



# KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

ISSN: 2147-7647

YIL 2014, SAYI:1



# KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 2147-7647

Year : 2014, Number : 4 , Kars

## ARTICLES

Tolerance and Human Love of Abu'l-Hasan al-Kharakani  
Ruhattin YAZOĞLU

The Adaptation of Opposites in the Thought of Mevlana and the  
Comparison of This Thought with Dialectics in Western Thought  
Tuncay İMAMOĞLU

Women's Legal Act Licence in Islamic Law  
Abdullah KAHRAMAN

Methodology in the Defense of Abu Hanifa:  
The Case of Zahid al-Kawthari  
Ömer YILMAZ

Impact of Regil Case on the Fasting in the Context of Islamic Law  
Bünyamin ÇALIK

Abu'l-Hasan Haraqani and Hacı Bektash Vali: Relations Between Them and  
Contributions of Them for Islamization of Anatolia  
Bilal GÖK

Understanding of the Mysticism and the Martyrdom of Abu'l-Hasan  
al-Kharakani  
Ahmet Emin SEYHAN

The Concept of Absence in the Abu'l-Hasan al-Haraqani's Understanding of Sufism  
Ayhan HIRA

Court Martial Commission About the Fugitives of 1855 Kars Siege  
Oktay KIZILKAYA-Yahya YEŞİLYURT

## TRANSLATIONS

The Genesis of the Maqâmât Genre  
A.F.L. BEESTON  
Trans.: Ömer KARA



Yıl : 2014, Sayı : 1 , Kars

## MAKALELER

Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi  
Ruhattin YAZOĞLU

Mevlânâ Düşüncesindeki Zıtların Uyumunun  
Batı Düşüncesindeki Diyalektikle Karşılaştırılması  
Tuncay İMAMOĞLU

İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti  
Abdullah KAHRAMAN

Ebü Hanîfe Savunmalarında Yöntem: Zâhid Kevserî Örneği  
Ömer YILMAZ

Hayız Olgusunun İslam Hukuku Bağlamında Oruç Üzerindeki Etkisi  
Bünyamin ÇALIK

Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektaş Velî: Aralarındaki  
Bağlar ve Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları  
Bilal GÖK

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı  
Ahmet Emin SEYHAN

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışında Fenâ Kavramı  
Ayhan HIRA

1855 Kars Muhasarası Fırarileri Hakkında Kurulan Divan-ı Harp Komisyonu  
Oktay KIZILKAYA-Yahya YEŞİLYURT

## ÇEVİRİLER

Makâmât Türünün Kökeni  
A.F. L. BEESTON  
Çeviren: Ömer KARA

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

T.C.  
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Kafkas University  
Faculty of Divinity Review  
ISSN: 2147-7647



**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İSAM ve ASOS Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.**

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ISAM and ASOS indexes.



**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayınlanmaktadır.**

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal is Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

**Yıl / Year: 2014 Sayı/ Issue: 1**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000/ Kars  
Tel: 0474 225 12 83 - 7605 Faks: 0474 225 12 84  
e-mail: [kafkasilahiyatdergi@gmail.com](mailto:kafkasilahiyatdergi@gmail.com)

**T.C.**  
**KAFKAS ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
Kafkas University  
Faculty of Divinity Review  
Yıl/Year: 2014 Sayı/ Issue: 1  
**ISSN: 2147-7647**

**YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER**  
**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Kafkas**  
**University**  
**Faculty of Divinity**  
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Dekan/Dean)

**EDİTÖR / EDITOR in CHIEF**

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

**Editör Yardımcıları**

Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

**Alan Editörleri**

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (İlahiyat)

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (Edebiyat)

Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Eğitim)

Doç. Dr. İsmail DEMİR (Arapça)

Doç. Dr. Ali Osman ENGİN (İngilizce)

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Başkan/Chief)

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK

Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN

Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ

Öğr. Gör. Ömer BOZKIR

Arş. Gör. Murat SARIGÜL

Arş. Gör. Mahmut ÜSTÜN

Arş. Gör. Gülcan ABBASOĞULLARI

**DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.)  
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniv.)  
Prof. Dr. Adem DÖLEK (Erzincan Üniv.)  
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniv.)  
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Atatürk Üniv.)  
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniv.)  
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniv.)  
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Üniv.)  
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniv.)  
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)  
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Uşak Üniv.)  
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.)  
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Üniv.)  
Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sebahattin Zaim Üniv.)

**DİZGİ VE TASARIM / DESIGN**

Bilal GÖK-Habib ŞENER-Ayhan HIRA

**KAPAK / COVER DESIGN**

Bilal GÖK-Ayhan HIRA

**BASKI / PRINT**

Güven Matbaası / Erzurum

**Baskı Tarihi / Publication Date: Ocak / 2014**

## HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES\*

Prof. Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adem DÖLEK	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	KTÜ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin ELMALI	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Sadi ÇÖGENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.

\* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.

Doç. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.
Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniv.	Edebiyat Fak.
Doç. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet E.SEYHAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hamza ÜZÜM	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IŞIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Osman KARA	Tekirdağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniv.	Edebiyat Fak.

## BU SAYININ HAKEMLERİ/ REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv. Eğitim Fak.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniv. Edebiyat F.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniv. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖK	Kafkas Üniv. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IŞIK	Kafkas Üniv. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Turan Ö. GÜNGÖR	Kafkas Üniv. Fen-Edebiyat Fak.

### *Teşekkür*

*Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.*

*Yayın Kurulu*



## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Ruhattin YAZOĞLU

**Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi ..... 1-10**  
Tolerance and Human Love of Abu'l-Hasan al-Kharakani

Tuncay İMAMOĞLU

**Mevlana Düşüncesindeki Zıtların Uyumunun Batı Düşüncesindeki  
Diyalektikle Karşılaştırılması ..... 11-24**  
The Adaptation of Opposites in the Thought of Mevlana and the  
Comparison of This Thought with Dialectics in Western Thought

Abdullah KAHRAMAN

**İslam Hukukunda Kadının Hukuki Tasarruf Ehliyeti..... 25-39**  
Women's Legal Act Licence in Islamic Law

Ömer YILMAZ

**Ebû Hanîfe Savunmalarında Yöntem: Zâhid Kevserî Örneği ..... 40-74**  
Methodology in the Defense of Abu Hanifa:  
The Case of Zahid Al-Kawthari

Bünyamin ÇALIK

**Hayız Olgusunun İslam Hukuku Bağlamında  
Oruç Üzerindeki Etkisi..... 75-99**  
Impact of Regil Case on the Fasting in the Context of Islamic Law

Bilal GÖK

**Ebu'l-Hasan Harakânî Ve Hacı Bektaş Vefî: Aralarındaki Bağlar Ve  
Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları..... 100-134**  
Abu'l-Hasan Haraqani and Hacı Bektash Vali: Relations Between Them and  
Contributions of Them for Islamization of Anatolia

Ahmet Emin SEYHAN

**Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tasavvuf Ve Şehitlik Anlayışı..... 135-168**  
Understanding of the Mysticism and the Martyrdom of Abu'l-Hasan  
al-Kharakani

Ayhan HIRA

**Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Tasavvuf Anlayışında**

**Fenâ Kavramı..... 169-185**

The Concept of Absence in the Abu'l-Hasan al-Haraqani's Understanding of Sufism

Oktay KIZILKAYA-Yahya YEŞİLYURT

**1855 Kars Muhasarası Firarileri Hakkında Kurulan Divan-I Harp**

**Komisyonu..... 186-210**

Court Martial Commission About the Fugitives of 1855 Kars Siege

A. F.L. BEESTON

(Çev. Ömer KARA)

**Makâmât Türünün Kökeni..... 211-223**

**EBU'L-HASAN HARAKÂNÎ'DE HOŞGÖRÜ VE İNSAN SEVGİSİ**

Ruhattin YAZOĞLU \*

**Özet**

İnsan, toplum içinde yaşayan bir varlıktır. Bir arada yaşamaya ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç psikolojik olduğu kadar, sosyal ve iktisadî bir gereksinimdir. Bu gereksinimler çeşitli milletlerin, farklı dinlerin, ideoloji ve sistemlerin insanlar arasında kabulünü sağlar.

Ebu'l-Hasan Harakânî için bireysel ve toplumsal anlamda dirlik ve düzenliliği kurmanın en önemli yolu hiç şüphesiz, insaniyetçiliktir. Onun düşüncesindeki “insan değeri” ve “insanlık” kavramları, hem Türk insaniyetçiliğinin temelleridir, hem de dil, din, ırk ve mezhep bölüntülerine karşı çıkan evrensel bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla, Tanrı aşkıyla dolu olan ve bu aşkın topluma yansısıyla insan sorunlarının çözülebileceğine inanan Harakânî'yi hümanist olarak tanıtmamızın yanlış olacağı kanaatindeyiz.

Biz bu çalışmamızda Harakânî'ye “insaniyetçi” düşünür, öğretisine de “insaniyetçilik” demenin daha uygun olacağını ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Harakânî, Hoşgörü, İnsan, Sevgi.

**Tolerance and Human Love of Abu'l-Hasan al-Kharakani**

**Abstract**

Human beings live in a society. They need living all together. This need is as much psychological as social and economical. These need enable acknowledgement of various nations, disparate religions, ideologies and systems within the human beings.

According to Abu'l-Hasan al-Kharakani, the most significant way of establishing livelihood and orderliness within the individual and social context is undoubtedly humanitarianism. “Human value” and “humanity” concepts in his sense are both the basis of Turkish humanity and also have a

---

\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi  
(e-posta: ryazoglu@atauni.edu.tr)

universal characteristic standing up to language, religion, race and sectarian strife. Thereby, we are of opinion that it is a mistake to represent al-Kharakani who is filled with love of God and believes to overcome human problems by the reflection of this love on society as humanist.

In this study, we have attempted to put forward referring al-Kharakani as “humanitarian” philosopher and his discipline as “humanitarianism”.

**Key Words:** al-Kharakani, Tolerance, Human, Love.

İnsan kendiliğinden, tesadüfen veya sebeplerin birleşmesiyle var olan bir canlı değil, Allah’ın yarattığı bir varlıktır. Kur’an’da insanın; yaradılışı, yaradılış gayesi, görev ve sorumlulukları, üstün özellikleri, zayıflıkları vb. uzun uzun anlatılır.

Kur’an’ın birçok yerinde insanın üstün oluşu ifade edilir ve onun, “ahsen-i takvim” (düzgün bir şekilde, güzel bir suretin, mükemmel bir mizacın ve çeşitli duyguların sahibi, pek çok gizli kabiliyetlere sahip ve ilâhî emanetin yüklenicisi olarak) üzere yaratıldığı vurgulanır. Allah, yarattığı insana, melekleri secde ettirir ve ona kendinden ruh üfler. İnsanın şanını, şerefini yüceltir, güzel rızıklar ile onu diğer yaratıklardan üstün tutar. Allah, üstün bir şekilde yarattığı insana sorumluluklar yükler. O, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. İslâm’da insana verilen en büyük paye insanın, “Allah’ın halifesi” olmasıdır. “Halife”, başkasına halef olan ve onun yerine geçen demektir. İnsanın Allah’a halife olması mükellefler arasında Allah adına hükmetme yetkisine sahip olmasındandır. Bu yönüyle insan, melekleri bile aşabilecek bir özelliğe sahiptir. İnsanın çok şerefli ve üstün olarak yaratıldığını Allah yeminle vurgular. İnsanların meleklerden üstün olduğunun delillerinden birisi de bu âyettir. Allah insanı şekil olarak en güzel bir biçimde (kıvamda) yaratmıştır. İnsana O şekil vermiş ve şeklini en güzel yapmıştır. İyice düşünüldüğü takdirde, insanda en büyük gücün sanat harikaları kolayca görülecektir. Kendisine nispet edilen “Sen kendini küçük bir varlık zannedersin, ancak sende en büyük âlem dürülmüş halde mevcuttur” mısralarıyla Hz. Ali bu gerçeği dile getirmiştir. Şeyh Galip de:

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.” (Kendini küçümseme, kendine değer vererek bak. Çünkü sen bu âlemin varlık sebebi, özü, aslı, mayasıdır. Şayet bu kâinat-şekil bakımından- bir göze benzetilirse sen de onun bebeğisin, gören kısmısın).

İnsan, melekler ve hayvanların aksine, kendisinde iki zıt gücün bir arada bulunduğu bir varlıktır. Meleklerde şehvet (arzu) gücü yoktur. Bu nedenle meleklerin günah işleme özellikleri yoktur. Hayvanlar, kendilerine akıl verilmediği için yaptıklarından sorumlu değildir. İnsanda ise her iki güç birden mevcuttur. İradesini hangi yönde kullanırsa, o yönü diğerine ağır basacaktır. Örneğin, aklını, arzularının emrine vermesi halinde hayvanlardan daha da aşağı bir dereceye düşecektir. İşte aslında en güzel bir biçimde yaratılan insanın sonra aşağıların en aşağısına itilmesi bu yüzdendir. Diğer yönüyle, melekleri aşabilmesi de arzularını, aklının emrine vermesiyle olacaktır.

Bütün felsefî sistemler insanı, ya “düşünen” ya da “konuşan” canlı şeklinde tarif ederler. Alexis Carrel, felsefî ve bilimsel ideolojilerin insanı tarif etmekten ve tanımlamaktan çok uzak olduklarını söylemekle insandaki bu engin niteliğe işaret etmektedir. Görüldüğü gibi İslâm, insana, Allah’ın kulu olarak en yüksek payeyi verir.

Öte yandan, Allah, Kur’an’da, insanın, cahil, aceleci, zalim, zora dayanamayan, nankör, gözü doymaz birisi olduğunu da açıklar. Bu zaafiyetlerine karşılık insan, Allah’ın rızasına ulaşabilir. Çünkü insan ancak yaptığı ameller sayesinde Allah’ın rızasını kazanabilir. Bu da, Allah’ı ve Resulünü sevmekle olur.

İnsan, toplum içinde yaşayan bir varlıktır. Bir arada yaşamaya ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç psikolojik olduğu kadar, sosyal ve iktisadî bir gereksinimdir. Bu gereksinimler çeşitli milletlerin, farklı dinlerin, ideoloji ve sistemlerin insanlar arasında kabulünü sağlar.

Sistemler arasında farklılıklara bakılırsa, her birinin insana bakışı farklıdır. Kapitalizm; kendi sistemi içinde ferdi ön plana çıkarıp, ferdi

toplum menfaatinin önüne geçirir. Bu durum insanların bencilleşmesine, çıkarları uğruna toplumu heder etmelerine yol açar. Komünizm ve sosyalizmde ise, toplumcu bir bakış açısı öne sürülürken, ne fert ne de toplum serbest bir seçim yapabilir. Söz, toplum adına "Belirli bir yönetici" zümrenin elindedir.

Başta bu ideolojiler olmak üzere, insanoğlunun ortaya koyduğu her türlü çaba, görünürde insanı mutlu etmek, hayatı güzelleştirmek ve huzurlu bir toplum oluşturmak içindir. Bu amaçla insanın ortaya koyduğu her ideoloji bazı isabetli kurallar koyarken, birçok yönden de tahribatlar meydana getirir.

Harakânî için de, bireyin dirlik ve düzenliliğini, yaşadığı toplumun dirlik ve düzenliliğini kurmanın en önemli bir yolu hiç şüphesiz, insanîyetçiliktir. Yani Harakânî'nin insanîyetçilik anlayışıdır. Harakânî'nin insanîyetçiliğini anlatmadan önce, bu kelime ile ne kastettiğimizi açıklamamız gerekir.

Burada ilk önce şunu belirtmemiz gerekir: Harakânî'nin bu insanîyetçi anlayışını hümanizm olarak adlandırabilir miyiz? Bilindiği gibi hümanizm kelimesi, 'insan sevgisi' mânâsında ilk defa Romalı düşünür Cicero (MÖ 106-43) tarafından telâffuz edilir. Fakat kelimenin yaygın olarak kullanılması 16. yüzyılın sonlarına doğru olur. 'Aydınlanma devri' filozoflarıyla felsefî mânâ kazanarak bir dünya görüşü hâline gelen hümanizm, bütün problemlerin insandan başka kaynağa müracaat etmeden çözülebileceğini savunan, insanı tek ölçü koyucu olarak merkeze oturtan, dolayısıyla din ve Allah inancını tamamıyla dışlayan bir görüştür. Ateist, materyalist ve Marksist akımlar genellikle kendilerini hümanist olarak vasıflandırır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Bkz. Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1991, s.87.

İşte bütün bu açıklamalardan hareketle, bütün gönlü Tanrı aşkıyla dolu olan ve bu aşkın topluma yansısıyla insan sorunlarının çözülebileceğine inanan Harakânî'yi hümanist olarak tanıtmamızın yanlış olacağı kanaatindeyiz.

Ancak diğer taraftan, günümüzde, özellikle de Türkiye'de, hümanizm felsefe anlamının dışında halk arasında bir kullanım kazanarak tolerans ve hoşgörü karşılığı kullanılmaya başlanmıştır. Hümanizm kelimesinin bu amiyane kullanımıyla, tolerans ve hoşgörüyü oldukça ağırlık veren Harakânî'ye hümanist demede de belki bir sakınca olmayabilir.<sup>2</sup>

Burada biz, Harakânî ve öğretisini bir adla adlandırmamız gerekirse, Harakânî'ye “insaniyetçi” düşünür, öğretisine de “insaniyetçilik” demeyi tercih etmek istiyoruz. “İnsaniyet” sözcüğünden türetilen bu deyimler, hümanizm ve hümanist deyimlerinden hem daha kapsamlıdır hem de Harakânî'ye ve öğretisine daha uygundur.

Harakânî'nin insaniyetçiliğinin temelinde “aşk”ın çok önemli olduğu kadar derin bir yeri de vardır. O, aşkın mahiyetini izah ederken boyutlarını ve işlevlerini de ele almıştır. Aşkın, insan hayatındaki yerini dikkatli bir şekilde açıklamıştır. O, bunu şu şekilde dile getirmiştir: “Allahu Teâlâ bana öyle bir fikir vermiştir ki, yarattığı her şeyi onda gördüm ve onda kalakaldım. Gece ve gündüzdeki meşguliyetlerimi (o fikir) görünmez hale getirdi. O fikir basiret oldu, küstahlık ve muhabbet oldu, heybet ve vakar oldu. O fikir nedeniyle O'nun vahdaniyetinin içine düştüm. Bir yere ulaştım ki fikir hikmet, dosdoğru yol ve halka karşı şefkat haline geldi. Onun yaratıklarına karşı, kendimden daha müşfik birini görmedim. O zaman dedim ki: Keşke bütün halkın yerine ben ölsem de halk ölüm yüzü görmese! Keşke bütün halkın hesabı benden sorulsa da kıyamet günü onların hesap vermeleri gerekmeseydi! Keşke tüm halkın azabını bana çektirse de onların cehennem yüzünü görmeleri gerekmeseydi!”<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Bkz. Bayraktar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, s.87.

<sup>3</sup> Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.606.

O halde, her yerde ve her şeyde Allah'ı görebilme, Harakânî'ye göre, insaniyetçiliğin temel düşüncesidir. Harakânî bu gerçeği şu şekilde dile getiriyor:

“Benimle birlikte O'nun huzuruna varınca kalbimi çağırdım, o da geldi. Daha sonra iman, yakîn, akıl ve nefis de geldi; kalbi, bu dördünün ortasına getirip koydum; yakîn ihlâsı, ihlâs da ameli yanına aldı ve böylece Hakk'a erdim. Sonra öyle bir makam ortaya çıktı ki, daha hoş olanı görmemiştim. Burada her şeyi Hak olarak gördüm; o zaman (Hak Teâlâ) oraya götürdüğüm o dört şeyi bana muhtaç kıldı.”<sup>4</sup>

“Hak'tan başka her şeye sırt çevirip kendime seslendim. Hak'tan cevap gelince Hakk'ın huzuruna kabul edildiğimi anladım ve ‘Lebbeyk Allahümme lebbeyk!’ diye bağırdım. İhrama girip hac ettim, vahdaniyette tavaf yaptım. Beni Beytu'l-Mamur ziyaret, Kâbe tesbih etti, melekler de övdü. Ortasında Hakk'ın sarayı ve hanesi bulunan bir nur gördüm. Hakk'ın sarayına varınca bende ben diye hiçbir şey kalmadı!”<sup>5</sup>

Öte yandan Harakânî, Allah'a samimi bir imandan sonra, gerçek kulluğun da, evrensel insanlık veya insaniyetçilik düşüncesinin oluşması ve kazanılmasında büyük rol oynadığı görüşündedir. Harakânî'ye göre gerçek kulluk, hakiki anlamıyla ibadet yapmaktır.

İbadet konusu, Harakânî'nin eserlerinde çok açık bir şekilde ve geniş olarak yer alır. O bu konuda şöyle demektedir:

“Amele devam et ki, ihlâs ortaya çıksın ve ihlâsa devam et ki, nur ortaya çıksın. Nur ortaya çıkınca ise Allah'ı görürcesine ibadet edersin.”<sup>6</sup>

Muhammed İkbâl'in de dediği gibi, ibadetlerin ilk ve son gayesi, insanın Allah'a yönelmesi ve O'na yaklaşmasıdır.<sup>7</sup> “...Nerede olsanız, O sizinle beraberdir...” (Hadîd: 57/4), “...Biz insana şah damarından daha

<sup>4</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s.607.

<sup>5</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s.607.

<sup>6</sup> Ebu'l-Hasan Harakânî, *Seyr ü Sülûk Risalesi*, çev. Mustafa Çiçekler, der. Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap, İstanbul, 2006, s.110.

<sup>7</sup> Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s.128-129.



yakınız” (Kaf: 50/16) âyetlerinden de anlaşılacağı üzere, Allah her yerde hâzır ve nâzırdır. İnsanın bundan fiilen haberdar olması, ancak Allah’ı kendisinde şuurlaştırmasıyla mümkün olur. Allah’ı şuuruna yerleştirebilen kişi, her an O’nun huzurunda olur. Gerçek kulluk da budur.

Allah’ı şuura yerleştirme, ancak O’nu hatırlamakla olur. Bütün ibadetler her yönüyle Allah’ı anma ve zikretme vasıtalarıdır. İbadetlerin esası, Allah’ı zikirdir.<sup>8</sup>

Nihayet gerçek kulluk da, insanı sosyal ve ahlakî hoşgörüyeye götürür. Bir başka ifadeyle, tolerans ve hoşgörü de, Harakânî’nin insaniyetçiliğini oluşturan en önemli bir düşünce ve onun kazanılmasını sağlayan en sağlam yoldur. Hoşgörü, başka inanç ve kanaatlere saygılı olmaktır.<sup>9</sup> Esasen başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak, kendi inanç ve kanaatine bağlı olmamak değildir. Ayrıca bütün inanç ve kanaatler karşısında kayıtsız kalmak da değildir.<sup>10</sup> Hoşgörü, ne fikrî mânâda başıboşluk, ne de şahsiyetten fedakârlıktır. Fakat o, çok ciddi ve titiz bir hakikat arayışı hamlesiyle, bu arayışa bütün bir insanlık evrenini ortak etme isteğiyle, yine aynı hakikati egoist bir tavırla kendine saklamak değil, onu bütün bir beşerî dünya ile paylaşmayı arzulanıdır.<sup>11</sup> Sözün özü hoşgörü, insanları kendi konumunda kabul etmektir.

Bilhassa Ebu Hanife anlayışında inançsızlık (küfür) her ne kadar cinayetlerin en büyüğü olarak değerlendirilse bile, kul ile Allah arasında kabul edilir ve böylesi cinayetlerin cezasının ahirete ertelendiği belirtilir. Bu

---

<sup>8</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s.9.

<sup>9</sup> Mehmet S. Aydın, “Hoşgörünün Dinî Temelleri”, *Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış (Din-Felsefe-Laiklik)*, (haz. Mehmet Gündem), İyi Adam Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.171.

<sup>10</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s.112; Recep Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlak*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.57 vd.

<sup>11</sup> Kenan Gürsoy, “Felsefe ve Hoşgörü”, *Türk Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 1, Ankara 1991, s.21.

prensipten hareketle, sosyal, ahlâkî ve hukukî münasebetlerde, insanlık vasfı esas alınır. Bu anlayışa göre, kötü olan insan değil, insanın davranışlarıdır.

Öte yandan Müslümanlarla Ehl-i Kitap arasında Yaratıcının birliği söz konusudur. Zaten Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler Hz. İbrahim’i Peygamber kabul ederler. Öyleyse en azından ateizm ve materyalizm düşüncesine karşı semavi din mensuplarından, aralarındaki teolojik ve tarihî ihtilafları tartışma konusu yapmaktan ziyade, ittifak noktalarını öne çıkarmaları beklenir. Ayrıca bir köy hâline gelen dünyamızda bütün insanları ilgilendiren terör, açlık, gelir dağılımındaki dengesizlik, eğitimsizlik, insan hakları ihlâlleri, emanet bırakılan tabiatın tahribi gibi problemlere karşı artık milletlerarası ortak mücadeleye ihtiyaç vardır.

Bu düşüncelerden hareketle, Harakânî’nin hoşgörüsünü şu şekilde açıklayabiliriz: Harakânî için hoşgörü, bir insanın, Allah’ın ve insanların istemediği olumsuz sosyal ve ahlâkî duygu ve davranışlardan kaçınmasıdır.

Adil davranmak, kin beslememek, kişiler arasında sınıf farkı gözetmemek, bağışlamak, gönül almak gibi bütün güzel ahlâkî duygu ve davranışlar hoşgörünün eseridir.

Harakânî’ye göre hoşgörü, ibadete eşittir:

“Bir mü’mini incitmeden sabahdan akşama varan bir kimse o gün akşama kadar Peygamberle yaşamış olur. Eğer mü’mini incitirse Allah onun o günkü ibadetini kabul etmez”.<sup>12</sup>

Harakânî’ye göre hoşgörü, insanları dinî inançlarından ve siyasî kanaatlerinden dolayı ayrı ve farklı görmemektir. Herkesi diniyle ve düşüncesiyle hoş görmektir. Harakânî, hoşgörüyü sadece bir dinin farklı mezhep ve grupları için düşünmez, farklı dinler için de düşünür. Çünkü onun evrensel din anlayışı bütün insanlara ulaşmayı hedefler. O, bunu şu şekilde dile getirir:

---

<sup>12</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s.628.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

“Her kim bu dergâha gelirse, ekmeğini verin ve inancını sormayın. Zira Allah katında ruh taşıyan herkes Ebu'l-Hasan'ın sofrasında ekmeğe layıktır”. Harakânî'nin bu düşüncesi, daha sonra Mevlânâ'da

“Gel, gel, her ne olursan ol, gel!

İnançsız da, putperest de olsan, gel!

Burası umutsuzluk dergâhı değil,

Yüz kere bozsan da tövbeni, yine gel!” şeklinde ifadesini bulmuştur.

Böylece bütün insanlık, dini, rengi, dili ne olursa olsun Harakânî'nin çağırdığı bu “dergâh”a davetlidir. Yaşama sevinçlerini kaybedenler, hayata küsenler, tövbesini bozanlar bu “dergâh”ta yeni ümitlere ulaşabilirler. Harakânî bu davetiyle, insan kitlelerini parçalayan, insan gönüllerinin öze ulaşmasını engelleyen tüm bağların koparılmasını istemekte ve tüm insanlığı en iyiye, en doğruya, yegâne gerçeğe çağırmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra şunu diyebiliriz: Harakânî'nin düşüncesindeki “insan değeri” ve “insanlık” kavramları, hem Türk insanîyetçiliğinin temelleridir, hem de dil, din, ırk ve mezhep bölüntülerine karşı çıkan evrensel bir nitelik taşımaktadır.

#### **KAYNAKÇA**

- Attâr, Feridüddîn, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Aydın, Mehmet S., “Hoşgörünün Dinî Temelleri”, *Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış (Din-Felsefe-Laiklik)*, (haz. Mehmet Gündem), İyi Adam Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987.
- , *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1991.
- Gürsoy, Kenan, “Felsefe ve Hoşgörü”, *Türk Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 1, Ankara 1991.

- Harakâî, Ebu'l-Hasan, *Seyr ü Sülûk Risalesi*, çev. Mustafa Çiçekler, der. Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap, İstanbul, 2006.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.
- Kılıç, Recep, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- Mevlânâ, *Rubâîler*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1964.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

**MEVLANA DÜŞÜNCESİNDEKİ ZITLARIN UYUMUNUN BATI  
DÜŞÜNCESİNDEKİ DİYALEKTİKLE KARŞILAŞTIRILMASI\***

Tuncay İMAMOĞLU\*\*

**Özet**

İnsanın sürekli bir çatışma hali içinde yaşadığı bilinen bir gerçektir. Bu çatışma halinin, bir başka ifadeyle bu iç mücadelenin, insanı ya iyiliğe, güzelliğe, ya da kötülük ve kayba götüreceği birçok düşünür tarafından dillendirilmiştir. Mevlana, bir iç hesaplaşmadan geçmeyen insanın olgunlaşamayacağını belirtmektedir. O bunu çok meşhur olan üç kelimedede ifade etmiştir: Hamdım, piştım, yandım. Biz tebliğimizde bu çatışmayı, Mevlana ve Batı Düşüncesindeki yansımalarıyla değerlendirmeye çalışacağız. Makalemizde bu konu ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlana, diyalektik, Batı düşüncesi, iç çatışma

**The Adaptation of Opposites in the Thought of Mevlana and the  
Comparison of This Thought with Dialectics in Western Thought**

**Abstract**

A known fact that human beings live in a state of constant conflict. According to the many thinkers, the state of the conflict, in other words, this internal struggle will lead people to goodness, beauty, or loss, evil. Mevlana refers that people cannot be ripe without this internal struggle. He stated that it was very famous in three words: immature, alt, burned. We will evaluate this conflict with the reflections the thought of Mevlana and Western Thought. In our paper this issue will be considered in detail.

**Key Words:** Mevlana, dialectics, Western thought, internal struggle

---

\* Bu yazı 22-24 Mayıs 2013 tarihinde Van'da yapılan Uluslararası Mesnevi sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (e-posta: t.imamoglu@atauni.edu.tr)

Zıtların doğada sergiledikleri oluş ve bozuluş sorunu Antik Yunandan bu yana üzerinde çokça durulan ve çeşitli şekillerde ele alınıp tartışılan konulardan biridir. Zıtların çatışması ve bu çatışma sonucunda ortaya çıkan uyum ya da oluş diyalektik olarak isimlendirilmektedir. Biz bu tebliğimizde Mevlana düşüncesindeki zıtların uyumunu bir başka ifadeyle onun diyalektiğini ortaya koyduktan sonra, bu anlayışı Batı düşüncesindeki diyalektikle karşılaştırmaya çalışacağız.

Mevlana düşüncesinde insan ve evrende olmak üzere iki tür oluş ve bozuluşun, bir başka ifadeyle iki tür diyalektiğin var olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bunları sırasıyla değerlendirmeye çalışalım.

İnsanın sürekli bir çatışma hali içinde yaşadığı düşünce tarihinde birçok filozof ve düşünür tarafından dillendirilmiştir. İnsanda var olan bu çatışma onu ya iyiliğe ve güzelliğe ya da kötülük ve çirkinliğe götürmektedir. Bunun içindir ki Mevlana bir iç hesaplaşmadan geçmeyen insanın hamlık noktasında kalacağını bu durumdan kurtulmanın ise bu iç hesaplaşmayla sağlanacağını ileri sürmektedir. Mevlana'nın "hamdım, piştim, yandım" şeklindeki ifadeleri bunun en güzel göstergesidir. Mevlana'da hamlıktan pişme noktasına ulaşma, insanın iç çekişmeler karşısında aldığı tavırla alakalıdır.

Bilindiği gibi Mevlana düşüncesinde insan bedeni hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört unsurdan meydana gelmiştir. Bu dört unsurun yanında insan aynı zamanda ruh da taşıyan bir varlıktır. İnsanın var oluşu ve hayatın idamesi bu dört unsurun bir aradalığı ile bir başka ifadeyle söyleyecek olursak bu zıtların uyumuyla mümkündür. İnsan bedenini oluşturan bu zıtlar sürekli olarak kendi asıllarına dönmek için çaba sarfedip dururlar. Mevlana bunu şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır:

*Toprak, bedenin toprağına "dön geri, canı bırak, toz gibi bize gel. Sen bizim cinsimizdensin, bedenden, o rutubetli yurttan kurtulup bize gelmen daha doğru" der.*

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

*Beden de “Doğru...Ben de senin gibi ayrılıktan perişanım, fakat ayağım bağlı” diye cevap verir.*

*Sular, “Ey yaşlı, gurbetten gel, bize ulaş” diye bedenin yaşlılığını aramakta;*

*Esir, “Sen ateştensin..aslına ulaşma yolunu tut” diye bedenin hararetini çağırıp durmaktadır.<sup>1</sup>*

Yukarıda alıntıladığımız bu beyitler insanda var olan iç çekişmeyi çok net olarak ifade etmektedir. Mevlana’ya göre, unsurların ipsiz, halatsız bu çekişleri yüzünden bedende yetmiş iki türlü illet bulunmaktadır. İlet, unsurlar birbirlerini bıraksınlar diye bedeni koparıp dağıtmak üzere gelir. Bu unsurların “ayakları bağlı dört kuş” olduğunu ifade eden Mevlana, bu bağların da ölüm, hastalık ve illet tarafından çözüleceği kanaatinde. Mevlana’ya göre, birbirlerine bağlı olan ayaklar çözüldü mü her unsur kuşu, hemencecik uçuverir. Bu asıllarla ferilerin birbirlerini çekişi yüzünden Mevlana, her an bedenimizde bir illetin ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ona göre, kuşa benzeyen her cüz kendi aslına dönmesi için bu uyumu bozup yırtmak istemektedir. Bu iç yırtılma, zıtlasma ve sıçramalar, bedenin doğası gereğidir. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Mevlana, insanda var olan bu dört zıt unsurun ayrışması sonucunda hastalık ya da ölümün geleceğini söylemektedir. Öyleyse bu dört unsuru bir arada tutan etmen nedir? Mevlana bunun Tanrı olduğunu ifade eder. Ona göre, İnsanda bulunan bu dört unsur Tanrı’nın onları birbirlerine bağlamasının bir sonucudur. Bu ayak bağlarını Tanrı çözünce de zıtlar birbirinden ayrılmakta ve insan hayatı son bulmaktadır<sup>2</sup>.

Görülüyor ki Mevlana, materyalist yaklaşımın aksine diyalektiğe fizik ötesi kavramlarla yenilik getirip zıtların bir aradalığını ve onların ayrışmasını üstün otoritenin hükmüne bağlamaktadır.<sup>3</sup> İnsan bedenindeki zıtlar kendi

---

<sup>1</sup> Mevlana, *Mesnevi III*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s.361-362.

<sup>2</sup> Mevlana, *Mesnevi III*, s.362.

<sup>3</sup> Ali Bulaç, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2012, 144.

asıllarına dönmek için çırpınıp dururken Mevlana, Tanrı'nın hikmetinin bu aceleye mani olduğunu belirtmektedir. Ayrılmak için acele edip duran bu cüzlere Tanrı “Ey cüzler, daha ecel gelip görünmedi. Ecelden önce kanat çırpmanızda bir fayda yok”<sup>4</sup> diyerek cevap vermektedir.

Diyebiliriz ki, bedendeki cüzlerin bu diyalektiği, onların daha önce ayrıldıkları unsurlara dönme çabasından başka bir şey değildir. Bu dört unsurun yöneldiği, ulaşmak istediği hedef alt katmanlardır yani maddeye yöneliktir. Oysa insanın bir de ruh boyutu vardır ki, Mevlana ruhun kendisindeki diyalektiğin, toprak olan maddi bedenle kendi arasında olduğunu ifade etmektedir. Mevlana'ya göre ruh, saf, latif ve duru olduğu için onun yönelimi alt katmanlara değil üste doğrudur. Ruhun çekişmesi, bedene ait arzu, istek ve eğilimler arasından sıyrılma çabasından başka bir şey değildir. Onun temel hedef ve gayesi Allah'a yönelmektir. Mevlana buna şu ifadeleriyle işaret etmektedir:

“Her cüzü kendi aslına arkadaş olmayı diler ve ararsa ayrılıkta kalan bu garip canın hali ne olur. Var, sen kıyas et!” Can der ki: “Ey benim şu yeryüzüne mensup cüzlerim benim garipliğim sizin garipliğinizden daha acı..ben, arşa mensubum.”

“Tenin meyli, yeşilliğe, akar suya..çünkü aslı ondan. Canın meyli ise diriliğe, diriye. Çünkü aslı Lamekanın canı! Can, hikmete, bilgilere..ten, bağa, bahçeye, üzümüne meyleder. Can yücelmeye, yükselmeye can atar; ten, kazanca, ota, yiyeceğe, içeceğe!”<sup>5</sup>

Mevlana'ya göre, ruh bedenle zıtlaşıp aslına uygun, kendini bozmadan varlığını sürdürebilirse sonsuz selamete erişir. O bu durumla ilgili şöyle der: “O yücelmenin aşkı, o yücelmenin meyli de canadır. “Tanrı onları sever, onlar da Tanrı'yı”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Mevlana, *Mesnevi III*, s.362.

<sup>5</sup> Mevlana, *Mesnevi III*, s.363.

<sup>6</sup> Mevlana, *Mesnevi III*, s.363; Mevlana'nın diyalektikle ilgili görüşleri için ayrıca bkz, Ali Bulaç, a.g.e., s.143 vd.



Mevlana'nın insandaki bu çelişki ve uyumu aynı şekilde evrene de yansıttığı görülmektedir. O bunu Mesnevide çeşitli şekillerde ele alır. Mevlana'ya göre, evrende bulunan yüzbinlerce zıt, zıddını ortadan kaldırmakta ve Tanrı'nın emriyle yeniden varlık âlemine geri dönmektedir. "Her an yokluk âleminden varlık âlemine katar katar yüzbinlerce kervan gelip durmakta" diyen Mevlana, her gece, bütün ruhların, bütün akılların, o uçsuz bucaksız derin denizde batarak yok olduklarını belirtmektedir. Mevlana'ya göre, her sabah vakti, o Tanrı'ya mensup ruhlar ve akıllar, balıklar gibi denizden baş çıkarırlar. Güz mevsiminde o yüzbinlerce dallar, yapraklar; bozguna uğrayıp ölüm denizine giderler. Mevlana, evrende var olan bu oluş ve bozuluşun aynı şekilde insanda da devam ettiğini, onda da her an hazan ve baharın var olduğunu ifade etmektedir.<sup>7</sup> Bu anlamda o, yoklukta varlığın nasıl olduğunu, zıttın, zıddın içine nasıl girdiğini<sup>8</sup>, Kur'an'a başvurarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Mevlana'nın bir anlamda tefsirini yaptığı ayet şudur: "Sen geceyi gündüz, gündüzü de geceye katar bağlarsın ve diriden ölü, ölüden de diri çıkarırsın".(3/Al-i İmran, 27).

Görülüyor ki, Mevlana'nın diyalektiği Kur'an kaynaklıdır. O evrendeki diyalektiğe şu ifadeleriyle çok net bir şekilde dikkat çekmektedir:

"Bir leş bizce kötüdür, pistir ama domuzla köpeğe şekerdir, helvadır. Pisler, şu pisliklerini yapadursunlar, sular da pisleri arıtmaya savaşır. Yılanlar zehir saçar, acılar bizi perişan eder ama Bal arıları, dağlarda, kovanlarda, ağaçlarda baldan şeker ambarları doldurur. Zehirler, tesirlerini yapıp dururlar ama panzehirler de hemen o tesirleri gideriverir. Şu âleme baksan görürsün ki baştanbaşa savaştan ibarettir. Zerre zerreye adeta dinin kâfirle savaşması gibi savaşır durur. Bir zerre sola doğru uçmaktadır, öbürü sağa doğru gidip arayacağını aramada. Bir zerre yücelere çıkmada, öbürü baş aşağı düşmede. Şöyle durur gibi görünürler ama onların savaşını bu durgunluk âleminde gör. Onların fiili savaşları, gizli savaşlarından ileri

---

<sup>7</sup> Mevlana, *Mesnevi I*, s.151.

<sup>8</sup> Mevlana, *Mesnevi V*, s.85.

gelmededir. Bu aykırılığı gör de o aykırılığı anla. Bizim savaşımız da hakikatte bizden değildir. Sulhumuz da. Her halimiz, Tanrı'nın iki parmağı arasındadır. Tabiat iş ve söz bakımından cüzler arasındaki savaş, pek korkunç bir savaştır. Fakat bu âlem, şu savaşla durmadadır. Unsurlara bak da anla. Dört unsur, dört kuvvetli direktir. Dünyanın tavanı onlarla düz durmada. Her direk, öbürünü kırar. Su direği, ateş direğini yıkar. Halkın yapısı, zıtlar üstüne kurulmuş. Hâsılı biz, zarar bakımından da savaştayız, fayda bakımından da. Ahvalin birbirine aykırı. Tesir dolayısıyla her biri, öbürüne zıt... Kendinde şu müthiş savaşa bak. Başkalarının savaşıyla ne meşgul olup durursun? Meğerki Tanrı, seni bu savaştan çeke de sulh âleminde bir tek renge boyanasın. O âlem, ancak bakidir, mamurdur, başka türlü olmasına imkân yok. Çünkü terkibi, zıt olan şeylerden değil. Bu yok olma, bitme, zıddın zıddını yok etmesinden ileri gelir. Zıt olmadı mı ebedilikten başka bir şey olmaz. O eşsiz örneksiz Tanrı, cennetten zıddı giderdi. Orada güneş de yoktur, zıttı olan zemheri de. Renklerin asılları, renksizliktir..savaşların aslı barışlardır bu gamlarla dolu olan bucağın aslı, o alemdir. Her ayrılığın aslı, buluşmadır".<sup>9</sup>

Görülüyor ki Mevlana, kâinattaki zıtların bir arada bulunuşunu zıtların uyumuyla açıklamakta, bu uyumun bozulup ortadan kalkmasıyla birlikte diyalektiğinde sona ereceğini, diğer âlemde zıtlar bulunmadığı için de orada bir diyalektikten söz edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Kısaca Mevlana, insandaki diyalektiğin ölümle, evrendeki diyalektiğin ise kıyametle sona ereceğini, her türlü zıtlaşma ve çatışmanın bu şekilde nihayete ereceğini ifade etmektedir. Mevlana bu ifadeleriyle âlemi makro kozmos, insanı ise mikro kozmos olarak görmektedir. İnsandaki zıtların dağılmasıyla birlikte hayatının sona ermesi, bir anlamda makro kozmosun da öleceğinin habercisi olarak görülmektedir.

Şimdi Mevlana'nın bu diyalektiğini Batı düşüncesindeki diyalektikle mukayese etmeye çalışalım.

---

<sup>9</sup> Mevlana, *Mesnevi VI*, s.6-7.

Bilindiği gibi, oluş ve bozuluşun bir başka ifadeyle diyalektiğin bir felsefe problemi olarak ortaya çıkması Antik Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, özellikle ‘doğa filozofları’ diye adlandırılan düşünürlerin faaliyetleri sonucunda olmuştur. İlkçağ doğa felsefesinde oluş ve bozuluşu düşünce sisteminin merkezine koyan filozof Hareklitos’dur. Hareklitos’a göre, evrende değişmeyen hiçbir şey yoktur. Her şey değişme ve oluşma süreci içerisinde yer alır. Değişmeyen tek şeyin değişim olgusu olduğunu ileri süren Hareklitos bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Oluştan başka hiçbir şey görmüyorum. Aldanmayınız! Oluş ve yok olma denizinin herhangi bir yerinde sağlam toprak gördüğünüzü sanıyorsanız, bu, şeylerin kendilerinde değil, sizin kısa görüşünüzdendir. Şeylerin kaskatı bir süresi varmış gibi onlara adlar takıyorsunuz: Ama ikinci kez içine girdiğiniz ırmak bile birinci kez girdiğiniz ırmak değildir.”<sup>10</sup> Çünkü yeni ve daima yeni dalgalar üzerimizden akar. Hayat ve ölüm, uyanıklık ve uyku, birleşme ve ayrılma, oluşma ve bozulma, yaşlı ve genç, ölümlü ve ölümsüz, düz ve eğri, erkek ve dişi, yüksek ve alçak, hatta iyilik ve kötülük bir ve aynı şeydir. Bunların hepsi aynı sürecin türlü şekillerinden başka bir şey değildir. Evren, sürekli olarak çalkalanan bir içki karışımına benzemektedir. Bu değişim değişmeyen bir yasaya göre gerçekleşir ve bu yasa zıtlar arasında bir etkileşimi gerektirir.<sup>11</sup>

Burada görüldüğü gibi, Hareklitos felsefesinde doğada egemen olan şey durağanlık değil, devingenlik ve değişimdir. Ancak şunun ifade edilmesi gerekir ki, bütün bu sonsuz değişime rağmen nasıl oluyor da evrende devam ve süreklilik görünüşü, bu sürekli değişim ortasında varlık görünüşü

---

<sup>10</sup> Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1992, s.36; Tuncay İmamoğlu, “Süreklilik ve Değişim Arasında Ahmet Hamdi Tanpınar”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl.1, Sayı.4, Ankara, 2005, s.38.

<sup>11</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, sadeleştiren, Yüksel Kanar, İz yayıncılık, İstanbul,2004, s.53; Gunnar Skirbekk, NilsGilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul (tarihsiz), s.29; Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı yay., İstanbul, 1994, s.117-121; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1990, s.25-28; Ayrıca bkz, Mehmet Aydın, *Alemden Allah’a*, İstanbul, 2000, s.35-37.

meydana geliyor? Böyle bir soruya Hareklitos'un cevabı şudur: "Karşıt gidişler sayesinde". Zıtlar arasındaki bu etkileşim öyle bir şekilde gerçekleşir ki, bir bütün olarak bakıldığında ortaya uyum çıkar. Kavga, bütün eşyanın sadece hâkimi ve sultanı değil, belki babasıdır da; zıtlık tekliği doğurur. Karşıt olan şeyler birleşerek kurtuluşu sağlar. Hastalık sağlığı, açlık tokluğu, çalışma dinlenmeyi anlamlı yapar. Böylece zıtlıklar dünyası, çok büyük bir ahenk olur. Bu durum yay ile kemanın uyuşmasına benzemektedir.<sup>12</sup>

Hareklitos'un burada ortaya koyduğu düşüncelerle Mevlana'nın düşünceleri arasında herhangi bir farklılık yoktur. Ancak farklılık bu oluş ve bozulmanın arka planındaki etkenin ne olduğu ve yine bu oluş ve bozuluşun nereye kadar devam edeceği konusundadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mevlana bu oluş ve bozuluşun arka planında Tanrı'nın var olduğunu her şeyin onun iki parmağı arasında gerçekleştiğini söylerken, Hareklitos düşüncesinde bu oluş doğanın tabii bir seyridir. Ve arka planında Mutlak bir gücün olduğunu söylemek mümkün değildir. Mevlana oluş ve bozuluşu Mutlak bir varlığın otoritesine bağlayıp, tinsel bir yaklaşım ortaya koyarken, Hareklitos bunu doğaya indirgeyerek materyalist bir yaklaşım tarzı sergilemektedir.

Diğer farklılık ise şudur. Hareklitos'un bu oluş ve bozuluşu sonsuza kadar sürdürmesi bir çelişki olarak okunmalıdır. Çünkü oluş ve bozuluş var olan bir değişimin göstergeleri olduğuna göre her değişim mutlaka bir başlangıç gerektirmektedir. Bu oluş ve bozuluşun mutlaka bir başlangıç noktası bulunmaktadır. Öyleyse buradan hareketle başlangıcı olanın muhakkak bir sonunun da olması gerektiğini belirtmemiz gerekir. Bu yüzden Hareklitos felsefesinde bu sonluluğun ifade edilmemesi bir tutarsızlık örneğidir. Mevlana ise oluş ve bozuluşun sonuna işaret etmekle bu çelişkiyi aşmaktadır.

Mevlana'nın diyalektiğini Batı düşüncesinde var olan bir başka diyalektikle de karşılaştırarak sözlerime son vermek istiyorum.

---

<sup>12</sup> Karl Vorlander, a.g.e., s.53-54; Tuncay İmamoğlu, a.g.m., s.39.

Bilindiği gibi, Hareklitos'un bu sonsuz oluş ve bozulmuş anlayışı Batı dünyasındaki döngüsel tarih anlayışlarının da temelini oluşturmaktadır. Döngüsel anlayışa göre, tarih içindeki olaylarıyla birlikte sürekli olarak dönüp durmakta ve bu sonsuza kadar devam etmektedir. Tarih sürekli döngüsel bir şekilde tekerrür edip durmaktadır. Bunun ayrıntılarıyla ortaya konulması bir başka mevzu olacağı için biz burada bunları değerlendirecek değiliz. Ancak bu döngüsel tarih anlayışının 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesiyle birlikte yerini ilerlemeci tarih anlayışına bıraktığını ve böylece yeni bir diyalektik düşüncenin ortaya çıktığını belirtmemiz gerekir.

18. yüzyılın ortalarına doğru ve özellikle de bu yüzyılın ikinci yarısında tarihe karşı yeni bir yönelimin başladığı bilinen bir gerçektir. Bu yönelimin temelini ise 16. ve 17. yüzyıllarda atıldığını söylemek gerekir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu yüzyıllarda doğa bilimleri büyük gelişmeler göstermiş ve bu bilimlerin teknik buluşlar yoluyla toplumsal yaşama sağladığı katkılar, özellikle 18. yüzyılda Avrupa toplumlarına bir ilerleme inancı getirmiştir. Öyle ki, Aydınlanmacı insan, doğa kadar toplumun da tam bir ilerleme içinde olduğuna yürekten inanmaktaydı. Bu ilerleme inancı içindeki insanların üyesi oldukları toplumlar ise, aynı sıralarda bir uluslaşma süreci içindeydiler. Ulusal farklılıklar, bireyci hümanizma ve Aydınlanma akımları içinde yeniden yeşertilmiş ve Avrupa toplumları, kendilerini ülkeleri, dilleri, kültürleri ve tarihleri bakımından farklı uluslar olarak görmeye başlamışlardır. Böylece tüm yüzyıla yayılan ilerleme inancı, bir yandan tüm Avrupa uluslarınca paylaşılan bir inanç olurken, öte yandan uluslar, bu inanç altında kendi tarihlerini bir ulusal bilinçle ele almaya başlamışlardır. İşte, doğa kadar toplumların da bir ilerleme içerisinde oldukları inancı, tarihte de bir ilerleme olduğu inancını getirmiştir.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998, s.48-49; Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.52.

Bacon'la başlayan, Descartes, Kant ve Voltaire'le geliştirilen, Hegel, Comte, Darwin ve Marks'ta ise en yüksek düzeye çıkarılan ilerlemecilik, insan bilgisinin giderek gelişeceğini, insanın doğaya egemen olup, evrenin sınırlarına nüfuz edebileceğini dile getirmektedir. İlerleme fikrine derli toplu bir şekilde Kant'ın eserlerinde rastlamak mümkündür. Kant, adalet üzerine kurulmuş ve herkesin maksimum bireysel özgürlüğüne dayanan bir evrensel sivil toplum idealine doğru ilerleyen, tam anlamıyla birleşmiş bir insan ırkı hayal etmektedir. İlerlemeci bakış açısını, güce dayanan ilişkilerin yerini hukuki ilişkilerin alacağı ve bu durumun uluslar arası bir barışı doğuracağı düşüncesiyle ifade eden Kant'tan sonra bu ilerlemecilik fikri, modern düşüncenin en temel özelliklerinden birisi haline gelmiştir.<sup>14</sup> Gordon Marshal'ın "filozofların on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda akıllarını ilerleme fikrine takmış olduklarını söylemek abartı sayılmamalıdır"<sup>15</sup> şeklindeki ifadeleri bunun çok somut bir göstergesidir.

İlerleme düşüncesine kitaplarında yer veren en önemli düşünürlerden birisi A. Comte'dur. İlerleme fikrini Kant'ın evrensel insanlık tarihi görüşünden hareketle oluşturan A. Comte, insanlığın, aklın gelişmesiyle ilerlediğini belirterek, insanlık tarihinin üç evrede ele alınabileceğini vurgulamaktadır.

Comte'a göre, bireyin gelişmesinin de tarihi olan insanlık tarihi ve insan bilgisinin her hali üç evreden geçmiştir. İlki doğal hadiselerin, doğüstü güçlerin eseri olarak kabul edildiği teolojik evredir. Bunu, doğüstü güçler yerine soyut kuvvetlerin doğal hadiselere neden olduğuna inanılan metafizik evre takip etmiştir. Üçüncü evrede ise, hadiselerin biricik idare edici nedenlerini aramak yerine gözlem ve akıl yürütme yardımıyla görünüşün kanunlarını keşfetmeye eğilim oluşmuştur ki Comte bu evreyi de pozitivist dönem olarak değerlendirmektedir. Pozitivist evrede temel amaç,

---

<sup>14</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.455; Gordon Marshal, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s.335.

<sup>15</sup> Marshal, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.335.

bize yararlı olabilecek hadiselerin tespit ve tayin edilmesidir. Comte bu üç hal kanunuyla aynı zamanda bir tarih felsefesi de kurmuş olmaktadır. O bu evreleri gündeme getirerek, insanlığın gelişimini, tarihi evrimin bir neticesi olarak görmektedir. Comte'un bu kuramı kendi zamanında ve daha sonra yoğun eleştirilere maruz kalmış olsa da Batı bilincine yerleşmiştir. Comte'un akılcı, bilimsel ütopyası tam da modernliğin bir modeli olarak görünürlük kazanmıştır.<sup>16</sup> Karl Marx'ın ilerleme kuramı da kaynağını farklı bir felsefi gelenekten almakla birlikte, Comte'un düşüncesinden çokça etkilenmiştir. Marx'ta insan toplumlarının köleci, feodal, kapitalist, sosyalist ve komünist evrelerden geçerek ilerlediğini vurgulamaktadır. Marx komünist evreyi insanlığın ulaşacağı en son aşama olarak görmektedir. Marx'ın bu fikirlerinin arka planında da bir başka ilerlemeci düşünür olan Hegel'in tarih tezi bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Bilindiği gibi Hegel, ortaya koymuş olduğu soyut tarih kuramıyla ruha ya da tine vurgu yapmakta, ruhun ilerlemesinin başta kendisi olmak üzere, dünyayı mükemmel biçimde kavraması ile mümkün olacağını belirtmektedir.

Şunu vurgulamak gerekir ki, insanlığın bir dizi primitif bilinç evresinden geçerek günümüze kadar gelişip ilerlediği ve bu evrelerin kabilevi, köleci, teokratik ve son olarak da demokratik-eşitlikçi toplumlar şeklinde somut toplumsal örgütlenme biçimlerine tekabül ettiği düşüncesi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, modern insan anlayışının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu anlamda Hegel, çağdaş sosyal bilimin dilini konuşan ilk filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegel'e göre insan, somut tarihsel ve toplumsal çevresinin ürünüdür. Hegel, tarihten kaynaklanan çelişkilerin, insan bilincinin gelişmesine katkıda bulunduğunu ve bu çelişkilerin düşünceler düzleminde kendisini gösterdiğini ileri sürmektedir. Ona göre, maddi dünyadaki tüm insan davranışları, daha öncelikli olan bilinç

---

<sup>16</sup> Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.19-20; Marshal, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.336.

