonunda kaynak gösterdikten sonra Farsça tercümesi de eklenmiştir.

Eser beş cilt ve 3362 sayfadan oluşup üçüncü cildi hariç -ki iki bölümden oluşuyor- diğer her bir cildi ayrı birer bölüm şeklinde düzenlenmiştir.

Eser önsöz, giriş, 6 Kitap (üst bölüm), 71 bab (alt bölüm) ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Önsözde (s. 2-6), eser hakkında genel bilgiler verilerek konunun önemi ve eserin hazırlanma amacı ele alınmıştır. Eserin telif amaçlarından biri, tercih edilen en doğru görüşlerin derlenmesi ile Hanefî mezhebi içindeki ihtilafları gidermek suretiyle insanlar arasındaki şüpheyi ortadan kaldırmak ve kadıların hüküm verme konusundaki tereddütlerini izale etmektir. Diğer bir amacı ise her meselenin altında Farsça çevirisi yapılarak, kanunun; kadı, davalı, davacı, avukat olmak üzere herkes tarafından eşit bir şekilde kolayca anlaşılmasını sağlamak olarak belirtilmiştir.

Birinci amaç belirtilirken günümüzde içtihat kapısının tamamen kapandığı ve içtihadın yasak olduğu konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin icma ettikleri de öne sürülmüştür. Günümüzde ashab-ı tahrir, tercih, tashih ve tenkihin bulunmadığı da bu kitabın hazırlanmasını gerektiren diğer bir sebep olarak gösterilmiştir (MMTŞ, 1909, s. 4-5).

Eserin birinci bölümü, Kitabu Edebi'l-Kadî; ikinci bölümü, Kitabu'ş-şehadât; üçüncü bölümü; Kitabu'l-vekalet; dördüncü bölümü, Kitabu'l-hevale; beşinci bölümü, Kitabu'd-da'va ve altıncı bölümü ise Kitabu'l-ikrardan oluşmaktadır.

Emanullah Han (1919-1929); Cemaluddin Afgani (ö. 1838-1897), öğrencisi Muhammed Abduh (ö. 1849-1905) ve Sir Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1817-1898) öncülük ettiği, Batı'ya karşı

bağımsızlık mücadelesi ve İslâmî uyanışın başladığı bir dönemde iktidara gelmiştir (Seyyid Resul, 1985, s. 2). Bu yüzden tahta oturur oturmaz ilk yaptığı iş, daha önce dış politikasında İngilizlere bağlı olan Afganistan'ın iç ve dış politikasında bağımsız olduğunu ilan etmek (Gubar, 2005, s. 756), ardından da kanunlarda reform hareketini başlatmak olmuştur. Reform hareketi ve kanunlaştırmada, kralın aynı zamanda kayınpederi olan Mahmud Tarzî'nin (ö. 1933) de istişare bakımından rolü büyüktür.⁴ Dinî kanunlarda da *Temessükü'l-kudat*'ın müellifi Abdulvasi Kandaharî kendisine müsteşarlık yapıyor, çıkartılan her kanunun sonunda kralın imzasının yanında o da imza atıyordu (Ataî, 2005, s. 248).

Emanullah Han kendi döneminde birçok ilklere imza atmıştır. Bu dönemde Afganistan'da ilk anayasa ve ilk ceza kanununun yanı sıra birçok alanda kanunlar çıkartılmıştır.

Bu dönemde kanun çıkartmakla görevli din adamları, yazarlar ve çevirmenlerin yer aldığı Şûra-yı Ulûm, Şûra-yı Devlet ve *Mahfil-i Vaz'-ı Kanun* adıyla şûra görevlendirilmiştir. Bu şûrada Afgan hukukçulardan oluşan Bek Muhammed Han, Fetih Muhammed Han, Cuma' Han, Habibullah Han, Abdulgani Han, Necef Ali Han, Muhammed Kasim Han, Emîr Muhammed Han ve Abdurrahîm Han'ın yanı sıra Türk hukukçular ve uzmanlar da üye olarak yer almıştır. Nitekim söz konusu şûranın başkan yardımcısı ve üyelerinden biri Bedrutin Bek (ö. 1922) diğeri Cemal Paşa (ö. 1923) idi. Bunlar tecrübe sahibi oldukları için kral tarafından kanunlaştırmada Afgan hukukçulara yardım etmek üzere Osmanlı Devleti'nden davet edilmiştir. Bu heyetin tazir cezalarıyla ilgili çıkarttığı her kanun, âlimler tarafından şeriata uygunluk bakımından inceleniyor, uygun olduğunda onaylanıp padişaha sunuluyor, padişahın mührüyle yürürlüğe konuluyordu. Nitekim *Temessükü'l-Kudât* müellifi Mevlevî Abdulvasi Kandaharî de kontrol görevi yapanların başındaydı (Habibî, 1993, s. 53; Hosamî, 2007, s. 188).

Emanullah Han döneminde muhafazakârların tepkisiyle karşılaşmamak için kanun kelimesinin kullanılmasından kaçınılmış ve bunun yerine *nizamname* (نظامنامه) ifadesi kullanılmıştır (De Afganistan de Cumhuri Devlet Lomray Loya Cirge [DACDLC], 1976-1977, s. 741). Buna rağmen yine de bu ceza kanunu ayaklanmaya sebep olmuş, bazı din adamları insanları kışkırtmak için bir eline Kur'an'ı bir eline söz konusu ceza kanununu alıp "hangisini kabul ediyorsunuz? Kur'an'ı mı yoksa bu kanunu mu?" diye sorarak dolaşmıştır (Ferhang, 1992, s. 514).

Aynı şekilde tazir cezaları için kanun çıkartmak suretiyle her bir suç için cezaların belirtilmesine âlimler, kadıların yetkisini ortadan kaldırdığını gerekçe göstererek karşı çıkmıştır. Emanullah Han da bunu savunarak suçların cezalarının belli olmasının caydırıcılık açısından daha etkili olacağını söylemiştir (Au Una vd., 2011, s.16). Âlimler buna ikna olamayınca Emanullah Han ikinci kez tazir cezaları ile ilgili kanun çıkarttığında cezaları belirtmeden "tazir cezasıyla cezalandırılacak" ifadesini kullanmakla yetinmiştir.

4 Tarzî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Ataî (2005, s. 213-222).

Bu dönemde devletin büyük meselelerini, adlî, idarî, iktisadî, medeni, ticarî ve sosyal konuları düzenlemek üzere 70’i aşkın yasal düzenleme yapılmıştır (Fâryâbî, 2009, s. 119). Çıkarılan kanunlardan, konumuz açısından çok önem arz eden *Temessükü’l-Kudâtî’l-Emâniyye* ve *Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî* gibi bazıları hakkında kısaca bilgi verilecektir.

***Temessükü’l-Kudâtî’l-Emâniyye* (تمسك القضاة الامانيه)**

Bu kitap Kral Gazi Emanullah Han döneminde (1919-1929) kralın fermanıyla Abdulvasi Kandaharî tarafından telif edilip,⁵ bütün ilgili kadılar ve baş kadının kontrol ve onayından sonra krala sunulmuş, onun da onayından sonra 1921 tarihinde “Matbaa-ı Sengi-yi Maşînhane-i Dâru’s-Saltana Kabul” adlı taş matbaada basılmıştır. Bu kitap, birinci cildi medeni kanun ikinci cildi ceza kanunu olmak üzere iki ciltten oluşmaktadır (Habibî, 1993, s. 54). Kitabın ceza kısmı; önsöz, giriş ve iki kitap, 18 bab, 10 fasıl ve 1113 meseleden oluşmaktadır.

Kitabın önsöz kısmı kralın kendisi tarafından yazılmıştır. Önsözde kral, kitabı hazırlama amacını aşağıdaki gibi ifade etmiştir:

Birincisi fetvaların herkes tarafından kolayca anlaşılması: Fıkıh kaynaklarının Arapça olması sebebiyle herkes tarafından anlama imkânı olmadığı için bu kitapta meseleler herkesin anlayabileceği şekilde Farsça olarak ele alınmıştır.

İkincisi de mezhep içindeki ihtilaftan kurtulmak: Bir konuda değişik görüşler olduğundan bu kitapta müftabih görüşler toplanıp ihtilafa engel olmak istenmiştir. Önsözde kral, kadıların bunun dışındaki kitaplarda yer alan görüşlere başvurmasının yasak olduğunu ve bu kitapta yer almayan bir meselenin ortaya çıkması durumunda, kadıların söz konusu meseleyi Adalet Bakanlığı aracılığıyla krala bildirmeleri gerektiğini, böylece kralın da Şûra-yı Ulûm adlı kanun çıkartmak ile görevli olan âlimler vasıtasıyla söz konusu mesele için yeni bir hüküm çıkartacağını ifade etmiştir (Kandaharî, 1921, s. 2-4).

Kitap, Hanefî fıkıh kitaplarından müftabih görüşlerin toplanması şeklinde meydana gelmiştir. Her bir meselenin sonunda kaynak kitabın adı da zikredilmektedir.

***1921 Tarihli Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî* (نظامنامه جزای عمومی):**

Bu dönemde Afgan tarihinde modern anlamda genel olarak kanunlaştırma ve özel olarak İslâm hukukunda kanunlaştırma hareketi ilk defa başlamıştır. Bu kanunlardan biri de 244 maddelik *Nizamnâme-i cezâ-yı umûmî* (نظامنامه جزای عمومی) adlı ceza kanunudur. 1922 ve 1923 yılında ise söz konusu kanunda ekler şeklinde yeni maddeler ilave edilmiş ve bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu ceza kanunu ilk defa bu adla 1921’de çıkartılmıştır. Bu kanun doğrudan tazir cezaları veya had, kısas ve diyetin herhangi bir sebepten dolayı düşmesi ya da uygulanamaması durumlarında tazire dönüşen cezaları kapsamaktadır. Tazir cezalarını gerektiren

5 Abdulvasi Kandaharî hakkında detaylı bilgi için bk. Habibî (1993, s. 52-53).

suçların bu kitaba göre had, kısas ve diyet cezalarını gerektiren suçların ise *Temessükü'l-Kudat*'a göre cezalandırılacağı belirtilmiştir (Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî [NCU], 1921, md. 1). Had, kısas ve diyeti ilgilendiren cezalar söz konusu olunca “eğer *Temessükü'l-Kudat*'a göre had, kısas veya diyet düşerse veya uygulanamazsa...” diye not düşürülüp daha sonra söz konusu suçun tazirî cezası belirtilmektedir. Ancak zaman zaman had ve kısas ile ilgili hükümler de doğrudan ele alınmıştır.

Bu kanun hazırlandıktan sonra *Temessükü'l-Kudat* kitabının müellifi Abdulvasi Kandaharî de dâhil olmak üzere kadî'l-kudat, Afganistan kadı askeri Mevlevi Seyfurrahman, hukuk mahkemesi murafî'a kadısı (Temyiz Mahkemesi hâkimi) Abdulhamid, ceza mahkemesi temiz kadısı Abdurrahman, İbtidâîyye şerî hukuk mahkemesi kadısı Muhammed Emin, İbtidâîyye Şerî ceza mahkemesi kadısı Abdulcelil ve Şerî hukuk dosyaları kadısı Abdurreşid tarafından incelenip, sonunda; “biz bu kanunu başından sonuna kadar inceledik bütün hükümlerini İslâm şeriatının ilkelerine, çağın ihtiyaç ve siyasetine uygun bulduk” denilerek mühürlenmiştir. Söz konusu ceza kanununun ilk 244 maddesi; giriş, üç bab, 28 fasıldan oluşmakta ve sonunda da 52 maddelik ek yer almaktadır. 1923 yılında zikri geçen *Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî*'de bazı değişiklik yapılmış, 53 ek madde ile beraber toplam 298 madde olarak düzenlenip yürürlüğe konulmuştur.

1927 tarihinde çıkartılan ceza kanunu ile ilgili yeni nizamname ile de daha önce çıkartılan *Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî* mülga ilan edilmiştir (Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî [NCU], 1927, s. 58). Bu nizamname de aslında bir öncekinin tadilatı şeklindedir. Birtakım maddelerde değişiklik yapılmış, bazı yeni maddeler ilave edilmiş ve bazı konularda daha fazla açıklamalar yapılmıştır.

Muhammed Nadir Şah (1929-1933), tahta oturunca izleyeceği politikaya dair yayınladığı 10 maddenin birincisinde, mevcut hükümetin, ülkenin bütün işlerini İslâm şeriatı ve Hanefî mezhebine göre yöneteceğini, şeriatın ebedî olarak ülkenin bütün işlerinde hâkim olması için ihtisap başkanlığının kuracağını ve örtünmenin İslâm dini ve şeriatına uygun olarak uygulayacağını belirtmiştir. İkinci maddede ise rüşvet ve içki yasağına yer verilmiştir. Buna göre her devlet memurunun göreve başlarken adalet bakanlığına gidip rüşvet ve hatta hediye almayacağına dair yemin etmesi gerektiğini, içkinin üretimi, alım-satımı ve evde bulundurulmasının Müslüman Afgan vatandaşlar için yasak olduğunu, içki içenlerin şeriata göre cezalandırılacağını, içki içen memurun ise verilen cezanın yanı sıra görevden de alınacağını belirtmiştir (“Â'lâ Hazret” Muhammed Nadir Şah Gazi Padişah-ı Afganistan, 1932, s. 2-3).

Emanullah Han döneminde çıkartılan kanunlara *nizamname* adı verilirken bu dönemde çıkartılanlara *usulname* (اصولنامه) adı verilmiştir.

08 Kasım 1933 tarihinde Muhammed Nadir Şah öldürülünce yerine oğlu Muhammed Zahir

Şah (1933-1973) tahta oturmuştur. Zahir Şah devlet politikasının ve izleyeceği yol haritasının babası ile aynı olacağını, babası döneminde olduğu gibi şeriatin uygulanacağını belirtmiştir (Gubar, 1999, s. 162).

Bu dönemde, daha önce kullanılmasından kaçınılan *kanun* kelimesi kullanılmaya başlanmıştır (Nazari be Seyr-i Kanunguzârî Der Afganistan, 1976-1977, s.757). 1957 tarihinde 279 maddelik *Usulname-i İdari-yi Mehâkim-i Adliye* (Adliye Mahkemeleri İdaresi Kanunu) adıyla kanun çıkartılmıştır. Bu kanunda yargı ve yargılama sistemi ele alınmıştır. Yargı organlarının ibtidaiye (ilk derece), istinaf ve temyiz mahkemeleri olmak üzere üç mahkemeden oluştuğu ve her birinin görevleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu kanunda zaman zaman bazı meselelerde *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'de yer alan kanunlara göre hüküm verileceği de belirtilmiştir (Usulnâme-i İdari-yi Mehâkim-i Adliye [UİMA], 1957, md. 83, 87, 93, 125, 138, 150, 174-175).

26 Eylül 1947 tarihinde iki bab, 18 fasıl ve 233 maddeden oluşmakta olan "Usulnâme-i Cezâ-yı Askeriye" (Askerî Ceza Kanunu) adlı bir kanun çıkartılmış bu kanunda askerlerin işleyebileceği her çeşit suç ve cezalar detaylı bir şekilde ele alınmıştır (Hosamî, 2010, s. 238-239).

Bu dönemde çıkartılan kanunlarda önceki dönemlerde olduğu gibi herhangi bir fetva kitabı veya İslâm hukukunu içeren bir kanun çıkartılmamıştır. Ancak çıkartılan kanunlarda hâkimler ve kadıların İslâm hukukuna göre hüküm vermesinin gerektiği açıklanmıştır.

1968 tarihinde kanunların herkes tarafından kolayca bilinmesi için Allâme Muhammed Tahir el-Atasî es-Surî tarafından yapılan *Mecelle* şerhinin tercüme edilmesi kral tarafından emredilmiş ve her bir bölümü ayrı kişiler tarafından çevrilmiştir. Günümüzde de Irak Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'nin *Müniru'l-Kadî* adlı diğer şerhinden hâkimler ve kadılar istifade etmektedir (Hosamî, 2004, s. 26-30).

17 Aralık 1962 tarihinde *Usulname-i Cezâ-yı Cerâim-ı Mamûrîn ve Cerâim Aleyh-i Manfaat ve Emniyet-i Amme* (Kamu Görevlileri ve Kamu Yararına Karşı İşlenen Suçlar Kanunu) adlı 3 bab, 19 fasıl ve 191 maddeden oluşan bir ceza kanunu çıkartılmıştır. Bu kanunun birinci babı genel kaideler, ikinci babı memurların işlediği cinayet ve cünhaları, üçüncü babı memurların dışındakilerin amme menfaati ve güvenliğine karşı işlediği cünha ve cinayetlerden oluşmaktadır.

Zahir Şah döneminde 145 *usulname* ve *esasname* gibi adlar altında kanunlar çıkartılmıştır.⁶

Darbe ile krallığa son verip kendisini Afganistan'ın cumhurbaşkanı olarak ilan eden Muhammed Davut Han (1973-1978) yeni anayasa çalışmasına başlamıştır (DACDLC, 1976-1977, s. 147-148). 13 fasıl ve 136 maddeden oluşan "Kanun-i Esasi-yi Devlet-i Cumhuri-yi

6 Bu Dönemde çıkartılan bütün kanunların listesini görmek için bk. Nazari be Seyr-i Kanunguzari Der Afganistan (1976-1977, s. 744-765).

Afganistan" adlı bu anayasa taslağı tamamlandıktan sonra Afganistan'ın bütün illerinden gelen 219 temsilci ile cumhurbaşkanının seçtiği 130 kişiden oluşan Loya Cirge⁷ tarafından 13 gün içinde incelenip 14 Şubat 1977'de onaylanmıştır. 24 Şubat 1977'de cumhurbaşkanının imzalaması ile 04 Nisan 1977'de Resmî Ceride'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir.⁸ Bu anayasada da öncekilerde olduğu gibi hiçbir kanunun İslâm dininin ilkelerine aykırı olamayacağı belirtilmiştir (Kanun-i Esasî-yi Cumhuri-yi Afganistan [KECA], 1977, md. 64).

Mahkemelerin, görülen davalarda anayasa hükümlerini ve devletin diğer kanunlarını uygulayacağı, herhangi bir konuda söz konusu kanunlarda hüküm bulunmadığı durumda hâkimlerin kendi kanaatlerinde adaleti en iyi temin edecek şekilde bu anayasanın koyduğu sınırlar çerçevesinde İslâm şeriatı ve Hanefî fıkhnın genel ilkelerine uygun olarak hüküm verecekleri ifade edilmiştir (KECA, 1977, md. 99).

Bu dönemde çıkartılan en önemli kanunlardan biri ise 1976'da çıkartılan ve günümüze kadar yürürlükte olan ceza kanunudur. Bu kanunun taslak çalışması Zahir Şah döneminde 1961 yılında davet edilen iki Mısırlı hukukçu tarafından başlamıştır. 1973 yılında Davud Han iktidara gelince söz konusu kanun taslağı tamamlanmış ve incelenmesi için çoğu yüksek öğretimini Mısır'da tamamlamış hukukçulardan oluşan iki heyet görevlendirilmiştir. Söz konusu heyet bu kanunları 3 senede incelemiş; Irak, Mısır, Suriye ve kısmen İran ceza kanunlarından da istifade ederek bazı değişiklikleri de yapıp hazırlamıştır (Hosamî, 2010, s. 298-300).

Afgan Ceza kanununun birinci maddesinde; "Bu kanun tazir ile ilgili suç ve cezaları düzenlemektedir. Had, kısas ve diyeti gerektiren suçları işleyenler Hanefî fıkhnına göre cezalandırılacaktır" ibaresi yer almaktadır (Kanun-ı Ceza, 1996, md. 1). Söz konusu ceza kanunu 523 maddeyi içermekte olup iki kitap ve sekiz bab (alt bölüm) den oluşmaktadır. Bablar yine fasıllara ve fasıllar da kismetler (kısımlar) adlı alt başlıklara ayrılmıştır.

Marksizm ideolojisine dayanan ve 1965 yılında Rusya'da eğitim görmüş kişiler tarafından kurulan Demokratik Halk ve Parçem adlı komünist partileri (Ataî, 2005, s. 368) 1978 yılında kanlı bir darbe ile Davud Han'ı öldürüp hükümeti ele geçirmiştir. Bu dönemde yeni ceza kanunu çıkartılmamış ancak 1976 tarihli ceza kanununda önemli bazı değişiklikler yapılmıştır.

Geçici Devlet Başkanı Hacı Muhammed Çamkeney döneminde (1986-1987) ceza kanunun 148. maddesinde değişiklik yapılmış ve "*Kanun-ı Ceraim Aleyh-i Emniyet-i Dâhili ve Harici-yi Demokratik-i Afganistan*" (Afganistan'ın İç ve Dış güvenliğine Karşı İşlenen Suçlar) adı altında 2 bölüm ve 30 maddeden oluşan bir kanun çıkartılıp Ceza Kanununda yer alan bu bölümler mülga ilan edilmiştir. Bu değişiklik ile daha önce ceza kanununda 36 durumda suçlar için

7 Loya Cirge; Afganistan'da Anayasa çıkartma, cumhurbaşkanını yargılama ve ülkenin milli bağımsızlığı ve toprak bütünlüğü gibi önemli konuları hakkında karar vermek için bütün Afganistan'dan toplanan geçici bir meclisin adıdır. Bu meclis, Afganistan'da milletin iradesini yansıtan en üst kurum olup milletvekilleri, il ve ilçe temsilcilerden oluşmaktadır. 2004 Anayasası, md. 110-111.

8 Söz konusu Loya Cirgenin Detayı ve katılanların isimleri için bk. DACDLC (1976-1977, s. 121-146).

idam cezası tek seçenek iken bu kanunda söz konusu durumlarda idam cezasının yanında müebbet hapis cezası da getirilmiştir. Bu açıdan bu kanun önem arz etmektedir.

Muhammed Necibullah döneminde (1987-1992) ise ülkenin iç ve dış güvenliğine karşı işlenen suçlarda idam cezası kısıtlanmış, 36 durumda öngörülen idam cezası 4 duruma düşürülmüştür.

Bu dönemde ayrıca 1987 tarihinde 13 bölüm ve 149 maddeden oluşan yeni anayasa çıkarılmış ve 1990 yılında aynı anayasa bazı değişiklikler yapıldıktan sonra onaylanmıştır.

Komünistler döneminde her ne kadar şeriata göre hüküm verildiğini söylemek mümkün değilse de ceza kanununda yapılan değişikliklerde had, kısas ve diyet konusunda Hanefi mezhebine göre hüküm verilmesini öngören Afgan Ceza Kanunun birinci maddesi değiştirilmemiştir. Aynı şekilde Necibullah döneminde çıkartılan anayasada "*Afganistan'ın dini İslâm'dır. Afganistan Cumhuriyeti'nde hiçbir kanun İslâmî ilkelere ve bu anayasanın içerdiği kanunun değerlerine aykırı olamaz*" (KECA, 1987, md. 2) ifadesine ikinci maddede yer verilmiştir. Söz konusu anayasada cumhurbaşkanı adayı olabilmek için Müslüman olmanın şart olduğu da ifade edilmiştir (KECA, 1987, md. 73).

Mücahitler döneminde (1992-1996) yeni bir anayasa hazırlamak için 50 kişilik bir heyet görevlendirilmiş ve söz konusu heyet "*Usûl-i Esasi-yi Cedid-i Afganistan*" adlı 114 maddelik bir anayasa taslağı hazırlamış ancak ülkede yaşanan iç savaşları ve diğer partilerin kabul etmemelerinden yürürlüğe girmemiştir (Danış, 2012, s. 94).

Cumhurbaşkanı Burhanuddin Rabbani, 214 sayılı ve 09 Ekim 1994 tarihli fermanıyla cinayetleri önlemek amacıyla 22 Ekim 1987 tarihinde çıkartılan ve 14 sayılı resmî gazetede yayınlanarak yürürlüğe giren "*Kanun-ı Ceraim Aleyh-i Emniyet-i Dâhili ve Harici-yi Demokratik-i Afganistan* [KCAEDHDA]" (Afganistan Demokratik Devletin İç ve Dış Güvenliğine Karşı İşlenen Suçlar) adıyla çıkartılan ve 07.03.1992'de idam cezasının sınırlandırılması ile ilgili değişiklikle mülga ilan edilen kanunu tekrar nafiz ilan etmiştir ("*Resîdegî Bihteri Umûr-i Cinâi ve Cilevgîrî ez İrtikâb-ı Ceraim*", 1995, s. 1). Günümüzde bu kanun da ilga edilmiş idamı sınırlandıran düzenleme tekrar yürürlüğe girmiştir.

1996-2001 tarihleri arasında Afganistan'da hüküm süren Taliban ilk çıkışından (1994) itibaren İslâm şeriatının her alanda uygulayacağını kendine şiar edindi. Taliban; kadınların ancak Çadîrî (burka) giyinerek bir erkek mahreminin de yanında bulunması şartı ile dışarıya çıkabileceklerini, erkeklerin sakal bırakmak ve namazlarını cemaat ile kılmak zorunda olduklarını, her türlü müzik aletinin yasak olduğunu, fotoğraf çekmenin kimlik ve benzeri dışında yasak olduğunu, televizyonların suç aleti olduğu, dolayısıyla evde bulundurulmasının bile suç olduğunu ilan etmiştir. Had ve kısası, stadlarda insanların gözü önünde uyguluyordu. Bu dönemde Molla Muhammed Ömer bir fermanıyla Afganistan'ın son kralı Muhammed Zahir Şah dönemindeki kanunların incelenip şeriata ve günümüz şartlarına uygun hale ge-

tilererek yeni yasal düzenlemelerin yapılması için ilim ehlinde oluşan bir heyeti görevlendirmiştir ancak hedeflenen düzenlemeler gerçekleştirilememiştir (Ataî, 2005, s. 540-541).

Taliban döneminden önce de başkanlık olarak var olan "Emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker" kurumu Taliban döneminde bir süre daha başkanlık olarak devam ettikten sonra başkanlığa yükseltilmiştir. Bu teşkilatın polisleri, burkasız veya yanında bir mahremi olmadan dışarıya çıkan kadınları döverdi. Ezan okununca herkesin camiye gitmesi gerekiyordu. Dışarıda yakalanan da zorla mescide gönderiliyordu. Hatta bazı kişilere aynı namazı defalarca kıldırılmış oluyordular (Ataî, 2005, s. 526).

Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehiy-i ani'l-münker görevinin Hanefî mezhebine göre yapılması öngörülmüştü. Sigara içmek yasaktı. Hatta sigara içmenin caiz olup olmadığı konusunun tartışılması bile yasaklanmıştı ("Tevsiya ve peyâm-ı İmareti İslâmî, 1996", s. 47). Sakalı traş etmek ve kesmek yasaklanmış, yurt dışından geldiklerinden dolayı sakalı olmayanlara 1 ay süre verileceği, bu sürede yine sakalını keserse hapis cezasına çarptırılacağı belirtilmiştir ("Ferman-ı Mekam-ı İmareti İslâm Şumare-i 3409, 1996", s. 8). Bu dönemde mahkemeler şeriatı uygulardı ancak yargıda pratik olarak istinaf ve temyiz aşamaları adeta kaldırılmıştır. Polisin sunduğu deliller ile kadı hüküm verip ardından da işlenen suçun cezasını uygulardı (Au Una vd., 2011, s.18-19).

367 sayılı bir fermanla eski kanunların şeriatı ve Hanefî mezhebine ters olmaması şartıyla kabul edileceği de ayrıca belirtilmiştir ("Ferman-ı Makam-ı İmareti İslâmî Afganistan der Bare-i İnfaz-ı Esnad-ı Taknîni-yi Sâbık 1999", s. 65).

Taliban bütün kanunlar, uluslararası anlaşmalar ve sözleşmelerinin İslâm şeriatı ile uygunluğunu denetlemek için, İslâm hukuku bilgisine sahip olan bir başkan, bir başkan yardımcısı ve 8 üyeden oluşan, Şûrâ-yı Kanun-ı Esâsî adlı bir şura oluşturmuş ve bunların görevlerini düzenlemek için de Kanun-i Şûrâ-yı Kanun-ı Esâsî adlı kanun çıkartmış ve bu kanun 16.05.2001 yılında resmî gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiştir ("Kanun-i Şûrâ-yı Kanun-ı Esâsî 2001", s. 89-96).

Hamid Karzai döneminde (2001-2014) ise yeni anayasa çıkartılmasının yanında değişik kanunlar çıkartılmış; 1976 tarihli ceza kanunun kapsamlı bir tadilatı için çalışma başlatılmış ve bu çalışma hala devam etmektedir. Ancak yargı sistemini geliştirmek amacıyla Afganistan'da faaliyet gösteren yabancı kaynaklı insan hakları savunucu derneklerin, özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Birliği'nin baskı ve müdahalesinden dolayı şerî cezaların uygulanmasından hatta ceza kanununda açıkça yer verilmesinden kaçınılmaktadır. Nitekim 2013 yılında had, kısas ve diyet ile ilgili hükümlerin tadilatı devam eden ceza kanununda yer verilmesinin istenmesinde Avrupa Birliği dâhil birçok ülkeden tepkiler gelmeye başlayınca ("Derc-i Mücazât-ı Sengsar", 2013) Afganistan Adalet Bakanlığı bundan geri adım atmak zorunda kalmıştır ("İbla'îye-i Vizaret-i Adliye", 2013).

Sonuç

Afganistan'da İslâm hukukun kanunlaştırılması fetva kitaplar şeklinde başlamış, daha sonra 1880 yıllarında kadırlara ve müftülere fetva konusunda rehber mahiyetinde *Esasü'l-Kudât* adlı kitabı yazılarak fetva kitapları daha da sistematik hale gelmiştir. 1921'de yine fetva kitaplarından meseleler derlenerek birinci cildi medeni kanun ikinci cildi ceza kanunu olmak üzere iki ciltten oluşan *Temessükü'l-Kudatî'l-Emâniyye* adlı kitap yazılmış, had, kısas ve diyet ile ilgili meselelerde müftüler ve kadırların bu kitap dışındaki kitaplara göre fetva ve hüküm veremeyecekleri belirtilmiştir. Bunun yanında da ilk defa tazir cezalarına içeren *Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî* adında bir nizamname yazılmıştır. Ceza kanunu açısından bu iki kitabın Afgan hukuku tarihinde ilk olduğunu söyleyebiliriz. Bu ceza kanunundan sonra, günümüzde de hala yürürlükte olan tazir cezalarıyla ilgili 1976 yılında ceza kanunu yürürlüğe girmiş ancak bu kanunda had, kısas ve diyet ile ilgili kanunlara yer verilmeyip sadece Hanefî fıkhnı referans gösterdiğinden, 1921 yıllarındaki kanunlara göre daha yetersizdir diyebiliriz.

İslâm ceza kanunu Afganistan tarihinde genelde uygulanmıştır ancak komünistler döneminde mülğa ilan edilmemişse bile teorik düzeyde kalmıştır. Taliban döneminde ise fıkhnı kitapları esas alınmış fakat zaman zaman uygulamada aşırıya gidilmiş veya suçun uygulanması için yeterli delil toplama yoluna gidilmemiştir. İslâm hukukunda haddin şüphe ile düşürülmesi esas iken (Aynî, 1990, s. 376-378; İbn Mâce, t.y., s. 850; Tirmizî, 1998, s. 85), Taliban döneminde adeta şüphe ile had uygulanma esas olmuştur. Günümüzde ise teoride İslâm hukuku hâkim iken uygulanmasına çok az rastlanmaktadır. Bunun en büyük sebeplerinden biri yargıda yaygın olan yolsuzluktur. Diğeri ise şerî cezaların uygulanmasında Batı'nın müdahalesini saymak mümkündür.

Kaynakça

- Âla Hazret Muhammed Nadir Şah Gazi Padişah-ı Afganistan. (1932). *Salnâme-i Mecelle-i Kabul*, 1, 1-6.
- Abdulber, M. Z. (1986). *Takninü'l-fıkhnı'l-İslâmî* (el-mebdeü ve'l-menhecü ve't-tatbik) [İslâm Fıkhnının Kanunlaştırılması]. Katar: İdaretü lhyai't-Turasi'l-İslâmî.
- Ataî, M. İ. (2005). *Tarih-i muasır-i Afganistan* [Afganistan Muasır Tarihi] (Far. çev. C. Kamgar). Kabil: Bingah İntişarat Matbaa-i Meyvend.
- Au Una, Raj, Narayan, Retting, M., Schaeffer, S., Stephens, A., Sugarman, E., & Swenson, G. (2011). *Mebâdi-yi hukuk-ı ceza-yı Afganistan* [Afgan Ceza Hukukuna Giriş] (çev. Şirket-i Hademât-i Hukukî-yi İlt). Kaliforniya: by.
- Aynî, E. M. B. M. b. A. b. (1990). *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye* (C. VI). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Danış, S. (2012). *Hukuk-ı Esasî-yi Afganistan* [Afganistan'ın Anayasal Hakları]. Kabil: İntişarat-ı Emîri.
- De Afganistan de Cumhuri Devlet Lomray Loya Cirge [Afganistan Cumhuriyeti'nin İlk Loya Cirgesi]. (1976-1977). *De Afganistan Kalanay*, 43, 121-148.
- Fâryâbî, M. A. (2009). Nigahî Be Pişine-i Kanun Guzari Der Afganistan [Afganistan'da Kanunlaştırma Tarihine Bir Bakış], *Qaza*, 7, 113-127.
- Ferheng, M. S. (1992). *Afganistan der Penc Kern-i ahir* [Son Beş Asırda Afganistan]. Meşhed, İran: İntişarat-ı Dürüşiş.
- Gardizi, A. b. D. b. M. (1985). *Tarih-i Gardizi* [Gardizi Tarihi] (Tashi, tahşiye ve ta'lik: A. Habibi) Tehran: Çaphâne-i Ermeğan.
- Gubar, M. G. M. (1998). *Ahmed Şah Baba* (Far. çev. E. Deriz). Peşaver: Danış Kitabhane.

- Gubar, M. G. M. (1999). *Afganistan der mesir-i tarih* [Tarih Sürecinde Afganistan] (C. II). Virjina, VA: American Speedy Printing.
- Gubar, M. G. M. (2005). *Afganistan der mesir-i tarih* [Tarih Sürecinde Afganistan] (C. I). Tehran: İntişarat Cumhuri.
- Habibi, A. (1993). *Cünbiş-i Meşrutiyet Der Afganistan* [Afganistan'da Meşrutiyet Hareketi]. b.y..
- Habibi, A. (2002). *Tarih-i Afganistan ba'd az İslâm* [İslâm'dan Sonra Afganistan Tarihi]. İran: İntişârât-ı Efsûn.
- Hosamî, H. (2004). Kaza ve kazavet der Ahd-ı Saltanat-ı Ala Hazret Zahir Şah [Zahir Şah Krallığı Döneminde Yargı ve Yargılama]. *Adalet*, 7-8, 2-30.
- Hosamî, H. (2007). Abdulvasi Kandaharî ve Temessükü'l-kudât [Abdulvasi Kandaharî ve Temessükü'l-kuzât] (C. II). *Adalet*, 75, 126-132.
- Hosamî, H. G. (2010). *Tarih-i kaza der Afganistan* [Afganistan'da Yargı Tarihi]. Kabil, Afganistan: İntişarat-ı Saîd, Afaq Press.
- Hosamî, H. (2011). Revend-i Sistem-i Kanun-guzari [Kanunlaştırma Sisteminin Süreci]. *Qaza*, 6, 76-87.
- İbn Kesîr, E. F. İ. İ. (1988). *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. A. Şirî). Beyrut: Dâru İhayî't-Tûrasî'l-Arabî.
- İbn Mâce, M. b. Y. E. A. (t.y.). Sünenü İbn Mâce (C. II, thk. M. F. Abdulkakî). Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İbnu'l-Esir, E. H. A. b. E. K. M. b. M. b. A. b. A (1997). *el-Kamil fi't-târih* (thk. Ö. Abdusselam). Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-Arabî.
- Kandaharî, A. (1921). *Temessükü'l-kudâtul-Emânîyye*. Kabil: Matbaaı Sengi-yi Dâru's-saltana.
- Kanun-ı Cerâim Aleyh-i Emniyet-i Dâhili ve Haricî-yi Demokratik-i Afganistan [Afganistan Demokratik Devletin İç ve Dış Güvenliğine Karşı İşlenen Suçlar Kanunu]. (1987, 22.10). *Resmi Ceride*, 14.
- Kılıç, M. T. (2008). İslâm hukukunda kanunlaştırma olgusu. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Mahfî-li Mizânî't-Tahkikat-ı Şer'îyye. (1909). *Siracü'l-ahkâmfi muamelatî'l-İslâm* (C. I). Kabil: Matbaa-ı Şahi Daru's-Saltana-yi Kabul.
- Nazarî be Seyr-i Kanunguzari Der Afganistan [Afganistan'da Kanunlaştırma Sürecine Bir Bakış]. (1976-1977). *De Afganistan Kalanay*, 43, 738-771.
- Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî. (1923). Kabil: Matba'ı Daire-i Tahrirât-ı Meclis-i Âli-yi Vüzerâ.
- Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî. (1927). Kabil: Matbaa'ı Riyaset-i Şirket-i Refik.
- Özel, A. (1989). el-Âlemgiriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. II, s. 365-366). İstanbul: TDV Yayınları.
- Paul, H. (1935). *Tarih-i muhtasar-ı İran: Ez evvel-i İslâm tâ inkırâz-ı Zendiyan* [İran'ın Muhtasar Tarihi: İslâm'ın Girişinden Zendiyanların Sona Ermesine Kadar]. (çev. R. Z. Şefak). Tehran: Metbaa'-ı Meclis.
- Popelzai, İ. V. (1991). *Dâru'l-kazâ der Afganistan ez avâil-i ahd-ı İslâm tâ ahd-i cumhuriyet* [İslâm'ın Girişinden Cumhuriyet Dönemine Kadar Afganistan'da Yargı]. Kabil: Matbaaı Devleti.
- Resideği Bihteri Umûr-i Cinâi ve Cilevgiri ez İrtikâb-ı Cerâim [Suçların Daha İyi Araştırılması ve Önlenmesi]. (1995). *Resmi Ceride*, 1, 7.
- Tevsiya ve peyâm-ı İmaret-i İslâmî, [İmaret-i İslâmî'nin Tavsiye ve Bildirisi]. (1996). *Resmi Ceride*, 1, (seri no: 783).
- Ferman-ı Mekam-ı İmaret-i İslâm Şumare-i 3409 [İmaret-i İslâmî'nin 3409 sayılı bildirisi] (1996). *Resmi ceride*, 1., (Seri No: 783).
- Ferman-ı Makam-ı İmaret-i İslâmî Afganistan der Bare-i İnfaz-ı Esnad-ı Takniniy-i Sâbık [İmaret-i İslâmî'nin Önceki Kanunların Yürürlükte Kalmasıyla İlgili Fermanı] (1997). *Resmi Ceride*, Özel sayı, (Seri No: 788).
- Kanun-ı Şurâ-yı Kanun-ı Esasî [Anayasa Şurası Kanunu]. (2001). *Resmi Ceride*, 2001, Özel sayı (seri no: 797), 2 Mayıs 2001.
- Seyyid Resul. (1985). *Nigahî be Ahd-i Saltanat-ı Amanî* [Amanullah Han Krallığı Dönemine Bir Bakış] (C. I). Peşaver: Komite-i ferhangi-yi İttihad-ı Mücahidin-i Afganistan.
- eş-Şesrî, A. S. (2005). *Takniniş-şeria' beyne't-tahlîli ve't-tahrîm* [Şeriatın Kanunlaştırılmasının Caiz Olup Olmaması]. Riyad: Dâru'l-fadila.
- eş-Şesrî, A. S. (2007). *Hükmü takniniş-şeriatî'l-İslâmî* [İslâm Şeriatının Kanunlaştırılmasının Hükmü]. Riyad: Dâru's-samî'îlî'n-neşri ve't-tevdî.
- Taberi, E. C. M. b. C. b. Y. b. K. (2000). *Camîu'l-beyân fi tavilî'l-Kur'an* (C. IV, thk. A. M. Şâkir). Beyrut: Müessisetü'r-risâlet.
- Tirmizî, E. İ. M. (1998). *Sünen (el-Câmiu'l-kebir)* (C. III, thk. B. A. Ma'rûf). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Usulnâme-i İdari-yi Mehâkim-i Adliye [Adalat Mahkemelerinin İdari Kannunu]. (1957). Kabil: Devleti Matbaa.

Ya'kûbî, A. b. İ. b. C. b. V. b. V. (2001). *Kitabu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-İlmiyye.

Ya'kut el-Hamevî, Ş. E. A. Y. b. A. (1995). *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: DâruSâdir.

Yaşaroğlu, M. K. (1996). *Pakistan'da İslâm ceza hukukunun kanunlaştırılması*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Dercî mecazat-ı sengsar ve kat'ı uzv der piş nevis-i Kanun-ı Ceza-yı Afganistan [Recim, El ve Ayak Kesme Cezasının Afgan Ceza Kanunu Taslağına Derc Edilmesi]. (2013, 27 Kasım). BBC Persian.

http://www.bbc.co.uk/persian/afghanistan/2013/11/131127_k05_afghanistan_law_.shtml adresinden 10 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.

İbla'ye-i Vizaret-i Adliye der irtibat be guzarîş-i Dideban-ı Cihâni-yi Hukuk-ı Beşer [Afganistan Adalat Bakanlığının Dünya İnsan Hakları İzleme Örgütü Raporu Hakkındaki Açıklaması]. (2013, 2 Aralık). Afganistan Adalet Bakanlığı resmi web sitesi: <http://moj.gov.af/fa/news/26869> adresinden 15 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.

Renk ve Fıkhî Hükümlere Tesiri

Tuba Hacer Korkmaz*

Öz: Renkler, etrafımızdaki tüm varlıkları -belki ilk olarak- tanıtan ve birbirlerinden ayıran önemli biçimsel özelliklerden biridir. Hayatımızın her anını kuşatan renk, bilim tarihinde de çeşitli boyutlarıyla tıp, psikoloji, felsefe, fizik, astronomi, antropoloji, astroloji, edebiyat, tarih, mimarî, tezhip, seramik, minyatür vs. alanlarda incelenmiştir. Bu çalışmada; hayatın anlamlı öğelerinden biri olan rengin, İslâm hukukuna ait meselelerde hangi rol ve işlevlerde yer aldığının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Renk, Fıkhî Hüküm, Tesir.

Giriş

Gerçekte bir varlığı diğerinden ayıran özelliklerin başında renk ve biçim gelmektedir. Renk ve biçimi olmayan varlık düşünülemez. İnsanın dış alemi tanınmasında ve onunla olan görsel iletişimde temel bir araç olan rengin kaynağı ışıktır, özellikle de güneş ışıgıdır (Hammude, t.y., s. 5). Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

”وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا“

”Ay’ı içlerinde bir ışık, Güneş’i de bir lamba yapmıştır” (Nuh, 71/16).

Aslı Farsça olan renk (رنگ) kelimesinin Arapçadaki karşılığı levn/لون (çoğulu elvân/ألوان)’dır. Levn lafzı, lugavî olarak; “biçim”, “cismın sıfatı”, “iki şeyi birbirinden ayıran şey” vs. anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, 2005, XIII, s. 484). Gerek Arapça gerekse Türkçede pek çok renk tonunun müstakil isimleri bulunduğu için zengin bir isim yelpazesine sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca “gök mavisi”, “zümrüt yeşili” gibi renk isimlerinden sıfatla kullanılanlar olduğu gibi, “ebrulî”, “erguvanî” gibi bazı renklerin de çeşitli isimlere nisbet edilerek kullanıldığı görülmektedir.

Arapçada genellikle sıfat kabul edilen renkler gramerde bir başka kelimeye bağımlı olarak kullanılan kelimeler grubunda değerlendirilmekle birlikte bazı renk adları zamanla bağımsız birer isim haline dönüşmüştür (Gündüzöz, 2007, s. 571). Mesela; “الأسودان” müsenna lafzı “hurma ve su” (İbn Manzur, 2005, II, s. 618) ile “yılan ve akrep” (Ebu Davud, 2004, s. 215) malarında kullanılmıştır. Yine “الأبيضان” lafzıyla “su ve buğday veya ekmek” (İbn Manzur, 2005,

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi., İlahiyat Fak., İslâm Hukuku Bölümü.
İletişim: thkorkmaz@yahoo.com

VII, s. 136) kastedildiği olmuştur. “البیض الأيام” ibaresi de her kamerî ayın 13, 14, 15. geceleri için kullanılmaktadır.

Rengin ele alındığı alana göre farklı tarifleri vardır. Tabii bu tarifler, söz konusu alanın renge hangi cihetten baktığı ile ilgilidir. Genel anlamda renk, cisimlerin yansıttığı veya yaydığı ışığın gözle algılanması ya da ışığın eşya üzerinde kırılma ve yayılma çeşitliliğinden doğan görsel duyum olarak ifade edilir (Topaloğlu, 2007, s. 572). Fiziğin konusu olmakla birlikte tarih boyunca insanların hayatında önemli etkileri bulunan, bazen sembol olarak kullanılan renk olgusu Antikçağ'dan itibaren düşünürlerin ışık ve görme kuramlarıyla ilişkili olmuş, İslâm'ın ilk yüzyıllarındaki tercüme hareketleri neticesinde oluşan ilmî atmosferle beraber İslâm düşüncesinde büyük önem kazanmış, bu çerçevede tabiatı, mahiyeti ve etkileri üzerine düşünceler ileri sürülmüştür (Topaloğlu, 2007, s. 572).

Renkler bazen -fertler veya toplumlar bazında- sembolik düşüncelerin ve anlamların ifadesi, bazen de duygu ve düşünceleri anlatmada, mesaj vermede bir iletişim aracı olabilmektedir. Renk olgusu eski zamanlardan beri felsefeciler, tarihçiler, antropologlar, dilciler ve psikologlar tarafından değişik boyutlarıyla tartışılmakta, rengin mahiyeti, renk algılarının evrensel mi yoksa göreceli mi olduğu, rengin etkileri vs. üzerinde araştırmalar yapılmaktadır.¹ Renkler, kültürel birer fenomen olduklarından, son zamanlarda bilim dünyasında değişik yönleriyle daha detaylı incelenmeye başlanmıştır.

Son zamanlarda renkteki simgesellik/symbolizm yerini daha işlevsel kullanıma bırakıyor denebilir. İnsanların sosyal, iş ve özel yaşamlarında tercih ettikleri ve etmedikleri, beğendikleri ve beğenmedikleri farklı renk seçimleri vardır. Renk üzerine yapılan çalışmalar da teyit etmektedir ki; insanlık tarihi boyunca ilgi duyulan renklerin canlı varlıklardan özellikle insan üzerinde fiziksel, duygusal, zihinsel ve ruhsal yansımaları ve etkileri söz konusudur. Bu nedenle, mimarîden tıbbı, sanayiden reklamcılığa, güzel sanatlardan tekstile ve siyasete kadar hayatın içinden pek çok alanda renk kavramı kendisini göstermektedir. Hatta “renk teorileri”, “renk psikolojisi”, “renk terapi”, “renk antropolojisi” gibi müstakil isimlendirmeler ortaya çıkmıştır. Yine günümüzde “alternatif tıp” diye bilinen alternatif tedavi yöntemleri arasında renk, her geçen gün daha çok ilgi çeken ve gelişen konular arasında yerini almaktadır.²

Renklerin uzaklık yakınlık yanılsaması uyandırdığı ayrıca yaş, kuru, yanık, ağır gibi nitelikler de gösterdiği söylenebilir. Buna göre kırmızı ya da sarı, maviye göre daha önde gelen renk-

1 En kapsayıcı renk teorisini ilk defa ortaya koyan Aristo kabul edilmekte ve o *On Colors* adlı -öğrencileri tarafından derlenen- müstakil bir eser ona atfedilir.

2 Renklerin bu tedavisel yönü, tarihin en eski dönemlerinden bu yana insanlığın malumunda olmuştur. Eski Mısırlılar, Karnak ve Teb gibi tapınaklarda renk kullanmışlar ve renk şifacılığı için, renk salonları inşa etmişlerdir. Aynı şey eski Hind ve Çin uygarlıklarında da görülmektedir. Oradaki şifacı din adamları da insanın yedi katlı doğası ile güneş tayfının yedi rengi arasındaki bağlantıyı temel alarak, bir renk bilim sistemi kurmuşlardır (Bkz. Sharma, 2007).

lerdir. Soğuk renklerin -mavi, mor gibi- daha uzak, sıcak renklerin -sarı, turuncu gibi- daha yakın görüldükleri söylenebilir. Yine mavinin bazı tonları yaş gibi görünürken kahverengi yanık, turuncu kuru görünür. Bu da renklerin doğal olgulara çağrışım yaptığına kanıt niteliğinde bir veri sayılabilir.

Fıkıh ve Renk

Renk konusu ele alınırken klasik ve modern dönemi ayrı ayrı ele almak daha isabetli görülmektedir. Bu minvalde burada ilgili yerleri cem etmek, incelemek ve tesir açısından değerlendirmek hedeflenmiştir.

Bu çalışmada “renğin fıkhî hükümlere tesiri” başlığı ile kastedilen, usulcülerin hükümlerde kendisine itibar edilmediği için işlevsiz (عطردی) olarak addettikleri bir vasıf değildir.³ Aynı zamanda Şari’nin hükümde bizzat kendisine itibar etmesi anlamına gelecek bir tesir de değildir. Burada kastedilen, rengin hükümde bizzat amaçlanması veya hükümde etkili olan bir hususa alâmet ya da karine/delil olması itibarlarıyla delâlet eden zahir bir vasıf olması itibarlarıyla söz konusu olan bir etkidir.

Klasik Dönem Furu Fıkında Renk

Müstakil olarak ele alınmayan renk; ibadetler, kamu hukuku, ceza hukuku, yargılama hukuku, medenî hukukla alâkalı birçok furu mesele işlenirken satır aralarında kalmıştır. Bazı fıkhî meselelerde bizzat amaç olması veya hükümde etkili olan bir hususta alâmet ya da karine olması bakımından işlevleri söz konusudur.

Rengin Bizzat Maksut Olması

Bazı fıkhî meselelerde renk, hüküm için amaçlanan bir husus olabilmektedir. İbadet ve muamelat konularında örneklerini görebileceğimiz rengin hükümde bizzat amaçlanmasıyla dolaysız bir etki oluşmaktadır;

- Alım satım akitlerinde malın vasıfları arasında belli bir rengin özellikle şart koşulması:

Eğer müşteri satıcıdan ürünü muayyen bir renkte talep etmiş ve satıcı da bunu kabul etmişse, satıcı artık bu vasfı sağlamakla mükelleftir. Aksi takdirde müşteriye muhayyerlik hakkı doğar ve renklerin ihtilafı da bu muhayyerliğe karine mahiyetinde olur. Fıkıhta bu seçim hakkı

3 Fıkıh usulünde kıyas delilinin en önemli unsuru illettir. İllet; usulde, asıl ve fer’ arasındaki ortak manadan dolayı asıl için verilen hükmün, fer’ için de geçerli olmasının kendisine bağlı olduğu vasıf olarak kabul edilir ve bu vasıf için bazı şartların bulunması gerekmektedir. İllet karışıklığa meydan vermeyecek şekilde zahir, hükmün konulması için münasib, müteaddi, şahıslara veya durumlara göre değişiklik arzermeyecek şekilde munzabıt, Şari’in itibar ettiği muteber bir vasıf olmalıdır. Bu sonuncu şart kapsamında usulcüler, rengi -uzunluk, kısalık gibi- hükmün üzerine bina edilemeyecek gayri muteber/ vasıflar arasında değerlendirmişlerdir. Buna göre mesela şaraptaki haramlık hükmü, şarabın kırmızı veya beyaz olmasıyla ta’lil edilemez.

“hıyaru'l-vasıf” olarak ele alınmaktadır (Mecelle, md. 310). Bu duruma istisna` akitleri ve diğer bey` akitlerinden pek çok örnekler verilebilir (Serahsî, 1982, XIX, s. 54 vd.).

Bazı mallarda bazı renkler, ürüne olan rağbete, ürünün kıymetine ve dolayısıyla da fiyatına tesir eden bir husus olabilir ve bu da zaman, mekân ve adetlere göre değişebilir.

• Kefen ve ihramda sadece beyazın müstehap olması (Behutî, 1983, II, s. 106, 107; Desukî, t.y., I, s. 416-418; İbn Abidin, 2000, V, s. 228-237; İbn Kudame, 1999, III, s. 384-385; Nevevî, t.y., V, s. 196-198):

Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Beyaz elbise giyiniz. Şüphesiz bu, elbiselerinizin en hayırlısıdır. Ölülerinizi de onunla kefenleyiniz.” (Tirmizî, t.y., s. 1085).

Görüldüğü gibi hadis, genel olarak beyaz giyinmenin övüldüğüne delâlet eder. Bu nedenle Müslümanlar için özel gün olan Cuma günleri için de beyaz renk giymek müstehap görülmektedir (Derdir, t.y., I, s. 504; İbn Abidin, 2000, V, s. 95; İbn Kudame, 1999, III, s. 229-230; Nevevî, t.y., IV, s. 537). Hanbelî fakihleri beyaz kefenin istihbabına ilave olarak, imkân dahilinde iken naaşı beyazdan başka bir renkle kefenlemeyi de mekruh görmüşlerdir (Behutî, 1983, II, s. 108).

• Bazı fıkıhçılara göre; sütte/engel koymayan kişinin namaz esnasında önünden halis siyah/كَلْبَاءُ köpeğin geçmesiyle namazın bozulması:

Ebu Zerr (r.a) şöyle anlatıyor:

Allah Resûlü (s.a.v) “Herhangi biriniz namaza duracağı zaman eğer (semer/ kaşı gibi bir şey de olsa önüne bir sütte, önünde eğer kaşı gibi bir şey bulunmazsa onun namazını eşek, kadın ve siyah köpek keser.” buyurdu. Ebu Zerr’i dinleyen ravî (Abdullah b. es-Samit) diyor ki: “Ey Ebu Zer! Siyah köpeğin, kızıl köpekten, san köpekten ne farkı vardır ki?” diye sordum. “A yeğenim! Ben de senin gibi bunu Allah Resûlü’ne (s.a.v) sordum: Siyah köpek şeytandır, buyurdu” dedi. (Müslim, 2006, IX, s. 450).

Abdullah b. Mugaffel’den (r.a) rivayete göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

Köpekler de diğer toplumlar gibi başlı başına bir soy (ümme) olmasaydı hepsinin öldürülmesini emrederdim. Siz köpek öldürecekmeniz onlardan siyah olanları öldürün.” (Ebu Davud, 2004, s.321).

• Cumhura bu konuda muhalefet eden Hanbelî fıkıhçılarının çoğunluğuna göre; sütte/en-gel koymayan kişinin namaz esnasında önünden halis siyah/كَلْبَاءُ köpeğin geçmesiyle namazı bozulur (İbn Kudame, 1999, III, s. 97; Merdavî, 1986, II, s. 106-107). Bu hadisler de onların bu görüşünün istinat ettiği nassî delillerdendir.

• Bir görüşe göre siyah köpekle avlanmanın haram olması:

Siyah köpeklerle alâkalı yukarıda zikredilen hadislerle binaen benimsenen bu görüş, Hanbelî mezhebine aittir (İbn Kudame, 1999, XIII, s. 267). Diğer fukahaya göre ise böyle bir haramlık yoktur.

- Kurban edilen hayvanın görünüşünün güzel olması bakımından en üstün rengin beyaz olması:

H. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

“Rengi beyaz/عفراء olan hayvanı kurban olarak kesip kanını akıtmak, siyah olanından Allah yanında daha sevimlidir.” (Beyhaki, 1924, IX, s. 273).

Peygamber (s.a.v); kurban etmek için ayakları, gözleri ve karnı kara olup vücudunun diğer kısımları beyaz olan, boynuzlu koçları diğer renkteki koyunlara, tercih etmiştir.” (Buharî, 2003, s. 1056).

Zikri geçen hadislerde kurbanlık hayvanın şekli vasıfları arasında beyaz olması açıkça görülmektedir. Fukaha kurbanlık hayvanda beyazın müstehap olduğunu tasrih ederken (Kasanî, 1997, VI, s. 327; İbn Kudame, 1999, XIII, s. 367; Nevevî, t.y., III, s. 396; Desukî, t.y., II, s. 121), Şafîî ve Hanbelî fıkıhçılar kurbanda beyazın olmaması halinde müstehap olan diğer renkleri kitaplarında sıralamışlardır (Nevevî, t.y., VIII, s. 396-397).

Kurbanla alâkalı başka bir mesele de; kurban kesmeye nezir edildiğinde, eğer kurbanı dair belli şekli vasıflar belirtilmişse nazir/adakta bulunan nezirde belirttiği vasıfları yerine getirmekle mükelleftir. Kurbanlık hayvanın belli bir renkte olmasına niyet edilmişse, uygulanmalıdır.

- Fukahadan bazılarının göre erkeğin kırmızı ile asfurla boyanmış bir şey giyinmesinin mekruh olması:

Abdullah bin Amr İbni'l'As (r.a) anlatıyor:

“Üzerinde kırmızı renkli iki giyecek bulunan bir adam geldi ve Resûlullah’a (s.a.v) selam verdi. Ama (s.a.v) adamın selamını almadı.” (Ebu Davud, 2004, s. 445).

Peygamber (s.a.v) benim üzerimde asfur ile boyanmış iki elbise gördü ve: “Bunu sana annen mi emretti?” buyurdu. Ben: “Onları yıkarım” dedim. “Hatta onları yak” diye emretti. (Müslim, 2006, XIV, s. 279-280).

Yukarıdaki iki hadise ve benzerlerine istinaden bazı fıkıhçılar cumhura muhalif olarak, zikri geçen renklerin erkekler hakkında hoş karşılanmadığı görüşünü benimsemişlerdir (İbn Abdî'l Birr, 1993, XXVI, s. 168-174; İbn Kudame, 1999, II, s. 229-301; Mevsilî, 1988, IV, s. 463). Belli renklerin giyside yasaklandığını ya da hoş karşılanmadığını ifade eden hadisleri elbette zaman-mekân, örf-adet, gayrimüslimlere benzeme-benzememe bağlamlarında okumak ve yorumlamak meseleye daha isabetli bakış açısı kazandıracaktır.

- Erkeğin saçını siyaha boyamasının bazı fıkıhçılara göre mekruh, bazılarına göre de haram olması:

Mekke'nin fethi günü, Hz. Ebu Bekir'in yaşlı babası Ebu Kuhafe'nin saçlarının beyazlaştığını gören Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Bu beyaz saçın rengini değiştiriniz ve siyahtan sakınınız." (Müslim, 2006, XIV, s. 306).

Renk konusunun ele alındığı önemli hususlardan birisi de ziynettir. Kadınlar hakkında -iddet bekleyen kadınlar hariç- mübah dairesinin erkeğe göre çok daha geniş olduğu bu konu içerisinde erkeğin ziyneti kapsamına giren saç, sakal, bıyık gibi uzuvlarını renklendirme işlemleri erken dönemlerden itibaren tartışmalı konulardan olmuştur. Erkeğin saçını siyaha boya(t)ması yukarıdaki hadis ve benzerlerine istinaden bazı fıkıhçılara göre mekruh (İbn Kudame, 1999, I, s. 127; Nevevî, t.y., I, s. 294; Şeyh Nizam vd., 1923, V, s. 359) bazılarına göre de haram olarak görülmüştür (Nevevî, t.y., I, s. 294). Tahrim ve kerahet hükümlerinden cihat esnasında düşmanı korkutma amacı ile boyayanlar ile genetik yapı veya hastalıktan dolayı saç beyazlayan genç erkekler istisna edilmişlerdir. Fıkıhçılar arasında saç boyası olarak siyahın kullanılmasının uzunca tartışılmasının ve bu konuda rivayetlerin çeşitlenmesinin sebebi genel olarak, başkalarını aldatma kastının olup olmaması ve belli zamanlarda gayrimüslimlerle benzeşme durumudur.

Yine erkeklerin ziynetiyle alâkalı başka bir husus hakkında Ebu Hureyre'den (r.a) rivayete göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

"Erkeklerin sürünecekleri kokunun kokusu fark edilir fakat rengi olmaz. Kadınların kollarının ise rengi olur fakat kokusu başkaları (yabancı erkekler) tarafından fark edilmez olmalıdır." (Tirmizî, t.y., s. 1079).

Kadınların genel ziynet cevazından istisna edilen bir hal vardır, o da iddet halidir. Cumhuru'l fukaha vefat iddeti ve bain talak iddeti bekleyen kadın için ziynet amaçlı saç, el, ayak vs. azalara yapılan boya işlemleri, koku sürünme, takı takma vs. gibi ziynet araçlarının hiçbirini caiz görmemişlerdir (İbn Abidin, 2000, X, s. 350; İbn Kudame, 1999, XI, s. 286; Nevevî, t.y., XVIII, s. 181).

Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'den (r.a) rivayet edildiğine göre, Allah Resûlü (s.a.v) buyurdu ki:

"Kocasını ölen kadın ne asfurla/المصفر, ne de kırmızı çamurla boyanmış/المشقة elbise giyenebilir, ne de takı takabilir. Sürme çekemez, kına ile saçlarını boyayamaz." (Ebu Davud, 2004, s. 262).

Hükümde Etkili Olan Bir Hususta Rengin Alâmet Olması

Bazı fikhî meselelerde rengin, hükümde etkili olan bir hususta alâmet olup, bu nedenle de fikhin itibar ettiği bir vasıf olabilmektedir. Taharet, namaz, zekât, gibi ibadet konularında

rengin alâmet olma özelliği ile fıkıhî hüküm arasında nasıl bir bağ olduğunu gösteren örnekler aşağıda şu şekildedir:

- Temiz suyun necasetle temasında, suyun vasıflarından biri olan doğal rengi değiştiğinde:

Suyun temiz olup olmadığına renk, koku ve tat vasıflarında yola çıkılarak varılır. Suyun tabii renginde olmaması, suyun necis olduğunun bir alâmeti olur ve buna göre taharet konusundaki hükmünü alır (İbn Abidin, 2000, I, s. 618-619; Desukî, t.y., I, s. 35; İbn Kudame, 1999, I, s. 39; Nevevî, t.y., I, s. 110).