<sup>17</sup> İmamoğlu, a.g.e., s.54.

durumunda kendisini göstermektedir.<sup>18</sup> “Dünya tarihi, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak ilerleyişini sergiler”<sup>19</sup> diyen Hegel, tarihin aynı zamanda daha iyiye, daha yetkine doğru bir ilerleyiş olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ilerleme, bir bilinç basamaklanışı biçiminde gerçekleşmektedir.<sup>20</sup> Mükemmel bir bilince ise rasyonel toplumlarda ulaşılabilir.

İşte Hegel’in bu tarih düşüncesi Marx tarafından ters yüz edilerek, düşüncenin (tinin) maddi olayları belirlediğine değil, tam tersine maddi olayların düşünceye kaynaklık ettiğine vurgu yapılmıştır. Hegel’inki gibi, tarih felsefesinde teleolojik bir çizgiyi takip eden Marx, tarihsel gelişimin yönünün, bilinçli bir şekilde maddi güçler tarafından belirleneceğine ve tüm çelişkileri yok edecek komünist bir ütopyanın başarıyla gerçekleştirilmesiyle birlikte tüm bu çelişkilerin ortadan kalkacağına inanmaktaydı. Karl Marx, bu görüşüyle ilerlemeyi, iktisadi mücadelelerle ilişkilendirerek gerçeklik temeline oturtmaktadır. Marx, bu tarihsel materyalizm kuramının, son noktasına iktisadi yasaların değiştirilemeyen işleyişiyle ulaşılacağını vurgulamaktadır.<sup>21</sup>

Görülüyor ki, modern düşüncenin en önemli özelliği olan ilerlemecilik anlayışı, tarihteki her dönemin daha önceki dönemleri ortadan kaldırdığını, onun eksikliklerini gidererek daha iyiye yöneldiğini vurgulamakta, bilginin birikimselliği sonucunda ortaya çıkan bu ilerlemenin, insanları daha uygar ve daha sağlıklı bir toplum yapacağını ileri sürmektedir.

O halde burada son olarak şunu belirtmek gerekir ki, Modern Batı düşüncesindeki bu ilerlemecilik anlayışı, yukarıdaki görüşlerden de anlaşılabilir gibi, bir yerde sona erdirilmekte ve bu da tarihin sonu olarak ilan edilmektedir. Tarihin sonu ise Batı düşüncesinin ulaştığı en son

---

<sup>18</sup> Francis Fukuyama, “*Tarihin Sonu mu?*”, çev. Yusuf Kaplan, *Tarihin Sonu mu?*, derleyen: Mustafa Aydın, Ertan Özensel, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s.23.

<sup>19</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalca Yayınları, İstanbul, 1995, s.152.

<sup>20</sup> Hegel, a.g.e., s.147-151.

<sup>21</sup> Marshal, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.336.



noktadır. Bu yüzden Batı düşüncesinin ulaştığı en son nokta en mükemmel olarak adlandırılmakta ve bu da Batı dışı toplumlara bir örnek model olarak sunulmaktadır. Bu yaklaşımı göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki Modern Batı düşüncesinin ilerlemeci tarih anlayışı kendi içerisinde yayılmacı anlayışı da barındırmakta, diğer tüm kültürleri de kendi hegemonyası içine almayı istemektedir. Günümüzde çokça tartışılan Samuel P. Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" ile Francis Fukayama'nın "Tarihin Sonu" adlı tezleri bunun açıkça dillendirilmesinden ibarettir.<sup>22</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse Batı düşüncesindeki bu diyalektik, Batı'nın ulaştığı son merhaleyle bitmektedir. Bu yaklaşım tarzının da bir tutarsızlık ifade ettiği ortadadır. İlerlemeye yönelik olan bu diyalektik gelip batı medeniyetiyle sona ermektedir. Bu da haklı olarak niçin batıda sona ermektedir? Sorusunu sormamıza neden olmaktadır. Bu soru tahlil edildiğinde görülecektir ki Batı düşüncesindeki bu diyalektik tamamen ideolojik olup, diğer kültürlerle yönelik bir üstünlük iddiası taşımaktadır. Mevlana'nın diyalektiği de bir yerde sona ermektedir. Bu sona erim hususunda Mevlana ile Modern diyalektik yöntem uyuşur. Ancak modern diyalektik yöntem bu sona ermenin tarihin belli bir döneminde gerçekleşeceğini söylemekle çelişkiye düşer. Bu süreç neden o zamanda sona ermektedir? Sorusunun cevabı yoktur. Çünkü evrende zıtlıkların varlığı ve çatışma devam etmektedir. Oysa Mevlana bu sürecin kıyametle birlikte sona ereceğini ve diyalektiğin sona erdiği dünyanın ise zıtları barındırmayacak bir dünya olduğunu ileri sürmekle bizce daha tutarlı bir yaklaşım tarzı sergilemektedir.

---

<sup>22</sup> İmamoğlu, a.g.e., s.56.

**KAYNAKÇA**

- Aydın, Mehmet, *Âlemden Allah'a*, İstanbul 2000.
- Bulaç, Ali, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2012.
- Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı yay., İstanbul 1994.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Fukuyama, Francis, "*Tarihin Sonu mu?*", çev. Yusuf Kaplan, Tarihin Sonu mu?, derleyen: Mustafa Aydın, Ertan Özensel, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- FriedrichHegel, George Wilhelm, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalca Yayınları, İstanbul 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990.
- İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- , "Süreklilik ve Değişim Arasında Ahmet Hamdi Tanpınar", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl.1, Sayı.4, Ankara 2005.
- Marshal, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Mevlana, *Mesnevi I- III-V-VI*, çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988.
- Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1992.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir 1998.
- Skirbekk Gunnar, NilsGilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul (tarihsiz).
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, sadeleştiren, Yüksel Kanar, İz yayıncılık, İstanbul 2004.

## İSLAM HUKUKUNDA KADININ HUKUKİ TASARRUF EHLİYETİ

Abdullah KAHRAMAN\*

### Özet

Kur'an'da insanın yaratılış serüveni anlatılırken, kadın ve erkekler farklı farklı ele alınmalarına rağmen, kadınlara ve erkeklere atfedilen değer konusunda önemli bir fark gözetilmemiş, kadınların ve erkeklerin yaptıkları işlerin karşılıklarını görecekleri ve yaptıklarının mükâfatını alma konusunda kadınların erkeklerle aynı haklara sahip oldukları zikredilmiştir. Kur'an'ın kadınlarla erkeklere aynı hakları verdiği alanların başında iman ve ibadet konuları gelmektedir. Ancak Hz. Peygamber dönemi ile daha sonraki dönemler arasında kadınların engellenmelerine yönelik bazı farklılıkların meydana geldiği görülmektedir. İslam hukukunda genel yaklaşım hukukî tasarruf ehliyeti bakımından kadının kısıtlı olmadığı yönündedir. Bununla birlikte İslam hukukunda kadının cinsiyet özelliğinden kaynaklanan ve bir kısmı kadını korumaya bir kısmı ise kocanın kadın üzerindeki haklarını gerçekleştirmeye yönelik bir takım kısıtlamalar vardır. Bu çalışmada kadının hukuki tasarruflarının ele alınması hedeflendiğinden ceza hukuku alanıyla ilgili ayrıntıya girilmeyecek, malî karşılığı olan sözleşmelerde, teberru işlemlerinde, aile hukukunda ve çalışma hayatında kadının hukukî tasarruf ehliyeti konusu işlenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, fıkıh, ehliyet, hak, yükümlülük.

### Women's Legal Act Licence in Islamic Law

#### Abstract

When the creation adventure is being told in Quran, although the women and men are considered as different, an important difference hasn't been shown and it has been mentioned that women and men get in return for what they do and women have the same rights with the men regarding the

---

\* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

rewards of their effort. Faith and worship subjects are the primary issues that Quran gave the same rights to the women and men. However, it has been seen that some differences directed to the preventions of the women occur between the period of Hz. Prophet and the next periods. General approach in Islam law is that the woman isn't limited in respect of legal power of disposition. On the other hand, there are some restrictions in Islamic law directed to protect women and carry out the husband's rights on the woman. In this study, as the legal transactions are aimed to be considered, the details in legal field will not be mentioned, the subject of legal transaction of the woman in the contracts which have financial equivalent, donation procedures, family law and business life will be discussed.

**Key Words:** Woman, fiqh, competence, right, liability

## GİRİŞ

İslam'da hak ve yükümlülükler bakımından erkekle kadın arasında genel olarak fark gözetilmediği bilinmektedir. Nitekim Kur'an insan olma bakımından kadın ve erkeğin eşit olduğunu ifade etmiş<sup>1</sup> ve üstünlüğün takvada olduğunu belirtmiştir<sup>2</sup>. Kur'an'da insanın yaratılış serüveni anlatılırken kadın ve erkekler farklı farklı ele alınmalarına rağmen, kadınlara ve erkeklere atfedilen değer konusunda önemli bir fark yoktur. Yani yaratılışla ilgili ayetlerde, kadınların erkeklerden daha fazla veya daha az kısıtlanmaya tabi tutulduğuna dair herhangi bir ima yer almamaktadır. Kur'an ana konularını sunarken, kadını erkeğin bir türü olarak mütalaa etmez. Aksine erkek ve kadın, kendilerine aynı veya eşit itibar verilmiş, aynı veya eşit potansiyelle teşhiz edilmiş insan türünün iki kategorisidir. O halde Kur'an yaratılış, Kitab'ın gayesi ve vadettiği mükâfat açısından kadın ve erkek arasında hiçbir ayırım yapmamıştır<sup>3</sup>. Kur'an'da kadınların ve erkeklerin yaptıkları işlerin karşılıklarını görecekleri ve yaptıklarının

<sup>1</sup> Nisa, 4/1.

<sup>2</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>3</sup> Amine Vedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın* (trc. Nazife Şişman), İstanbul 2000, 37, 62-63, 65-67.

mükâfatını alma konusunda kadınların erkeklerle aynı haklara sahip oldukları zikredilmiştir<sup>4</sup>.

Arap diliyle inzal edilmiş olan Kur'an anlatımlarında tabii olarak bu dilin özellik ve üsluplarını kullanmıştır. Dilin özelliklerinden dolayı Kur'an'da bazen kadın-erkek kendilerine ait özel kalıplarla zikredildiği halde, zaman zaman da ortak bir ifade olmak üzere, *müzekker çoğul* kalıbı kullanılarak hem kadınlar hem de erkekler kastedilmektedir. Buna göre, Kur'an'daki müzekker çoğul kalıp, sadece erkekleri kastettiğine dair belirgin bir işaret olmadıkça, hem erkekleri hem de kadınları eşit derecede ifade etmektedir. Mesela, Kur'an'da sıkça tekrarlanan "Ey inananlar" ifadesi yapı olarak müzekker çoğul olduğu halde inanan kadınları da kapsamaktadır<sup>5</sup>. Yine kaynakların verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber devri kadınları, yaptıkları ibadetlerin kabul edilmemesi endişesiyle Hz. Peygamber'e başvurarak neden yaptıkları iyiliklerden Kur'an'da bahsedilmediğini sormuşlardır. Bunun üzerine onların iyiliklerini sayan ve bu iyiliklerin kabul edildiğini ifade eden uzun bir ayet<sup>6</sup> nazil olmuştur<sup>7</sup>.

Kur'an'ın kadınlarla erkeklere aynı hakları verdiği alanların başında iman ve ibadet konuları gelmektedir. Buna göre kadın ve erkek arasında inanılacak hususlar ve inanma keyfiyeti bakımından hiçbir fark yoktur<sup>8</sup>. İbadetler konusunda ise, kadınların fizyolojik yapılarından ya da fitratlarından kaynaklanan bazı geçici kısıtlamalar hariç, yine erkek ve kadınlar arasında fark gözetilmemiştir. Buna göre kadınlar erkeklerin yaptığı her ibadeti yapabilmekte hatta erkekler gibi namazlarını camide cemaatle

---

<sup>4</sup> İlgili ayetler için bk. Ali İmran, 3/195; Nisa, 4/124; Tevbe, 9/72; Nahl, 16/97; Ahzab, 33/35,73; Mümin, 40/40; Muhammed, 47/19; Feth, 48/5; Hadid, 57/12. Hukuk bakımından kadın ve erkeğin eşit olduğunu gösteren bir değerlendirme için bk. Carullah, Musa, *Hatun* (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1999, s. 97; Şeltut, Mahmud, *el-İslamu akidetün ve şeriatün*, Kahire 2001, s. 201, 218, 220, 223-228, 231-235.

<sup>5</sup> Amine Vedud Muhsin, s. 23.

<sup>6</sup> Ahzab, 33/35.

<sup>7</sup> el-Vahidi, Ebu'-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-nüzûl*, Beyrut 1982, s. 204. Ayrıca bk. Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul 1991, s. 110.

<sup>8</sup> *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*, VI, 242.

kılabilmektedirler<sup>9</sup>. Ancak kadınların cemaate katılması hususunda Hz. Peygamber dönemi ile daha sonraki dönemler arasında bazı farklılıkların meydana geldiği ve kadınların cemaat namazından, başta fitne olmak üzere, bir takım gerekçelerle engellendikleri görülmektedir<sup>10</sup>.

Eski Yunan ve Roma hukukunun ilk döneminde kadının hayatı boyunca ve devamlı olarak hukuken kısıtlı olduğuna dair bilgiler vardır. Bu dönemin hukukçuları kadının bu kısıtlılık halini, kadının aklının noksan olduğu gerekçesiyle izah ediyorlardı. İslam'ın ortadan kaldırdığı Cahiliye döneminde de durum bundan farklı değildi. Ancak ilerleyen dönemlerde, erkeklere tanınan fırsatlardan eşit bir şekilde yararlanan ve özellikle örgün eğitim alan kadınlar, akıl noksanlığı gerekçesine sert tepki göstermektedirler. Onlar, geçmiş dönemlerde veya bugün bazı sahalarda erkeklerden daha az tecrübeli olduklarını kabul etmekle birlikte, bazı haklardan mahrum bırakılmalarının veya bazı tasarruflarının kısıtlanmasının akıl noksanlığına bağlanmasını kabul etmemektedirler<sup>11</sup>.

İslam hukukunda genel yaklaşım hukukî tasarruf ehliyeti bakımından kadının kısıtlı (mahcûr) olmadığı yönündedir. Zeydan'ın ifadesiyle: Aksine delil bulunmadıkça hak ve vaizfelerde kadın erkekle eşit durumdadır. Çünkü Hz. Peygamber hem erkeklere hem de kadınlara gönderildiği için kadınlar da hukukun muhatabıdır, hukukun muhatabı olmak için prensip erkek veya kadın olmak değil, hukukun öngördüğü ehliyet şartını taşımaktır. Kur'ân'da hüküm bildirme sadedinde gelip erkeklere yönelik hitapların kadınları da kapsadığı bilinmektedir, bunun yanında erkeklerle birlikte kadınları ifade

<sup>9</sup> Konuyla ilgili rivayetler için bk. Buhari, *Sahihu'l-Buhârî*, Salat, 2, İydeyn, 15, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 436; Muslim, *Sahih-i Müslim*, Cuma, 50-52; Abdurrezzak, *el-Musannef*, Beyrut 1970, III, 191, V, 298; İbnu'l-Cevzi, Cemalüddin, Ebu'l-Ferec, *Ahkâmu'n-nisa*, Beyrut 1996, s. 65. Geniş bilgi için bk. Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'ân'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, İstanbul 1999, s. 65 vd.; Savaş, s. 110 vd.

<sup>10</sup> Bilgi için bk. Abdullah Kahraman, "Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti İle İlgili Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü (Eleştirel Bir Bakış)", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 59-80.

<sup>11</sup> Bk. Mahmasanî, Subhî, *Nazariyye âmme li'l-mücebâti ve'l-ukûd*, Beyrut 1983, II, 382.

eden sıygaların da hüküm bildiren pek çok âyette yer aldığı görülmektedir<sup>12</sup>. Ancak bu genel yaklaşım yanında, Hasan Basrî, Dahhâk, Mücâhid, Sa'd b. Cübeyr gibi bazı tabiûn fakihleri, kadının buluğ çağına gelmeden ve evlenmeden önce, reşit olmadıklarından, hukuki tasarruflar bakımından kısıtlı olduğu kanaatini belirtmişlerdir. Bunların değerlendirmesine göre kadınlar da, “Allah’ın koruyasınız diye sizin sorumluluğunuza verdiği malları, sefihlerin (muhâkeme yeteneği zayıf olanların) eline terk etmeyin...”<sup>13</sup> ayetinde yer alan “sefih” kavramına dahildir<sup>14</sup>.

Hız. Ömer, Kadı Şüreyh, Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerin şöyle dediklerine dair meşhur olmayan bir rivayet de vardır: Kızlara buluğa erdikten sonra bile evlenip çocuk sahibi oluncaya veya kocalarının evinde bir sene kalıncaya kadar malları teslim edilmez<sup>15</sup>.

Görebildiğimiz kadarıyla başta teberru ehliyeti olmak üzere, kadının tasarruf ehliyeti konusunda en kısıtlayıcı mezhep Malikilerdir<sup>16</sup>. İmam Mâlik’ten meşhur bir görüş ve Maliki mezhebinde de tercihe şayan görüş olarak nakledildiğine göre kız, ancak buluğa ermekle ve reşit hale gelmekle kısıtlılıktan kurtulabilir. Rüştü sabit oluncaya kadar babasının velâyeti veya vasisinin vesayeti altında kalan kız, evlendikten sonra da, süresi bir seneden yedi seneye kadar ihtilafli olmakla birlikte, kadın yine kısıtlı sayılır. Ancak rüştü sabit görülürse sadece babası, evlenmeden önce kısıtlılık halini kaldırma konusunda yetkilidir<sup>17</sup>.

Bu şaz ve azınlıkta kalan görüşlere rağmen İslam hukukçularının çoğunluğu oluşturan cumhura göre, kısıtlılık, buluğ ve rüşt gibi hükümler bakımından kız çocuğu ile erkek arasında fark yoktur. Farklılık iki cins arasında yaratılıştan gelen biyolojik özelliklere dayalı olarak buluğ ve

<sup>12</sup> Bilgi için bk. Zeydan, Abdulkerim, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fî ş-şeriatî'l-İslâmiyye*, I-XI, Beyrut 1993, IV, 174 vd.

<sup>13</sup> Nisâ, 4/5.

<sup>14</sup> Mahmasânî, II, 383.

<sup>15</sup> Mahmasânî, II, 383.

<sup>16</sup> Bk. Huraşî, *Hâşiye âlâ muhrasarı Sîdî Halil*, Beyrut ts., V, 306-307.

<sup>17</sup> İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, Beyrut 1989, s. 316-318; Mahmasânî, II, 383; Harbî, Avz Sa'd b. Şâri, *el-Ahkâmu'lletî tuhâlifü fihâ'l-mer'etü'r-racüle*, Riyat 1995, s. 329-338.

rüştün yaşı, alameti ve belirtileri gibi noktalarda kendini göstermektedir. Ancak bu durumlar oluşup kız bâliğa ve reşîde sayıldığı zaman ehliyetini de elde etmiş olur. Bu durumda erkek, malında nasıl tasarrufta bulunuyorsa kadın da tasarrufta bulunabilir. Bu konularda aralarında hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Yani, “kızlık/kadınlık” tek başına ve prensip olarak kısıtlılık sebebi değildir<sup>18</sup>. Prensip olarak kadın çalışması konusunda da bir kısıtlama yoktur. Kısıtlama çalışma şartlarından kaynaklanmaktadır<sup>19</sup>.

İslam hukukunda genel yaklaşım kadının hukuki tasarruflar bakımından hayat boyu kısıtlı olmadığı şeklinde olmakla birlikte, kadına ait bazı hükümler gerekçelendirilirken aklının zayıf ve noksan olduğunun vurgulandığını görmekteyiz. Mesela, vadeli borçların tevsiki ile ilgili ayette<sup>20</sup> borca şahit olacak kimseler ifade edilirken bir erkeğe karşı iki kadının şahit getirilmesinin istenmesi, kadının aklının zayıf ve unutkan olmasıyla gerekçelendirilmiştir<sup>21</sup>. Bu hüküm temel alınarak, başta şahitlik olmak üzere bazı konularda kadının aklının zayıf ve noksan olduğu gerekçe olarak ileri sürülmüştür<sup>22</sup>.

İslam hukukunda kadının cinsiyet yani kadınlık (*unûset*) özelliğinden kaynaklanan ve bir kısmı kadını korumaya bir kısmı ise kocanın kadın üzerindeki haklarını gerçekleştirmeye yönelik bir takım kısıtlamalar daha vardır. Kadının yanında mahremi olmadan belli uzaklıktaki mesafeye yolculuk yapamaması, hacca gidememesi, nafile ibadetler konusunda ve

<sup>18</sup> Bk. İbn Cüzey, s. 316-318; Mahmasânî, II, 383.

<sup>19</sup> Harbî, s. 351-359.

<sup>20</sup> Bakara, 2/282.

<sup>21</sup> Bk. Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, I, 699; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Mısır ts., I, 252-254; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 2006, II, 444-445; İbn Kudâme, *el-Muğnî ve ş-şerhu'l-kebîr*, Beyrut 1994, XII, 6 vd.; Karafî, Ahmed b. İdris, *el-Furûk: Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut 1998 (96.fark), II, 273-279; Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dımaşk 1985, VI, 745; *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*, VI, 242, VII, 72-94; Harbî, s. 386-387 ve 396-398.

<sup>22</sup> Bk. Abdullah Kahraman, “Müdâyene Ayetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 4, Sivas, 2000.



evden çıkarken izin alması gibi konular bunlar arasındadır<sup>23</sup>. Yine ceza hukukunda beden bütünlüğüne yönelik haklar bakımından erkeğe karşı kadının, kadına karşı da erkeğin kısas edilemeyeceği, müessir fiiller konusunda da kısas veya diyet bakımından kadınla erkek arasında bazı farklılıklar olduğu bilinmektedir<sup>24</sup>. Biz özellikle kadının hukuki tasarruflarını ele almayı hedeflediğimizden bu ayrıntıya girmeyeceğiz.

### **1. Mâli İşlemler Konusunda Kadının Tasarruf Hakkı**

#### **1.1. Mâli Karşılığı Olan (Muâvaza-i Mâliyye) Akitlerinde**

Yahudi hukuku başta olmak üzere, eski hukuk sistemleri ve yakın zamana kadar Avrupa hukuk sistemleri genel olarak evli kadının malında bağımsız hukukî tasarruf ehliyetinin olmadığını ve tasarruflarının kocasının iznine bağlı olduğunu hükme bağlamıştı. Mesela Fransa Medeni kanunu, 18 Şubat 1938 yılında yapılan değişikliğe kadar evli kadının hukukî tasarruflarının kocasının iznine bağlı olduğu hükmünü benimsemişti. Bu kanunla kocanın vesayetinden tamamen kurtulamayan kadın, tedbirsiz veya uygun olmayan tasarrufları bakımından kocanın itirazına maruz idi. İngiltere’de de, XIX. yüzyılın sonlarına kadar evli kadının kocasından bağımsız hukukî tasarruf hakkı bulunmamaktaydı. Birçok Avrupa ülkesi yanında 1919 yılına kadar İtalya ve 1932 yılına kadar Romanya da aynı hükümleri benimsemişti. Bu konuda kadına bağımsız hukukî tasarruf ehliyeti veren Almanya ve İsviçre olmuştur<sup>25</sup>.

İslam hukukçularına göre, gerek çift taraflı ve gerekse tek taraflı hukuki işlemlerde kadın olmak bir ehliyetsizlik ve kısıtlılık sebebi sayılmamaktadır. Bu konularda kadın erkekle aynı hükümlere tabidir. Çünkü kadının da erkek gibi vücut (hak) ve edâ (fiil) ehliyeti vardır. Hukuki işlem ehliyeti için gerekli olan akıl, temyiz ve bazı işlemlerde buluş şartlarını

<sup>23</sup> Bilgi için bk. Nâtıfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Cümelü'l-ahkâm*, Beyrut 1997, s. 103-183; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (thk. Abdülkerim el-Fudaylî), Beyrut 2011, s. 357-359; *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*, VII, 72-94; Zeydan, IV, 31 vd.; Adevî, Mustafa, *Câmiu ahkâmi'n-nisâ*, I-IV. Kâhire 1999, II, 441 vd.

<sup>24</sup> Bk. Nâtıfî, s. 103-183; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 357-359; ; *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye*, VII, 72-94; Harbî, s. 403-435.

<sup>25</sup> Mahmasânî, II, 384-385.

taşıyan kadın veya kız her türlü hukuki işlemi yapabilmekte, haklara ehil ve borçlarla yükümlü olabilmektedir. Bu konuda genel bir ittifak vardır. Bu durumda kısıtlılık kadınlık özelliğinden değil, ehliyet arızalarından kaynaklanacaktır<sup>26</sup>. Dolayısıyla, ehliyeti konusunda bir noksanlık veya herhangi bir sebeple kısıtlama yoksa bir satım akdinde kadın, bâyi veya müşteri; bir icâre akdinde kiracı veya kiraya veren, işçi, işveren; bir vekâlet akdinde vekil veya müvekkil; bir kefalet akdinde kefil veya asıl borçlu (mekfulün anh); bir rehin akdinde rehin veren (râhin) veya rehin alan (mürtehin), vasiyet akdinde vasiyet eden (mûsî) veya vasiyet edilen (mûsâleh) ... olabilir<sup>27</sup>. Cariyesi olan bir kadın bunu kendi iradesiyle azat edebilir. Hz. Peygamber'in hanımı Meymune binti Hâris'in cariyesini Hz. Peygamberden izin almadan azat ettiği hadis kaynaklarında yer almaktadır<sup>28</sup>. Nitekim bazı ayetler<sup>29</sup> ve hadisler<sup>30</sup> kadının hukukî tasarruflara ehil olduğuna delalet etmektedir. Bütün bu hukukî işlemler ehliyete bağlı olup tek başına kadınlık kısıtsızlık ve ehliyet noksanlığı sayılmadığından, İslam hukukçuları, her akit ve tasarrufta kadını da erkek gibi tasarruf ehliyetine sahip olduğu konusunda özel nass arama gayretine girmemişlerdir<sup>31</sup>.

### 1.2. Teberru İşlemlerinde

Genellikle tek taraflı hukukî işlem kapsamına giren ve mali bir karşılığı olmadığı için de teberru sayılan hukuki işlemler konusunda kadının tasarruf yetkisi ve bu yetkinin sınırı konusunda İslam hukukunda farklı görüşler vardır. Normalde eda ehliyetine sahip olan ve reşit olma özelliğine sahip bulunan kadının aynı durumdaki erkek gibi hukukî tasarrufun bir türü olan teberru işlemlerini de kendi iradesiyle yapabilmesi gerekir. Ancak bu konuda İslam hukuk doktrininde başlıca iki yaklaşımın olduğunu

<sup>26</sup> Zeydan, X, 333

<sup>27</sup> Örnek olarak bk. Kâsâni, *Bedâiyu's-sanâyi'*, VI, 177; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*, Dımaşk 1989, V, 12, 140, 166, 331; VIII, 26.

<sup>28</sup> Bk. Buhârî, "Hibe", 15.

<sup>29</sup> Örnek olarak bk. Nisâ, 4/12; Talak, 65/6.

<sup>30</sup> Bk. İbn Mâce, "İtk", 3; Ahmed b. Hanbel, VI, 13.

<sup>31</sup> Zeydan, X, 338.

görmekteyiz. Bu konuya teberru işlemlerinin en akla geleni olan hibe işlemini örnek verelim.

Cumhura göre, ehliyet konusunda noksanlık ve kısıtlılık taşımayan kadının/kızın ister bâkire, ister evli ve isterse dul olsun, prensip olarak kendi malını hibe ve tasadduk etmesi câizdir ve bu konuda bir sınırlama yoktur.

Başta İmam Malik olmak üzere azınlıkta kalan bazı müctehidlere göre ise, teberru işlemleri konusunda kadın tam ehliyetli değildir. Bu müctehidlerin kendi aralarında konuyla ilgili üç farklı yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Tavus b. Keysan'a göre kadının, kocasının izni olmadan kendi malından tasadduk etmesi ve hibe yapması câiz değildir. İmam Leys'e göre kadın kocasından izinsiz olarak ancak değeri düşük şeyleri teberru edebilir. İmam Malik'e ve Malikilere göre ise, reşit bile olsa kadın kendi malından kocasının izni olmadan üçte bir (1/3)'den fazla teberru tasarrufunda bulunamaz<sup>32</sup>.

Bu konuda cumhur, görüşlerine delil olarak sahabe hanımlarının hibe ve tasadduklarını anlatan pek çok örnek nakletmişlerdir. Kadının teberru ehliyetine kısıtlama getirenler ise, "Kadın evlendikten sonra malında kocasından izinsiz tasarruf yapması câiz olmaz" anlamına gelen bazı rivayetleri delil olarak göstermişlerdir. Ancak bu hadisler cumhur tarafından gerek senet gerekse sıhhat bakımından eleştirilmiş, Kur'an'ın ilgili ayetlerine aykırı bulunmuştur<sup>33</sup>. Bu hadislerin sabit olması halinde bile muhalifler lehine delil olmayacağı savunulmuştur. Zira bu hadisler, bağlayıcı bir hüküm getirmeyip sadece aile birliğinin gerektirdiği nezaket, istişare, iyi geçinme ve birlikte karar verme konusunda bir tavsiyeden ibaret kabul edilmiştir<sup>34</sup>.

Konuyu değerlendiren çağdaş müelliflerden el-Harbî, kadının malında yaptığı teberru kabilinden olan tasarrufların üçte biri aşan miktarının kocanın iznine tabi olduğunu benimseyen Malikî görüşünü tercih etmiştir. Bu tercihi yaparken de kısaca şu gerekçeleri ileri sürmüştür:

<sup>32</sup> Bk. İbn Hazm, el-Muhallâ, VIII, 309; Mahmasânî, *el-Mücebât*, II, 384-385; Zeydan, X, 338-339; Harbî, s. 329-330.

<sup>33</sup> Mesela, muhâlea bedelini verip kocasından ayrılabilme hükmünü düzenleyen Bakara suresinin 229. âyeti cumhuru desteklemektedir.

<sup>34</sup> Zeydan, X, 341-343; Harbî, s. 331-336.

Bu görüş, konuyla ilgili delilleri kapsayıcı olup delil aldığı hadis, sahih olup kadının tasarrufları konusundaki mutlaklık ifade eden nasların umumunu tahsis etmektedir. Ayrıca kadın, kadın merhametli olduğu için birçok konuda aklının değil duygularının gereğini yapabilir, özellikle teberru yollu tasarruflarda kocasından habersiz olması durumunda tedbirsiz davranacağından hem kendi malına hem de kocasının malına zarar verir. Bu sebeple üçte biri aşan teberru tasarruflarında maslahat gereği kocanın onu kısıtlama hakkı vardır. Üçte birlik ölçü onu mutlak olarak tasarruftan mahrum etme ile tamamen serbest bırakma arasında orta bir ölçüdür<sup>35</sup>.

Bu konuda Zeydan ise tercihini cumhurdan yana kullanırken şu gerekçelere dayanmaktadır:

Cumhurun delil aldığı hadisler daha güçlü ve sahihtir. Ayrıca cumhurun görüşünü destekleyen bazı ayetler de vardır<sup>36</sup>. Bu ayetler kişinin malında tasarruf yetkisi konusunda cinsiyet açısından mutlak hükümler getirmekte olup kadın erkek farkı gözetmemektedir. Buna göre ehliyeti tam olan bir kadın teberru yollu tasarruflarında da kimsenin iznine gerek olmadan işlem yapabilmektedir. Azınlıkta kalan görüş sahiplerinin zikrettiği deliller, kadının kısıtlanması yönünde mutlak ve bağlayıcı hükümler getirmeyip sadece tavsiye niteliği taşımaktadır. Bunlar hukukî olmayıp ahlakî normlar kabilindedir<sup>37</sup>.

Bu iki fakihin tercihlerinde elbette tabi oldukları mezheplerin etkisi vardır. Ancak bunun ötesinde kadına bakış, kadının sosyal hayatındaki konumuna dikkate alma, nasların zahirî veya maksat açısından değerlendirilmesi gibi sosyo-psikolojik, örfî ve felsefî sebepler de bu tercihlerde önemli bir etkidir.

## **2. Aile Hukukunda ve Çalışma Hayatında**

Kadının malî konularda genel bir tasarruf ehliyetine sahip olmakla birlikte şahsı üzerinde yapacağı tasarruflar konusunda bazı kısıtlamaların bulunduğunu da görmekteyiz. Mesela evlilik akdine taraf olma ve kendisini

<sup>35</sup> Harbî, s. 337-338.

<sup>36</sup> Örnek olarak bk. Nisâ, 4/6.

<sup>37</sup> Zeydan, X, 343.

bir başkasıyla evlendirme konusunda kadının tasarruf yetkisi İslam hukukçularına göre farklılık arz etmektedir. Bu konuda mutlak tasarruf ehliyetinden yana olanlar, tasarruf ehliyeti olmadığını savunanlar ve şartlı olarak tasarruf yetkisi tanıyanlar olmak üzere doktrinde üç farklı yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz<sup>38</sup>.

Kadının çalışma hayatına katılması konusunda da İslam hukuku bazı kısıtlamalar getirmiştir. Bu konudaki hükümleri kısaca şöyle ifade edebiliriz:

“*Erkekler kadınlar üzerinde koruyucudur*”<sup>39</sup> prensibi gereğince şer’an (dinen ve hukuken) mubah ve maruf kabilinden olan hususlarda kadının kocasına itaat etmesi ve onunla aynı evde oturması gerekir. Bu sebeple bazı mezheplere göre evli kadının kocasından izinsiz bizzat çalışmasını gerektiren iş akdi yapması ve emeğini kiraya vermesi câiz değildir. Fakat Mahmasanî’nin de isabetle belirttiği gibi, eski zamanlardan beri devam eden ve bu günde büyük ölçüde devam ettirilen bu kaide, aile birliğinin ve ictimâî oluşumun esası olmakla birlikte mutlak değildir. Aksine, maslahatla ve kocanın hanımına iyi davranması ve üzerine düşen görevleri en iyi şekilde yerine getirmesi gibi kayıtlara bağlıdır. Nitekim ilgili âyet ve hadisler de bu noktaya işaret etmektedir<sup>40</sup>.

Prensip olarak kadının da erkek gibi çalışma hayatına katılma hakkı vardır. Çünkü insan için nafaka temini zorunludur ve esas olan herkesin kendi nafakasını temin etmesidir. Ancak hukuk sistemleri nafakasını teminden âciz olanların nafakasını başkalarına yüklemiştir. Kadının baba evinde iken ve dul kalıp maddi imkânları yeterli olmadığı zaman nafakası babasına, evlendikten sonra kocasına ve çoluk çocuk sahibi olduğu zaman da onlara ait olsa da, bu sayılanların hiçbirinin olmadığı veya olsa bile imkân sahibi olmadığı durumları da hesaba katmak gerekecektir. İşte böylesi durumlar düşünüldüğünde kadının da normalde çalışma hayatına katılmasının meşru olmadığı söylenemez. İslam hukukçuları, ilgili nasları

---

<sup>38</sup> Bk. Mahmasanî, II, 383-384; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1986, I, 247-249; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2005, s. 292-293.

<sup>39</sup> Nisâ, 4/34.

<sup>40</sup> Mahmasanî, II, 386-387.

ve kendi dönemlerinin örf ve şartlarını da dikkate alarak kadınların ücret mukabilinde sütanne olabileceklerine hükmetmişlerdir. Buna çocuk bakımını ekleyenler de olmuştur. Buna kıyasen de kadının meşru olan şart ve iş sahalarında çalışmasına cevaz verilmiştir<sup>41</sup>.

Ancak bu konuda erkekten farklı olarak kadının çalışma hayatına katılmasına bir takım kayıt ve şartlar getirilmiştir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür: Kocanın izni, tesettür, nikâhı düşen erkeklerle baş başa kalmamak, çalışmasının bozulmasına vesile olmaması, örf ve âdetin dışına çıkmama, çalışmasının çocukların aşırı ihmeline yol açmaması, kadının vefat iddeti içerisinde olmaması<sup>42</sup> ve çalışmasının hamileliğine zarar vermemesi<sup>43</sup>. Elbette bu şartların bir kısmı ilgili nasslara uygun olmakla beraber bir kısmı yoruma açıktır. Bu konuda nassların kesin bir yasak getirmekten çok, çalışmak durumunda kadınların hangi ölçülere riayet etmeleri gerektiğini düzenlemektedir.

Tarih boyunca müslüman kadınlar örf ve âdetin farklı değerlendirme ve yönlendirmeleriyle beraber, çalışma hayatına katılmışlardır. Günümüzde kapitalist sistemlerin belirlediği çalışma şartlarına uygun olmasa da kadınlar genellikle aile bütçesine katkı sağlamak amacıyla tarlada, bahçede çalışmışlardır. Bugünün çalışma şartlarının hak mı, özgürlük mü, zorunluluk mu, özentisi mi, gönüllü kölelik mi, gereklilik mi olup olmadığı elbette tartışılabilir. Ancak bütün bunların ötesinde bir gerçek vardır ki o da şudur: Bu günkü çalışma şartlarının ve iş ortamlarının Müslüman kadının kimlik ve varlık gayesine/misyonuna çok da uygun olduğu söylenemez. Ancak buradan hareketle kadının çalışması mutlak olarak da yasaklanamaz. Çünkü kadının iş hayatına katacağı farklı şeyler elbette vardır. Özellikle farklı alanlarda tahsil görmüş kadınları tamamen çalışma hayatından mahrum etmek, Allah'ın onlara verdiği kabiliyetleri köreltmek, iş hayatına sağlayacakları farklı katkıları engellemek, onları pasif bir hayata mahkûm

<sup>41</sup> Bk. Harbî, s. 351-355.

<sup>42</sup> Bakara suresinin 234. ayetine göre vefat iddeti bekleyen kadınların iddet bitmeden evlerinden çıkmalarının yasak olduğu kabul edilmiştir.

<sup>43</sup> Bk. Harbî, s. 355-358.

etmek ve kadın nüfusun yükünün tamamını erkeklere yüklemek anlamına gelir. Nitekim bu hakikatleri kendi dönemi itibariyle dile getiren İbn Rüşd şunları söylemiştir:

“Bugünkü ictimaî ahvalimiz, kadınlarda bulunan servet menbalarını, gizli gizli kudretlerini anlamağa [imkân] bırakmıyor. Güya kadın yalnız çocuk doğurmak ve emzirmek için yaratılmıştır! Kadınlarımıza yüklettiğimiz bu hizmetkârlık, onlardaki büyük işlere [müsaid] olan bütün kuvvetleri[ni], aklî melekelerini bitiriyor. Bundan nâşî, içimizde faziletli, şanlı kadınlar bulunmuyor. Hayatları nebatat hayatı gibi geçiyor. Kocalarına bâr (yük) oluyor. İşte memleketimizi tahrip eden sefalet bundan ileri geliyor. Çünkü kadınlar burada erkeklerin iki mislidir, sa’yleri ile zaruri olan şeyi tedarik edemiyorlar. İki sülüs (üçte iki) hayvan-ı tufeyli gibi, bir sülüsün (üçte birin) cismi üzerinde yaşıyorlar”<sup>44</sup>.

Buna göre özellikle tahsil alan Müslüman kadınların inanç, kimlik, dini hassasiyetlerine ve kabiliyetlerine uygun ortamlar hazırlanarak, evlerini, eşlerini ve çocuklarını da ihmal etmeyecek şekilde gün boyu olmasa da, günün veya haftanın belli bir kısmında çalışma hayatına katılmaları câizdir. Hatta çeşitli sebeplerle ortaya çıkacak meşru ihtiyaç durumunda câizlik hükmü vacip haline bile gelebilir.

### **Sonuç**

İslam hukukuna göre, gerek Allah’ın gerekse hukukun muhatabı olarak kadın ve erkek arasında prensipte ve temelde bir fark gözetilmemiştir. Cârullah’ın ifadesiyle farklılık haklarda değil paylarda (paylaşım)dır<sup>45</sup>. Cinsiyet olarak kadınlık (unûset), tek başına ehliyet arızası, ehliyet kusuru ve hukukî tasarruf engeli değildir. Hâlbuki batılı hukuklar belli bir zamana kadar kadınlığı ehliyet noksanlığına sebep saymışlardır.

İslam hukukçuları özellikle malî konularda ve bedelli (muâvazalı) işlemlerde kadının hukukî ehliyet ve tasarruf yetkisine sahip olduğu

<sup>44</sup> Nakleden, İzmirli İsmail Hakkı, *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1932), sayı 23, s. 22. Ayrıca bk. M. Said Hatipoğlu, *Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti*, Ankara 2009, s. 108.

<sup>45</sup> Bkz. Carullah, Musa, *Hatun* (yayına hazırlayan: Mehmet Görmez), Ankara 1999, s. 97.

konusunda hemfikirdirler. Mirastan pay alabilen, lehine vasiyette bulunulabilen, eşinin maddi durumuna göre mehr-i müsemma alabilen, hibe kabul edebilen kadının bu tür tasarruflarına kısıtlama getirmek elbette bir çelişki olurdu. Zira bu durumda kadın sadece hakkın pasif tarafında kalacak, aktif tasarrufta bulunamayacaktır. Hâlbuki kadın bir malın hem bayii hem de müşterisi olabilir. Ancak Malikiler gibi bazı mezhepler ve müctehidler kadının teberru türü tasarruflarına sınırlama getirmeyi tercih etmişlerdir. Kadını korumayı esas alan bu icihadın kadını mutlak olarak değerlendirmedigini aksine, toplumsal yapı, örf ve ticari hayattaki tecrübesine göre bir bakış açısı geliştirdigini söylemek mümkündür.

Dini naslar kadının hukukî tasarruflarına ve çalışmasına doğrudan bir engel koymadığına göre bu konudaki delilleri, mefsedete düşmeme yönünde uyarıcı, ahlakî hassasiyeti geliştirici ve kadının İslamî kimliğini zedelemekten ziyade onu korumaya yönelik olduğunu düşünmek daha isabetli gözükmektedir. Konuyla ilgili naslar üzerinden yapılan yorumlar icihadî olup icihadın yer, zaman, şahıs ve şartlara göre değişebileceği de dikkate alınırsa kadının uygun şartlardaki çalışma hayatından menedilmesini bu naslara bağlamak çok iddialı, biraz da zorlayıcı bir yaklaşım olur.

#### **KAYNAKÇA**

- Abdurrezzak, *el-Musannef*, Beyrut 1970.
- Adevî, Mustafa, *Câmiu ahkâmi'n-nisâ*, I-IV, Kâhire 1999.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-IV, İstanbul 1992.
- Âmine, Vedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın* (trc. Nazife Şişman), İstanbul 2000.
- Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2005.
- Buhari, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.
- Carullah, Musa, *Hatun* (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1999.
- Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1993.
- Harbî, Avz Sa'd b. Şâri, *el-Ahkâmu'lletî tuhâlifü fihâ'l-mer'etü'r-racüle*, Riyat 1995.
- Hatipoğlu, M. Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkit Zarureti*, Ankara 2009.
- Huraşî, *Hâşiye âlâ muhrasarı Sidî Halil*, Beyrut ts.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, Beyrut 1989.
- İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut ts.
- İbn Kudâme, *el-Muğnî ve's-şerhu'l-kebîr*, Beyrut 1994.
- İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, I-V, Beyrut 1997.
- İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (thk. Abdulkerim el-Fudaylî), Beyrut 2011.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 2006.
- İbnu'l-Cevzi, Cemalüddin, Ebu'l-Ferec, *Ahkâmu'n-nisa*, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Mısır ts.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1932), sayı 23.
- Kahraman, Abdullah, “Klasik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle İbadeti İle İlgili Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü (Eleştirel Bir Bakış)”, *Marife: Bilimsel Birikim*, 2004, cilt: IV, sayı: 2.
- Kahraman, Abdullah, “Müdâyene Ayetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, Sivas, 2000.
- Karafi, Ahmed b. İdris, *el-Furûk: Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut 1998.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1986.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mesud, *Bedâiyu's-sanâyi' fî tertîbi's-şerâi'*, Kâhire ts.
- Mahmasanî, Subhî, *Nazariyye âmme li'l-mücebâti ve'l-ukûd*, Beyrut 1983.
- Muslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, I-VI, Kahire 1991.
- Nâtîfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Cümelü'l-ahkâm*, Beyrut 1997.
- Savaş, Rıza, *Hız. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul 1991.
- Şeltut, Mahmud, *el-İslamu akidetün ve şeriatün*, Kahire 2001.
- Vahidi, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-nüzûl*, Beyrut 1982.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *Kur'ân'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, İstanbul 1999.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fî's-şeriatü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1993.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, Dımaşk 1985.

## **EBÛ HANÎFE SAVUNMALARINDA YÖNTEM: ZÂHİD KEVSERÎ ÖRNEĞİ**

Ömer YILMAZ\*

### **Özet**

Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidleri kabul çerçevesinde bazı şartlar ileri sürmesi, hadisleri kabul etmediği, hadisle değil reyîyle hüküm verdiği şeklinde eleştirilere sebep olmuştur. Bu eleştirilere kendisi sağlığında cevap verdiği gibi vefatından sonra da Ebû Hanîfe savunması niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'yi savunan yaklaşımların hepsinin aynı çizgide olduğunu söylemek güçtür. Ebû Hanîfe'yi savunan kimi yazarlar, onu akılcı olarak niteleyip överken hanefî mezhebinde mezhep içi istidlali görmezden gelmektedirler. Ebû Hanîfe'yi savunan kimi yazarlara göre ise o haber-i vahidleri reddetmemiştir; bazı şartlar çerçevesinde kabul etmiştir. Zâhid Kevserî, bu ikinci gruba örnek teşkil eder.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanîfe, Hanefi Mezhebi, Hadis, Zahid Kevserî, Haber-i vahid.

### **Methodology in the Defense of Abu Hanifa: The Case of Zahid Al-Kawthari**

#### **Abstract**

The fact that Abu Hanifa lays down conditions for appraising the authenticity of khabar al-wahid has led to the criticism that he rejects hadiths and makes his rulings not on the basis of hadiths, but on the basis of his own reasoning. He responded to such criticism during his lifetime. After he had passed away, works were produced in his defense. However, scholars arguing in his defense have their differences. Some praise him for being rational and yet they themselves ignore inference within the Hanafi School

---

\* Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

of law. Some other scholars, such as Zahid Al-Kawthari, argue that Abu Hanifa does not reject khabar al-wahid and that he accepts them under certain circumstances.

**Key words:** Abu Hanifa, Hanafi School of Law, Hadith, Zahid Al-Kawthari, Khabar al-wahid.

### GİRİŞ

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) nasları anlamada uyguladığı yöntem, asırlarca müslüman toplumların problemlerine çözüm ürettiği gibi eleştiri konusu da olmuştur. Bu eleştirilere verilen cevapların da zaman zaman yeni tartışmalara kapı araladığı görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidlerle amel etmediği yönündeki tenkitlere cevap sadedinde onun akli ön plana çıkaran bir âlim olduğunun ifade edilmesi, problem çözmek bir yana kendisi problem haline gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh usûlüne ilişkin görüşlerini içeren bir eser bırakmadığı göz önünde bulundurulduğunda onun usûlünün söz konusu eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplarla belirginlik kazandığı görülmektedir. Bu, Ebû Hanîfe adına verilecek cevaplar nasıl olmalıdır, sorusunu önemli kılmaktadır. Bu yazıda Ebû Hanîfe savunmalarında izlenecek yöntemin nasıl olması gerektiği, Kevserî'nin (ö. 1952) *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tahaddüs an rudûdi İbn Ebî Şeybe* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır.

Kevserî'nin adı geçen kitabından önce de Ebû Hanîfe savunması niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Ancak Kevserî'nin eseri bu konuda matbu tek kaynak durumundadır.<sup>1</sup> Örneğin Muhyiddin Abdülkadir Kureşi (ö. 775/1373) "*ed-Dürerü'l-münîfe fi'r-reddi ala İbn Ebî Şeybe ani'l-İmam Ebî Hanîfe*" isimli eserinde İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) itiraz ettiği her konuya genişçe yer vererek bu itirazların haklı olmadığını ispata çalışmıştır.

<sup>1</sup> Kevserî ve eserleri güncel araştırmalara da konu olmuştur: Muhammed Ebu Zehra, "İmam Kevserî (trc. Nizameddin İbrahimoğlu)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2005), s. 335-340; Mehmet Ali Yargı, "Muhammed Zahid el-Kevserî (1863-1952) (Hayatı, Eserleri ve Fıkhi Görüşleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (2005), s. 313-330; Ayhan Tekineş, "Biyografi Rivayetlerinin Tenkidi: Zahid el-Kevserî'nin Te'nîbü'l-Hatîb Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı:23 (2005), s. 157-178; Ayhan Tekineş, "Zahid el-Kevserî'nin Ebu Hanife ile ilgili Polemiklerinin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:10, sayı: 3 (2010), s. 135-161.

Ancak eserin günümüze ulaşım ulaşmadığı bilinmemektedir. Kasım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) "*el-Ecvibe an İ'tirâzâtı İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*" adlı eseri de aynı mahiyettedir ancak matbu değildir.<sup>2</sup>

Kevserî, eserinde İbn Ebû Şeybe'nin tenkitlerinin her birini ayrı bir başlık altında ele almıştır. Bu yazıda da aynı yöntem izlenecektir. Bir farkla ki günümüzde güncelliğini yitirmiş tartışmalara yer verilmeyecektir. Örneğin köle sahibinin köleyi zinaya zorlamasının hükmüne ilişkin tartışmalara değinilmeyecektir.

## I. İBADETLER

Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidle amel etmediği yönündeki eleştirilerin genellikle ibadet konularında yoğunlaştığı görülür. Bu, Ebû Hanîfe'nin ibadetlerle ilgili mevzularda ihtiyata riayet maksadıyla kat'î delile öncelik vermesinden kaynaklanır. Aşağıdaki örneklerde bu durum açık bir şekilde görülebilmektedir.

### a. Vitr Namazının Hükümü

Vitr namazının sünnet olduğunu gösteren rivayetler vardır.<sup>3</sup> Bu rivayetlere rağmen Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazı vaciptir.<sup>4</sup> Kevserî ise söz konusu rivayetleri tevil ederek ve senetlerindeki pürüzlere işaret ederek Ebû Hanîfe'nin ichtihadını savunma cihetine gitmektedir.<sup>5</sup>

Bu konuda Ebû Hanîfe'nin ichtihadını destekleyen rivayetler de vardır. Bu çerçevede Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Ey Kur'an ehli! Vitr namazı kılın. Çünkü Allah tektir, teki sever.*"<sup>6</sup> ; "*Allah size bir namaz daha ilave etmiştir. Bu namaz da vitirdir. Vitr namazını yatsı ile sabah vakti girinceye kadar geçen zaman içinde kılın.*"<sup>7</sup> ; "*Vitr haktır. Beş rekât ile vitir kılmak isteyen kılsın. Üç rekât ile kılmak isteyen kılsın. Tek rekât ile kılmak*

<sup>2</sup> Ataullah Şahyar, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebu Hanîfe'ye İtirazları*, İstanbul 2002, s. 5.

<sup>3</sup> Müslim, "Musâfirun", 162; Ebû Dâvud, "Vitr", 1; Tirmizî, "Vitr", 2.

<sup>4</sup> Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mubtedî*, Beyrut 1995, I, 66; Mavsilî, *el-İhtiyar lita'lili'l Muhtar*, Dımaşk 2009, I, 75; İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 2003, I, 423; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ala'd-dürri'l-muhtar*, Dımaşk 2000, II, 4.

<sup>5</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 171.

<sup>6</sup> Ebû Dâvud, "Vitr", 1; Tirmizî, "Vitr", 2.

<sup>7</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/44.

*isteyen yine kılsın.*”<sup>8</sup> ; “*Vitir haktır. Vitir kılmayan bizden değildir.*”<sup>9</sup> Bu rivayetler vitir namazının vacip olduğunu ifade etmektedir.

Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Kur'an'da değinilmeyen vitir namazına ilişkin olarak sadece sünnete dayalı delillerle vacip olduğu sonucuna ulaşması onun nezdinde sünnetin delil değerini de göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin vitir namazı kılmayanlar hakkında kaza etmeleri gerektiğini ifade etmesi<sup>10</sup> ibadetlere ilişkin konularda ihtiyatı esas aldığına da örnek teşkil etmektedir. Nitekim İmam Muhammed (ö. 189/805) bu duruma şöyle işaret etmektedir: “*Vitir namazına ilişkin olarak fakihler arasında ihtilaf vuku bulmuştur. İbn Ömer'in bineğinden indiği ve yerde vitir namazı kıldığı buna ilaveten bu namazı Hz. Peygamber'den de rivayet ettiği menkuldür. Biz farklı rivayetler içerisinde ihtiyata en uygun olanla amel ediyoruz.*”<sup>11</sup>

Burada dikkati çeken bir nokta da Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin vitir namazını farz olarak nitelemesine<sup>12</sup> mukabil Hanefî kaynaklarda ısrarla bu namazın vacip olduğunun ifade edilmesidir.<sup>13</sup> Vitir namazının vacip olduğu ifade edilirken bu şöyle temellendirilir: Farzlar kat'î delille sabit olur, bunları inkâr eden kâfir olur. Vacip ise zannî delille sabit olur ve bunu inkâr eden kâfir olmadığı halde terk eden günaha girer. Bu duruma Kevserî de işaret eder.<sup>14</sup> Ancak Ebû Hanîfe'nin niçin vitir namazını farz olarak nitelendirirken bir başka yerde abdestte başın mesh edilmesini vacip olarak nitelediği izaha ihtiyaç duymaktadır. Bu durum bir araştırmada şöyle açıklanmaktadır: “*Ebû Hanîfe'nin farz ve vacip kelimelerini istilahi manada kullandığına dair müsned bir iktibasa rastlamadık. Abdest alırken başı mesh*

<sup>8</sup> Ebû Dâvud, “Vitr”, 1

<sup>9</sup> Ebû Dâvud, “Vitr”, 1

<sup>10</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 66; İbn Hümam, *Feth*, I, 423; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, II, 4.

<sup>11</sup> Şeybânî, *el-Huce alâ ehli'l-Medîne*, Beyrut 1967, I, 187.

<sup>12</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 171.

<sup>13</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 66; Mavsilî, *el-İhtiyar*, I, 75; İbn Hümam, *Feth*, I, 423; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, II, 4; Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984, I, 201.

<sup>14</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s.172.

*etmek için Ebû Hanîfe'nin hem farz hem vacip kelimelerini kullanması onun bu kavramları ıstılahi manada kullanmadığını göstermektedir.*<sup>15</sup>

Vitir namazının hükmüne ilişkin olarak Ebû Hanîfe'den üç farklı görüş nakledilmiştir. Buna göre Ebû Hanîfe vitir namazının farz olduğunu ifade etmiştir. Ardından bu görüşünü değiştirmiş ve sünnet olduğunu belirtmiştir. Ardından da bu namazın vacip olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>16</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin vitir namazının hükmü hakkında farz olduğunu ifade ettikten sonra vacip olduğu sonucuna ulaşması, farz ve vacip kelimelerini en azından bu konuya ilişkin olarak ıstılahi anlamda kullandığı görüşünü desteklemektedir.