- İbadetin sıhhatine zarar veren ve bu nedenle giderilmesi gereken beden, -ibadet yapılan- giysi ve yer üzerindeki görülebilen necasetin varlığında:

İster katı, ister sıvı olsun eğer necaset görülebilir türdense, renk, bu necasetin varlığını kanıtlayan en önemli alâmet olur. İbadetin sıhhati için necasetten arı bir beden, mekân ve giysi gerekir. Bu nedenle fukahânın ortak görüşüne göre var olan necasetin izale edilmesi gerekir (Derdîr, t.y., I, s. 82; İbn Abidin, 2000, II, s. 327; İbn Kudame, 1999, I, s. 80-81; Nevevî, t.y., I, s. 237-242).

- Her birinin farklı hükmü ve şekli vasfı olan hayız, istihaza, meni, mezi, vedi gibi ferc akıntılarının birbirinden ayırt edilmesinde:

Bu hususa delil olan naslardan bazıları şöyledir:

Fatıma binti Ebi Hubeş'ten (r.a) şöyle rivayet olunmuştur:

Hayız olmuştum. Resûlullah (s.a.v) buyurdular ki: "Kan hayız kanı olursa rengi siyahımsı olur ve böyle bilinir. Böyle bir durumda namazı bırak. Başka (renkte) kan olursa abdest al çünkü o damardan gelen kandır." (Ebu Davud, 2004, s. 72-73).

Alkame b. Ebi Alkame'nin (r.a) annesinden şöyle rivayet olunmuştur: Ümmü Atiyye (r.a) şöyle anlatıyor:

"Hayız müddetimiz dolup temizlik dönemi başladıktan sonra görülen bulanık ve sarı akıntıyı ciddiye almazdık." (Buharî, 2003, s. 64).

Yukarıdaki hadisler, hayız ve istihaza kanlarının renklerinden yola çıkarak temyiz edilebileceğine dair önemli delillerdir. Fıkıh terminolojisinde, hayız kanını ve istihaza kanını temyiz edemeyen kadına "mutedhayyira/منحيرة" veya "muzallele/مضللة" denilmektedir (Serahsî, 2008, I, s. 193). Her birinin farklı hükmü ve şekli özellikleri olan hayız, istihaza, meni, mezi, vedi gibi ferc akıntılarının birbirinden ayırt edilmesinde rengin alâmet olma işlevi söz konusudur (Desukî, t.y., I, s. 161, 167; İbn Hazm, 1969, II, s. 162; İbn Kudame, 1999, I, s. 230-232, 414; Nevevî, t.y., I, s. 394, 141, 142, II, s. 395).

Hayız, istihaza, nifas kanları gibi necis addedilen akıntıların temizliğinden sonra rengin iz olarak kalmasının taharete zarar vermediği de yine başka bir hadiste görülmektedir. Havle binti Yesar'den şöyle rivayet olunur:

“Ey Allah'ın Resûlü, benim bir tek elbisem var ve onda hayız oluyorum”. Hz. Peygamber buyurdu ki: “Temizlendiğin zaman kan bulunan yeri yıka ve onunla namaz kıl”. Havle dedi ki: “Ya Resûlullah, izi kalırsa?”. Buyurdu ki: “Su sana yeter, kanın eseri ise zarar vermez.” (Ebu Davud, 2004, s. 93).

- Taharette suyun temas etmesi gereken vücut azaları üzerinde tabaka oluşturan oje gibi renkli maddelerin varlığında:

Gusül ve abdestin gerektiği hallerde, oje gibi cirmi olduğu için suyun nüfuz etmesine engel olan maddelerin tespitinde renk taharetin tam olamamasında bir alâmettir (Bacurî, t.y., I, s. 78-79; *Fetava-i Hindiyye*, 1923, I, s. 25). Bu hususa cirm yani tabaka oluşturan tüm saç boyaları, özellikle geçici dövmede kullanılan renkli boya maddeleri dâhildir. Eğer aza üzerindeki madde cirm oluşturmuyup, kına gibi sadece renk veriyorsa renklerin kalmasında bir beis yoktur.

- Namaz esnasında setri gereken avret mahallinin ten renginin giysinin altından belli olması durumunda:

Giysinin altından ten renginin belli olması halinde, namazın sıhhat şartlarından olan setru'l-avret şartının tam olarak yerine gelmediğine hükmedilir (Desukî, t.y., I, s. 211; İbn Abidin, 2000, III, s. 33; İbn Kudame, 1999, II, s. 286-287; Nevevî, t.y., III, s. 170) ve ten rengi de bu durumda alâmet olur.

- Güneş ve şafağın renginin namaz ve oruç vakitlerinin tayininde:

Cenab-ı Allah şöyle buyurur:

“Fecr vaktinde beyaz iplik, siyah iplikten tebeyyün edinceye (gündüzün aydınlığı, gecenin karanlığından sıyrılıncaya) kadar yiyin ve için. Sonra orucu geceye kadar tamamlayın.” (Bakara, 2/187).

Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurur:

“Sabah namazını ortalık ağarıncaya kadar geciktirin. Çünkü bunun sevabı daha büyüktür.” (Tirmizî, t.y., s. 85).

“Öğlenin (başlama) vakti, güneşin (tepe noktasından batıya) meylettiği zamandır. Kişinin gölgesi kendi uzunluğunda olduğu müddetçe öğle vakti devam eder, yani ikindi vakti girmedikçe. İkindi vakti ise güneş sararmadıkça devam eder. Akşam vakti ufuktaki aydınlık (şafak) kaybolmadığı müddetçe devam eder. Yatsı namazının vakti orta uzunluktaki gecenin yarısına kadardır. Sabah namazının vakti ise fecrin doğmasından (yani şafağın sökmesinden) başlar, güneş doğuncaya kadar devam eder...” (Ebu Davud, 2004, s. 68).

Yukarıdaki âyet ve hadisler, namaz vakitlerini, imsak ve iftar vakitlerini gece ve gündüz içerisindeki güneş, gökyüzü, şafak renkleriyle açıklayan naslardır. Klasik fıkıh kitaplarında da bunun örnekleri çokça mevcuttur (Desukî, t.y., I, s. 177-178; İbn Kudame, 1999, II, s. 25-27; Nevevî, t.y., III, s. 28-39; Serahsî, 1982, I, s. 141-146).

- Meyve ve sebze gibi bazı toprak mahsullerinin zekât vaktinin ve satışa hazır olup olmadığının belirlenmesinde:

Cabir b. Abdullah'tan (r.a), şöyle rivayet edilmiştir:

Resûlullah (s.a.v), meyve işkâha başlamadıkça/حَتَّى تَشْفَحَ, onu satmaktan nehyetti. (Ravilerden Süleym b. Hayyan, şeyhi Saîd b. Mina'ya): Meyvenin işkahı nedir? diye sordu. O da: Meyvenin kızarmaya ve sararmaya başlaması ve yenilecek hale gelmesi, cevabını verdi. (Buharî, 2003, s. 380-381).

Meyve ve sebzenin zekâta tâbî olduğu zaman ile satımının dinen yapılabilirdiği zaman muvafık olup, fıkıhçıların çoğunluğuna göre; -renklenebilen- ziraî ürünlerin olgunlaşma âlâmeti olarak renklenmeye yani kızarmaya, sararmaya veya siyahlaşmaya başladığı zaman olarak belirlenmiştir (Desukî, t.y., III, s. 176-177; İbn Kudame, 1999, VI, s. 158-160; Maverdî, 1994, IV, s. 211, VI, s. 227-228, 233-234; Şirbinî, t.y., IV, s. 91).

- İddet içerisinde ve ihramlı olunan süreçlerde kullanılması yasak olan renkli boya maddelerinin varlığında:

Vefat iddeti ve bain talak iddeti bekleyen kadın ile hac ve umre sebebiyle ihramda olan kişi için ziynet yasaktır. Dolayısıyla saç, sakal, kaş, el, tırnak gibi vücut azalarına renk veren maddelerin de kullanılması bu yasak dahilindedir. Bu durumda renk de âlâmet olarak hüküm içerisinde yer alır.

Hükümde Etkili Olan Bir Hususta Rengin Karine Olması

Bazı fıkıhî meselelerde rengin, hükümde etkili olan bir hususta karene yani delil mahiyetinde olup ve bu nedenle de fıkıhta muteber bir vasıf olabilmektedir. Muamelat konularında rengin karene olmasının hükümde nasıl bir etki oluşturduğunu gösteren örneklerden bazıları şunlardır;

- Tazmin etmede gasp edilen, çalınan veya kiralık ya da rehine olarak verilen bir malın renginin değişmesinde:

Klasik fıkıh kitaplarında bu hususlarla âlâkalı örneklerden bazıları şöyledir:

"Bir kimse başkasına ait bir kumaş gasp ederek onu kırmızı veya sarıya boyasa, kumaşın sahibi seçim hakkına sahip olur: Dilerse gasp edene kumaşın beyaz olduğu vaktteki değerini ödetir, kumaş da gasp edenin olur. Dilerse kumaş alır, gasp edene boyanın kumaşa kattığı değeri öder." (Serahî, 2008, XI, s. 134).

"Bir kimse başkasına ait bir kumaş gasp ederek, siyaha boyasa; Ebu Hanife'ye göre kumaşın sahibi gasp edene bir şey ödemeksizin onu alabilir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre siyah renk de tıpkı kırmızı ve sarı renk gibidir. Gerçekte aralarında fark yoktur. Ancak Ebu Hanife kendi zamanında var olan Emevî adetine bakarak bu hükmü vermiştir. Çünkü onlar siyah elbise giymekten kaçınırlardı. Ebu Yusuf ve Muhammed ise Abbasîlerin siyah renkli elbise giyme adetine bakarak kendi zamanlarında tanık oldukları du-

ruma göre hüküm vermişlerdir. Ebu Yusuf da daha önceden Ebu Hanife'nin görüşüne sahipti. Hakimlik görevini üstlenip de siyah elbise giymek kendisine emredilince bu konudaki zorluklara katlanma ihtiyacı ortaya çıkınca daha önceki görüşünü terk ederek "siyah renk, kumaşın değerini arttırır" demiştir..." (Serahsî, 2008, XI, s. 136-137).

"...Aynı şekilde siyah boya kumaşın değerini azalttığına kumaşın sahibi hem kumaşı geri alır, hem de boyanın eksilttiği miktarı gasp edene ödettirebilir. Çünkü bunun benzeri şeylerde siyah renk büyük bir eksiklik sayılır. Bu bakımdan siyaha boyamak bir açıdan kumaşı telef etmek gibidir. Çünkü gasp eden kumaşı siyaha boyamadan önce onun sahibi dilediği renge boyama imkânına sahipti. Siyaha boyadıktan sonra bu imkân ortadan kalkmıştır. Siyah rengi kumaştan gidermek genellikle mümkün olmaz. İşte Ebu Hanife bu nedenle siyah boya ile diğerleri arasında ayırım yazmıştır." (Serahsî, 2008, XI, s. 137).

Gasp, çalınma, kira ve rehin durumlarında söz konusu malın renginin değişmesi tazmin edilmesi gereken vasıflardandır ve mal sahibi istirdad ve bedel arasında muhayyerdir ve ürün renginin değişmesi de bu hususta görsel bir karine hükmündedir (Kasanî, 1997, X, s. 50; Şirbinî, t.y., II, s. 292).

• Bazı fıkıhçılara göre, nesebin sübutunda ve zina suçlamasında, doğan çocuğun anne ve babanın ten rengine muhalefet etmesinde:

Şafîî ve Hanbelî mezheplerinden bazı fıkıhçılara göre, nesebin sübutunda ve zina suçlamasında, doğan çocuğun anne ve babanın ten rengine muhalefet etmesi geçerli bir delildir ve bu delille davacı olabilir (İbn Kudame, 1999, XI, s. 159; Nevevî, t.y., XVII, s. 414). Cumhurun görüşüne göre ise çocukla anne baba arasındaki renk farkı hüküm vermek için tek başına yeterli bir delil olamaz, buna binaen bir kimsenin çocuğunun renginin kendine benzemediğinden şüpheye düşerek, bu çocuğun kendisinden olmadığına hükmedemez ve red için davacı olamaz. Eğer zina iddiasında galip zan oluşturacak başka bir karine varsa, renklerin ihtilafı o takdirde ikincil karine hükmünde olabilir (Haraşî, t.y., IV, s. 127; İbn Kudame, 1999, XI, s. 158-159; Nevevî, t.y., XVII, s. 414; Tahavî, t.y., III, s. 102-103).

• Eşler arasında kazaî tefrik için baras⁴ gibi deride renkli lekelerin çıkmasına sebep olan zührevî hastalıklarda:

Cumhura göre baras gibi deride renkli lekelerin çıkmasına sebep olan zührevî hastalıklar, mahkemenin eşlerden birinin talebi üzerine eşler arasını tefrik edebileceği geçerli kusurlardandır (Derdîr, II, s. 468-469; İbn Kudame, 1999, X, s. 56; Kasanî, 1997, III, s. 597; Nevevî, t.y., XVII, s. 265). Dolayısıyla derideki lekelenmeler de tefrikte karine hükmünde kabul edilir.

• Erş başka bir ifadeyle yaralama ve sakatlamalarda ödenmesi gereken diyet tayininde dişin, tırnağın veya başka bir uzvun renginin darp sonucu değişmesinde:

4 Tıpta "vitiligo", halk arasında "baras, ebreş" olarak bilinen, vücutta yer yer leke yapan zührevî bir hastalıktır.

Bu husus klasik fıkıh kitaplarında etraflıca ele alınmıştır. Mesela darp sonucu, dışın ya da tırnağın siyahlaşıp veya başka bir renge dönüşüp doğal rengini kaybetmesi, siyah dışın düşmesi, yine darp edilen vücut bölgesinin morarması vs. (İbn Kudame, 1999, XII, s. 137; Kasanî, 1997, X, s. 437-438; Nevevî, t.y., XIX, s. 104).

Cinayet, yaralama, tecavüz vs. suçlarında adli tıp için çok önemli olan kan, meni, tükürük gibi DNA bilgilerini veren delillerde, renk görsel olması sebebiyle, ön soruşturmadaki delillerdendir. Cafer b. Muhammed'in rivayet ettiğine göre;

Hiz. Ömer'in hilafeti döneminde Ensar'dan bir delikanlıya göz koyan ve onu elde edemeyen kadın, iç çamaşırına ve uyluklarına biraz yumurta akı sürmüş ve çiğlik atarak Hiz. Ömer'in yanına gelmişti. Hiz. Ömer kadına, derdini sorunca o, söz konusu gencin kendisine tecavüze yeltendiğini iddia etti ve delil olarak da yumurta akını gösterdi. Hiz. Ömer, kadının üzerindeki ve çamaşırındaki meniye benzeyen şeyi tecrübeli kadınlara inceletti. Onlar da; o şeyin meni olduğunu söylediler. Bunun üzerine Hiz. Ömer delikanlıyı cezalandırmaya karar verdi. Delikanlı da ısrarla suçsuz olduğunu ve iftiraya maruz kaldığını ileri sürüyordu. Hiz. Ömer de bu ısrarlar üzerine davanın çözümünü Hiz. Ali'ye havale etti. Hiz. Ali bir miktar kaynar su istedi ve getirilen suyu meni olduğu iddia edilen şeyin üzerine döktü. Söz konusu şeyin sıcak suyun etkisiyle hem katılaştığına hem de yumurta akı gibi koktuğuna o ortamdakiler de şahit oldu. Böylelikle delikanlı temize çıktı ve kadın da cezaya çarptırıldı (İbn Kayyim, 2002, s. 83-84).

Modern Dönem Fıkhî Meselelerde Renk

Muasır fıkıh kitaplarında renk -lugavî manasında olduğu gibi- "*bir şeyin görünüş/biçimi ve sıfatıdır*" şeklinde tarif edilir (Kal'acî, 2000, II, s. 1697; *el-Mevsu'atu'l Fıkhiyye*, 1984, XXXV, s. 349). Modern fıkıh kitaplarında renk, klasik eserlerde olduğu gibi müstakil olarak ele alınmamıştır. Ancak zamanın değişmesiyle gündeme gelen bir takım güncel meselede rengin etkisi daha aşikâr olarak önümüze çıkmaktadır.

Günümüzde fıkıh meseleleri içerisinde gıda boyaları, makyaj, dövme, tüy sarartma, kontakt lens, diş beyazlatma, cilt beyazlatma, bronzlaşma gibi rengin bizzat hedef olduğu, araç değil amaç olduğu görülen pek çok nevazil gündemdedir. Bunlarda fıkhî hüküm-renk ilişkisini ortaya koymak için meselelere şu açılardan nazar etmek gerekir; renk-aldatma, renk-fitrata müdahale. Elbette rengin oluşturduğu etkinin aşağıdaki meselelerin hükümlerine yansması, söz konusu olan aldatma ve hilkate müdahale boyutlarına göre gerçekleşmektedir.

Rengin maksut olduğu tüm güncel meselelerin aldatma ve hilkate müdahaleye taalluk etmesi sebebiyle, bu hususlar hakkındaki ortak fıkhî delillere burada değinilmesi uygun görülmüştür.

Allah (c.c.) şöyle buyurur:

"Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya çalışıyorlar, oysa kendilerinden başkasını aldatmıyorlar da farkında değiller..." (Bakara, 2/9).

“Ey İnsan, nedir seni o Kerim Rabbin hakkında aldatan? O değil mi seni yaratan, bütün vücut sistemini düzenleyen, sana dengeli bir hilkat veren ve seni dilediği surette ter-
kip eden?” (İnfitar, 82/6-8).

“Muhakkak onlara emredeceğim de onlar da Allah’ın yarattığını değiştirecekler.” (Nisa, 4/119).

Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“Bizi aldatan bizden değildir.” (Müslim, 2006, II, s. 291).

Yukarıdaki naslar İslâm fıkında başkalarını kandırma, aldatma, fitrata müdahalenin yasak olduğuna delâlet eden en genel delillerdendir. Klasik fıkıh kitaplarında bu hususlar hakkın-
da etraflıca ele alınan pek çok şer’î delil vardır, ancak çalışmanın hacmini aşmamak adına
bu kadarıyla yetinilmiştir.

Rengin fikhî hükmüne etkisinden bahsedebileceğimiz güncel meselelerin belki başında,
tedavülü her geçen gün artan onlarca katkı maddesinden sadece biri olan ve günümüzde
gıda, kozmetik, temizlik ve ilaç vs. alanlarda yaygın bir şekilde kullanılan renklendiriciler
gelir. Bu maddelerin genel kullanım amaçları; üretim sürecinde birçok endüstriyel işleme
maruz kalmaktan dolayı renk kaybına uğrayan gıdaların rengini düzeltmek, renksiz gıdalara
renk vermek veya zayıf olan rengi kuvvetlendirmek, uzun raf ömrünün sebep olduğu renk
kayıplarını gidermektir. Bunlar da temelde; müşteri açısından ürün hakkında doğal izleni-
mi vermek, gıdaların tüketici nazarında -renklerin insan algısına etkilerini kullanarak- daha
çekici hale getirmek, düşük maliyetli yüksek satış elde etmek gibi İslâm fıkında yasak olan
aldatma üzerine kurulu amaçlardır.

Yine modern zamanın etkisiyle her geçen gün gelişen ve yaygınlaşan pek çok estetik iş-
lemde ve kozmetik ürünlerde rengin etkisini; en güzel surette yaratılan insanın tabii gö-
rüntüsünde kalıcı veya uzun süreli değişiklik yapmak suretiyle fitrata müdahale, aslî sureti
bozma ve yapılan bu görsel değişiklikler neticesinde muhatabı aldatmak açılarından aşikâr
bir şekilde görebiliriz. Mesela deri altına bazı boya maddelerini enjekte etmek suretiyle uy-
gulanan *dövme*, özellikle göz rengini değiştirmek için kullanılan *kontakt lensler*, dişleri daha
beyaz göstermek için yaptırılan *diş beyazlatma (bleaching)* işlemleri, *cilt beyazlatma*, *bronz-
laşma* işlemleri gibi.

Bu uygulamaların tamamında, İslâm’da zaruretler dışında yasak olan aslî/doğal olanı de-
ğiştirmek, bu değişiklikle de yine yasak olan muhatabı kandırmak ve aldatmak hedeflen-
mektedir. Doğal renk üzerinden yapılmaya çalışılan her değişiklik, aslında herkesten önce
kişinin kendisini aldattığının ve altında psikolojik ve sosyolojik gerekçelerin olduğunun ka-
nıtıdır. Hiçbir tedavi amacı olmadığı gibi zarar ve tehlikeleri olan bu işlemlerde renk bizzat
amaç edinilen bir unsurdur. Aslî surete, hilkate müdahale sonucu doğallıkta değişiklikler
yapan ve bu nedenle başkalarını kandırmanın amaçlandığı bu uygulamaların hükümlerinin
fıkıhtaki “*eşyada aslolan mübahlıktır*” ilkesi üzerinde kalması beklenmemelidir.

Sonuç

Varlıkları ilk olarak tanıtan ve birbirinden ayıran özelliklerin başında renk ve biçim vardır. Renk her ne kadar somut bir veriyse de, bazen soyut kavramları ve düşünceleri simgeleştirilmekte, hayal dünyasını, istekleri, üzüntüleri dışı vurup; anlamlı görsel yansımalara dönüşebilmektedir.

Klasik fıkıh kitaplarında müstakil olarak ele alınmayan renk ibadetler, malî, medenî cezaî vs. hukuk alanında birçok fûru meselenin satır aralarında mevcuttur. Bu çalışmada, rengin şer'î bir hususta bizzat maksut olması veya hükümde etkili olan bir hususta karine ya da alâmet olma özelliğini taşımasından dolayı fıkhî hükümlere etkisinin söz konusu olduğu sunmaya çalışılmıştır.

Bazı güncel meselelerde rengin bizzat amaç olmasından kaynaklanan fıkhî hükümlere etkisinin olduğu gösterilmeye çalışıldı. Bu etki de İslâm fıkhında yasak olan başkalarını kandırma, aldatma, fitrata müdahale açısından işlendi.

Kaynakça

- Bacurî, İ. b. M. (t.y.). *Haşiyetu'l Bacurî* [Bacurî Haşiyesi/Dipnotu]. Dimeşk: Daru'l-Fikir.
- Behutî, M. b. Y. (1983). *Keşşafu'l Kına* [Kanaat Keşfi]. Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- Beyhakî, A. b. H. (1924). *es-Sünenü'l-Kübra* [En Büyük Sünnetler]. Hindistan: Matbaatu Meclis Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye.
- Buharî, M. b. İ (2003). *es-Sahih*. Beyrut: Dar İbn Hazm.
- Derdîr, A. b. M. (t.y.). *eş-Şerhu's-Sagîr* [es-Sagîr Eseri Açıklaması]. Kahire: Daru'l-Mearif.
- Desukî, M. b. A. (t.y.). *Haşiyetu'd-Desukî* [Desukî Haşiyesi]. Dimeşk: Daru'l-Fikir.
- "Diş Beyazlatma (Bleaching)", t.y.www.hekimim.com/periodontal/dis-beyazlatma-bleaching.html adresinden 26.02.2015 edinilmiştir.
- Ebu Davud, S. b. E. (2004). *Es-Sünen*. Lübnan: Beytu'l-Efkari'd-Devliyye.
- Gündüzöz, S. (2007). Renk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. XXXIV, s. 571). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hammude, Y. (t.y.). *Nazariyyetu'l-Levn* [Renk Teorisi]. y.y.
- Haraşî, M. b. A. (t.y.). *'Ala Muhtasari' Seyyid Halil* [Seyyid Halil Muhtasarı Üzerine]. Beyrut: Daru's-Sadîr.
- İbn Abdî'l-Birr, Y. b. A. (1993). *el-İstizkar* [Hatırlama]. Beyrut: Dar Kuteybe.
- İbn Abidin, M. E. b. Ö. (2000). *Haşiyetu İbn Abidin* [İbn Abidin Dipnotu]. Dimeşk: Daru's-Sekafe ve't-Turas.
- İbn Hazm, A. b. A. (Hicri 1437). *el-Muhalla* [Süslenmiş] (thk. A. M. Şakir). Kahire: İdaretu't-Tıba'ati'l-Müniriyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, (2002). *et-Turuku'l-Hükmiyye* [Hüküm Yolları]. Beyrut: Daru'l Kamer.
- İbn Kudame, E. M. M. (1999). *el-Mugni* [Zenginlik] (thk. A. Türki ve A. Huluv). Riyad: Daru'l Alemi'l-Kütüb.
- İbn Manzur, M. b. M. (2005). *Lisanu'l-Arab* [Arab Lisanı]. (thk. A. Haydar). Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye.
- Kal'acî, M. R. (2000). *el-Mevsu'atu'l-Fikhiyyetu'l-Müeyyessere* [Kolay Fıkıh Ansiklopedisi]. Beyrut: Daru'n-Nefais.
- Kasani, E. b. M. (1997). *Bedai'u's-sana'i* [İşlerin Harikası] (thk. A. Muhammed ve A. Ahmed). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- El-Mevsu'atu'l-Fikhiyye* (1984). [Fıkıh Ansiklopedisi]. Kuveyt: Vizaretu'l Evkaf ve's-Şüuni'l İslâmiyye.
- Krause, S. "Cilt Beyazlatıcı Kremlere Dikkat", 2010. <http://www.dw.de/cilt-beyazlat-c4%B1c%C4%B1-kremlere-dikkat/a-5098229> adresinden 26.02.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Maverdî, A. b. M. (1994). *el-Havi'l-Kebir* [Büyük Kapsam] (thk. M. Satırcı). Beyrut: Daru'l-Fikir.

Merdavî, A. b. S. (1986). *el-İnsaf* (thk. M. Hamid). Beyrut: Daru İhyau't-Turasi'l-İlmi.

Mevsili, A. b. M. (1988). *el-İhtiyar* (thk. A. Abdulhamit). Dimeşk: Daru'l-Hayr.

Müslim, M. b. H. (2006). *es-Sahih ve Mea'hu Şerhu'n-Nevevi* [es-Sahih ve Beraberinde Nevevi Şerhi] (thk. H. M. Şeyha). Beyrut: Daru'l-Marife.

Nevevî, M. b. Ş. (t.y.). *el-Mecmu`* [Toplanmış]. Dimeşk: Daru'l-Fikir.

Serahsî, M. b. E. (2008). *el-Mebsut* [Açıklanmış] (Ed. M. C. Akşit). İstanbul: Gümüşev Yayınları.

Serahsî. (1982). *el-Mebsut* [Açıklanmış]. İstanbul: Daru'd-Davet.

Sharma, R. (2007). *Renklerle Terapi* (thk. T. Tufan). İstanbul: Nokta Yayınları.

"*Solaryumun Zararları*", t.y. <http://saglik.zararlari.com/solaryumun-zararlari.html> adresinden 26.02.2015 tarihinde edinilmiştir.

"*Solaryumun Zararları Kanıtlandı*", t.y. <https://www.sagliksiteiz.com/solaryumun-zararlari-kanitlandi.html> adresinden 26.02.2015 tarihinde edinilmiştir.

Ed. Şeyh Nizam (1923). *el-Fetava'l-Hindiyye* [Hintlilerin Fetvası]. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

Şirbinî, M. H. (t.y.). *Mugni'l-Muhtac ila Ma'rifeti Mea'ni Elfazi'l-Minhac* [Minhac Eserinin Lafızlarının Anlamının Marifetinde Muhtacın Zenginliği]. Dimeşk: Daru'l-Fikir.

Tahavî, A. b. M. (t.y.). *Şerh Me'ani'l-A'sar* [Meani'l A'sar Açıklaması] (thk. M. Zuhri). Kahire: Matbaatu'l Envari'l-Muhammediyye.

Tirmizî, E. İ. M. (t.y.). *es-Sünen* (thk. A. Şakir vd.). Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

Topaloğlu, A. (2007). Renk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. XXXIV, s. 572). İstanbul: TDV Yayınları.

Mehrin Nikâh Akdine Tesiri

Ayşe Koç*

Öz: Mehir “ücret” manasına gelir. “Saduka, farîza ve ecrin çoğulu olan ücûr” gibi kelimelerle de ifade edilen mehir; nikâh akdinde erkeğin kadına verdiği kıymeti ifade eden herhangi bir mal veya nakittir. Mehir, evlenecek erkeğin eşine verdiği veya taahhüt ettiği para yahut maldır. Mehri nikâh anında tespit edilmesi gerekir. Mehri nikâh akdinin tamamlanmasıyla tahakkuk eder. Mehri, mehr-i müsemma ve mehr-i misil olarak ikiye ayrılır. Tarafların üzerinde anlaştıkları mehre mehr-i müsemma, kızın babası tarafındaki benzer şartlardaki kadınlara bakılarak sonradan takdir edilen mehre de mehr-i misil denilir. Mehri tamamı peşin ödenebileceği gibi, tamamının veya bir kısmının ödenmesi sonraya da bırakılabilir. Nikâh akdi sırasında peşin ödenene, mehr-i muaccel; ödenmesi daha sonraya bırakılana da mehr-i müeccel denir. Taraflardan birinin ölümü veya boşanma durumunda mehri vadesinin geldiği kabul edilir. Mehr-i muaccel ve mehr-i müeccelin tespit ve delilleri konusunda fakihler, nikâh akdinin tamamlanmasıyla mehri muaccel olarak verilmesi görüşünü kabul etmektedirler. Ancak mehr-i müeccele de cevaz vermişlerdir. Hanefî mezhebine göre mehri tamamının veya bir kısmının ertelenmesi sahihtir ancak ertelenme müddetinde aşırı bir bilinmezlik olmamalıdır. Şafî mezhebinde mehri tecili caiz olmakla birlikte ertelenme süresi belli olmasa da mehri, fâsîd olup mehr-i misil verilir. Hanbelî mezhebine göre de ertelenme süresi belli olmasa da mehri sahihtir. Mâlikî mezhebinde mehri nikâh esnasında peşin verilmezse, vadeli verilmesi halinde bile nikâh sahih olmaz derken bir hadis delil gösterilmiştir. Ancak, mehr-i müeccelin müddeti belli ise nikâh sahihtir derler. Zahirî mezhebine göre nikâh esnasında mehri ertelenmesi fâsîd ve bâtıldır. Ancak nikâhtan sonra mehri tecili sahihtir. Mâlikî mezhebi mehri, nikâh akdinin sıhhat şartlarından, diğer mezhepler ise sonuçlarından kabul ederler.

Anahtar kelimeler: Mehri, Muaccel, Müeccel, Müsemma, Misil, Mehri Tespiti.

Giriş

Sözlükte mehri “ücret” manasına gelir. Bir fıkıh terimi olarak evlilik esnasında ödenen para veya malı ifade etmesi bu uygulamanın evlilik kurumunun Sâmi kültüründeki ilk şekilleriyle irtibatlı olmalıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de mehri anlamında ecrin çoğulu olarak ücûr, farîza ve saduka kelimeleri geçmektedir. Hadislerde bu manada daha çok mehri ve sadak terimleri rastlanmaktadır. Bazı durumlarda “misil mehri” anlamında ukr kelimesi de kullanılmıştır. Türkçede ise daha çok mihr şeklinde kullanılır (Aydın, 2003, s. 389).

المهر المرأة: Kadına bir mehri tayin etmek ve ona vermek manasına gelir. Arapçada çoğulu “muhur” veya “muhura” olarak gelir (Gezer, 2010, s. 2-3). Saduka, nihle, farîza, hibe, ecir, ukr ve siyak gibi pek çok değişik kelimelerle ifade edilen mehri; İslâm hukukunda, nikâh akdinde erkeğin kadına verdiği kıymet ifade eden herhangi bir mal veya nakittir (Dâmâd Efendi,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku.
İletişim: ayse-koc-07@hotmail.com, 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri, İstanbul.

1998, s. 345). Diğer bir deyişle mehir, zevcenin akd-i nikâh ile müstahik olduğu maldır ki bunu zevcinden alır (Bilmen, t.y., s. 10).

Mehir evlenecek erkeğin eşine verdiği veya taahhüt ettiği para yahut maldır. Bununla birlikte mehir, nikâh akdinin aslî unsurlarından veya şartlarından biri değil, akdin ortaya çıkardığı neticelerdendir. Mehirden akit esnasında hiç söz edilmese o sırada gündeme gelme ve hatta miktarı tespit edilmese de mehir verilmeyeceği erkek tarafından şart koşulsa bile kadının belli ölçülere göre buna hak kazanır. Mehir tamamen evlenen kadının hakkıdır. Evlenen kadın onda meşru ölçüler içinde istediği gibi tasarruf eder. Nikâh akdi tamamlandıktan sonra, şayet arzu ederse bir kısmını veya tamamını kocasına bağışlayabilir. Evlenmeden önce peşin verilebileceği gibi evlendikten sonra da verilebilir. Herkesin imkânına göre değişebilir.

Erkeğin evlendiği kadına mehir ödemesi vaciptir. Mehir, kadının öz hakkıdır ve onun rızası olmadan kimse o mehri harcayamaz. Mehir nikâhın şartlarından değil, sonuçlarından biridir. Bu sebeple nikâh anında tespit edilmese hatta verilmeyeceği şart koşulsa bile kadın evlilikle mehre hak kazanır. Mehir kadının malıdır; diğer malları gibi bunda da dilediği gibi tasarruf eder. Erkek çeyiz hazırlaması için ayrıca bir ödemede bulunmamışsa, mehre mahsuben almış olduğu para veya malla çeyiz hazırlamak mecburiyetinde değildir. Mehir, eski Türklerde karşılaştığımız kalından veya daha sonra karşımıza çıkan başlıktan bu yönüyle ayrılmaktadır. Başlık, kız tarafının kendileri için bir gelir olarak sözleşme, nişanlanma ve düğün sıralarında damat tarafından aldıkları para ve eşyadır. Aslında bu alınan kalın ve başlık bir çeşit haksız kazanç yoludur. Ayrıca damat tarafından kız tarafına verilen şeyler sırf evlenen kız için sarf ediliyorsa, o takdirde mehir olarak zikredilebilir. Çünkü kalın veya başlık kadına değil ailesine ödenir ve bunun karşılığında kız tarafı uygun bir çeyiz hazırlamak mecburiyetindedir. Ayrıca kalın veya başlık kız tarafına mutlaka evlilikten önce ödenir. Bununla birlikte birçok zararı olan başlık ve kalın âdetinin ortadan kalkması ve evlenen kızın hak ettiği nikâh bedeline kavuşması ancak mehrin uygulanmasıyla sağlanmaktadır. Hâlbuki mehrin evlilikten önce ödenmesi mecburiyeti yoktur (Aydın, 2010, s. 283). Çünkü mehir nikâh akdinin tamamlanmasıyla birlikte tahakkuk eder. Ayrıca İslâm kadına verdiği değeri mehir hakkı ile ispat etmiştir ve mehir kadına maddi destek yanında evliliğin devamı için etkili bir bağ vazifesi de görmektedir. Çünkü mehir, basit sebeplerle erkeğin eşini boşamasının önünde bir engel durumundadır.

Mehrin azı ve çoğu konusunda kesin bir sınır yoktur. Ancak mehrin az veya çok miktarı konusunda hukukçular arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî hukukçularına göre mehrin asgarî miktarı 10, Mâlikîlere göre 3 dirhem miktarı gümüşdür. Şâfîi ve Hanbelî hukukçulara göre ise mehir için bir asgarî miktar yoktur. Azamî miktarına gelince mehir için bir üst sınır belirlenmemiştir (İbnu'l-Hümâm, t.y., s. 305; Kâsânî, 1986, s. 487; Mâverdî, 1994, s. 396-397; Özcan, 2003, s. 313).

Mehir, miktarının belirlenmiş usulü ve şekline göre mehr-i müsemma ve mehr-i misil olarak, mehrin peşin ve vadeli ödenecek durumda olmasına göre de mehr-i muaccel ve mehr-i

müeccel olarak kısımlara ayrılır. Tarafların üzerinde anlaştıkları mehre mehr-i müsemma, kızın babası tarafından benzer durumdaki kadınlara bakılarak sonradan takdir edilen mehre de mehr-i misil denilmektedir. Evlenme akdi sırasında mehir tespit edilmez veya tespit edilen mehir geçersiz olursa kadına mehr-i misil ödenir. Mehrin tamamı peşin ödenebileceği gibi, tamamının veya bir kısmının ödenmesi sonraya da bırakılabilir. Peşin ödenen mehre, mehr-i muaccel; ödemesi sonraya bırakılana mehre de mehr-i müeccel denir (Aydın, 2010, s. 284). Ancak mehr-i müsemma olarak belirlenen mehir ortada yoksa zifaf veya erkek-kadının vefatı sebebiyle mehri misil ödenir. Bunun yanı sıra zifaf olmadan koca boşanmış olursa mehri mislin yarısını geçmeyen bir ödeme olur. Özellikle mehrin belirlenmesinde hem kadının hem de erkeğin imkânlarını hesaba katmak gerekir. Nikâh meclisinde önce bir mehir, nikâh esnasında da farklı bir mehir konuşulursa kabul edilen mehir ilk konuşulandır. Ancak bunda bir anlaşmazlık çıkarsa nikâh esnasında konuşulan kabul edilir.

Nikâh akdinden dolayı vacip olan mehrin bazı durumlarda vaciplikten düşmesi söz konusu olabilir. Mesela sahih bir nikâhta zifaftan önce kadının dinden çıkması gibi kendi fiiliyle ayrılık olmuşsa, kadın mehir hakkını tamamıyla kaybeder. Ancak sahih nikâhta gerçek halvet olması, zifaf meydana gelmesi ve eşlerden birinin vefatı gibi bu üç sebepten birinin bulunması durumunda mehir tamamen kesinlik kazanır. Bu durumlardan sonra ödenen mehir kadından, rızası olmadan alınamayacağı gibi henüz ödenmemiş olan mehrin de ödenmesi kesin borç haline ulaşır. Bununla birlikte evli olan eşler arasında bâin talak gerçekleşmesi ve tekrar nikâhlanmaları halinde kadına yine mehir hakkı vardır. Ayrıca kadın isterse mehrini ana-babasına veya kocasına yani istediği kişiye hibe edebilir. Bu konuda hiç kimsenin itiraz hakkı yoktur, mehrini istediği gibi kullanabilir.

Burada özellikle vurgulamak istediğimiz nokta mehrin nikâh akdine tesirinin bulunmasıdır. Fakihler, nikâh akdiyle mehrin muaccel olarak verilmesi görüşünü kabul etmekle birlikte, mehrin müeccel olarak verilmesine de cevaz vermişlerdir. Ancak mezhepler içerisinde Mâlikîler arasında, nikâh esnasında mehir peşin verilmezse nikâh sahih olmaz, görüşünü benimseyenler bulunmaktadır. Yani mehir muaccel olmalıdır diyerek bunu da bir hadise dayandırmaktadırlar. Böyle bir görüşün olması yanında Mâlikîler belirli şartlar çerçevesinde mehr-i müeccle de cevaz vermişlerdir. Diğer mezheplerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu anlattığım meseleyi aşağıda daha detaylı izah etmeye çalışacağım. Bu açıdan da bakacak olursak mehrin nikâh akdine tesiri dediğimiz zaman bu konunun da önemli olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Mehr-i Muaccel ve Mehr-i Müeccel'in Tespiti ve Delilleri

Nikâh akdi sırasında ödenen peşin mehre, mehr-i muaccel; ödenmesi daha sonraya bırakılan mehre ise mehr-i müeccel denir. Mehrin tamamı muaccel veya müeccel olabileceği gibi bir kısmı muaccel bir kısmı da müeccel olabilir. Bu hususta herhangi bir şart ve sınırlandır-

ma yoktur (Gökmenoğlu, 1998, s. 24). Bir kısmının peşin, kalanının daha sonra ödenmesi genel bir uygulama gibi görünmektedir. Mehir için herhangi bir vadenin belirlenmediği durumlarda mahallî örf ve âdetler esas alınır. Taraflardan birinin ölümü halinde veya boşanma durumunda mehrin vadesinin geldiği kabul edilir (Aydın, 2003, s. 390). Evlenen kadına ödenmesi vacip olan mehrin, nikâh anında konuşulması şart değil ancak müstehaptır. İki ailenin, karşılıklı mehir yerine kızlarını birbirine mehirsiz olarak vermeleri ise caiz değildir. Buna “nikâh-ı şîğâr” denir ki; üç mezhebe göre bu nikâh bâtil, Hanefî mezhebinde ise nikâh sahîh olmakla beraber mekruhtur, ayrıca mehir verilmesi vacip olur. Kadını hacca götürmek de mehir yerine geçmez (Cezîrî, 1994, s. 109-131; Kâsânî, 1986, s. 491-492; Özcan, 2003, s. 313; Şevkânî, 1998, s. 635-637; Zuhaylî, 1997, s. 6769). Ancak onun bedeli mehir olur. Müeccel mehir ise ölüm ve boşanma anında kendiliğinden muacceliyet kazanır.

Mehir farzdır, farziyeti de Kur’an ile sabittir. Ayette, “Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile verin...” buyrulmuştur (Nisâ, 4/4). Bununla birlikte bir hadise bakacak olursak da Hz. Peygamber’in (s.a.v) sahâbeden birinin nakline göre Hz. Ali (r.a), Hz. Fâtımâ (r.anha) ile evlenip zifafa girmek istediğinde Hz. Peygamber (s.a.v) kızına bir şey vermedikçe zifafa girmelerine engel oldu. Hz. Ali (r.a): “Ya Resûlallah (s.a.v)! Bir şeyim yok.” deyince, Hz. Peygamber (s.a.v): “Ona zırhını ver.” buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a) ona zırhını verdi ve zifafa girdi (Ebû Dâvud, 1997, s. 67). Bu hadisten de anlaşılacağı üzere Resûlullah Efendimiz (s.a.v) mehrin zifaftan önce ve peşin olarak verilmesini vurgulamaktadır. Mehir ertelenmemelidir.

Hanefî Mezhebine göre Mehr-i Muaccel ve Mehr-i Müeccel

Mehrin, tamamının veya bir kısmının hemen ya da ertelenmiş olarak yakın veya uzak bir müddete ya da iki müddetin (ölüm ve boşanma) en yakın olanına ertelenmesi sahihtir. Böylece İslâm beldelerinin hepsinde bulunan örf ve âdete göre amel edilmektedir. Ancak ertelemenin aşırı bilinmezliği içermemesi şarttır. Mesela, “Zengin oluncaya kadar, rüzgâr esinceye kadar veya yağmur yağıncaya kadar seninle bin’e evlendim.” derse bu aşırı bilinmezlik sebebiyle erteleme sahîh değildir. Fakat açık bir şekilde mehri taksitli yapmaya anlaşırlarsa bununla amel edilebilir. Çünkü anlaşma açıkça yapılmıştır; örf ise delâlet özelliği taşır. Açık olanda delâletten daha kuvvetlidir. Mehrin hemen verilmesi veya geciktirilmesi üzerine anlaşmazlıklar olursa beldenin örfü ile amel edilmektedir çünkü örf olarak bilinen, şart koşulan gibidir. Eğer hemen verilmesi ya da geciktirilmesi üzerine bir örf veya gelenek yoksa mehri anında almaya hak kazanır çünkü susulanın hükmü hemen verilmesi gerekenin hükmüdür. Zira esas olan da mehrin, akdin tamamlanmasıyla verilmesidir. Çünkü mehir akdin sonuçlarından bir sonuçtur. Eğer açıkça veya gelenek olarak ertelenmemişse asıl olanla amel edilir çünkü bu karşılığı olan bir akittir, her iki yönden de eşitliği gerektirir (Zuhaylî, 1992, s. 220).

Mehrin nikâh akdine tesirini şu hadiste açık bir şekilde görebiliriz: Asr-ı saadette Ebû Talha isminde henüz Müslüman olmamış biri, Ümmü Süleym adında Müslüman bir kadına ev-

lenme teklifinde bulundu. Kadın adama: “Vallahi ey Ebû Talha doğrusu senin gibi bir adam geri çevrilmez fakat sen kâfir bir insansın ben ise Müslüman bir kadını. Benim seninle evlenmem helâl değildir. Eğer Müslüman olursan, ben bunu mehirim olarak kabul ederim, senden başka bir şey istemem.” dedi. O da Müslüman oldu ve bu mehirle evlendiler. Bu ne güzel ve hayırlı bir mehirdir (Nesâî, 1994, s. 114). Bu konuda da mehirin muaccel olduğunu görüyoruz. Eğer koca mehr-i muacceli (hemen verilmesi gereken mehri) vermekten âciz kalırsa, Hanefilerdeki en sahih görüşe göre, zifaktan önce veya sonra olsun zevcenin herhangi bir durumda evliliğin feshini istemeye hakkı yoktur. Fakat kocasıyla beraber olmama, ailesini ziyarete gitme ve onunla yolculuk yapma gibi hususlarda kocanın iznine bağlı olmama gibi haklara sahiptir (Buhûtî, 1997, s. 285; Zuhaylî, 1992, s. 221). Ayrıca Hanefiler şöyle derler: Koca, bir sene gibi belirli bir müddet için mehirin hepsinin ertelenmesini şart koştuysa bakılır; eğer müddetin tamamlanmasından önce ilişkiye girmeyi şart koşarsa karısının onun isteklerini yerine getirmekten kaçınmaya hakkı yoktur. Fakat koca ilişkiye girmeyi şart koşmazsa Ebû Hanife ve İmam Muhammed’e göre yine de zevcenin kaçınmaya hakkı yoktur. Çünkü zevcenin mehirin tamamının ertelenmesine razı olması, mehirin hemen alınması hakkının düşürülmesine dair bir rıza ve kabuldür (Zuhaylî, 1992, s. 221).

Günümüz açısından Türkiye’de mehirin nikâh akdine tesirine baktığımızda Hanefi mezhebinin yoğunlukta olduğu bir ülke olduğumuzdan dolayı mehri daha çok Hanefi mezhebi etrafında değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu açıdan baktığımızda mehirin en büyük problemi aslında mehirin tam olarak bilinmemesidir. Toplumda çoğu kişi mehir nedir onu bilmiyor ayrıca mehirin önemi konusunda da bilinçlilik düzeyi çok yükseklerde diyemeyiz. Toplumda çok az kesim mehirin ne olduğunu biliyor. Sanki mehir denince akla doğrudan insanların düğünde taktığı takılar gelebiliyor. Bazı insanlar bunu mehir sanıyorlar. Öncelikle topluma mehirin ne olduğunu öğretmeliyiz. Halkı bu konuda bilgilendirmemiz gerekmektedir. Mesela bilgilendirmeye bir çalışma boyutunda başlanılabilir. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bölge, il ve ilçe müftülüklerle toplantı yapılarak toplumu bu konuda bilinçlendirme çalışmalarının yapılması gerekmektedir. İmamlar ve vaizler vaazlarında ve sohbetlerinde bu konuya da yer vermelidir ki halk bu konuda aydınlatılmış olsun. İmamlar özellikle Cuma vaazlarında vaaz ederken bu konuları izah etmelidirler. Çünkü küçüğünden büyüğüne, gencinden yaşlısına kadar bütün Müslümanlar camiye gelmektedir. Bunun yanı sıra Kur’an kurslarında mehir konusu hanımlara anlatılarak bu konunun ne olduğu ve önemi izah edilebilir. Ayrıca özellikle gençlere bu konular, lise son sınıf veya üniversitede öğretilmelidir. Her gencin üniversite okuma gibi bir zorunluluğu olmadığı düşünülürse özellikle din kültürü derslerinde veya fıkıh derslerinde bu konunun ne olduğu ne anlama geldiği izah edilerek gençler bilinçlendirilmelidir. Ayrıca müftülüklerin danışmanlık ve aile irşad büroları insanları bilinçlendirmek için aktif şekilde kullanılmalıdır. Böylece Müslümanlar birlik içerisinde İslâm’ı yaşama ve anlatma yoluna girerse günümüzde mehir konusundaki bilinçlilik düzeyini arttırabiliriz. Bunların sonucunda toplumun büyük bir kısmı, mehirin ne

olduğu konusunda bilgi sahibi olur.

Günümüzde mehir konusundaki bir ikinci problem de mehrin yaptırım yönünün bilinmemesidir. Mesela bazı âlimler mehre farz demektedirler. Aslında bu mehrin dinî boyutunun ne olduğu yani farz mı sünnet mi müstehap mı olduğu konusunda, toplum bilinçlendirilmelidir. Yani bu mehir verilirken bir ibadet yapıldığının farkında mıyız? Ayrıca buradaki mehr-i misil, mehr-i müsemma, mehr-i muaccel, mehr-i müeccel nedir? Aslında biz Müslüman toplum olarak taklidî imandan tahkiki imana geçme noktasında sıkıntı yaşıyoruz. Özellikle bu konuda genelde diğer dinî konularda halk bilinçlendirilmeli ve bir farkındalık oluşturma çabası içerisinde olmalıyız. Ayrıca mehrin ne kadar olduğu konusunda ortalama sabit bir şey belirleniyor. Mesela Antalya’da ortalama mehir 70-80 gram’dır. Ancak erkeğin durumu iyi ise bu daha fazla da olmaktadır. Kadın mehri isterken erkeğin maddi durumuna bakmalıdır. Ayrıca mehir günümüzde altın veya para cinsinden değerlendiriliyor lâkin Asr-ı saadette hiçbir şeyi olmayan sahabenin ezberinde olan Kur’an ayetleri mehir yerine geçmiştir. Genel olarak baktığımızda ilk başta da zikrettiğimiz gibi mehir konusunda en büyük problem mehrin ne olduğunun bilinmemesidir. Bu konuda biz fıkıhçılara çok büyük vazifeler düşmektedir. Her ne kadar mehrin maddi bir boyutu olsa da ibadet boyutunun da farkında olmamız gerekmektedir.

Şâfiî ve Hanbelî Mezhebine Göre Mehr-i Muaccel ve Mehr-i Müeccel

Şafiilere göre de mehrin tamamının veya bir kısmının tecili caizdir. Eğer mehr-i müeccel müddeti belli olmazsa mehir fâsid olup mehr-i misil verilir. Bu takdirde mehrin bir kısmı peşin verilmiş olsa da kalanının müddeti belli olmadığı için mehr-i misil verilmesi icap eder. (Bilmen, t.y., s. 120). Belli bir müddete kadar mehrin bir kısmının veya tamamının ertelenmesini caiz görmüşlerdir çünkü bu alışverişteki bir karşılık gibidir. Eğer verilme zamanı mutlak olarak söylenmişse hemen verilmeyi gerektirir. Eğer bilinmeyen bir müddete ertelenirse (filanın gelişi, yağmurun yağması vb.) sahih değildir çünkü zaman (vade) meçhuldür. Eğer ertelenir ve ertelenme zamanı söylenmezse, Şafiilere göre bu mehir fâsiddir ve kadına mehr-i misil verilir. Hanbelîlere göre ise mehir sahihtir; mehir ölüm veya talâk zamanına kadar müeccel olmuş olur (Bilmen, t.y., s. 120; Buhûtî, 1997, s. 178; İbn Kudâme, 1992, s. 693; Şirbinî, t.y., s. 333; Zuhaylî, 1992, s. 220).

Nehaî’nin görüşü de Hanbelî mezhebinin görüşü gibidir. Sevrî’ye göre de mehr-i müeccel, bâtil olarak mehrin verilmesi gerekir. Evzaî’ye göre ise zifaktan itibaren bir seneye kadar devam eder. Fakat mehr-i müeccel, yağmurun yağması gibi meçhul bir müddetten ibaret olursa mehr-i müsemma İmam Ahmed’e göre sahih olmaz. Ancak mehr-i misil verilir. Koca mehr-i muacceli vermekten âciz kalırsa Şafiiler bu konuda şöyle derler: Böyle bir durumda zevce evliliğin feshini isteme hakkına sahiptir. Sahih olan görüş ise zifaktan önce ve sonra evliliği feshedebilir. Eğer koca mehr-i muacceli (hemen verilmesi gereken mehri) vermekten aciz kalırsa, Hanbelîlerdeki en sahih görüşe göre, zifaktan önce veya sonra olsun zevce-

nin herhangi bir durumda evliliğin feshini istemeye hakkı yoktur. Fakat kocasıyla beraber olmama, ailesini ziyarete gitme ve onunla yolculuk yapma gibi hususlarda kocanın iznine bağlı olmama gibi haklara sahiptir (Buhûti, 1997, s. 185; Derdîr, 1986, s. 434; İbn Rüşd, 1991, s. 51; Zuhaylî, 1992, s. 221).

Mâlikî Mezhebine Göre Mehr-i Muaccel ve Mehr-i Müeccel

Mâlikîlere göre mehr-i müeccel caizdir. Fakat mehr-i müeccelin müddetinin belli olması gerekir. Şayet meçhul olursa; mesela mehrin tamamı veya bir kısmının müddeti belli olmazsa bu ölüm veya boşanmaya kadar kasten tecil edilirse nikâh akdi, fâsid olur. Zıfaf vuku bulmuşsa mehr-i misil verilir. Fakat mehr-i müeccelin müddeti unutmaya sebebiyle tayin edilmişse oradaki beldenin örfüne göre bir müddet tayin edilir (Bilmen, t.y., s. 120). Bu duruma dayanarak fakihler mehrin ertelenmesine de cevaz vermişlerdir. Ertelemenin hükmünü de detaya girerek şöyle izah etmektedirler: Eğer mehir belirli olup ev, elbise, hayvan gibi şeyirde bulunuyorsa akdin yapıldığı gün kadına veya velisine verilmesi gerekir. Kadın geciktirilmesine razı olsa bile akit halinde geciktirilmesi caiz değildir. Eğer akit halinde erteleme şart koşulursa akit fâsid olur. Yalnız müddet iki veya beş gün gibi yakın olursa olabilir. Kadın tarafından şartsız olarak ertelenmesi caizdir. Hemen verilmesini istemek de onun hakkıdır. Ancak belirlenmiş olan mehir, akit yapılan beldede olmaz da teslimi mümkün olacak yakın bir zamana ertelenirse nikâh sahih olur. Bunun için mehrin bu sürede değişken olmaması gerekir, aksi halde nikâh fâsid olur. Eğer mehir tartılan, ölçülen ve para gibi belirli olmayan türden olursa tamamının veya bir kısmının ertelenmesi caizdir. Meyvelerin toplanması, yaz veya hasat mevsimi gibi vakti biliniyorsa zıfafta bulununcaya kadar veya koca zengin olur da karşılığını almayı beklediği bir malı ya da maaş alacağı bir vazife bulunursa durumu iyi oluncaya kadar ertelemek caizdir. Eğer fakir ise akit sahih değildir. Kadının kendisinden isteyinceye kadar tecil etmesi de caizdir. Bu kocanın durumu iyileşinceye kadar ertelemesi gibidir. Buna göre ertelemenin caiz olması için iki şart bulunmaktadır: Birincisi, verme zamanının belli olması: Eğer ölüm veya ayrılmaya kadar ertelemek gibi meçhul ise akit fâsid-dir, feshi vacip olur. Ancak adam kadını zıfafta bulunursa o zaman mehr-i misil vacip olur. İkincisi de verme müddetinin elli yıl ve daha çok gibi uzak olmaması gerekir. Çünkü bu mehrin düşürülmesi şüphesini doğurur. Mehrin düşürülmesi şartıyla kadını zıfafta bulunmak evliliği ifsad eder (Derdîr, 1986, s. 432-433; Zuhaylî, 1992, s. 220-221).

Mâlikî mezhebinde mehir nikâh akdinin sıhhat şartlarından ve temel farzlarından biridir; onsuz nikâh akdi geçerli değildir. Böyle olunca, mehri çok ciddiye almalı, nikâh esnasında belirlemeli ve söz verilen miktar zamanında ödenmelidir (Selvi, 2006, s. 122). Diğer mezheplerde ise mehir nikâh akdinin sonuçlarındandır. Bununla ilgili olarak Resûl Resûlullah'a (s.a.v) bir kadın gelerek: "Ey Allah'ın Resûlü, sana nefsimi bağışlamaya geldim." dedi. Allah Resûlü kadına şöyle bir nazar edip sonra tepeden tırnağa gözden geçirdi, bir de sabit baktı ve sonunda (hiçbir şey söylemeden) başını yere eğdi. Kadın, Resûl Resûlullah'ın (s.a.v) kendi

hakkında hiçbir hükme varmadığını görünce oturdu. Derken bir adam doğrulup: “Ey Allah’ın Resûlü! Sizin ona ihtiyacınız yoksa onu bana nikâhlayın!” dedi. Resûl Resûlullah (s.a.v): “Yanında (buna mehir verecek) bir şey var mı?” diye sordu. Adam: “Vallahi yok Ey Allah’ın Resûlü!” deyince: “Ailene git, bir şeyler bulabilecek misin bir bak.” dedi. Adam gitti ve az sonra geri geldi: “Hayır, Vallahi Ey Allah’ın Resûlü hiçbir şey bulamadım!” dedi. Resûl Resûlullah tekrar: “İyi bak, demirden bir yüzük de mi yok!” buyurdu. Adam tekrar gidip yine geri geldi ve: “Hayır! Vallahi Ya Resûl Resûlullah, demirden bir yüzük bile yok! Ancak işte izarım var, yarısı onun olsun.” dedi. Sehl der ki: “Adamın ridası yoktu.” Allah Resûlü (s.a.v): “İzarın ne işe yarar? Onu sen giyecek olsan onun üzerinde bir şey kalmayacak!” buyurdular. Bunun üzerine adam oturdu. Epey bir müddet oturduktan sonra, kalktı. Resûl Resûlullah (s.a.v) onun döndüğünü görünce, geri çağırılmasını söyledi. Adamı çağırdılar. “Kur’an’dan ne biliyorsun (hangi sûreler ezberinde?)” diye sordu. Adam: “Şu sûreleri biliyorum!” diyerek bildiklerini saydı. “Yani sen bunları ezbere okuyor musun?” diye tekrar sordu. Adam: “Evet!” deyince, Resûl Resûlullah (sav): “Haydi git, ben kadını sana temlik ettim.” buyurdu. Bir başka rivayete göre ise: “Kur’an’dan bildiklerini öğretmen mukabilinde onu sana nikâhladım.” buyurdu (Buhârî, 1995, I, s. 221, XV, s. 32, XI, s. 5112). Mâlikî mezhebi mehir nikâh esnasında peşin verilmezse nikâh sahih olmaz derken bu hadisi delil göstermişlerdir. Allah Resûlünün bu hadisiyle mehirin muaccel olarak verilmesi gerektiğini görmekteyiz.

Koca mehir-i muacceli vermekten âciz kalırsa Mâlikîlere göre böyle bir durumda zevce evliliğin feshini isteme hakkına sahiptir. Ama bu fesih zifaktan sonra değil, önce olabilir. (Derdîr, 1986, s. 434; İbn Rüşd, 1991, s. 51; Zuhaylî, 1992, s. 221).

Zâhirî Mezhebine Göre Mehr-i Muaccel ve Mehr-i Müeccel

Zâhirî mezhebine göre nikâh esnasında mehirin ertelenmesi fâsid ve bâtıldır. Ancak nikâhtan sonra mehirin tecili sahihtir. Mehrin bâtil olmasının delili de şudur: Allah Resûlü (s.a.v) şöyle buyuruyor: “Allah’ın kitabında olmayan her bir şart bâtıldır.” Kısacası Allah’ın kitabında olmayan bütün şartlar bâtıldır. Mehrin tamamının veya bir kısmının ertelenmesi de aynı şekildedir. Başka bir âyette de; “Kadınlara mehirlerini hiçbir karşılık beklemeden verin; eğer onlar, kendi rızalarıyla bir kısmını size bırakırlarsa ondan hoşnutluk ve gönül rahatlığıyla faydalanın.” buyurulmaktadır (Nisâ, 4/4). Kim müddeti belli olan bir mehri veya bir kısmını vermemeyi şart koşarsa Kur’ân-ı Kerîm de Allah’ın emrine zıt bir durumu şart koşmuş olur. Allah Resûlü (s.a.v) şöyle buyurur: “Kim ki bizim emretmediğimiz bir ameli yaparsa o reddedilir.” Bu da bâtıldır (İbn Hazm, t.y., s. 85-87).

Sonuç

Bu araştırmanın sonucunda; mehir-i muaccel ve mehir-i müeccelin tespit ve delilleri konusunda fakihler, nikâh akdinin tamamlanmasıyla birlikte mehirin muaccel olarak verilmesi görüşünü kabul etmektedirler. Ancak mehir-i müeccele de cevaz vermişlerdir. Hanefî mez-

hebine göre mehrin tamamının veya bir kısmının ertelenmesi sahihtir ancak ertelenme müddetinde aşırı bir bilinmezlik olmamalıdır. Şafî mezhebinde ise mehrin tecili caiz olmakla birlikte ertelenme süresi belli olmasa da mehr fâsid olup mehr-i misil verilir. Hanbelî mezhebine göre de ertelenme süresi belli olmasa da mehr sahihtir. Ölüm ve talak gibi bir durum oluşuncaya kadar müeccel olarak kalır. Ancak bu iki durum gerçekleşirse mehr muaccel duruma geçer. Mâlikî mezhebine göre mehr-i müccelin caiz olmasının onun müddetinin belli olmasına bağlıdır, süresi belli olmazsa nikâh sahih değildir. Fakat mehr-i müccelin müddeti unutma sebebiyle uzarsa o zaman oradaki beldenin örfüne göre süre tayin edilir. Yalnız bu müddet iki veya beş gün olursa yani mehrin başka bir beldede olmasından dolayı mehrin teciline cevaz verirler, daha fazla olursa bunu kabul etmezler. Ayrıca bu mehrde bir değişme olmamalıdır, şayet değişme olursa nikâh sahih olmaz. Mehrin ertelenmesinin caiz olması için verme zamanının belli olmasını ve verme müddetinin elli yıl gibi uzak olmamasını şart koşarlar. Zâhirî mezhebine göre de mehrin nikâh esnasında ertelenmesi fâsid ve bâtil kabul edilir. Ancak nikâh akdinin tamamlanmasıyla birlikte mehrin ertelenmesini sahih kabul ederler. Bâtil kabul etmelerini de şu hadise dayandırmaktadırlar: "Allah'ın kitabında olmayan her bir şart bâtıldır."

Mâlikî mezhebi, mehri nikâh akdinin sıhhat şartlarından kabul etmektedirler. Diğer mezhepler ise mehri nikâh akdinin sonuçlarından kabul ederler.

Nikâh akdi konusu, beraberinde mehr hususunu da gündeme getiriyor. Mehr, nikâhın geçerli veya geçersiz olmasında büyük rol oynayan etkili ve yaptırıma sahip olan bir husustur. Buradan da anladığımız üzere mehrin nikâh akdine tesiri yadsınamaz bir gerçekliktir.