#### **b. Abdestte Sarığın Meshi**

Hz. Peygamber'in abdest alırken başındaki sarığı mesh ettiğine ilişkin rivayetler vardır.<sup>17</sup> Ancak Ebû Hanîfe başın yerine sarığın mesh edilmesini yeterli bulmaz.<sup>18</sup>

Kevserî'ye göre sarığın mesh edildiğini gösteren rivayet, bunun abdest alırken başın meshi yerine geçeceğine delalet etmez. Bununla birlikte abdest alırken başın mesh edilmesi Kur'an'da kesin bir emir olarak geçmektedir. Bu durumda abdest alırken sarığın meshini yeterli bulanlar, "*Başlarınızı mesh ediniz.*"<sup>19</sup> ayetine aykırı davranmış olurlar. Bu çerçevede Allah'ın açık emrinin, lafzı üzerinde ihtilaflar bulunan hadislerle zail olmayacağı açıkça ortadadır.<sup>20</sup> Abdest alanın sarığı çıkarıp başını mesh etmesi meşakkatli bir iş değildir. Sarığın meshine ruhsat ancak meşakkatin ortadan kaldırılması için verilebilir. Hâlbuki bunda meşakkat olmadığı ortadadır.<sup>21</sup> Bu çerçevede kat'î delil niteliğindeki nassa öncelik verildiği de görülmektedir.

<sup>15</sup> Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sümmet*, İstanbul 2009, s. 163.

<sup>16</sup> Semerkandî, *Tuhfe*, I, 201.

<sup>17</sup> Müslim, "Tahâre", 84; Ebû Dâvud, "Tahâre", 59; Tirmizî, "Tahâre", 75.

<sup>18</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 32; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul ts. , I, 82.

<sup>19</sup> Mâide 5/6.

<sup>20</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 36.

<sup>21</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 32; Halebî, *Mülteka*, I, 82.

Sarığın mesh edilmesiyle ilgili rivayetler incelendiğinde sarığın mesh edilmesinin başın mesh edilmesinin yerine ikame edilmemiş olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle bu rivayetlerde Peygamberimizin başın ön kısmını mesh ettiği buna ilaveten sarığını da mesh ettiği görülmektedir.<sup>22</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin söz konusu rivayetleri dikkate almadığını ifade etmek isabetli gözükmemektedir.

### c. Defnedilmiş Ölü İçin Cenaze Namazı

Hz. Peygamber'in kabre konulmuş ölü için cenaze namazı kıldığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>23</sup> Ancak bu durum Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda bir ölü için iki defa cenaze namazı kılınamayacağını söylemiştir. Kevserî'ye göre kabirdeki ölü için cenaze namazı kılmak Hz. Peygamber'e has bir uygulamadır.<sup>24</sup>

Hz. Peygamber epeyden beri görmediği bir kadının durumunu ashabına sormuştur. Ashab-ı kiram, kadının vefat ettiğini ve defnedildiğini söyleyince Peygamberimiz kendisine haber verilmeden kabre konulmuş olmasına sitemde bulunmuş, kadın için cenaze namazı kılmış ve ardından şöyle buyurmuştur: “ *Bu kabirler kapkaranlık iken benim onlar için namaz kılmam onları nurlandırır.*”<sup>25</sup> Bu hadisten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, ashabından vefat edenlerin kendisine haber verilmesini istemektedir. Zira peygamberimizin vefat eden birisi için cenaze namazı kılması o kişinin kabrini nurlandıracaktır. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem kendisine haber verilmeden defnedilmiş birisi için ikinci defa cenaze namazı kılmakta beis görmemiştir. Ebû Hanîfe ise bir kişi için iki defa cenaze namazı kılınmasını kerih görür. Zira yukarıda zikredilen rivayet Hz. Peygambere has bir durumu ortaya koymaktadır. Peygamberimiz dışındaki insanların cenaze namazı kılmasının o kabri nurlandıracığına ilişkin bir delil de mevcut değildir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe, kabirdeki ölü için cenaze namazı kılınmasını kerih

<sup>22</sup> Müslim, “Tahâre”, 84; Ebû Dâvud, “Tahâre”, 59; Tirmizî, “Tahâre”, 75.

<sup>23</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 5; Müslim, “Cenâiz” 68.

<sup>24</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 25.

<sup>25</sup> Müslim, “Cenâiz” 71.

görmüştür. Ayrıca sahabe uygulaması da Ebû Hanîfe'nin ichtihadını destekler niteliktedir.

#### **d. Arka Safta Tek Olarak Kılınan Namaz**

Arka safta tek başına namaza duranlara Hz. Peygamber'in namazı iade etmesini söylediğine dair rivayetler vardır.<sup>26</sup> Ebû Hanîfe ise bu durumdaki kişinin namazı iade etmesini gerekli görmez. Kevserî bu durumu şöyle izah eder: Söz konusu rivayetlerin senedleri problemlidir birlikte bunları nakzeden hadisler de vardır. Saffin dışında namaz kılmanın haram olup olmadığını soran sahâbîye Peygamberimiz "*Allah senin hırsını artırsın. Saffin dışında kaldığın namazı tekrar kılma*"<sup>27</sup> demiştir. Konuya ilişkin rivayetler birlikte ele alındığında saftan sonra tek başına durarak namaz kılan bir kimsenin namazının bozulmayacağı ama kemal düzeyinde bir namaz olmayacağı, yaptığının mekruh olduğu görülmektedir.<sup>28</sup>

Bu anlayış, Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidi reddetmediğini de göstermektedir. Zira onun bu konuya ilişkin görüşünün dayanağını haber-i vahid oluşturmaktadır.

Arka safta tek başına namaza durmanın hükmünü anlamak için safların düzenlenmesi konusunda Peygamberimizin hadislerine bakmak gerekmektedir. Safların sık ve düzgün tutulması, aralarında hiç boşluk bırakılmaması, cemaatin omuzlarını yumuşak tutarak ve omuz omuza vererek sıklaşmayı sağlaması, imamın da namaza durmadan önce bu hususun denetimini yapması Hz. Peygamberin konuya ilişkin hadislerinde önemli bir yer teşkil eder.<sup>29</sup> Arka safta tek başına namaza durmayı da bu hadisler çerçevesinde anlamak gerekir. Peygamberimiz saf düzeni konusunda o kadar hassasiyet göstermiştir ki sahabe, saffin dışında kılınan namazın iade edileceğini zannetmiştir.

#### **e. Kerahet Vaktinde Uyanan Kişinin Namazı**

<sup>26</sup> Ebû Dâvud, "Salat", 100; Tirmizî, "Salat", 170.

<sup>27</sup> Nesâî, "İmâme", 63.

<sup>28</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 28.

<sup>29</sup> Müslim, "Salat", 122; Buhârî, "Ezan", 74; Ebû Dâvud, "Salat", 93.



Namazı unutan ya da uykuda namazını geçiren kişinin uyanınca namazını kılması gerektiğine dair rivayetler vardır.<sup>30</sup> Ancak uykuda namazını geçiren kişi güneş doğarken ya da güneş batarken uyanırsa durumunun ne olacağı Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda o, bu vakitlerde namaz kılmanın mekruh olduğunu ifade etmiştir. Zira uykuda namazını geçiren kişinin uyanınca namazını kılacağına ilişkin rivayetler namazın güneş doğarken ve batarken kılınacağına delalet etmemektedir.<sup>31</sup>

İlk bakışta konuya ilişkin nasların birbirine zıt hükümler içerdiği zannedilse de dikkatlice bakıldığında böyle bir şeyin söz konusu olmadığı görülmektedir. Şöyle ki; peygamberimiz namazını unutan ya da uykuda namazını geçiren kişinin uyanınca namazını kılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>32</sup> Bu; namazın vaktinin geçirildiği takdirde uygun olan ilk vakitte ikame edilmesi gerektiğini gösteren, genel nitelikli bir nasır. Bir başka hadisinde ise Peygamberimiz namaz kılmanın mekruh olduğu vakitleri belirtmiştir.<sup>33</sup> Güneşin doğuşu esnasında namaz kılınamayacağını belirten hadis ve buna ilişkin Hz Peygamberin uygulaması ise hususi nitelikli birer nas olma özelliğini taşımaktadır. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin hususi nitelikli nassa öncelik verdiği görülmektedir. Diğer yandan namazın, vakitleri belirli bir ibadet olarak farz kılınmış olması da Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemektedir. Çünkü vakit, namazın vacip olmasının sebebi olduğu gibi eda edilmesinin de şartıdır.<sup>34</sup> Nitekim şu ayetler buna delalet etmektedir: “Şüphesiz ki namaz inananlar üzerinde vakitleri belirli bir farzdır.”<sup>35</sup> ; “Güneşin kaymasından gecenin karanlığına dek o farz namazları ve sabah namazını ikame et.”<sup>36</sup> ; “Gündüzün iki ucu ve gecenin bazı saatlerinde

<sup>30</sup> Buhârî, “Mevâkit”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 314; Ebû Dâvud, “Salat”, 11; Tirmizî, “Salat”, 16.

<sup>31</sup> Şeybânî, *el-Asl*, Beyrut 1990, I, 150.

<sup>32</sup> Buhârî, “Mevâkit”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 314; Ebû Dâvud, “Salat”, 11; Tirmizî, “Salat”, 16.

<sup>33</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 16.

<sup>34</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut 1997, I, 121

<sup>35</sup> Nisâ 4/103.

<sup>36</sup> İsrâ 17/78.

*namazı ikame et.*<sup>37</sup> Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü söz konusu naslar çerçevesinde değerlendirildiğinde haber-i vahidi reddettiğini ifade etmek mümkün değildir.

#### **f. Namazı Yanlışlıkla Beş Rekât Kılmak**

Hz. Peygamberin unutarak namazı beş rekât kıldığı, bu durum kendisine hatırlatıldıktan sonra sehiv secdesi yaptığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>38</sup> Ancak Ebû Hanîfe dördüncü rekâta oturmamış kişinin namazını iade etmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre dördüncü rekâta oturmamış kişinin namazı farziyetten çıkıp nafîle hükmüne girer.<sup>39</sup> Şöyle ki; namazda son oturuş, namazın rükünlerindedir. Farz olan bu oturuşu yerine getirmeden nafîle ile uğraşmak ise namazı bozar.<sup>40</sup>

Kevserî'ye göre bu konuda Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet ettiğini söyleyebilmek için Hz. Peygamber'in unutarak beş rekât kıldığı namazlarda dördüncü rekatta oturmadığını ortaya koymak gerekir. Ancak buna ilişkin bir delil yoktur. O halde dördüncü rekâta oturmamanın durumu ictihâdîdir ve genel kurallarla çözümlenmesi gerekir.<sup>41</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin görüşü ihtiyatlı davranmaya daha uygundur.

Ancak bu konuda bazı soruların cevapsız kaldığını da görmek gerekir. Zira namazı kaç rekât kıldığında şüphe eden kişinin durumuyla ilgili bazı hadisler vardır ki<sup>42</sup> bunların Ebû Hanîfe'nin söz konusu görüşüyle uyumlu olduğunu ifade etmek güçtür.

#### **g. İmamın Oturarak Namaz Kıldırması**

Hz. Peygamberin rahatsızlandığından dolayı oturarak namaz kıldığı olmuştur. Bazı hadislerinde de Peygamberimiz imama tabî olunmasını emretmiştir.<sup>43</sup> Bu durum çeşitli sorulara kapı aralamaktadır. Örneğin imam, şahsi mazeretine dayalı olarak oturarak namaz kıldırıyorsa cemaatin de bu

<sup>37</sup> Hud 11/114.

<sup>38</sup> Buhârî, "Salat", 31; Müslim, "Mesâcid", 92; Ebû Dâvud, "Salat", 19.

<sup>39</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 75.

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, I, 209.

<sup>41</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 37.

<sup>42</sup> Buhârî, "Salat", 31; Müslim, "Mesâcid", 92; Ebû Dâvud, "Salat", 19.

<sup>43</sup> Buhârî, "Ezan", 51; Müslim, "Salat", 77; Ebû Dâvud, "Salat", 67; Tirmizî "Salat", 150.

konuda imama uyup oturarak namaz kılması gerekir mi? Ebû Hanîfe imam oturarak namaz kıldırıyorsa cemaatin de oturmasının gerekli olmadığını ifade etmiştir.<sup>44</sup>

Bu durumda Ebû Hanîfe'nin imama tabi olunmasını emreden hadisleri nasıl anladığı önem kazanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre imama tabi olunmasını emreden hadislerde kastedilen oturan imama bu konuda uymak değildir. Çünkü imamın oturarak namaz kıldırması onun şahsi bir mazeretine dayalıdır. İmama tabi olanlarda söz konusu mazeret bulunmadığı sürece bu konuda ona uymaları gerekmez. Ayrıca imam oturuyorsa cemaatin de oturmasının gerekli olmadığı konusunda Ebû Hanîfe (ö. 148/767) ile Şâfiî (ö. 204/820) ve Mâlik (ö. 179/795) aynı görüştedir.<sup>45</sup>

#### ğ. Konuşma Sebebiyle Sehih Secdesi

Hız. Peygamber'in konuştuğundan sonra sehih secdesi yaptığını dair rivayetler vardır.<sup>46</sup> Ancak Ebû Hanîfe konuşan kişinin namazının bozulacağını ve sehih secdesinin gerekmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>47</sup> Kevserî ise söz konusu rivayetlerin mensuh olduklarını ifade ederek Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmektedir. Ayrıca ona göre “*Namazda konuşulmaz, onda sadece tesbih, tekbir ve Kur'an okuma vardır.*”<sup>48</sup> hadisi de konuşmanın namazı bozacağını açıkça göstermektedir. Bu durumda da Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet etmediği görülmektedir.<sup>49</sup>

Ancak Ebû Hanîfe'nin bu rivayetleri mensuh oldukları gerekçesiyle reddettiği yönünde bir bilgiye sahip değiliz. Bu durumda söz konusu rivayetlerin tevil edilmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Örneğin konuya ilişkin hadisler Peygamberimizin namazda selam verdikten ve konuştuğundan sonra sehih secdesi yaptığı şeklinde anlaşılabilir. Bu çerçevede Hanefî fukahası namazın cinsinden olmayan ziyadelerin namazı bozacağını,

<sup>44</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 59.

<sup>45</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 50.

<sup>46</sup> Buhârî, “Eyman”, 15; Ebû Dâvud, “Salât”, 190.

<sup>47</sup> İbn Hümmam, *Feth*, I, 502.

<sup>48</sup> Müslim, “Mesâcid”, 33.

<sup>49</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 72.

bundan dolayı da sehiv secdesine gerek kalmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>50</sup> Namazda konuşmak da namazın cinsinden olmayan bir ziyade olduğu için namazı bozar. Bu yüzden de sehiv secdesi gerektirmez.

#### **h. Ölülerin İbadetlerinin Yakınları Tarafından Eda Edilmesi**

Hz. Peygamber'e gelip vefat etmiş annesi adına ibadet etmenin hükmünü soranlar olmuştur. Peygamberimiz bu sorulara bunda mahzur olmadığını ifade ederek cevap vermiştir.<sup>51</sup> Ancak Ebû Hanîfe bir ibadeti şahsın kendisinin yerine başkasının eda etmesini kabul etmez.<sup>52</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin söz konusu rivayetleri nasıl değerlendirdiği önem taşımaktadır.

Kevserî'ye göre sahabenin ameli bu rivayetlere uygun cereyan etmemiştir. Sahabenin rivayet ettiğine uygun davranmaması neshin vuku bulunduğu şeklinde yorumlanır. Çünkü sahabenin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği sonraki nesiller için zan ifade etse de kendisi için kesin bilgi ifade eder. Bu çerçevede İmam Malik'in söz konusu rivayetleri kabul etmeyişinin sebebi, Medine ehlinin ameline aykırı olmasıdır. Bu rivayetleri de ihmal etmeden Kevserî'ye göre birisinin ölmüş bir yakını adına namaz kılıp sevabını ona hediye etmesi caizdir. Ancak ölmüş kişinin namaz borcunu onun yerine kılması caiz değildir.<sup>53</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikredilen rivayeti de dikkate aldığı görülmektedir. Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin bu anlayışının şu hadisle de uyumlu olduğu görülmektedir: “İnsanoğlu vefat edince şu üç şeyden başka ameli sona erer: *Devam eden sadaka (hayır), faydalanılan bilgi ve ona dua eden hayırlı evlât*”<sup>54</sup>

#### **1. Çalışabilecek Fakire Zekât**

Hz. Peygamber, “Zengine ve çalışabilecek durumda olana zekât helal olmaz.”<sup>55</sup> demiştir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre çalışabilecek durumda

<sup>50</sup> İbn Hümmam, *Feth*, I, 502.

<sup>51</sup> Buhârî, “Eyman”, 30; Müslim, “Nezr”, 1; Ebû Dâvud, “Eyman”, 26; Tirmizî, “Nezr”, 19.

<sup>52</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 125.

<sup>53</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 43.

<sup>54</sup> Müslim, “Vasiyye”, 14.

<sup>55</sup> Tirmizî, “Zekat”, 23; Ebû Dâvud, “Zekat”, 24.

olan kişiye zekât verilebilir. Çünkü zekâtın sarf yerlerini belirten ayette<sup>56</sup> zekâtın fakirlere verileceği ifade edilirken çalışabilecek durumda olan- olmayan şeklinde bir ayırım yapılmamıştır. Kimin fakir olduğunun tespit edilmesinde ölçü, kişinin nisap miktarı malının olup olmadığıdır.<sup>57</sup>

Kevserî yukarıda zikredilen hadisle konuya ilişkin ayet arasında muaraza olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe haberi vahidin, ayeti nesh ya da tahsis etmesini kabul etmediği için ayetin hükmünü esas almıştır.<sup>58</sup>

Ancak ayet ile hadis arasında muaraza olduğunu ifade etmek güç gözükmemektedir. Zira hadisin farklı rivayetlerinde zengin ve çalışabilecek durumda olan kişinin zekât malına talip olmasının helal olmayacağı ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca bu hadislerde fakir kelimesinin de hiç geçmemesi Ebu Hanife'nin görüşünü güçlendirmektedir.

Ayette geçen “*fakir*” ve “*misikin*” kelimelerine ilişkin olarak Ebû Hanîfe'den rivayet edilen tanımlar da bu çerçevede önem taşımaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre fakir nisap miktarı mala sahip olmayan, misikin ise hiçbir şeyi olmayandır. Bu tanıma dayalı olarak fakir olan kişinin dilencilik yapmasına cevaz verilmemiştir. Misikinin ise ihtiyacını karşılamak üzere insanlardan mal ya da para istemesinde mahzur görülmemiştir.<sup>60</sup>

Ayette “*fakir*” kelimesinin herhangi bir kayıtla sınırlandırılmaksızın zikredilmesi bu ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda önem taşımaktadır. Zira Allah fakire zekât verilmesini tecviz etmektedir ve bu çerçevede çalışan-çalışmayan şeklinde bir ayırımda bulunmamaktadır. Burada üzerinde düşünülmesi gereken husus, kime fakir denebileceğidir. İlk dönemlerden itibaren ayette geçen “*fakir*” kelimesine verilen anlamlar dikkatle incelendiğinde bu değerlendirmelerin<sup>61</sup> Ebû Hanîfe'nin fakir tanımı ile uyum içerisinde olduğu görülmektedir.

<sup>56</sup> Tevbe 9/60.

<sup>57</sup> Şeybânî, *Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986, s. 80; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, III, 284.

<sup>58</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 233.

<sup>59</sup> Ebû Dâvud, “Zekat”, 36.

<sup>60</sup> İbn Hümmam, *Feth*, II, 262.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan, Câmiu'l-beyan fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, XIV, 305-308.

### **i. Nisap Fazlasının Zekatı**

Hz. Peygamber, nisap fazlasının zekâtının alınmamasını emretmiştir.<sup>62</sup> Ancak Ebû Hanîfe nisaptan artan kısım için de zekât alınacağını söylemiştir.<sup>63</sup> Bu durumda söz konusu hadis ile Ebû Hanîfe ictihadının telif edilmesi önem taşımaktadır.

İlk bakışta Ebû Hanîfe'nin görüşü, ilgili hadise aykırı görülebilir. Ancak söz konusu hadis, sıhhat açısından tetkik edildiğinde senedinde problemler taşıdığı görülür. Bu konuda alimlerin ihtilaf etmesi de bundan kaynaklanmaktadır. Malik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) nisap fazlasından zekât alınmasını vacip olarak görmez. İbrahim Nehaî (ö. 96/715), Hammad (ö. 120/737) ve Ebû Hanîfe ise nisap fazlasından zekât alınmasını vacip olarak görür. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin ilgili hadise aykırı hüküm vermediği bilakis meseleyi aydınlatan sahih bir hadisin olmadığı bir konuda Nehaî ve Hammad'a tabi olduğu görülür.<sup>64</sup>

## **II. MUÂMELAT**

Ebû Hanîfe'nin haberi vahidle amel etmediği yönündeki eleştirilerin muâmelata ilişkin konularda fazla yoğunluk kazanmadığı görülür. Zira bu konulardaki görüş farklılıkları genellikle aynı nassın farklı yorumlanmasına dayalı olmaktadır. Aşağıdaki örneklerde bu durum açık bir şekilde görülebilmektedir.

### **a. Velinin İzni Olmadan Evlilik**

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Hangi kadın, velisinin izni olmadan evlenirse nikâhı batıldır.*”<sup>65</sup> Ebû Hanîfe ise karı kocanın birbirine denk olması durumunda velisiz nikâhın caiz olduğunu söylemiştir.<sup>66</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe ictihadı ile hadisin telifi gereklidir.

<sup>62</sup> Ebû Dâvud, “Zekat”, 5; Tirmizî, “Zekat”, 5.

<sup>63</sup> Halebî, *Mülteka*, I, 352.

<sup>64</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 128.

<sup>65</sup> Ebû Dâvud, “Nikah”, 19; Tirmizî, “Nikah”, 14; İbn Mâce, “Nikah”, 5.

<sup>66</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 191; Halebî, *Mülteka*, II, 129.

Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu hadisle amel etmemesi, hadisin râvîlerinden Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) rivayet ettiği hadisle amel etmemesinden kaynaklanır. Çünkü Hz. Âişe, yeğeni Hafsa b. Abdurrahman'ı velisiz evlendirmiştir.<sup>67</sup> Ayrıca Hz. Ali'nin (ö. 40/661), veli izni olmaksızın yapılan bir evliliğe icazet verdiği de rivayet edilmektedir.<sup>68</sup> Diğer yönden bir kimsenin malıyla ilgili tasarruflarını geçerli kabul edip kendi şahsıyla ilgili tasarruflarını geçersiz kılmak tutarlı gözükmemektedir.<sup>69</sup>

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin söz konusu hadis ile amel etmediğini varsayıp; buna yönelik bir savunma yoluna gitmiştir.<sup>70</sup> Ancak Ebû Hanîfe'den bu hadisle amel edip etmediğine yönelik ya da niçin amel etmediğine ilişkin bir görüş belirtilmiş değildir. Râvînin kendi rivayetine aykırı davrandığı bundan dolayı bu hadisin kabul edilmediği şeklindeki varsayımın Ebû Hanîfe'ye ait olduğuna ilişkin bir bilgi de bize ulaşmış değildir. Kaldı ki bu varsayımın doğru olduğunu kabul etmek de imkânsızdır. Zira bu hadis, Hz Ali'den rivayet edilmiştir.<sup>71</sup> Hz Ali'nin ise bu hadisle amel etmediğine yönelik bir rivayet bize ulaşmış değildir. Bu durumda Kevserî'nin savunma yolunun isabetli olduğunu söylemek güçtür. Ancak bu durum bir başka problemi gündeme getirir ki o da şudur: Hz Peygamber "*Hangi kadın, velisinin izni olmadan evlenirse nikâhı batıldır.*"<sup>72</sup> dediği halde Ebû Hanîfe neden karı kocanın birbirine denk olması durumunda velisiz nikâhın caiz olduğunu söylemiştir.<sup>73</sup> İlk dönem Hanefî âlimleri buna çeşitli açıklamalar getirmişlerdir. Bunların hepsinin ortak noktasının söz konusu hadisi tevil etmek olduğunu söylemek mümkündür. Ancak hadisi tevil etme gayretinin zaman zaman makul olmayan yorumlara kapı araladığı da görülmektedir. Hadiste geçen veli ifadesinin evlenen kadın için de kullanılabileceğinin dile getirilmesi buna örnek teşkil etmektedir.<sup>74</sup> Buna diğer bir örnek de hadisle kastedilenin; velisiz nikâhın, kâmil manada bir nikâh olmayacağı yönündeki

<sup>67</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 42.

<sup>68</sup> Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bn-i Ebî Leyla*, Kahire ts. , s. 175.

<sup>69</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, IV, 155.

<sup>70</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 40.

<sup>71</sup> Tirmizî, "Nikah", 14.

<sup>72</sup> Ebû Dâvud, "Nikah", 19; Tirmizî, "Nikah", 14; İbn Mâce, "Nikah", 5.

<sup>73</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 191; Halebî, *Mülteka*, II, 129.

<sup>74</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsar*, Kahire 1968, II, 368.

açıklamadır.<sup>75</sup> Zira hadiste geçen batıl ifadesi böyle bir yorumu geçersiz kılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin kadın-erkek ayırımı yapmadan insan unsuruna verdiği önemin de söz konusu içtihadında etkin olması muhtemeldir. Evlenecek olan kişinin hür, akil ve balığ olduğu nazara alındığında kendi maslahatını başkalarından daha iyi düşünmesi beklenir.<sup>76</sup>

### **b. Eşlerden Birinin İslam'a Girmesi İle Nikâh**

Hz. Peygamber, kızı Zeyneb'i (ö. 8/630) kocası Ebu'l-As'a (ö. 12/634) müslüman olduktan sonra ilk nikâhıyla geri vermiştir.<sup>77</sup> Ebû Hanîfe ise bu durumda nikâhın ortadan kalkacağını, yeniden nikâh kısılması gerektiğini söylemiştir.<sup>78</sup>

Ebû Hanîfe, bunu şu ayete dayandırır: “*Onları kâfirlere geri vermeyiniz, (artık) ne onlar kâfirlere helal ne de kâfirler onlara helaldir.*”<sup>79</sup> Ayrıca ilk rivayete zıt bir hüküm içeren, Peygamberimizin Hz. Zeyneb'i, Ebu'l-As'a yeni bir nikâhla verdiğini ortaya koyan hadis<sup>80</sup> de vardır. Ebû Hanîfe bunlara dayalı olarak söz konusu durumda yeni bir nikâh gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet ettiği de söylenemez. Diğer yandan Kevserî'ye göre Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'i kocası Ebu'l-As'a müslüman olduktan sonra ilk nikâhıyla geri verdiğine ilişkin rivayetin senedi de problemlidir.<sup>81</sup>

### **c. Gebelikten Dolayı Mulâane**

Gebe olan eşinin taşıdığı çocuğun kendisinden olmadığını ileri süren kocanın durumu önemli bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü bu durumdaki kişi eşine zina isnadında bulunmaktadır. Karı koca arasındaki zina isnadında mulâaneye hükmedildiği bilinen bir husustur. Ancak eşini zina ederken

<sup>75</sup> Keşmîrî, *el-Arfu'ş-şezî*, Beyrut 2004, II, 362.

<sup>76</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2010, s. 114.

<sup>77</sup> Ebû Dâvud, “Talak”, 24; Tirmizî, “Nikah”, 23; İbn Mâce, “Nikah” 60.

<sup>78</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 213; Halebî, *Mülteka*, II, 169; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 464.

<sup>79</sup> Mümtehine 60/10.

<sup>80</sup> Tirmizî, “Nikah”, 43; İbn Mâce, “Nikah”, 60.

<sup>81</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 52.



görmemiş birisi sadece gebeliğin kendisinden olmadığını ileri sürerek zina isnadında bulunabilir mi? Böyle bir zina isnadında mulâaneye hükmedilebilir mi? Bu sorulara Ebû Hanîfe'nin verdiği cevap gebeliğin reddine bakış açısını ortaya koymaktadır. Konuya dayandığı naslar açısından bakıldığında gebeliğin kendisinden olmadığını ileri süren koca ile karısı arasında Hz. Peygamber mulâaneye hükmetmiştir. Bu çerçevede Hilal b. Ümeyye Peygamberimize gelerek eşiyle Şerik b. Sahmâ'yı zina ederken gördüğünü söylemiştir. Peygamberimiz de Hilal'in karısı bu ilişkiden olan çocuğunu doğurduktan sonra Hilal ile karısı arasında mulâaneye hükmetmiştir.<sup>82</sup> Ancak Ebû Hanîfe tek başına gebeliğin reddini mulâane sebebi olarak görmez.<sup>83</sup> Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu içtihadının temelinde vehme dayalı olarak mulâaneye hükmedilemeyeceği vardır. Zira yalancı gebelik olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>84</sup>

Ayrıca gebeliğin kendisinden olmadığını ileri süren koca söz konusu rivayetlerde karısının zinasını gözüyle gördüğünü kulağıyla işittiğini ifade etmektedir.<sup>85</sup> Bu durum, söz konusu örnekte mulâane sebebinin gebeliğin reddi olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Zira Hilal b. Ümeyye eşini zina ederken görmüş ve bunu da Peygamberimize ifade etmiştir. Bu da sadece gebeliğin reddi ile mulâaneye hükmedilemeyeceği konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir.

Günümüzde çocuktan ve babadan alınan kan örnekleriyle yapılan testler, çocuğun babasının kim olduğunu ortaya koyabilmektedir. Gebeliğin reddi ile mulâaneye hükmedilip hükmedilemeyeceği konusu da bu ilmi veriler çerçevesinde ele alınmalıdır.

#### **d. Mulâaneden Sonra Nikah**

Karı koca mulâane yoluyla ayrıldıktan sonra bir daha evlilik çatısı altında bir araya gelebilir mi sorusu Ebû Hanîfe ile cumhur arasında tartışmalıdır. Peygamberimiz “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha*

<sup>82</sup> Müslim, “Lian”, 10; Ebû Dâvud, “Talâk”, 27.

<sup>83</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 30.

<sup>84</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 272; Halebî, *Mülteka*, II, 254.

<sup>85</sup> Ebû Dâvud, “Talâk”, 27.

*birleşmezler.*<sup>86</sup> demiştir. Ebû Hanîfe ise mulâanede bulunan kocanın kendi sözünü yalanlaması durumunda birleşmeyi mümkün görmektedir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre mulâanede bulunanın sözünden dönmesi durumunda mulâane hukuki bir sonuç doğurmaz.<sup>87</sup>

Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin görüşü ile söz konusu rivayetlerin birbirleriyle çelişkili olduğu söylenemez. Hatta bu rivayetlerin Ebû Hanîfe'yi desteklediği dahi söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in mulâane yapanların aralarını tefrik ettiğine ilişkin rivayetler vardır.<sup>88</sup> Zira bu rivayetler mulâanenin, evliliği tek başına sonlandıramayacağını göstermektedir. Bunlara göre mulâanenin neticesinde tefrik ya da talak ile evlilik bitmektedir. Mulâane eden karı kocanın sonsuza dek bir araya gelemeyeceğini ifade eden rivayet ise mevkuf olduğu gibi senedindeki ravi açısından problemlidir.<sup>89</sup>

Bu konudaki rivayetleri iki kısımda değerlendirmek gerekmektedir. Birinci kısımda Peygamberimizin “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha birleşmezler.*”<sup>90</sup> hadisi yer alır. Diğer kısım ise Peygamberimizin mulâanede bulunanların aralarını tefrik etmesidir.<sup>91</sup> Konuya ilişkin Ebû Hanîfe ictihadının söz konusu rivayetlerdeki mulâane edenlerin birleşmeyeceği hükmüne ve Peygamberimizin mulâane eden karı kocayı ayırdığı hükmüne ilişkin farklı yönleri vardır.

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki ictihadının “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha birleşmezler.*”<sup>92</sup> hadisi ile uyumlu olduğu söylenemez. Çünkü hadis açık bir şekilde bir daha birleşme olamayacağını ifade ederken Ebû Hanîfe böyle bir birleşmeyi tecviz etmektedir. Kevserî bu hadisi senet açısından talil etmekte ve mevkuf olarak nitelemektedir.<sup>93</sup> Bu çerçevede hadisin sahih olduğu yönünde şüphe bulunmamaktadır.

<sup>86</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>87</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 271; Halebî, *Mülteka*, II, 253; İbn Hümmam, *Feth*, IV, 278.

<sup>88</sup> Buhârî, “Talak”, 4; Müslim, “Lian”, 1; Ebû Dâvud, “Talak”, 27.

<sup>89</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 49.

<sup>90</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>91</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>92</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>93</sup> Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, Beyrut 1995, III, 515.

Mulâane yapanların aralarının Peygamberimiz tarafından tefrik edildiğine yönelik rivayetleri ise Ebû Hanîfe, mulâanenin tek başına ayrılığı sağlamadığı şeklinde değerlendirmektedir. Karı koca arasının tefrik edilmesiyle mulâaneden sonra birleşme olmayacağı arasındaki ilişki ise şöyledir: Tefrik olmadığında mulâane, karı koca arasında ayrılığı sağlamıyorsa birleşmeye de engel teşkil etmemesi gerekir. Nitekim tefrikten önce eşlerden biri ölürse diğeri ona varis olabilmektedir.<sup>94</sup> “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha birleşmezler.*”<sup>95</sup> hadisi ise bu çerçevede şöyle yorumlanmıştır: Koca kendisini yalanlar da karısına yönelik bu iddiasından vazgeçerse artık karşılıklı olarak birbirlerine lanet okumaları kalmamış demektir. Ebû Hanîfe’ye göre mulâane, karı koca arasındaki ayrılığı sağlamadığı için Peygamberimiz tefrik etme yoluna gitmiştir.<sup>96</sup>

#### e. Mehirde Ölçü

Hız. Peygamber’in mehrin ne kadar olacağını iki tarafın anlaşmasına bıraktığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>97</sup> Bu çerçevede konu ele alındığında mehrin ne kadar olacağını tespiti evlenen kişilerin anlaşmasına bırakılmış olmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe mehrin asgari ölçüsünün 10 dirhemden az olmayacağını söylemiştir.<sup>98</sup> Bu da Ebû Hanîfe’nin ilgili hadislerle amel etmediği yönünde eleştirilmesine sebep olmuştur.

Ebû Hanîfe ictihadını temellendirmede ise Hanefî âlimlerin söz birliği içinde olmadığı görülür. Kimilerine göre bunda kadının saygınlığını koruma vardır. Zira on dirhemden az bir bedelle evlenmek kadının itibarını zedeleyecektir.<sup>99</sup> Ancak kadının saygınlığının soyut ve göreceli bir değer olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan bakıldığında kimi kadın on dirhemle evlenmeyi aşığılanma olarak değerlendirirken bir başkası bununla onurlanabilecektir.

<sup>94</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 286.

<sup>95</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>96</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 278.

<sup>97</sup> Tirmizî, “Nikah”, 22; İbn Mâce, “Nikah”, 17.

<sup>98</sup> Merginânî, *Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

<sup>99</sup> Merginânî, *Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

Ölçü olarak on dirhem belirlenmesinin bir diğer yönü de hırsızlık nisabının da on dirhem olmasıdır.<sup>100</sup> Ancak Peygamberimizin on dirhemden düşük değerde malların çalınmasında da hırsızlık haddini uyguladığı görülmektedir.<sup>101</sup> Bu durumda mehirde ölçüyü hırsızlık nisabına göre belirlemek uygun gözükmemektedir.

Kevserî'ye göre mehrin miktarını iki tarafın anlaşmasına bırakan hadisler, zayıf kabul edilmiştir. Bu hadislerin sahih olduğu kabul edilse bile on dirhemden az mehirle evlendirmelerin Hz Peygamber'e has nitelik taşıdığı görülür. Ayrıca mehirle ilgili ayetlerde mehir için mal tabirinin kullanılması, Ebû Hanîfe'nin anlayışını güçlendirmektedir.<sup>102</sup>

Bazı alimlere göre ise Peygamberimizin “*On dirhemden az mehir olmaz.*”<sup>103</sup> şeklindeki hadisi Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir.<sup>104</sup> Bu hadis, Peygamberimizin ilgili hadisi tefsiri şeklinde değerlendirilmektedir. Çünkü mehir, Allah hakkı olarak sabit olmaktadır. Ancak bu hadisin de senesinde “yalancı” olarak nitelenen râvî vardır ve uydurulmuş hadislerin derlendiği kaynaklarda yer almıştır.<sup>105</sup> Bu çerçevede söz konusu rivayet hükme dayanak olacak nitelikte değildir.

#### **f. Rehinden Faydalanma**

Rehin verilen maldan kimin faydalanabileceği fakihler arasında tartışılmıştır. Hanefilere göre rehinli maldan faydalanma hakkı rehin verene aittir. Rehlin verenin izni olmaksızın rehin alan bu maldan faydalanamaz.<sup>106</sup> Ancak rehin alan kişinin rehne konu olan maldan faydalanabileceği şeklinde anlaşılan rivayetler vardır.<sup>107</sup> Örneğin Peygamberimiz rehne konu olan hayvanın yemini veren kişinin o hayvana binebileceğini ve sütünden

<sup>100</sup> Merginânî, *Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

<sup>101</sup> Ebu Dâvud, “Hudud”, 11.

<sup>102</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 74.

<sup>103</sup> İbn Adiy, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Beyrut 1985, VIII, 164.

<sup>104</sup> İbn Hümmam, *Feth*, IV, 286.

<sup>105</sup> Ebü'l-Ferec b. Cevzî, *el-Mevdûâtü'l-kübrâ*, Medine 1966, II, 263.

<sup>106</sup> Mavsîlî, *el-İhtiyar*, s.319.

<sup>107</sup> Buhârî, “Rehn”, 4; Ebû Dâvud, “Buyû”, 76; Tirmizî, “Buyû”, 31.

içeceğini söylemiştir.<sup>108</sup> Bu hadis farklı şekillerde anlaşılmıştır. Kimilerine göre bu, rehin alanın maldan faydalanabileceğini göstermektedir. Ancak Ebû Hanîfe rehin alan kişinin rehne konu olan maldan faydalanmasını kabul etmez. Çünkü rehin alan kişiye rehne konu olan malı kullanma izni verilmemiştir. Rehlin alan kişinin rehne konu olan malda sadece hapis velayeti vardır.<sup>109</sup> Bu ictihad, Ebû Hanîfe'nin ilgili hadisi kabul etmediği şeklinde anlaşılmıştır.

Ancak konu incelendiğinde söz konusu ictihadın hadise aykırı olmadığı görülür. Zira hadiste rehin alanın faydalanacağı şeklinde bir ifade yoktur. Ayrıca rehin alanın maldan faydalanması kıyasa da aykırıdır. Şöyle ki; hiç kimsenin malı onun izni olmaksızın kullanılamaz. Şayet böyle bir kullanım söz konusu olmuşsa bunun tazmini de menfaatin kıymetinin verilmesi yoluyla olur.<sup>110</sup>

Hadisin râvîlerinden Şa'bî (ö. 104/722) de rehin alanın maldan faydalanmasına cevaz vermemiştir. Şa'bî'nin kendi rivayet ettiği hadisle amel etmemesi de Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir.<sup>111</sup> Diğer yandan Hz. Peygamber, borç ilişkisinde her türlü menfaatin faiz olduğunu bildirmiştir.<sup>112</sup> Kevserî'ye göre rehin alanın maldan faydalanması da bu çerçevede değerlendirilmelidir.<sup>113</sup>

#### **g. Musarrat Akdi**

Hz Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa muhayyerdir. Dilerse hayvanı bir ölçek hurma ile birlikte geri verebilir.*”<sup>114</sup> Ebû Hanîfe ise memeleri bir müddet sağılmayarak şişirilmiş bir koyun/keçinin bir ölçek hurma ile birlikte geri verilebilmesini kabul etmez.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> Buhârî, “Rehn”, 4.

<sup>109</sup> Mavsılî, *el-İhtiyar*, s.319.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, Kahire 1987, X, 171.

<sup>111</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 66.

<sup>112</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Kahire 2011, V, 350.

<sup>113</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 66.

<sup>114</sup> Müslim, “Buyû”, 3809.

<sup>115</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bu tutumunu ilgili hadisi metin tenkidine tabi tutarak savunur. Kevserî'ye göre musarrat hadisi olarak bilinen bu hadisin içeriği Kitap, Sünnet ve üzerinde icma edilmiş asıllar ile uyumlu değildir. Musarrat hadisi, tazmin etmenin misliyle olacağını ifade eden ayetlere aykırı olduğu gibi “haracın damâna tabi olduğunu” ifade eden hadise de aykırıdır.<sup>116</sup>

Kevserî'nin bu izahının ilk dönem Hanefî kaynaklar ile aynı doğrultuda olduğunu söylemek güçtür. Zira Ebû Hanîfe'nin bu hadisle amel etmemesi, hadisi mensuh olarak görmesine dayalıdır. Ancak musarrat hadisini neshedenin ne olduğu konusunda ihtilaflar vardır. Kimilerine göre bu hadis, suçların mali olarak cezalandırıldığı dönemle sınırlıdır. Zamanla ceza hukukuna ilişkin prensiplerin ortaya konulması neticesinde musarrat, neshedilmiştir.<sup>117</sup> Tahâvî'ye göre ise musarrat hadisi borcun borç karşılığında satımını yasaklayan hadislerle neshedilmiştir.<sup>118</sup>

### **ğ. Meclis Muhayyerliği**

Ebû Hanîfe'ye göre satım akdi, tarafların bir mecliste icap ve kabulüyle tamamlanmış olur. Bundan sonra da akit bağlayıcılık kazanır ve tarafların maldaki ayıp ve malı görmeden alma durumu dışında muhayyerlikleri bulunmaz.<sup>119</sup> Oysa Peygamberimiz satıcının ve müşterinin birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyer olduklarını ifade etmiştir.<sup>120</sup> Bu durumda hadis ile Ebû Hanîfe'nin icihadının arasının telif edilmesi önem taşımaktadır.

Kevserî'ye göre hadiste tarafların aynı mecliste buldukları müddetçe muhayyer oldukları ifade edilmiş değildir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin hadisi reddetmediği, sadece ehli hadisten farklı anladığı görülmektedir. Çünkü ona göre hadiste geçen muhayyerlik, beden olarak birbirlerinden ayrılmalarını değil icap ve kabul sırasındaki düşünmeyi ifade

<sup>116</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 90.

<sup>117</sup> Zebîdî, *Ukudu'l-cevâhiri'l-münife*, Beyrut 1985, II, 21.

<sup>118</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsar*, Kahire 1968, III, 284.

<sup>119</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, III, 23.

<sup>120</sup> Buharî, “Buyû”, 19; Müslim, “Buyû”, 43.

eder.<sup>121</sup> Ayrıca hadisin farklı rivayetleri de Ebû Hanîfe'nin düşüncesini destekler niteliktedir. Çünkü hadisin bir başka rivayetinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Satıcı ve alıcı ayrılmadıkları müddetçe ya da biri diğerine 'seç' deyinceye kadar muhayyerdir.*”<sup>122</sup> Konunun bir diğer yönü de bu şekilde akdın fesh edilmesinin, bir başkasının hakkını ortadan kaldırdığı için caiz değildir.<sup>123</sup>

Hadisin anlaşılması çerçevesindeki bir diğer önemli nokta da hadiste geçen “*iftirak*” kavramının ne anlam ifade ettiği. Bu kavrama sadece “*mekân olarak birbirinden ayrılma*” şeklinde bir anlam yüklenirse bu, anlam daralması olarak değerlendirilebilecektir. Zira kavram, içinde bulunduğu diğer naslarla birlikte değerlendirildiğinde<sup>124</sup> fiziki bir ayrılmadan ziyade görüş ayrılıklarını ifade etmektedir. Bu durumda hadisteki “*iftirak*” kelimesinden hareketle meclis muhayyerliğine hükmetmek isabetli gözükmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin görüşü hem sem'î delillerle hem de kıyasla desteklenmektedir. Sem'î deliller çerçevesinde akitlerin bağlayıcı olduğunu ifade eden ayetler önemli bir yer teşkil etmektedir: “*Ey İman edenler! Akitlere vefa gösteriniz.*”<sup>125</sup> ; “*Kendi aranızda mallarınızı batıl yollarla yemeyin.*”<sup>126</sup> ; “*Akitlerinize şahit tutunuz.*”<sup>127</sup> Bu ayetlerde akitlerin bağlayıcılığına doğrudan ya da dolaylı olarak işaret edildiği halde meclis muhayyerliğinden söz edilmemektedir. Ayrıca satım akdi, nikah vb. akitlerle kıyas edilecek olursa onlarda da meclis muhayyerliğinin olmaması Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir. İcap ve kabulle akit tamamlandıktan sonra taraflardan birinin sözünden dönmesi meclis muhayyerliği ile izah edilmek bir yana ahlaki açıdan da eleştiriye açık bir durumdur.

<sup>121</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 70.

<sup>122</sup> Buhârî, “Buyû”, 58.

<sup>123</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, III, 23.

<sup>124</sup> Beyyine 98/4.

<sup>125</sup> Mâide 5/1.

<sup>126</sup> Nisa 4/29.

<sup>127</sup> Bakara 2/282.

### III. UKUBAT

Şüpheli durumlarda hadlerin düşürülmesi ilkesi Ebû Hanîfe'nin ukubata dair icthadlarında önemli bir yer teşkil eder. Aşağıdaki örneklerde bu durum belirginlik kazanmıştır.

#### a. Yahudinin Recm Edilmesi

Hiz. Peygamber'in zina eden erkek ve kadın iki yahudiyi recm cezası ile cezalandırdığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>128</sup> Ancak Ebû Hanîfe'ye göre yahudilere recm cezası uygulanmaz.<sup>129</sup> Söz konusu rivayetler ile Ebû Hanîfe icthadı arasındaki bu çelişkinin giderilmesi adına Hanefi âlimler birbirinden farklı açıklamalar getirmişlerdir.

Bir kişinin zinadan dolayı recm edilebilmesi için öncelikle muhsan olması gereklidir. Muhsan olarak değerlendirilebilmesi içinse hür, akıllı, buluğa ermiş, müslüman, evli ve eşiyle cinsel ilişkide bulunmuş olması gerekir. Bu vasıflardan akıl ve buluğ ceza ehliyeti için şarttır. Diğer vasıflar ise kişinin üzerinde Allah'ın nimetinin çokluğuna mukabil bu nimetlere nankörlük olan zina karşılığında da cezasının recm olmasına işaret etmektedir.<sup>130</sup> Ancak bu vasıfların hepsi bir kişinin muhsan olarak değerlendirilebilmesi için aynı derecede öneme sahip değildir. Muhsan olmanın, “engellenmiş olma” anlamına geldiği<sup>131</sup> göz önünde bulundurulduğunda evli ve eşiyle cinsel ilişkide bulunmuş olmanın öncelikli vasıflar olduğu ortaya çıkar. Müslüman olmak ise muhsan olarak değerlendirilme açısından tartışmalı bir şarttır. Bir insanın müslüman olması onun zinanın haram olduğunu bilmesi anlamına gelir. Allah inancı olmayan bir kişi ise zinayı sadece ahlaki olarak kötü bir fiil olarak değerlendirebilecektir. Böyle bir kişi, ahlaki olarak kendi hazlarını öncelikli görüyorsa zinayı sakıncasız bir fiil olarak da görebilir. Bu durumdaki bir kişi ile müslümanın zinaya düşme açısından aynı konumda olduğunu söylemek

<sup>128</sup> Tirmizî, “Hudud”, 10; İbn Mâce, “Hudud”, 10.

<sup>129</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 343; Halebî, *Mülteka*, II, 372.

<sup>130</sup> İbn Hümmam, *Feth*, V, 240.

<sup>131</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-arab*, hsn md.



güçtür. “Allah’a şirk koşan muhsan olamaz.”<sup>132</sup> hadisi de bu anlamı ifade etmektedir. Nitekim Peygamberimiz, yahudinin recm edilmesine hükmederken onun inandığı kitap olan Tevrat’taki hükmü buldurmuş ve onu uygulamıştır.<sup>133</sup>

Kevserî söz konusu rivayetlerle Ebû Hanîfe icthadı arasındaki çelişkiyi şöyle izah eder: “Peygamberimizin zina eden erkek ve kadın iki yahudiye recm cezası ile cezalandırıldığına ilişkin rivayetlerin senedleri rical açısından bazı problemleri içermektedir. Haberlerin sıhhatinde problem olmadığı düşünülse bile yahudinin recm edilmesi, bir kişinin muhsan olabilmesi için öncelikle müslüman olması şartının göz ardı edilmesidir. Nitekim, Peygamberimizin “Allah’a şirk koşan muhsan olamaz.”<sup>134</sup> hadisi de bu anlayışı desteklemektedir. Peygamberimizin recm ettiği yahudilerle ilgili hadisi İslam’ın zina edenlere ilişkin hukuku gelmeden önce onlara Tevrat’ta olan hukukun uygulanması şeklinde anlamak daha isabetli gözükmemektedir. Zira Tevrat’ta recm edilecek olanlar için muhsan olma şartı aranmamaktadır. Bu olayın da Hz. Peygamber’in Medine’ye ilk geldiği dönemde cereyan ettiği söylenmektedir.”<sup>135</sup>

Kevserî’nin konuya ilişkin ifadeleri incelendiğinde görülen o ki; zina eden yahudilerin recmedildiğiyle ilgili rivayetleri ya senedleri itibariyle eleştirme ya da Ebû Hanîfe’nin icthadına uygun olarak tevîl etme yoluna gitmektedir. Ancak Peygamberimizin yahudileri ve hatta daha geniş anlamda ehli kitabı recmettiğine ilişkin rivayetler sayıca epey çoktur<sup>136</sup> ve bunların içerisinde sıhhat açısından kuşku duyulmayacak birçok hadis vardır.

Ebû Hanîfe’nin icthadının şüpheli durumlarda hadlerin düşeceği prensibiyle izahı da mümkündür. Zira Ebu Hanife, ihtilafı bir konuda recm gibi ağır bir cezanın yerine Kur’an’da zina edenler için öngörülen yüz sopa cezasını uygun görmüştür.<sup>137</sup>

<sup>132</sup> Beyhakî, “Hudud”, 3.

<sup>133</sup> Ebû Amr, “Hudud”, 1.

<sup>134</sup> Beyhakî, “Hudud”, 3.

<sup>135</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 10.

<sup>136</sup> Buhârî, “Hudud”, 20; Müslim, “Hudud”, 9; Ebû Dâvud, “Hudud”, 13.

<sup>137</sup> Ünal, *Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı*, s. 110.

### **b. Zina Edenin Sürgüne Gönderilmesi**

Zina eden kişi şayet muhsan değilse cezasının ne olacağı ayetle belirlenmiştir: “*Zina eden kadına ve zina eden erkeğe yüz değnek vurun.*”<sup>138</sup> Ayette zina eden bekâra yüz değnek cezasının dışında herhangi bir müeyyideden bahsedilmemektedir. Ancak Peygamberimizin uygulamasına bakıldığında zina eden bekâra yüz değnek vurulması ve sürgüne gönderilmesi gerektiğini gösteren rivayetler vardır.<sup>139</sup> Ebû Hanîfe ise zina eden kişinin sürgüne gönderilmesini kabul etmez. Ona göre zina eden kişi bekârsa ceza olarak yüz değnek vurulması yeterlidir.<sup>140</sup> Burada izah edilmesi gereken iki nokta vardır: birincisi, ayette verilen ceza açık olduğu halde Hz. Peygamber buna neden sürgünü de ilave etmiştir; ikincisi, Peygamberimiz sürgünü de ceza olarak ortaya koyduğu halde Ebû Hanîfe bunu neden kabul etmemiştir.

Kevserî bu sorulardan ikincisiyle daha çok ilgilidir. Ona göre bu konudaki rivayetler kendi aralarında çelişkilidir. Ebû Hanîfe zina eden kişiyle ilgili ayette ve mütevatir sünnette öngörülen cezanın dışına çıkılmasını kabul etmez. Zira Ebû Hanîfe’ye göre göre kat’î olan delile, zannî bir delille ziyadete bulunmak caiz değildir. Eğer sürgün zina sebebiyle verilen asli bir ceza olsaydı ayette zikredilirdi. Ayrıca sürgünle maslahatın temin edileceği de kişiden kişiye, durumdan duruma farklılık gösteren bir husustur.<sup>141</sup>

Bu konuda ayetle ilgili hadisler arasında bir çelişkiden söz etmek güçtür. Zira Peygamberimiz ayetle ortaya konan cezayı kaldırıp yerine sürgünü ikame etmiş değildir. Peygamberimiz de Kur’an’da ortaya konan cezayı uygulamıştır. Ancak zina eden kişiyi bu yaptığına iten, içinde bulunduğu çevre ise onun bir süreliğine bu çevreden uzaklaştırılması da sorunun çözümüne katkı sağlayacaktır. Ebû Hanîfe’nin sürgünü ceza olarak kabul etmemesi de onu Peygamberimizin kişiye özel bir uygulaması olarak

<sup>138</sup> Nur 24/2.

<sup>139</sup> Buhârî, “Hudud”, 30; Müslim, “Hudud”, 25; Tirmizî, “Hudud”, 8.

<sup>140</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 343; Halebî, *Mülteka*, II, 373.

<sup>141</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 45.

değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>142</sup> Peygamberimiz döneminde kişiye özel olarak uygulanmış bir müeyyideyi genelleştirmenin de sakıncaları olabilecektir. Kimi insanlar için sürgün, zinadan korunma anlamında bir çözüm olurken kimileri için zinayı kazanç kapısı haline getirebilir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin görüşünün hadise muhalif olmadığı görülmektedir.

### c. Kasâme

Kasâme; faili meçhul cinayetlerde maktulün bulunduğu mahaldeki elli kişinin “*Biz öldürmedik ve öldüreni de bilmiyoruz.*” şeklinde yemin etmesidir.<sup>143</sup> Kasâmenin tanımındaki unsurlar üzerinde tartışma yoktur. Örneğin kasâmenin faili meçhul cinayetlerde uygulanan bir yemin olduğu tartışmasız kabul etmektedir. Ancak maktulün velilerinin, katilin kim olduğuna ilişkin yemin edip edemeyeceği mezhepler arasında tartışmalıdır. Hz Peygamberin faili meçhul cinayetlerde maktulün velilerine katilin kim olduğuna dair yemin etme teklifinde bulunduğu ilişkin rivayetler vardır.<sup>144</sup> Ancak konu, Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda ilgili rivayetler hakkında beyanda bulunmamakla birlikte kısas talebinde bulunanların yeminlerinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir.<sup>145</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin söz konusu rivayetleri nasıl değerlendirdiği de izaha muhtaçtır.

Kevserî'ye göre bu konudaki rivayetlerin birbiriyle çelişkili görüntü arz ettikleri de bilinmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşünün arkasında onu da destekleyen rivayetler vardır.<sup>146</sup>

Kasâmeye ilişkin olarak Ebû Hanîfe'nin kendisiyle amel etmediği ileri sürülen rivayetler, Hanefi fakihler tarafından tevil edilmiştir. Bunların içerisinde en önemlisi şöyledir:

<sup>142</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 343.

<sup>143</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 497.

<sup>144</sup> Müslim, “Kasâme”, 1.

<sup>144</sup> Ebû Dâvud, “Hudud”, 26.

<sup>145</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 497.

<sup>146</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 206.

Abdullah b. Sehl ile Muhayyisa b. Mes'ûd sefere çıktılar. Hayber'e varınca birbirlerinden ayrıldılar. Akabinde Muhayyisa, Abdullah'ı maktul olarak buldu ve onu defnetti. Bundan sonra Muhayyisa ve Abdurrahman birlikte Hz. Peygamberin huzuruna geldi. Aralarında en küçüğü Abdurrahman idi. Abdurrahman arkadaşlarından önce konuşmaya başlayınca Hz. Peygamber:

- *Büyüğüne öncelik ver*, buyurdu.

Bunun üzerine Abdurrahman sustu ve arkadaşları Peygamberimize Abdullah'ın öldürüldüğünü anlattılar. Hz. Peygamber onlara:

- *Arkadaşınızın katilinin kim olduğuna dair sizden elli kişi yemin edebilir mi*, buyurdu. Onlar:

- *Görmediğimiz için yemin edemeyiz*, dediler.