Kaynakça

- Aydın, M. Â. (2003). Mehr. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde (C. XXVIII)*. Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, M. Â. (2010). *Türk hukuk tarihi*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Bilmen, Ö. N. (t.y.). *Hukukî İslâmiyye ve istilâhatı fıkhiyye kamusu (C. II)*. İstanbul: Bilmen Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1995). *Sahîhu'l-Buhârî/ el-Câmiu's-sahih*. Beyrut: Daru'l-Erkam.
- Buhûtî, M. b. Y. (1997). *Keşşafu'l-kınâ' an metni'l-iknâ' (C. V)* (Tahk. M. E. Dinnâvî). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l ilmiyye.
- Cezîrî, A. (1994). *Kitâbü'l-fikhale'l-mezâhibi'l-erbaa [Dört mezhebe göre İslâm fikhî] (C. IV)*. Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Dâmâd Efendi, Ş. A. b. M. (1998). *Mecmau'l-enhur fi şerhi mulkteka'l-ebhur (C. I)*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Derdîr, E.-B. A. b. M. (1986). *eş-Şerhu's-sâğir alâ akrebi'l-mesâlik (C. II)*. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Ebü Dâvud, İ.-H. S. b. E. S. (1997). *Sünenü Ebî Dâvud (C. VIII)*. Beyrut: Dâr'ul-Fikr.
- Gezer, A. (2010). *Sünnet'e göre İslâm aile kuruluşunda mehr tarihindeki ve günümüzdeki uygulamalar*. İstanbul: Gonca Yayınevi.
- Gökmenoğlu, H. (1998). İslâm hukukunda mehr. *Mehir Vakfı İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Yaz 2/23-25.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. E. (t.y.). *el-Muhallâbi'l-âsâr (C. IX)*. Beyrut: Dârü'l-fikr.
- İbnu'l-Hümâm, K. S. (t.y.). *Fethu'l-kadîr (C. III)*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- İbn Kudâme, M. E. M. A. b. A. (1992). *el-Mugni' alâ metni'l-mukni' (C. VI)*. Beyrut: Dârü'l-fikr.
- İbn Rüşd, E. V. M. b. A. b. M. K. (1991). *Bidayetü'l-müctehid [Mezhepler arası mukayeseli İslâm hukuku] (C. II)* (Terc. A. Meylânî). İstanbul: Kahraman Yayınları.

- Kâsânî, A. E. B. b. M. (1986). *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi' (C. III)*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Mâverdi, E. H. A. b. M. (1994). *el-Havi'l-kebir [Dünya Edebi] (C. IX)* (Tahk. M. Muavvaz ve Â. Ahmed). Beyrut: Dâru's-sadr.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. (1994). *Sünenü'n-Nesâi (C. II)*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Selvi, D. (2006). *Kadın ve aile ilmihali*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Şevkânî, M. b. A. (1998). *Neylül-evtâr şerhu müntekâ'l-ahbâr (C. VI)* (Tahric H. M. Şihâ). Beyrut.
- Şirbînî, Ş. M. b. A. H. (t.y.). *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc [Delilleriyle Büyük Şâfiî Fıkhi] (C. III)*. Dimaşk: Dârü'l-fikr.
- Özcan, Y. (2003). *Gençlik ve evlilik*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Zuhaylî, V. (1997). *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh [İslâm fıkhi ansiklopedisi] (C. IX)*. Dimaşk: Dârü'l-fikr.
- Zuhaylî, V. (1992). *İslâm fıkhi ansiklopedisi (C. IX)* (Terc. A. Efe, B. Eryarsoy, H. F. Ulus, A. Ural, Y. V. Yavuz ve N. Yıldız). İstanbul: Risale Basın-Yayın.

Enflasyon Ortamında Karz Akitlerinin Ribâ Bağlamında Değerlendirilmesi

Esma Çubukcu*

Öz: Bu çalışmada; enflasyon ortamında yapılan karz akitleri, İslâmın ribâ yasağı bağlamında araştırılmıştır. Kişiler arasında yapılan karz akitleri incelenmiş, karz akitlerinde kullanılan paraların enflasyon ortamında alım güçlerinin sabit kalmaması sebebiyle ortaya çıkan problemleri ele alınmıştır. Karz akitlerinin, enflasyon ortamında gerçekleşmesi durumunda, enflasyon farkının, alınmış olan borca eklenip eklenmemesi durumunun Kur'an'ın yasakladığı ribâ ile ilişkisi araştırılmıştır. Bankacılıkla ilgili işlemler oldukça kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiğinden karz akitlerinin kapsamı kişilerarası yapılan akitlerle sınırlandırılmıştır. Konuyla ilgili olarak klasik İslâm hukuk literatürü eserlerine referansla mezhep imamlarının görüşlerine yer verilmiş, günümüz İslâm hukukçularının değerlendirmeleri aktarılmıştır. Paraların alım güçlerine göre değerlendirildiği açıklanarak, enflasyon gibi sebeplerle paranın alım gücünün düştüğü durumlarda enflasyon fazlalığının ribâ kapsamına girmediği bilakis borcun, eksiksiz ödenmesi için enflasyon farkının göz önünde bulundurulması gerektiği İslâm'ın ahlâk esasları ve Hz. Muhammed'in sözlerinden hareketle açıklanmıştır.

Anahtar kelimeler: Faiz, Ribâ, Enflasyon, Karz, Borç.

İslâm Hukuku'nda Ribâ

Ribâ; sözlükte faiz, fazlalık, menfaat (Cürcânî, 1300, s. 74), artmak (Firûzâbâdî, 1304, s. 971), çoğalmak, arttırmak, yükselmek, şişmek, fazlalaşmak (Zemahşerî, 1922, s. 319) anlamlarına gelir. İslâm terminolojisinde, rehn, ödünç verme, alışveriş akdi gibi akitlerde ya da herhangi bir borç işleminde, alıcıdan veya satıcıdan birinin ötekine karşılık olarak vermesi şart koşulan (Cürcânî, 1300, s. 74), hizmet veya emek karşılığı olmaksızın elde edilen (Schacht, 1960, s. 730) dolayısıyla karşılıksız (Tehânevî, 1963, s. 84) olan hakîkî veya hükmi fazlalık (İbn Âbidîn, 1307, s. 194) demektir. Tanımlardan hareketle, faiz ve ribâ kavramlarının aynı anlama gelmediğini belirtmemiz gerekir. Zira günümüzde faiz adıyla yapılan işlemlerin tamamının ribâ kapsamına girip girmediği konusu oldukça tartışmalı bir konudur. Nitekim Fazlur Rahman'a göre de Kur'ânî bir terim olan ribâyı herhangi bir dile çevirme teşebbüsleri beyhude olmakla kalmayıp aynı zamanda bu konu hakkındaki karmaşık düşüncelerin kaynağıdır (Rahman, 1964, s. 1). Bu sebeple faiz kavramını kullanmak yerine Kur'ânî bir kavram olan ribâ kavramını kullanacağız.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı.
İletişim: esmacubukcu@gmail.com, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bahriye Üçok Caddesi, 06500, Beşevler/ Ankara.

H. Muhammed'in yaşadığı dönemde, Mekke, Tâif ve Medine'de ribâ ile geçimini sağlayanlar vardı. İhtiyaç sahiplerine, anaparaya ilave olarak belirli bir fazlalığı da almak üzere borç verirdi. Ya da herhangi bir alışveriş sonucu borçlanan kişinin ödeme zamanı geldiğinde ödeyemeyecek durumdaysa ona süre verirler ve borca da fazlalık eklerlerdi. Borçlu kendisine verilen süre sonunda da borcunu ödeyemezse vade uzatılır, buna karşılık fazlalık miktarı da artırılırdı. Katlanarak büyüyen borcu ödeyemeyen borçlu hapis cezasına çarptırılır hatta alacaklının kölesi olmasına kadar zor duruma düşerdi. Bakara sûresi 275. ayette ifade edildiği gibi, ribâ tıpkı alışveriş gibi meşru sayılıyordu (Cassâs, 1335, s. 37; İbn Kesir, 1987, s. 412). Medine Yahudileri için de ribâ, ekonomik egemenlik kaynaklarının en kapsamlısıydı (Ebû Zeyd, 2006, s. 150). H. Muhammed'in peygamberliği sürecinde ribâlı akitler yasaklanmıştır. Kur'ân'da ribânın yasaklanma süreci dört aşamadan oluşur. Rûm sûresi 39. ayette Şâri', ribâyı ve ribâ alıp vereni sevmediğini bildirmiş ve Nisâ sûresi 160-161. ayetlerde de kendilerine haram kılınan ribâyı yiyen Yahudilerin gazaba uğradıklarını bildirmiştir. Âli İmran 130. ayette de "kat kat artırılmış ribâ" yasaklanmış ve Bakara sûresi 275. ayetle de ribânın azı da çoğu da haram kılınmıştır (Sâbûnî, 1980, s. 390-391). Cassâs, Âli İmran 130. ayette bildirilen kat kat olan ribâ yasağını, kat kat olmayan yani düşük miktarda ribânın haram olmadığı şeklinde anlamının Kur'ân-ı Kerim'i bütünlüğü içinde değerlendirmemek anlamına geldiğini belirterek, ribânın azının da çoğunun da Bakara 275'te kayıtsız olarak haram kılındığını vurgular (Cassâs, 1335, s. 37) Cahiliye döneminde en çok yaygın olan ve ayetlerle yasaklanan bu ribâ türüne, ödemenin geciktirilmesiyle borca borç eklenmesi şeklinde ortaya çıktığı için, ribe'n-nesie yani gecikme ribâsı adı verilir (Cezîrî, 1994, s. 1401).

Klasik faiz nazariyesinde, Adam Smith ve Ricardo'ya göre faiz ödünç para alanın aldığı parayı kullanarak edindiği kazanç karşılığında ödediği bedeldir (Qureshi, 1972, s. 42). Liberal ve kapitalist iktisatçılara göre faiz meşru ve haklı bir uygulama olmakla birlikte ekonominin vazgeçilmez bir parçasıdır. Kapitalizm sisteminin Fransız temsilcilerinden Jean Babbtiste Say ve İngiliz iktisatçılarından Thomas Robert Malthus ve Alman iktisatçılarından Johann Heinrich Von Thünen ve Wilhelm Roscher faizi, sermayenin üretimi ile açıklar. Borç veren kişi borç alanın söz konusu parayla büyük gelirler elde etmesine neden olur. Sermayesini başkasına ödünç veren kişinin ödünç alandan elde ettiği gelirden faiz adı altında aldığı payı, meşru ve hatta zorunlu görürler. Sosyalist iktisatçılar ise faizi sermaye sahibinin, borçlunun emeğini istismar etme aracı olarak kabul eder. Karl Marx, Frederic Engels, Ferdinand Lasalle, Karl Rodbertus, Proudhon faizi haksız kazanç ve emeğin sömürülmesi olarak görürler (Orman, 1987, s. 98). Adı geçen iktisatçıların faiz anlayışlarının tamamının ribâ kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği sorusunu bir kenara bırakarak, karz akdinin ribâ ile ilişkisi açısından şunları söyleyebiliriz: Borç veren kişinin belirli bir miktarı da şart koşturmak suretiyle borç vermesi ribâlı bir işlemdir. Klasik faiz nazariyesinin öngördüğü şekilde bu fazlalığın meşru ve zorunlu olduğunu söylemek İslâm'ın ribâ yasağı ve öngördüğü ilkeler karşısında mümkün olmayacaktır.

İslâm'da ribâ yasağı İslâm'ın ahlâkî ilkeleri ile sıkı bir ilişki içindedir. Nitekim İslâm âlimleri ribâ yasağının İslâm'ın temel ilkelerinin bir gerekliliği olduğunu vurgularlar. Seyyid Kutup, Haydar Nakvi, Muhammed Hamidullah gibi düşünürler, İslâm'ın sosyal adalet için ilkeler belirlediğini, İslâm'da ekonomi ve ahlâkın birbirinden ayrılamayacağını ifade ederler (Kutub 2007, s. 66; Nakvî, 1985, s. 75). İslâm'ın öngördüğü ilkeler, kazanç ve mülkiyetin temelinde emek arar. (Falay, 1978, s. 27). Necm sûresi 39. ayet "insana çalışmasından başka bir şey yoktur" ifadesiyle emeğe vurgu yapar ve dolayısıyla emeksiz kazanç olan ribâyî da yasaklar. İslâm dininin ilkeleri, sorumluluk bilinci, kardeşlik, yardımlaşma, adalet gibi kavramlara dayanır (Debbağoğlu, 1979, s. 285; Hamidullah, 1963, s.14; Karaman, 1992, s. 37; Kutub, 1995, s. 33; Mannan, 1980, s. 101; en-Neccâr, 1978, s. 48, Mevdûdî, 2004, s. 17). İslâm ahlâkının esasları olan doğruluk, emanete riayet, aldatmama, yalan söylememe prensipleri ticaret ahlâkıyla iç içedir (Ebu's-Suûd, 1969, s.22; İsmail, 1978, s. 103; Mısıri, 2003, s. 1; Orman, 1984, s. 70). Ribâ, yani ihtiyaç sahibine bir miktar parayı belirli bir fazlalığı şart koşmak karşılığında borç vermek ise, bu ilkelere aykırıdır (Hamitoğulları, 1988, s. 327). Yani Müslüman yalnızca dinin gerektirdiği ritüelleri uygulayan değil, bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm'in idealize ettiği ahlâkî kaidelere uyan ve bu uygulamayı hayatının her alanında gösterendir. Ticaret de yaşamın bir parçası olması itibariyle bu ahlâk kurallarından ayrı değildir. Sonuç olarak ribâ ya da adı ribâ olmasa da ribâ kapsamında değerlendirilen ve bahsettiğimiz ilkelere aykırı olan her uygulama, İslâm'ın ahlâk prensiplerinin gerektirdiği şekilde yasaklanmıştır.

Hiz. Muhammed Kur'ân'ın bu yasağını insanlara anlatırken, ribâlî alışverişi yapanları şiddetle uyarmıştır (Askalânî, 1968, s. 142; İbn Kesîr, 1987, s. 335; Şevkânî, 1297, s. 51). Ribâlî işlemlerin söz konusu olduğu malları da dönemin ticarî malları olan; altın, gümüş, buğday, hurma, tuz ve arpa olarak zikretmiştir (ez-Zeylei, 1938, s. 4). Bu malların alışverişinde ribânın ortaya çıkmaması için, birbirleri karşılığında yani arpa arpa karşılığı satılacaksa eşit miktarda ve peşin olarak satılmalıdır. Eğer cinsler farklıysa yani altın, gümüş karşılığı satılacaksa eşitlik şartı aranmaz ancak bu işlem peşin yapılmalıdır. Cinsler aynı olursa ve miktarlar eşit olmadan ya da vade ile satış gerçekleşirse ribâlî bir akit yapılmış olur. Cinsler farklı olursa miktarlar farklı olabilir ancak eğer vade ile satış yapılırsa yine ribâlî bir akit gerçekleşmiş olur. İslâm hukukunda miktarlardaki eşitsizlik sebebiyle ortaya çıkayan ribâyî, ribe'l-fadl yani fazlalık ribâsı, vade sebebi ile yapılan ribâlî işlemlere de ribe'n-nesie yani gecikme ribâsı denir (Karaman, 1991, s. 212).

Hiz. Muhammed döneminde ticarî değeri olan mallardan farklı olarak günümüzde kâğıt ya da madenî paralar kullanılmaktadır. Paraların durumuna gelirsek şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: İslâm hukukçuları, âyetler ve hadislerle yasaklanan ribânın kapsamına giren malların nitelikleri konusunda ihtilafa düşmüştür. Şafiîler (Meydânî, 1323, s. 212), Hanbelîler (İbn Kudâme, 1367, s. 4) ve Malikîlere (Haraşî, 1299, s. 67; İbn Abdilberr, 1987, s. 332) göre altın ve gümüşte ribânın illeti yani ribânın ortaya çıkması için söz konusu mallarda bulunması gereken özellik semeniyettir. Yani söz konusu mal, satım akdinde satış bedeli olma veya te-

davûldeki para anlamına geliyorsa semen olma özelliğini taşıyor demektir. Hanefilere göre ise ribânın illeti tartılabilir olmasıdır (Halebî, 1303, s. 261). Hanefilerin bu görüşüne göre, günümüzde kullanılan kâğıt paraların tartılabilir özellikte olmaması sebebiyle, paralarla yapılan işlemlerde ribânın cereyan etmediğini söylememiz gerekir ki bu İslâm'ın ribâ anlayışıyla bağdaşmaz. Öyleyse Hanefilerin altın ve gümüşte ribânın illeti olarak kabul ettikleri tartılabilme özelliğini illet olarak kabul etmek makul olmayacaktır. Altın ve gümüşte illeti semeniyet olarak kabul ettiğimizde ise, para olma özelliği taşıyan her hangi bir madenden yapılmış olan her maddede ribâ cereyan eder. Bu anlayışa göre, günümüzde kullanılan kâğıt paralar da, ribânın ortaya çıktığı mallar arasına girer. Öyleyse altın ve gümüşte faizin illetini semeniyet kabul etmek en makul görüştür (Özsoy, 1994, s. 81; 1995, s. 115). Kâğıt paraların ribânın cereyan ettiği mallar arasında değerlendirileceğini ortaya koyduktan sonra karz akitlerinde paraların durumu ve enflasyonun etkilerine geçebiliriz.

Karz Akdi ve Enflasyon

Karz sözlükte, "kırmak, ucundan kesmek, borç para vermek, ödünç vermek, birine sermaye vererek ticaret yapmasını sağlamak" (Fırûzâbâdî, 1304, II, s. 1292) bedelin geri verilmesi şartıyla birine verilen mal (el-İsfahânî, 2007, s. 1199) anlamlarına gelir. Buna karz denilmesinin sebebi borç veren kişinin malının bir parçasını kesip başkasına vermesidir (İbn Zekerîyya, 1366, s. 72). Terim olarak karz, bir kimsenin para ya da misli bir malını, daha sonra mislini almak üzere bir şahsa vermesidir (Keskiöğlu, 1969, s. 212). Hz Muhammed, ihtiyaç sahiplerine borç vermeye, yardımlaşmaya ve karz-ı hasene, yani karşılıksız borç vermeye teşvik etmiştir. Ancak "Sizin en hayırlınız borcunu en güzel ödeyeninizdir." (Tirmizî, 1965, Kitabu'l-Buyû, 75/1316-1317-1318) ve "Maddi imkânı olduğu halde kişinin borcunu uzatması zulümdür." (Buhari, 1974, "İstikrâz", 12). Sözleriyle borç verenin zor durumda bırakılmamasına ve borcun en iyi şekilde ödenmesine teşvik etmiştir. Dolayısıyla, borç alan kişi, borç veren kişiye zarar vermekten kaçınmalıdır. Bu zararın ortaya çıktığı en belirgin durumlardan biri enflasyon ortamında yapılan karz akitleridir.

Enflasyon, tedavüldeki para miktarının üretim seviyesine ve mal arzına oranla ölçsüz bir artış göstermesine denir. Enflasyonun en açık belirtisi para kıymetinin düşmesi ve fiyatların yükselmesidir (Eskicioğlu, 1983, s. 98; Orman, 1987, s. 183). Enflasyon döneminde karz muamelelerinde paranın değer kaybetmesi, borç vereni zarara uğratmaktadır. Örneğin: A, B'den 1000 lira borç almıştır. Bir yıl sonra % 50 oranında enflasyon yaşanmıştır. Yani 1000 liranın satın alma gücü artık 500 liradır. B borcunu aldığı miktar kadar yani 1000 lira ödendiğinde reel kayıp 500 liradır. Yani borç veren kişi, bir menfaat beklemediği halde karz-ı hasen vermiş ve borçlu kişi borcunu öderken aldığı paranın satın alma gücü düştüğü için, borcunu eksik ödemiştir. Borcunu günün para değerine göre ödemesi halinde 1500 lira ödeyecektir ve bu miktar ilk aldığı 1000 liranın, borç aldığı günkü değerine eşit olacaktır (Bayındır, 1983,

s. 271). Sonuç olarak enflasyon farkının ribâ kapsamına girmediği ve aksine bu farkın gerçek bir fazlalık olmadığı, borç alınan gün ile ödeme yapılacak gün arasındaki değer farkını kapattığı için adalet prensibinin gereği olduğunu söylemek mümkündür. Mezhep âlimlerine göre ise durum şöyledir:

Hanefî Mezhebi

Karz verilen para değer kaybına uğradiysa, Ebû Hanîfe'ye göre ödemekle yükümlü olduğu miktar aldığı sayı kadardır. Felsleri ödünç alabilmenin caiz oluşu bu paraların semen olabileceğiyle değil misli mallardan olması nedeniyle. Borç, misli ile tazmin edilir. Değerinin artması veya düşmesine itibar edilmez. On dirhem borç alan kişi, bu miktarın dengini yani 10 dirhemi ödemekle yükümlüdür. Dirhemlerin değer kazanması veya yitirmesi dikkate alınmaz. Ölçülen veya tartılan tüm mallarda hüküm böyledir (Bilmen, 1985, s. 96; Cezîrî, 1994, IV, 1535, Kâsânî, 1327, s. 395; Serahsî, 2008, s. 50-51).

Ebû Yusuf'a göre paranın değeri düştü ya da arttıysa paranın teslim alındığı gündeki gümüşe göre değeri dikkate alınır. İmam Muhammed'e göre borçlu olunan felslerin son kullanımda bulunduğu günün değerine göre ödeme yapılır (Serahsî, 2008, s. 51).

Bu durumda Ebû Yusuf'un görüşünü esas aldığımızda: Günümüzde gümüşün değeri çok değiştiği ve ödeme vasıtası olarak kullanılmadığı için altını esas almamız gerekecektir. Buna göre akdin yapıldığı sırada cumhuriyet altını bin lira iken ödeme yapılacağı zaman bin yüz liraya yükselmiş yani kâğıt para altına nisbetle % 10 değer kaybetmiş ise yüz bin lira olan borç yüz on bin lira olarak ödenecektir (Karaman, 2005, s. 290).

Şâfiî Mezhebi

Şâfiî'ye göre, ödünç alınan paranın değeri düşse, yükselse ya da tedavülden kalksa, karz verilen malın mislinin ödenmesi gerekir. Karz mübadeleli bir akit olmadığından ödünç alınan şey misliyle borçlanılmış olur. Para da misli olduğundan, mislini ödemek mümkün değilse ya da satın alma gücü ortadan kalktıysa bu takdirde kıymetini ödemek gerekir (Orman, 1987, s. 197). Kilosu 40 lira iken 10 kilo demir borç alan kişi, ödeme zamanında demirin kilosu 20 liraya düşmüş olsa ya da 80 liraya çıkmış olsa, bu değişime itibar edilmez, ödünç aldığı demirin mislini yani 10 kilo demiri vererek borcunu ödemiş olur (Bayındır, 1983, s. 38).

Hanbelî Mezhebi

Hanbelîler'e göre, karz akdi yapılan gündeki kıymeti ödenir. Çünkü fiyat değişimleri sebebiyle bunların tam misli yoktur. Bu yüzden ödünç alan kişi itlaf ve gaspta olduğu gibi kıymetini borçlanmıştır. Zira peygamber 2 yaşındaki deveyi borç olarak almış ve mislini vermiştir. Ölçeği 100 lira olan 1 kg buğdayı karz olarak alsa ödeme zamanında buğdayın ölçeği 50 liraya düşse karz alan kişi değere bakmaksızın aldığı kadarını ödemekle yükümlüdür. Yani 1kg buğdayı teslim ettiğinde borcundan kurtulmuş olur (Cezîrî, 1994, IV, s. 1541; Orman, 1987, s. 198).

Malikî Mezhebi

Karz olarak verilen fels ya da nakitler tedavülden kalkarsa, borç misliyle ödenir (Bayındır, 2007, s. 340; Cezîrî, 1994, IV, s. 1540; Haraşî, 1299, s. 55). Eski para bulunamadığı takdirde, değeriyle ödenir. Değeriyle ödeneceği zaman, paranın bulunamadığı gün ile ödeme gününden hangisi yakınsa ona göre değer tespit edilir. Örneğin para ayın ilk günü tedavülden kalkmış ve paranın değerinde değişim olmuşsa, kişi borcunu ayın sonunda ödeyecekse, paranın değeri ayın son gününe göre hesap edilir (Bayındır, 2007, s. 342).

Sonuç itibariyle, mezhep imamları genel olarak enflasyon farkına itibar edilmeyeceğini savunurken, Hanefilerden Ebu Yusuf, enflasyon farkının ödenmesi gerektiğini savunmaktadır.

Günümüz Fakihlerinin Değerlendirmeleri

Borç ödemede temel prensip, ödemenin borca denk olmasıdır. Buna mümâselet denir. Bu, evrensel bir prensiptir (Bayındır 2007, s. 334). Örneğin: A, B'den 5 gr. ağırlığında altınlardan 100 tane ödünç almıştır. Bir müddet sonra devlet 5 gr.lık altınları tedavülden kaldırmış, 4gr. değerinde altınlar kullanılmaya başlanmıştır. Bu durumda A borcunu ödeyeceği zaman tedavüldeki altınlardan ödeme yaptığında 400 gr. altın ödemiş olur. Borç aldığı altınlar ise 500 gr. değerindeydi. 100 gr.lık bir fark ortaya çıkmaktadır ki zimmetindeki borcundan kurtulabilmesi için bu durumda 25 altın daha ödemelidir (Bayındır, 1983, s. 44). Basit bir formülle ifade edecek olursak, Borçlanılan para = Borçlanılan para + Paranın değer kaybı formülü uygulanarak borç alınan paranın ödeme gününde değer kaybı ya da değer yükselmeleri göz önüne alınarak eşitlik sağlanmış olur. Neticede 1500 lira ödediğinde aldığı borç, ödeyeceği borca eşitlenmiş olacaktır (Bayındır, 1983, s. 45)

Adalet ve maslahat prensibine göre de enflasyon farkının ödenmesi gerekir. İslâm'ın ribâyâ bakışı da bu miktarı ödemeyi gerekli kılar. Örneğin A, B'ye 100 lira borç vermiştir. Paranın değerinin % 10 oranında düştüğü bir dönemde B bu borcunu 100 lira olarak ödediğinde, A bu durumda zarara uğramış olur. Vermiş olduğu borç ile ödenen borç eşit değildir. Bu da adalet ilkesine aykırıdır. Ve B'nin zimmetinde haksız bir fazlalık kalmış olur ki bu haksız fazlalık ribâdır. Bu fazlalık için "negatif gasp" ifadesi kullanılır (Bakkal, 1992, s. 71). Borcun eşitlenmesi için aldığı borç olan 100 lira ile %10 enflasyon farkı göz önüne alınarak 110 lira ödemelidir. Bu durumda borcunu ne fazla, ne az, eşit vermiş olacaktır. Günümüzde kullanılan, borç olarak verilen kâğıt paralar altın ve gümüş gibi ağırlık ve avarına, felsler gibi sayılarına göre değil, alım güçlerine göre değerlendirilir, kıymetleri alım güçleri kadardır. Kâğıt paraların üzerinde yazan rakamlar sabit bir değeri göstermezler ve alım güçleri değişmektedir (Bayındır, 1983, s. 44). Paranın satın alma değerinin düşmüş olmasını göz önünde bulundurmeyen kişi, paranın kaybettiği değeri haksız olarak zimmetine geçirmiş olacaktır. "İslâm'da zarar verme ve zararı zararla karşılama yoktur." hadisi göz önünde bulundurulduğunda, paranın düşen değerini dikkate almamak, borç veren kişiyi zarar uğratmaktır. Bu an-

layış İslâm'ın ekonomi ahlâkıyla bağdaşmaz (Bakkal, 1992, s. 70; Bayındır, 1983, s. 46, 2007, s. 336). Maslahat prensibine göre de borçlunun değer kaybını ödemesi, toplumun menfaatinde. Allah rızası için faizsiz olarak verilen, borç verene menfaat sağlamayan karz-ı hasen, Müslümanların yardımlaşma ruhunun tezahürüdür. Paranın değer kaybetmesi durumunda borçlunun değer kaybını ödememesi, insanların karz-ı hasenden uzaklaşmasına sebep olacaktır. İslâm ahlâkının gerektirdiği üzere yardımlaşan insanların bu şekilde zarara uğratılması İslâm ahlâkına uygun değildir. Enflasyon farkının ödenmesi, İslâm'ın yasakladığı ribâ kapsamında değerlendirilemez. Ribâ, açıklamış olduğumuz üzere haksız, karşılıksız fazlalıktır. Enflasyon farkı ise borcun alındığı günkü değeriyle eşitlenmesidir (Bakkal, 1992, s. 68; Bayındır, 1983, s. 47, 2007, s. 336). Eskicioğlu, Feridun Ergin'in "Enflasyon zamanında para kıymetinin düşmesi ile alacaklılar zarara uğramakta ve borçlular bundan istifade etmektedir." Sözünü naklederek, İslâm'da zarar vermemek ve zarara uğramamak prensibi fehvasınca, enflasyon farkının ödenmesi gerektiğini vurgular (Eskicioğlu, 1983, s. 115).

Karaman, "En hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyendir." hadisini delil getirerek, enflasyon farkının ödenmesi gerektiğine dikkat çeker. Hz. Muhammed'in borcu güzel şekilde ödemek anlamına gelen hüsn-ü eda ile ilgili hadisine dayanarak, "Eksik ödeyip borçlu kalmanın İslâm'da yeri yoktur, -önceden fazla ödeme şartı bulunmaksızın- fazla ödemenin sünnette yeri vardır." diyerek, enflasyon fazlalığını ribâ kapsamında değerlendirmeyi ve hatırla ödenmesi gereken miktar olarak kabul eder (Karaman, 2010, s. 1).

Bayındır, "Eğer faizden vazgeçerseniz anamallarınız sizindir. Böylece ne fazla alarak haksızlık edersiniz ne de eksik alarak haksızlığa uğrarsınız." (Bakara, 279) ayetini delil getirerek enflasyon farkının ödenmesi gerektiğini vurgular. Kâğıt para ile olan borcu, eksiği ve fazlası olmadan ödemenin yolu, paranın değerini dikkate alarak borcu ödemektir. Zira kâğıt paralar üzerinde yazan rakama göre değil, satın alma güçlerine göre değerlendirilirler. Nitekim Osmanlılarda, değer kaybı dikkate alınarak, borcun ödeme tarihinde, borcun altın ya da gümüş para karşılığına göre ödenmesi kararlaştırılmıştır (Bayındır, 2007, s. 337-344).

Sonuç

Kur'ân'ın ribâ yasağını incelediğimizde bu yasağın ahlâkî esaslarla sıkı bir bağının olduğu sonucuna ulaştık. Zira ribâ, adaletsiz ve haksız bir kazançtır. Kur'ân da adaletsiz ve haksız kazancı, kul hakkı yemeyi yasaklamıştır. Enflasyon döneminde yapılan karz akitlerinde ise ribânın farklı bir şekilde ortaya çıktığını tespit ettik. Enflasyon döneminde paraların değer kaybetmesi sebebiyle ortaya çıkan fark, borç alan kişinin zimmetine haksız bir kazanç geçirmesi sonucunu doğurmaktadır. Borç alan kişinin bu enflasyon farkını göz önünde bulundurarak, almış olduğu borca eklemek suretiyle borcunu ödemesinin ribâ kapsamında değerlendirilemeyeceği ortaya konmuştur. Bilakis, enflasyon farkını ödememek borç verene yapılan bir haksızlık ve adaletsizlik olacağından borç alan kişi zimmetine haksız bir kazanç

geçirmiş olacaktır ki bu miktar ribâ yasağının kapsamına girmektedir. Kâğıt para ile olan karzda, borcu eksiği ve fazlası olmadan ödemenin yolu, paranın değerini dikkate almak ve ödenen miktar ile borç alınmış miktar arasında eşitliği sağlamaktır. “[...]böylece ne fazla alarak haksızlık edersiniz, ne de eksik alarak haksızlığa uğrarsınız.”(Bakara, 275) ayetine göre de ribâ ve ribâ şüphesi önlenmiş olacaktır (Bayındır, 2007, s. 337).