Bunun üzerine Hz. Peygamber:

- *Öyle ise Yahudilerden elli kişi size kendilerinin yapmadıklarına dair yemin etsinler mi*, buyurdu. Ancak bu teklif de kabul edilmedi:

- *Kâfir bir topluluğun yeminlerini kabul edemeyiz*, dediler.

Bu durumu gören Hz. Peygamber, onun diyetini kendisi verdi.<sup>147</sup>

Bu rivayette Hz. Peygamber maktulün velilerine yemin teklif etmektedir. Ancak böyle bir yemin neticesinde kimsenin katil olduğu sonucuna ulaşılmış değildir. Bu çerçevede maktulün velilerinin yeminleriyle katilin belirlenmesi gibi bir sonucun bu rivayetten çıktığı söylenemez.

Ebû Hanîfe maktulün velilerine yemin hakkı tanımazken umumi nitelikli bazı naslara istinat etmiştir. Bunların başında ise “*Delil, davacıya; yemin ise bunu inkâr edene gerekir.*”<sup>148</sup> hadisi gelmektedir. Buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Ebû Hanîfe, maktulün velilerine yemin hakkı tanımazken haber-i vahid ile tearuz halinde olan umumi ve kat'î nitelikli bir başka hadisi esas almaktadır.

Ebû Hanîfe Hz. Peygamberin maktulün velilerine yemin teklif ettiği hadisle ilgili değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak kendisinden sonra gelen Hanefi fukahası söz konusu rivayetlerin senedlerindeki illetlere işaret

<sup>147</sup> Müslim, “Kasâme”, 1.

<sup>148</sup> Buhârî, “Rehn”, 6.

etmişlerdir ya da bu rivayetleri Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygun olarak tevil etme yoluna gitmişlerdir. Kevserî de hadisin râvîlerinden Haccac b. Ertaa, Amr b. Şuayb, Said b. Beşir hakkındaki eleştirileri nakletmiştir.<sup>149</sup> Bununla birlikte şu hususun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Maktulün velilerine yemin teklif edildiğini içeren hadis, birçok tahvil ile rivayet edilmiş olup<sup>150</sup>; bu tahviller arasında Kevserî'nin illetlerine işaret ettiği şahısların bulunmadığı senetler de vardır.<sup>151</sup> Bu çerçevede senet açısından söz konusu rivayetlerin ta'lili isabetli gözükmemektedir. Ancak hadisin anlaşılmasında Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınmazsa faili meçhul cinayetlerde belli sayıda insanın bir araya gelip yemin etmesiyle suçsuz bir insanın katil durumuna düşmesi gibi vakalara kapı aralanmış olur.

#### IV. HELAL-HARAM VE ADAP

Helal-haram ve adaba ilişkin konulardaki tartışmaların, nasların yorumlanmasındaki metodolojik farklılıklara dayalı olduğu görülür. Nasların farklı yorumlanmasına dayalı ihtilaflar, Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidi reddetmediğini de kanıtlamaktadır. Aşağıdaki örneklere dikkat edildiğinde bu durum açıklık kazanmaktadır.

##### a. At Etinin Yenmesi

At etinin yenmesinin caiz olup olmadığı tartışmalıdır. Hz. Peygamber, Hayber savaşında eşek etinin yenmesini yasaklamış, at etinin yenmesine izin vermiştir.<sup>152</sup> Ebû Hanîfe ise at etinin yenmesini kerih görmüştür.<sup>153</sup> Bu durumda hadisle Ebû Hanîfe'nin icthadı arasındaki uyum problemi izaha ihtiyaç duymaktadır.

Kevserî'ye göre at etinin yenmesini helal kılan rivayetler sıhhat açısından problemlidir. Bu rivayetlerin sahih oldukları kabul edilse bile at etine verilen izin, Hayber savaşındaki yiyecek kıtlığından kaynaklanmış

<sup>149</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 210.

<sup>150</sup> Tahvil, bir hadisi farklı isnadlarıyla birlikte rivayet ederken bir isnaddan diğerine geçmek anlamına gelir. Bkz. Emin Aşıkutlu, "Tahvil", *DİA*, XXXIX, 440.

<sup>151</sup> Müslim, "Kasâme", 1.

<sup>152</sup> Buhârî, "Zebâih", 24; Müslim, "Sayd", 38.

<sup>153</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 352.

olmalıdır.<sup>154</sup> Ancak Kevserî'nin bu ifadeleri Ebû Hanîfe'nin görüşü ile söz konusu hadisler arasındaki uyum problemine çözüm getirmemektedir. Zira at etinin mubah kılındığı rivayetler, Hayber savaşında verilen izinle sınırlı değildir. Örneğin Hz. Esmâ, Peygamberimiz döneminde at kesip yediklerini anlatmıştır.<sup>155</sup>

At eti yemeyi Ebû Hanîfe'nin kerih görmesinin ne anlam ifade ettiğine açıklık kazandırmak gerekmektedir. Kimilerine göre bu kerih görme, at eti yemenin haram olduğu anlamına gelmektedir. Kimilerine göre ise bu, tenzihen mekruh anlamını ifade etmektedir. Ebû Hanîfe bir şeyi kerih gördüğünü ifade etmişse bundan kastedilen onun haram olduğudur. Bunu öğrencisi Ebu Yusuf (ö. 183/798) ile arasında geçen şu konuşmadan anlıyoruz:

Ebu Yusuf, hocasına şöyle sorar:

-Bir şeyi kerih gördüğünüzü ifade ettiğinizde bununla kasdınız nedir?

Ebû Hanîfe'nin cevabı şöyle olmuştur:

-Haram.<sup>156</sup>

Ancak at eti yemenin hükmüyle ilgili olarak durum farklıdır. Çünkü bu konuda Ebu Hanîfe'den iki farklı ifade sadır olmuştur. Bunlardan birincisinde:

-At eti yemek bana hoş gelmiyor, demiştir.

At eti yemeyi tenzihen mekruh olarak kabul edenler bu ifadeyi nazara almışlardır. İkinci ifadesinde ise şöyle demiştir:

-At eti yemeyi kerih görüyorum.

Keraheti, tahrir manasında anlayanlar ise Ebû Hanîfe'nin bu ifadesini esas almışlardır.<sup>157</sup> Bu çerçevede anlaşılan o ki, at eti konusunda Hanefiler arasındaki görüş farklılıklarının temelinde Ebû Hanîfe'den sadır olan ifadelerin farklılığı yatmaktadır.

---

<sup>154</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 65.

<sup>155</sup> Müslim, "Sayd", 8.

<sup>156</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 502.

<sup>157</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 502.

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki dayanağını şu ayet teşkil eder: “*Hem binmeniz için hem de süs olmak üzere atları, katırları ve merkepleri yarattı.*”<sup>158</sup> Bu ayette attan insanların nasıl faydalanacağına değinilmiş, ancak yenilebileceğine işaret edilmemiştir. Ayette atın süs olarak kullanılabilmesi gibi basit bir menfaate yer verildiği halde yenilmesine değinilmeyişi bu çerçevede önem taşımaktadır.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen rivayetler de vardır. Örneğin Hâlid b. Velid'in rivayet ettiği hadiste Peygamberimiz, at eti yenmesini yasaklamıştır. Ayrıca Hayber savaşında Peygamberimizin at eti yenmesine izin vermesi de zarurete dayalı bir ruhsat olarak değerlendirilmiştir.<sup>159</sup>

Tay etinin haram olduğunda icma olması da Hanefî görüşü desteklemektedir. Zira atı yemek helal olsaydı, onun yavrusu olan tayı yemek haram olmazdı.<sup>160</sup>

Konuya ilişkin rivayetler birlikte ele alındığında Ebû Hanîfe'nin ilgili hadisleri reddetmediği, ancak ayetle uyumlu olarak değerlendirdiği görülmektedir.

### **b. Çocuklar Arasında Eşitlik**

Evlatlar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanması gerektiğini gösteren rivayetler vardır.<sup>161</sup> Ancak Ebû Hanîfe bu hadislerdeki eşitliğin sağlanmasını vacip olarak değil, mendub olarak görmüştür. Zira kişinin malını hibe etmesinin cevazına ilişkin icma vardır.<sup>162</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe söz konusu hadislerle amel etmemiş değildir. Sadece hadislerle ortaya konan emrin vucub değil nedb ifade ettiğini düşünmektedir.

Evlatlar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanması gerektiğini ifade eden rivayetlerle Ebû Hanîfe ictihadının uyumlu olduğunu söylemek güçtür. Örneğin çocuklarından birisine hurma bahçesi (*nahl*) bağışladığını söyleyen birisine peygamberimiz diğer çocuklarına da böyle bir bağışta bulunup bulunmadığını sormuştur. Soran kişi, diğer çocuklarına böyle bir

<sup>158</sup> Nahl 16/8.

<sup>159</sup> Kasânî, *Bedâi'*, V, 38.

<sup>160</sup> Kasânî, *Bedâi'*, V, 38.

<sup>161</sup> Müslim, “Hibat”, 9; Tirmizî, “Ahkam”, 30; Nesâî, “Nahl”, 1; İbn Mâce, “Hibat”, 1.

<sup>162</sup> Zeylaî, *Nasb*, V, 259.

yardımda bulunmadığını söyleyince Hz. Peygamber o şahsa bu yaptığından geri dönmesini söylemiştir.<sup>163</sup> Ancak Ebû Hanîfe çocuklar arasında eşitliğin sağlanmasını vacip olarak değil, mendup olarak değerlendirmiştir.<sup>164</sup>

Kevserî'ye göre söz konusu hadislerin farklı rivayetlerindeki kullanılan lafızların farklılığından ötürü müçtehit imamlar için geniş bir takdir alanı doğmuştur. İçlerinde Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlik ve Sevrî'nin de bulunduğu cumhura göre çocuklar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanması menduptur. Zira kişinin malını yabancı birisine dahi hibe etmesinin caiz olduğuna ilişkin icma vardır.<sup>165</sup> Hadisin bazı rivayetlerinde Peygamberimizin buna benden başkasını şahit tut ve evlatlarının iyilikte eşit olmaları seni mutlu eder mi buyurması<sup>166</sup>; çocuklar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanmasının mendup olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Hz Ebûbekir'in (ö. 13/634) Hz Aişe'yi; Hz Ömer'in (ö. 23/644) ise oğlu Asım'ı hibe açısından diğer kardeşlerinden üstün tutması sahabe uygulamasının da Ebû Hanîfe'yi desteklediğini göstermektedir.<sup>167</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe söz konusu hadislerle amel etmemiş değildir. Sadece hadislerle ortaya konan emrin vucub değil nedb ifade ettiğini düşünmektedir.

Mülkiyet hakkının mutlak bir hak olduğu düşünüldüğünde Ebu Hanife'nin görüşünün buna uygun olduğu görülmektedir. Konunun bir diğer yönü de çocuklar arasında maddi imkan açısından eşitliğin olmayabileceğidir. Bu durumda bir babanın onlara verdiği hediyeler açısından eşitliği sağlamanın vacip olmayacağı açıktır. Zira babanın, hali vakti yerinde olan çocuğuna bağışladığı ile fakir olan çocuğuna verdiğinin eşit olmaması tabiidir.

### **c. Babanın Çocuğun Malını Harcaması**

Hz. Peygamber, “*Evlatlarınız, en temiz kazançlarınızdandır; onların kazancından yiyiniz.*”<sup>168</sup> buyurmuştur. Bir başka hadiste de “*Sen ve malın,*

<sup>163</sup> Müslim, “Hibat”, 9; Tirmizî, “Ahkam”, 30; Nesâî, “Nahl”, 1; İbn Mâce, “Hibat”, 1.

<sup>164</sup> Zeylaî, *Nasb*, V, 259.

<sup>165</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 21.

<sup>166</sup> Müslim, “Hibat”, 9; Tirmizî, “Ahkam”, 30; Nesâî, “Nahl”, 1; İbn Mâce, “Hibat”, 1.

<sup>167</sup> Zeylaî, *Nasb*, V, 259.

<sup>168</sup> Nesâî, “Buyû”, 1; İbn Mâce, “Ticârat”, 64.



*baban için mubahtır.*<sup>169</sup> buyrulmuştur. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre baba çocuğunun nafakasına muhtaç değilse onun malından yiyemez.

İlk bakışta Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikredilen hadislerle aykırı hüküm verdiği düşünülebilir. Ancak durum, zannedildiği gibi değildir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre söz konusu hadislerle kastedilen, babanın muhtaç olduğu durumda nafakasını çocuğun malından alabilmesidir. Peygamberimizin veda hutbesinde “*Kanlarınız ve mallarınız birbirinize şu içinde bulunduğunuz gün gibi haramdır.*”<sup>170</sup> demesi de bu anlayışı desteklemektedir. Miras taksiminde babaya 1/6 hisse düşerken; oğula, hisse sahipleri hisselerini aldıktan sonra kalan malın düşmesi<sup>171</sup> de Ebû Hanîfe'nin görüşünü teyit etmektedir. Çünkü miras açısından babaya verilmeyen bir hak çocuğa verilmiş olmaktadır. Bu çerçevede çocuğun kazancının babaya ait olduğunu ifade eden hadislerin, Ebû Hanîfe'nin icthadı ile uyumlu olduğu görülmektedir.<sup>172</sup>

## SONUÇ

Ehl-i rey ve ehl-i hadis ekolleri sahabe döneminden itibaren varlığını hissettirmiştir ve bunların arasındaki ihtilaflar, mezheplerin oluşumunda önemli ölçüde etkili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Ebû Hanîfe'ye itiraz edenlerin eleştirilerinin, onun temsilcisi olduğu ehl-i reye yönelik olduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin çoğu konuda ehl-i reyin önde gelen âlimlerinden Hammad'ın ve Nehaî'nin görüşlerine tabi olması da bunu ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe'ye yönelik itirazların ehl-i hadis önde gelenlerinden İbn Ebû Şeybe ile başlamış olması da bunu teyit edici niteliktedir.

Bu konuda dikkati çeken nokta, ehl-i reye yönelik eleştirilerin Ebû Hanîfe'de odaklanmasıdır. Bunda Ebû Hanîfe'nin ehl-i rey içerisindeki konumu önemli bir yer teşkil eder. Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Şeybe'nin rivayet ağlarının farklı olması ve bazı hadislerin Ebû Hanîfe'ye güvenilir bulunduğu

<sup>169</sup> Tirmizî, “Ahkam”, 22; Ebû Dâvud, “Buyû”, 77.

<sup>170</sup> Buhârî, “İlim”, 37; Müslim, “Hac”, 147.

<sup>171</sup> Nisâ 4/11.

<sup>172</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 104.

bir tarikten gelmemiş olması da eleştirilmesinde etkili olabilir. Ancak Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar dikkatle incelendiğinde görülen o ki; Ebû Hanîfe'nin kat'î delil niteliğindeki naslara öncelik vermesi, bunlarla çelişkili olan haber-i vahidleri tevîl etmesine sebep olmuştur. Ravinin kendi rivayet ettiği hadislerle amel etmemesi, haber-i vahidin toplumun genelini ilgilendiren konulara ilişkin olması vb. haber-i vahidi ret sebeplerinin arka planında kat'î delil niteliğindeki nassa öncelik verilmesi bulunur.

İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye isnad ederek eleştirdiği bazı görüşlerin Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarında yer bulmaması, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap vermeden önce onun konuya ilişkin görüşünün tespitini gerekli kılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin kabul etmediği haber-i vahidlerden bazılarının sıhhat açısından da eleştirildiği görülmektedir. Bu durumda Ebû Hanîfe savunmalarında öncelikle yapılacak iş, konuya ilişkin hadislerin sıhhat açısından tetkik edilmesidir. Hanefî mezhebinin kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin görüşünün de hadislerle desteklendiği dikkate alındığında tartışmanın mihrinin “hadisle amel etme” olmadığı söylenebilir.

#### **KAYNAKÇA**

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Kahire 2011.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfî, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bn-i Ebî Leyla*, Kahire ts.

Ebu Zehra, Muhammed, “İmam Kevserî (trc. Nizameddin İbrahimoğlu)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2005).

Halebî, Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul ts.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz, *Reddü'l-muhtar ala'd-dürri'l-muhtar*, Dimaşk 2000.

İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Beyrut 1985.

- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Mevdûâtü'l-kübrâ*, Medine 1966.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed, *Fethü'l-bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1987.
- İbn Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi 'ş-şerâi'*, Beyrut 1997.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah, *el-Arfu'ş-şezî*, Beyrut 2004.
- Kevserî, *en-Nüketü't-tarife fi't-tahaddüs an rudûdi İbn Ebi Şeybe*, Kahire 1952.
- Mavsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyar lita'lîli'l-Muhtar*, Dımaşk 2009.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mubtedî*, Beyrut 1995.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebсут*, Şahyar, Ataullah, *İbn Ebi Şeybe'nin Ebu Hanife'ye İtirazları*, İstanbul 2002.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Asl*, Beyrut 1990.
- , *Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986.
- , *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, Beyrut 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-beyan fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1986.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet, *Şerhu meâni'l-âsar*, Kahire 1968.
- Tekineş, Ayhan, “Biyografi Rivayetlerinin Tenkidi: Zahid el-Kevserî'nin Te'nîbü'l-Hatîb Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı:23 (2005).
- , “Zahid el-Kevserî'nin Ebu Hanife ile ilgili Polemiklerinin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:10, sayı: 3 (2010).

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2010.

Yargı, Mehmet Ali, "Muhammed Zahid el-Kevserî (1863-1952) (Hayatı, Eserleri ve Fıkhi Görüşleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (2005).

Yiğit, Metin, *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet*, İstanbul 2009.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Ukûdu'l-cevâhiri'l-münîfe*, Beyrut 1985.

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut 1995.

## HAYIZ OLGUSUNUN İSLAM HUKUKU BAĞLAMINDA ORUÇ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Bünyamin ÇALIK\*

### ÖZET

Makalede, hayızlı kadınların oruçlarını nasıl ifa edecekleri ele alınmış ve bu husustaki farklı görüşler tartışılmıştır. Uygulamanın günümüze kadar tevatür derecesinde ulaşılmış formatı mevcut iken neden böyle bir konunun ele alındığı sorgulanabilir. Çünkü çağdaş ilahiyatçı bilim adamlarının günümüzde zihinleri bulandıran, inanan kadınların aklını karıştıran açıklamalarını vuzuha kavuşturmaya ihtiyaç hâsıl olmuştur. Konu objektif bir biçimde ele alınmaya çalışılmış, tarafların öne sürdükleri deliller aynen iktibas edilmiş ve sonuç bölümünde de bunlar karşılaştırılarak kanaatimiz belirtilmiştir.

Çalışmada kadının yaratılmasıyla ilintisi olması sebebiyle önce kadının yaratılışı konusundaki anlayışlar ortaya konulmuştur. Tarih boyunca kadın önemli bir fenomen olmuş, onun yaradılışı ile ilgili mitler önem arz etmiştir. Yine tarih boyunca aşağılan hor görülen ve ikinci sınıf muamelelerine duçar kalanın kadın olması da dikkat edilmesi gereken başka bir konudur. Bu itibarla Hz. Peygamberin kadınlar hakkındaki pozitif ayrımcılık uygulamaları perspektifinde değerlendirilebilmesi için de önceki dönemlere ait uygulamaların tespit edilmesi gerekiyordu. Bu itibarla çalışmada İslam öncesi dönemlerden sadece Yunan/Helen ve Roma dönemleri ele alınmış, cahiliye dönemi pek meşhur olduğu ve üzerinde çok fazla çalışma yapıldığından bu husus çalışma kapsamının dışında tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hayız, Cünüp, Oruç, Hadis, Rivayet.

---

\* Yrd. Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## **Impact of Regil Case on The Fasting in the Context of Islamic Law**

### **Abstract**

In this article, how menstruating women will fast and observe this religious deed is discussed. While we have the widespread practice, why we handle this issue again may be questioned. Because the commentaries that confuse the minds of the contemporary theologians and the believing women need immediate clarification. The subject is discussed objectively; the evidence put forth by the proponents are cited with no change in wording; our personal opinion of the issue is presented in the conclusion part.

The assumptions on the creation of women are brought up since it is closely related to the creation of women. Women have always been an important phenomenon throughout history and the myths on their creation have always been of great interest. That the women who have always been despised and considered to be the second-class people is another issue to be handled.

In the article, only the Greek, Helen and the Roman periods in the pre-islamic years are discussed and the ignorance period of Islam is exempted since there are a lot of research done on this phase of history.

**Key words:** menstruation, impurity, hadith, rivayet

### **GİRİŞ**

Kadın ve din ilişkisi yeterince derinlemesine incelenmemiş konulardandır. Bu konuda yapılan çalışmalar ya yetersiz ya da sübjektif olmuştur. Çalışmada bu konunun sadece bir kesiti ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır.

Konumuz âdet gören kadınların mükellef oldukları ibadetlerden orucu nasıl eda edecekler, olacaktır. Konunun doğru esaslara dayandırılarak ele alınması için öncelikle kadının yaratılış mitleri ile ilintisinin tespit edilmesi uygun olacaktır. Zira kadının sadece biyolojik bir fonksiyonu olan

regl/hayz hali tıpkı İsrailiyatta ve diğer bazı inanç sistemlerinde olduğu gibi kadının yaratılışı miti ile ilintilendirilmiştir. Bu itibarla ilk olarak İslam'dan önceki dönemlerde ve semavî dinler bağlamında yani Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta kadının yaratılışının nasıl olduğu, sorusuna cevap aranacaktır.

### **1. İslâm'dan Önceki Dönemlerde Kadın**

Kadın konusuna, biri tarihî gelişim süreci açısından, diğeri modern hayatta içinde bulunduğu sosyo-kültürel konum açısından olmak üzere iki temel noktadan ele alınabilir. Bu bağlamda erkek hegemonyasının ağırlık kazandığı tarihi gelişim süreci içinde kadının bir tür "*kimliksizlik*" sorunu yaşadığı inkâr edilemez bir gerçektir. Günümüzde materyalist anlayışın hüküm sürdüğü modern hayat içindeki konumu itibariyle, bir tür "*rol karmaşası*" ya da "*kimlik bunalımı*" olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>1</sup>

Kadın, M.S. 6 yy.lar' da Arap cahiliyesinde utanç verici olması sebebiyle henüz çocuk yaşta iken babaları tarafından diri diri toprağa gömülerek öldürülmüşlerdir. Kalkolitik ve Neolitik çağlarda, özellikle de Hititler ve Frigler döneminde kadın, hem işlevsel hem de sanatsal ürünlerde doğurganlığı göz önünde bulundurularak, "*Ana Tanrıca*" olarak sembolize edilmiştir. Tarihi süreç içerisinde kadın, bazen haksız muamelelere de maruz kalmış ve hatta şeytani ruhları içerisinde barındıran bir varlık olarak da görülmüştür.<sup>2</sup>

Kadın, Roma uygarlığında "*Magana Mater*" (Ulu Ana) olarak isimlendirilirken, aynı Roma medeniyetinde değil köleler ve cariyeler "*Romalı bir kadın*" bile hiçbir vakit hür değildir.<sup>3</sup>

Bizans ve Helenistik dönemlerde kadının toplumsal ve ruhani varlık olarak da önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Böylece farklı coğrafyadaki tanrıçaların kültlerindeki benzerlikler, ayrılan yönler ve daha sonraki

<sup>1</sup> Bahadır Abdulkerim, "*Tarihte Ve Günümüzde Kadın*", ilk adım dergisi, 06/2005.

<sup>2</sup> Gülaçtı Nurettin, "*Sanatsal Bir Obje Olarak Kadın Ve Bazı Toplumlarda Kadına Bakış*", İdil Dergisi, Cilt 1, Sayı 2 Bahar 2012 (ISSN: 2146-9903, E-ISSN: 2147-3056) (03.05.2012), s.78-79.

<sup>3</sup> Gülaçtı Nurettin, a.g.m. s.80.

zamanlara olan etkileri de belirlenmiştir. Bu dönemde kadınlar, Ana Tanrıça kültüründe kutsanmışlardır.<sup>4</sup>

Orta çağ Avrupa'sında kadına karşı yapılan haksız ithamların ve yakıştırmaların olduğu görülür. Zira hayatta kadına hep savunmasız gözüyle bakılmış ve kadın, açık saldırıların hedefi durumuna gelmiştir. Bu saldırılardan biri de Ortaçağ Karanlığında şeytana tapmanın cadılıkla eşdeğer olduğu anlayışı, kadının doğasında var olan bir olgu olduğu düşüncesidir. Bu durum batı toplumunda uzun süre sürmüştür. Bazı varsayımlar veya gerçekler, kadınların büyücülükle suçlandığını dahi göstermiştir.<sup>5</sup>

İslam'dan önceki eski Yunan/Roma dönemlerinde kadının toplumdaki yeri ve sosyo-kültürel konumu, hakları ve hukukuyla ilgili olarak<sup>6</sup> Süleyman Ateş'in tespitleri de şöyledir.

*“Eski Yunanlılarda kadın, yurttaşlık haklarından yoksundu. Ya babasının veya kocasının, o da olmazsa erkek akrabası olan velilerinin vasiliği altında yaşardı. Onlara göre evlilik, sırf nesli koruma ile ev düzeni, yani ev işlerini yönetmeden ibaret idi. Hiçbir işte kadının fikri sorulmazdı. Erkek, istediği zaman karısını boşayabildiği halde kadının boşanma isteğinde bulunması gayet güçlü. Erkeğin, kendi hayatında karısını başkasına devretmesi yahut ölümünden sonra onun başka bir kimsenin vasiliği altına verilmesini sağlaması da mümkündü. Kadın alım satım vs. gibi akitleri velisi bulunmadıkça yapamaz, yarım hektar arpa tarlasına denk bir şeye de malik olamazdı. Bu ağır esaret hükümleri uzun zaman sürüp gitti. Gerçi zamanla bu hükümler biraz hafifletildi ise de Themistocle ile Xenophon gibi Atina'nın daha sonra gelen şairlerinin söylediklerine bakılırsa Yunanlı kadın, bu mahrumiyetten hiç kurtulamadı. Unutmamak gerekir ki kadının bu sınırlı*

<sup>4</sup> Nurettin Gülaçtı, a.g.m. s.81.

<sup>5</sup> Nurettin Gülaçtı, a.g.m. s.82.

<sup>6</sup> Bk; Biesty, Stephen, “Antik Dünya – Mısır, Roma, Yunan”, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. 2009. s.30-45; Blanck, Horst, “Eski Yunan ve Roma'da Yaşam”, İstanbul: Arion Yayınevi. 1999. s.125-160; Freeman Charles, “Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları”.Ankara: Dost Kitabevi. 2010. s.350-400; Tekin Oğuz, “Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş”. İstanbul: İletişim Yayınları. 2008. s.175-225.



*özgürlüğü de, yalnız Atina ve Isparta'ya özgü idi. Yunan ülkesinin geri kısmında kadınların büyük çoğunluğu, her türlü haklardan yoksun, cahil ve her dalda geri idiler.”*

Roma İmparatorluğu içinde yaşayan kadınlar da değişik durumlardan geçtiler. Roma tarihinin ilk dönemlerinde kadına mahsus olan kanunlar, onu kuvvet altında eziyordu. Agna<sup>7</sup> kanununa göre kadın, tıpkı bir köle gibi babasının vasiliğinden, kocasının yahut kaynatasının hükmü altına geçer idi. Roma kadını asırlarca bu durumda yaşadı. Erkeklerin kadınlara karşı kaba davranışı, dayanılmaz derecelere vardı. Ancak asırlarca sonra kadına bazı haklar verilebildi.<sup>8</sup>

### **1.1.Kitab-ı Mukaddes’de Kadının Yaradılışı**

Kitabı Mukaddes’de kadının yaradılışı ile ilgili ayetleri şöyle sıralayabiliriz;

*“... Âdem bütün evcil ve yabanıl hayvanlara, gökte uçan kuşlara ad koydu. Ama kendisi için uygun bir Yardımcı bulunmadı. RAB Tanrı Âdem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın Yaratarak onu Âdem’e getirdi. Âdem, "İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, Etimden alınmış ettir" dedi, "Ona “Kadın”<sup>9</sup> denilecek, Çünkü o adamdan alındı." Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak. Âdem de karısı da çıplaktılar, henüz utanç nedir bilmiyorlardı.<sup>10</sup> RAB Tanrı'nın yarattığı yabanıl hayvanların en kurnazı yıldı. Yılan kadına, "Tanrı gerçekten, 'Bahçedeki ağaçların hiçbirinin meyvesini yemeyin' dedi mi?" diye sordu. Kadın, "Bahçedeki ağaçların meyvelerinden yiyebiliriz" diye yanıtladı, "Ama Tanrı, 'Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini yemeyin, ona dokunmayın; yoksa ölürsünüz'*

<sup>7</sup> Şakir Berki, “Roma’da Miras Hukuku” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 10 Sayı: 1 Yayın Tarihi: 1953, s.551

<sup>8</sup> Süleyman Ateş, “Kur’an Ansiklopedisi”, Kuba Yayınlar. II,104-105; bk, Abdulazîz Çavuş, Anglikan Kilisesine Cevap, Çeviren: Mehmet Akif Ersoy; Sadeleştiren: Süleyman Ateş, Diy. İşl. Bşk. Yayınları, Ank. 1974, s. 152-161.

<sup>9</sup> İbranice kadın (İşsa) sözcüğü adam (İş) sözcüğünden türemiştir.

<sup>10</sup> Yaradılış 2: 20-25

dedi." Yılan, "Kesinlikle ölmezsiniz" dedi, "Çünkü Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız." Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. Derken, günün serinliğinde bahçede yürüyen RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. RAB Tanrı Âdem'e, "Neredesin?" diye seslendi. Adem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi. RAB Tanrı, "Çıplak olduğunu sana kim söyledi?" diye sordu, "Sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" Âdem, "Yanıma koyduğum kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim" diye yanıtladı. RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye karşılık verdi. Bunun üzerine RAB Tanrı yılanı, "Bu yaptığından ötürü Bütün evcil ve yabanıl hayvanların En lanetlisi sen olacaksın" dedi, "Karnının üzerinde sürünecek, Yaşamın boyunca toprak yiyeceksin. Seninle kadını, onun soyuyla senin soyunu birbirinize düşman edeceğim. Onun soyu senin başını ezecek, Sen onun topuğuna saldıracaksın." RAB Tanrı kadına, "Çocuk doğururken sana Çok acı çektireceğim" dedi, "Ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, Seni o yönetecek." RAB Tanrı Âdem'e, "Karının sözünü dinlediğin ve sana, Meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. Toprak sana diken ve çalı verecek, Yaban otu yiyeceksin. Toprağa dönünceye dek Ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın Ve yine toprağa döneceksin." Âdem karısına Havva adını verdi. Çünkü o bütün insanların annesiydi. RAB Tanrı Âdem'le karısı için deriden giysiler yaptı, onları giydirdi. Sonra, "Âdem iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu" dedi, "Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli." Böylece RAB Tanrı, yaratılmış olduğu toprağı işlemek üzere Âdem'i Aden bahçesinden çıkardı.

*Onu kovdu. Yaşam ağacının yolunu denetlemek için de Aden bahçesinin doğusuna Keruvlar ve her yana dönen alevli bir kılıç yerleştirdi... ”<sup>11</sup>*

Bu ayetler bağlamında Yahudilik ve Hıristiyanlık literatüründe kadının yaradılışı ile ilgili olarak Özlem Topcan’ın şu tespitleri ilginçtir; “...İlk kadın Havva, yılanı aldanıp bahçenin ortasındaki ağacın meyvesini kendisi yiyip ve Âdem’e yedirmesi<sup>12</sup> nedeniyle şeytanın yandaşı ve ortakçısı olarak yorumlanmıştır. Böylece Âdem’in cennetten kovulmasına sebep olmuştur. Başlangıçta Âdem ölümsüzdü, fakat meyveyi yemesinden sonra erdemliğiyle birlikte ölümsüzlüğünü de yitirir. Kadın erkeğini aldatmış ve üreme lanetine uğrayan böylece acı çekerek doğum yapan, hayız gören<sup>13</sup> tek sorumlu kişi olmuştur. Bundan böyle sadece yaşayanların annesidir. Sonuçta ölümü evrene Havva getirmiştir ve cinselliği ile sürekli horlanmaktadır...”<sup>14</sup>

“...Burada hem Tanrı hem de Âdem sorumludur çünkü Tanrı yılanı yaratmış, Âdem ise onun niteliğine ve doğasına karar vermiştir. Âdem yılan ve kadının konuşmalarına şahit olduğu halde yasak meyveyi yemeye itiraz etmemiştir. İşler kötüye gidince bütün sorumluluğun kadına kalmış olması adil değildir. Kadın ağacın meyvesini yemenin bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü ve yediğinde Tanrı gibi oldu. Kadın çocuk doğurma özelliği ile Tanrıya benzer bir şekilde yaşam üretebilmiştir. Fakat onun bu yeteneği ceza ile bozulmuştur. Aden bahçesindeki düzenleme hem eril merkezli hem de ataerkildir. Tanrı Âdemi yaratır ve ona ne yapması gerektiğini emreder ve daha sonra Âdeme yardımcı olması için kadını yaratır. Bu silsilede kadının Âdemi, Âdeminde Tanrıyı dinlemesi gerekir. Erkek yasak meyveyi yediği için değil Tanrı yerine kadını dinlediği için cezalandırılır. Tanrının kadına güçlü bir reaksiyon göstermesi ataerkil sistem içindeki acizliği gösterir...”<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Yaradılış 3: 1-24

<sup>12</sup> Kur’an’a göre böyle değildir. Bakara, 2/36.

<sup>13</sup> Oysa hayız bütün memelilerde görülen biyolojik bir keyfiyettir.

<sup>14</sup> Özlem Topcan, “*Yahudilik Ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara,2010.s.19.

<sup>15</sup> Topcan, a.g.e., s.21-22

## 1.2. Hıristiyan İnancında Kadın

İlk Hıristiyan babalarından Totalyan, kadın hakkındaki görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir: "Kadın, şeytanın, insan ruhuna giriş kapısıdır. İnsanı yasak ağaca yönelten, Allah'ın yasasını bozan, Allah'ın sureti olan erkeğin şeklini bozan kadındır." Kadını şer kaynağı kabul eden ilk kilise adamları, kadının, erkek gibi Allah'a ibâdet etme hakkı olup olmadığı, cennete girip giremeyeceği, içine ebedî ruh girmiş bir insan mı, yoksa ebediyeti olmayan geçici bir varlık mı olduğu sorununu tartıştılar. Beşinci Milat asrında toplanan Makon Konsili, "Kadının ruhu var mıdır, yok mudur?" sorununu tartışıp, sonunda kadının, cehennem azabından kurtulan ebedî ruhtan yaratıldığına karar vermiştir.<sup>16</sup>

## 1.3.Yahudilik Ve Hıristiyanlıkta Kadınlar İle İlgili Hükümler

Kirleticiliğinden dolayı adet gören kadın ruhbanlık sınıfından da dışlanmıştır. Kadın adet dönemi boyunca yedi gün kirli sayılır. Buna karşı meni akıtan erkek akşama kadar kirli sayılır.<sup>17</sup> Doğum yapan kadın eğer erkek çocuk doğurursa adet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacak ve arınması için otuz üç gün bekleyecektir. Kız çocuk doğurursa adet gördüğü günler gibi iki hafta kirli sayılacak ve arınması için altmışaltı gün bekleyecektir. Bu günler dolduktan sonra, kuzu ya da güvercin günah sunusu olarak verilecek, kâhin kadını arıtacak ve kadın temiz sayılacaktır.<sup>18</sup>

Kadının üremesi adet görmesi potansiyel düzensizlik ve kirlilik kaynağı olarak görülmüştür. Onun doğası ve özü erkeğinkinden farklıdır sonuç olarak onun korkutucu gücünün kontrol altına alınacağı bir alanda tutulmalıdır. Antropolojik çalışmalar Hahamlık Yahudiliğinin kadınlık algısının emsalsiz baskıcı olduğunu gösterir.<sup>19</sup> Talmud döneminde kadınlar sosyal rolleri bakımından toplumsal ayrımcılığa maruz kalmışlardır. Tapınak ziyaretleri seyrekleşir ve ev içi ile sınırlandırılır. Talmud tabirine göre namussuz kadının dışarıda, namuslu kadının evinde kalması gerekir. Hatta

<sup>16</sup> Ateş, a.g.e. II,104-105.

<sup>17</sup> Levililer 15:16

<sup>18</sup> Topcan, a.g.e., s.24-25

<sup>19</sup> Topcan, a.g.e., s.26

kocasını eşinin doğru yoldan sapmasına önlem olarak evin kapısını üzerinden kilitleyebilir. Bu nedenle erkek eşini evinde tutmalıdır. Alışveriş kocası ya da uşak tarafından yapılır. Kadınların mahkemelerde ya da kamusal alanda görünmeleri kadınlık haysiyetlerini küçük düşürücü olarak bulunurdu. Ayrıca kadınlar kendi bireysel isimleri ile değil kocalarının isimleriyle çağırılırlardı. Talmud'a göre kadının en önemli görevinin çocuk doğurmak olduğu anlaşılır. Eve erkek misafir geldiğinde, kadın asla görünmez kocalar ilgilenir. Kısacası Talmud döneminde kadın örtülür, toplumdan izole edilerek evlere hapsedilirdi. Talmud dönemindeki kadın örneği eski çağda Homeros dönemi sonrasında Grek kadının toplumsal yaşamını yansıtır.<sup>20</sup>

İnanç yönüyle de bakıldığında kadına bakış açısının İslamiyet öncesi ve sonrası arasında farklılıkların olduğu çok bariz bir şekilde görülmektedir. Örneğin, İslamiyet'ten önceki bazı Arap toplumlarında /kabilelerde özellikle bedevilerde kız çocukları değersiz bir varlık olarak görüldükleri ve esir edilip bir meta gibi algılandığı için, diri diri toprağa gömülürlerken, İslamiyet ile birlikte Hz. Peygamber'in: "*cennet annelerin ayağı altındadır*" özdeyişi keza kadınlara pozitif ayrımcılık uygulamaları ile kadına bakış açısı çok ciddi bir şekilde değişmiştir. Kadına bakış her çağ'da, her toplumda ya da inanışta kendini farklı bir şekilde göstermiştir. Genel olarak söylene bilir ki dinsel inanışların da toplumların kadına bakış açısı üzerinde büyük etkisi bulunmaktadır.<sup>21</sup>

Geçmişte birçok defa hak ettiği değeri görmeyen kadın, kapalı kapılar ardında terk edilip, yaşam alanının daraltılması ile kimi zaman ruhsal bunalımlara sürüklenmiş; kimi zaman da adını kendilerinin de koyamadıkları bir güç savaşına sevk etmiştir. Bu savaşta hep yenilgiye mahkûm olmuştur. Ancak çağımızın ekonomik yapısının değişmesiyle, hayata atılan kadının rolü, değişmeye başlamış ve birçok rolü üstlenerek kendisine yeni bir kimlik kazanmıştır. O artık sadece cinsel bir obje, evde çocuklarına bakan bir anne ve ev işlerine mahkûm bir kadın değil, aynı zamanda evine ekonomik

---

<sup>20</sup> Topcan, a.g.e., s.27

<sup>21</sup> Gülaçtı, a.g.m. s.82.

katkıda bulunan bir birey olmuştur. Tabii ki bu yolda büyük gayretler gösteren kadının, buralara gelmesi o kadar kolay olmamıştır.<sup>22</sup>

Bütün bu kazanımlara rağmen hala kadınların sık sık maruz kaldığı aile içi şiddetin, bilhassa ülkemize ait töre cinayetlerini tüm dünya'da devam ettiğini görsel ve yazınsal medyalarda okunup duyulmaktadır. Kadın aynı zamanda toplumsal sorun ve olayları bazen kişisel ve toplumsal hareketliğin çözümünü kolaylaştıran, kimi kez kitleleri evrensel boyuta taşıyan, bazen de toplumsal sorunları ve çatışmaları eritmeye çalışarak uyum ortamı yaratmaya çalışan siyasi bir lider olmuştur.<sup>23</sup>

## 2.İslâm'da Kadın

### 2.1.Kur'ân-ı Kerim'de Kadının Yaradılışı

Kur'ân-ı Kerimdeki kadının yaradılışı ile ilgili ayetlerden şunları zikredebiliriz:

*"Ey insanlar! Sizi bir tek canlı varlıktan yaratan, ondan da eşini var eden ve her ikisinden de birçok erkek ve kadın üreten Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun. Kendisi adına birbirinizden (hak) talebinde bulunduğunuz Zat'a ve bu insanlık bağına karşı sorumluluk duyun. Kuşkusuz Allah üzerinizde daimi bir gözetleyicidir."*<sup>24</sup>

*"Erkekler kadınların koruyup gözeticisidirler; çünkü Allah erkeklerle kadınları farklı alanlarda üstün yeteneklerde donatmıştır..."*<sup>25</sup>

*"O sizi bir tek canlı varlıktan yaratmış, ondan da eşini meydana getirmiştir. O sizi annelerinizin karınlarında üç kat karanlığın göbeğinde birbirini izleyen yaratma aşamalarından geçirerek halk etmektedir."*<sup>26</sup>

*"Biz önceden "Âdem'e de tavsiye etmiştik; fakat o unutmamıştı; onda bir sebat bulamamıştık. Meleklerle "Âdem'e secde edin" demiştik de onlar secde etmişler, ancak İblis, (secde etmekten) çekinmişti. Âdem'e demiştik ki: "Ey Âdem! Bu, senin için ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten*

<sup>22</sup> Gülaçtı, a.g.m. s.84.

<sup>23</sup> Gülaçtı, a.g.m. s.85.

<sup>24</sup> Nisa, 4/1

<sup>25</sup> Nisa, 4/34

<sup>26</sup> Zümer, 39/6

*çıkarmasın; yoksa bedbaht olursunuz". "Cennette sana ne acıkma vardır, ne de çıplak kalma". "Orada ne susarsın, ne de güneş altında kalırsın". Ne var ki şeytan, ona vesvese vermiş ve "ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve hiç yok olmayacak hükümlerini gösteriyim mi demişti. Bunun üzerine Âdem ve eşi o ağaçtan yemişler, ayıp yerleri kendilerine görünürince de cennet yapraklarıyla üzerlerini örtmeye başlamışlardı. Âdem Rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmıştı. Sonra Rabbi yine onu seçmiş ve tövbesini kabul edip ona hidayet etmişti. Onlara şöyle buyurmuştu: "Hepiniz cennetten yere inin. Bundan böyle artık birbirinize düşmansınız. Benden size bir hidayet elbette gelecektir. Kim benim hidayetime uyarsa, ne sapıtır, ne de bedbaht olur."<sup>27</sup>*

Kur'ân ayetlerinde yaratılış ile ilgili verilen bilgilerde kadının potansiyel suçlu algısına rastlanılmaz. Aksine kadın-erkek eşitliğine, denkliliğine rastlanılır. Nitekim "Bunun üzerine Âdem ve eşi o ağaçtan yemişler...."<sup>28</sup> bu ayette açıkça görülmektedir.

## **2.2.Hadislerde Kadının Yaratılışı**

Kadının yaratılışı ile ilgili rivayet edilen hadislerden bazıları şunlardır:

*"Kadın bir kaburga kemiği gibidir. Kadın bir kaburga kemiğinden, bir eğri kaburga kemiğinden yaratıldı, onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın, kırılması da boşanmasıdır."<sup>29</sup>*

Bu hadisin yorumunda Ahmed Davudoğlu şunları söylüyor:

---

<sup>27</sup> Taha, 20/115-123

<sup>28</sup> Taha, 20/123

<sup>29</sup> Dıla': Kaburga kemiği demektir; cem'i: adla' gelir. Bu kelimeyi dil' şeklinde okuyanlar da vardır. Avec veya Ivec: Eğrilik manasına gelir. Bu kelimeyi bazı râviler ivec, birçokları da avec şeklinde zapt etmişlerdir. Hafız Ebu'l-Kasım b. Asâkir ile diğer bir takım ulemâ «Ivec» okumuşlardır. Burada müreccah olan da budur. Çünkü lisân âlimleri iki okunuş arasında fark görmüş, avec'in duvar ve ağaç gibi dik duran şeyler hakkında, ivec'in ise yaygı, yer, maaş, borç ve sâirede kullanıldığını söylemişlerdir. Bir takımaları avec'in görünen şeylerde, ivec'in ise fikir ve söz gibi görünmeyen şeyler hakkında kullanıldığını bildirmişlerdir. Bak. Nevevi, (ö.676/1277.), "Sahihi Müslim bi-şerhi'n-Nevevi = el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac." -- [y.y. : y.y.], 1349. (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye), X,82-85; Müslim, Rada 64; Nesai, Nikah 15; Ahmed b. Hanbel, II, 168.

“Kadının eğriliği, ahlaken hırçın, aklen zaif olması, sebepsiz olarak boşanmak istemesi, kocasının tahammül edemeyeceği tekliflerde bulunması, aile sırrını ifşa etmesi, dedikodu yapması gibi şeylerdir. Erkek hiç bir zaman kadından müstağni kalamayacağı cihetle geçinmenin çaresini bulmak, mefîn ve sabırlı olmak ona düşen bir vazifedir.”<sup>30</sup>

Hz. Ebu Hüreyre (radiyallahu anh) anlatıyor: "Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: "Kadınlara hayırhah olun, zira kadın bir eyeği kemiğinden yaratılmıştır. Eyeği kemiğinin en eğri yeri yukarı kısmıdır. Onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın. Kendi hâline bırakırsan eğri halde kahr. Öyleyse kadınlara hayırhah olun."<sup>31</sup>

Hadis materyallerinde kadının yaradılışı ile ilgili olarak aktarılan bilgilerde İsrailiyat etkinsin olduğu kanaatindeyiz. Zira temel kanıt olarak kadının Âdem'den yaratıldığı iddiası var.

Oysa Kur'an'ı Kerimde geçen; "Ey İnsanlar! Sizi bir tek (cinsiyeti olamayan) candan yaratan, ondan (eril/dişil olarak) çifti var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun..."<sup>32</sup> Ayetindeki yaratılan ilk canlının Âdem olarak isimlendirilmesi bir iltibastan<sup>33</sup> ibaret olduğu kanaatindeyiz. Bunun da sebebi; "Bir zamanlar Rabb'in meleklere: "Ben, yeryüzünde bir halife atayacağım." demişti de onlar şöyle konuşmuşlardı: "Orada bozgunculuk etmekte olan, kan döken birini mi atayacaksın? Oysaki bizler,

<sup>30</sup> Ahmed Davudoğlu, "Sahih- i Müslim Tercüme ve Şerhi", Sönmez Neşriyatı, 1973. II,145.

<sup>31</sup> Buharî, Nikâh 79, Enbiya 1, Edeb 31, 85, Rikâk 23; Müslim, Radâ 65, (1468); Tirmizî, Talâk 12, (1188).

<sup>32</sup> Nisa, 4/1

<sup>33</sup> Bkz: (2/30 38), (3/33), (3/34),(3/59), (4/1), (4/116), (4/120), (5/27), (5/28), (5/29), (5/31), (5/32), (6/2), (6/19), (6/165), (7/11), (7/12), (7/13), (7/19), (7/20), (7/21), (7/22), (7/23), (7/24), (7/25), (7/26), (7/27), (7/31), (7/35), (7/172), (7/189), (7/190), (10/14), (15/26), (15/28), (15/29), (15/30), (15/31), (15/32), (15/33), (15/34), (15/43), (17/61), (17/62), (17/64), (17/70), (18/47), (18/50), (19/58), (20/115), (20/116), (20/117), (20/118), (20/119), (20/120), (20/121), (20/122), (20/123), (20/124), (23/12), (23/79), (25/54), (27/62), (30/20), (30/21), (32/7), (32/8), (32/9), (35/11), (35/39), (36/60), (36/61), (36/62), (36/63), (36/64), (37/11), (38/71), (38/72), (38/73), (38/74), (38/75), (38/76), (39/6), (39/7), (40/67), (53/32), (55/3), (55/4), (55/14), (55/15), (56/32), (56/33), (71/17), (71/18), (75/37), (75/38), (75/39), (76/1)



*seni hamd ile tesbih ediyoruz; seni kutsayıp yüceltiyoruz." Allah şöyle dedi: "Şu bir gerçek ki ben, sizin bilmediklerinizi bilmekteyim."* <sup>34</sup> Bu ayette geçen "جعل" ye "خلق" manasının verilmesi, yani "atayacağım" yerine "yaratacağım" diye algılanmasıdır. Böyle algılanmasının sebebi de İsrailiyat olduğu kanaatindeyiz. İnsanın yaratılışı başka bir incelenme konusu olduğundan bu kadarla sınırlı tutulmuştur.

Kadının yaratılışı ile ilgili tespitleri yaptıktan sonra kadınlara ait bir özellik olan hayz olgusunun tespitine geçebiliriz.

### **3. Hayz /Menstrüasyon**

#### **3.1. Tıp İlminde Hayz/Menstrüasyon Tanımı**

Sadece insansılarda rastlanan özelliklerden birisi de menstrüasyondur. Diğer plasentalı memeliler ise *östrus* olarak adlandırılan durumu yaşarlar.

Menstrüasyon, âdet, hayız, ya da regl, kadınlarda ve bazı diğer yüksek dişi primatlarda<sup>35</sup>, rahim iç yüzeyinde oluşan damar ve dokuların kan ile birlikte vücuttan atılması işlemi ile ilgili fizyolojik olaydır. Doğurgan kadınlarda üreme ve döllenme amacıyla meydana gelen değişiklikler için kullanılan bilimsel bir terimdir. Kadınların ergenliğe erişmesinden menopoza girmelerine kadar yaklaşık her 28 günde bir tekrarlanan bu süreç, sadece gebelik süresince durur.<sup>36</sup> Kadınların çoğu düzenli olarak 28 günde bir âdet görmez. 21-35 günde bir âdet görmek normal kabul edilir. Menstrüasyon halk arasında aybaşı olarak da bilinir. Fiil olarak genellikle *âdet görmek* ya da *regl olmak* şeklinde kullanılır. Menstrüasyon sırasında ortalama kan kaybı 35 ml'dir ve 10 ilâ 80 arası normal kabul edilir.

#### **3.2. Hayz'ın Sözlük ve Terim Olarak Tanımı**

Sözlükte akmak, cereyan etmek manasına gelir.<sup>37</sup> Fıkıh ıstılahınca "kadınlardan" doğum sebebiyle olmaksızın sıhhat

<sup>34</sup> Bakara, 2/30-31.

<sup>35</sup> "Menstruation." *Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2010.

<sup>36</sup> "Menstruation." *Oxford Dictionary Of English 2e*, Oxford University Press, 2003.

<sup>37</sup> Mutarrizi, (ö.610/1213), "*el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib*" ; thk. Mahmûd Fahuri. -- Haleb: Mektebetu Usame b. Zeyd, 1979. I,236-237; İbn Manzûr, (ö.1311/1894). "*Lisânu'l-Arab*", Dâru Sâdır, Beyrut, ts. VII,141-142.

hallerinde ve muayyen vakitlerde rahim yolu ile akıp gelen cibilli/ tabii bir kandır. Diğer bir itibar ile hayz, evsafi muayyen bir kan sebebiyle husule gelen ve bu kanın muayyen müddetince devam edib bazı dini ve ailevi vazifelerin, tasarrufların icrasını tehire uğratan şer'i bir mâniadır.<sup>38</sup>

Genel olarak bakıldığında bedeni ibadetlerde “hayzı” engelleyici bir faktör olarak görmekteyiz. Hayızlı kadın namaz kılamaz, Kur'an okuyamaz, Kur'an'a dokunamaz, tavaf yapamaz, mescide giremez ve oruç tutamaz. Bu tanım ve yaklaşımlar çerçevesinde çalışma konusu olan hayızlı kadınların oruç ibadetini nasıl yerine getirecekleri daha sağlıklı ve detaylı bir şekilde ele alınabilir.

### 3.3.Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'a Göre Âdet Halindeki Kadının Durumu

Eski Ahid'te özellikle “Levililer ve Hezekiel” bölümlerinden anlaşıldığı üzere Yahudilik'te âdet gören kadınlar hakkında detaylı bilgiler vardır.

Eski Ahid'e göre âdet halindeki kadın, bu süre içerisinde ve sonrasındaki yedi gün boyunca pis sayılmaktadır.<sup>39</sup> Keza âdet halindeki kadının kendisi pis olmakla kalmamakta kendisine dokunan kimseyi de pis yapmaktadır.<sup>40</sup> Hatta onun yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir şeye dokunan da pis olmaktadır. Yahudilerin kutsal kitaplarına göre, âdet halindeki kadının kirliliği onunla aynı yatakta yatan adama da bulaşır. Böyle bir adam ise yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli

<sup>38</sup> Mevsilî, (ö.6837/1284) “*el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr*”, II,98.; İbn Nuceym, (ö.970/1563) “*el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*.” Daru'l-Küttüp el-İlmiyye. Beyrut.1997. I,329; İbn Abidin, (ö.1252/1836), “*Reddü'l-muhtar ala Dürri'l-muhtar*” ; tahkik Hüsameddin b. Muhammed Salih Ferfur. -- Dimaşk: Ma'hedu Cemiyetü'l-Fethi'l-İslâmî, 2000/1421, I,474.; Baberti, (ö.786/1384), “*el-İnaye fi şerhi'l-hidaye*” müst. Mustafa b. İbrâhim el-Vardari. -- [y.y.] : I,258.

<sup>39</sup> Levililer, 12/2-5; 15/19-24.

<sup>40</sup> Levililer, 12/5; 15/19-20.

sayılır.<sup>41</sup> Bu nedenle Yahudi kaynaklarında bir kimsenin âdet halindeki kadına yaklaşması yasaklanmıştır.<sup>42</sup>

Aynı şekilde doğum yapan kadınlar da pis sayılmış ve haklarında da şöyle denilmiştir;

*“İsrail halkına de ki, 'Bir kadın hamile kalıp erkek çocuk doğurursa, âdet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacaktır. Çocuk sekizinci gün sünnet edilmeli. Kadın kanamasından paklanmak için otuz üç gün bekleyecek. Pak sayılması için geçmesi gereken bu günler doluncaya dek kutsal bir şeye dokunmayacak, tapınağa girmeyecek. Ancak, kız çocuk doğurursa, âdet gördüğü günler gibi iki hafta kirli sayılacaktır. Kanamasından paklanmak için altmış altı gün bekleyecektir. Erkek ya da kız çocuk doğuran kadının temiz sayılması için geçmesi gereken günler dolunca, yakmalık sunu olarak bir yaşında bir kuzu, günah sunusu olarak bir güvercin ya da bir kumru getirip Buluşma Çadırı'nın giriş bölümünde kâhine verecektir. Kâhin bunu RAB' bin huzurunda sunacak ve kadını arıtacak. Böylece kadın kanamasından temizlenmiş sayılacak. Erkek ya da kız doğuran kadınla ilgili yasa budur.”<sup>43</sup>*

Tarihi kaynaklardan Yahudilerin bu tür anlayışları ve uygulamaları İslam'ın geldiği dönemlerde devam ettiği anlaşılmaktadır.

*Hıristiyanların ise Yahudilerin aksine bu konuda çok rahat davrandıkları ve âdet halindeki kadınlarla cinsel ilişkiye dahi girdikleri pek çok müellif tarafından ifade edilmiştir. Hıristiyanların bu tutumu, muhtemelen, Kutsal kitaplarında âdet halindeki kadının durumuyla ilgili hükümlerin yer almamasından kaynaklanmıştır. Nitekim konuyla ilgili yapılan bazı araştırmalarda Hıristiyanlık'ta âdet halindeki kadının durumunun özel dini hükümlere tabi tutulmadığı ifade edilmiştir.<sup>44</sup>*

---

<sup>41</sup> Levililer, 15/23-24.