Kaynakça

- Askalânî, İbn Hâcer, (1968). *Bülûğ'ül-merâm tercümesi ve şerhi selamet yolları* (çev. A. Davudoğlu). İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- Bakkal, A. (1992). İslam hukukunda para ve faiz telakkisi zaviyesinden enflasyon farkının ödenmesi problemi, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1, 45-80.
- Bayındır, A. (1983). İslâm açısından enflasyon ve çözüm yolları. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Bayındır, A. (2007). *Ticaret ve faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukûk-ı islâmîyye ve ıstılâhât-ı fıkhiyye kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Buhârî, Ebû Abdullah b. İbrahim (1974). *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmî.
- Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî(1335). *Ahkâmu'l-Kur'an* (C. II). Beyrut: Matbaatu'l-Evkâfu'l-İslâmiyye.
- Cezîrî, A. (1994). *Dört mezhebe göre İslâm fıkı* (C.III) (çev. M. Keskin). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed (1300). *Ta'rifât*. Kostantiniyye: Esad Efendi Matbaası.
- Debbağoğlu, A. (1979). *İslâm iktisadına giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ebu's-Suûd, M. (1969). *İslâmî iktisadın esasları* (çev. A. Özek). İstanbul: Fatih Matbaası.
- Ebu Zeyd, N. H. (2006). *İlahi hitabın tabiatı* (çev. M. E. Maşalı). Ankara: Avrasya Yayınları.
- Eskicioğlu, O. (1983). İslâm hukukunda enflasyonla ilgili bazı meseleler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 97-117.
- Falay, N. (1978). İbn Haldun'un iktisadi görüşleri. İstanbul: Guryay Matbaacılık.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub (1304). *Okyanûsu'l-basit fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhit*, (C. IV) İstanbul: Matbaatu Bahriyye.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim (1303). *Mültekâ'l ebhur*. Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası.
- Hamidullah, M. (1963). *Modern iktisat ve İslâm* (çev. S. Tuğ). İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Hamitoğulları, B. (1988). *İktisadi sistemlerin temelleri*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (1299). *Şerh alâ muhtasar-i Ebû'z-Ziyâ Halil b. İshak* (C. V). Mısır: Matbaat-u Bulak.
- el-İsfahânî, R. (2007). *Müfredât* (çev. Y. Türker). İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Abidin, M. E. (1307). *Reddu'l muhtar ale'd-durri'l-muhtar: Şerhi tenvirî'l-ebşâr* (C. IV). Mısır: Matbaatu'l Meymeniyye.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf (1987). *El-kâfi fi fıkhi ehli'l Medîneti'l-mâlikî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, İ. (1987). *Tefsîru'l Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (1367). *el-Muğni* (C. IV) (thk. R. Rıza ve S. Muhammed). B.y.y. : Y.y.
- İbn Zekerîyya, Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Faris (1366). *Mu'cemu mekâyisi'l-luga* (C. V) (thk. A. M. Harun). Kahire: Dâru'l-Ihyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye.
- İsmail, İ. (1978). *İslâm ve çağdaş ekonomik doktrinler* (çev. C. Karaağaçlı). İstanbul: Sergi Dağıtım Teşkilatı.
- Karaman, H. (1992). *Modern problemler karşısında İslâm hukuku*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Karaman, H. (1991). *Mukayeseli İslâm hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları
- Karaman, H. (2005). *İslâm ışığında günün meseleleri* (C. II). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, H. (2010). *Enflasyon ve faiz*. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0628.htm>

Adresinden 24.06.2015 tarihinde edinilmiştir.

Kâsânî, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd (1327). *Bedâiu's-sanâi fi tertibi's-şerâi'* (C. VII) Mısır: Matbaatü'l Cemâliyye.

Keskioğlu, O. (1969). *Fıkıh tarihi ve İslâm hukuku*. Ankara: Müftüoğlu Yayınları.

Kutub, S. (1995). *İslâm-kapitalizm çatışması* (çev. Y. N. Öztürk). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Kutub, S. (2007). *İslâm'da sosyal adalet* (çev. H. Ünal). İstanbul: Hikmet Neşriyat.

Mannan, M. A. (1980). *İslâm ekonomisi teori ve pratik* (çev. B. Zengin ve T. Ömeroğlu). İstanbul: Fikir Yayınları.

Mannan, M. A. (1984). *İslâm ve çağdaş ekonomik konular* (çev. A. Zengin). İstanbul: Fikir Yayınları.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ (2004). *Faiz* (çev. A. Asrar). İstanbul: Hilal Yayınları.

Meydânî, A. (1323). *Şerhu cevheretü'l-nirâ li muhtasari'l-Kudûrî* (C. I). Kahire: Matbaa-i Hayriyye.

Mısırlı, A. (2003). *İslâm'da ticaret adabı* (çev. R. Şimşek). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44(1), 477-484.

Nakvî, S. N. H. (1985). *Ekonomi ve ahlâk* (çev. İ. Kutluer). İstanbul: İnsan Yayınları.

En-Neccar, A. (1978). *İslâm ekonomisine giriş* (çev. R. Nazlı). İstanbul: Hilal Yayınları.

Orman, S. (1984). *Gazzali'nin iktisat felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Orman, S. (1987). *Para, faiz ve İslâm*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırmalar Vakfı Yayınları.

Özsoy, İ. (1994). *Faiz ve problemleri*. İzmir: Nil Yayınları.

Özsoy, İ. (1995). *Faiz. Diyanet İslâm ansiklopedisi içinde* (C. 12, s. 110-126). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Qureshi, A. I. (1972). *Faiz nazariyesi ve İslâm* (çev. S. Tuğ). İstanbul: İrfan Yayınevi.

Rahman, F. (1964). *Ribâ and interest*. *İslâmic Studies* (Karachi), 3(1), 1-43. http://globalwebpost.com/farooqm/study_res/i_econ_fin/frahman_riba.doc

Adresinden 24.06.2015 tarihinde edinilmiştir.

Sâbûnî, M. A. (1980). *Ravâihu'l beyân tefsiri âyâtü'l-ahkâmi mine'l Kur'ân* (C. I). Dimeşk: Mektebetü'l Gazâlî.

Schacht, J. (1960). *Ribâ. İslâm ansiklopedisi içinde* (C. IX, s. 730-734). İstanbul: İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.

Serahsî, Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (2008). *Mebisût* (C. XIV, çev. M. C. Akşit). İstanbul: Gümüşev Yayınevi.

Şevkânî, M. (1297). *Neylül evtâr min esrâri'l munteka'l evtâr*. Kahire: Ahmed el-Bâbî el-Halebî.

Tehânevî, M. (1963). *Keşşâfu'l-istilâhâtü'l-funûn* (C. II). Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (1965). *Câmiu's-Sahih ve huve Sünen-ü't-Tirmizî* (thk. M. F. Abdulkaki). Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî.

Zemahşerî, Ebû'l Kasım Mahmud b. Ömer (1922). *Esâsu'l belâğa* (C. I). Kahire: Matbaatü'd-Dâri'l Kütübü'l- Misriyye.

ez-Zeylei, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf (1938). *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidâye* (C. IV). Ezher: Matbaatu Dâru'l-Me'mun.

Dil ve Usûl Arasında Mefhûm-ı Muhâlefet: İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi Bağlamında Bir İnceleme

Yakup Kara*

Öz: Dilin anlamı ifade etme keyfiyeti fıkıh usûlünde önemle ele alınmış ve bu mevzuyla ilgili hususlar fukahâ metoduna göre telif edilen usûl eserlerinde ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delâleti başlıkları altında; mütekellimin metoduna göre telif edilen usûl eserlerinde ise mantûkun ve mefhûmun delâleti başlıkları altında özenle incelenmiştir. Mantûkun delâleti başlığı altında, metni oluşturan lafızların manayı gösterme tarzı incelenmekteyken mefhûmun delâleti başlığı altında ise metni oluşturan lafızlarda açıkça ifadesini bulmamış anlamların açığa çıkarılması hususu ele alınmaktadır. Lafzın, sözde zikri geçmeyen ve ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delalet etmesi anlamına gelen ve “delilü'l-hitâb” diye de anılan mefhûm-ı muhâlefet, “lafzın sükk ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması” biçiminde tarif edilmektedir ki böyle bir çıkarımın hücciyeti konusunda İslâm bilginleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm, mefhûm-u muhâlefet konusunda birçok insanın hata yaptığını ve büyük çelişkilere düştüğünü ifade etmekte ve herhangi bir önermenin, zikredilen dışındaki şeylerin zikredilenle aynı mı yahut farklı hükümde mi olduğu hususunda bir bilgi sağlamayacağını, zikredilenin dışındaki her şeyin delile muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Dinin tamamlanmışlığı ve her meselenin Kur'an ve sünnet ile belirlenmiş bir hükmünün olduğu görüşünü savunan İbn Hazm'ın bu tavrının, mefhûm-ı muhâlefeti reddetme sebebi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Hazm'a göre mefhûm-ı muhâlefet, Allah'ın söylemediği bir şeyi ona söyletmek anlamına gelmektedir ki bu kabul edilebilecek bir çıkarım değildir.

Anahtar kelimeler: Dil, Usûl, Fıkıh, Mefhûm, İbn Hazm, Muhâlefet, Muvâfakat.

Giriş

Dilin anlamı gösterme keyfiyeti usûlcüler tarafından ciddi olarak ele alınmış ve buna ilişkin geliştirilen fikirler, fukahâ¹ (Hanefî) ve mütekellimîn² (Şâfiîyye) metoduna göre yazılmış

* Arş. Gör., Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

İletişim: yakupkara86@gmail.com, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bağlarbaşı Kampüsü, Üsküdar/ İstanbul.

1 Bu metod, fûrû fıkıhla yakından alakalı olması, kuralı ferî hükme tabi kılması bakımından “fukaha metodu” diye isimlendirilmiştir. Hanefî mezhebine mensup alimler tarafından ortaya konmuş ve takip edilmiş olduğu için Hanefî metodu adıyla da anılmıştır. Bu metod mantık ilmindeki tümevarım esasına dayanmaktadır. Özel olaylardan hareketle genel kurallara varılır (Atar, 1988, s. 13).

2 Bu metodun “metekellimin” ismiyle anılmasının sebebi, bu metoda göre yazarların çoğunun kelim alimi olmasıdır. Bu metoda göre ilk usul yazar Şâfiî ve daha sonra da onun tabileri olduğu için “Şâfiîyye metodu” diye de isimlendirilmiştir. Bu yöntem mantık ilmindeki tümden gelim metodudur. Genel kurallardan özel olayların hükümleri çıkarılır (Atar, 1988, s. 14).

eserlerde farklı terimlerle ifade edilmiştir. Fukahâ metodunu izleyen literatür, bu çerçevede dört delâlet çeşidinden söz etmektedir: İbârenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti. Mütakellimîn metodunu takip eden literatür ise mantûkun delâleti ve mefhûmun delâleti olmak üzere iki delalet çeşidinden söz etmektedir. Buradaki mantûk fukaha metodundaki ibârenin, işaretin ve iktizânın delâletine tekabül ederken, mefhûm ise Hanefilerdeki “nassın delâleti”ne tekabül etmektedir. Mantûkun delâleti başlığı altında, metni oluşturan lafızların manayı gösterme keyfiyeti incelenmekteyken mefhûmun delâletinin temel işlevi ise metni oluşturan lafızlarda açıkça ifadesini bulmamış anlamları açığa çıkarmaktır (Aybakan, 2000, s. 57-58).

Lafzın, sözde zikri geçmeyen ve ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delalet etmesi anlamına gelen mefhûmun delaleti (Âmidî, 1968, 62; Şevkânî, t.y., s. 178), dil kaidelerine dayanarak Şâri’in naslardaki maksatlarını tespit etmeye yönelik kullanılan önemli bir içtihat faaliyetidir. Mefhûmun delaleti, usûl literatüründe muvâfakat ve muhâlefet mefhûmları olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır.

Mefhûm-ı muvâfakat, “lafzın sükût ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına uygun düşmesi” demektir. Yani sözden çıkan hükmün, zikredilmeyen olay hakkında tıpkı zikredilendeki gibi geçerli olmasıdır. Buna usûl literatüründe “fahve’l-hıtâb, lahnû’l-hıtâb, tenbîhü’l-hıtâb, mefhûmu’l-hıtâb” da denilmektedir. Mefhûm-ı muvâfakat, Hanefilerdeki “delâletü’n-nass”ın karşılığıdır (Koca, 2003, s. 351; Râcih, 2000, s. 53; Şa’ban, 1990, s. 345).

Zâhirîler dışındaki herkes mefhûm-ı muvâfakatın hüccet olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak manaya delâletinin lafzî mi yoksa kıyâsî³ mi olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir (Çiftçi, 2007, s. 26; Râcih, 2000, s. 57).

Mefhûmun diğer nev’i olan ve bazı usûlcüler tarafından “delîlü’l-hıtâb” ve “el-mahsûs bi’z-zikr” diye de anılan mefhûm-ı muhâlefe, “meskût anhin, hükümde mantûk bihe muhâlif bulunması” ya da “lafzın sükût ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması” biçiminde tarif edilmektedir (Cüveynî, 1978, s. 449; Koca, 2003, s. 351; Râcih, 2000, s. 64).

Örneğin Hz. Peygamber’in “*Sâime olan koyunlardan zekât gerekir*” (Buhârî, Zekât, 38; Nesâî, Zekât, 5, 10) hadisi lafzî ile “sâime” sıfatını taşıyan yani senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren koyunlardan zekât verilmesinin vacip olduğuna; mefhûm-ı muhâlifî ile de sâime olmayan yani senenin çoğunu içeride beslenerek geçiren koyunlarda zekâtın vacip olmadığına delalet etmektedir. Çünkü hükmün kendisi ile kayıtlandığı “sâime” vasfı bu hayvanlarda bulunmamaktadır (Sâlih, 1984, s. 609).

3 Şâfiî’ye, birçok Şâfiî müctehide ve bazı Hanbelî müctehidlere göre mefhûm-ı muvâfakat lafızda zikredilmediği için kıyâs-ı celidir. Çünkü mefhûm-u muvâfakata göre hükmetmek ortak illet sebebiyle sözde geçen durumun hükmünün sözde geçmeyen durum için de sabit olduğuna hükmetmektir ki bu da kıyastır. Meskût olan (lafızda zikredilmeyen), mezkûr olana (lafızda zikredilene) celî kıyas yoluyla kıyas edilmiştir. Celî kıyas da illet-i müstenbata sebebiyle fer’î asla ilhak etmektedir (Râcih, 2000, s. 57; Şa’bân, 1990, s. 345).

Mefhûm-ı muhâlefe kavramı, günümüz medeni hukukunda da karşılığını bulan bir kavramdır. Nitekim medeni hukukta kanunların yorumlanması, yorumu yapan makama veya kişiye göre değişmektedir. Eğer kanunun yorumu, yasama organı tarafından yapılıyorsa “yasama yorumu (teşriî tefsir)”, mahkemelerde hâkimler tarafından yapılıyorsa “yargısal yorum (kazaî tefsir)”, hukuk bilimi ile uğraşanlar tarafından yapılıyorsa “bilimsel yorum (ilmî tefsir)” adını almaktadır. Yorum yöntemleri de “deyimsel yorumlama (lafzî tefsir)”, “tarihsel yorumlama (tarihî tefsir)” ve “amaçsal yorumlama (gaî tefsir)” diye üçe ayrılmaktadır. Yorumlamada kullanılan mantık kuralları da “örnekseme yolu (kıyas-benzetme)”, “aksi ile kanıt yolu (mefhûm-ı muhâlefe)” ve “evleviyet yolu (yeğleme)” kısımlarına ayrılmaktadır. (Önder, 2009, s. 26-31).

İşte buradaki aksi ile kanıt (karşıt kavram/ters kavram/zıt kavram/aksinden istidlal) yolunda, bir kanun hükmü belirli bir durum için konulduğunda, kanun koyucunun, bu durumun aksi bir durum hakkında o hükmün aksi bir hüküm arzu etmiş olabileceği ihtimaline “aksi ile kanıt” delilini uygulamak suretiyle ulaşılmaktadır. Bu kural, bir hukuk normunun muhteva-sını yorumlarken lafzî tefsirin yanı sıra mantikî tefsir usûllerinden biri olarak hukukta geniş bir uygulama alanı bulmaktadır. Bu delilin uygulanmasıyla kanunlar, az sayıda yargı ile çok sayıda olayı düzenleme imkânı kazanmaktadır. Nitekim bu delil kullanılırsa kanun koyucu koyduğu hükümlerin tersine de değinmek zorunda kalacaktır (Önder, 2009, s. 30-31, 82).

Örneğin Mk'nın 129-134 arasındaki maddeleri boşanma nedenlerini tek tek saymış fakat açık bir şekilde “bunlardan başka bir nedenle boşanılmaz” dememiştir. Bu durumda zina, terk, şiddetli geçimsizlik, akıl hastalığı gibi orada sayılanların dışında bir nedenle boşan-lamayacağı hükmü, aksi ile kanıt delili yoluyla elde edilmiştir. Çünkü “boşanma nedenleri bunlardır” sözü, aksinden istidlal ile “bunlardan başka boşanma nedeni yoktur” anlamını ihtiva etmektedir (Önder, 2009, s. 81-82).

Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki mefhûm-ı muhâlefe, kendi içerisinde mefhûmu's-sıfa, mefhûmu'ş-şart, mefhûmu'l-gâye, mefhûmu'l-aded, mefhûmu'l-hasr ve mefhûmu'l-lakab kısımlarına ayrılmaktadır (Atar, 1988, s. 230; Râcih, 2000, s. 68-69) ki bunların hepsini burada açıklamak tebliğimizin sınırlarını aşmaktadır.

İmam Malik (v. 179/795) ve Maliki mezhebi müçtehitleri, İmam Şafî (v. 204/819) ve Şafî mezhebi müçtehitleri, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Hanbelî mezhebi müçtehitleri, fakihlerin ve mütekelliminin büyük çoğunluğu, Ebû Ubeyd Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 209/824) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/838) gibi birçok dil bilgini mefhûm-ı muhâlefeti kabul etmektedirler (Cüveynî, 1978, 448; Râcih, 2000, s. 176).

Nitekim Arap dilcilerinin önde gelenlerinden Ebû Ubeyd Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 209/824) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/838) “Zengin bir kimsenin, alacaklısını oyalaması zulümdür” (Buhârî, İstikrâz, 12.) hadisinden, zengin olmayan bir kişinin alacaklısını oyalama-sının zulüm olmadığı hükmünü çıkarmışlardır (Gazalî, t.y., II, s. 194; Cüveynî, 1978, s. 455).

Bazı bilginler de mefhûm-ı muhâlefenin Şârî'nin sözlerinde hüccet olduğunu fakat insanların sözlerinde hüccet olmadığını ifade etmektedir ki Takiyüddin İbn Sübkî (v. 756/1355) bu görüşü savunmaktadır (Râcih, 2000, s. 177).

Mefhûm-ı muhâlefenin hücciyeti konusunda üçüncü görüş ise onun, insanların sözlerinde hüccet olup Şârî'nin sözlerinde hüccet olmadığı yönündedir ki Hanefilerin çoğunluğu bu görüşü paylaşmaktadır (Cessas, 1994, s. 289-294; Râcih, 2000, s. 178).

Mefhûm-ı muhâlefenin hücciyeti konusunda dördüncü görüş de onun inşaî cümlelerde hüccet olup haberî cümlelerde hüccet olmadığı yönündedir ki bazı İslâm hukuk bilginleri de bu görüşe kâil olmuşlardır (Râcih, 2000, s. 178).

Mefhûm-ı muhâlefenin dayanağının dil mi şerî delil mi örf mü akıl mı olduğu hususunda da bazı usûlcüler, Ebu Ubeyd ve Ebu Ubeyde'nin mezkûr çıkarımına dayanarak onun dayanağının dil olduğunu; bazı usûlcüler "*Onlar için yetmiş defa af dilesen de Allah onları asla bağışlamayacak*" (Tevbe, 9/80) âyetinden Efendimiz'in (s.a.v), yetmiş üzerinde olursa hükmün farklı olacağını anlayıp "*Ben de yetmiş üstünde af dileyeceğim*" (Buhârî, Cenâiz, 23) demesine dayanarak onun dayanağının şer'î; bazı usûlcüler umûmî bir örf; Fahreddin er-Râzî de akıl olduğunu savunmuştur (Önder, 2009, s. 87-88).

Bazı usûlcüler şer'î bir hükmün sıfat, sayı, zaman gibi kayıtlara bağlanması durumunda, bunlar gerçekleşmeyince karşıt hükmün geçerli olduğunu ileri sürmüşlerse de İbn Hazm bu yaklaşımı yanlış bulmaktadır. İbn Hazm, genel olarak diğer usûlcülerin, kıyas ve delîl-ül-hitâb hakkındaki görüşlerinin birbirini iptal ettiğini söylemektedir. Delîl-ül-hitâb konusunu dile dâhil etmeyi bir saptırma ve aldatmaca olarak gören İbn Hazm, bunu savunanları bütün hükümleri bir âyetten çıkarmaya kalkışmakla itham ederek ortaya koydukları gerekçeleri çürütmeye çalışmakta ve çelişkilerine örnekler vermektedir (Apaydın, 1999, s. 48).

İbn Hazm'ın Mefhûm-ı Muhâlefeti Eleştirisi

İbn Hazm (v. 456/1063), mefhûm-ı muhâlefe konusunda birçok fakihin büyük hata yaptığını ve inanılmaz çelişkilere düştüğünü ifade etmekte ve mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının "Allah'tan (c.c.) yahut Resûlünden (s.a.v) bir nass varid olduğunda ve bu nass bir vasıf, zaman yahut herhangi bir sayı ile ilişkili olduğunda bu vasfın, zamanın ve sayının dışındaki durumlarda, bu naslarda bulunan hükmün aksine hükmetmek gerekir. Hükmün naslarda zikredilen durumlarla ilişkilendirilmesi, bunun dışındaki yerlerde aksi hükmün olduğuna delildir." (İbn Hazm, t.y., 2) dediğini zikretmekte ve onları şöyle eleştirmektedir: "Her hitap ve her önerme sana, ifade ettiği şeyin hükmünü bildirmektedir. Bunun dışındaki zikredilmeyen şeylerin zikredilen şeyle aynı hükümde yahut farklı hükümde olduğu hususunda sana bir bilgi vermez. Zikredilenin dışındaki her şey delile muhtaçtır" (İbn Hazm, t.y., s. 2).

Daha sonra İbn Hazm, kıyas ehlinde olan Hanefî, Şâfiî ve Malikî fakihlerin, kendi tutarsızlıklarını gördükleri zaman şöyle bir çözüm yoluna gittiklerini ifade etmektedir: “Delîlül-hitâbın birçok çeşidi vardır:

Birincisi, önermenin dışında kalanların hükmünün, önermenin hükmüyle aynı olduğu kendisinden anlaşılan. Örneğin, “Anne babaya üff bile deme” (İsrâ, 17/23-24. (ولا تقل لهما أف)) âyet-i kerimesinden dövme, sövme gibi fiillerin de “üff” gibi yasaklandığı anlaşılmaktadır (İbn Hazm, t.y., s. 3)

İkincisi, önermenin dışında kalanların hükmünün, önermenin ifade ettiği hükümden farklı olduğu kendisinden açıkça anlaşılan. İbn Hazm, Hanefîler ve Şâfiîlerin ikinci kısma ise şunu örnek verdiklerini zikretmektedir: “Sâime olan davadan her kırkında bir zekât vardır” (Nesâî, Fer’, 2. (في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة)) hadisi sâime olmayan koyunlarda zekât olmadığına delalet etmektedir. Malikîler ise bu hadisin sâime olmayan koyunlarda da zekât olduğuna delâlet ettiğini söyleyerek bu hitâbı birinci kısma dahil etmişlerdir” (İbn Hazm, t.y., s. 3). Mefhûm-ı muhâlefenin bu çeşidi usûl literatüründe mefhûmu’s-sıfa diye isimlendirilmektedir.

Üçüncüsü de önermenin dışında kalanların hükmünün, önermenin ifade etmiş olduğu hükme muvâfık ya da muhâlif olduğu bilinmeyen. Bu son kısma ise İbn Hazm, Malikîler’in “Sizin için atları, katırları ve merkepleri binek ve süs hayvanı olarak yaratmıştır. Bilmediğiniz daha nice şeyleri de yaratır” (Nahl, 16/8. (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)) âyet-i kerimesinde atın, katırın ve merkebin binek ve zînet için yaratıldığının zikredilmesinin, onların “yeme” gibi başka bir amaç için kullanılmalarının yasak olduğunu gösterdiğini örnek olarak verdiklerini ifade etmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 3).

İbn Hazm mefhûm-ı muhâlefet taraftarlarını şu ifadelerle eleştirmektedir: “O şaşkınlara diyorlar ki hitâb, bazen hitâbın dışındakinin aksine delalet etmekteyken bazen de aksine delâlet etmemektedir. Onlar böylelikle, paçavrayla oynar gibi nass ile oynamışlardır. Onlar bazen zikredilenin, zikredilmeyenle aynı hükümde olduğuna delâlet ettiğini söylemekteyken bazen de zikredilenin, zikredilmeyenle farklı hükümde olduğuna delâlet ettiğini söylemektedirler. Ah keşke bunları anlayabilsem! Nasıl olur da herhangi iki konuda hüküm ifade etmek için varid olan iki hitâbın biri için “zikredilenin dışındakiler zikredilen gibidir” denilmekteyken diğeri için “zikredilenin dışındakiler zikredilenin aksi hükme sahiptir” denilebilir. Akıllı bir insan böyle bir iddia ileri sürmez” (İbn Hazm, t.y., s. 3-4).

İbn Hazm eleştirisine şöyle devam etmektedir: “Onların kurnazları, birinci kısmı (üff örneğini) kıyas olarak, ikinci kısmı (sâime örneğini) ise mefhûm-ı muhâlefe olarak isimlendirmişlerdir. Bu ayrımı yapanlar, aynı manaya gelen şeyi iki farklı isimle isimlendirince de çelişki-den kurtulduklarını zannetmişlerdir. Hâlbuki onlar hitapların her ikisini mefhûm-ı muhâlefe diye isimlendirenler gibi çıkmaza girmişlerdir” (İbn Hazm, t.y., s. 4).

Parası Olduğu Halde Borcunu Ödemeyen Kimsenin Cezalandırılması Örneği

İbn Hazm, mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının, Ebû Ubeyd'in rivayet etmiş olduğu "*Parası olduğu halde borcunu ödemeyen kimsenin yaptığı zulümdür. Bu davranış onun dava edilmesini ve cezalandırılmasını helal kılmaktadır*" (Buhârî, "İstikrâz", 12. (لِيَ الْوَاجِدِ ظِلْمَ يَحُلْ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ)) hadisinden fakir olan borçlunun, borcunu ödememesi durumunda dava edilmesinin ve cezalandırılmasının helâl olmadığı hükmünün çıkarmalarına (ki bu, usûl literatüründe "mefhûmu's-sıfa" olarak isimlendirilmektedir) karşı çıkmakta ve onları şöyle eleştirmektedir:

"Halbuki durum onların zannettikleri gibi değildir. Nebî (s.a.v) başka bir yerde haysiyetlerimizin (ırzlarımız) birbirimize haram olduğunu ve Müslümanın diğer bir Müslümanın kardeşi olduğunu, onu yalnız bırakmayacağını ve ona zulüm de etmeyeceğini buyurmuştur. Bundan dolayı herkesin namusu, şerefi ve cezalandırılması haram olmuştur. Yine bu hadis sebebiyle, fakir olduğu için ve parası olmadığı için borcunu ödemeyen kimsenin dava edilmesi ve cezalandırılması yasak olmuştur." (İbn Hazm, t.y., s. 9-10).

Ayrıca başka bir nassta münkerin el ile değiştirilmesinin buyrulduğunu söyleyen İbn Hazm, parası olduğu halde borcunu ödememenin de yasaklanmış bir fiil olduğu için münker konumunda olduğunu ve bundan dolayı bu kimsenin cezalandırılmasının gerektiğini söylemektedir (İbn Hazm, t.y., s. 9-10).

Görüldüğü üzere İbn Hazm burada bizzat, alacaklısını oyalayan zengin kimsenin cezalandırılmasını emreden hadisten alacaklısını oyalayan fakir kimsenin cezalandırılmayacağı anlamının çıkmayacağını fakat bu anlamın başka nasslardan çıkacağını söylemekte ve ona işaret eden nassı zikretmektedir.

Azad Edilen Kölenin Müslüman Olmasının ve Sâime Olan Koyunun Zekâtının Gerekip Gerekmediği Örneği

İbn Hazm, mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının, İmam Şafii'nin dilde otoriter birisi olduğunu söyleyerek onun, "Resûlullah'ın sâimeyi özellikle zikretmesi sâime olmayan koyunların hükmünün farklı olduğuna delildir" (Cüveynî, 1978, s. 449; er-Râzî, 1992, II, s. 137) sözünü kendilerine dayanak almalarına karşı çıkmakta ve onları şu ifadelerle eleştirmektedir:

"İmam Şafii'nin dilde ve dinde otorite bir şahsiyet olduğunda şüphe yoktur. Fakat o beşerdir hata da eder isabet de. Şafii bu istidalde nasıl bulundu bir türlü aklım almıyor. Çünkü Şafii adam öldürme kefareti olarak azad edilmesi gereken kölenin mümin olması (Nisa, 4/92. (وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ)) gerektiğinden yola çıkarak, zihar keffâretinde azad edilmesi gereken kölenin de -zihar âyetinde zikredilmemesine rağmen (Mücâdele, 58/2-4. (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسُوا)) mümin olması gerektiğini ifade etmiştir. Ben anlamış değilim, Allah'ın, adam öldürme kefaretinde kölenin mümin olması gerektiğini zikretmesi ile Resûlullah'ın (s.a.v) sâime'yi zikretmesi arasında ne fark vardır" (ki birinde mefhûm-u muhâlefe ile hükmederken diğerinde mefhûm-i muhâlefe ile hükmetmemektedir) (İbn Hazm, t.y., s. 10).

Görüldüğü üzere İbn Hazm burada Şafii'nin, hadiste sâime koyun zikredildiği için mefhum-ı muhâlif ile sâime olmayan koyunlarda zekât olmadığını söylemesine rağmen, adam öldürme kefaretinde mefhum-ı muhâlifi işletmemesini eleştirmektedir. Nitekim adam öldürme kefaretinde azad edilmesi gereken kölenin mümin olması gerektiği zikredildiği için Şafii'nin, katl kefareti dışındaki yerlerde (örneğin zihar kefaretinde) azad edilen kölenin mümin olması şart değildir demesi gerektiğini hâlbuki Şafii'nin her iki durumda da kölenin mümin olması gerektiğine hükmettiğini ifade etmektedir.