<sup>42</sup> Hezekiel, 18/6; bk; Arif Ulu, “Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid Ve Tahlili”, Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 38, Erzurum, 2012, s.2-3.

<sup>43</sup> Leviler,12/2-7.

<sup>44</sup> Ulu, a.g.m., s.3.

İslamiyet'te ise durum çok farklıdır. Bu iki muharref şeriatın yerine şu hükmü koymuştur; “*Sana, kadınların aybaşı hali hakkında da sorarlar, de ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır)". Aybaşı halinde iken kadınlardan el çekin, temizlenmelerine kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri zaman, Allah'ın size buyurduğu yoldan yaklaşın. Allah şüphesiz daima tövbe edenleri sever, temizlenenleri de sever.*”<sup>45</sup>

Ayetten de anlaşılacağı üzere adet hali bir çeşit rahatsızlık verici bir haldir. Abartılacak, korkulacak veya utanılacak bir keyfiyeti de yoktur. Hz. Peygamber'in âdet halindeki kadınların dini hayattan uzak kalmamaları konusunda da bazı uygulamaları olmuştur. Nitekim hanımları âdet halindeyken başını onların kucağına koymuş ve onlara Kur'an okumuştur.<sup>46</sup>

Âdet halindeki kadının oruç tutup tutmayacağıyla ilgili hükümlerde kullanılan bazı rivayetler vardır. Bunların başında Hz. Âişe'den nakledilen rivayetler, istihza ve Hz. Peygamber'in hanımlara yaptığı bazı konuşmaları aktaran rivayetler vardır.<sup>47</sup>

#### 4.Hayızlı Kadınların Oruç Tutamayacaklarını Savunanlar ve Delilleri

Hayızlı kadının yalnız orucu kaza edip namazı kaza etmeyeceğine bütün müslümanların icma'ı vardır.<sup>48</sup> Bu hususta nifaslılar da aynı hükümde-

<sup>45</sup> Bakara, 2/222.

<sup>46</sup> Ulu, a.g.m., s.4; bk;Buhârî, “Hayz”, 4”; Müslim, “Hayz”, 15; Nesâî, “Hayz ve İstihza”, 19.

<sup>47</sup> Ulu, a.g.m. s.6.

<sup>48</sup> Cezerî, Abdurrahman (ö. 1360/1941 ) “*Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbea*”, Matbaatu'l-İstikâmet, I, 121-2, 133; Ebû Zeyd Şiblî,(ö. 1069/1659), “*el-Miftâh Şerhu Nûri'l-İzah*”, Kütübü'l-Arabî, Mısır, trs. s. 38; Fetâvâyi Hindiyye (Trc. Mustafa Efe), Akçağ, Ankara, 1983, I, 129-30; Ahmed Davudoğlu, “*Mevkufât*”, Saadet, İstanbul, 1986, I, 82; İbn Rüşd (ö. 595/1198), “*Bidayetü'l-Müçtehid*”, (Trc. Ahmet Meylanî), Beyan, İstanbul, I, 140; Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, (Trc. Kurul) Risale, İstanbul, 1992, I, 288-9, 357; Kâsânî (ö. 587/1191), “*Kitâbu Bedaii's-Sanai fî Tertibi's-Şerâi*”, Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1974, I, 33.; İbn Kudâme (ö. 620/1223), “*el-Muğnî*”, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyad, 1971, I, 144.; el-Mâverdi (ö. 450/1058), “*el-Hâvi'l-Kebir fî Fıkhî Mezhebi's-Şafîi*”, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I, 147; Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karaff (ö. 684/1285), “*ez-Zehîra*”, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1994. I, 316.; en-Nevevî (ö. 676/1277), el-Mecmû, Şerhu'l-Mühezzeb, Dâru'l-Fıkr, II, 356.; Behaiddin Ebi Mehasin Yusuf b. Râfi b. Şeddad el-Halebî eş-Şafîi' (ö. 684/1285), “*Delâilü'l-Ahkâm min Ehâdisi'n-*

dir. Hayızlı kadının oruç tutamayacaklarını iddia edenlerin delil olarak ileri sürdükleri nasları yani hadisleri şöyle sıralayabiliriz:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرِ إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ وَبِمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تَكْثُرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَذْهَبَ لِلْبَبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكِنَّ قُلْنَ وَمَا نُفْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُفْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تَصَلْ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُفْصَانِ دِينِهَا.

### 1.Delilleri;

*Ebû Saîd-i Hudrî Şöyle demiştir: Bir Kurban, ya Ramazan bayramında Resûlu'llâh (s.a.v.) Efendimiz, mescide geldi. Kadınların yanından geçti. Ve (onlara): "Kadınlar, sadaka veriniz. Zira bana Cehennem halkı gösterildi, çoğu sizler idiniz." buyurdu. (Kadınlar): "Yâ Resûlâllâh, neden?" diye sordular. "Çünkü siz (ötekine, berikine) çokça lânet eder, zevclerinize karşı küfrân-ı nimet gösterirsiniz buyurdu. "Aklımızın, dinimizin eksikliği nedir? Yâ Resûlâllâh." dediler. "Kadının şahadeti, erkeğin şahadetinin yarısı değil midir?" diye sordu. "Evet." dediler. "İşte bu aklın eksikliğinden. Hayız gördüğü zaman da namaz kılmaz, oruç tutmaz değil mi?" buyurdular. "Evet." dediler. "İşte bu da dininin eksikliğinden." cevâbını verdi.<sup>49</sup>*

عَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَقُلْتُ مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ فَقَالَتْ أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ قُلْتُ لَسْتُ بِحَرُورِيَّةٍ وَلَكِنِّي أَسْأَلُ قَالَتْ كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ فَنُؤْمِرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ.

### 2.Delilleri;

*Muâze'(r.anhâ)<sup>50</sup> demiştir ki; Aişe'ye sordum, "Neden hayızlı kadın*

*Nebiyi Aleyhi's-Selam", Dâru'l-Küteybe, Beyrut, 1992 I, 19. ; İbn Hazm (ö. 456/1064), "el-Muhallâ", (Thk.Ahmed Mahmud gâkir), Dâru't-Turâsî, Kâhire-1349. I, 78.; Tabersî (ö. 1320/1902), "el-Mu'telef mine'l-Muhtelif beyne Eimmeti's-Selef", Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, MeGhed, 1410, I, 37.*

<sup>49</sup> Buhari, "Sahih", Bab; Hayızlı Kadının Orucu Terketmesi , Hadis No:209. s.85.;Nevevî, a.g.e., II,87.;

<sup>50</sup> Muâze bint-i Abdullah el-Adeviyye el-Basriyye: İbn Maîn kendisinin güvenilir olduğunu söyler. Zehebî, bu kadının geceleri ihya ettiğini ve "kabillerdeki uykunun

orucu kaza ediyor da, namazı kaza etmiyor? dedim.” Aişe: “Sen Harûriyemisin?”<sup>51</sup> dedi. Haruriye değilim ama soruyorum işte. Dedim Aişe: “(Vaktiyle) Bu iş bizim başımıza gelirdi de orucu kaza etmekle emrolunur; namazın kazası ile memur olmazdık.” cevabını verdi.<sup>52</sup> Bu hadis-i bütün Kütüb-ü Sitte sahipleri muhtelif ravilerden tahrir etmişlerdir.<sup>53</sup>

Bu hadisin şerhinde Davutoğlu şunları söylüyor: “Haruriler/Hariciler din babında pek şiddet gösterirler. Hayzlı kadının namazları kaza edeceğine kail olurlardı. Hariciler aslen altı fırka olup hepsi Hz. Ali ile Osman (r.a.) dan teberri ederler ve onlardan uzak kalmayı her ibadete tercih eylerlerdi. Nikâhlarında bile bunu şart koşarlardı. Hâlbuki bu yaptıkları tamamıyla dalâlet ve İcma'ı Ümmete muhalefet idi. İşte Aişe (r.anha.) nın “Sen Harûriye misin?” diye sorması bundandır. Yani; bu sual dalâlet fırkalarından haricilerin soracağı bir sualdir. Çünkü onlar hayzlı kadının namazları kaza edeceğini kaildirler. Sen de bu çirkin tarikata mı mensupsun? demek istemiş sonra, Resûlullah (s.a.v.) zamanında bütün ezvac-ı tâhiratın hayz gördüklerini fakat Resûlullah (s.a.v.) in yalnız orucu kaza etmelerini emir buyurduğunu, namazın kazasını emretmediğini, kazası lâzım' gelse onu da emrederdi diye, anlatmıştır. Bunun üzerine kadın kendisinin Haruriye' olmadığını yani haricilerle bir alâkası bulunmadığını, yalnız meseleyi iyi

uzunluğunu bilip de bu dünyada uyuyan göze hayret ederim” dediğini haber verir. Hz. Aişe, Hz. Ali ve Hişâm b. Âmir'den hadis rivayet etmiştir. H. 83 senesinde vefat etmiştir.

<sup>51</sup> Hâriciler başka adlar ve lâkablarla da anılmış, tanınmışlardır. Sözelimi Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldıklarında ilk toplandıkları yer olan Harûra'nın adına izafetle Harûriler (Harûriye); Allah'tan başka kimsenin hüküm verme yetkisine sahip olmadığı gerekçesiyle hakem olayına karşı çıktıkları için el-Muhakkime adıyla anılmışlardır. Kendilerinin en çok hoşlanarak kullandıkları isim ise Şürât'tır. Satın alıcı anlamındaki Şârî'nin çoğulu olan Şürât'ı kendini Allah'a verenler, satanlar anlamında kullanıyorlardı. Hâriciler iman sorununa yanlış bir usulle yaklaşarak bu konuda kimlerin kâfir olduğunu tartıştılar. Hakem olayında hakemlik yapanları ve taraflarını kâfir ilan ettiler. Cemel Vak'ası'na karışanları ve taraftarlarını lânetlediler. Adâletsiz hükümdara karşı isyanı bütün mü'minlere farz kabul ettiler. Büyük günâhlar işleyen (mürtekîbü'l-kebâir) herkesi kâfir ilân ettiler. bak. el-Bağdâdî, (ö. 429/1037-38 ), “*el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum.*”; s. 55.

<sup>52</sup> Müslim, Hayız, 67, 68,69.(335).

<sup>53</sup> Buhari, Hayız, 20; Müslim, Hayız, 67, 68,69.(335); Ebu Davud, Taharet, 105, (262, 263); Tirmizi, Taharet, 97, (130); Savm, 68, (787); Nesai, Hayz, 17, (1, 191, 192), Savm, 64, (4, 191).

anlamak için sorduğunu söyleyerek özür beyan etmiştir. Hayzlı kadının yalnız orucu kaza edip namazı kaza etmeyeceğine bütün Müslümanların icma'ı vardır. Bu hususta nifaslılar da aynı hükümdedir. Hayzlı kadın oruçla muhatap değildir; orucun kazası ona ayrı bir emirle lâzım gelir.”<sup>54</sup>

Kadı İyaz da şöyle diyor; “hariciler namazın da kaza edilmesi gerektiğini zira Kur’an’da yasaklayıcı bir engelin olmadığını söylüyorlar. Böylelikle sünnete muhalefet ediyorlar. Oysa hayzlı kadınlar için namazın kazası da edası da olmadığı hususunda ümmetin icaması vardır.”<sup>55</sup>

Ayni ise Sünen-i Ebu Davud’un şerhinde şöyle yorumluyor; “Namazın kaza edilmeyip, orucun ise kaza edileceğinde icma’ vardır...”<sup>56</sup>

### **5.Hayzlı Kadınların Oruç Tutabileceklerini Savunanlar ve Delilleri**

Hayzlı kadınların oruç tutabileceklerini savunan selef âlimlerinden kimseye rastlamıyoruz. Daha çok günümüzde çağdaş ilahiyatçılardan bazıları bunu iddia etmektedirler.<sup>57</sup> Yukarda zikrettiğimiz Ebû Saîd-i Hudrî hadisinin aklen merdud olduğunu söylüyorlar. Abdülaziz Bayındır ise; “قضي” kelimesinin yanlış algılanmasından bahis ederek şunları söylüyor:

“ Muvatta, Sıyâm 50’deki rivayete göre Peygamberimizin eşleri Hafsa ile Aişe validelerimiz, nafile oruç tuttıkları sırada getirilen bir yemeği yiyip oruçlarını bozmuşlar. Durumu Peygamberimize bildirdiklerinde onlara şöyle demiş:

اقضيا مكانه يوما آخر

“Yerine bir başka gün kaza edin.”

Aynı olayla ilgili olarak Ebû Davûd’da geçen ifade şöyledir:

صوما مكانه يوما آخر

“Onun yerine bir başka gün oruç tutun”

<sup>54</sup> Davudoğlu, a.g.e. I,355

<sup>55</sup> Kadı İyaz, (ö544/1149), “İkmalü'l-Mu'lim bi-fevaidi Müslim.” ; thk. Yahyâ İsmail. -- Mansure: Dârü'l-Vefa, 1998/1419. II,183.

<sup>56</sup> Ayni, (ö.855/1451), “Şerhu Süneni Ebi Davud” ; tahrir Ebû Mahrus Amr b. Mahrus. - Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007/1428. II,23.

<sup>57</sup> Hüseyin Atay, “Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III”, Atay Yay. Ankara, 1997, 2. baskı, s. 27- 29; Yaşar Nuri Öztürk, “Kur’an’daki İslâm”, İstanbul, 1988, s. 451-452.

Görüldüğü gibi her iki rivayetteki **قضى** kelimesi, ibadeti yerine getirme yani eda anlamındadır. Öyleyse Aişe hadisini buna göre anlamak icab eder.

Muâze dedi ki, Aişe'ye sordum, dedim ki:

ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ قلت لست بحرورية ولكني أسأل. قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة

“Neden adetli kadın oruç tutuyor da namaz kılmıyor?” “*Sen Harûriyye misin?*” dedi. “*Hayır, Harûriyye değilim ama soru soruyorum*” deyince şöyle dedi: “*Bizim başımıza bu olay gelince orucu tutmamız emredilirdi ama namazı kılmamız emredilmezdi.*”

Aişe'ye adet görmekte olan kadınla ilgili soru sorulduğundan onun kaza edeceği ibadet, adetli iken yerine getireceği ibadettir. Soruyu soran, adetlinin oruç tuttuğunu biliyor, onun için soruyu şöyle soruyor?

ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟

“Neden hayızlı kadın, oruç tutuyor da namaz kılmıyor?”

Verilen cevap da bunun, adetliye verilen bir emir olduğunu şöyle ifade ediyor:

كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة

“*Bizim başımıza bu olay gelince orucu tutmamız emredilirdi ama namazı kılmamız emredilmezdi.*”

Kaza kelimesine fakihlerin sonradan verdiği anlam kafaları karıştırmıyordu, Aişe validemizin sözünü, adetlinin adetten temizlenmesinden sonrasıyla ilgilendirmek mümkün olmazdı.”<sup>58</sup>

### 6.Bu İki Görüşün Değerlendirilmesi ve Sonuç

Hayızlı kadınların oruç tutamayacaklarını savunan selef-i salihinin ve fukahanın Kur'an'dan delilleri yoktur. Delilleri sünnet/hadistir. Ancak dayandıkları bu hadisler/ nasslar sened itibariyle sağlam/kuvvetlidir. Bu itibarla da varid olan hadisler muvacehesinde kadınların hayızlı iken oruçlarını daha sonraya tehir edip, kaza etmeleri gerekir. Bu da gayet tabiidir. Zira Hz.Peygamber de bir Şari'dir. Aksine bir hüküm gelmedikçe de

<sup>58</sup> www.suleymaniyevakfi.org/



geçerli olup müminleri bağlayıcıdır. Nitekim Allah u Teâlâ Hz. Peygamberin Şari'liği/kanun koyucu olduğuna telmihen şöyle buyuruyor;

*“Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O Peygamber'e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûr'a (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır.”<sup>59</sup>*

Karşıt tarafın ki başta Hariciler olmak üzere ve çağdaş ilahiyatçıların hadisler hakkındaki tutumları tutarlı ve yeterli değildir. Şöyle ki;

Hudri hadisinde “...kadınların akli noksanıdır.” İfadesine dayanarak “...bu hadis merduddur.” Deyip tümünü reddetmek bilimsel değildir. Siz elmanın çürüğü var diye hepsini atar mısınız? Kaldı ki bu hadisteki “noksan” ifadesini sosyolojik bir tespit olarak anlayıp yani kadınlar o günde sosyal hayatta aktiviteleri eksik, noksan diye anlamaya ne engel var? Kaldı ki bir erkek yerine iki kadının şahitlik etmesi de bunun için yeterli bir işarettir.

Bayındır'ın iddialarına gelince; “eda” ve “kaza” kelimelerinin yanlış anlaşıldığı tezine dayanarak yanlış bir hükme varıyor. Bayındır'ın “eda” ve “kaza” kelimelerinin bir biri yerine kullanılabileceği iddiaları doğrudur. Ancak hadisin bütününe bakmadan sadece bu noktanı konuyu ele alması yanlıştır. Hadis'de Hz. Aişe'nin “...sen Haruri misin?” sorusunu göz ardı ediyor. Çünkü kaynaklar bize Harici hayızlı kadınların namazlarını daha sonra kaza ettiklerini bildiriyor. Muaze'nin kafası da bu yüzden karışık. Muaze; orucun daha sonra tutulup ta namazın daha sonra eda edilmemesini anlamak istiyor.

Bayındır'ın şu sözü; *“Kaza kelimesine fakihlerin sonradan verdiği anlam kafaları karıştırmıyordu, Aişe validemizin sözünü, adetlinin adetten temizlenmesinden sonrasıyla ilgilendirmek mümkün olmazdı.”* de delilsiz mesnetsiz bir savdır. Çünkü o döneme ait böyle uygulandığına dair bir delili yoktur.

---

<sup>59</sup> Araf, 7/157

Oysa bunun böyle olmadığını sahihi Müslim’de ki bir başka zincirden gelen şu rivayet göstermektedir.

“Bize Muhammedü'bnü'l-Müsenna da rivayet etti. (Dedi ki) : Bize Muhammed b. Cafer rivayet etti: (Dedi ki) : Bize Şu'he Yezid'den naklen rivayet eyledi. Demiş ki;

— Ben Muâze'den dinledim. Kendisi Aişe'ye «Hayzlı bir kadın namazı kaza edecek mi?» diye sormuş. Aişe:

«Sen Haruriye misin? Resûlüllah (s.a.v.) in kadınları elbette hayz görürlerdi: Kendilerine onun yerine bir şey emr buyurdu mu? Cevabını vermiş.

Muhammed b. Cafer: «Aişe bu sözü ile kazayı Murad ediyor» demiştir.”<sup>60</sup>

و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ يَزِيدَ قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاذَةَ أَنَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ أَنْقَضِي الْحَائِضُ الصَّلَاةَ فَقَالَتْ عَائِشَةُ أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ قَدْ كُنَّ نِسَاءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحِضْنَ أَفَأَمَرَهُنَّ أَنْ يَجْزِينَ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ تَعْنِي يَفْضِينَ.

Kadı İyaz bu hadisin şerhinde “جزأ” yerine “يجزین” fiili rivayetinden bahsederek “kaza” kelimesinin cüzlere ayırma yani ikiye bölme anlamına geldiğinden bahseder.<sup>61</sup> Yani “kaza” kelimesi fakihlerden önce de sahabe döneminde de “tehir” anlamında kullanılıyordu. Kesintisiz olarak uygulanması da bunu teyit etmektedir.

Bütün bu açıklamalardan sonra, hayızlı kadınların oruçlarının daha sonra kaza etmelerini fiili uygulamanın ve sözlü rivayetlerin işar ve ispat ettiğini söyleyebiliriz. Bugüne kadar aksine bir görüş belirten ciddi hiçbir âlimin çıkmaması da bunu teyit etmektedir.

Özetle hayızlı kadının orucunu tutmayıp orucu daha sonra kaza etmesi, taabbudi birer hüküm olması sebebiyle aklımıza yatsın yatmasın kabul etmemiz gerekir. Velew ki iyi niyetle de olsa ibadet gibi konularda yani içtihadı mesa’/çalışmaya gerek olmayan, tamamen vahye dayalı alanlarda ahkâm kesme hem inanç hem de kitleleri dalalete sürüklenme gibi

<sup>60</sup> Müslim, Hayız, 68,(335)

<sup>61</sup> Kadı İyaz, a.g.e., II,183.

çok tehlikeli bir yoldur. Orucun kazası olmaz eda etmesi gerekir diye aksine bir hüküm vermek, Hz. Peygamber'e ve cumhuru müslimine muhalefet etmek olur. Post-modern Harici/Haruri olmak da kimseye bir şey kazandırmaz.

### KAYNAKÇA

- Allemetü'l-Hümmam Mevlana eş-Şeyh Nizam ve Cemeat u min Ülema-i Hindî'l-Â'lem, "*el-Fetava el-Hindiyye*" Heyet, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000. (Trc. Mustafa Efe), Akçağ Yayınları, Ankara: 1983.
- Atay Hüseyin, "*Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*", Atay Yay. Ankara, 1997.
- Ateş Süleyman, "*Kur'an Ansiklopedisi*", Kuba Yayınları.
- Ayni, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi, (ö.855/1451), "*Şerhu Süneni Ebi Davud*"; tahrir Ebû Mahrus Amr b. Mahrus. -- Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007/1428.
- Baberti, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, (ö.786/1384), "*el-İnaye fi şerhi'l-hidaye*" müst. Mustafa b. İbrâhim el-Vardari. -- [y.y.] : Yazma
- Behaiddin Ebi Mehasin Yusuf b. Râfi' b. Şeddad el-Halebî eş-Şafîi' (ö. 684/1285), "*Delâilü'l-Ahkâm min Ehâdîsi'n-Nebiyyi Aleyhi's-Selam*", Dâru'l-Kütübeybe, Beyrut, 1992.
- Berki Şakir, "*Roma'da Miras Hukuku*" Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Cilt: 10 Sayı: 1 Yayın Tarihi: 1953.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, (ö.256/870) "*Sahihu'l-Buharî*" İstanbul, 1325/1907.
- Cezeri, Abdurrahman (ö. 1360/1941 ) "*Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbea*", Matbaatu'l-İstikâmet, Beyrut. ts.
- Charles Freeman, "*Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*", Ankara. Dost Kitabevi. 2010.
- Davudoğlu Ahmed, "*Mevkufât*", Saadet yayınları, İstanbul: 1986.
- Ebü Davud, Süleyman b. el-Eş'âs b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr b. İmrân el-Ezdî es-Sicistânî (ö.436/1044) "*Sünen-i Ebu Davud*" el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- el-Karafî, Şihabuddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), "*ez-Zehîra*", Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2010.

- Gülaçtı, Nurettin, “*Sanatsal Bir Obje Olarak Kadın Ve Bazı Toplumlarda Kadına Bakış*”, İdil Dergisi, Cilt 1, Sayı 2 Bahar 2012 (ISSN: 2146-9903, E-ISSN: 2147-3056) (03.05.2012).
- Horst Blanck, “*Eski Yunan ve Roma’da Yaşam*”, İstanbul: Arion Yayınevi. 1999.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, (ö.1252/1836), “*Reddü’l-muhtar ala Dürri’l-muhtar*”; tahkik: Hüsameddin b. Muhammed Salih Ferfur. Dımaşk: Ma’hedu Cemiyetü’l-Fethi’l-İslâmî, 2000/1421.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel, (ö.241/855) “*el-Müsned, el-Fethu’r-Rabbani Tertibi*”, Ensar Yayıncılık ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, (ö.456/1064), “*el-Muhalla*” ; tahkik Ahmed Muhammed Şakir. -- Kahire : İdaretü’t-Tıbaati’l-Müniriyye, 1347.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî, (ö.620/1223), “*el-Muğni*”, Mektebetü’r-Riyâdi’l-Hadîse, Riyad, 1971.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, (ö.1311/1894). “*Lisânu’l-Arab*”, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn (Zeynelâbidîn) b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym el-Mısırî (d.926/1519–ö.970/1563) “*el-Bahrü’r-raik şerhu Kenzi’d-dekaik*.” Daru’l-Kütüp el-İlmiyye. Beyrut.1997.
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö.595/1198), “*Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*”, I-II, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975, 4. bs.(Trc. Ahmet Meylanî), Beyan, İstanbul.
- Kadi İyaz, Ebü’l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi Kadi İyaz, (ö544/1149), “*Şerhu Sahihi Müslim li-Kadi İyaz = İkmalü’l-Mu’lim bi-fevaidi Müslim*.” ; thk. Yahyâ İsmail. -- Mansure: Dârü’l-Vefa, 1998/1419.
- Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed el-Hanefi, (ö.587/1191), “*Bedaiü’s-sanai’ fi tertibi’s-şerai*”, thk: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut. -- Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997/1418
- Maverdi, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, (ö. 450/1058), “*el-Hâvi’l-Kebir fi Fikhi Mezhebi’s-Şafiî*”, thk: Mahmud Matraci. -- Beyrut: Darü’l-Fikr, 1994/1414.
- Mevsilî, Ebu’l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd b. Mahmud el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö.6837/1284) “*el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*” -- ofs -- İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- Mutarrizi, Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali, (ö.610/1213), “*el-Mugrib fî tertibi'l-mu'rib*” ; thk. Mahmûd Fahuri. - Haleb: Mektebetu Usame b. Zeyd, 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, (ö.261/875), “*Sahih-i Müslim*” -- Kahire: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1329.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb, (ö.303/915) “*es-Sünen ma'a-şerhi's-Suyutî ve hâşiyeti's-Sindî*” Mısır, ts.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, (ö.676/1277.), “*Sahihi Müslim bi-şerhi'n-Nevevi = el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccac.*” -- [y.y. : y.y.], 1349. (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye),
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri, (ö. 676/1277), “*el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirazi*”,thk: Muhammed Necib Mutii. -- Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- Oğuz Tekin, “*Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*”. İstanbul: İletişim Yayınları. 2008.
- Oxford Dictionary Of English 2e, Oxford University Press, 2003.
- Öztürk Yaşar Nuri. “*Kur'an'daki İslâm*”, İstanbul, 1988.
- Stephen Biesty, “*Antik Dünya – Mısır, Roma, Yunan*”, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. 2009.
- Şürünbülali, Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai (ö. 1069/1659), “*Nûri'l-İzah*”, Kütübü'l-Arabî, Mısır, trs.
- Şürünbülali, Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai (ö.1069/1659), “*el-Miftah Şerhu Nuri'l-İzah*” Ebu'l-Zeyd Şibli; Türkçeye çeviren Abdullah Aydın. -- 21. bs. -- İstanbul: Müjde Yayınları, 1987.
- Tabersî, (ö. 1320/1902), “*el-Mu'telef mine'l-Muhtelef beyne Eimmeti's-Selef*”, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Meşhed, 1410.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî (279/892), “*Sünenü't- Tirmizî (el-Câmiu's-Sahih)*”, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Topcan Özlem, “*Yahudilik Ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara,2010.
- Ulu Arif, “*Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid Ve Tahlili*”, Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 38, Erzurum, 2012.
- www.suleymaniyevakfi.org
- Zuhayli Vehbe, “*el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*” -- 2. bs. -- Dımaşk : Dârü'l-Fikr, 1985/1405. (Trc. Kurul) Risale, İstanbul, 1992.

**EBU'L-HASAN HAKÂNÎ VE HACI BEKTAŞ VELÎ:  
ARALARINDAKİ BAĞLAR VE ANADOLU'NUN  
İSLAMLAŞMASINA KATKILARI**

Bilal GÖK\*

**Özet**

Anadolu'nun fethi aşamasında, Anadolu'ya ilk giren Türk akıncıları arasında çok sayıda İslam sûfisi de yer almaktaydı. Kendilerine Horasan Erenleri de denilen bu gönül erlerinin, Anadolu'nun Türk-İslam yurduna dönüşmesine büyük hizmetleri geçmiştir. Bu çalışmada, Horasan Erenleri'nin seçkin temsilcilerinden Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektaş Velî, aralarındaki manevî bağlar ve Anadolu'nun İslamlaşmasına katkıları açısından ele alınmaktadır. Ebu'l-Hasan Harakânî, XI. asrın ilk yarısında fiilen başlayan Anadolu'nun İslâmlaşması sürecine önemli katkısı bulunan tasavvuf öğretisinin ilk devir temsilcilerindedir. Harakânî, bağlı bulunduğu Bayezîd kanalıyla kendisinden sonra çıkacak olan Yesevîlik, Mevlevîlik, Bektaşîlik ve Nakşibendîlik'e de kaynaklık etmiştir. Hacı Bektaş Velî ise Yesevîlik'in Anadolu'daki en faal uygulayıcısı olup, 13. yüzyıl Anadolu'sunun İslâm'ı özümsemesine önemli katkılarda bulunarak adını Horasan Erenleri arasına yazdıran ve Bektaşîlik tarikatının isim babası olan büyük bir şahsiyettir.

**Anahtar Kelimeler:** Horasan Erenleri, Ebu'l-Hasan Harakânî, Nakşibendîlik, Hacı Bektaş Velî, Bektaşîlik.

**Abu'l-Hasan Haraqani and Hacı Bektash Vali:  
Relations between Them and Contributions of Them for  
Islamization of Anatolia**

**Abstract**

In the stage of the conquest of Anatolia, among first in Anatolia Turkish raiders were located in a large number of Islamic Sufism. These hearts of people, who also are called Khorasan dervishes, have great services in transformation of Anatolia into the Turkish-Islamic homeland. In this

---

\* Yrd. Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (bgok38@hotmail.com)

study, pre-eminent representatives of Khorasan dervishes Abu'l-Hasan Haraqani and Hacı Bektash Vali are discussed. Abu'l-Hasan Haraqani, who has an important contribution to the process of Islamization of Anatolia that began in the first half of eleventh century, is representative of the first cycle of Sufi teachings. Haraqânî also has led to Yesevi, Mevlevi, Bektashi and Nakshibandi which will be after him, through Bayezid that Haraqânî affiliated. As for Hacı Bektash Vali, he is the most active practitioner and contributed significantly to absorb Islam 13<sup>th</sup> century Anatolia. And so he is major figure who printed his name among Khorasan dervishes and became eponym of the Bektashi sect.

**Key words:** Abu'l-Hasan Kharraqani, Nakshibandism, Hacı Bektash Vali, Bektashism.

## GİRİŞ

Anadolu'nun ilk İslam sufileri ve Anadolu'daki tasavvufî akımlar ele alınırken, bu faaliyetin genellikle Sünni olmayan inançlara mensup şahıslar eliyle yürütüldüğü yönünde, tamamen yanlış ve olayların tarihi akışına uymayan bir tablo ile karşılaşılmaktadır.<sup>1</sup> Hâlbuki mevzubahis kişi ve ekoller ele alınırken, bu zatların yazdığı veya kendilerine atfedilen eserleri temel olarak alınırsa daha objektif sonuçlar ortaya çıkabilir. Bu sebeple ana kaynaklara müracaat edildiğinde, Anadolu'nun ilk tasavvuf çevresinin Batnî ve aşırı Şîî kaynaklardan beslenmediği, aksine inanç konularında akılcılıkla öne çıkan Maturîdî mezhebinden, tasavvuf anlayışında ise Pîr-i Türkistan lakabıyla da tanınan Hoca Ahmed Yesevî'nin görüşlerinden beslendikleri

<sup>1</sup> Bu yöndeki iddialar için bkz. Irène Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et Ses Avatars, Genèse et Évolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Brill, Leiden 1998, s. 5-47; Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1999, s. 45-48; A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s. 167-200. Ayrıca bkz. Fahri Unan, "Türkiye'de Kültür Tarihi Araştırmaları ve Türk Heterodoksi Tarihine Farklı Bir Bakış", *Türkiye Günlüğü*, yıl: 1995, sayı: 35, 116-128; Tahsin Ünal, *Karamanoğulları Tarihi*, Ankara 1986, s. 105; Feridun M. Emecen, "Saruhanogulları ve Mevlevilik", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1995, s. 282.

söylenir.<sup>2</sup> Bu noktadan hareketle, birçok Sünnî tasavvuf yoluna kaynaklık ettiği bilinen Ebu'l-Hasan Harakânî'nin, Bektaşî<sup>3</sup> tasavvuf yoluna da kolbaşıklık ettiğini dile getirmekte ilmi açıdan bir sakınca görmüyoruz. Bu husus çalışmanın ileriki kısımlarında etraflıca tartışılacaktır.

Bu makalede, etkileri sadece yaşadıkları çağla sınırlı kalmayan, vefatlarından yüzlerce yıl geçmesine rağmen hâlâ kitleleri peşinden sürükleyen iki büyük gönül insanını, Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektaş Vefî'yi konu edineceğiz. Türk insanının dini ve tasavvufî hayatının şekillenmesinde olduğu kadar, Anadolu'nun ebedî Türk yurdu haline gelmesine de sayısız hizmetleri geçen bu büyük şahsiyetlerin tarihi, dinî ve tasavvufî kişiliklerinin yanında, aralarındaki manevî ilişkiler ve bağlar, ilmi verilerin ışığında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Harakânî ve Hacı Bektaş'ın bağrından çıktığı Horasan coğrafyası, İslam tasavvuf tarihinde yüzyıllar boyunca insanlığa yol gösteren büyük mutasavvıfların yetiştiği önemli bir bölgedir. Harakânî'nin yaşadığı dönem değişik millet ve kültürlerin tanışıp kaynaştığı bir dönemdir. Ehl-i Sünnet ekolünün yanı sıra Şia<sup>4</sup>, Bâtınîlik<sup>5</sup> ve Karmatîlik<sup>6</sup> gibi yaklaşımlar da yine

<sup>2</sup> Temel Yeşilyurt, "Alevi-Bektâşîliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyât*, yıl: 2003, sayı: VI/ 3, 13-30.

<sup>3</sup> Ahmet Taşgın, *Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. 117; A. Faruk Sinanoğlu, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*, IQ Yayınları, İstanbul 2008, s.114.

<sup>4</sup> İmâmîye akideleri arasına Yahudi inanç ve akidelerinin sokulduğu hakkında bkz. Sâbir Ta'miyye, *el-Usûlu'l-Akidedu'l-İmâmîyye*, Kahire 2004, s. 28-33; S. Kutlu, "Mehdi ve Mesih inancının, imparatoru yarı tanrı gibi gören Sasaniler, Eski Yakın Doğu toplumlarından, Hıristiyan ve Yahudilikten İslam'a geçenler arasında daha yoğun görülebilir" diyor. Mehdilik inancının ise daha çok aşırı Şîî hareketler, İsnâ-âşeriyye Şîası, İsmailîlik-Hasan Sabbah Fedâileri, Bâtınîlik, Karmatîlik, Zeydîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik, Kâdiyânîlik, Bâbilîlik-Bahâilîlik, Şeyhîlik vb. ekollerde mevcut olduğunu belirtiyor. Bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslam Bilimlerinde İhtisas Toplantıları*, 27-30 Ekim 2003.

<sup>5</sup> Bâtınîler, Kur'an ve hadis lafızlarının herkes tarafından anlaşılabilir zahirî manasının dışında, yüksek tabakanın anlayabileceği bir bâtinî manasının bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Abdülcelil Şelebi, "et-Tefsirul Batînî: Neş'etuhu ve Esbabuhu: Bâtînî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", (çev. Gıyasettin Arslan), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2004, sayı: 9/1, 99-108. Meselenin tarihi veçhesine baktığımızda, Bâtınîliğin ilk başarısı 909 tarihinde Mısır'da Fatmî Devleti'nin kurulmasıdır. 969'da ise İhşidiler devletini yıkarak Mısır'a iyice yerleştiler. Fatmî devleti Mısır ve Suriye'de propaganda ve işgallerle İslam dünyasını Şîileştirme faaliyetine girişti. Selçuklular ise Sünnîliği koruma



aynı dönemde sistemleşip yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Horasan'da IX. asırda, Ahmed b. Harb (ö.234/848), Hatem-i Esamm (ö.237/851), Ahmed b. Hadraveyh (ö.240/854), Ebû Talip Nahşebî (ö.245/859) gibi tevekkül ve fütüvvet ağırlıklı Horasan tasavvuf mektebinin ilk temsilcilerinin yetiştigi görülür.<sup>7</sup>

### 1. Ebu'l-Hasan Harakânî (960-1033)

Ebu'l-Hasan Harakânî, tarihî Horasan bölgesindeki Bistam şehrine bağlı Harakân köyünde 960 tarihinde dünyaya gelmiştir. Horasan muhitinde doğup büyüyen Harakânî, tarih kaynaklarında oldukça güzel vasıflarla övülmekte ve *Şeyh Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed el-Harakanî* ismiyle anılmaktadır.<sup>8</sup>

Harakânî'nin tahsil hayatıyla ilgili fazla bilgimiz yoktur. O, kendisinin okuma yazma bilmediğini söyler. Ancak ona atfedilen beş eser, onun derin dini bilgisini gözler önüne sermektedir.<sup>9</sup> Hakkında yazılanlardan, işlerini bizzat kendisinin gördüğü, maddi yardımları kabul etmediği anlaşılır. Nitekim Arap tarihçilerinden Sem'ânî, onun hayvanla yük taşıyarak ve taşınması için kiraya vererek geçimini sağladığını haber verir.<sup>10</sup>

Harakânî'nin, tasavvuf terbiyesini iki şeyhten aldığı bilinmektedir. Bunlardan ilki kendisinden yaklaşık bir asır evvel yaşamış olan Bayezid-i Bistamî'dir ki bu zattan üveysî metotla feyz aldığı rivayet olunmaktadır. İkincisi ise, kendi çağdaşı Şeyh Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed

---

ve savunma yanında Şii-ihtilalci cereyanlara karşı mücadele etti. Bkz. Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1998, s. 206-207.

<sup>6</sup> Abbasi halifesi Müktefi, 903'de Suriye'de büyük tehlike oluşturmaya başlayan Karmatileri büyük bir bozguna uğrattı. Bkz. Hayati Ülkü, *Muhtasar İslam Tarihi*, Şelale Yayınevi, İstanbul 1973, II, 633.

<sup>7</sup> Abdülhakim Yüce, "Ebü'l-Hasan El-Harakânî", *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, yıl: 2010, sayı: 87, 62.

<sup>8</sup> el-Herevî, *Zemmul-Kelam ve Ehlihi*, Medinetü'l-Münevvere 1998, I, 62; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1951, I, 687; İhsan İlahi Zâhir, *et-Tasavvuf el-Menşe ve'l-Masâdir*, Lahor 1986, s. 103; Süleyman Uludağ, "Harakânî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 93-94; Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Eserleri)*, Kars 2004, I, 29, 32.

<sup>9</sup> Ahmet Emin Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2014, sayı:1'de yayımlanacak.

<sup>10</sup> İbn Mansur es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, II, 347.

Abdülkerim Kassâb-ı Âmulî'dir.<sup>11</sup> Tasavvufta yüksek derecelere ulaşan Harakânî'nin Harakân'daki tekkesini Şeyh Ebû Saîd ve Hâce Abdullah-ı Ensârî gibi devrin tanınmış sûfîleri yanında, Sultan Gazneli Mahmud'un da ziyaret ettiği anlatılır.<sup>12</sup>

Arap tarihçiler, onun tekkesinin Harakân'da olduğunu ve H. 425 senesinin Aşure gününde 73 yaşında burada vefat ettiğini belirtirler.<sup>13</sup> XVI. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden *Gelibolulu Mustafa Âlî*<sup>14</sup> ve XVII. asır seyyahı *Evliya Çelebi*'ye göre,<sup>15</sup> Sultan III. Murad döneminde (1574-1595) yapılan Kafkas seferi (1578-1579) sırasında, Lala Mustafa Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu Kars'a geldi. Paşa şehrin kalesini harap halde görünce tamir edilmesine karar verdi. Kalenin onarımı devam ederken, askerlerden birisi rüyasında, kendisinin Ebu'l-Hasan Harakânî olduğunu söyleyen yaşlı bir şahıs gördü. Bu şahıs, kabrinin bulunduğu yeri tarif ediyordu. Şahsın anlattığı yer kazıldığında ise üzerinde Harakânî'nin ismi yazılı olan bir kabir ortaya çıktı. Bu olaydan sonra, Lala Mustafa Paşa kabrin üzerine kubbeli bir türbe, ayrıca adına tekke ve cami yaptırdı.

Osmanlı tarihçilerinin Harakânî'nin kabrinin Kars'ta bulunmasıyla ilgili bu nakilleri, Harakânî'nin Kars'ın fethine katıldığı ve burada şehit olduğu yönünde bir inancın doğmasına sebep olmuştur. *Bu inanca göre* Harakânî, Çağrı Bey'in Kafkasya seferi sırasında Kars'a gelmiş, Yahniler Dağı'nın eteklerinde Selçuklu-Bizans savaşına katılmış, yaralanmış ve şehit

<sup>11</sup> Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde' ve'l-Ma'âd*, İstanbul 1871, s. 128; Uludağ, "Harakânî", *DİA*, XVI, 93.

<sup>12</sup> Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (nşr. S. Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 268; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 32-35; Sadık Yalsızuçanlar, *Cam ve Elmas*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012, s. 89, 125.

<sup>13</sup> Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977, II, 360; es-Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 347.

<sup>14</sup> H. Mustafa Eravcı, "Mustafa 'Ali'nin Nusret-nâmesi ve Onun Işığında Yazarın Tarihçiliği", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2005, sayı: XXIV/38, 169. Ayrıca bkz. M. Fahrettin Kırzioğlu, *Kars Tarihi, Taş Çağlarından Osmanlı İmparatorluğu'na Değın*, Işıl Matbaası, İstanbul 1958, I, 526-527. Orijinal metin için bkz. Gelibolulu Mustafa Ali, *Nusret-nâme*, British Museum Add. 22,011, II. Kısım, vrk. B197a; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 63; *Künhü'l-Ahbâr*'ın orijinal metni, vr. 515b.

<sup>15</sup> Evliyâ Çelebi Mehmed Zillî ibn Dervîş, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Dersaadet 1314, II, 330.

düşmüş, bilahare Selçuklu kuvvetleri Bizans ordusunu dağıtmış ve şehrin kapıları Türklere açılmıştır.<sup>16</sup> Bahsi geçen olay, çağdaş müverrihler tarafından doğrulanmamaktadır.<sup>17</sup>

### 1.1. Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışı

Şüphesiz Harakânî'nin tasavvuf anlayışı, birkaç satıra sığmayacak, belki de müstakil eserlere konu olacak kadar derindir. Ancak, biz meseleyi ana hatlarıyla ele almanın çabası içerisinde olacağız.

Harakânî, Bayezid Bistamî'nin zamanında yaşamamış olmasına rağmen, onun çok sadık bir müridi ve düşüncelerinin varisidir. Bu sebeple onun, Bayezid'e atfedilen "Tayfuriye" tarikatının mensubu olduğu dile getirilmiştir. Tayfurî olarak nitelendirilmesi sebebiyle başta Nakşibendîler olmak üzere, günümüze kadar pek çok tarikat silsilesinde Harakânî'ye yer vermektedirler.<sup>18</sup> Ancak tasavvuf tarihinde yaygın olduğu şekliyle tarikatlar Hicri VI/Miladi XIII. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlanmıştır.<sup>19</sup> Harakânî'nin yaşadığı dönem, tasavvufî düşüncenin gelişme evresini henüz tamamlamadığı bir asra tesadüf etmektedir. Bununla birlikte, Harâkanî'ye atfedilen *Şecere Risalesi*'nde onun tasavvufî usullerini görmek mümkündür.

Harakânî'nin tasavvuf anlayışına göre, nefsinin kötülüklerden arındırmak isteyen bir şahsın öncelikle irşad edici bir şeyhe mürid olup sadakatle bağlanması gerekir. Ayrıca tövbe edip, her an edep dairesinde olmalı, namazını kılmalı, bunun yanında kendisine verilen tesbihatı usulüne uygun yerine getirmelidir. Bunların yanında, "Fakr"ın kırk dört makamını bilmeli ve ona göre davranmalıdır. Tövbe ederek iç dünyasını arındıran,

<sup>16</sup> Yalsızuçanlar, *a.g.e.*, s. 185; Yavuz Selim Uzgur, *Anadolu'nun Kalbi Harakânî*, Sufi Kitap, 2012, s. 13.

<sup>17</sup> Yılmaz'ın ifadesine göre; "Kars insanı onun bir Selçuklu-Bizans savaşına katıldığını ve şehit düştüğünü gönül gözüyle görmüş ve öylece tarihi bir hakikat haline getirmiştir. Çünkü menkıbe ve destanlar, halk gözüyle görülen ve halkın hayalinde masallaşan tarihî gerçeklerdir." Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, "Ebu'l-Hasan Harakânî ve Tasavvuf", <http://www.hasankamiliymaz.com>, Erişim tarihi, Aralık 2012; Seyfullah Korkmaz, "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Veli", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 2001, sayı: XI, 327.

<sup>18</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 87-93.

<sup>19</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 197.

ibadetlerle imanını güçlendiren birey, dış görünümüyle de ilgili birtakım değişiklikleri yapmak zorundadır. Bunlar; makas vurup saçlarını kesmeli, külah ve hırka giymeli, kuşak bağlamalı, süpürge vermeli, keşkül dolaştırmalı, seccade, kandil, zembil ve aleme önem göstermelidir.”<sup>20</sup>

Adı geçen risalede, dervişliğe erbilmek için nefsin mertebeleri sayısınca merhaleyi kat etmenin gerektiği de vurgulanmıştır. Onun tasavvuf anlayışına göre, mürid olup tarikat yoluna giren salık, her daim iyilik istemeli, Allah’ın rızasına talip olmalı, kusur ve ayıpları örtmeli, sabrı elden bırakmamalı, Allah’a karşı şükreden ve elindekilere kanaat eden bir kul olmalıdır.<sup>21</sup>

*Şecere Risalesi* ve *Nûru’l-Ulûm*’dan başka Attâr’ın *Tezkiresi*’nde ondan nakledilen pek çok kelâm, onun tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Buna göre o, el emeğini ve göz nurunu üstün tutan bir bilgedir.<sup>22</sup>

Onun düşüncesine göre, gözünü dünya hırsı bürümüş âlim ile ilimden mahrum ham sofî insanlar arasında fitne sebebidir.<sup>23</sup> Peygamber vârisi olan kimse, O’nun fiil ve sözlerine uyandır. Cömertlik, güzel ahlâk sahibi olmak, hainlik bilmemek, halkın rehberi olmak, tamahkâr olmamak, hayrı ve şerri Allah’tan görmek gibi üstün vasıflar, sadece civanmert insanlarda bulunabilir.<sup>24</sup>

Dervişlik: Üç pınardan beslenen bir denizdir. Birincisi az yemek, ikincisi cömertlik, üçüncüsü mahlukâta ihtiyaç duymamaktır.<sup>25</sup> Sûfi ise: Ölü

---

<sup>20</sup> Ebu’l-Hasan Harakânî, *Şecere (Seyr ü Sülûk) Risalesi*, (haz. Sadık Yalsızuçanlar), Sufî Kitap, İstanbul 2012, s. 23-50; Ayrıca bkz. Hamza Üzüm, “Ebu’l-Hasan Harakânî’de Fakr Kavramı”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, yıl: 2013, sayı: 5, s. 97-116.

<sup>21</sup> Harakânî, *Şecere Risalesi*, s. 47-48.

<sup>22</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 221.

<sup>23</sup> Feridü’l-din Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, (çev. S. Uludağ), Kabcacı Yayinevi, İstanbul 2007, s. 624.

<sup>24</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 622.

<sup>25</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 220, 225.

bir beden, yok olan bir kalp, yanık bir candır.<sup>26</sup> Yani, ona göre sadece merasim ve âdetlerle tasavvufta yol alınmaz.<sup>27</sup>

Onun tasavvuf öğretisinde Allah'ı zikrin büyük önemi vardır. Hatta kâinattaki en güzel şey, devamlı zikreden bir kalptir. Ayrıca kişi her şeyi Hakk için yapmalı, amellerine riya karıştırmamalıdır.<sup>28</sup> Çünkü kibir, haset ve riya gibi kötü hasletler kişinin dinini yakan bir ateş gibidir.<sup>29</sup>

Buraya kadar, Horasan Erenleri'nden Ebu'l-Hasan Harakânî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı temel özellikleriyle ifade edildi. Bu aşamadan sonra ise, Harakânî gibi aynı toprak ve ikliminin yetiştirdiği diğer bir eren, Hacı Bektaş Velî ele alınacaktır.

## 2. Hacı Bektaş Velî (1209-1270)

Hakkındaki tarihi bilgilerin yetersizliği ve menkıbevi rivayetlerin çokluğu, Alevî-Bektaşî kesiminde onun bir iman esası haline dönüşmesine yol açmıştır. Bu bilgi kıtlığı, Hacı Bektaş-ı Velî'yi Türkiye'de zaman zaman siyasi ve ideolojik spekülasyonlara malzeme haline getirmiştir.<sup>30</sup> Hacı Bektaş, ilim muhitinde de büyük ilgi görmüş ve onun hakkında çok farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Mesela onun tarihî varlığından şüphe edilerek, Bektaşî tarikatının gerçek kurucusunun Balım Sultan (ö.1516) olduğu dile getirilirken,<sup>31</sup> Baba İlyas ekolünün temsilcisi bir sûfi olarak da görülmüştür.<sup>32</sup> Bazen de Anadolu'yu Türkleştiren Türkmenlerin hayatına yön veren, bir halk önderi<sup>33</sup> olarak algılanmıştır.

<sup>26</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 627.

<sup>27</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 598, 600, 630.

<sup>28</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 635; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 257.

<sup>29</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 239.

<sup>30</sup> A. Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş-ı Velî", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 455.

<sup>31</sup> Ma'sumî, "Bektaşîyye", (çev. Mürsel Öztürk), *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*, Tahran 1383, VI, 190-197.

<sup>32</sup> Michel Balivet, "Hacı Bektâş et Yunus Emre Ou L'universalisme Turc Medieval" (Hacı Bektaş ve Yunus Emre ya da Türk Ortaçağı Evrenselleşmesi", (çev. Perihan Yalçın), *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 149; Eflâkî, *Manâkib Al-Ârifîn*, (nşr. T. Yazıcı), TTK Yay., Ankara 1976, I, 381; Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1986, I, 57; N. Tosun, kaleme aldığı bir makalesinde Eflâkî, Hüseyin Hüsameddin ve Fuad Köprülü gibi müelliflerin eserine dayandırarak Hacı Bektâş-ı Velî'nin Baba İlyas'ın halifelerinden birisi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Necdet Tosun, "Yünus Emre Rifâi,

Hacı Bektaş hakkında sağlıklı bir inceleme yapabilmek için birinci dereceden kaynaklara müracaat etmek gereklidir. Ancak çağdaş eserlerin yokluğu sebebiyle ikinci ve üçüncü dereceden eserlere bakma zorunluluğu hâsıl olmaktadır. Bu eserler arasında; XIV. yüzyılın sufilerinden Elvan Çelebi'nin *Menakıbü'l-Kudsiyye'si*,<sup>34</sup> Ahmed Eflaki'nin *Menakıbu'l-Arifin* adlı Farsça eseri,<sup>35</sup> Hacı Bektaş-ı Veli adına düzenlenen ve XV. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alınan *Menâkıb-ı Hümkar Hacı Bektaş-ı Veli*<sup>36</sup> adlı eser, aynı yüzyılda yaşayan Lamii Çelebi'nin *Nefehât Tercümesi*,<sup>37</sup> Aşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman*<sup>38</sup> adlı eseri ve XVI. yüzyıldan Taşköprüzâde'nin *eş-Şekâyiku'n-Nu'mâniyye*<sup>39</sup> adlı eserini zikretmek gerekir.

Hacı Bektaş'ın tarihi şahsiyeti ve Anadolu'ya gelmeden önceki hayatına dair *Vilâyetnâme*'de yer alan menkıbevi bilgiler dışında kesin bir şeyler söylemek mümkün değildir.<sup>40</sup> Bu kaynağa göre, onun soyu baba tarafından Hz. Ali'nin soyundan altıncı İmam Musa el-Kâzım (ö.799)'a dayanır. Babası Horasan hükümdarı İbrahim-i Sâni lakabıyla anılan Seyyid Muhammed b. Musa Sâni, annesi ise Nişabur müftüsü Şeyh Ahmet'in kızı Hatem Hatun'dur.<sup>41</sup> Nişabur şehrinde 1209 yılında dünyaya gelmiştir<sup>42</sup>. Asıl

---

Hacı Bektaş Vefâi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2013, sayı: 31, s. 109-115; Emine Işınsoy, *Hacı Bektaş-ı Veli*, TDV Yayınları, Ankara 2008. Bu romanın Bektaşilik inancı açısından akademik bir değerlendirmesi için bkz. Serdar Odacı, "Emine Işınsoy'un Hacı Bektaş Veli Romanında Bektaşilik Algısı", *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 161-172.

<sup>33</sup> Gıyasettin Aytaş, "Hacı Bektaş-ı Veli ve Tomas More'da Hümanizm", *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 142.

<sup>34</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, (nşr. A. Y. Ocak), Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul 1984.

<sup>35</sup> Eflâkî, *Manâkıb Al-Ârifin*, Ankara 1976.

<sup>36</sup> Hacı Bektaş Velî, *Vilâyetnâme*, (*Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî*), İstanbul 1958.

<sup>37</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahât'ül- Üns: Evliya Menkıbeleri*, çeviri ve şerh: Lamii Çelebi, (haz. S. Uludağ, M. Kara), İstanbul 1995.

<sup>38</sup> Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Ali Beğ), İstanbul 1332.

<sup>39</sup> Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâyık-ı Nu'maniyye Tercümesi (Şakâyık-ı Nûmaniye ve Zeyilleri)*, İstanbul 1989.

<sup>40</sup> Ocak, "Hacı Bektaş", s. 455.

<sup>41</sup> Hacı Bektaş-ı Velî, *Vilâyetnâme: Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî*, (nşr. Abdülbakî Gölpinarlı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1958, s. 1, 3; Bayram Ali Çetinkaya, "Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş Velî: Hayatı Eserleri ve İnsan Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1999, sayı: 3, s. 345-348.

adı *Bektaş* olup, zamanına yakın kaynaklarda ve vakfiyelerde, *Hacı Bektaş* şeklinde bahsedilmektedir.<sup>43</sup>

Etnik kimlik açısından Arap ya da Türk olduğu tartışılmıştır. Onun soyunu Hz. Ali'ye dayandıran şecerelerin sonradan oluşturulması hasebiyle,<sup>44</sup> Türklük yönü ağır basmakta ve araştırmacılar tarafından onun Çepni boyuna mensup "Bektaşlı" kolundan olduğunu dile getirilmektedir.<sup>45</sup>

Menkıbevi kaynaklar, onun doğum ve ölüm tarihleri konusunda sessiz kalmıştır. Bazı Osmanlı müellifleri onu Orhan Gazi (1326-1359) devri âlimleri arasında kabul ederken, bazıları da I. Murat (1359-1389) dönemi uleması arasında zikretmektedir<sup>46</sup>. Bir diğer görüşe göre o, 1248 yılında

<sup>42</sup> Hacı Bektaş'ın doğduğu köyün Nişabur'un 10 km doğusunda *Fuşencan* adına bir köy olduğu ifade ediliyor. Bkz. Mürsel Öztürk, "Hacı Bektaş Zamanında Nişabur'da Kültürel Hayat", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, yıl: 2008, sayı: 45, 146.