Daha sonra İbn Hazm sâime olmayan koyunda da zekâtın olduğunu şöyle temellendirmektedir:

“Eğer sâime hakkında sadece bir hadis varid olsaydı, sâime dışındaki hayvanlarda zekâtın vacip olduğunu söyleyemezdik. Çünkü aslanan nass olmadığı müddetçe kimseye zekât borcu yüklemememizdir. O halde sâime dışında herhangi bir nass gelmeseydi sadece sâime zekâtın vacip olduğunu söylerdik. Fakat İbn Ömer'den her kırk koyunda bir koyunun zekât olarak verilmesinin vacip olduğu rivâyet edildiği için sâime koyunun zikredildiği hadisin, koyunun genel olarak zikredildiği İbn Ömer hadisinin sadece bir cüz'ü olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla ister sâime olsun ister olmasın bütün koyunlarda zekâtın gerekli olduğunu söylüyoruz” (İbn Hazm, t.y., s. 10).

Kefaret için köle azadı meselesinde ise Allah Teâlâ, adam öldürme kefaretinde mümin kölenin azad edilmesi gerektiğini buyurduğu için İbn Hazm da katl kefaretinde mümin kölenin dışında bir köle azad edilmesinin yeterli olmayacağını söylemektedir. Zihar kefaretinde ise “iman” kaydı olmadığı için İbn Hazm, azad edilecek kölenin gayr-ı müslim yahut mümin olmasının fark etmediğini, her ikisinin de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte mümin kölenin azad edilmesinin daha faziletli olduğunu çünkü Allah Teâlâ'nın: “Mü'min köle müşrik köleden daha hayırlıdır. ve mü'min cariye müşrik câriyeden daha hayırlıdır” (Bakara, 2/221. (ولعبد مؤمن خير من مشرك..... ولأمة مؤمنة خير من مشرك)) diye buyurduğunu zikretmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 10-11).

İbn Hazm, mefhum-ı muhâlifi savunanların, “Resûlullah'a (s.a.v) cevâmiu'l-kelîm olma özelliği verildi. Bundan dolayı Allah'ın yahut Resûl'ünün faydasız bir lafız söylemesi imkânsızdır. Nebî, hadiste sâimeyi özellikle zikretmiştir. Eğer bunda bir fayda olmasaydı zikretmezdi” (İbn Hazm, t.y., s. 12) şeklinde bir delil ileri sürdüklerini ifade ederek buna şöyle cevap vermektedir:

“Bu, mühlidlerin soracağı bir sorudur. Ayrıca çarpıtmak, tahrif etmekten başka bir şey değildir. Biz, elbette Allah'ın ve Resûl'ünün faydasız bir söz söylemeyeceğini kabul ediyoruz. Fakat biz onlarla (muhaliflerle) faydanın mahiyeti hususunda farklı düşünüyoruz. Biz diyoruz ki her lafızdaki fayda, onun manasına boyun eğmek ve gereğince hükmetmektir. Bizim yapmamız gereken, lafzın Allah katından olduğunu ikrar etmek, “niçin bu zikredildi”, “niçin Allah'ı Teâlâ şöyle demedi” diye sormamamız, Allah'ın emrinin sınırlarını aşıp zikredilmeyeni, zikredilene izafe etmememiz veya zikredilen sebebiyle zikredilmeyen hakkında aynı yahut aksi hüküm vermememiz ve kendi re'ylerimizle Allah'ın bize emrettiği şeylerin sınırları dışına çıkmamamızdır.” (İbn Hazm, t.y., s. 12).

İbn Hazm, Mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının, “Genel olarak koyunun zikredilmesi, sâime-nin zikredilmesi ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. Yani ayrıca sâimeyi zikretmeye gerek yoktur. O halde niçin sâime özellikle zikredildi.” şeklinde bir itirazda bulunduklarını ifade edip bu itiraza da şöyle cevap vermektedir:

“Bu, Allah’a, vahyini nasıl indireceğini öğretmek ve Nebî’ye de vahyi nasıl tebliğ edeceğini öğretmekten başka bir şey değildir. Kendini böyle bir konumda gören bir insandan daha gâfil kim olabilir!” (İbn Hazm, t.y., s. 12-13)

İbn Hazm burada, “Genel olarak koyunun zikredilmesi yeterlidir ayrıca sâimenin zikredilmesinin manası nedir? diye akla gelen soruyu şöyle cevaplandırmaktadır: Peki “*Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâile ve Mikâile düşman olan kimse inkar etmiş olur*” (el-Bakara, 2/98. مَن كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ) âyet-i kerimesinde genel olarak “melâike” kelimesinin zikredilmesi müstağni kıldığı halde bu kelimedenden sonra Cibrîl ve Mikail’in zikredilmesinin manası nedir? Aynı şekilde âyette, “*Doğrusu İbrâhim çok içli, yumuşak huylu ve kendini Allah’a vermiş bir kimse idi*” (Hûd, 11/75. إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ) diye buyrulmaktadır. Sanki İsmail halim değil miydi? Aynı şekilde İsmail hakkında “*Şüphesiz İsmail sözünde doğru bir kimseydi*” (Meryem, 19/54. إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ) diye buyrulmaktadır. Sanki İbrahim, Musa ve İsa sözünde sadık değiller miydi?” (İbn Hazm, t.y., s. 13).

Ayrıca İbn Hazm, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın bir kıssa, haber veya ibret verici bir husustan bahsederken bunların bir kısmını birkaç cümle halinde bir yerde zikrederken aynı haber, kıssa ve ibretlik olayı başka bir yerde daha detaylı olarak zikrettiğini ve bu durumun Kur’an’da yüzden fazla yerde olduğunu ifade etmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 13). İbn Hazm sâime olan hayvanın özellikle zikredilmesinin bir diğer gerekçesini de şöyle izah etmektedir:

“Hz. Peygamber bazen söylediği sözü üç defa tekrar ederdi. Sözü’nün tamamını tekrar etmesiyle bir kısmını tekrar etmesi arasında herhangi bir fark yoktur. Resûlullah bir yerde sâime olan koyunu tekrar etmiş, başka bir yerde ise genel olarak koyunu zikretmiştir. Nitekim Allah Teâlâ da “Sakinirlar, inanirlar, yararlı işler işlerler, sonra sakınır inanirlar, sonra sakınır iyilik yaparlarsa...” (Mâide, 5/93. إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا) âyet-i kerimesinde bir kelimeyi birkaç defa tekrar etmiştir. Aynı şekilde Allah Teâlâ Kur’an’da yüz otuz yerde Musa’dan (a.s) bahsetmekte, İbrahim’den (a.s) ise altmış dört yerde bahsetmektedir. Aynı şekilde bir sûrede otuz bir defa “Öyleyken, Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlarsınız”(er-Rahmân, 55/13. فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) âyetini zikretmiştir. Birisi kalkıp da niçin otuz bir defadan fazla zikretmedi veya daha az zikretmedi veya bir defa zikretmesi kâfi değil miydi diyebilir mi? Nitekim mefhûm-ı muhâlefe göre hükmedenler “Sâimeyi zikretmeksizin “ğanem (koyun)” ile yetinseydi ya! demişlerdir.” (İbn Hazm, t.y., s. 13-14).

İbn Hazm ayrıca bazı yerlerde sâimenin tekrarlanması ve onunla yetinilmesinde artı bir faydanın da olmasının mümkün olduğunu, nitekim farzların bazılarının bazılarında örneğin namazın oruçtan daha te’kidli olduğunu fakat bunun, Ramazan orucunu farz olmaktan çıkarmadığını, daha te’kidli olduğunu söylemekle kastedilenin, sevabının daha fazla olduğu,

bununla birlikte vucûb bakımından namaz ve orucun eşit olduğunu, dolayısıyla sâime olan hayvanın zekâtını veren kimsenin sevabının, sâime olmayan hayvanın zekâtını verenden daha fazla olduğunu ifade etmektedir. (İbn Hazm, t.y., s. 14-15).

Dörtten Fazla Kadınla Evliliğin Haram Olması Örneği

İbn Hazm, mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının, âyetle en fazla dört kadınla evlenmenin mübah olduğu zikredildiği ve Müslümanlar da bu hususta icma ettiği için dörtten fazla kadını nikâhlananın haram olduğu hükmünü bizzat o âyetten çıkarmalarına karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ genel olarak namusu (ferç'leri) korumayı emrettiği için elbette ki kadınları da haram kılmıştır. Fakat bu kadınların bir kısmını hükümden istisna etmiştir. Yani Allah Teâlâ, kadınların tamamını haram kılmış fakat âyetle bu kadınların bir kısmını hükümden istisna etmiştir. Ayrıca Resûlullah (s.a.v), dörtten fazla kadınla olan nikâhı feshetmiştir. Bundan dolayı Resûlullah'ın hükmü bu konuda diğer delillere (mefhûm-ı muhâlefe vs.) başvurmaya gerek kalmayacak şekilde yeterlidir (İbn Hazm, t.y., s. 11).

Amellerin Niyetlere Göre Değerlendirilmesi Örneği

İbn Hazm, mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının, Resûlullah'ın (s.a.v) *"Ameller niyetlere göre değerlendirilir (انما الأعمال بالنيات)"* sözünden, niyetsiz amelin olmayacağı ve niyetsiz yapılan amelin batıl olduğu sonucuna varmalarını (ki bu, mefhûm-ı muhâlif'in çeşitlerinden olup "mefhûm-u innemâ" diye isimlendirilmektedir) reddetmektedir. İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ bir âyetle *"İnsan ancak çalıştığını elde eder"* (en-Necm, 53/39. (وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)) ve bir başka yerde de *"Oysa onlar, doğruya yönelerek, dini yalnız Allah'a has kılarak....ona kulluk etmekle emrolunmuşlardı"* (el-Beyyine, 98/5. (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ)) diye buyurduğu için ihlas kastıyla yapılan amellerin dışındaki bütün ameller batıl olmaktadır. Aynı şekilde bu âyet ile niyetsiz yapılan amelin geçersiz olduğunun da ortaya çıktığını ifade etmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 17-18).

Suyu Hiçbir Şeyin Pisletmeyeceği Örneği

Bazı zâhirî müçtehitlerin *"Suyu hiçbir şey pisletmez"* hadisinden, suyun dışındakilerin pisleneyeceği hükmünü çıkarmalarına karşı çıkan İbn Hazm, mefhûm-ı muhâlefet ile amel eden bu zâhirî müçtehitleri şöyle eleştirmektedir:

"Mezhebizimden bazı fakihler Resûlullah'ın (s.a.v) *"Suyu hiçbir şey pisletmez"* (Tirmizî, Tahâret, 50. (لَمْ يَلْبَسْهُ شَيْءٌ)) sözünün, su dışındaki şeylerin pisleneyeceğine delâlet ettiğini söylemişlerdir. Fakat bunlar birkaç sebepten dolayı hata etmişlerdir. Birincisi: Bu, delile dayanmayan kuru bir iddiadır. Senin söylediğinle "Bilakis bu hadis su gibi olan şeylerin de pislenmeyeceğine delildir?" diyen arasında ne fark vardır. Eğer çünkü bu kıyastır, kıyas ise batıldır dersin sana şöyle denir: "Kıyas, nassa dayanmaksızın hükmetmek" olduğu için mi batıldır? Bu soruya senin "evet" demen gerekir. Bunun üzerine biz de sana deriz ki: Aynı şekilde senin "suyun dışındakilerin hükmü suyunkinden farklıdır" diye hükmetmen de nassa dayanmamaktadır. Dolayısıyla senin söylediğinle onun söylediği arasında hiçbir fark yoktur. Yani her ikiniz de delile dayanmaksızın hüküm vermektedirsin" (İbn Hazm, t.y., s. 21).

Adaleti Gerçekleştirememe Korkusu Olduğunda Tek Kadınla Evlenilmesi

İbn Hazm bir başka örnekte, yine mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının “Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz cariye ile yetinmelisiniz” (Nisâ, 4/3. (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)) âyetini yorumlarken hataya düştüklerini ifade etmektedir. Nitekim İbn Hazm’a göre onlar, adaleti gerçekleştiremeyeceğinden korkmayan kimsenin de bir kadınla ve eli altındaki cariye ile yetinmesinin mübah olduğunu savunmakla bizimle aynı düşünceye sahip olduklarını fakat onların burada kendileriyle çeliştiklerini, mefhûm-ı muhâlefe hakkındaki kendi görüşlerine aykırı hareket ettiklerini söylemektedir. Çünkü İbn Hazm’a göre onların, mefhûm-ı muhâlif ile sadece adaleti gerçekleştiremeyeceğinden korkan kimsenin bir ile yetinmesini mübah görmeleri gerekiyordu (İbn Hazm, t.y., s. 32)

İbn Hazm’ın, Mefhûm-ı Muhâlefe Taraftarlarına Karşı Delilleri

İbn Hazm bazı örnekler vermek suretiyle mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının görüşlerini delilleriyle çürütmeye çalışmaktadır ki delillerden bazıları şunlardır:

Yetimin Malına En Güzel Şekilde Yaklaşılması Gerektiği Örneği

Mefhûm-ı muhâlefeyle amel edilirse yetimin malına en güzel şekilde yaklaşmayı emreden âyet-i kerimeden, yetim olmayanın malına kötü bir şekilde yaklaşmanın mübah olduğu anlamının çıkacağını söyleyen İbn Hazm mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarını şu ifadelerle eleştirmektedir:

“Yetimin malına en güzel şekilde yaklaşın” (İsrâ, 17/34. (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)) âyet-i kerimesinden yetim olmayanın malına kötü bir şekilde yaklaşmanın mübah olduğu anlamı çıkar mı? diye onlara sormak gerekir. Eğer onlar “hayır bu ayetten onun mübah olduğu anlamı çıkmaz” derlerse daha önce söylemiş oldukları fâsid görüşlerine aykırı hareket etmiş olurlar. Nitekim onlar sâimenin zikredilmesinin, sâime dışındaki hayvanın hükmünün farklı olduğuna delâlet ettiğini söylemişlerdir. Hâlbuki Resûlullah’ın bir yerde sâimeyi özellikle zikredip başka bir yerde ise genel olarak koyunu zikretmesiyle Allah Teâlâ’nın bir yerde “Mallarınızı aranızda batıl yolla yemeyin” (Nisâ, 4/29. (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)) diye buyurup başka bir yerde ise “Yetimin malına en güzel şekilde yaklaşın” şeklinde buyurması arasında hiçbir fark yoktur.” (İbn Hazm, t.y., s. 42).

Yani İbn Hazm, ortada hiçbir sebep yokken sâime örneğinde mefhûm-ı muhâlefeyle amel etmiş oldukları halde, yetimin malına en güzel şekilde yaklaşma örneğinde mefhûm-ı muhâlefeyle amel etmediklerini ve böylelikle kendi kendileriyle çeliştiklerini söylemektedir.

“Allah’ın Âyetlerini Az Paraya Satmayın” Örneği

“Allah’ın âyetlerini az paraya satmayın” (Bakara, 2/41. (وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا)) âyetinden, Allah’ın âyetlerini çok paraya satabilirsiniz hükmünün çıkarılamayacağını dolayısıyla mefhûm-u

muhâlefetle amel etmenin caiz olmadığını söyleyen İbn Hazm, muhâliflerini şöyle eleştirmektedir:

“Eğer sizin “Bir lafzın, herhangi bir sıfatla ilişkilendirilmesi, bu sıfatın dışındakilerin, hüküm bakımından farklı olduğuna delalet eder.” sözünüzün doğruluk payı olsaydı o zaman “Âyetlerimi az paraya satmayın” âyet-i kerimesinin, Allah’ın âyetlerini çok paraya satmanın mübah olduğuna delâlet ettiğini söylemeniz gerekirdi. Dolayısıyla sizin “hitap, herhangi bir sıfat, isim veya zaman ile birlikte geldiğinde bu sıfat, isim ve zamanın dışındakilerin hükmü, zikredilen hükmün aksidir” sözünüzün yanlışlığı ortaya çıkmıştır” (İbn Hazm, t.y., s. 43-44).

İbn Hazm yalnızca “gayru’l-mezkûr bi hilâfi’l-mezkûr” (zikredilenin dışındakilerin hükmü zikredilenin hükmünün aksidir) şeklinde ifade edilen mefhûm-ı muhâlefeti reddetmemekte aynı zamanda o, “gayru’l-mezkûr muvâfikun li’l-mezkûr” (zikredilenin dışındakilerin hükmü zikredilenin hükmünün aynısıdır) şeklinde ifade edilen mefhûm-ı muvâfakatı da reddetmektedir. Bu her iki yöntemle de çıkarımda bulunmanın fahiş bir hata, büyük bir bid’at ve iftira olduğunu söylemektedir. İbn Hazm, bir hitaptan sadece lafız neyi ifade ediyorsa onun anlaşılması gerektiğini, lafzın dışındakilere lafzın ifade ettiği hükmün ne aynısı ne de aksi bir hüküm verilebileceğini, lafzın dışındakilerin hükmü için ayrı bir delile ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 44).

Yalnızca Akıtılmış Kanın Haram Olduğu Örneği

İbn Hazm, mefhûm-ı muhâlefe taraftarlarının; “Ey Muhammed de ki: Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti –ki pistir- ve günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilen hayvandan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum” (En’âm, 6/145. (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَلِ هَلْ لَّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) âyet-i kerimesinin, akıtılmamış olan kanın mübah olduğuna delâlet ettiğini söylediklerini, bunu söyleyenlerin kendileriyle çeliştiklerini ifade etmektedir.

Çünkü İbn Hazm’a göre, âyetteki “mesfûh” (akıtılmış) kaydının olması akıtılmamış kanın mübah olduğunu gerektirseydi o halde âyetle “lahmu’l-hinzîr” (domuz eti) kaydının olması domuzun derisi ve tüyünün mübah olmasını gerektirirdi. Hâlbuki domuzun derisinin ve tüylerinin mübah olduğunu söylemediklerini ve kendileriyle çeliştiklerini zikretmektedir. Eğer “domuzun derisi ve tüylerinin de haram olduğunda icma var” derlerse yalan söylemiş olacaklarını çünkü domuzun derisini satmanın, tabaklandığında ondan faydalanmanın ve tüylerinden faydalanmanın mübah olduğunu söyleyen birçok fakihin olduğunu ifade etmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 52-53).

İbn Hazm ayrıca “Leş, kan, domuz eti size haram kılındı” (Mâide, 5/3. (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ) âyetinin en son nazil olan âyet olduğunu ve bu âyetin, ister akıtılmış olsun ister akıtılmamış olsun her türlü kanın haram olduğunu açıkça ifade ettiğini söylemektedir (İbn Hazm, t.y., s. 52-53).

Değerlendirme ve Sonuç

İbn Hazm'a göre şerî kaynaklar dörttür ve bunlar; Kur'an, sünnet, icma ve delildir. Dinî meseleler hakkındaki hükümler bu dört kaynaktan biriyle bilinir ve bunların hepsi nassa râcîdir. Ona göre delilin yapısı da Aristo kıyasının yapısıdır ve bu kıyasın iki öncülünden meydana gelmesi gerekir (Apaydın, 1999, s. 42; Câbirî, 2001, s. 650).

İbn Hazm'a göre delil olmayan şeyler ise istihsan, re'y ve istinbât, kıyas, delîlül-hıtab, sahabi sözü, şer'u men kablenâ ve taklittir (Apaydın, 1999, s. 46-48).

İbn Hazm'a göre hükmü Kur'an ve sünnette belirtilmeyen herhangi bir olayın olması mümkün değildir. Bundan dolayı bir olayla karşılaşıldığı zaman bunun hükmü yalnızca Kur'an ve sünnetten alınır. Herhangi bir konuda Allah'tan veya Hz. Peygamber'den bir beyan gelmedikçe hiç kimsenin onlar adına bir beyanda bulunma yetkisi yoktur. Bu bağlamda İbn Hazm rey ve reye dayanan bütün görüşleri reddederek her şeyi nassın zahirî çerçevesinde düşünmektedir.

İbn Hazm, Allah'ın dinî konularda kıyamete kadar olacak her şeyin hükmünü belirlemiş olduğunu kabul etmektedir. Böylece o, akli ve duyuları şerî hüküm belirleme yetkisinden uzak tutmuş ve her şeyi yalnızca nasslarla ifade edilen zahiri manaya hamletmiştir. Bu sebeple o, nasta açıkça belirtilmediği için kıyası da reddetmektedir (Gül, 2001, s. 242).

İstishâb, İbn Hazm'ın metodolojisinde önemli bir yere sahiptir. Onun kıyası ve reyi reddetmesiyle daralan şerî hükümlerle ilişkilendirilmesi gereken olaylar alanı, istishab ile genişletilmeye çalışılmıştır. Dinin, hüküm açısından farz veya haram olduğunu beyan etmediği her şeyin mübah olduğu şeklinde özetlenebilen istishâb fikri, fikhî meselelerin çözümünde İbn Hazm'ı en çok rahatlatan delil türüdür. İbn Hazm'ın usûlünde istishab'ın diğer delil türlerine nazaran fonksiyonu ile fukahânın kıyas yaparken maslahata yükledikleri fonksiyon arasında bir paralellikten söz edilebilir (Haral, 2000, s. 133-134).

Dinin tamamlanmışlığı ve her meselenin Kur'an ve sünnet ile belirlenmiş bir hükmünün olduğu görüşünü savunan İbn Hazm'ın bu tavrının, "lafzın sükût ettiği konudaki manasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması" demek olan mefhûm-ı muhâlefeti reddetme sebebi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Hazm'a göre mefhûm-ı muhâlefe, Allah'ın söylemediği bir şeyi ona söyletmek anlamına gelmektedir.

Neticede İbn Hazm mefhûm-ı muhâlefe hakkında şöyle demektedir: "Her hitap ve her önerme sana, ifade ettiği şeyin hükmünü bildirmektedir. Bunun dışındaki zikredilmeyen şeylerin zikredilen şeyle aynı hükümde yahut farklı hükümde olduğu hususunda sana bir bilgi vermez. Zikredilenin dışındaki her şey delile muhtaçtır" (İbn Hazm, t.y., s. 2).

Mefhûm-ı muhâlefetin ve mefhûm-ı muvâfakatın her ikisinin de fahiş bir hata, büyük bir bidat ve Allah'ın söylemediği bir şeyi ona söyletmek olduğunu söyleyen İbn Hazm; bir hitaptan

sadece lafız neyi gerektiriyorsa onun anlaşılması gerektiğini, lafzın dışındakilere, lafzın ifade ettiği hükmün ne aynısı ne de aksi bir hüküm verilebileceğini ifade etmekte ve lafzın dışındakilerin hükmü için ayrı bir delile ihtiyaç olduğuna işaret etmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 44).

Kaynakça

- Âmidî, S. (1968). *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm* (C. III). Kahire: Matbaatü Muhammed.
- Apaydın, Y. (1999). İbn Hazm. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. XX, s. 48). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Atar, F. (1988). *Fıkıh usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Aybakan, B. (2000). İslam'da dini bilginin doğası ve usûl-i fikhin geliştirdiği yorum tarzına genel bir yaklaşım. *M. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 57-77.
- Câbirî, M. (2001). *Arap-İslam kültürünün akıl yapısı: Arap-İslam kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*, (çev. B. Köse-oglu, H. Hacak ve E. Demirli). İstanbul: Kitabevi.
- Cessas, E. (1994). *el-Fusûl fi'l-usûl*, (C. I, nşr. U. C. Neşemi). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd.
- Cüveynî, A. (1978). *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, (C. I, thk. A. ed-Dîb). Devha (Doha): Câmiatu Katar.
- Çiftçi, A. (2007). İbn Rüşd'ün fıkıh usûl ve pratiğinde *delilü'l-hitâb*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Gazzâlî, M. (t.y.). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut: y.y.
- Gül, Ş. (2001). İbn Hazm'ın kıyası reddi. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Haral, N. (2000). İbn Hazm'ın hukuk metodolojisinde "delil" kavramı. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İbn Hazm, E. (t.y.). *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm* (C. VII, thk. A. M. Şâkir). Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedide.
- Koca, F. (2003). Mefhum. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. XXVIII, s. 351). İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Önder, M. (2009). İslam hukuk metodolojisinde mefhûm-ı muhâlefet kavramı. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Râcih, A. A. (2000). *Delilü'l-hitâb mefhûmu'l-muhâlefe ve eseru'l-ihtilâf fihi fi'l-fikh ve'l-kânûn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- er-Râzî, F. (1992). *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (C. II, thk. T. C. F. Alvânî). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Sâlih, M. E. (1984). *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (C. I). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Şa'ban, Z. (1990). İslam hukuk ilminin esasları: *Usûlü'l-fikh* (çev. İ. K. Dönmez). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şevkânî, M. (t.y.). *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İslâmî Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfûl

Mervan Selçuk*

Öz: Risk transfer yollarından biri olan sigorta, çok uzun zamandan beri çeşitli şekillerde uygulanarak; insanların, maruz kalmayı öngördükleri risklere karşı kendilerini güvence altına almasını sağlamıştır. Modern sigorta serüveni ve Müslümanların bu enstrümanla tanışması, sorulan ilk fetvalar, ticaret amacıyla kullanılan gemilere yüklenen malların sigortalanma zorunluluğuyla ortaya çıkmıştır. Âlimlerin çoğunluğu, zorunluluk halleri dışında bu işlemlere İslâm hukukunun kaidelerine uygun olmaması dolayısıyla cevaz vermemişlerdir. Müslümanlar da maruz kalınan risklerin etkilerini azaltmayı hedeflediler. Bunun için İslâm'ın kaidelerine de ters düşmeyecek bir ürün ortaya koymaları gerekmektedir. Bundan dolayı Müslümanlar ilk defa 1979 yılında, Sudan'da bir tekâfûl şirketi kurmuşlardır. Sigortanın aksine tekâfûl, risk transferini değil risk paylaşımını esas alan ve yardımlaşma amacıyla kurulan bir müessesedir. Bu makalede; konvansiyonel sigortacılık ile tekâfûlden bahsedilerek, konvansiyonel sigortanın İslâmî kaidelere neden uymadığı üzerinde durulmuş ve İslâmî bir sigortanın nasıl olması gerektiği açıklanarak, günümüzde tekâfûl endüstrisi hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Sigorta, Tekâfûl, Yardımlaşma, Güvence, Risk.

Giriş

İtalyancada «kişinin kendisini güvende hissetmesi, güvence» gibi anlamlara gelen *securi-te* kelimesinin Türkçedeki karşılığı sigorta olarak kullanılmaktadır. Bilindiği kadarıyla İslâm hukuk literatüründe ilk defa İbn Abidin Reddül-muhtâr adlı eserinde *sûkera* kelimesiyle sigortadan, söz etmiştir. Günümüz hukuk ve fıkıh çalışmalarında Arap dilinde sigorta «güven telkin etmek ve güvence vermek» anlamlarındaki *te'min* kelimesiyle ifade edilmektedir (Hacak, 2006, s. 33).

Toplumların ekonomik hayatlarına baktığımız zaman çeşitli risk paylaşım müesseselerinin olduğunu görürüz. Toplumun birçok kesimini tehdit eden tehlikelere ve gerçekleşmesi beklenen risklere karşı; her toplum, bu tehlikelerle mücadele konusunda çaba sarf etmiştir. Bunlardan biri olan ve çeşitli amaçlar için kullanılan sigorta, risk paylaşım yollarından biri olarak gözüke de günümüzdeki aslı amacı belirli bir riskin, prim karşılığında transfer işlemini sağlamasıdır. Sigorta, risk meydana gelmeden önce oluşturulan bir mücadele yöntemidir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İslâm İktisadi ve Finansı Ana Bilim Dalı.
İletişim: mselcuk81@gmail.com, Besim Ömer Paşa Caddesi, Devlet Arşivleri Binası, A Blok, No: 39, Vezneciler – Fatih / İstanbul

Risk paylaşımı amacıyla oluşturulan sigortanın temelinde, meydana gelmesi ihtimalinden korkulan tehlikenin, vukuu halinde ortaya çıkacak zararın müştereken karşılanması fikri yatmaktadır. Sigorta sayesinde, aynı tehlike ile karşı karşıya bulunan bireyler birbirleriyle doğrudan veya bir şirket aracılığı ile yardımlaşarak tek başına üstesinden gelemeyecekleri büyük risklere karşı kendilerini koruma gücüne erişmektedir.

Sigorta şirketleri çeşitli istatistiksel metotlardan yararlanarak; belirlenen risklerin sorumluluğunu alma karşılığında elde edecekleri maksimum kâr oranını hesaplamaktadır. Bu oran tehlikenin gerçekleşme durumunda tazminatı ödemeye yetecek miktarda olması hem de rekabet ettikleri diğer firmalara müşterilerini kaptırmayacak kadar da az maliyetli olmasını sağlar. Bunların yanında sigorta şirketleri, daha büyük sigorta şirketleri nezdinde kendi sorumluluğunu kısmen veya tamamen sigorta ettirerek (reasürans) kendi yükümlülüğünü yerine getirmeyi ve hedeflenen gayeye ulaşmayı arzular. Buna göre sigortalanan risk yalnız belirli bir sigortanın iştirakçileri arasında dağılmakla kalmayıp yurt dışına bile taşınabilmektedir. Sigorta şirketleri saklama hadleri dışında kalan tehlike ve riskleri, reasürans şirketlerine, yani bir üst sigorta şirketlerine sigorta ettirerek riskleri mükerrer sigorta etmek suretiyle dağıtmaktadır (Dalgın, 2009, s. 159-164).

Sigortanın Tarihi

Sigortanın bir kavram olarak ortaya çıkması ve uygulanmaya başlanmasının tarihsel süreci M.Ö. 4500'li yıllara kadar dayanmaktadır. Milattan 4500 yıl önce Mısır'da yaşayan taş yontucuların, aralarında yardımlaşma amacıyla sandık kurdukları ve birinin ölümü halinde, ölen kişinin yakınlarına yardım yaptıkları ele geçmiş kaynaklardan anlaşılmaktadır. Babil'de bulunan yazılarından M.Ö. 2500 yıllarında kervancıların aralarında para toplayarak çeşitli amaçlar için sandık kurdukları, ortaya çıkan zararların buradan aynı olarak telafi ettikleri, Babil Kralı Hammurabi'nin kanunlarında Darmotha ismini verdiği bu sözleşmenin tüm nakliyeciler arasında mevcut olduğu ve ortaya çıkan belirli zararların buradan tazmin edildiği anlaşılmaktadır (Yücesoy, 1966, s. 11).

Sigorta ilk defa modern olarak Akdeniz'de İtalyanlar tarafından uygulandığı söylenebilir. İlk sigorta poliçesi olarak kabul edilen mukavele 23 Ekim 1347 tarihinde oluşturulmuştur ve İtalya'nın Cenova limanından Majorka'ya hareket eden "Santa Clara" adlı geminin yükünü te'min etmek amacıyla düzenlenmiştir (Akatlı, 1985, s.14).

Sigortacılık konusunda oluşturulan ilk yasal düzenleme ise 1435 yılında yayınlanan Barselona Fermanı'dır. Bunu takip eden başlıca yasal düzenlemeler ise; 1601 yılında İngiltere'de Kraliçe Elisabeth zamanında yürürlüğe konulan yönetmelik, 1681 yılında Fransa'da XIII. Colbert tarafından hazırlanıp XIV. Louis tarafından yayınlanan Deniz Fermanı (Ordonnance de la marine) ve sadece denizcilik faaliyetlerini kapsayan 1732 tarihli Kraliyet (Fransız) Devlet Şurası kararı olarak örneklendirilebilir (Arseven, 1991, s. 14).