<sup>43</sup> Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Ali Beğ), İstanbul 1332, s. 204-205; Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât* (nşr. Esat Coşan), Seha Neşriyat, Ankara 1982, s. XX-XXI; *Vilâyetnâme*, s. 4; Eflâkî, *a.g.e.*, I, 56; Emrah Dindi, *Hacı Bektaş-ı Veli'de Kur'an Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2006, s. 4.

<sup>44</sup> Ebu'l-Hasan el-Harakânî gibi Hacı Bektaş'ın da Horasan coğrafyasından çıkması ve eserini Arapça kaleme alması kesinlikle Arap olduğunu göstermez. Tıpkı Hoca Ahmed Yesevî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi o da Türk'tür. Ancak fikirleriyle evrensel bir değer haline gelen bu kıymetli şahsiyetler, etnik kimlik hususunu çoktan aşmışa benziyorlar. Konuyla ilgili olarak bkz. İ. Agâh Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara 1983, s. 95; Yaşar Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul 1995, s. 48-50; Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatlar*, İstanbul 1988, s. 141-145; Ahmet Yaşar Ocak, "Alevilik, Bektaşilik Gerçeği ve Bazı Tezler", *Türkiye Günlüğü*, yıl: 1994, sayı: XXXI, 117-118; Osman Cilacı, "Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışı ve Makâlât'ındaki Yorumları Üzerine", *Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi Kongresi Bildirileri*, Hacıbektaş 16-18 Ağustos 1988, s. 121-133; Ali Yılmaz, "Hacı Bektaş-ı Veli Gerçekten Kalenderî mi idi? Makâlât Hacı Bektaş-ı Veli'nin Değil mi?", *Türkiye Günlüğü*, yıl: 1995, sayı: 36, 161-162; Dindi, *a.g.e.*, s. 7; Ural İmik Tanyıldızı, "Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Velî, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma", *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 101; Ruhattin Yazoğlu & Tuncay İmamoğlu, "Hatay ve Yöresindeki Dinsel Çeşitlilik ve Hoşgörü Ortamının Felsefî Bir Tahlili", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl: 2009, sayı 32, 1-9.

<sup>45</sup> Ocak, "Hacı Bektaş", s. 456. XV-XVI. yüzyıllarda Bektaşlı oymağının varlığıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Irène Beldiceanu-Steinher, "Les Bektasi a la Lumière des Recensements Ottomans (XV-XVI siècles)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t.81, Vienne 1991, p. 21-79.

<sup>46</sup> Âşıkpaşazâde, s. 204-206; Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâ-yık-ı Nu'maniye Tercümesi: Şakâ-yık-ı Nûmaniye ve Zeyilleri*, (nşr. A. Özcan), Tıpkıbasım, İstanbul 1989, I, 44; *Vilâyetnâme*, s. 91, 120; Faoqhi'ye göre Hacı Bektaş Velî 1270-1'de vefat etmiştir. I. Murad (1326-1389) ise tarih açısından uygun düşmemektedir. Bkz. Suraiya Faroqhi, "The

doğmuş, 1281’de Anadolu’ya gelmiş, 1337-38’de hayatını kaybetmiştir. Ancak Coşan, Hacı Bektaş’ın 1209’da doğup 63 yaşında 1270 tarihinde vefat ettiği kanaatinde dir.<sup>47</sup> Kanaatimizce kabule en yakın görüş de budur.

Hacı Bektaş’ın, Orhan Gazi (1281-1362) ve oğlu I. Murat (1326-1389)’ın saltanat yıllarında hayatta olduğu, hatta yeniçeri teşkilatı kurulurken ocağa duada bulunduğu, kıyafetlerini kutsadığı ve daha sonra yeniçerilerin piri seçildiği yönündeki rivayetlerin<sup>48</sup> sonraki dönemlerde ihdas edildiği tahmin edilmektedir.<sup>49</sup> Çünkü Hacı Bektaş, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan önce vefat etmiştir.<sup>50</sup> Âşıkpaşazâde’nin, onun Osmanlı hanedanından kimseyle görüşmediğini ifade ettikten sonra, yeniçeri ocağına dua ettiği yönündeki rivayetleri de kesinlikle reddetmesi bu tezi güçlendirmektedir.<sup>51</sup>

Tasavvuf eğitimi için Hoca Ahmet Yesevî’nin (ö.1166) halifelerinden Lokman Perende’ye emanet edilen Bektaş, eğitim sürecince gösterdiği olağanüstü haller sebebiyle *Hacı* ve *Hünkâr* lakaplarını almıştır.<sup>52</sup>

Yesevî-Hacı Bektaş münasebetinden bahseden en eski yazılı kaynak durumundaki *Vilâyetnâme*’ye<sup>53</sup> göre Hacı Bektaş, Ahmet Yesevî ile

---

Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities”, *International Journal of Middle East Studies*, April 1976, Vol. 7/ 2, 183.

<sup>47</sup> Coşan, *Makâlât*, s. XXIII-XXV; Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, (çev. Turan Alptekin), İstanbul 1988, s. 95.

<sup>48</sup> *Vilâyetnâme*, s. 91, 120; F. Köprülü’ye göre, Bektaşî menkıbelerine dayanan bu tür haberlerin hiçbir tarihi değeri yoktur. Bunun yerine Âşıkpaşazâde’nin konuyla ilgili açık ve kesin beyanı esas alınmalıdır. Bkz. M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara, 1991, s. 48-49, dipnot 49.

<sup>49</sup> M. Alkan, Hacı Bektaş’ın yeniçerilerin piri sayılmasını şekli bulmaktadır. Bkz. Mustafa Alkan, “Yeniçeriler ve Bektaşîlik”, *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi (HBVAD)*, yıl: 2009, sayı: 50, 256.

<sup>50</sup> *Vilâyetnâme*, s. 127-130.

<sup>51</sup> Âşıkpaşazâde, s. 204-206; H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1998, 138-139.

<sup>52</sup> *Vilâyetnâme*, s. 5, 6; Öztürk, Tarihi Boyunca Alevilik, s. 55; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 49-54.

<sup>53</sup> *Vilâyetnâme* ile ilgili değerlendirmeler hakkında bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 48-59; Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980, s. 166; A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara 1997, s. 53; *Vilâyetnâme*’de İslami motiflerin yanında İslam öncesi motiflere de yer verildiği ifade edilmektedir. Bkz. Fatih Yavaş, *Hacı Bektaş-ı Velî’nin Vilâyetnâmesi’ndeki İslam Öncesi*



görüşmüş<sup>54</sup>, onun manevi işaretiyle Anadolu'ya yönelmiş ve Kırşehir civarındaki Sulucakarahöyük'te (Hacıbektaş) karar kılmıştır. Burada birçok derviş ve halife yetiştirip onları farklı yörelere irşat için görevlendirmiştir.

Âşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ın kardeşi Menteş ile birlikte Sivas'a gelip, Baba İlyas ile görüştüğünü, sonra Kırşehir'e ve oradan Kayseri'ye döndükleri, kardeşinin Sivas'a geçtiği ve orada vefat ettiğini, Hacı Bektaş'ın ise "Karayol"da karar kıldığını söyler. Ayrıca Bacıyan-ı Rum'dan Hatun Ana'yı evlat edindiğini, keşif ve kerametini bütünüyle ona gösterdiğini, şeyhlik yapamayacak derecede meczup bir şahsiyet olduğunu, bilahare öldüğünü kaydeder.<sup>55</sup>

Hayatı hakkında sınırlı bilgilere sahibi olduğumuz, yaşadığı dönemde ve sonrasında büyük saygınlığı olan Hacı Bektaş Veli'nin şahsiyetini tanımak, tasavvuf anlayışını öğrenmek hususunda en önemli kaynak şüphesiz kendisine nisbet edilen eserlerdir. Onun *Makâlâtı*'nı ve menkıbelerinden bahseden *Vilâyetnâme*'yi bir de bu maksatla ele almak faydalı olacaktır.

### 2.1. Hacı Bektaş Veli'nin Tasavvuf Anlayışı

Onun "Horasan erenleri" diye bilinen Kalenderiyye akımına mensup sufilerden birisi ve dolayısıyla Horasan Melametiyye mektebinden olduğuna

---

ve *İslâmî Motiflerin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 102.

<sup>54</sup> *Vilâyetnâme*, s. 10; Hadiseye tarihi açıdan bakıldığında Hacı Bektaş'ın doğrudan Ahmet Yesevî (Ö.1166-7) ile görüşmesi ve onun halifesi olması mümkün görünmüyor. Çünkü Hacı Bektaş'ın doğum tarihiyle Yesevî'nin ölüm tarihi arasında 43 yıl fark vardır. Bu konu hakkında ilim çevresinde farklı görüşlerin olduğu bilinmektedir. Bkz, Köprülü, *a.g.e.*, s. 112; Coşan, *Makâlât*, s. XXXIII-XXXV; Öztürk, *Tarihi Boyunca Alevilik*, s. 54,56; Yılmaz Soyver, *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*, İstanbul 1996, s. 104; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik, Bektaşîlik*, İstanbul 1997, s. 53; Alanın uzmanlarından C. Gündoğdu, Hacı Bektâş-ı Veli'nin tarikatının kendine özgü bir yol olduğunu ve başka tarikatların şubesi olabilecek şekilde bir özellik sergilemediğini belirten Ahmed Hilmi ile aynı görüşü paylaşmakta ve Hacı Bektâş ile Ahmed Yesevî arasındaki bağlantı hususunda; tarihi belge ve kaynakların ortaya çıkması için beklemek gerektiğini dile getirmektedir. Bkz. Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Veli, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yay., Ankara 2007, s. 100.

<sup>55</sup> Âşıkpaşazâde, s. 204-205.

kesin gözüyle bakılırken, Anadolu'ya geldikten sonra Baba İlyas-ı Horasani tarafından temsil edilen Vefâilik tarikatı çevresine katıldığı söylenir.<sup>56</sup>

Ancak Taşköprüzâde, *Şakâyiku'n-Nu'mâniyye* adlı eserinde onu sünni bir sufi olarak görmektedir. Ona göre Hacı Bektaş: “keramet ehli bir velidir. Üzerinde kubbesi olan kabri Türkmen beldesindedir. Yanında bir zaviyesi vardır. Onu teberrüken yapılan dualar kabul olunur. Bazı zındıklar, onun söylemediği sözleri yalan olarak ona nisbet ettiler. Hâlbuki o, bu söylenen sözlerden kesinlikle uzaktır.”<sup>57</sup> Müellif böylece, Hacı Bektaş'ı gayri Sünni akımın merkezine oturtan yaklaşıma katılmadığını kesin bir dille ifade etmektedir. Bizim de kanaatimiz bu yöndedir.

*Vilâyetnâme*'sine göre Hacı Bektaş Velî, bütün ömrü boyunca bir kerecik olsun nefsinin muradını vermedi. Hiç kimsenin ayıbını görüp yüzüne vurmadı. Abdestsiz yere basmadı. Bazen halktan uzaklaşıp kendisini riyazete verdi.<sup>58</sup> Bazen halka Kur'an okumayı, namaz kılmayı öğretti. İyi kulları gayrete getirmek ve günahkârlara doğru yolu göstermek için ilahi âlemden kendisine ilham edilen arınma yollarını gösterdi. Onun arınma yöntemi akıl, edep ve takva ile desteklenmekteydi.<sup>59</sup> Yaptığı hizmetlerle Türkistan'da tanınan bir gönül eri oldu. Mekânını soranlara ise Hoca Ahmed Yesevî'nin tekkesini gösterdi.<sup>60</sup>

Hacı Bektaş Velî, tasavvuf yolunun esaslarını *dört kapı* ve *kırk makam*<sup>61</sup> kavramıyla izah etmiştir. Ancak Ebu'l-Hasan Harakânî iki asır öncesinde *Şecere Risalesi*'nde fakrın 44 makamından bahsetmiştir.<sup>62</sup> Önce Hoca Ahmed Yesevî, sonra da Hacı Bektaş'ın bu hususta Harakânî'den

<sup>56</sup> Ocak, “Hacı Bektaş”, s. 455-456.

<sup>57</sup> Taşköprüzâde, *eş-Şakâyiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Daru'l-Kütüb'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 16.

<sup>58</sup> *Vilâyetnâme*, s. IV, 4.

<sup>59</sup> Pervin Ergun, “Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye Adlı Eserinde Arınma”, *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 58, 13.

<sup>60</sup> *Vilâyetnâme*, s. 13.

<sup>61</sup> Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, (haz: Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk), TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 27-31.

<sup>62</sup> Harakânî, *Şecere Risalesi*, s. 45.

etkilendiğini söyleyebiliriz.<sup>63</sup> Hacı Bektaş Velî'nin *Makâlât*'ında yer alan *dört kapı*dan maksadın şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olduğu anlaşılır. Kırk makam da bu kapılardan girilerek kat edilecek kırk adet merdiven basamağıdır. Hacı Bektaş, bu kapıları aralayarak her birindeki onar makamın neler olduğunu ve her makamdan bir sonraki makama ulaşmak için nelerin yapılması gerektiğini anlatır.

Şeriatla bulunan on makam: 1- İman getirmek, 2- İlim öğrenmek, 3- Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek, seferberlik olunca kaçmamak ve cenabetten temizlenmek. 4- Helal kazanmak ve faizi haram bilmek, 5- Nikâh kıymak (evlenmek), 6- Hayız ve lohusalık hallerine riayet etmek, 7- Cemaat sünnetine riayet etmek, 8- Şefkatli olmak, 9-Temiz yemek ve temiz giyinmek, 10- İyiliği emredip kötülükten men etmek<sup>64</sup> şeklindedir.

Tarikatta bulunan on makama gelince: 1- Tevbe etmek, 2- Mürid olmak, 3- Saç kesmek,<sup>65</sup> 4- Nefsi olgunlaştırmak için çaba sarf etmek, 5- Hizmet etmek, 6- Korkmak, 7- Ümidvâr olmak, 8- Hırka, zenbil, makas, seccade, yüz taneli tesbih gibi emanetlere sahip olmak, 9- Nasihat ve muhabbet sahibi olmak, 10- Aşk, şevk ve Allah'ın zenginliği karşısında insanın kendisini fakir hissetmesi, 11- Son makam ise can makamıdır.

Marifette bulunan makamlar ise: 1-Edep 2-Korku 3-Perhizkârlık, haram olandan sakınmak, takva sahibi olmak. 4-Sabır 5-Utanmak 6-Cömertlik 7-Bilgi sahibi olmak. 8-Miskinlik, benlikten geçip kişinin kendini Allah'a vermesi. 9-Marifet sahibi olmak.10-Kişinin kendini bilmesidir.

<sup>63</sup> Tasavvufî Türk edebiyatının ilk örneklerini ortaya koyan Ahmed Yesevî, Anadolu'da gelişen tasavvufî Türk edebiyatını da etkilemiştir. Onun *Fakr-nâme* isimli eserinde ortaya koyduğu *Dört Kapı Kırk Makam* öğretisi Yunus Emre gibi takipçileri tarafından da esas alınmıştır. XIV-XV. yüzyıllarda Yunus Emre'nin önemli bir takipçisi olan Eşrefoğlu Rûmî'nin *Dîvânı*'nda da Dört Kapı Kırk Makam öğretisinin yer aldığı görülür. Bkz. Ferudun Hakan Özkan, "Eşrefoğlu Rûmî Dîvânı'nda Dört Kapı Kırk Makam", *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 253; Temel Yeşilyurt, "Alevi-Bektaşî Düşüncesinde İman", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2003, sayı: VIII, 18.

<sup>64</sup> Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, TDV Yay., s. 27, 29.

<sup>65</sup> Aynı usulün Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de de mevcut olduğu görülür. Bkz. *Şecere Risalesi*, s. 50.

Hakikatte bulunan makamlar: 1- Toprak gibi mütevazı ve verimli olmak, 2- Bütün herkese aynı gözle bakıp ayıplamamak, 3- Elinden gelen her iyiliği yapmak ve yerine getirmek, 4- Dünyadaki her şeyin ve herkesin kendisinden güvende olması, 5- Mülkün mutlak sahibi Allah'a karşı itaatkâr olmak ve ona olan muhabbetini göstermek, 6- Sohbet etmek ve hakikat sınırlarını söylemek, 7- Seyrî sülûka girmek, 8- Sır saklayabilmek, 9- Allah'a yalvarıp yakarmak, 10- Allah'ın varlığını müşahede etmek ve ona ulaşmaktır.<sup>66</sup>

Hacı Bektaş Velî'nin hedef kitlesi şüphesiz insanlardır. O, insanın dünya zevk ve nimetlerini terk edip şeytani sıfatlardan arınarak gerçek insanlık onuruna erişebileceğini belirtmiştir.<sup>67</sup> Onun, müminleri dört gruba ayırdığı görülür. Bunlardan birincisi âbidlerdir. Âbid sıfatını taşımak için kişinin yapması gereken şeyler namaz, oruç, zekât ve seferberlik olunca kaçmayıp savaşa katılmaktır. Ayrıca cünüplük hallerinde gusletmektir. Dünyayı terk edip ahireti sevmektir. İnsanları incitmemek, kibir, haset, buğz, cimrilik ve düşmanlık yapmamaktır. İkinci grup ise *zâhidler*dir. Bunlar tarikat topluluğundandır. Onlar ateş gibi yansalar gerekir. Çünkü her kim bu dünyada kendi özünü pişirirse, yarın ahirette türlü azaplardan kurtulur. Çünkü bir kez yanan bir daha yanmaz. Üçüncüsü *ârifler*dir. Aslı sudandır ve bunlar marifet grubudur. Su hem temiz hem temizleyicidir. Ârifler şirk pis olduğundan içlerine koymazlar ve kendilerini arındırırlar. Dördüncü grup ise *muhibler* olup asılları topraktır.<sup>68</sup>

Görüldüğü gibi Hacı Bektaş Velî, sıraladığı bu dört grup insanın yükümlü olduğu şeyleri belirtirken, âbidlerin işlerinin tamamını İslam dininin ana prensiplerinden seçmiştir. Zâhid, ârif ve muhiblerin sorumlu olduğu hususlar ise daha çok İslam tasavvuf çevresinde yer etmiş olan dini olgular ve tasavvufi geleneklerdir.

<sup>66</sup> Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, TDV Yay., s. 30-31.

<sup>67</sup> Ayşe Yücel Çetin, "Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Velî'de İnsan Anlayışı", *HBVAD*, yıl: 2008, sayı: 47, 45.

<sup>68</sup> Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, TDV Yay., s. 34-35.

Yukarıda ana hatlarıyla ele almaya çalıştığımız fikirleri çerçevesinden Hacı Bektaş Velî'ye bakıldığında, onun da Ebu'l-Hasan Harakânî gibi aynı kaynaklardan beslenen büyük bir İslam mutasavvıfı olduğu anlaşılır. Bu sebeple onu Bâtınî fikirlere sahip bir baba olarak takdim etmenin<sup>69</sup> büyük bir haksızlık olduğu söylenebilir. Tasavvuf bilginlerinin tarikat tasniflerinde Bektaşîlik'i, kurucu pirin fikirleri itibarıyla hak olan fakat zaman içinde değişik fikir ve kültürlerin tesiriyle bu noktadan uzaklaşan tarikatlar grubuna dâhil etmesi bizim bu fikrimizi destekler mahiyettedir.<sup>70</sup>

Hacı Bektaş Velî'nin herkes tarafından kabul edilen önderlik ve bilgelik vasfının bir tecellisi olarak, temellerini attığı tasavvufî yol, zamanla kitleleri peşinden sürükleyen Bektaşîlik ekolü haline gelmiştir. Bektaşîlik, her şeyden önce, bir Türk tarikatıdır.<sup>71</sup> Hacı Bektaş Velî öğretisi üzerinde yapılan araştırmalara dayanılarak, bu öğretinin Maturidilik ve Yesevîlik yanında, eski Türk kültürünün kalıntılarıyla beslendiği ileri sürülebilir.<sup>72</sup>

Bektaşî tarikatının alt yapısını Hacı Bektaş Velî'nin, ilk tüzüğünü Kaygusuz Abdâl'in bu tüzüğü kurumsallaştıran kişinin ise Balım Sultan olduğu belirtilir.<sup>73</sup> Bektaşîlik'in anayasası konumundaki erkân ve buyrukların genelinde dinin kaynağının vahiyle ilişkilendirildiği dikkat çeker.<sup>74</sup> Bu âdâb ve erkâna göre derviş<sup>75</sup>; *dert ehli olup cismi Hudâ*

<sup>69</sup> Hacı Bektaş-ı Velî'yi Bâtınî fikirlere sahip bir baba olarak gösterenlerin temel iddiaları hakkında bkz. Coşan, *Makâlât*, s. xi; Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde*, s. 4, 100, 199; A. Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 16; Ali Duran Gülçiçek, "Hacı Bektaş Velî'nin Yaşam Felsefesi", *HBVAD*, yıl: 2003, sayı: 27, 267-279; Faik Aslan, *Hacı Bektaş Velî'nin Düşünce Dünyası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2007, s. 2; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, s. 94.

<sup>70</sup> Kara, *a.g.e.*, s. 272.

<sup>71</sup> Özcan, *a.g.m.*, s. 1.

<sup>72</sup> Siddık Korkmaz, "Hacı Bektaş Velî Öğretisinde İtikadi Unsurların Menşei", *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 119, 126; Kutluay Erdoğan, *Alevî ve Bektaşî Gerçeği*, IQ Yayınları, İstanbul 2010, s. 65.

<sup>73</sup> Kemal Üçüncü, "Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtınî Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler", *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 223; Hüseyin Özcan, "Bektaşî Adâb ve Erkânı", *HBVAD*, yıl: 2001, sayı: 19, 3.

<sup>74</sup> Ahmet Yıldırım, "Alevî-Bektaşîlerin Dinin Temel Kaynaklarından Kur'ân Ve Sünnete Bakışı", *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu I, Bildiriler*, Isparta 28-30 Eylül 2005, s. 287.

*korkusundan zayıf ve yüzü sarı olmaktır. Her ne işlersen Allah için işleyip riya etmemektir. Hak kelâmından gayri kelâm söylemeyip ve düşünmeyip daima Allah'ı zikretmektir. Cümle halka yaman sanmamaya işarettir. Aşk-ı Hakk'la daima şâd olmaktır. Tarikat ise; kulluk, riyâzet, daima Hak'la meşgul olmak, kanaat, Hakk'ın emrine teslim olmaktır.<sup>76</sup> Bektaşî'ye gelince,<sup>77</sup> dış yüzüyle halka, iç yüzüyle Hakk'a bakan kâmil insandır.<sup>78</sup>*

15. yüzyılın ikinci yarısında mevcut olduğu<sup>79</sup> anlaşılan Bektaşîlerin<sup>80</sup> Anadolu Bektaşîleri (Çelebi Kolu) ve Rumeli Bektaşîleri (Babağân Kolu) olmak üzere iki büyük kola ayrıldığı görülür.<sup>81</sup> Osmanlı döneminde popüler bir Türk tarikatı olan Bektaşîlik, 1826 senesinde yeniçeri ocağının kapatılmasıyla birlikte yasaklanmış, sonra Sultan Abdülaziz döneminde serbest bırakılmıştır.<sup>82</sup>

Buraya kadar, sadece yaşadıkları çağda değil, yüzlerce yıl sonra bile büyük kitleleri etkilemeye devam eden iki büyük gönül insanını tarihî ve dinî-tasavvufî yönleriyle ele almaya gayret ettik. Bu aşamadan sonra Ebu'l-Hasan Harakânî ile Hacı Bektaş Velî arasındaki ilişkileri ve bağları ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>75</sup> Fuat Bozkurt, "Buyruk ve Buyruğa Göre Alevi Kimliği", *HBVAD*, yıl: 2008, sayı: 45, 12-14.

<sup>76</sup> Özcan, a.g.m., s. 11-13.

<sup>77</sup> Rıza Yıldırım, "Bektaşî Kime Derler?: Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi", *HBVAD*, yıl: 2010, sayı 55, 23.

<sup>78</sup> Cavit Sunar, *Melamilik ve Bektaşîlik*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 20.

<sup>79</sup> Âşıkpaşazâde, 205-206.

<sup>80</sup> Salih Çift, "Modern Anlamda İlk Bektaşîlik Kitabı Olarak Mir'âtü'l-mekâsîd ve Kaynakları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2006, sayı: XV/I, 188.

<sup>81</sup> Bektaşî kültürüne mensup bazı kişiler için kullanılan *Kızılbaşlık* kavramı ise Safevî hanedanını destekleyen on iki dilimli kırmızı başlık takan Türkmenler için kullanılan bir terimdir. Bkz. Doğan Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2008, s. 8, 14 dipnot no: 34; Sunar, a.g.e., s. 11.

<sup>82</sup> Coşan, *Makâlât*, XXIX; F.R. Hasluk, *Bektaşîlik Tetkikleri*, (çev. Râgıp Hulûsî), MEB Yayınları, Ankara 2000, s. 2; Rabia Harmanşah, *Facts, Meanings, And Cosmologies: Bektashi Responses to the Abolition of Religious Orders in 1925*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006, s. vii; Kemal Daşcıoğlu, *1827 Tarihli Muhallefât Defterine Göre Bektaşî Zaviyeleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 1996, s. v; Bu ocağın kapatılmasına farklı bir yaklaşım için bkz. Reha Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vakayı Şerriye*, Ant Yayınları, İstanbul 1991, s. 107.

### 3.Ebu'l-Hasan Harakânî ile Hacı Bektaş Velî Arasındaki Bağlar

Ebu'l-Hasan Harakânî'nin, üveysilik kanalıyla Bayezid Bistâmî'den aldığı rivayet olunan manevi mirası, Yusuf el-Hemedânî (ö.1140) ve Hoca Ahmet Yesevî'ye (ö.1166), onun kanalıyla da Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö.1270), ondan da birçok mutasavvıfa ulaştığı bildirilir. Mevlânâ'nın, Harakânî'den *bilgeler bilgesi* diye söz etmesi ve pek çok şeyi ondan öğrendiğini dile getirmesi<sup>83</sup>, onun kendisinden sonraki İslam sufileri üzerindeki tesirini ortaya koyar. Harakânî bu yönüyle Yesevîlik, Mevlevîlik, Nakşibendîlik, Halvetilik ve Kadirilik'e de kaynaklık etmiştir.<sup>84</sup>

Hacı Bektaş'ın Yesevîlik yoluyla ilişkisi onun tasavvuf anlayışı konusu ele alınırken ifade edilmişti. Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Bayezid Bistâmî kanalıyla yukarıda adı geçen diğer tasavvuf ekollerine de kolbaşıklık ettiğini ifade edelim. Ancak çalışmamızın hacmini daha fazla aşmamak adına, bu bağlantılardan Harakânî-Yesevî ve Nakşî-Bektaşî bağlantısına değineceğiz.

Bilindiği gibi tarikatlar Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali (r.a.) vasıtasıyla, Peygamber (s.a.v.) de son bulurlar. Türkistan bölgesinde doğan ve kısa zamanda oldukça geniş bir bölgeye yayılan Yesevî tarikatı da süluk silsilesi bakımından, üç farklı koldan Peygamber (s.a.v.)'e ulaşır. Meselenin dikkat çeken yönü ise, bu kolların üçünde de Ebu'l-Hasan Harakânî'nin yer almasıdır.

Bu silsilelerden birincisinde; Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ebubekir, Selman Farisi (r.a.), Kasım b. Muhammed es-Sadık, Cafer Sâdık, Bayezîd Bistâmî, Ebu'l-Hasan Harakânî, Ebu Ali Farmedi, Yusuf Hemedani'den sonra Hoca Ahmed Yesevî'de son bulur.

İkinci sıralama ise, Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Ali (r.a.), İmam Hüseyin, Zeynel Abidin, Muhammed Bakır, Bayezid Bistâmî, Ebu'l-Hasan Harakânî, Ebu Ali Farmedi, Yusuf Hemedani ve Hoca Ahmed Yesevî şeklinde sıralanmaktadır.

<sup>83</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, *Mesnevi ve Şerhi*, MEB Yay., İstanbul 1985, VI, 322, 555.

<sup>84</sup> Tahsin Yazıcı, "Ebû Ali el-Farmedi", *DİA*, İstanbul 1994, X, 90.

Yesevî yolunun üçüncü silsilesine gelince, Hasan Basrî, Habib A'cemi, Davud Taî, Siraceddin Bağdadî, Ma'ruf Kerhî, Bayezid Bistamî, Ebu'l-Hasan Harakânî, Ebu Ali Farmedî, Yusuf Hemedanî, Hoca Ahmed Yesevî'de son bulur.<sup>85</sup>

Nakşî ve Bektaşî silsilelerinde, tarikat bağı Ebu'l-Hasan Harakânî'nin ruhani hocası Bayezîd-i Bistamî olup, bu zat kanalıyla İmam Cafer'e kadar uzanır.<sup>86</sup> Buna göre silsile şu şekildedir: Hz. Ali, Hz. Selmân-i Fârisi, Kâsım b. Muhammed, İmam Cafer Sadık, Bâyezid-i Bistâmî, Ebu'l-Hasan Harakânî, Ebu Ali el-Farmedî, ondan Yusuf el-Hemedânî'ye gelerek ikiye ayrılır. Bir kısmı Abdülhâlık Gücdüvânî vasıtası ile Nakşî silsilesinde Hoca Muhammed Bahâeddin Nakşibendî'ye gelerek Nakşibendî tarikatını kurar. Diğeri de Hoca Ahmed Yesevî ve ondan da Şeyh Lokman el-Perende vasıtası ile Bektaşî tarikatının Piri Hacı Muhammed Bektaş-ı Velî el-Horasânî'ye ulaşarak Bektaşî tarikatı meydana gelir.<sup>87</sup>

Diğer bir Bektaşî tarikat silsilesinin ise: Hz. Ebu Bekir, Hz. Selman-ı Farisi, Kasım b. Muhammed b. Ebi Bekir, Cafer-i Sâdık, Bayezid-i Bistami, Ebu'l-Hasan Harakânî, (Ebu'l-Hasan Harakânî'nin bir nisbeti de Ebu'l-Kasım Gürkânî'ye, onun bir nisbeti de Ebu Osman Mağribî'ye, ondan Cüneyd-i Bağdadî'ye ve ondan da Hz. Ali'ye dayanır), Şeyh Ebu Ali Farmedî, Hoca Yusuf el-Hemedanî, Hoca Ahmed Yesevî, Şeyh Lokman el-Perende ve Hacı Bektaş Velî el-Horasânî<sup>88</sup> şeklinde sıralandığı görülür. Hacı Bektaş Velî'nin *Makâlât* adlı eserini doçentlik tezi çerçevesinde ele alan ve eserin tenkitli metnini yayımlayan değerli bilim adamı merhum Coşan, bir tebliğinde Nakşî-Bektaşî ilişkisinin tarihî bir gerçek olduğunu ifade etmiştir.<sup>89</sup> Coşan'ın bu tespiti ve konunun diğer uzmanlarının belirttiği

<sup>85</sup> Mevlânâ Ali b. Hüseyin, *Reşahat Ayn el-Hayat*, (sadeleştiren: Necip Fazıl Kısakürek), V. Baskı, İstanbul (?), s. 8; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 322.

<sup>86</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>87</sup> Kara, *a.g.e.*, s. 236.

<sup>88</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 34, 36.

<sup>89</sup> Mahmut Esat Coşan, "Hacı Bektaş-ı Velî ve Tasavvuf", *Konferans*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 27 Nisan 1993.



silsilelere dayanarak<sup>90</sup>, Nakşî-Bektaşî bağlantısının uydurma olduğu yönündeki itirazların yersiz olduğu söylenebilir.

#### 4. Harakânî ile Hacı Bektaş'ın Anadolu'nun İslamlaşmasına Katkıları

Türkler, İslâmiyet'ten önce de Araplarla tanışmaktaydı.<sup>91</sup> Hatta Hz. Peygamber döneminde Arapların Türkler hakkında bilgi sahibi oldukları yönünde rivayetler mevcuttur.<sup>92</sup> Ancak Türklerle Arapların doğrudan doğruya temasa geçmeleri, Hz. Ömer (r.a.) döneminde gerçekleşmiştir.<sup>93</sup>

Meydana gelen uzun süreli mücadeleler esnasında iki milletin birbirini tanımaya başladığını, Köymen'in tabiriyle; İslam âlemiyle Türkler arasında geçen dostane münasebetler, müspet hizmet ve menfî davranış dönemlerinden sonra devlet kurma safhasına gelinmiş oldu.<sup>94</sup> Türklerin kurduğu ilk Müslüman Türk devletleri;<sup>95</sup> Abbasilere bağlı Türk valilerince Mısır'da kurulan Tolunoğulları, İhşitoğulları gibi devletlerdir. Müstakil devletler ise Karahanlılar, Gazneliler olup, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun öncüleriydi.<sup>96</sup> Büyük Selçuklu Devleti kurulmadan evvel<sup>97</sup> Selçuklular, Karahanlı ve Gazneli baskısından kurtulmak, Allah adına cihad etmek vb. sebeplerle ilk akınlarını Bizans egemenliğindeki

<sup>90</sup> Eraydın, a.g.e., s. 434-435.

<sup>91</sup> Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Menâkıb Cund el-Hilafe ve Fezail'ül-Etrak*, (nşr. Ramazan Şeşen), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988, s. 28.

<sup>92</sup> Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s. 31.

<sup>93</sup> Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi, Yayınları, İstanbul 1999, s. 10; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, II, 141; Salim Cöğce, "Doğu Akdeniz Çevresinde Türk Hâkimiyetinin Tesisi", *Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*, (Hatay 25-29 Ekim 2000), Ankara 2001, I, 139-167; Mehmed Ali Aynî, *Küçük Tarih*, Vilayet Matbaası, Kastamonu 1317, s. 58.

<sup>94</sup> Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1998, s. 5-9; A. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, s. 75.

<sup>95</sup> İbrahim Kafesoğlu, "İlk Türk-İslam Siyasî Teşekkülleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 2001, I, 305-379; Nesimi Yazıcı, "İlk Müslüman Türk Devletleri", *Türk Tarihi ve Kültürü*, Pegem Akademi, Ankara 2011, s. 36.

<sup>96</sup> Köymen, a.g.e., s. 9.

<sup>97</sup> Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbar*, (çev. F. Nafiz Uzluk, M. Nuri Gençosmanoğlu), Ankara 1943, s. 109.

Anadolu'ya yaptılar.<sup>98</sup>

Selçuklu devleti, Anadolu'nun fethi ve Türk-İslam yurdu haline getirilmesine öncülük etti. Anadolu'nun fethi üç ana safhada gerçekleşti. Bunlar; Oğuz-Türkmen akınları, düzenli imparatorluk ordularının yaptığı fetih hareketleri, Anadolu'da kurulan yerel tabi devletlerin giriştikleri fetihlerdir.<sup>99</sup>

Selçuklular, ilk akınlarını 1015-1020 yıllarında başlatarak Anadolu'yu fethettiler.<sup>100</sup> İlk akının ise Çağrı Bey'in yaptığı belirtilir.<sup>101</sup> Ebu'l-Hasan Harakânî'nin de katıldığına dair rivayetler bulunan bu keşif amaçlı seferde<sup>102</sup> Çağrı Bey, 1016<sup>103</sup> tarihinde Doğu Anadolu yönünde harekete geçmiştir.<sup>104</sup> Selçuklu kuvvetleri, Horasan'da Türkmenlerin katılımıyla güçlenmiş, Zağanos dağlarının doğu tarafına girmiş ve buradan Azerbaycan'a geçmiştir.<sup>105</sup> Çağrı Bey'in, 1018'de Van havzasındaki Vaspurakan Ermeni Krallığı'na hücum ettiği yönünde rivayetler vardır.<sup>106</sup> O, buradan Gürcü topraklarına girmiş,<sup>107</sup> Anı Krallığı'na bağlı Bıcnı/Beçni

---

<sup>98</sup> Köymen, *a.g.e.*, s. 32, 233; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002, s. 1.

<sup>99</sup> M. Altay Köymen, "Anadolu'nun Fethi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, yıl: 1961, s.90.

<sup>100</sup> Mükrimin H. Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1944, s. 2.

<sup>101</sup> Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1993, s. 49; Ali Sevim, Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi, Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, TTK Yayınları, Ankara 1989, s. 31.

<sup>102</sup> İbrahim Özkaya, Kemal Alin, *Harakânî'den Sultan Dîvânî'ye Nur Damlaları*, Kars Belediyesi Kültür Sanat Yayınları, İzmir 2012, s. 55..

<sup>103</sup> Ernst Honigmann, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, (çev. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 175.

<sup>104</sup> Yinanç, *a.g.e.*, s. 35; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul 1972, s. 16.

<sup>105</sup> Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi, Selçuklular Dönemi*, TTK Yayınları, Ankara 1993, s. 39-40.

<sup>106</sup> Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi (889-1269)", (çev. Hrant D. Andreasyan), *Tarih Semineri Dergisi*, yıl: 1937, sayı: 1/2, 166; Kırzioğlu, *a.g.e.*, s. 321; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s. 14; M. Beşir Aşan, *Elaziğ, Tunceli ve Bingöl İllerinde Türk İskân İzleri, (11-13. Yüzyıllar)*, TKAE Yayınları, Ankara 1992, s. 36.

<sup>107</sup> Köymen, *a.g.e.*, s. 33.

Kalesi kumandanını mağlup etmiş,<sup>108</sup> ancak Anı şehrine girememiş ve 1021'de Maveraünnehir'deki Tuğrul Bey'in yanına dönmüştür.<sup>109</sup>

Çağrı Bey'in bu ilk akını, Selçukluların bölgedeki saygınlığını artırmış ve askeri güce yeni katılımlar olmuştur. Ayrıca, Türklerin, Doğu Anadolu'daki siyasi, askeri, coğrafi ve iklim şartlarını keşfetmelerini sağlamıştır. Diğer taraftan, yurtsuz kalan Selçuklulara yeni *ebedi Türk yurdunu* işaret etmiştir.<sup>110</sup>

Anadolu'nun fethinin "Oğuz-Türkmen akınları" denilen bu ilk aşamasında, kalıcı fetihler gerçekleşmemiş, ancak Bizans'ın mukavemetini yıpratıcılarından, müstakbel Selçuklu istilasına zemin hazırlamıştır. Bu aşamanın diğer bir yönü de, fethin askeri ve içtimai üssü konumundaki Horasan coğrafyasından, Anadolu'ya akınlar düzenleyen gazilerin içerisinde, Horasan Erenlerinin de yer almasıdır.<sup>111</sup> Yukarıda zikrettiğimiz üzere Harakânî'nin Anadolu'ya yönelik ilk fetih hareketine fiilen katıldığına dair bir rivayet dile getirilmektedir. Ne yazık ki, elimizde bu iddiayı doğrulayacak ilmi bir delilimiz mevcut değildir. Ancak fetihlerin başladığı tarihte harekât üssünde yaşaması hasebiyle, Harakânî'nin de diğer Horasan Erenleri gibi fethin manevi mimarlarından birisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca *Attar*'ın, Harakânî'den naklettiği bazı sözler onun şehitlik arzusu taşıdığı<sup>112</sup> yönünde anlaşılabilir gibi, *Nuru'l-Ulum*'da Hatem-i Esamm'dan nakledilen: *Kutsal savaşa gidip savaş alanında inananların safında durunca, Allah'ın rahmetiyle gök kapıları açılır; her ne hacetin varsa yerine getirilir dediler. O yıl savaşa gideceğimi herkese ilan ettim. Savaşlara katılara ilk safta durdum* sözleri, bazı sufilerin, dini arzularının kabulü için savaş alanlarını seçtikleri ve en ön saflarda yer

<sup>108</sup> Yinanç, *a.g.e.*, s. 36; Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>109</sup> Mehmet Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976, s. 3; Müverrih Vardan, s. 173.

<sup>110</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998, s. 91.

<sup>111</sup> Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Yayınları, İstanbul 1993, s. 11.

<sup>112</sup> "İlahi! Öyle bir fırka vardır ki, kıyamet günü şehit olarak diriltileceklerdir. Çünkü senin yolunda öldürülmüşlerdir. Bense senin şevk kılıcınla öldürülmüş bir şehit olarak diriltileceğim." Bkz. Attâr, *a.g.e.*, s. 617.

aldıklarını gösterir. Horasan ekolünün temsilcilerinden olan Harakânî'nin de Allah'ın rızasını talep için savaflara katılması ihtimal dâhilindedir.

Selçuklu Devleti, Gazneliler karşısında kazanılan Dandanakan muharebesi (1040) neticesinde kurulduktan sonra, Selçuklu tahtına oturan Tuğrul Bey'in, devletin gücünün uzanabildiği yerlere kadar, Batının fethini üzerine aldığı ve ilk andan itibaren fetihleri planladığı, emrindeki prensleri gruplara ayırarak muhtelif bölgelerin fethine memur ettiği bilinmektedir. Bu fetihler neticesinde Anadolu'da, anavatandan binlerce kilometrelerce uzakta yeni bir Türk Vatanı meydana gelmeye başlamıştır.

Tuğrul Bey dönemindeki (1040-1063) fetihler, prensler liderliğinde ya da bizzat kendisi tarafından düzenlenmiştir. Bu fetihler çerçevesinde 1048'de Erzurum, 1057'de Malatya, 1059'da ise Sivas şehirleri açılmıştır. Ancak bu fetihlerin geçici olduğu ve herhangi bir sınır değişikliği vuku bulmadığı dile getirilmiştir.

Sultan Alparslan döneminde (1063-1072); Anı, Kars (1064), Malazgirt (1067) gibi büyük şehirler Selçuklu Devleti'ne ilhak edilmişlerdir. 1071 Malazgirt zaferi akabinde ise Türk akıncıları, sadece iki yıl içerisinde Ege ve Marmara sahillerine indiler. Üsküdar'a kadar bütün Anadolu'da ayak basmadıkları yer bırakmadılar. Bu büyük zaferin sonrasında Anadolu'da Türk beyliklerinin kurulmaya başladığı görülür.<sup>113</sup> Bu devletlerden birisi de İznik'te Kutalmışoğlu Süleymanşah tarafından tesis olunan Anadolu Selçuklu Devleti'dir.

1080'li yıllara gelindiğinde ise diğer Türk beylikleriyle Anadolu Selçuklu Devleti'nin askeri-siyasi faaliyetleri sayesinde, Ermenilerin Antakya, Tarsus, Kilikya ve Maraş gibi yerlere çekildikleri,<sup>114</sup> Bizans'ın İstanbul'a hapsediği, Anadolu'daki Türk varlığının ise kalıcı hale geldiği görülür.

Anadolu'ya yönelik ilk fetih hareketlerinde olduğu gibi, Moğol istilasının İslam âlemini kasıp kavurduğu 13. yüzyılın ilk yarısında da

<sup>113</sup> Köymen, a.g.m., s. 92-98, 106, 116,

<sup>114</sup> Urfalı Mateos, *Vekâyinâme*, (nşr. H. D. Andreasyan), TTK Yay., Ankara 2000, s. 155-156.

Anadolu'ya gelen kalabalık göçebe-yarı göçebe Oğuz Türklerinin içerisinde Horasan Erenleri yer almaktaydı.<sup>115</sup> Bu şahıslar, çağdaş kaynakların tasvirine göre genelde meczup tabiatlı kimselerdi.<sup>116</sup> İnançları arasında az çok Şiiliğe meyiller, hatta yaygın bir Hz. Ali taraftarlığı vardı.<sup>117</sup> Bu dervişler, müritleriyle birlikte uç bölgelerde zaviyeler kurarak, hem gayrimüslim halkın İslam ile tanışmasına, hem de Türkmen toplumunun İslam'ı özümsemesine katkıda bulunuyorlar, ayrıca Anadolu coğrafyasındaki Türk iskânını da hızlandırıyorlardı.<sup>118</sup>

*Menâkıbnâme*'nin bildirdiğine göre Hacı Bektaş Velî, Türkistan coğrafyasında iken Hoca Ahmed Yesevî'nin Bedahşan kâfirlerinin eline esir düşen oğlu Kutbettin Haydar'ı kurtarmıştır.<sup>119</sup> Yine aynı kaynaklarda Hacı Bektaş Velî'nin, Ahmed Yesevî'nin elinden *Kutbu'l-aktâblık*<sup>120</sup> icazetini almasından sonra, yine onun manevî işaretleriyle Anadolu'ya yönelmesi ve Sulucakarahöyük'ü kendisine yurt edinmesi, ayrıca Anadolu'ya geldikten sonra da, Yesevî adına davetçilik ve dervişlik yapması konu edilmektedir.

Rivayete göre Sulucakarahöyük'te ikamet eden Hacı Bektaş, Tekkekaya ve Kızılchalvet köyüne yakın bir yerde de zaviye kurar. Burada

<sup>115</sup> Turan, Selçuklular ve İslamiyet, s. 64.

<sup>116</sup> Âşıkpaşazâde, Abdal Musa ile ilgili olarak *kendisi meczub, bed lâ ar, yezîdî, şeyhlikten ve müridlikten fârîğ idi* demektedir. Bkz. Âşıkpaşazâde, 205.

<sup>117</sup> Salih Çift, "Osmanlılar Döneminde Bursa'da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2001, sayı: X/2, 226.

<sup>118</sup> Barkan, *a.g.e.*, s. 11; Gülten Üzüm, "Cem Törenlerinin Semiotik Analizi", *HBVAD*, yıl: 2008, sayı: 48, 143; Osmanlı dönemi boyunca dervişler ve zaviyeleri hem şehirler hem de kırsal bölgeler için önemli roller üstlendiler. Anadolu ve Rumeli'nde tekke ve zaviye isimleri altında teşkilatlanan derviş müesseseleri, etrafında ileride oluşacak yerleşim birimlerinin de nüvesini teşkil etmişlerdir. Örneğin, Asya'dan gelen göçlerle de muhatap olan Kayseri yeni bir kimlik kazandı. Asya'dan, doğudan akın eden Türkmenler, Ahmed Yesevî dervişleri, alperenler Kayseri'yi bir Müslüman-Türk şehri haline getirdiler. Bkz. Ahmet Vehbi Ecer, "Ahmed Yesevî Dervişi Ahi Evren ve Kayseri'de Ahilik", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 2001, sayı: XI, 16.

<sup>119</sup> *Vilâyetnâme*, s. V, 10.

<sup>120</sup> Tasavvuf düşüncesine göre "ricâl'ul-gayb" adıyla anılan ve dünyayı idare ettiklerine inanılan sufiler topluluğu vardır. Bunların başında "kutub" bulunur. Kutub, değirmen taşının miline verilen isimdir. Değirmen taşı bu milin etrafında döndüğü gibi dünya da bu kutubla döner. Gavs, gavsu'l-âzâm, kutbu'l-aktâb bunun diğer isimleridir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 326; Kara, *a.g.e.*, s. 251-252.

mutfak ve fırın yapılır, dervişler yemek pişirerek gelene geçene ikram ederler.

Kısaca belirtmek gerekirse *Menâkıbnâme*'nin başındaki olaylar, Hacı Bektaş'ı kâfirlerle cihat eden bir gâzî-velî hüviyetinde göstermektedir.<sup>121</sup> Anadolu'daki menkıbelerinde ise, sadece keramet kudretiyle kâfirleri Müslüman eden bir velî şahsiyetiyle yansıtılır. Eserde genellikle misyoner dervişlerin havası hâkimdir. Kendisi gibi Hacı Bektaş'ın halifeleri de gittikleri yerlerde ateşli birer din yayıcısı sıfatıyla gayri Müslimleri ihtida ettirirler.<sup>122</sup>

Moğol istilası ve diğer sebeplerden Anadolu topraklarına göçen Türkmen gruplarının yanında, bölgenin yerleşik gayrimüslim ahalisini de derinden etkileyen Hacı Bektaş Velî, temellerini Hoca Ahmed Yesevî'nin oluşturduğu, dinî-tasavvufî görüş etrafında insanları organize etmiştir. Bu oluşum daha sonra Bektaşîlik adıyla bir tarikat ekolüne dönüşecektir.<sup>123</sup>

Bugün Hacı Bektaş Velî'nin, Anadolu coğrafyasının yanında Balkan ülkelerinde de bilinen bir önder olması,<sup>124</sup> buralardaki Bektaşî dergâhlarına Hıristiyan halkın saygı duyması, Hünkâr'ın düşünce genişliğini gösteren bir delildir.

## SONUÇ

Anadolu'nun fethi ve İslamlaşması aşamasında, Anadolu'ya gelen Türk nüfusun içerisinde, kendilerine Horasan Erenleri de denilen tasavvuf erbabı da bulunuyordu. Bu şahıslar, Anadolu'nun Türk-İslam yurduna dönüşmesine büyük hizmetleri geçmiştir. Bu makalede, Horasan Erenleri'nin

<sup>121</sup> *Vilâyetnâme*, s. 10, 16, 19-20, 44.

<sup>122</sup> *Vilâyetnâme*, s. 74-75, 83; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s. 7; Kingsley, bu durumu Bektaşîlikte hem Müslüman hem Hıristiyan nüfusu çekebilecek unsurların olmasına dayandırmaktadır. Bkz. John Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, (çev. R. Çamuroğlu), İstanbul 1991, s. 29.

<sup>123</sup> Ayrıca bkz. G. Üzüm, a.g.m., s. 144; Hamiye Duran, "Velâyetnâme'ye göre Hacı Bektaş-ı Velî", *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 136.

<sup>124</sup> Machiel Kiel, "Bektaşî Ocağının Arnavutluk'taki Kuruluş Tarihine Dair Bir Not", (çev. Cemal Çakır), *HBVAD*, yıl: 2000, sayı: 13, 37-42.

en seçkin iki temsilcisi; Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektaş Velî konu edilmiştir.

XI. yüzyılda Anadolu'ya yönelik Türk fetih hareketinin başladığı dönemde, Horasan'da bulunan Ebu'l-Hasan Harakânî'nin, fiili olmasa da fethin manevî önderlerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzdeki çoğu tasavvufi yolun kolbaşı durumundaki Ebu'l-Hasan Harakânî'nin en önemli prensiplerinden birisi, Allah'tan başka hiçbir canlıya ihtiyaç duymamaktır. Buradan, onun başkalarına yük olmayı değil, çalışmayı ve el emeğiyle geçinmeyi şiar edindiği anlaşılıyor.

Harakânî, öz ile sözün birbirine uymasına ve dolayısıyla dinin emirlerinin gündelik hayatta samimi şekilde tatbik edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca yemek-içmek, uyumak, konuşmak, gülmek gibi insani eylemlerin ölçülü yapılmasını dile getiren Harakânî, bu yönüyle erdemli olmanın ancak, kişinin maddi-manevi açıdan kendisini disipline etmesiyle mümkün olacağını savunmaktadır.

Hacı Bektaş Velî ise Yesevîlik'in Anadolu'daki en faal uygulayıcısı olup, 13. yüzyıl Anadolu'sunun İslâm'ı özümsemesine önemli katkılarda bulunarak adını Horasan Erenleri arasına yazdıran büyük bir şahsiyettir. Onun tasavvuf anlayışında, iman ve ilmin kıymeti yücedir. İslam'ın emrettiği ibadetleri yerine getirmek, helâlinden kazanıp yemek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak diğer önemli hususlardır. Bu açıdan bakıldığında, bir Sünni-Hanefi olan Hoca Ahmed Yesevî'nin ekolünden gelen Hacı Bektaş Velî'nin tasavvuf anlayışının temelinde, Kur'an ve sünnetin ana esaslarına tam bir uygunluk hâkimdir. Bu bakımdan onun düşüncesinde heteredoks unsurlar aramanın inandırıcı bir yönü yoktur.

Yukarıda ele aldığımız tarikat silsilelerinden de anlaşılacağı üzere Nakşî yol ile Bektaşî yolun Bayezid Bistâmî'de birleştikleri görülür. Günümüzde farklı tasavvufî çehreye bürünen Bektaşîlik'in bile aynı mebadan beslendiğini ifade etmekte beis yoktur.

Son söz olarak, aralarındaki iki asırlık zaman farkına rağmen, Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektaş Velî'nin aynı tasavvuf geleneğinden

geldikleri ve Anadolu'nun ebedi Türk-İslam yurduna dönüşmesine hizmet ettiklerini söylemek mümkündür.

#### **KAYNAKÇA**

- Aksarayî, Kerimüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbar*, (çev. F. Nafiz Uzluk, M. Nuri Gençosmanoğlu), Ankara 1943.
- Alkan, Mustafa, "Yeniçeriler ve Bektaşîlik", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi (HBVAD)*, yıl: 2009, sayı: 50, 243-260.
- Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Aslan, Faik, *Hacı Bektaş Velî'nin Düşünce Dünyası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2007.
- Aşan, M. Beşir, Elazığ, *Tunceli ve Bingöl İllerinde Türk İskân İzleri*, (11-13. Yüzyıllar), TKAE Yayınları, Ankara 1992.
- Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Ali Beğ), İstanbul 1332.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005.
- Aynî, Mehmed Ali, *Küçük Tarih*, Vilayet Matbaası, Kastamonu 1317.
- Aytaş, Gıyasettin, "Hacı Bektaş Velî ve Tomas More'da Humanizm", *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 139-148.
- Balivet, Michel, "Hacı Bektâş et Yunus Emre Ou L'universalisme Turc Medieval" (Hacı Bektaş ve Yunus Emre Ya Da Türk Ortaçağı Evrenselleşmesi), (çev. Perihan Yalçın), *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 149-160.
- Barkan, Ömer Lütfi, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Yayınları, İstanbul 1993.
- Beldiceanu, Irène-Steinher, "Les Bektasi a la Lumière des Recensements Ottomans (XV-XVI siècles)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t.81, Vienne 1991, p. 21-79.
- Birge, John Kingsley, *Bektâşîlik Tarihi*, (çev. Reha Çamuroğlu), İstanbul 1991.



- Bozkurt, Fuat, “Buyruk ve Buyruğa Göre Alevi Kimliği”, *HBVAD*, yıl: 2008, sayı: 45, 11-24.
- Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002.
- Cilacı, Osman, “Hacı Bektaş Velî'nin Din Anlayışı ve Makâlât'ındaki Yorumları Üzerine”, *Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Kongresi Bildirileri*, Hacıbektaş 16-18 Ağustos 1988, s. 121-133.
- Coşan, Mahmut Esat, “Hacı Bektaş Velî ve Tasavvuf”, *Konferans*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 1993.
- Cöhce, Salim, “Doğu Akdeniz çevresinde Türk Hâkimiyetinin Tesisi”, *Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*, (Hatay 25-29 Ekim 2000), Ankara 2001, I, 139-167.
- Çamuroğlu, Reha, *Yeniçerilerin Bektâşiliği ve Vakayı Şerriye*, Ant Yayınları, İstanbul 1991.
- Çetin, Ayşe Yücel, “Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Velî'de İnsan Anlayışı”, *HBVAD*, yıl: 2008, sayı: 47, 43-49.
- Çetinkaya, Bayram Ali, “Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş Velî: Hayatı Eserleri ve İnsan Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1999, sayı: 3, 345-356.
- Çift, Salih, “Modern Anlamda İlk Bektâşilik Kitabı Olarak Mir'âtü'l-Mekâsıd ve Kaynakları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2006, sayı: XV/I, 187-212.
- , “Osmanlılar Döneminde Bursa'da Bektâşî Kültürü ve Bektâşî Tekkeleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2001, sayı: X/2, 225-239.
- Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî*, I, (Hayatı, Eserleri), Kars 2004.
- Çubukçu, İ. Agâh, *İslâm Düşünürleri*, Ankara 1983.
- Daşcıoğlu, Kemal, *1827 Tarihli Muhallefât Defterine Göre Bektâşî Zaviyeleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 1996.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- Dindi, Emrah, *Hacı Bektaş Velî'de Kur'an Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2006.
- Duran, Hamiye, “Velâyetnâme'ye göre Hacı Bektaş Velî”, *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 129-138.
- Ebu'l-Hasan Harakânî, *Şecere (Sevr ü Sülûk) Risalesi*, (Haz. Sadık Yalsızuçanlar), Sufi Kitap, İstanbul 2012.
- Eflâkî, *Manâkib Al-Ârifîn*, I, (nşr. T. Yazıcı), TTK Yay., Ankara 1976.
- , *Ariflerin Menkıbeleri*, I, (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1986.
- El-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I, İstanbul 1951.
- El-Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Menâkib Cund el-Hilafe ve Fezail'ül-Etrak*, (Nşr. Ramazan Şeşen), Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988.
- El-Hamevî, Yâkût bin Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, II, Beyrut 1977.
- El-Herevî, *Zemmul-Kelam ve Ehlihi*, I, Medinetü'l-Münevvere 1998.
- El-Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Hakikat Bilgisi, (Nşr. S. Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- El-Sem'ânî, İbn Mansur, *el-Ensâb*, II, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988.
- Emecen, Feridun M, “Saruhanogulları ve Mevlevilik”, *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1995, s. 282-297.
- Eravcı, H. Mustafa, “Mustafa 'Ali'nin Nusret-nâmesi ve Onun ışığında Yazarın Tarihçiliği”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2005, sayı: XXIV/38, 163-184.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.
- Erdoğan, Kutluay, *Alevi ve Bektaşî Gerçeği*, IQ Yayınları, İstanbul 2010.
- Ergun, Pervin, “Hacı Bektaş Velî'nin Makalât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye Adlı Eserinde Arınma”, *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 58, 13-20.
- Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik, Bektaşîlik*, İstanbul 1997.

- Evliyâ Çelebi, Mehmed Zıllî ibn Dervîş, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, II, Dersaadet 1314.
- Faroqhi, Suraiya, “The Tekke of Hacı Bektas: Social Position and Economic Activities”, *International Journal of Middle East Studies*, April 1976, Vol. 7/ 2, 183-208.
- Feridü’-d-din Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, (çev. S. Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik*, İstanbul 1994.
- Gelibolulu Mustafa Ali, *Nusret-nâme*, British Mesuem Add. 22,011, II. Kısım.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Mesnevi ve Şerhi*, VI, MEB Yay., İstanbul 1985.
- Gülçiçek, Ali Duran, “Hacı Bektaş Velî’nin Yaşam Felsefesi”, *HBVAD*, yıl: 2003, sayı: 27, 267-279.
- Gündoğdu, Cengiz; *Hacı Bektâş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yay., Ankara 2007
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (nşr. Esat Coşan), Seha Neşriyat, Ankara 1982.
- , *Vilâyetnâme, (Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî)*, (nşr. Abdülhakî Gölpınarlı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1958.
- Harmanşah, Rabia, *Facts, Meanings, And Cosmologies: Bektashi Responses to the Abolition of Religious Orders in 1925*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.
- Hasluk, F.R., *Bektaşîlik Tetkikleri*, (çev. Râgıp Hulûsî), MEB Yayınları, Ankara 2000.
- Honigmann, Ernst, *Bizans Devleti’nin Doğu Sınırı*, (çev. Fikret Işıltan), İstanbul 1970.
- Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk), TDV Yayınları, Ankara 2007.
- Işınsu, Emine, *Hacı Bektaş Velî*, TDV Yayınları, Ankara 2008.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul 1972.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- , "Selçuklular", *İA*, Eskişehir 1997, X, 353-416.
- , "İlk Türk-İslam Siyasî Teşekkülleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 2001, I, 305-379.
- Kaplan, Doğan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2008.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi I*, İstanbul 1958.
- Korkmaz, Seyfullah, "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Velî", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 2001, sayı: 11, 325-355.
- Korkmaz, Sıddık, "Hacı Bektaş Velî Öğretisinde İtikadi Unsurların Menşei", *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 119-134.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara, 1991
- Köymen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1998.
- , *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.
- , "Anadolu'nun Fethi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, yıl: 1961, s. 89-122.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslam Bilimlerinde İhtisas Toplantıları*, 27-30 Ekim 2003.
- Ma'sumî, "Bektâşîyye", (çev. Mürsel Öztürk), *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*, VI, Tahran 1383
- Mecdî Mehmed Efendi, *Şakâyık-ı Nu'maniye Tercümesi (Şakâyık-ı Nûmaniye ve Zeyilleri) I*, (nşr. A. Özcan), Tıpkıbasım, İstanbul 1989.
- Mélikoff, Irène, *Hadji Bektach: Un Mythe et Ses Avatars, Genèse et Évolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Brill, Leiden 1998.
- Melikoff, Irene, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, (çev. Turan Alptekin), İstanbul 1988.

- Merçil, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1993.
- Mevlânâ Ali b. Hüseyin, *Reşahat Ayn el-Hayat*, (sadeleştiren: Necip Fazıl Kısakürek), 5. Baskı, İstanbul (?).
- Müverrih vardan, “Türk Fütuhâtı Tarihi (889-1269)”, (çev. Hrant D. Andreasyan), *Tarih Semineri Dergisi*, yıl: 1937, sayı: 1/2, 153-256.
- Ocak, A. Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980.
- , *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yay., İstanbul 1999
- , *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara 1997.
- , *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983.
- , *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- , “Hacı Bektaş Velî”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 455-458.
- , “Alevilik, Bektâşîlik Gerçeği ve Bazı Tezler”, *Türkiye Günlüğü*, yıl: 1994, sayı: 31, 115-120.
- Odacı, Serdar, “Emine İşinsu’nun Hacı Bektaş Velî Romanında Bektâşîlik Algısı”, *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 161-172.
- Özcan, Hüseyin, *Bektâşî Adâb ve Erkâmı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2001.
- , “Bektâşî Adâb ve Erkânı”, *HBVAD*, yıl: 2001, sayı: I/19, 39-45.
- Özkan, Ferudun Hakan, “Eşrefoğlu Rûmî Dîvânı’nda Dört Kapı Kırk Makam”, *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 253-278.
- Özkaya, İbrahim & ALİN, Kemal, *Harakani’den Sultan Dîvânî’ye Nur Damlaları*, Kars Belediyesi Kültür Sanat Yayınları, İzmir 2012.
- Öztürk, Mürsel, “Hacı Bektaş Zamanında Nişabur’da Kültürel Hayat”, *HBVAD*, yıl: 2008, sayı: 45, 145-153.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul 1995.
- , *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatlar*, İstanbul 1988.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd Fi'l-Mebde' ve'l-Ma'âd*, İstanbul 1871.
- Sevim, Ali & Yücel, Yaşar, *Türkiye Tarihi, Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, TTK Yayınları, Ankara 1989.
- Sevim, Ali, *Anadolu'nun Fethi, Selçuklular Dönemi*, TTK Yayınları, Ankara 1993.
- Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2014, sayı: 1.
- Sinanoğlu, A. Faruk, *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*, IQ Yayınları, İstanbul 2008
- Soyver, Yılmaz, *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*, İstanbul 1996.
- Sunar, Cavit, *Melamilik ve Bektâşîlik*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1975
- Şelebi, Abdülcelil, "et-Tefsirul Batınî: Neş'etuhu ve Esbabuhu", (Batınî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri), (çev. Gıyasettin Arslan), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2004, sayı: 9/1, 99-108.
- Ta'miyye, Sâbir, *el-Usûlu'l-Akidetu'l-İmâmiyye*, Kahire 2004.
- Tanyıldızı, Ural İmik, "Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Velî, Mevlana Ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma", *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 101-118.
- Taşğın, Ahmet, *Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2003.
- Taşköprüzâde, eş-Şakâyiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, Daru'l-Kütüb'l-Arabî, Beyrut 1975.
- Togan, A. Zeki Velîdî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981.
- Tosun, Necdet, "Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2013, sayı: 31, 109-115.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1999.

- , *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998.
- , *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman, “Harakânî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 93-94.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- Urfalı Mateos, *Vekâyinâme*, (nşr. H. D. Andreasyan), TTK Yay., Ankara 2000
- Uzgun, Yavuz Selim, *Anadolu'nun Kalbi Harakânî*, Sufi Kitap, 2012.
- Üçüncü, Kemal, “Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtınî Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler”, *HBVAD*, yıl: 2011, sayı: 59, 223-238.
- Ülkü, Hayati, *Muhtasar İslam Tarihi*, Şelale Yayınevi, İstanbul 1973.
- Ünal, Tahsin, *Karamanoğulları Tarihi*, Ankara 1986.
- Üzüm, Gülden, “Cem Törenlerinin Semiotik Analizi”, *HBVAD*, yıl: 2008, sayı: 48, 141-164.
- Üzüm, Hamza, “Ebu'l-Hasan Harakani'de Fakr Kavramı”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, yıl: 2013, sayı: 5, 97-116.
- Yalsızuçanlar, Sadık, *Cam ve Elmas*, Timaş Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2012.
- Yavaş, Fatih, *Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vilâyetnâmesi'ndeki İslam Öncesi ve İslâmî Motiflerin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.
- “İlk Müslüman Türk Devletleri”, *Türk Tarihi ve Kültürü*, Pegem Akademi, Ankara 2011, s. 31-56.
- Yazıcı, Tahsin, “Ebû Ali el-Farmedî”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 90.
- Yazoğlu, Ruhattin & İMAMOĞLU, Tuncay, “Hatay ve Yöresindeki Dinsel Çeşitlilik ve Hoşgörü Ortamının Felsefî Bir Tahlili”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl: 2009, sayı: 32, 1-9.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

Yeşilyurt, Temel, “Alevi-Bektâşî Düşüncesinde İman”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2003, sayı: VIII, 17-26.

-----, “Alevi-Bektâşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, yıl: 2003, sayı: VI/ 3, 13-30.

Yıldırım, Ahmet, “Alevî-Bektaşîlerin Dinin Temel Kaynaklarından Kur'ân Ve Sünnete Bakışı”, *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu I*, Bildiriler, Isparta 28-30 Eylül 2005.

Yıldırım, Rıza, “Bektâşî Kime Derler?: “Bektâşî” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *HBVAD*, yıl: 2010, sayı: 55, 23-58.

Yılmaz, Ali, “Hacı Bektaş Velî Gerçekten Kalenderî mi İdi? Makâlât Hacı Bektaş Velî'nin Değil mi?”, *Türkiye Günlüğü*, yıl: 1995, sayı: 36, s. 161-175.

Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1998.

-----, “Ebu'l-Hasan Harakânî ve Tasavvuf”, <http://www.hasankamilyilmaz.com>, Erişim tarihi, Aralık 2012.

Yüce, Abdülhakim “Ebü'l-Hasan El-Harakânî”, *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, yıl: 2010, sayı: 87, 60-63.

Zahir, İhsan İlahi, *et-Tasavvuf el-Menşe ve'l-Masâdır*, Lahor 1986.



**EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ'NİN TASAVVUF ve ŞEHİTLİK ANLAYIŞI\***

Ahmet Emin SEYHAN\*\*

**Özet**

Bu çalışmada, serhat şehri Kars'ı şereflendiren ve Anadolu'nun İslâmlaşması sürecine büyük katkı sağlayan Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin tasavvuf ve şehitlik anlayışı ele alınmıştır. Hayatı boyunca İslâm'ı anlama, yaşama, temsil ve tebliğ etme gayretinde olan el-Harakânî, gerektiğinde bu din uğruna canını feda edebileceğini bilfiil göstermiş müstesna bir şahsiyettir. Ona bu cihat aşkını veren iki kaynak ise Kur'ân-ı Kerim ve Sahih Sünnet'tir.

İslâm'ı gönülden özümsemiş el-Harakânî, bir peygamber torunu olarak sadece güzel ve etkili söz söylemekle kalmamış, söylediklerini hayatında bizzat yaşamıştır. O, toplumun her kesimine kucak açmış, samimiyetini görenler onun etrafında toplanmış ve ondan ilim, irfan ve hayır dua almak için birbirleriyle yarış etmişlerdir. Anadolu'nun İslâmlaşması mücadelesine hayatını da ortaya koyarak şâhitlik eden bu büyük mutasavvıf, halen bir kilometre taşı vazifesi görmekte ve asırlar önce yaşamış olmasına rağmen geride bıraktığı hikmet dolu sözleriyle ve yetiştirdiği talebeleriyle hâlâ günümüze ışık tutmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şehitlik, Ebu'l-Hasan el-Harakânî, İslâm, Anadolu.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, (ahmeteminseyhan@gmail.com)

\*\* Bu makalenin içerik açısından olgunlaşmasına görüş ve önerileriyle katkı sunan değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu, Yrd. Doç. Dr. Bilal Gök, Yrd. Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit'e ve isimlerini bilemediğim çok muhterem hakemlere teşekkürü borç bilirim.

**Understanding of the Mysticism and the Martyrdom of Abu'l-  
Hasan al-Kharakani**

**Abstract**

In this article, Abu'l-Hasan al-Kharakani, who graced our city of border, Kars, and played a major role in the process of Islamization of Anatolia, and the subject of mysticism and martyrdom were discussed. Abu'l-Hasan al-Kharakani, who is throughout his life in the effort to understanding, practicing, representing and notifying of Islam, is an exceptional personality who actively showed that willing to die for the sake of this religion. In this study, it has been reached that the two sources that gives him this the love of jihad are the Holy Quran and the authentic Sunnah.

As a the grandson of prophet, Abu'l-Hasan al-Kharakani, who wholeheartedly adopted the Islam, not only said good and effective statements but also showed his saying in his life by living personally. He has been received every sector of society with open arms. Those who saw his sincerity gathered around him and competed against each other to get knowledge, wisdom and blessing from him. This great Sufi, who testified the adventure of Islamization of Anatolia by revealing his life, still is serving as a milestone and despite lived centuries ago, he continues to shed light on the present with the words of the wise and trained the disciples that he left behind.

**Key Words:** Mysticism, Martyrdom, Abu'l-Hasan el-Kharakani, Islam, Anatolian.

## GİRİŞ

Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Cafer el-Harakânî, miladî 960 yılında Horasan'ın batısında Esterâbad yolu üzerinde Bistam'a bağlı Harakan köyünde<sup>1</sup> çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup>

Kaynaklarda hayatı ve eğitim durumuyla ilgili net bilgiler mevcut değildir. Bazı kaynaklarda ümmî olduğu iddia edilmekle beraber bu iddianın doğruluğu henüz tam olarak kanıtlanamamıştır. Yaşadığı dönemdeki zâhirî ilimleri tedris ettiğini söyleyenler de vardır.<sup>3</sup> Bununla birlikte el-Harakânî'nin kendisini “ümmî” olarak tanıtmamasını o zamana kadar okuduğu zâhirî ilimleri ilimden saymaması olarak değerlendirenler de bulunmaktadır.<sup>4</sup> Bazı kaynaklarda da “ümmî” olduğu ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) mânevî işareti üzerine Kur'ân okumaya başladığı kaydedilmektedir.<sup>5</sup> Kanaatimizce bazı menkabelere dayanarak başlangıçta bile “ümmî” olduğunu iddia etmek doğru değildir. Zira İslâmî ilimleri tedris etmemiş birisinin tutarlı ve mantıklı bir şekilde düşüncelerini ifade edebilmesi, âyet

<sup>1</sup> el-Hamevî, Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1977, II, 360. el-Harakânî hakkında bilgi için bkz. Minovi, Müctebâ, *Ahvâl-i ve Akvâl-i Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, 1372 hş, s. 10-185; Karabulut, Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, Akabe Kitabevi, Kayseri, ts., II, 912-913.

<sup>2</sup> Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, (Çev.: Orhan Kocabıyık), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 100; Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 29, 32-33, 49.

<sup>3</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 37. Çiftçi, o dönemde “ümmî” kavramının Arapça bilmeyenler için kullanıldığını kaydetmekte, onun Farsça okuma yazma bildiğini gösteren kanıtların da olmadığını söylemektedir. Bkz. Çiftçi *a.g.e.*, s. 38-39. Yavuz Selim Uzgur ise; “*Harakânî zâhirî ilim almamıştır, ümmîdir*” diyenlerin araştırma yapmaksızın konuştuklarını, onun zâhirî ilimleri tedris ettiğini söylemektedir. Bkz. Uzgur, Yavuz Selim, *Anadolu'nun Kalbi Harakânî*, Sûfî Kitap, İstanbul, 2012, s. 66-70. Diğer taraftan Çiftçi, bir başka yerde el-Harakânî'nin sonradan Kur'ân'ı öğrendiğini, bir kısım âyet, hadis ve bazı Arapça ifadeleri ezberlediğini söylemekte ve bunu delillendirmeye çalışmaktadır. Bkz. Çiftçi, *a.g.e.*, s. 39-40.

<sup>4</sup> Uzgur, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>5</sup> Uludağ, Süleyman, “Harakânî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 93; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 82-83.

ve hadislerle çarpıcı yorumlar getirebilmesi, zor kelâmî ve tasavvufî konularda fikir beyan edebilmesi mümkün olmasa gerektir.<sup>6</sup>

O, Bâyezîd'in tasavvuf tarzını benimsemiş<sup>7</sup> ve Hakk'a ermek için zor riyâzetlere, çetin mücâhede ve çilelere katlanmış büyük bir âlim ve mutasavvıftır.<sup>8</sup> Hollandalı müsteşrik De Bruijn, onun Farslı bir sûfî olduğunu iddia etmektedir.<sup>9</sup> Oysa bu tespitin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Harakan köyü her ne kadar günümüzde İran sınırları içinde yer alsada da<sup>10</sup> o dönemde, o bölgede Horasan'dan göç ederek gelen Türklerin yaşadığı bilinmektedir.<sup>11</sup> Nitekim el-Harakânî'nin Horasan bölgesinden gelerek Harakan'a yerleşen Özbek Türklerinden olduğu kaydedilmektedir.<sup>12</sup>

el-Harakânî'nin (ö. 425/1033) şeyhi Ebu'l-Abbas el-Kassâb el-Âmulî (ö. 409/1018)<sup>13</sup> Âmul ve Taberistan'da dinî ve tasavvufî meselelerde bilgisine başvurulmuş bir İslâm âlimidir. O, derin bilgisiyle sûfilerin

<sup>6</sup> el-Harakânî'nin ümmî olmadığı, tersine bir âlim-mutasavvıf olduğu ile alakalı bkz. Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, s. 1049-1083.

<sup>7</sup> el-Harakânî'nin Bâyezîd'i her konuda kendisine örnek aldığı ve onu geçmek için uğraştığıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", s. 1056-1060. Her ikisi arasındaki manevî ilişkiden bahseden bir başka çalışma için bkz. Çiftçi, Hasan, "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki," *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, s. 29-35.

<sup>8</sup> Çiftçi, a.g.e., s. 78-79.

<sup>9</sup> De Bruijn, J.T.P., "Kharakani, Abu'l-Hasan 'Ali b. Ahmad (d.1033)", *Biographical Encyclopaedia of Sufis (Central Asia and Middle East)*, (Prepared by N. Hanif), Sarup and Sons, New Delhi, 2002, s. 234.

<sup>10</sup> Günümüzde Harakan kasabası, Tahran'ın kuzeyindeki bölgede yer alan Simnân vilayetinin Şâhrûd ilçesine bağlıdır. Bkz. Çiftçi, a.g.e., s. 28.

<sup>11</sup> Gök, Ahmet Yesevî, Mevlânâ ve Hacı Bektâşî Veli'nin de tıpkı el-Harakânî gibi Türk asıllı olduğunu söylemekte ve onların eserlerini Arapça veya Farsça yazmalarının Türk olmadıkları anlamına gelmediğini belirtmektedir. Bkz. Gök, Bilal, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Hacı Bektâş Veli: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslâmlaşmasına Katkıları", (Yayınlanmamış ilmî makale), *KAÜ, İFD*, s. 5.

<sup>12</sup> Erdoğan, Fahrettin, *Türk Ellinde Hatıralarım*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1998, s. 232-233. Ayrıca bkz. Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010, s. 337-338.

<sup>13</sup> Şeyh Ebu'l-Abbas el-Kassâb el-Âmulî'nin şeyhlerinin silsilesi şöyledir: Şeyh el-Kassâb (ö. 409/1018). Muhammed b. Abdullah et-Taberî (ö.??/?). Ebû Muhammed Cureyrî (ö. 311/923). Cüneydi Bağdâdî (ö. 298/910). Seriyî es-Sakatî (ö. 257/870). Ma'rûf-i Kerhî (ö. 210/816). Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781). Habîb-i Acemî (ö. 150/767). Hasan-ı Basrî (ö. 110/728). Ali b. Ebî Tâlib (ö. 41/661). Bkz. Çiftçi, a.g.e., s. 75-76.

kendisine yöneldiği, kerâmetler gösteren hal ve sıdk ehli birisidir.<sup>14</sup> Böyle bir müşdidin yanında yetişen el-Harakânî, çağdaşı Şeyhu'l-meşâyih Ebû Abdullah el-Dastânî (ö. 417/1026) ve Şeyh Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049) ile birlikte el-Kassâb'a şakirtlik yapmış ve onun sohbetlerinden istifade etmiştir. Ondaki ilmi, irfanı ve derinliği fark eden şeyhi el-Kassâb da kendisinden sonra insanların artık ona yöneceklerini ifade etmekten ve onu kendisine halife seçmekten çekinmemiştir. Zira el-Kassâb'ın; "*Benden sonra ziyaretçilerim ona yönecekler*"<sup>15</sup> dediğini kaynaklar haber vermektedir.

Diğer taraftan yaşadığı dönemdeki İslâm âlimleriyle yakın ilişkisine ve İslâmî ilimlerde derinleşmesine rağmen hâlâ onun "üveysi" olduğu da iddia edilebilmektedir.<sup>16</sup> Oysa tüm bu verilerden yaşadığı dönemde el-Kassâb gibi bir İslâm âliminden dersler aldığı ve onun sohbetlerine iştirak ederek kendini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim el-Harakânî'nin talebesi Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), Şeyh el-Kassâb'ı görmeyi çok arzuladığını, ama buna muvaffak olamadığını kaydettikten sonra hocası el-Harakânî'nin tasavvufî merhaleleri kat etme hususunda şeyhi el-Kassâb'ı aştığını ve zamanın efendisi olduğunu söylemiştir.<sup>17</sup> Bu nedendir ki el-Harakânî, yaşadığı asırda pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve kısa sürede insanların gönüllerini fethetmesini bilmiştir.<sup>18</sup>

Anadolu'nun yaklaşık on bir asır evvel İslâm ile tanışmasına ve Anadolu Selçuklu medeniyetinin kurulmasına katkı sunan el-Harakânî,

<sup>14</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>15</sup> Uludağ, "Harakânî", XVI, 93.

<sup>16</sup> Üveysiliğin Kur'ân ve Sünnet'ten bir dayanağının olmadığı ile alakalı bkz. Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", s. 1056-1059, 1079.

<sup>17</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>18</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 27. Burada Ebû Kâsım el-Kuşeyrî'nin yazdığı eserde neden ondan söz etmediği sorulacak olursa, şunlar ifade edilebilir: Her ne kadar Kuşeyrî, el-Harakânî karşısındaki hayranlığını ve şaşkınlığını gizleyemeyip: "*Harakan vilâyetine geldiğimde o pirin haşmetinden fesâhatim son bulmuş ve ifade gücüm kalmamıştı. Hatta veliliğimden azlolunduğumu sanmışım*" (Ayrıca bkz. Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1982, s. 268; Attâr, *a.g.e.*, s. 597.) dese de, daha sonra yazdığı "*er-Risâle*" adlı eserinde el-Harakânî'den hiç söz etmemiştir. Bunun nedeninin, Kuşeyrî'nin kayınpederi olan Ebû Dekkâk'ın bazı görüşlerini el-Harakânî'nin tenkid etmesine içerlemesi veya el-Harakânî'nin bazı görüşlerine katılmaması olduğu söylenebilir.

yaşadığı dönemde saygı duyulan kanaat önderi olmayı başarmıştır. O, Gazneli Mahmud (ö. 421/1030)<sup>19</sup> ile bizzat görüşerek, daha sonraları ise Çağrı Bey (ö. 452/1060),<sup>20</sup> Tuğrul Bey (ö. 455/1063)<sup>21</sup> ve Sultan Alp Arslan'a (ö. 465/1072)<sup>22</sup> düşünce ve fikirleriyle derinlik katmış ve onun manevî rehberliği ve telkinleri sayesinde<sup>23</sup> Anadolu'nun İslâmlaşma süreci hız kazanmıştır.<sup>24</sup> el-Harakânî'nin diğer gazi dervişler ve alperenler gibi İslâm medeniyetinin yükselmesi ve Anadolu'nun İslâm ile tanıştırılmasında çok mühim bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

el-Harakânî, Nakşibendiyye'den<sup>25</sup> Halvetiyye'ye,<sup>26</sup> Kâdiriyye'den<sup>27</sup> Mevleviyye'ye<sup>28</sup> pek çok tarikata kaynaklık etmiş ve yol göstermiş bir bilgedir. Onun kendisinden sonra gelenlere ilim ve irfan noktasında rehberlik etmesi ve kâmil insanlar yetiştirmesi ne denli adanmış gönül eri olduğunun bir göstergesidir. Nitekim el-Harakânî'nin talebelerinden Ebu'l-Kâsım el-Cürcânî, (ö. 450/105) Ebû Ali el-Farmedî'yi, (ö. 477/1085) o da İmam Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) yetiştirmiştir. el-Cürcânî, Ebû Bekr Nessâc et-Tûsî'yi (ö. 487/1094) o da İmam Gazzâlî'nin küçük kardeşi Ahmed

<sup>19</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s.148-153.

<sup>20</sup> Turan, *a.g.e.*, s. 129-138. Çağrı Bey ve Tuğrul Bey zamanında Doğu Anadolu'ya yapılan ilk akınlarla ilgili bkz. Gök, Bilal, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Kars Yöresinin Fethindeki Rolü", Yayınlanmamış ilmi makale, s. 6-8.

<sup>21</sup> Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s. 32-45; Köymen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yay., Ankara, 1998, s. 31-41.

<sup>22</sup> Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010, s. 45-73; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 112-116; Kafesoğlu, İbrahim, "Alparslan", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 526-530; Şeker, Mehmet, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, DİB Yay., Ankara, 1987, s. 22-48.

<sup>23</sup> Şeker, özellikle tasavvuf erbabının, alperenlerin ve dervişlerin Anadolu'ya gelip yerleşmelerinden ve çok başarılı işler yapmalarından bahsetmektedir. Bkz. Şeker, *a.g.e.*, s. 120-125; 137-142.

<sup>24</sup> Durmuş, Mitat, "Bir Bilge Durağı, Edep Abidesi: Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Edebî Şahsiyeti", *Ebu'l-Hasan Harakânî*, Harakânî Vakfı Yay., Kayhan Matbaacılık, Ankara, 2012, s. 31-32; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>25</sup> Yazıcı, Tahsin, "Ebû Ali el-Farmedî", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 90; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 92-95.

<sup>26</sup> Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 393-394.

<sup>27</sup> Azamat, Nihat, "Kâdiriyye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 131-135.

<sup>28</sup> Tanrıkorur, Barihüda, "Mevleviyye", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 468-474.

Gazzâlî'yi (ö. 520/1126) eğitmiştir.<sup>29</sup> İmam Gazzâlî'nin müşşidi Ebû Ali el-Farmedî ise, Yusuf el-Hemedânî'yi (ö. 535/1140), Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde güçlü bir etkiye sahip olan el-Hemedânî ise, Ahmet Yesevî (ö. 562/1166) ve Abdulhalık Gucduvânî (ö. 595/1141) gibi sûfleri aynı duygu ve düşüncelerle yetiştirmesini bilmiştir.<sup>30</sup> Kuzey Türkistan bölgesinin İslâm ile tanışmasına büyük katkı sağlayan Ahmed Yesevî de aynı yöntem ve metotları kullanarak Horasanlı bir Türk olan Hacı Bektâşi Velî (ö. 670/1271) başta olmak üzere pek çok sûfinin yetişmesine katkı sağlamıştır.<sup>31</sup> Gönüller sultanı Mevlânâ da (ö. 672/1273) el-Harakânî'den "bilgeler bilgesi" diye söz etmiş ve pek çok şeyi ondan öğrendiğini söylemekten çekinmemiştir.<sup>32</sup> Mevlânâ, "*Mesnevî*"sinde ondan saygıyla söz etmiş, menkabelerini anlatmış ve sözlerini yorumlamıştır. Şems-i Tebrîzî de (ö. 645/1247) aynı şekilde "*Makâlât*"ın da ondan sitayişle bahsetmiş ve bazı sözlerini eserine almıştır.<sup>33</sup>

Tarihçilerin kaydettiğine göre bu mühim şahsiyetler<sup>34</sup> sadece Anadolu'nun değil, Balkanların da İslâm ile tanışma sürecinde aktif rol oynamışlardır.<sup>35</sup> Kanaatimizce onlar, İslâm'ı derinden özümsemenin ve yaşamanın verdiği o ruh ile tüm insanlığa kucak açmışlar, onlara sevgi, şefkat, merhamet ve adaletle davranmışlardır. "Kendisi için istediğini

<sup>29</sup> Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 123-124.

<sup>30</sup> Yılmaz, a.g.e., s. 125.

<sup>31</sup> Hacı Bektâş-ı Velî'nin öğretilerine kaynaklık eden Orta Asya tasavvuf geleneği, Yesevîlik ve Ahmed Yesevî ile Hacı Bektâş-ı Velî arasındaki bağlantıya işaret eden bir çalışma için bkz. Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî -Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım-*, Aktif Yayınevi, Ankara, 2007, s. 76-100.

<sup>32</sup> Uludağ, "Harakânî", XVI, 94.

<sup>33</sup> Bkz. Çiftçi, Hasan, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)*, Ankara, 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, s. 565-590.

<sup>34</sup> Turan, bu göçebe Türkmenler arasından türlü bölgelerde ilim, din, hukuk, tasavvuf ve tarih sahasında pek çok kişinin yetiştiğine dair kaynaklarda bol kayıtların bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 337-338.

<sup>35</sup> Anadolu'nun İslâmlaşma sürecine etki eden en önemli faktörlerin başında İslâm'a hizmet (temsil, tebliğ ve cihat) ideali yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeker, a.g.e., s. 65-70.

başkaları için de isteyebilme”<sup>36</sup> erdemini içselleştirmişler ve bunu inancı ne olursa olsun herkese göstermişlerdir. el-Harakânî de İslâm’dan aldığı bu engin tevazu ve hoşgörüyü kendisini takip eden binlerce civanmerde öğretmeyi başarmıştır. Bu nedenledir ki onun etkisi sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmamış, asırlarca sürmüştü ve “Horasan erenleri” diye bilinen mühim şahsiyetlerin yetişmesine katkı sağlamıştır.

el-Harakânî, Kars kalesi eteğinde bulunan kabrinde yine asırlar evvel olduğu gibi etrafına ışık saçmaya devam etmektedir.<sup>37</sup> Onun adı, Horasan erenlerinin yetişmesine sağladığı katkılar nedeniyle Asya’da, Ortadoğu’da, Anadolu’da, Balkanlar’da ve dünyanın dört bir yanında anıldığında saygı ve muhabbet hisleri gönülleri doldurmaktadır. Nitekim büyük bir Türk-İslâm âlimi olan el-Harakânî, Türk-İslâm dünyasının müstesna devlet adamlarından Sultan Mahmud’a Hindistan bölgesine fetih hareketleri düzenlemesini,<sup>38</sup> oralara medreseler kurmasını, İslâm âlimlerini bu kurumlarda görevlendirmesini, düzenli bir eğitim-öğretim faaliyeti gerçekleştirmek için gerekli tedbirleri almasını<sup>39</sup> ve İslâm kültürünün bu bölgelerde de tanıtılmasını tavsiye etmiştir. Onun bu önerisini hem Sultan Mahmud hem de oğlu Mesud (ö. 432/1041) dikkate almışlar ve bu bölgelere seferler düzenleyip gönüllerin İslâm ile buluşmasına katkı sağlamışlardır. Bu durum, el-Harakânî’nin nasıl bir kanaat önderi olduğunu ve çevresine büyük hedefler gösterdiğini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Bu çalışmada el-Harakânî’nin tasavvuf ve şehitlik anlayışı ele alınmıştır. Onun tasavvuf ve şehitlik anlayışı hakkında söz söyleyebilmek için öncelikle beslendiği kaynaklara ve insana bakışına temas etmek, daha

<sup>36</sup> Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş olamaz.” Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 2/İman, 7 (I, 9); Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 1/İman, 17 (I, 67), nr: 71.

<sup>37</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 64-68.

<sup>38</sup> Merçil, Erdoğan, “Gazneliler”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 481-482.

<sup>39</sup> Birışık, Abdülhamit, “Medrese”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 333-337. Ayrıca bkz. Merçil, Erdoğan, “Mahmûd-ı Gaznevî”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 363; Merçil, “Gazneliler”, XIII, 483.



sonra da bu bilgiler üzerine bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır. Bu itibarla, öncelikle onun mânevî derecelere yükselmesini sağlayan İslâm'ın iki temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'i nasıl anladığına ve bunlardan nasıl beslendiğine bakmakta yarar vardır.

### **el-Harakâni'nin Beslendiği Kaynaklar**

el-Harakâni'nin sözleri ve eserlerinin tetkikinden onun Kur'ân-ı Kerim<sup>40</sup> ve Sahih Sünnet'i<sup>41</sup> çok iyi bildiği, bunları özümlediği ve hayatının her anında bu iki kaynağı kendisine rehber edindiği anlaşılmaktadır. Nitekim o şöyle demiştir: “Kur'ân, kulun Allah'ı aradığı her vesileden daha üstündür. Öyleyse Allah'ı sadece Kur'ân'la ara!”<sup>42</sup> “Allah kelimindeki zevki tatmadan bu dünyadan giden hiçbir şeyden nasibini almamıştır.”<sup>43</sup> Onun bu sözleri, Kur'ân'a verdiği önemi ve değeri göstermektedir.

Aynı şekilde, el-Harakâni'nin; “Allah'ın bana ihsan ettiği şu makama yeryüzündeki halk için de, göklerdeki melekler için de yol yoktur. Eğer bu makamda Muhammed Mustafa'nın Şeriat'ından başka bir şey göreceğim olsam derhal gerisin geri dönerim. Çünkü ben başkomutanı (önderi/lideri)<sup>44</sup> Muhammed olmayan bir kervanda bulunmam!”<sup>45</sup> “İçinde bulunduğumuz kâfilenin başı Hak (Allah), sonu (Muhammed) Mustafa'dır, arkasında da

<sup>40</sup> el-Harakâni'nin Kur'ân'a vukûfiyeti konusunda yapılmış bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakâni'de Kur'an Kültürünün Yansımaları”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s. 641-664.

<sup>41</sup> el-Harakâni'nin Sünnet'e bağlılığı ve hadis anlayışıyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8, s. 551-588.

<sup>42</sup> Hâni, Abdülmecid b. Muhammed, *Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâiki Ecillâ'i Nakşebendiyye*, (Nşr.: Abdülvekil ed-Derûni), Dimeşk, ts., s. 105'den naklen Çiftçi, a.g.e., s. 46.

<sup>43</sup> Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 630.

<sup>44</sup> Bu makalede el-Harakâni'ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılırken el-Harakâni'nin tespit edebildiğimiz bütün sözleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

<sup>45</sup> Attâr, a.g.e., s. 605.

*Sahâbe vardır. Bu (hizmet) kervan(ın)da bulunan ve ruhları (Yüce Allah, Hz. Muhammed ve Sahâbe'nin ruhlarıyla ve) birbirleriyle kaynaşan kimselere ne mutlu!*"<sup>46</sup> "İlâhî! Her koşulda Senin ve Rasûlü'nün bendesi (kulu, kölesi ve esiriyim), halkının (tüm insanların) hizmetçisiyim!"<sup>47</sup> şeklindeki sözleri de Sünnet'i rehber edindiğinin bir delilidir. Zira onun düşüncesine göre Rabbini arayanın Kur'ân'a odaklanması ve Hz. Peygamber'in gerçek anlamda varisi olmak isteyenine ise onun Sünnet'ine ittibâ etmesi gerekir.

el-Harakânî; "Zaman her şeye yetişir, hiçbir şey zamana yetişmez. Halk zamanın esiridir. Ebû Hasan zamanın (Rabbi ve) sahibidir. Zamandan her söz edişimde mahlûkat karşımda hezimete uğrar. Civanmertlerin canı (Ebû Hasan), Mustafa'nın zamanından kıyâmete kadar Hakk'ın varlığını ikrar eder"<sup>48</sup> derken de Allah'ın varlığını bütün kalbiyle ikrar ettiğini ifade etmekte ve Hz. Muhammed'e bağlılığını bir kez daha ortaya koymaktadır.

Yine o şöyle demiştir: "Otuz yıldır yüzümü şu halka çevirip konuşuyorum ve halk kendileriyle konuştuğumu sanıyor. Oysa ben Hak ile konuşuyorum. Bir sözle bile halka hıyanet etmedim (insanlara kesinlikle yanlış dinî bilgiler vermedim). Zâhirde de bâtında da hep Hak ileydim. Şayet Muhammed şu kapıdan içeri girecek olsa, benim şu konuşmayı kesip susmam gerekmez! (Çünkü ben zaten onun yolundayım ve hep onun anlattığı şeyleri anlatıyorum. Çünkü ben onun gibi İslâm'ı temsil ve tebliğ etmeye gayret ediyorum.)"<sup>49</sup> el-Harakânî'nin bu sözleri, gerçek bir İslâm âliminin her an Allah ile olması ve Hz. Peygamber'in yolundan gitmesi gerektiğini göstermektedir.

el-Harakânî; "Üç zat dışında mümin herkese yabancısıdır: Biri Allah, ikincisi Muhammed, üçüncüsü temiz olan (nefsini kötülüklerden arındırmayı başarmış) başka bir mümin"<sup>50</sup> derken de bir müminin gerçek dostunun Yüce Allah, Hz. Muhammed ve nefsinin kötülüklerden arındırmayı başarmış kâmil

<sup>46</sup> Attâr, a.g.e., s. 622-623.

<sup>47</sup> Attâr, a.g.e., s. 616.

<sup>48</sup> Attâr, a.g.e., s. 609.

<sup>49</sup> Attâr, a.g.e., s. 613.

<sup>50</sup> Attâr, a.g.e., s. 626.

bir mümin olması gerektiğini söylemiştir ki bu durum, onun Sünnet'e bağlılığının bir başka delili olarak gösterilebilir.

*"Nakledildiğine göre bir keresinde el-Harakânî'ye, "Kuluna vahy ettiğini vahy etti"<sup>51</sup> âyetinin ne anlama geldiği sorulmuş, o ise şu cevabı vermiştir: 'Söylediğini anladım, Allah (bu sözüyle) buyurur ki: 'Ya Muhammed! En büyük (Tek Büyük) Ben olduğum için sana 'Beni tanı' dedim. En büyük (ve son peygamber) sen olduğun için de halkı (insanları) Bana davet et' dedim."<sup>52</sup> el-Harakânî, mezkûr âyeti tefsir ederken Hz. Peygamber'in büyüklüğünü açıkça ifade etmiş, ona olan sadakatini göstermiş ve İslâm'ı tebliğ etmenin önemine bir kez daha dikkat çekmiştir.*

el-Harakânî; *"Şeyhler şöyle derler: 'Mürit ilmin (Şeriat'ın hükümlerinin yani Kur'an ve Sünnet çizgisinin) dışına çıktı mı (o artık ölmüştür. Cenaze namazını kılmak için) durumuna dört tekbir getir ve artık onu elden bırak!"<sup>53</sup> derken de Sünnet'e ittibâ ettiğini ve talebelerini bu iki temel kaynağın ilkelerine uygun biçimde yetiştirmeye çalıştığını imâ etmiştir, denilebilir. Zira el-Harakânî, hayatı boyunca Hz. Muhammed'in İslâm'ı yaşayış tarzına büyük önem vermiş; Hz. Peygamber'e derin bir sevgiyle<sup>54</sup> bağlanmış; onu örnek almayı<sup>55</sup> ve ittibâyı<sup>56</sup> emreden âyetlere uygun davranmıştır.*

Yine el-Harakânî şöyle demiştir: *"(Günah ve hatalarınızı düşünerek) çok ağlayınız, az gülünüz; çok susunuz, az konuşunuz. Çok veriniz, az yiyiniz; çokça başınızı yastıktan uzak tutunuz ve bir daha yastığa baş koymayınız (çok uyanık olunuz, az uyuyunuz.)"<sup>57</sup> Onun bu sözü Hz.*

<sup>51</sup> en-Necm, 53/10.

<sup>52</sup> Attâr, a.g.e., s. 635.

<sup>53</sup> Attâr, a.g.e., s. 627.

<sup>54</sup> "De ki: "Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım ve akrabanız, ter dökerek kazandığınız mallar, kötüye gitmesinden kaygılandığınız ticaret, hoşunuza giden konaklar, size Allah'tan ve Resulünden ve O'nun yolunda cihat etmekten daha sevimli ve önemli ise, o halde Allah emrini gönderinceye kadar bekleyin! Allah öyle günaha gömülüp gitmiş bir topluluğa hidâyet etmez, umduklarına erişirmez." et-Tevbe, 9/24.

<sup>55</sup> el-Ahzâb, 33/21.

<sup>56</sup> el-Âl-i İmrân, 3/31-32; el-Enfâl, 8/24; Ayrıca bkz. el-A'râf, 7/158; el-Ahkâf, 46/31; ez-Zuhuf, 43/61; el-Yâsin, 36/20-21.

<sup>57</sup> Attâr, a.g.e., s. 630.

Peygamber'in; "Çok gülmeyin! Çünkü çok gülmek kalbi (ruhu/vicdanı/sağduyuyu) öldürür",<sup>58</sup> "Benim bildiklerimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız"<sup>59</sup> ve "Allah'ın zikri hariç çok konuşmayınız! Çünkü Allah'ın zikri hariç çok (lüzumsuz) konuşmak kalbi katılaştırır. İnsanların Allah'a en uzak olanı ise kalbi taşlaşmış kişidir!"<sup>60</sup> sözlerinden haberdar olduğuna delalet etmektedir ki, bu durum, onun Hz. Peygamber'in Sünnet'inden beslendiğinin bir başka delili olarak gösterilebilir.

Yine el-Harakânî şöyle demiştir: "Cennete giden Rasul burada çok sayıdaki halkı görünce, 'İlâhî! Bunlar buraya neyle geldiler?' der. (Yüce Allah) cevaben der ki: 'Rahmet sayesinde, çünkü Allah'ın rahmetine dâhil olan herkes buraya girer.' (el-Harakânî sözlerine şöyle devam eder): "Civanmertler Allah'a dâhil olduklarından Allah onları öyle bir yola yöneltir ki, o yolda halk yoktur. Fütüvvet ehli (fedakâr şekilde İslâm'ı temsil ve tebliğ uğrunda mücâhede edenler) cennete giden yolda değil, Allah'a giden yolda (O'nun mağfiretini ve rızasını kazanma derdinde)dir."<sup>61</sup> el-Harakânî, bu sözlerle önemli olanın cennet arzusu ya da cehennem korkusu olmadığını, Allah'ın bağışlaması ve hoşnutluğu olduğunu<sup>62</sup> dile getirmiş ve böylece rehberinin Kur'an-ı Kerim<sup>63</sup> olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur.

Eserlerinden ve kendisinden nakledilen sözlerden anlaşıldığına göre el-Harakânî, içinde yaşadığı toplumu bu tür veciz sözleriyle ve uygulamalarıyla irşad etmiştir. O, İslâm'ın iki temel kaynağını iyi bilmesi

<sup>58</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 34/Zühd, 2 (IV, 551).

<sup>59</sup> Buhârî, 16/Küsûf, 2 (II, 25); Tirmizî, 34/Zühd, 9 (IV, 556); İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Thk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 37/Zühd, 19 (II, 1402).

<sup>60</sup> Tirmizî, 34/Zühd, 62 (IV, 607-608).

<sup>61</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 623.

<sup>62</sup> Allah'ın rahmeti, mağfireti ve rızası her şeyin üstündedir. Konuyla ilgili âyetler için bkz. el-Âl-i İmrân, 3/157; el-Hadîd, 57/20. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/207; el-Âl-i İmrân, 3/15; el-Mâide, 5/16; et-Tevbe, 9/72; er-Rad, 13/22-24; el-Kehf, 18/28; el-İnsân, 76/9-10; el-Leyl, 92/19-21; er-Rûm, 30/39; el-Haşr, 59/8.

<sup>63</sup> Kur'an'ın hidâyet kaynağı olduğuyla ilgili âyetler için bkz. el-Bakara, 2/97, 185; el-Âl-i İmrân, 3/138; el-Enâm, 6/88-90; el-Yûnus, 10/57; en-Nahl, 16/89; en-Neml, 27/1-3; el-Lokmân, 31/2-3; el-Fussilet, 41/44; el-Câsiye, 45/11, 20; el-Ahkâf, 46/12.

nedeniyle yaşadığı dönemin olaylarını doğru analiz etmiş, kendisiyle görüşmeye gelen devlet adamlarına ve idarecilere tecrübelerini aktarmış, onları doğru işler yapmaya sevk etmiş ve kendisi de müminlerin gönüllerini Allah sevgisi ile doldurma gayreti içinde olmuştur. O tefekkürün,<sup>64</sup> güzel ahlâkın, erdem, dürüstlüğü, irfanın ve adâletin önemi çok iyi kavramış civanmertler yetiştirmekle meşgul olmuş, gerektiğinde siyâsî otoritenin aldığı karara uyarak gönülleri İslâm ile buluşturma harekâtına katılmış ve bu uğurda savaşırken şehadet rütbesine erişmiştir.

el-Harakânî, Yüce Allah'ı gönülden seven bir mürşid-i kâmil olarak insanların alkışına, takdirine ve övgüsüne değil sadece Rabbin rızasına bakmıştır. Böylece Kur'ân'ı nasıl doğru anladığını bir kez daha göstermiş, dünyanın geçici güzelliklerini elinin tersiyle itmiş, ahirette Allah'ın hoşnutluğunu kazanma çabası içinde olmuştur. Dergâhında yetişen binlerce civanmert de onun izinden gitmiş ve Kur'ân'da özellikleri anlatılan gerçek birer Allah dostu<sup>65</sup> olmaya çalışmışlardır.

el-Harakânî, “çokluk içinde birlik” ilkesini Kur'ân-ı Kerim ve Sahih Sünnet'ten alarak etrafındakilere tavsiye etmiş, Hz. Muhammed'in Medine Şehir Devletini kurduğunda yaptığı gibi,<sup>66</sup> o da yaşadığı dönemde farklı inanç ve görüşten insanların bir arada, barış ve huzur içinde yaşamaları için<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> el-Harakânî'nin tefekküre verdiği önemi gösteren bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, s. 2053-2071.

<sup>65</sup> el-Bakara, 2/257; el-Âl-i İmrân, 3/68, 146, 199; el-Mâide, 5/55; el-Enâm, 6/14; el-A'râf, 7/196; et-Tevbe, 9/23.

<sup>66</sup> Medine Sözleşmesi/Medine Anayasası veya Medine Vesikası diye de bilinen antlaşma, farklı din ve ırktan insanları “Medine vatandaşlığı” temelinde bir araya getirmiş, barış ve huzur içinde bir arada yaşamalarını teminat altına almıştır. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Çev.: Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara, 2003, I, 188-189; 190-213. Ayrıca bkz. Aydın, Mehmet Akif, “Anayasa”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 153-163; Güneş, Ahmet, “Medine Vesikasının İslâm Hukuku Açısından Kaynak Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*-, 2008, C. 12, Sayı: 34, s. 211-222; Güneş, Ahmet, “Medine Vesikası ve Ehl-i Kitab”, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-* İstanbul, 2007, s. 243-254.

<sup>67</sup> Farklı inanç mensuplarının bir arada, barış ve huzur içinde yaşayabileceklerine ilişkin âyetler için bkz. el-Mümtehine, 60/8; el-Hucurât, 49/13. Ayrıca bkz. el-Mâide, 5/48;

elinden geleni yapmıştır. Bu nedendir ki, söz konusu ilke üzerinde Selçuklu medeniyeti inşa edilmiş,<sup>68</sup> Osmanlı Devleti de aynı şaşmaz ilke sayesinde asırlarca geniş bir coğrafyada farklı dil, din ve ırktan insanı barış ve huzur içinde yaşatma becerisini/başarısını göstermiştir.

el-Harakânî, kendisine atfedilen “*Seyrû Sülûk Risâlesi*”nde görüşlerini temellendirirken yeri geldiğinde âyet<sup>69</sup> ve hadislerden<sup>70</sup> de faydalanmıştır. Bu durum, onun Kur’ân ve Sünnet’ten beslendiğinin bir başka delili olarak gösterilebilir. el-Harakânî ile ilgili menkabelerde anlatılanlara bakıldığında ise, onun muhtemelen fikhî açıdan Şâfiî ve itikâdî açıdan da Eş’arî mezhebine bağlı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>71</sup>

Öte yandan el-Harakânî, hocası el-Kassâb başta olmak üzere Bâyezîd-i Bistâmî,<sup>72</sup> Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)<sup>73</sup> ve Ebû Bekir eş-Şibli (ö. 334/946)<sup>74</sup> gibi Türk-İslâm âlim ve mutasavvıflarından çok etkilenmiş ve onları kendisine örnek almıştır.<sup>75</sup> Vefatından sonra yerine geçen çağdaşı ünlü

el-Yunus, 10/99; eş-Şûrâ, 42/8; el-Enâm, 6/107; el-Hûd, 11/118; er-Râd, 13/31; el-Bakara, 2/253; en-Nahl, 16/9, 93; eş-Şuarâ, 26/4; es-Secde, 32/13.

<sup>68</sup> Şeker, *a.g.e.*, s., 148, 160.

<sup>69</sup> Bkz. Ebu’l-Hasan Harakânî, *Seyrû Sülûk Risâlesi*, Çev.: Mustafa Çiçekler, (Der.: Sadık Yalsızuçanlar), Süfi Kitap, İstanbul, 2006, s. 29, 30, 33, 48, 49.

<sup>70</sup> el-Harakânî, *a.g.e.*, s. 26, 27, 48. Mesela el-Harakânî, Ebu’l-Hasan-i Eş’arî’nin mezhebinin doğru ve hak mezhep olduğunu ifade ederken; “*Mümin lanet eden, suçlayan, küfür eden ve yalan söyleyen değildir*” hadisini (Tirmizî, 25/Birr, 48 (IV, 350), nr: 1977) delil olarak kullanmıştır. Bkz. Çiftçi, *a.g.e.*, s. 97, 103.

<sup>71</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>72</sup> Uludağ, Süleyman, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 240.

<sup>73</sup> Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd’i tanıtırken; “*Bâyezîd-i Bistâmî’nin sûfiler arasındaki rolü, Cebrâil’in melekler arasındaki rolüne benzerdi*” demektedir. Bkz. Uludağ, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, İstanbul, 1993, XIII, 120. Max Horten ve Richard Hartman gibi şarkiyatçılar, İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Şakik Belhî (ö. 194/809) ve Bâyezîd gibi sûfilerin Türk asıllı olduklarını söylemektedir. Ayrıntılar için bkz. Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 124.

<sup>74</sup> Ebû Bekir eş-Şibli’nin, Cüneyd-i Bağdâdî’nin yetiştirdiği büyük bir Türk-İslâm âlimi ve mutasavvıfı olduğuyla alakalı bir çalışma için bkz. Okudan, Rifat, “Ebû Bekir Şibli: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergisi*, Yıl, 8 (2007), Sayı: 19, s. 211, 225, 234. Ayrıca Şibli’nin Türk asıllı olduğu, kendisini çok iyi yetiştirdiği ve tasavvufî eğitimini Cüneyd-i Bağdâdî’nin yanında tamamladığı ile ilgili bkz. Güner, Dilaver, “Şibli, Ebû Bekir”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 125-126.

<sup>75</sup> el-Harakânî’nin şu sözü mezkûr İslâm âlimlerine verdiği değeri göstermektedir. Bir gün kendisine semâ (raks) hakkında sorulmuş o da şu cevabı vermiştir: “*Semâ, yere ayağını vurunca yerin en dibine kadar (uzanan, yeri titreten ve oradan ses getiren) ve*

âlim Ebû Saîd Ebu'l-Hayr ve talebesi ünlü âlim Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî<sup>76</sup> onun bu çizgisini aynen devam ettirmişlerdir.<sup>77</sup> Nitekim Abdullah Ensârî, üstadı el-Harakânî'yi şöyle tanıtmıştır: “*Hadis, ilim ve Şeriat'ta şeyhlerim çoktur. Fakat tasavvuf ve hakikatte benim pîrim Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî'dir. Eğer onu görmeseydim hakikati nasıl öğrenirdim?*”<sup>78</sup>

Tüm bu bilgilere dayanarak, el-Harakânî'nin Kur'ân ve Sünnet'i kendisine rehber edinen büyük bir Türk-İslâm âlim ve mutasavvıfı olduğunu söylenebilir.

el-Harakânî'nin beslendiği kaynaklara kısaca işaret ettikten sonra insana bakışını ele alalım.

#### **el-Harakânî'nin İnsana Bakışı**

el-Harakânî'yi İslâm'ı temsil ve tebliğ hususunda başarılı kılan şey, onun insanlara duyduğu sevgi, şefkat ve merhametidir, denilebilir. Zira o, asırlar sonra Yunus Emre (ö. 720/1320) tarafından dile getirilen; “*Yaratılanı hoş gör, Yaratandan ötürü*”<sup>79</sup> özdeyişini yüzyıllar önce yaşayarak göstermiş bir ârifdir. O, tüm insanlığı son çağrı İslâm ile tanıştırmak gayesiyle gece gündüz çalışıp çabalamıştır. Bu yüzdendir ki Anadolu'nun İslâm ile tanışması için bizzat yollara düşmüştür. el-Harakânî, bu evrensel çağrıyı tüm dünyaya duyurma görevinin<sup>80</sup> bilincinde olan bir Allah dostudur. Onun amacı, âyetlerde de ifade edildiği üzere karanlıklar içinde bocalayan

---

*kolunu kaldırıncâ Arş'a kadar gören (Yüce Allah'ı tüm ruhunda hisseden) erin (gerçek Allah dostunun/müttakînin) işidir; bunun dışında olan semâ, Bâyezîd, Cüneyd ve Şiblî'nin şerefini düşürür!”* Bkz. Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997, s. 81; Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebû'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 226

<sup>76</sup> Yazıcı, Tahsin-Uludağ, Süleyman, “Herevî Hâce Abdullah”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 222-226; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 100-108. Herevî'nin hadis alanında aldığı eğitimle ilgili bkz. Uzgur, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>77</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>78</sup> Hakikat, Abdurrefi', *Tarih-i İrfân ve Ârifân-i İrân*, İntişârât-i Kumiş, Tahran, 1372 hş., s. 379'den naklen bkz. Çiftçi, *a.g.e.*, s. 17, 106.

<sup>79</sup> Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı*, MEB Yay., Ankara, 2005, II, 43, 102.