XVII. yüzyılın ikinci yarısında sigortacılığın yaygınlaşmasına ve gelişmesine katkı sağlayan iki önemli olay meydana gelmiştir. Bunlardan ilki sigortacılıkta tecrübenin ön planda olduğu ampirik yöntem yerine Pascal'ın "Tasadüfün Geometrisi" çalışmalarıyla başlattığı istatistik metot ve tekniğinin sigortacılık alanında uygulanmaya başlanmasıdır. Bu alanın gelişmesi, şirketlerin kendileri için en uygun ve rekabet edilebilir prim miktarını hesaplamalarına katkı sağlamıştır. İkincisi ise 2 Eylül 1666 tarihinde Londra'da meydana gelen, dört gün sürerek 13.000 ev ile yaklaşık 100 kilisenin yok olmasına yol açan ve Büyük Londra Yangını olarak bilinen yangındır. Kara sigortacılığının doğmasına neden olan bu olay, halk üzerinde büyük etki yaratıp böyle felaketlerin sonuçlarına karşı önlem alınması fikrini doğurmuştur. Gelişen bu fikirden hareketle 1667 yılında Yangın Bürosu (Fire Office) kurulmuştur. Sonrasında ise 1684 yılında bu oluşuma rakip olarak ortaya çıkan ilk yangın sigorta şirketi "Friendly Society" faaliyete başlamıştır (Güvel, 2002, s. 47).

İstanbul'daki kara sigortacılığının başlangıcı, bölgedeki büyük çaplı yangınlar sonucunda ortaya çıkmıştır. Şehrin yoğun nüfusu olduğu Pera bölgesinde çıkan büyük yangın sonucunda, bu bölgedeki halk büyük maddi zarara maruz kalmıştır. Ülkemizde sigortacılık, bu travma sonucunda talep görmüştür.

Konvansiyonel Sigortanın İslâmî Açıdan Sakıncaları

Günümüzde, maruz kalınan riski azaltma/yok etme yollarının en önemlisi, sigorta poliçesi satın alarak güvence sağlamaktır. Böylece sigorta ile korunan şeyin riski sigorta şirketinin sorumluluğunda olmakta ve bunun karşılığında sigorta şirketi aldığı primler ile ödediği tazminat arasındaki fark kadar kâr etmeye çalışmaktadır. Ama bu yöntem Müslüman âlimlerce caiz görülmemiştir. Caiz görülmemesinin nedeni ise, sigortanın içerisinde veya mevcut sigortacılık sisteminin işleyişinde faiz, garar (belirsizlik) ve kumarın (meysir) bulunmasıdır.

Faiz; ödünç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan, hakiki veya hükmi fazlalıktır (Özsoy, 1995, s. 110). Faiz kendi içerisinde de genel anlamda ikiye ayrılmaktadır. Peşin alışverişlerde ortaya çıkan faize *fazlalık faizi*, vadeli alışverişlerde ortaya çıkan faize de *veresiye faizi* denilmiştir. Sigorta şirketi, sigortalıya ödeyeceği miktar aldığı primlerden fazla olması durumunda fazlalık faizi meydana gelir. Bu durumda araya bir vade girdiği için de veresiye faizi ortaya çıkmaktadır (Döndüren, 1993, s. 168). Sigorta akdinin ortaya çıkışı faizli bir işlem yapma niyetiyle olmasa da bu sektör faizli sistemin dinamosu, yani maddi olarak besleyici en büyük kaynaklarından biridir.

Garar (belirsizlik); sonucu bilinmeyen işlem, eylem, davranış anlamına gelmektedir. Garar ile aynı kökten olan çeşitli kelimelerin hadislerde sıkça geçmesinin yanı sıra, "bey'ül-garar" şeklinde ifade edilen satımın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair birçok hadis rivayet edilmiştir (Buhari, Buyu 61; Müslim, Buyu 4). Akdin konusu olan malın; hakkında, miktarında veya kapsamında oluşan bu bilinmezlik/belirsizlik akdin sıhhatini etkilemektedir.

Sigorta için prim yatıran kişi tazminat alıp alamayacağını yanı sıra bu tazminatı; ne zaman ve ne kadar alacağını da akind kuruluş anında bilememektedir. Belirsizliğin bağış sözleşmelerinde etkisiz olduğu ise İslâm hukukçularınca bildirilmektedir (Bardakoğlu, 1998, s. 423).

Kumar (meysir); taraflardan birinin mutlak kazancı diğerinin mutlak kaybı ile sonuçlanan tam bilinmezlik üzerine yapılan sözleşme, bahisleşme şeklinde tanımlanır. Yapılan bu bahis sonucunda mutlaka bir taraf kazanırken, diğer taraf kaybetmektedir. Dolayısıyla kumar, gararın en aşırı durumunu ifade eder. Her kumarda garar mevcuttur, fakat her gararda kumar olmayabilir. Sigortada ise primleri dönem boyunca veren kişi, o sözleşmenin içerdiği durumların oluşmamasından dolayı tazminat alamamakta ise tüm primler şirkete kâr olarak kalırken, dönem başında çok az prim yatıran bir kişi kat kat fazla bir şekilde tazminat kazanabilir. Ticarî sigortada bu yüzden kumar vardır. Ayrıca sigorta sözleşmesinin sona ermesi durumunda eğer tazmin edilecek bir durum yoksa sigorta şirketinin aldığı meblağın neye karşılık olduğu belli değildir. İslâm, herhangi bir işlem sonucunda alınan paranın veya semenin helal bir karşılığı olması gerektiğini şart koşmuştur. Nisâ sûresindeki 29. ayet buna delildir; “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyiniz.*” (Döndüren, 1993, s. 168).

İslâmî Bir Sigorta Deneyimi Olarak Tekâfûl

Tekâfûl, sözlük anlamı itibari ile *dayanışma* demektir. Arapça kökenli olan *kefalet* kelimesinden türemiş olan tekâfûl; *bir arada hareket etmek, dayanışmak* olarak yorumlanabilir (Üstün, 2014, s. 6).

İslâm, insanların sosyal ve ekonomik hayatlarını düzenleyen pek çok kurallar içermektedir. Dünya nüfusunun yaklaşık %25’ini oluşturan Müslümanlar kendi inançlarına uygun ekonomik hizmetleri almak, dinin hükümlerine uygun hareket edebilmek için özellikle son 50 yıldır yoğun bir çaba göstermektedirler. İlk olarak 1970’lerde yeni yeni filizlenmeye başlayan İslâmî finansal sistem fikri 1980’lerde şekillenmiş, günümüzde gayrimüslim ülkelerde dâhil olmak üzere geniş bir yelpazede hizmet veren bir sistem oluşmuştur (Çalık, 2011, s. 39).

Tekâfûl sisteminin amacı belirli bir risk gurubundaki bireyleri bir araya getirerek karşılaşılan tehlikelerde zararı en aza indirmek veya bireylerin toplumsal yaşantılarını alt üst etmesine izin vermeden hasarlarının telafisini sağlamaktır. Bu sistemde, aynı zamanda amaç kâr elde etmek değil, bir riskin bir diğeri hesabına üstlenilmesi prensibi ile müşterek garantinin sağlanmasıdır (Karayazgan, 2008, s. 109). Ayrıca katılımcıların yatırdıkları primler, sigorta edilenin riskini bir başka katılımcıya yüklemek amacıyla değildir. Buradaki gaye, Allah’ın rızasını kazanacak bir yardımlaşma faaliyetinde bulunmak ve sigorta edilenin riskini toplulukla paylaşarak, sosyal güvenlik mekanizmasını işletmektir. Yatırılan primler bağış olarak yatırıldığından, uzun dönemli bir dayanışmanın hedeflendiğini göstermektedir.

Konvensiyonel Sigorta ile Tekâfûl Sigortası Arasındaki Farklar

Bu iki sigorta birçok yönden birbirinden ayrılmaktadır. En önemli fark ise kuruluş amaçlarının farklı olmasıdır. Hisse sahipleri adına kâr sağlamayı amaç edinen konvensiyonel sigortaya karşı, Müslümanlar yardımlaşmanın en önemli gaye olarak belirlendiği tekâfûl sigortasını günümüzde çeşitli risklerin etkilerini azaltmak için uygulamaktadır.

Konu	Konvensiyonel Sigorta	Tekâfûl Sigorta
Amaç	Hissedarlara kâr sağlamak	Katılımcıların yardımlaşması
İşlem	Risk Transferi	Katılımcılara riski yayma
Kazanç Planı	Kâr maksimizasyonu	Bağışçıların faydası
Değer Yargıları	Yasalar	İslâm hukuku düzenlemeleri
Fonun Sahibi	Hissedarlar	Katılımcılar
Yönetim	Şirket Yönetimi	Operasyon sorumlusu
Akit	Satış sözleşmesi	Risk Ortaklığı
Yatırım	Faizli işlemler	Faizsiz, Kâr-zarar ortaklığı
Fonda Kalan Para	Hissedarların hesabına	Katılımcıların yararı gözetilir

Kaynak: Islamic Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA), 2011

İslâm Tekâfûl Gibi Müesseselere Neden Önem Verir?

Müslümanlar, günümüze kadar birçok risk paylaşım kurumu ortaya koymuşlar veya cahiliye dönemindeki mevcut müesseseleri islâh etmişlerdir. Bunların başında âkile, velâ ve kasame gibi toplumun maruz kaldığı maddi ve manevi etkileri ortadan kaldırmak, etkisini ferdin üzerinden almak için oluşturulan yapıları uzun bir dönem işletmişlerdir. Toplanan zekât, kurulan vakıflar ve belirli bir zanaat ehlinin ortaklaşa oluşturdukları sandıklar da bu tip kurumlara örnektir. Fakat belirli bir alanda yardımlaşmadan daha çok genel hizmetleri kapsamaktadırlar. Yakın zamanda ise sigortaya alternatif bir müessese ortaya çıktığını görüyoruz. Tekâfûl diye adlandırılan bu kurum, yardımlaşmayı esas alarak herhangi bir Müslümanın ferdi dertlerine beraber göğüs germeyi hedeflemektedir. Numan ibni Beşir'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu:

“Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar.”

Bu hadisi şeriften de anlayabileceğimiz gibi Müslümanların, toplum içerisindeki herhangi bir probleme karşı kayıtsız kalmaması gerektiği, maddi ve manevi sıkıntılara kayıtsız kalınması durumunda ise toplumun bütününe bu durumdan etkileneceği Efendimiz (s.a.v) tarafından bize bildiriliyor. Bunun gibi birçok hadis-i şerif bize sosyal güvenliğin ve yardımlaşmanın önemini belirtmiştir. Toplumda ortaya çıkan olumsuz etkileri bertaraf etmeyi amaçlayan kurumlar kısaca şöyledir:

Âkile; kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğudur (Aktan, 1989, s. 248). Toplumdaki yakınına kaybeden kişilerin hakkını korumak için verilen diyet miktarı belirlenmiştir. Kasıt unsuru olmaksızın öldürülen Müslüman hür bir kimse için ödenecek diyet; deve olarak 100 adet, altın dinar olarak 1.000 adet, gümüş dirhem olarak 10.000 adet, sığır olarak 200 adet ve koyun olarak ödenmek istenirse 2.000 adet olarak belirlenmiştir (Zeydân, 2012, s. 554). Bu miktarın çok yüksek meblağlarda olması dolayısıyla topluluk şeklinde yüklenilen diyet, ferdin üzerindeki maddi baskıyı azaltmakta ve toplumsal bir dayanışma örneği sergilenmektedir. Âkilenin geçmiş Arapların eski kabile dayanışmasına kadar uzanır. Bu dayanışma, Hz. Peygamber'in tatbikıyla beraber İslâmî açıdan meşruiyet kazanmıştır.

Velâ; bir efendinin azâd ettiği köle ve cariyesi ile olan münasebeti ve onlar üzerindeki hakkı demektir. İki çeşit velâ akdi bulunmaktadır. Biri azat edilen köleyle sahibi arasında yapılan, diğeri ise nesebi belli olmayan birinin toplum içindeki nesebi belli olan bir kişiyle yaptığı yardımlaşma akdidir. Buradaki amaç; toplum içerisinde herhangi bir sosyal güvenliğe sahip olmayanlara sahip çıkmak, velâ-ı âla (toplum içerisindeki), velâ-ı esve'ye (toplum dışındaki/köle) sahip çıkarak, onun toplum içerisindeki diyet borçlarını ödemeyi, velâ-ı esve ise öldüğünde mirasını velâ-ı âla'ya vermeyi taahhüt etmektedir (Velâ, 1980, s. 237).

İslâm'a Göre Sigorta Nasıl Olmalıdır?

İlk olarak dayanışma amacı olan insanların bir araya gelmesi ve ortak bir riske karşı hareket edip yardımlaşmayı hedeflemesi gerekmektedir. Bir grup insan aralarında anlaşır belli vadelerle para koymak suretiyle bir yardımlaşma sigortası oluşturulabilir. Bu para hiç çalıştırılmadan sağlam bir paraya veya altın gibi bir değere çevrilerek bekletilebilir ya da çeşitli yöntemlerle âtıl kalması önlenerek tazminatların ödenmesi için paranın işletilmesi sağlanabilir. Yangın, sel, kaza, hırsızlık gibi kaçınılması imkânsız olan olaylara karşı üyeye zararın durumuna göre, o güne kadar ödediği primlerin birkaç katı ödeme yapılır. Üyenin geri ödeme gücü tamamen ortadan kalkmış olursa bu meblağ bağış olarak kabul edilir. Eğer ödeme gücü varsa belli taksitlerle bu yardımı iade eder. Bu takdirde darda kalan üyelere karz-ı hasen yardımcı yapılmış olur. Anlaşma esnasında amaca uygun olarak belirlenen kurallar uygulanmalıdır. Toplanan para, İslâm'ın yasaklamadığı ticaret yatırımlarında işletilerek geliri ana paraya eklenmeye devam eder. Sigorta şirketi güçlenince teberruda bulunan insanların belirli periyodlarla yaptıkları ödeme miktarları azaltılır ve sonunda katılımcılardan maddi destek alınmamaya başlanır. Ortaklardan kimileri ek prim ödemek suretiyle taşınır veya taşınmaz mallarını sigorta kapsamına alabilir. Diğer yandan yalnız belli bir malı nakil veya belli bir yere kadar yolculuk süresi ile sınırlı olmak üzere yatırılacak standart prim karşılığında geçici sigorta da yaptırılabilir (Döndüren, 1993, s. 169). Bir felaketle karşılaşan üyenin zararının büyük olması halinde verdiği primden fazlasını alırsa bu fazlalığı diğer sigortalılar

ona bağışlamış, böyle bir zararın meydana gelmemesi halinde ise sigortalı, yardımlaşma kurumuna ödediği primleri bu kuruma bağışlamış sayılır. Böylece sigorta kuruluşu, başkasını istismar aracı olarak değil bir yardımlaşma kurumu olarak meydana gelmiş olur.

Sigortanın amacı tek kişinin altından kalkamayacağı ağır yükü, mümkün olduğu kadar fazla kişiye yaymak ve böylece büyük zararları, kimseye ağır gelmeyecek bir yolla karşılamaktır. Bir mü'minin karşılaştığı sıkıntı ve zararları diğer mü'minlerin paylaşması çok güzel bir davranıştır. Ancak insanların bu sıkıntı ve dayanılmaz acılarla dolu kaza, musibet ve felâket durumlarını sömürmek amacıyla büyük meblağlar toplamak, bunun az bir kısmını zararların tazmini için harcadıktan sonra geri kalan büyük gelirin sigorta şirketi sahibi birkaç kişi arasında paylaşmak İslâm'ın bizim için uygun gördüğü bir yardımlaşma şekli sayılmaz. Çünkü sigorta bir ortaklıksa, oraya prim veya aidat ödeyen her üyenin meydana gelecek kârdan payını alması gerekir ya da kâr anaparaya eklenerek yardımlaşmanın yaygınlaşması amaçlanmalıdır (Döndüren, 1993, s. 169).

Uygulamada ise tekâfûl sigortası, en başta yardımlaşmayı amaçlayan grubun bir araya gelmesiyle başlar. Bu sigortayı, sigortacının yanında yer alan ve daha önce onunla akit yapmış pek çok sigortalı arasına katılma akdi olarak düşünebiliriz. Bu grup, aralarında alacakları karar neticesinde veya tekâfûl şirketinin hazırladığı sözleşmede ayrıntılı bir şekilde açıklanan, hangi durumlarda tazminat ödeneceği ve bu ödenecek tazminatın ne kadar olması konusunda anlaşmaya varırlar. Bu aşamadan sonra, belirlenen miktarlarda ve sürelerde teberru (bağış) yaparak fonun oluşturulmasına başlanır. Oluşan fon düşük miktarlarda ise yönetimi kolay olacağından yardımlaşma kısıtlı bir grup içerisinde yapılır. Fakat bunun gibi güzel bir dayanışma çeşidinin profesyonelleşmesi ve katılımcı kişilerin sayılarının artırılması, bu İslâmî sigortanın yönetiminin bağımsız kişilerce veya bağışçı grup içerisinde seçilen fakat tam zamanlı bu fon için çalışan, maaşlarını ve masraflarını bu fondan sağlayan kişilerce yapılması gerekmektedir. Aslında teberruyla elde edilen bu fon, belirli bir müddet sonra primlerin birikmesiyle tüzel kişilik vasıflarına sahip olmaktadır.

Oluşturulan fonun âtıl kalmaması için İslâm'ın izin verdiği şekil ve alanlarda yatırım yapılması gerekmektedir. Yapılan bu yatırımlar neticesinde elde edilen kârların fona eklenerek daha geniş çaplı bir dayanışma için kaynak elde edilebilir. Eğer belirli şartlar altında, yardımlaşan grup içerisindeki birinin başına bir olay gelirse hemen sıkıntısı maddi olarak giderilir. Bu tazmin işlemi sözleşmede belirlenen şekillerde ifâ edilir.

Bu işlemler tekâfûl şirketleri aracılığıyla da yapılabilir. Bu şirketler, belirli bir fon oluşturarak bu fona ilk parayı koyarlar. Fakat bu para bağış olarak değil, bir karz-ı hasen olarak konulur. Çünkü tekâfûl sigortası, kurulduğu anda toplanan primlerin toplamı çok düşük olacağından, gerekli durumlarda tazmine para yetmeyecektir. Bu sayede ilk anda bile tazmin yapılabilir. Katılımcılar da aynı fona teberru yaparlar fakat bu teberru, tekâfûl şirketinin parasıyla karıştırılmaz, konvansiyonel şirketlerde ise bütün paralar tek bir hesapta toplanır, yani bu

paralar ayrı bir şekilde hesaplanır. Bunun amacı dönem sonunda artan paraların, organizasyon giderleri de düşüldükten sonra katılımcılara tekrar dağıtılması ve organizasyon şirketinin, emektar olarak anlaşılan mudârabe yöntemiyle kar elde ettiği kadarını alarak, ilk anda havuza koyduğu karz-ı hasenin geri ödemesiyle süreç tamamlanır. Bu kârların katılımcılara dağıtılma işlemi farklı şekillerde yapılabilir (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions [AAOIFI], 2012, s. 532).

İslâmî sigorta, sigortalıların kendi yararlarına kullanılmak üzere bağışta bulunma yükümlülüğünü üstlendikleri ve sigortalılar arasından seçilen bir kurul ya da sigortacılık faaliyeti yapmasına izin verilmiş bir anonim şirket tarafından ücretli vekâlet yoluyla yönetilen ve bir fon teşkil eden katkı payı ödemeleriyle sigortalıların bütünü koruma altına alan bir işlemdir. Ayrıca sigortalılar arasından seçilen kurul ya da yönetici şirket, sigorta varlıklarını mudârabe (emek sermaye ortaklığı) ya da yatırım vekâleti (vekâlebi'l-istismâr) yoluyla işletir (AAOIFI, 2012, s. 526). Burada tekâfül şirketinin kârı, bu fonu yönettiği için alacağı vekâlet veya yönetim sırasında yapmış oldukları emek-sermaye ortaklığı, yani bu paranın işletilmesinde emektar olması hasebiyle alacağı kârdır. Bu oran, şirket ile katılımcılar arasında yapılacak sözleşme sonucunda belirlenmektedir.

Primlerin bağış olarak yapılması ve artan miktarın tekrar dönem sonu şirket tarafından, bağış olarak katılımcılara dağıtılması sistemin sıhhatini etkileyeceği düşünülmektedir. Fakat şirketin katılımcılara kabul ettirdiği sözleşmede bu madde yer almaktadır. Bunun yapılmasının asıl amacı, insanların konvansiyonel ürünlere yönelmesini önlemek, bunun gibi yarıdışlaşma faaliyetlerinin artması için teşvik sağlamaktır.

Katılımcıları korumak için tekâfül şirketleri, ayrıca kendini üst İslâmî sigorta şirketleri olan ve amacı İslâmî sigorta şirketlerinin risklerini paylaşmak olan retekâfül şirketine sigorta ettirmektedir. Bunun nedeni, şirketin koyduğu karz ile katılımcıların ödediği primlerin eksik kalması durumunda ortaya çıkacak tazminin ifâsını engelleyecek durumlara karşı önlem almaktır. Retekâfül şirketleri de tekâfül şirketleri gibi İslâmî esaslara göre kurulur ve işletilir. Her aşamayı denetlemek ve bu esasların temel alınmasını sağlamak için danışma heyeti kurulmaktadır. Bu heyet sayesinde yapılan işlemlerin sıhhatli bir şekilde yürütülmesi sağlanır.

Dünyada Tekâfül ve Türkiye'deki Gelişimi

Tekâfül endüstrisi, İslâmî bankacılığın gelişimiyle beraber büyümektedir. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde, tekâfül şirketleri kurulmakta ya da konvansiyonel sigorta yapan şirketler, İslâmî sigorta pencereleriyle bu alanda hizmet vermeye çalışmaktadırlar. Geçtiğimiz on yıl boyunca, iki haneli rakamlarla büyüyen İslâmî bankacılık varlıkları, tekâfül endüstrisini de aynı oranlarda geliştirmiş ve Malezya, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin tekâfül piyasalarına katkı sağlamıştır.

Tekâfûl sigortacılığının iki haneli rakamlarla büyümesine rağmen, toplam sigortacılık endüstrisinin içerisindeki payının yaklaşık olarak %2 olması, hala bu sektöre rağbet edilmediğini fakat büyüme hacmindeki potansiyeli göstermektedir. Farkındalığın artırılması, reklamlar ve bu alandaki akademik çalışmalar, toplam sektör içerisindeki tekâfûl payını arttıracaktır.

Bunun yanında Körfez ülkelerinin içerisinde bulunan Birleşik Arap Emirlikleri, Katar ve Umman da bu alanlarda yapmış oldukları yatırımlarla, Orta Doğu ve Batı Asya'da İslâmî sigortacılığın hacmini arttırmaya çalışmaktadırlar.

2009 yılında Suudi Arabistan'ın sahip olduğu 4 milyar dolara yakın tekâfûl hacmini, 2015 yılında 7.6 milyar dolara yakın bir seviyeye çıkarması bekleniyor. Suudi Arabistan ayrıca toplam sektör büyüklüğünün yarısına sahiptir. Afrika bölgesindeki tekâfûl büyüklüğü ise istikrar gösterememiş, beş yıl boyunca inişli çıkışlı bir seyir takip etmiştir. 2015 yılında 400 milyon dolarlık bir büyüklüğe sahip olacağı düşünülmektedir. Tekâfûl endüstrisinin entegre olarak büyüdüğü bir sektör olan İslâmî bankacılığın, büyük bir hacme sahip olduğu Malezya'nın da aralarında bulunduğu Güneydoğu Asya ülkelerinin tekâfûl hacmi beş yıllık periyotta en fazla artışı kaydetmiştir. 2015 yılında 5.2 milyar dolarlık bir büyüklüğe çıkacağı düşünülmektedir (Ernst&Young, 2014, s. 8).

Genç nüfusu ve büyüyen ekonomisi ile Türkiye'nin gelecekte pazarın önemli oyuncularından biri olacağına dikkat çekilmekte, tekâfûl sigortacılığının artırılması için gerekli düzenlemelerin hayata geçirilmesi gerekmektedir. Türkiye'de tekâfûl pazarının oluşması durumunda uygulama daha çok katılım bankaları eliyle yürütülecektir. Kamu bankalarının da İslâmî bankacılık yapmaya başlayacak olmaları, Türkiye'deki kısıtlı olan tekâfûl pazarını canlandıracaktır. Ayrıca bu alanda yeni şirketler bu bankalar aracılığıyla kurulması sektöre istikrar getirerek tekâfûl şirketlerinin kurulurken ihtiyacı olan karza da ulaşım kolaylaşacaktır. Türkiye'de bu alanla ilgili bir de mevzuata ihtiyaç vardır. Bu mevzuat sayesinde işlemler daha kolay ve yasal uyumazlıklara takılmadan yapılmasının önü açılacaktır (Ernst&Young, 2014, s. 12).

Sonuç

İslâmî sigortacılığın artması ve geliştirilerek insanların bu alana yönltilmesi için yapılan çalışmalar yavaş yavaş sonuç vermeye başlamıştır. Dünya çapında bu alanda kurulan şirketler ve bu tekâfûl şirketlerinin yeniden tekâfûl güvencesine alınması, yani retekâfûl edilmesi için gerekli kurumlarda çeşitlenmeye başlamıştır. Devam eden süreçte bu gelişimin bir meyvesi olarak bu sektörün, konvansiyonel şirketlerden bağımsızlaşacağı da düşünülmektedir. Geline bu noktada, sektörün gelecek dönemlerde zarar görmemesi için yapısal olarak bazı düzenlemelere gidilmesine ihtiyaç vardır. Piyasadaki rekabet düzeyinin çok yüksek olmasından dolayı tekâfûl şirketleri topladıkları ve yardımlaşma için alınan fonların teberru olarak alınması fakat sözleşmedeki kurallara göre bu paraların yatırımlara aktarılması

gerekmekte veya mevcut haliyle muhafaza edilmektedir. Tazminat ödenmemesi halinde ise katılımcıya bağış şeklinde geri verilerek, kârlı bir şekilde veya anaparanın dağıtılması sağlanmaktadır. Bağış yapılan bir paranın tekrar geri verilmesi şeklen herhangi bir problem taşımasa da niyet olarak bazı problemleri barındırmaktadır. İnsanlar, anlaşma yapıldığı sırada yani bağış yaparken aslında bu paranın tazminat olarak ödenmezse kendilerine geri döneceğini bilmektedirler. Bu durum tekâfül sigortasına rağbeti arttırsa da biriktirilen bağışların, katılımcılara şirket tarafından bağış olarak iade edilmesi Allah'ın rızasını kazanmaya veya uzun dönemli oluşturulmak istenen dayanışma fonlarının birikmesine büyük engel teşkil edecektir.

İnsanların, tekâfül şirketlerini tercih etme nedenleri, tamamen yardımlaşma niyetiyle olduğu zaman bu şirketler asli vazifelerini yerine getirebileceklerdir. Ayrıca bu niyetle kurulan yardımlaşma şirketleri sayesinde, biriken fonların reel sektöre aktarılması ve bu yatırımlardan sağlanan kârların yine bu şirketin hesabına geri dönmesi, bu şirketlerin ileride büyük hacimli sermaye sağlamasına da olanak sağlayacaktır.

Kaynakça

- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. (2012). *Finans kuruluşları için faizsiz bankacılık standartları* (çev. M. Odabaş, İ. E. Aktepe). İstanbul: Erkam Matbaası.
- Akatlı, C. (1985). *Yangına karşı sigorta ve yangın reasüransı*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Aktan, H. (1989). Âkile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 2, s. 248-249). İstanbul: TDV Yayınları.
- Arseven, H. (1991). *Sigorta hukuku*. İstanbul: Beta Basım Dağıtım.
- Bardakoğlu, A. (1998). Hibe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 17, s. 421-426). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çalık, A. (2011). *Tekâfül sigorta sistemi ve katılım bankalarında uygulanabilirliği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Dalgın, N. (2009). Sigorta. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 37, s. 159-164). İstanbul: TDV Yayınları.
- Döndüren, H. (1993). *Delilleriyle ticaret ve iktisat ilmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Ernst & Young. (2014). *Global takaful insight*. 24.06.2015 tarihinde [http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/EY_Global_Takaful_Insights_2014/\\$FILE/EY-global-takaful-insights-2014.pdf](http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/EY_Global_Takaful_Insights_2014/$FILE/EY-global-takaful-insights-2014.pdf) adresinden edinilmiştir.
- Islamic Financial System Principles & Operations. (2011). Islamic Shari'ah Research Academy for Islamic Finance (ISRA). Malezya
- Güvel, E. A. (2002). *Sigortacılık*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Hacak, H. (2006). İslâm Hukukunda sigorta ve fıkıh bilginlerinin sigortaya yaklaşımının genel bir değerlendirmesi. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 21-50.
- Karayazgan, A. (2008). Takaful (İslâmi sigorta). *Sigorta Araştırmaları Dergisi*, 4, 109.
- Özsoy, İ. (1995). Faiz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 12, s. 110-126). İstanbul: TDV Yayınları.
- Üstün, Y. (2014). Tekâfül; kooperatif sigortacılığında İslâmi model. *Karınca Dergisi*, 927, 20-28.
- Velâ. (1980). *Fetavayı Hindiyeye* içinde (C.10, s. 237). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yücesoy, C. (1966). *Sigorta işletmeleri ve muhasebesi*. İstanbul: Çağlayan Kitapevi.
- Zeydân, A. (2012). *İslâm hukukuna giriş* (çev. A. Şafak). İstanbul: Kayıhan Yayınları.

İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) nitelikli ilim adamı yetiştirmek gayesiyle yürüttüğü çalışmalardan biri olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmak ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaları teşviketmek üzere düzenlenmekte olup, bu alanda önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

TLÇK, katılan araştırmacılara birbirinden farklı üniversitelerde çalışmalar yürüten genç akademisyenler ile bir araya gelme ve fikir teatisinde bulunma fırsatı yanında, araştırmacılar arasında çok yönlü bir iletişimi ve tecrübe aktarımını da sağlayarak çalışmalarını hem tecrübeli akademisyenler hem de akademisyen adayları önünde sunma imkânı tanımaktadır.

Bu yıl IV'sü düzenlenen TLÇK 14-17 Mayıs 2015 tarihleri arasında İLEM ve Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) işbirliğiyle Kütahya'da gerçekleştirilmiştir. Dumlupınar Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı kongre, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Kütahya Belediyesi ve TÜBİTAK tarafından da desteklenmiştir.

478 araştırmacının başvurduğu bu yılki kongreye, özet ön kabulleri, tam metin gönderimi ve alanında uzman akademisyenlerin hakemlik süreçlerinin sonucunda 133 tebliğ sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Kongrede iki gün süresince 32 oturumda, araştırmacılar Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politika disiplinlerinde sunumlarını gerçekleştirmiştir.

IV. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongrede sunulan 112 bildiri, kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat alanında sunulan 25 bildiriden oluşmaktadır.

Düzenleyenler



Destekleyenler



Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı



Kütahya Belediyesi



TÜBİTAK