<sup>80</sup> el-Hac, 22/78; el-Ankebût, 29/6; el-Âl-i İmrân, 3/142, 200; en-Nisâ, 4/84.

insanları inkâr, fisk, isyan, şirk ve günah bataklığından kurtarmak ve Allah'a giden aydınlık yolları<sup>81</sup> göstermektir.

el-Harakânî, tüm insanlara ve evrendeki diğer canlılara merhameti olmayanın Allah sevgisini kalbinde taşıyamayacağına inananlardandır. Nitekim onun manevî müridlerinden Cüneyd-i Bağdâdî; *“Sûfî toprak gibidir; ona her türlü pislik atılır, ondan ise ancak güzellikler çıkar. Bulut gibidir, her şeyi gölgeler. Yağmur damlası gibidir, her şeyi sular”*<sup>82</sup> derken gerçek bir civanmerdin tüm insanları ve mahlûkâtı sevmesi ve kucaklaması gerektiğine işaret etmiştir. Onunla aynı yolu takip eden el-Harakânî'ye göre ise, yaratılanı Yaratıcı'dan ötürü seven, kâinata her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini bilen bir kimse<sup>83</sup> Hakk'a daha yakın olur ve fenâ mertebesine çok daha çabuk ulaşır. Bu nedenledir ki, Allah sevgisiyle dolu bir kalp<sup>84</sup> hiçbir mahlûka zulmedemez. Çünkü kâmil bir mümin; *“Merhamet etmeye merhamet olunmaz”*<sup>85</sup> ilkesini bilir. Nitekim Yüce Allah da kendisi için rahmeti ilke edinmiş<sup>86</sup> ve rahmetinin her şeyi kuşattığını<sup>87</sup> haber vermiştir. Ayrıca Yüce Allah rahmet sahibi olup,<sup>88</sup> rahmetinin çok geniş olduğunu,<sup>89</sup> ihsan sahibi kimselere (onu görüyormuşçasına ibâdet edenlere/yaptığı işi mükemmel yapanlara) rahmetinin yakın olacağını<sup>90</sup> ve böyle kullarının mükâfatlarını asla zayi etmeyeceğini<sup>91</sup> bildirmiştir. Dolayısıyla el-Harakânî, Yüce Allah'ın bu engin rahmetini kavramış biri olarak etrafında bulunan talebelerini bu duygu ve düşüncelerle yetiştirmiş ve onlara mahlûkata karşı

<sup>81</sup> el-Bakara, 2/257; el-Mâide, 5/16; el-İbrahim, 14/1; el-Ahzâb, 33/43; el-Hadîd, 57/9; et-Talâk, 65/11.

<sup>82</sup> Sühreverdî, Şihâbuddin, *Avârifü'l-Meârif, (Tasavvufun Hakikatleri)*, Çev.: Abdulvehhâb Öztürk, Saadet Yay., İstanbul, 2010, s. 74.

<sup>83</sup> el-İsrâ, 17/44; en-Nûr, 24/41; el-Mümin, 40/7, 55; eş-Şûra, 42/5; el-Hadîd, 57/1; el-Cumâ, 62/1; et-Teğâbun, 64/1.

<sup>84</sup> el-Bakara, 2/165; el-Âl-i İmrân, 3/159; en-Nisâ, 4/125; eş-Şûrâ, 42/23.

<sup>85</sup> Buhârî, 78/Edeb, 27 (VII, 78), 97/Tevhîd, 2 (VIII, 165); Müslim, 43/Fedâil, 15 (II, 1809), nr: 66; Tirmizî, 25/Birr, 16 (IV, 323).

<sup>86</sup> el-Enâm, 6/12, 54.

<sup>87</sup> el-A'râf, 7/156.

<sup>88</sup> el-Enâm, 6/133; el-Kehf, 18/58.

<sup>89</sup> el-Enâm, 6/147.

<sup>90</sup> el-A'râf, 7/56.

<sup>91</sup> el-Yûsuf, 12/56.



şefkatli davranmalarını tavsiye etmiştir. el-Harakânî, o engin rahmetin bir sonucu olarak şu çarpıcı ifadeleri kullanmıştır: “*Keşke bütün halkın yerine ben ölseydim de halkın ölüm acısını tatması gerekmeseydi. Keşke bütün halkın hesabını (Allah) benden sorsaydı da halkın kıyâmette hesap vermesi gerekmeseydi. Keşke bütün halkın cezasını (Allah) bana çektirseydi de insanların cehennemi görmeleri gerekmeseydi.*”<sup>92</sup> O, böyle söylerken ulaştığı yüksek manevî dereceyi ve tüm insanlığa duyduğu derin şefkat ve merhameti<sup>93</sup> ortaya koymuştur, denilebilir.

Civanmertlerini de bu şekilde yetiştiren el-Harakânî’ye göre gerçek Allah dostları<sup>94</sup> kimseye yük olmaz ve kalpleri daima Allah aşkı ile yanar. Onlar öyle âşıklardır ki, dünyadaki başka insanların da kalplerini İslâm aşkıyla tutuştururlar. Nitekim el-Harakânî; “*Her kim beni dost bilirse Hakk’ı sevmiş olur. Her kim Hakk’ı severse civanmertlerin sohbetine aralıksız devam eder. Her kim civanmertlerin sohbetine devam ederse Hakk’ın sohbetine devam etmiş olur, (zira bu dergâhta bulunanlar Allah aşkı ile yanarlar; tek amaçları vardır o da Hakk’ın rızasını kazanmaktır)*”<sup>95</sup> derken de kalbinin nasıl Allah sevgisi ile dolu olduğunu göstermiştir.

el-Harakânî’ye göre kamil bir müminin amacı, Allah ve Rasûlü’nü tanımak, onları sevmek ve itaat etmek, İslâm’ı tüm dünyaya duyurma gayreti içinde olmaktır.<sup>96</sup> Bunun bilincinde olan el-Harakânî, çevresine sürekli bu mesajı vermiş ve bu düşüncede olan insan-ı kâmil yetiştirmek için uğraşmıştır. Bu nedenledir ki onun insanlık anlayışında egoizm yoktur. Onun amacı tüm insanlığa hizmet etmektir.<sup>97</sup> O, bunu şu sözleriyle ortaya

<sup>92</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 606.

<sup>93</sup> et-Tevbe, 9/128; el-Hûd, 11/75; el-Fetih, 48/29; el-Beled, 90/17.

<sup>94</sup> “*Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğûttur (şeytan ve şeytanlaşmış insanlardır). (Tâğût da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır (götürür.) Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar.*” Bakara, 2/257. Yüce Allah’ın inananların ve müttakilerin dostu ve yardımcısı olduğuyla alakalı bazı âyetler için bkz. el-Âl-i İmrân, 3/68; el-Enâm, 6/127; el-Câsiye, 45/19.

<sup>95</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 611.

<sup>96</sup> el-Mâide, 5/35, 54; en-Nisâ, 4/94-96; el-Hucurât, 49/15; et-Tevbe, 9/41, 44, 73; es-Saff, 61/4.

<sup>97</sup> Seyhan, Ahmet Emin, “Şehit Ebu’l-Hasan el-Harakânî’den Sarıkamış Şehitlerine Cihat Ruhı”, Yayınlanmamış ilmi makale, s. 4-7.

koymuştur: “*Âlim sabah kalkar ve ilmîni artırmak için çabalar. Zâhid ise zühdünü artırma derdindedir. Ama Ebu’l-Hasan ise bir (insan) kardeşinin gönlüne yücelik (İslâm) ulaştırma (tebliğ) derdindedir.*”<sup>98</sup>

Görüldüğü üzere el-Harakânî’nin tek gayesi, Hz. Muhammed ve Sahâbe’nin yaptığı gibi İslâm’ı temsil ve tebliğdir.<sup>99</sup> O, canıyla ve malıyla bu yolda olduğunu göstermiş bir İslâm âlimidir. Nitekim el-Harakânî, bunu bir sözünde şöyle ifade etmiştir: “*Müminlerin organlarından (herhangi) birinin aralıksız Yüce Allah (O’nun emir ve tavsiyeleri) ile meşgul olması gerekir. Ya O’nu kalbiyle anmalı ya da diliyle O’nu zikretmelidir. Ya gözle O’nun görmek istediğini görmeli, ya eliyle cömertlik yapmalı ya da ayağıyla insanları ziyaret etmelidir. (Yani, tüm insanlara İslâm’ı anlatmalı, Allah’ı tanıtmalı, onların dert ve problemlerini dinlemeli, çözüm önerileri geliştirmeli, her konuda onlara yardım elini uzatmalı ve hizmet etmelidir.) Veya başıyla (aklıyla, fikir ve düşünceleriyle) inananlara hizmette bulunmalıdır. Veyahut kesin bir inanç ile (elinden başka bir şey gelmiyorsa kabul olunacağına içten inanarak) Allah’a dua etmelidir. Ya da aklından (zihin ve düşünce dünyasında) marifete ulaşmaya (tefekfüre devam edip Allah’a yakın olmaya, fenâ mertebesine vasil olmaya) çalışmalı veya her işinde ihlaslı olmalıdır. Ya da kıyâmet gününün çetin geçeceği konusunda tüm insanları uyarmalı (en güzel metot ile emr-i bi’l-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker yapmalıdır). Böyle bir kimsenin (yeniden diriliş gününde) kabirden başını kaldırır kaldırmaz kefenini sürte sürte cennete gireceğine ben kefilim.*”<sup>100</sup>

el-Harakânî, bir başka sefer tüm insanlara ve varlıklara duyduğu şefkat ve merhameti şöyle dile getirmiştir: “*Hak Teâlâ bana öyle bir fikir (sağlam ve sarsılmaz iman ve teslimiyet sonucu ulaşılan engin bir hoşgörü ve sağlam bir muhakeme yeteneği) verdi ki, O’nun bütün mahlûkatını onda gördüm (bu hoşgörü ve sağlıklı bakış açısı sayesinde artık tüm*

<sup>98</sup> Attâr, a.g.e., s. 611, 632.

<sup>99</sup> el-Mâide, 5/67, 92, 99; en-Nahl, 16/35, 82; en-Nûr, 24/54; el-Ankebût, 29/18; el-Yâsin, 36/17; et-Tegâbûn, 64/12.

<sup>100</sup> el-Harakânî, *Nûru’l-Ulûm*, Haz.: Ş. Kantarcı, s. 43. Ayrıca bkz. el-Harakânî, *Nûru’l-Ulûm*, Haz.: H. Çiftçi, s. 240.

*yaratılmışlara şefkat ve merhamet hissi ile baktım). Onda kalıp durdum; gece gündüz onun meşguliyeti beni sardı, (bu fikirde iyice derinleştirdim ve bu fikir basirete dönüştü; küstahlık (Allah'a ve tüm insanlığa karşı aşırı derecede bir sevgi) ve muhabbete dönüştü; (daha sonra) heybet ve vakara dönüştü. O fikirle O'nun birliğini kavradım ve öyle bir mertebeye ulaştım ki (bu) fikir hikmete dönüştü. (Sonra) dosdoğru yola (istikâmet üzere olma) ve halka şefkat (ve merhamet) haline dönüştü. (Bunun üzerine) O'nun halkına (yarattığı tüm insanlara ve varlıklara) karşı kendimden daha şefkatlisini görmedim.*"<sup>101</sup>

el-Harakânî'nin başkalarının inanç ve düşünce özgürlüğüne saygı gösterilmesi tavsiyesi, onun kendi inanç ve kanaatlerine bağlı olmadığı veya bütün inanç ve düşünceler karşısında kayıtsız kaldığı anlamına gelmemektedir. Zira onun insan sevgisi ve hoşgörü anlayışı<sup>102</sup> fikrî manada bir başıboşluk olmadığı gibi şahsiyetten de fedakârlık değildir. Kısaca onun hoşgörü anlayışı, "insanları kendi konumlarında oldukları gibi kabul etmek"tir.<sup>103</sup> Bu anlayış, sadece bir dinin farklı mezhep ve grupları için değil, farklı dinler için de geçerlidir. Çünkü el-Harakânî, tüm insanlara ulaşmayı ve onların gönüllerini fethetmeyi hedeflemektedir.<sup>104</sup> Onun çağrısı, yegâne gerçek ve hak din olan İslâm'adır.<sup>105</sup> O, tüm insanlığın Allah'ı bilmesi ve tanımasını istemektedir.<sup>106</sup> Nitekim el-Harakânî gibi İslâm'ı gerçek anlamda içselleştirmiş hakikî Allah dostlarının gösterdiği yoldan

<sup>101</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 606. Ayrıca bkz. Çiftçi, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>102</sup> Hoşgörü, kendi dışımızdaki kişilerle birlikte onları utandırmadan, rencide etmeden, sabır, anlayış ve sevgi ile yaklaşarak beraberce yaşamaktır. Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, "Yetmiş İki Millete Bir Gözle Bakılabilir mi?", *Kur'ân'da Evrensel Hoşgörü*, Nesil Basım Yay., İstanbul, 1997, s. 143.

<sup>103</sup> Yazoğlu, Ruhattin, "Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi", *Ebu'l-Hasan Harakânî*, Harakanî, Vakfi Yay., Kayhan Matbaacılık, Ankara, 2012, s. 27.

<sup>104</sup> Yazoğlu, *a.g.m.*, s. 28.

<sup>105</sup> el-Âl-i İmrân, 3/19, 85, 102.

<sup>106</sup> el-Harakânî, ibâdetin önemini kabul etmekle beraber, muhtaç insanların yardımına koşmayı, tüm insanlığın İslâm'ı tanımasını için Allah yolunda mücadele etmeyi, kalplerin Allah ile buluşmasının önündeki her türlü engeli kaldırmayı, namaz, oruç, hac ve zikir gibi ibâdetlerden çok daha önemli ve öncelikli görmektedir. Ayrıntılar için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, s. 112-113.

girmek, insanı Hakk'a yaklaştırır; Allah ve Rasûlü'nü tanımayı kolaylaştırır; insanlarda Allah'a karşı sorumluluk bilincini derinleştirir. Tüm bunları başaran bir müminin gönlü ise zaten insan sevgisiyle dolup taşar.

el-Harakânî gibi şahsiyetleri manevî anlamda besleyen Kur'ân ve Sünnet doğru bir şekilde anlaşıldığında, İslâm medeniyetinin yeniden güçlü bir şekilde tarih sahnesindeki yerini alması söz konusu olabilir. Dolayısıyla el-Harakânî'yi değerli ve vazgeçilmez yapan şey, onu yönlendiren ve ona kılavuzluk eden Kur'ân-ı Kerim ve Sahih Sünnet'tir, denilebilir. el-Harakânî'deki engin hoşgörüden bahsedip, onun bu iki temel kaynağa vurgusunu ve onlardan aldığı evrensel ilkeleri göz ardı etmek büyük bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu itibarla, her çağda böyle adanmış gönül erlerinin yetiştirilebilmesi için öncelikle bu iki kaynağın doğru anlaşılması, yorumlanması ve hayata aktarılması gerektiği ifade edilebilir.

Özetle, Kur'ân ve Sünnet'ten beslendiği aşikâr olan el-Harakânî'nin bu kaynaklardan aldığı feyiz ve ilhamla, insan ve tasavvuf anlayışını şekillendirdiği anlaşılmaktadır.

### **el-Harakânî'nin Tasavvuf Anlayışı**

el-Harakânî'nin vaaz ve nasihatlarını, bazı sözlerini, münacât ve menkabelerini ihtiva eden eseri "*Nûru'l-Ulûm*"da onun bazı şathiyelerinden<sup>107</sup> söz edilmektedir.<sup>108</sup> Nitekim ondan önce de mânevî mürşidi Bâyezîd-i Bistâmî başta olmak üzere Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Şiblî'nin bu tür şathiyeler söyledikleri kaydedilmektedir.<sup>109</sup> el-Harakânî'den sonra yaşayan Ebû Bekir et-Tûsî, Muhammed el-Gazzâlî, Ahmed el-Gazzâlî (ö. 517/1123) ve İbn el-Arabî (ö.

<sup>107</sup> Yazıcı, şath kavramını, "bazı mutasavvıfların vecd ve istiğrak halindeyken, kendi iradeleri dışında manasını düşünmeden söyledikleri, içinde bir iddia ve akla aykırı bir taraf bulunan ve dışarıdan Şeriat'e muhalif görünen aşırı derecede söz olduğunu, bu sözün kabul veya reddedilememesi sebebiyle de söyleyenin bundan dolayı muaheze edilemeyeceği" şeklinde açıklamaktadır. Bkz. Yazıcı, Tahsin, "Şath", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, XI, 350-351.

<sup>108</sup> Uludağ, "Harakânî", XVI, 93.

<sup>109</sup> Bâyezîd ve Şiblî'nin söylediği bazı şathiyeler ve bunların açıklamalarıyla ilgili bkz. Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, *İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, Çev.: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, s. 373-396.

638/1240) gibi bazı büyük sūflilerin de bu geleneği devam ettirdikleri ifade edilmektedir.<sup>110</sup> Elbette mutasavvıfların sözlerini ve menkabelerini nakleden “Tezkira” ve “Menâkıbnâme” türü eserlerde verilen bilgileri kesin doğru kabul etmek ve bunlar üzerine hüküm bina etmek isabetli olmayabilir. Nitekim bu gibi eserlerin kaynak olma açısından değeri tartışma konusudur. Bu bakımdan el-Harakânî'nin söylediği belirtilen şathiyeler incelenirken, adı geçen büyük sūflilerden etkilenmesi söz konusu olmakla birlikte, mezkûr bilgilerin Kur'an, Sünnet, akıl, târîhî tecrübeler ve bilimsel veriler ışığında tenkid süzgecinden geçirilerek değerlendirilmesi gerekir. Zira onun bu tür sözler söylerken tamamen bilincini kaybetmediği ve ne söylediğinin farkında olduğu söylenebilir. Çünkü el-Harakânî gibi tahkik ehli bir sūflinin şathiyeleri ilk bakışta İslâm'a ters gibi gelse de, sözleri üzerinde ciddi okumalar yapıldığında önemli hakikatleri içinde barındırdığı ve çok ince mesajlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, çarpıcı mesajlar içeren şathiyenin bilincin tamamen kaybedildiği bir anda söylenmesi söz konusu olmayabilir. Dolayısıyla, el-Harakânî'nin büyük bir vecd ve istiğrak halindeyken dahi bilincini kaybetmediği, söylediklerini bilerek, hissederek ve düşünerek söylediği, ancak sözün sadece zahirine bakarak karar verenlerin bu durumu anlamakta zorlandıkları ifade edilebilir.

Diğer taraftan el-Harakânî'nin sadece tasavvufla meşgul olmadığı, onun öncesinde kendisini İslâmî ilimlerde çok iyi yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o bir İslâm âlimi olarak çevresinde gördüğü bazı yanlışları eleştirmiş, zaman zaman tasavvuf ehlini bazı konularda ikaz etmiştir. el-Harakânî, hayatı boyunca doğru bir İslâm anlayışını ikame etmek için çabalamıştır. Mesela onun şu tavsiyesi miskin miskin oturan, üretmeden tüketen, “bir lokma bir hırka” anlayışını savunan her dönemdeki tembel âbid ve zâhidlere bir uyarı niteliğindedir. O, şöyle demiştir: “*Kalplerin en aydını, içinde halkın (insanların takdirinin ve alkışının) yer almadığı kalptir. Amellerin en iyisi, içinde mahlûk (insanlara gösteriş yapma ve övgü bekleme) düşüncesinin olmadığı ameldir. Nimetlerin en helali, kendi*

---

<sup>110</sup> Yazıcı, “Şath”, XI, 351.

emeğince (alın terinle) kazandığıdır. Arkadaşların en iyisi ise, Hak ile birlikte (Allah yolunda, O'nun rızasına kavuşma derdinde) olmandır.”<sup>111</sup>

el-Harakânî, “İhlas nedir?” sorusuna ise şöyle cevap vermiştir: “Allah görüyor diye yaptıklarının hepsi ihlas, halk görüyor diye yaptıklarının hepsi riyadır. Halkın arada işi ne? İhlas Allah'ın makamıdır (ve bu nedenle tam bir samimiyetle sadece O'na kulluk gerekir).”<sup>112</sup> Görüldüğü üzere el-Harakânî, her iki sözüyle de gösterişin ne kadar kötü bir davranış olduğunu<sup>113</sup> ifade etmiş ve Kur'ân'da anlatılan ihlase<sup>114</sup> dikkatleri çekmiştir.

Diğer taraftan el-Harakânî'nin tasavvufun şekli unsurlarından olan hırka ve seccade gibi şeylere fazla önem vermediği ve her zaman işin ruhunu ve maksadını kavramanın daha önemli olduğunu söylediği belirtilmektedir.<sup>115</sup> Nitekim o şöyle demiştir: “Ey civanmertler! Uyanık olun! O'nu (sadece) hırka (cübbe giymekle) ve seccade ile (çok ibâdet yapmakla) göremezseniz (O'nun rızasına kavuşup cennete giremezseniz.) Bu iddia ile ortaya çıkan ezerler (nefis,<sup>116</sup> şeytan<sup>117</sup> ve bunların taraftarı olan

<sup>111</sup> Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtu'l-'Uns min Hazarâti'l-Kuds*, (Nşr.: Mehdî-yi Tevhîdi Pûr), İntişârât-i Kitâbfurûşi-yi Mahmûdî, Tahran, 1336, s. 299'den naklen bkz. Çiftçi, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>112</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 627, 635.

<sup>113</sup> Gösteriş ve rıyanın zararları ile ilgili âyetler için bkz. el-Bakara, 2/264; en-Nisâ, 4/38, 142; el-Mâide, 5/53; el-Mâun, 107/5-7.

<sup>114</sup> İhlasın önemiyle ilgili âyetler için bkz. el-Bakara, 2/139; en-Nisâ, 2/146; el-Hac, 22/34; el-Haşr, 59/8; el-Ahzâb, 33/31; el-Mümin, 40/65.

<sup>115</sup> Uludağ, “Harakânî”, XVI, 93. Ayrıca bkz. Cunbur, Müjgan, “Harakani, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (Cafer)”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2004, IV, 397.

<sup>116</sup> el-Harakânî'nin nefis tezkiyesine yaklaşımıyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, (Yayınlanmamış ilmi makale), *KAÜ Harakânî Dergisi*, s. 1-20.

<sup>117</sup> “De ki: (Gerek görünen varlık olan) insanlardan ve (gerekse) görünmeyen varlıklardan (olup da) insanların sadırlarında/göğüslerinde (sürekli) onlara (kötü düşünceler) fışkırdayan sinsi ayartıcının (insan nefisine kodlanmış takvâ programına değil de, fücûr yazılımına uygun hareket etmesini isteyen çok iyi gizlenmiş şeytânî sesin) şerrinden (bitip tükenmek bilmeyen tuzaklarından, hile ve desiselerinden, süslü yalanlarından, yanlış yönlendirmelerinden, dürtüklemelerinden ve kışkırtmalarından) insanların Rabbine, insanların Melikine, insanların İlahına sığınırım.” Bkz. en-Nâs, 114/1-6. Kanaatimizce insanı kandırmaya ve aldatmaya çalışan, bunun için de sürekli ilginç öneri ve tekliflerde bulunan, yanlışlarını ona süslü ve haklı gösteren ve insanın apaçık düşmanı olduğu Kur'ân'da haber verilen şeytan, insanın dışında başka bir

*şeytanlaşmış kimseler bu düşüncede olanları kolay kandırır, yoldan çıkartır ve bu yaptıklarının yeterli olduğuna onları inandırır ve aldatır.) (Öyleyse nasıl istiyorsan öyle ol! (Ama şunu bil ki asıl) civanmertlik nefse ve cana sahip olmamaktır (bunları da aşmak, adanmışlık ruhuna sahip olmak, dünyanın geçici güzelliklerini elinin tersiyle itmek ve Yüce Allah'ın rızasını kazanacak sâlih ameller işlemeye devam etmektir.) Kıyâmet günü halkın hasmı halkken, bizim hasmımız Allah'tır. Hasım O olunca da dava asla halledilmez. O bizi sıkı yakalamıştır, biz ise O'nu daha sıkı (zira o Allah tektir, O'nun ilkelerine sarılan her zaman daha güçlü olur, biz daima O'nunlayız ve O'ndan başka gidecek hiçbir kapımız da yoktur! Bu nedenle) Allah karşısında himmetiniz büyük olsun. Himmet (Allah'a ulaşma hususunda can-ı gönülden gösterilen gayret) size ilahîlik dışında her şeyi verir. Şayet, 'ilâhîliği de veririm' derse, 'Alışveriş halkın sıfatıdır (biz cennet karşılığı iş yapmayız; gayemiz sadece O'nun rızasıdır)' dersin. 'Mekânsız olarak Allah, arzusuz olarak Allah, her şeysiz olarak Allah de!' Sarhoşluk içene yaraşır (gerçek bir civanmert böyle bir duyguyla kendinden geçer, O'na tam bir teslimiyetle bağlanır, O'nun yolundan gider ve isteyeceğini sadece O'ndan ister!)"<sup>118</sup>*

el-Harakânî, külâh ve hırka giymeyi, kuşak bağlamayı, seccâde ve süpürge verip keşkül dolaştırmayı tasavvufun sembolik unsurları olarak görmüş ve civanmertlerini yetiştirirken tüm bunlara yüklediği derin anlamlar sayesinde kısa zamanda kaliteli gönül erleri yetiştirmeyi başarmıştır.

el-Harakânî; "Üç zümre için Allah'a yol vardır: Mücerred ilimle (uğraşan âlim), hırka ve seccade ile (sûfi) ve kürek ve elle (çalışan işçi); yoksa boş duran nefis"<sup>119</sup> insanı helak eder"<sup>120</sup> derken çalışmaya ve üretmeye dikkat çekmiş, ilmin önemine ve ilmiyle amel eden kişinin Allah'a çok daha

---

yerde değil, bizzat her insanın kendi sadrında/göğsünde olmalıdır. Zira bu sûrede buna dair işaretlere rastlamamız mümkündür.

<sup>118</sup> Attâr, a.g.e., s. 625.

<sup>119</sup> el-Harakânî'nin nefsi tezkiye metoduyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu", (Yayınlanmamış ilmî makale), s. 1-25.

<sup>120</sup> Attâr, a.g.e., s. 628; Çiftçi, a.g.e., s. 44.

çabuk ulaşacağına işaret etmiştir. Hedefi olmayan ve boş şeylerle meşgul olan kişiyi ise nefsinin helak edeceğini söylemiştir. Zira ona göre olgun bir mümin, ömrünün bir saniyesini bile boş yere geçirmez ve daima Allah'ın rızasını kazanacak işlerle meşgul olur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin hocası Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) de ifade ettiği üzere; “*Nefsin şerrinden korkup dikkatli olmak ve ona hiçbir zaman güvenip yanaşmamak*” gerekir.<sup>121</sup>

Yine el-Harakânî; “*Senin kullarından bazıları namaz ve orucu severler, bazıları haccı ve gazayı severler. Ve bazıları da ilim ve seccadeyi (ibâdetle meşgul olmayı severler.) (Allah'ım!) Beni (tüm bunlardan) ayrı tut. Çünkü benim yaşamım ve sevgim Senden başkası için olmaz (o yüzden ben aciz kulunu fenâ makamına eriştir Allah'ım!)*”<sup>122</sup> derken de aynı şekilde ilmi, ibâdeti ve cihat etmeyi küçümsememiş, bütün bunların kişiyi Allah'a yaklaştırmaya birer vesile olması gerektiğini söylemiştir. el-Harakânî, baktığı her yerde Allah'ın varlığının ve birliğinin izlerini göremeyen, yaptığı her işte sadece O'nun rızasını aramayan bir kulun her ne kadar ilim ve ibâdetle meşgul olsa da, asıl amacını unutmamasının yanlışlığına<sup>123</sup> dikkatleri çekmiştir, denilebilir.

el-Harakânî, konuştuğu zaman hep hayrı tavsiye etmiş, hikmeti yaşayarak göstermiş ve susarak dahi gönülleri irşad etmeyi başarmıştır. Zira onun gibi müttakî kulların konuşmaları gibi susmaları da hikmet olup etrafındakileri derinden etkilemiştir.

el-Harakânî; “*Dünya, peşinden koştuğun sürece senin padişahındır. Ama sen ondan yüz çevirince onun sultanı olursun*”<sup>124</sup> derken de dünyanın aldatıcı cazibelerine kapılmamak gerektiğine<sup>125</sup> vurgu yapmıştır. Her mutasavvıf gibi o da dünya sevgisinin kalpten çıkarılması ve üç talakla

<sup>121</sup> el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Basrî, *er-Riâye li Hukûkillah, Kalb Hayatı*, Haz.: Abdülhakim Yüce, Işık Yay., İstanbul, 2013, s. 351.

<sup>122</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 616; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>123</sup> “*İnsan başıboş bırakılacağını (ve dilediği gibi hareket edeceğini) mı sanır?*” el-Kiyâme, 75/36.

<sup>124</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 622.

<sup>125</sup> el-Enâm, 6/32; el-Enbiyâ, 21/16; ed-Duhân, 44/38; Muhammed, 47/36; el-Hadîd, 57/20.



boşanması gerektiğini söylemiştir.<sup>126</sup> Zira dünyanın kölesi olanların ahireti unutacakları ve bütün yatırımlarını geçici olan dünya hayatına yapacakları ortadadır.<sup>127</sup> Oysa ebedî ve kalıcı olan ahiret yurdudur.<sup>128</sup> Bu nedenle sonsuz olan ahiret hayatına daha fazla önem ve ağırlık vermek gerekir. Böyle yapanların kazançlı çıkacakları ise Kur'ân-ı Kerim'in bir ifadesidir.<sup>129</sup>

el-Harakâni'nin tasavvuf anlayışına kısaca temas etikten sonra şehitlik anlayışını değerlendirebiliriz.

#### **el-Harakâni'nin Şehitlik Anlayışı**

el-Harakâni'nin "şehit" ve "şehitlik" konusundaki düşüncelerini ele almadan evvel bu kavramları açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Sözlükte "şehit", "bir olaya şahit olmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek, bir yerde hazır bulunmak" gibi anlamlara gelen "şehâdet" kelimesinden türemiştir.<sup>130</sup> Dinî terim olarak ise, "Allah yolunda öldürülen Müslümanı" ifade etmektedir. "Şehit" kelimesinin çoğulu "şühedâ"dır.<sup>131</sup> Yaşadığı dönemde inandığı İslâm davası uğruna hayatını ortaya koymak gibi ulvî bir iş yaptığından, kıyâmet günü ittibâ ettiği peygamberiyle birlikte kendi toplumu ve yaşadığı dönemdeki diğer insanlar hakkında şahitlik yapması istenecek kişiye de "şehit" denilmektedir.<sup>132</sup> Nitekim Kur'ân'da "şehit" kelimesi çoğu yerde "tanık" anlamında kullanılmakla beraber, bazı yerlerde "Allah'ın iradesine uygun biçimde yaşayan kâmil insan, numune-i imtisal,<sup>133</sup> örnek kişi, önder" manasında da kullanılmaktadır.<sup>134</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de Allah yolunda öldürülenlere ölümler denilmemesi,<sup>135</sup> onların Rableri katında rızıklandırıldıkları,<sup>136</sup> Allah'ın onların amellerini zayıf

<sup>126</sup> el-Harakâni, *Seyri Sülûk Risâlesi*, s. 42, 47, 48.

<sup>127</sup> İbrâhim, 14/1-3; el-İsrâ, 17/20; el-Kıyâme, 75/20-21; el-İnsân, 76/27.

<sup>128</sup> en-Nahl, 16/96; et-Tahâ, 20/131; el-Kasas, 28/60; el-Mümin, 40/39; eş-Şûrâ, 42/36; el-A'lâ, 87/17.

<sup>129</sup> el-İsrâ, 17/19; eş-Şûrâ, 42/20; et-Tegâbûn, 64/9.

<sup>130</sup> Râgıb, el-İsbahâni, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986, s. 392-394.

<sup>131</sup> Atar, Fahrettin, "Şehid", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 428.

<sup>132</sup> ez-Zümer, 39/69; el-Hadîd, 57/19.

<sup>133</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts., I, 524.

<sup>134</sup> el-Bakara, 2/143; el-Hac, 22/78.

<sup>135</sup> el-Bakara, 2/154.

etmeyeceği, onları cennetine koyacağı,<sup>137</sup> Allah katındaki derecelerinin peygamber ve sıdıklardan sonra geleceği<sup>138</sup> ifade edilmektedir. Sahih hadislerde ise dünyevî bir çıkar olmaksızın Yüce Allah'ın dininin tanıtılması ve yüceltilmesi uğrunda canını feda edenlerin “şehit” sayılacakları haber verilmektedir.<sup>139</sup> Diğer taraftan şehitlik konusu sadece İslâm'da değil Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sih dinlerinde de bulunan bir kavramdır.<sup>140</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de ifade edildiği üzere şehit Allah yolunda mücadele ederken ölen kimsedir.<sup>141</sup> Nitekim âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Bilesiniz ki, Allah yolunda savaşan, öldüren ve öldürülen müminlerden Allah canlarını mallarını satın almıştır; hem de karşılığında onlara cenneti vaat ederek: Bu O'nun, yerine getirilmesini Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'ân'da bizzat güvence altına aldığı gerçek bir vaattir. Kimdir verdiği sözü Allah'tan iyi tutan? Sevinin öyleyse, O'nunla böyle bir alış veriş (sözleşme) yaptığınız için; çünkü budur en büyük bahtiyarlık!”*<sup>142</sup>

el-Harakânî, Kur'ân ve Sünnet'in bu uyarı ve müjdelerinin farkında olarak şehitleri şöyle tanımlamıştır: *“İlâhî! Öyle bir fırka vardır ki, kıyâmet günü şehit olarak diriltileceklerdir. Çünkü Senin yolunda öldürülmüşlerdir. Ben ise Senin şevk (aşk, sevgi) kılıcınla öldürülmüş bir şehit olarak diriltileceğim. Rabbim var oldukça var olacak bir derdim (çılgınca bir aşkım) var. Dert aradım bulamadım, derman aradım bulamadım, ama (en sonunda) acizliğimi buldum (Allah'ın karşısında ne kadar fakir, aciz ve çaresiz olduğumu, lakin O'nu nasıl deliler gibi sevdiğimi fark ettim.)”*<sup>143</sup> el-Harakânî, bu sözyle Yüce Allah'a duyduğu derin ve sonsuz aşkı

<sup>136</sup> el-Âl-i İmrân, 3/169.

<sup>137</sup> Muhammed, 47/4-6. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/218, 244; el-Âl-i İmrân, 3/157, 169; en-Nisâ, 4/74-76, 84; el-Mâide, 5/35; et-Tevbe, 38/41; el-Hac, 22/58.

<sup>138</sup> en-Nisâ, 4/69.

<sup>139</sup> Buhârî, 56/Cihâd, 15 (III, 206); Müslim, 33/İmâre, 42 (II, 1513), nr: 149, 150; Nesâî, Ebû Abdırâhman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenu'n-Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 25/Cihâd, 21 (VI, 23); İbn Mâce, 24/Cihâd, 13 (II, 931).

<sup>140</sup> Gürkan, Salime Leyla, “Şehid”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 431-432.

<sup>141</sup> es-Saff, 61/10-13; el-Fâtır, 35/29-30.

<sup>142</sup> et-Tevbe, 9/111.

<sup>143</sup> Attâr, *a.g.e.*, s. 617.

belirtmekte, O'nun sevgisiyle, O'nun yolunda ölen bir şehit olmayı ve o şekilde diriltilmeyi istediğini ifade etmektedir, denilebilir.

el-Harakânî, bir başka yerde şöyle demiştir: “Allah kendine giden yolu kula açar, kul sefer yapmak istediği zaman O'nun vahdaniyetinde yürür, ikâmet edince de O'nun vahdaniyetinde ikâmet eder. İmdi ateşte yanmış veya deryada boğulmuş olan O'nunla beraberdir (yani Allah yolunda olan, bu uğurda ölen kişi şehittir ve her daim Allah ile beraberdir.)”<sup>144</sup> Görüldüğü üzere el-Harakânî, Allah yolunda ölen kişinin şehit olduğunu söylemekte ve civanmertlerine böyle bir adanmışlık ruhu aşlamaya çalışmaktadır.

el-Harakânî, talebelerini Allah yolunda mücadeleye cesaretlendirirken şu dikkat çekici ifadeyi kullanmıştır: “Rabbinle tanış, çünkü bir şehirde bir tanıdığı bulunan bir garip daha cesur ve daha rahat olur.”<sup>145</sup> O, bu sözüyle öğrencisine adeta şöyle demek istemiş olabilir: “Ey civanmert! Sen bu dünyada bulunduğun sürece bir garip ve yolcu gibisin! Ama senin bir Rabbin var. Önce O'nu iyi tanı, O'na dost ol ve artık hiçbir şeyden korkma! O'na güven ve rahat ol! Cesaretle O'nun yolunda ve O'nun emirlerine uygun yürümeye devam et! Çünkü sen bu yolda oldukça hem bu dünyada hem de ahirette O'nunla berabersin! Unutma ki, O'nun desteği de her zaman seninle! Bu nedenle, asla yalnız olmadığını bil ve ona göre hareket et!”

el-Harakânî bir başka sefer şöyle demiştir: “Dünyasını ve ömrünü Allah yolunda harcamayana de ki: ‘Kiyâmette Sırat köprüsünü yüksüz (sâlih amelsiz, azıksız) geçeceğini iddia etme!’”<sup>146</sup> el-Harakânî, bu sözüyle canını ve malını Allah yolunda harcamayan, sâlih ameller işlemeyen, yükünü önceden hazırlamayan<sup>147</sup> kimsenin Sırat köprüsünden geçmesinin imkânsız olduğunu ifade etmiş ve civanmertlerini Allah yolunda en üstün mücadeleyi ortaya koymaya teşvik etmiştir, denilebilir. el-Harakânî, Anadolu'nun İslâm ile buluşmasını sağlamak için canıyla ve malıyla Allah yolunda olmuş,<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Attâr, a.g.e., s. 627.

<sup>145</sup> Attâr, a.g.e., s. 628.

<sup>146</sup> Attâr, a.g.e., s. 628.

<sup>147</sup> “...Siz ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir. (Ahiret için) azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır...” el-Bakara, 2/197.

<sup>148</sup> et-Tevbe, 9/112; en-Nûr, 24/36-38.

fetih hareketlerini engellemek, yeryüzünde bozgunculuk çıkartmak ve İslâm'ın yayılmasını durdurmak için karşısına dikilenlerle mücadele etmiş ve bu uğurda şehâdet mertebesine ulaşan alperen dervişlerin<sup>149</sup> öncülerinden biri olmuştur. Onun 421-429/1030-1037 yılları arasında devam eden Kars fetih hareketlerine katılmak üzere Müslüman Türk akıncılarıyla ve talebeleriyle birlikte Kars'a kadar geldiği,<sup>150</sup> doğuda Anı harabelerinin bulunduğu yerden Kars hudutlarına girdiği, Anı yakınlarındaki Yahniler Dağı'nda devam eden savaşların birisinde sağ bacağından ve sol pazısından aldığı yaralar sonucu<sup>151</sup> şehit düştüğü ve Hakk'a yürüdüğü ifade edilmektedir.

Kısaca el-Harakânî, ömrünü adadığı Allah yolunda şehit olmuş ve inandığı İslâm davasını yaymak için ortaya koyduğu üstün gayretleri kendisinden sonra gelenler üzerinde derin izler bırakmıştır. Dolayısıyla onu her dönemde örnek almaya çalışanlara düşen görev, İslâm'ı temsil ve tebliğ faaliyetlerine aralıksız devam etmek ve tüm dünyaya Yüce Allah'ın adını duyurmak olmalıdır.

### SONUÇ

Bu çalışmada ortaya konulan bilgi ve delillerden de anlaşılacağı üzere el-Harakânî büyük bir Türk-İslâm âlim ve mutasavvıfıdır. Onu manevî anlamda besleyen, yönlendiren ve kılavuzluk eden Kur'ân-ı Kerim ve Sahih Sünnet'in şaşmaz ve değişmez ilkeleridir. İslâm medeniyetinin yeniden güçlü bir şekilde tarih sahnesindeki yerini alabilmesi için böyle yol ve ufuk gösteren İslâm âlimlerine her dönemde ihtiyaç vardır. Bu itibarla, muasır

<sup>149</sup> Türkçe'de "alperen, eren veya erenler"; Arapça'da "ricâlullah, fetâ"; Farsça'da ise, "merd-i Hüdâ, merdân-i Hudâ veya civanmerd" diye isimlendirilen bu kimseler hamâsî ve dinî hisleri mükemmel şekilde kaynaştıran gezgin mücâhit/dervişlerdir. Bkz. Çiftçi, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>150</sup> Çiftçi, *a.g.e.*, s. 69-70. Hıra, el-Harakânî'nin Kars'a gelmesi, burada şehit olması ve Kağızman Kapı mevkiinde defnedilmiş olmasını mümkün görmektedir. Bkz. Hıra, Ayhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında Niçin Yer Almalıdır?", *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars, 2012, s. 323-324.

<sup>151</sup> Gök, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Kars Yöresinin Fethindeki Rolü", s. 10. Gök, menkabelerde anlatılan bu durumu teyit edebilecek herhangi bir delile şimdilik sahip olmadığını kaydetmektedir.

milletlerle yarışmak, her alanda onları geçmek ve tüm dünyaya örnek olacak davranışlar sergilemek isteyen müminlere düşen görev, el-Harakânî gibi şahsiyetlerin Kur'ân ve Sünnet'ten ilham alarak geliştirdikleri evrensel öğretilerden dersler almak ve bunları uygulamaktır.

el-Harakânî'nin öğretisinde bulunan sevgi ve hoşgörüyü işaret edilip, onun beslendiği iki temel kaynaktan aldığı ilham ve ilkelerin göz ardı edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla her çağda böyle adanmış gönül erlerinin yetişebilmesi için söz konusu kaynakların doğru şekilde anlaşılması, yorumlanması, tanıtılması ve hayata aktarılması gerektiği ifade edilebilir.

el-Harakânî, Anadolu'nun İslâm ile tanışmasını sağlamak amacıyla canıyla ve malıyla Allah yolunda mücadele ederken şehit olmuş ve bu şerefli mertebeye ulaşmış bir Hak aşığıdır. O, hayatı boyunca İslâm'ı temsil ve tebliğ için çalışmış, söylediklerini bilfiil yaşamış ve gerektiğinde Allah yolunda canını nasıl feda edebileceğini göstermiştir.

Özetle, bu çalışmada onun tasavvuf ve şehitlik anlayışını şekillendiren, Allah yolunda cihat etme ruhunu aşıl原因an iki kaynağın Kur'ân ve Sünnet olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İslâm'ı gönülden özümsemiş el-Harakânî, sadece Anadolu ve Balkanlar'ın değil, aynı zamanda Hindistan bölgesinin de İslâmlaşma mücadelesine ufuk açıcı düşünce ve fikirleriyle katkı sağlamıştır. O, asırlar önce yaşamış olmasına rağmen geride bıraktığı hikmet dolu sözleriyle ve "Horasan erenleri" olarak bilinen adanmış gönül erleriyle hâlâ günümüze ışık tutmaya devam etmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986.
- Atar, Fahrettin, "Şehid", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 428.
- Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif, "Anayasa", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 153-163.
- Azamat, Nihat, "Kâdiriyye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 131-135.
- Birişık, Abdülhamit, "Medrese", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 333-337.

- Bolay, Süleyman Hayri, “Yetmiş İki Millele Bir Gözle Bakılabilir mi?”, *Kur’ân’da Evrensel Hoşgörü*, Nesil Basım Yay., İstanbul, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtu’l-‘Uns min Hazarâti’l-Kuds*, (Nşr.: Mehdî-yi Tevhîdi Pûr), İntişârât-i Kitâbfurûşi-yi Mahmûdî, Tahran, 1336.
- Cunbur, Müjgan, “Harakani, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed (Cafer)”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, (I-VIII), Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2004.
- Çiftçi, Hasan, “Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî’ye Göre Ebu’l-Hasan-i Harakânî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara, 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, (s. 565-590).
- , *Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî*, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) *Nûru’l-‘Ulûm ve Münâcât’ı* (Çeviri-Açıklama-Metin), Şehit Ebü’l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- , “Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki,” *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, (s. 22-40).
- De Bruijn, J.T.P., “Kharakani, Abu’l-Hasan ‘Ali b. Ahmad (d. 1033)”, *Biographical Encyclopaedia of Sufis (Central Asia and Middle East)*, (Prepared by N. Hanif), Sarup and Sons, New Delhi, 2002.
- Durmuş, Mitat, “Bir Bilge Durağı, Edep Abidesi: Ebu’l-Hasan Harakânî’nin Edebî Şahsiyeti”, *Ebu’l-Hasan Harakânî*, Harakanî Vakfı Yay., Kayhan Matbaacılık, Ankara, 2012.
- Ebu’l-Hasan Harakânî, *Seyrü Sülûk Risâlesi*, Çev.: Mustafa Çiçekler, (Der.: Sadık Yalsızuçanlar), Sûfî Kitap, İstanbul, 2006.
- , *Nûru’l-‘Ulûm ve Münâcât’ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebü’l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- , *Nûru’l-‘Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997.
- Erdoğan, Fahrettin, *Türk Elllerinde Hatıralarım*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1998.
- Esed, Muhammed, (ö. 1413/1992), *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, Çev.: Cahit Koytak/Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul, 2000.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- Gök, Bilal, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî ve Kars Yöresinin Fethindeki Rolü”,  
Yayınlanmamış ilmî makale.
- , “Ebu’l-Hasan el-Harakânî ve Hacı Bektâş Velî: Aralarındaki  
Bağlar ve Anadolu’nun İslâmlaşmasına Katkıları”, (Yayınlanmamış  
ilmî makale), *KAÜ İFD*.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî -Öğretisi ve Takipçileri Hakkında  
Metodik Yeni Bir Yaklaşım-*, Aktif Yayınevi, Ankara, 2007.
- Güneş, Ahmet, “Medine Vesikası ve Ehl-i Kitab”, *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i  
Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-*, İstanbul, 2007, (s. 243-254).
- , “Medine Vesikasının İslâm Hukuku Açısından Kaynak Değeri”,  
*EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 2008, C. 12, Sayı: 34, (s.  
211-222).
- Gürer, Dilaver, “Şiblî, Ebû Bekir”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 125-126.
- Gürkan, Salime Leyla, “Şehid”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 431-432.
- Hakikat, Abdurrefi’, *Tarîh-i İrfân ve Ârifân-i İrân*, İntişârât-i Kumiş,  
Tahran, 1372 hş.
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh, (ö. 626/1229), *Mu’cemu’l-Buldân*, (I-II), Beyrut,  
1977.
- Hamidullah, Muhammed, (ö.1423/2002), *İslâm Peygamberi*, Çev.: Salih  
Tuğ, (I-II), Yeni Şafak, Ankara, 2003.
- Hânî, Abdulmecîd b. Muhammed, (ö. 1318/1900), *Hadâiku’l-Verdiyye fî  
Hakâiki Ecillâ’i Nakşibendiyye*, (Nşr.: Abdulvekil ed-Derûnî),  
Dimeşk, ts.
- Hıra, Ayhan, “Ebu’l-Hasan el-Harakânî Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersi  
Öğretim Programında Niçin Yer Almalıdır?”, *I. Uluslararası  
Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars,  
2012, (s. 317-330).
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 465/1072), *Keşfu’l-Mahcûb*, *Hakikat  
Bilgisi*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1982.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, (ö. 275/888), *Sünenu İbn Mâce*,  
(I-II), Thk.: Muhammed Fuad Abdalbâkî, Çağrı Yay., İstanbul,  
1992.

- Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- , “Alparslan”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 526-530.
- Karabulut, Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, Akabe Kitabevi, Kayseri, ts.
- Köymen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, TTK Yay., Ankara, 1998.
- Merçil, Erdoğan, “Gazneliler”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 481-483.
- , “Mahmûd-ı Gaznevî”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 363.
- Minovi, Müctebâ, *Ahvâl-i ve Akvâl-i Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran, 1372 hş.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Basrî, (ö. 243/857), *er-Riâye li Hukûkillah, Kalb Hayatı*, Haz.: Abdülhakim Yüce, Işık Yay., İstanbul, 2013.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, (I-III), Thk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb, (ö. 303/915), *Sünenu'n-Nesâî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Okudan, Rifat, “Ebû Bekir Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergisi*, Yıl, 8 (2007), Sayı: 19, (s. 211-234).
- Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 124.
- Râgıb, el-İsbahânî, (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.
- Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, Çev.: Orhan Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Serrâc, Ebû Nasr, (ö. 378/988), *el-Lüma', İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, Çev.: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996.
- Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, (p. 1049-1083).



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- , “Ebu'l-Hasan el-Harakânî’de Kur'an Kültürünün Yansımaları”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, (p. 641-664).
- , “Ebu'l-Hasan el-Harakânî’nin Nefsi Tezkiye Metodu”, (Yayınlanmamış ilmî makale), (s. 1-25).
- , “Ebu'l-Hasan el-Harakânî’nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, (Yayınlanmamış ilmî makale), *KAÜ Harakânî Dergisi*, (s. 1-20).
- , “Ebu'l-Hasan el-Harakânî’nin Sünnet Anlayışı”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, (s. 101-126).
- , “Ebu'l-Hasan el-Harakânî’nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8, (p. 551-588).
- , “Ebu'l-Hasan el-Harakânî’nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, (p. 2053-2071).
- , “Şehit Ebu’l-Hasan el-Harakânî’den Sarıkamış Şehitlerine Cihat Ruhu”, (Yayınlanmamış ilmî makale), (s. 1-15).
- Sühreverdî, Şihâbuddin (ö. 632/1234), *Avârifü'l-Meârif, (Tasavvufun Hakikatleri)*, Çev.: Abdulvehhâb Öztürk, Saadet Yay., İstanbul, 2010.
- Şeker, Mehmet, *Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, DİB Yay., Ankara, 1987.
- Tanrıkorur, Barihüda, “Mevleviyye”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 468-474.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı*, (I-II), MEB Yay., Ankara, 2005.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, (ö. 279/892), *el-Câmiu’s-Sahîh*, (I-IV), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010.
- , *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010.
- Uludağ, Süleyman, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 240.

- , “Cüneyd-i Bağdâdî”, *DİA*, İstanbul, 1993, XIII, 120.
- , “Halvetiyye”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 393-394.
- , “Harakânî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 93.
- Uzgur, Yavuz Selim, *Anadolu'nun Kalbi Harakânî*, Sûfî Kitap, İstanbul, 2012.
- Yazıcı, Tahsin-Uludağ, Süleyman, “Herevî Hâce Abdullah”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 222-226.
- Yazıcı, Tahsin, “Ebû Ali el-Farmedî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 90.
- , “Şath”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, XI, 350-351.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, (ö. 1361/1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (I-IX+Fihrist), Eser Neşriyat, İstanbul, ts.
- Yazoğlu, Ruhattin, “Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Ebu'l-Hasan Harakânî*, Harakanî Vakfı Yay., Kayhan Matbaacılık, Ankara, 2012.
- Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2000.

**EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ'NİN TASAVVUF  
ANLAYIŞINDA FENÂ KAVRAMI**

Ayhan HIRA\*

**Özet**

Asr-ı saadet dönemindeki sade yaşantının özlemine duyanların sadeliğin simgesi olarak yünden elbise giyerek başlattıkları tasavvuf hareketi, zamanla sistemli bir yapı halini almıştır. İlk dönemlerde zühd üzerine temellenen, her an Allah ile birlikte olamama gafletinden sakınma gayretlerine yoğunlaşan hareket, sûfilerin yaşadıkları tasavvufî hallere bağlı olarak, kulun kendi fiillerini bile göremez duruma gelip gerçek kul olma noktasına ulaşması şekline dönüşmüştür. Bu bakımdan vahdet-i vücud anlayışı bağlamında fena kavramı öne çıkmış durumdadır. Dolayısıyla fena kavramının tasavvuf tarihindeki seyri hakkında kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu makalede, söz konusu ihtiyacın bir halkasını tamamlayabilmek gayesiyle, fena kavramının Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin tasavvuf anlayışındaki yeri ve önemli araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Harakani, vefa, fena, hulul, şathiye.

**The Concept of Absence in the Abu al-Hasan al-Haraqani's  
Understanding of Sufism**

**Abstract**

Sufi movement which was started by those who are missing the simple life which has lived in the period of Prophet Muhammad named of the period of happiness wearing the clothes which is made of wood as a

---

\* Yrd. Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

symbol of simplicity, by the time passing has become a systematic structure. In early times, the movement which was based on asceticism was focused on effort to free from many negligent conditions to be with God, depending on my situations which survived was transformed in order to reach the point of being true servant by coming to state that servant can not even see his own acts. Because of this, the context of absence has emerged to lead depending on understanding the unity of existence. Therefore there are need for comprehensive studies about the course of concept of absence in the history of mysticism. In this article, place and importance of the concept of absence in the Abu'l-Hasan al-Haraqâni's sufism understanding will be investigated for to complete a ring of need which was concerned.

**Key Words:** Haraqani, fidelity, absence, incarnation.

## GİRİŞ

Seyyid Ebu'l Hasan el-Harakânî (ö.963-1033) Anadolu'nun önde gelen manevî mimarlarından biridir.<sup>1</sup> O, İran'ın Bistâm şehrine bağlı bir köy olan Harakân'da dünyaya gelmiş, Anadolu'nun kapılarının İslam'a açılması amacıyla doğup büyüdüğü topraklardan alperenlerle birlikte yola çıkmış,<sup>2</sup> şehitlik mertebesine ulaştığı Kars'ın manevî ev sahibi olmuştur.<sup>3</sup> Cihat ruhuna sahip gazi dervişler, alperenler, fütüvvet ehli dendiğinde akla ilk gelenlerden biri olan el-Harakânî, sadece yaşadığı dönemde saygı duyulan bir kanaat önderi olmakla kalmamış, birçok tarikata kaynaklık etmiş ve yol göstermiştir. Bu sebeple tarikat silsilelerinin birçoğunda onun adını görmek mümkündür.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2010, s. 129 vd.

<sup>2</sup> Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Ankara, 1987, s. 22 vd.

<sup>3</sup> Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebu'l-Hasan-i Harakânî (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri)*, Ankara 2004, s. 65.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, "Harakânî", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 94.

Üveysî yolla üstadı olan Bâyezîd-i Bistâmî (ö.261/864) gibi el-Harakânî'nin tasavvuf anlayışında da zor riyazetler, çetin mücahedeler ve çilelere katlanma ön plandadır.<sup>5</sup> Kulun kendi sıfatlarından fani olup Allah'ta bekâ bulmasının hâkim olduğu bu anlayış daha sonra bazı sûfiler tarafından devam ettirilmiştir.<sup>6</sup> Bu anlayışta kendinden geçme (istiğrak, sekr, vecd) hali galip olduğu için el-Harakânî gibi sûfiler görünüşte dinin temel ilkelerine muhalif olan sözler söylemişlerdir. Bu sözlerin doğru şekilde anlaşılabilmesi için, sözün söylenme gerekçesinin arkasındaki düşüncenin fenâ kavramıyla doğrudan bağlantılı olduğu bilinmelidir.<sup>7</sup> Aksi halde el-Harakânî gibi büyük sûfilerin bu sözlerle anlatmaya çalıştıkları hakikatlerin anlaşılması mümkün olamayacaktır.

Bu düşüнден hareketle çalışmamızda öncelikle “fenâ” kavramının tasavvuftaki anlam çerçevesinin oluşturduğu teorik alt yapı ve bunun tevhit inancı içindeki yeri hakkında bilgi verilmiş, ardından el-Harakânî'nin “fenâ” anlayışı çeşitli açılardan ele alınmıştır.

### **1. Fenânın Anlamı**

Fenâ kelimesi sözlükte “geçici olmak, sona ermek, yok olmak, bitmek, tükenmek, yaşlanmak, ölmek, var olmanın ya da sürekli olmanın zıttı”<sup>8</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de bu anlamları karşılayacak tarzda olmak üzere kelimenin türevleri geçmektedir. Örneğin “*Sizin yanınızdaki tükenir, Allah katında olan ise kalıcıdır. Elbette sabredenlere, yapmakta olduklarının en güzeliyle mükâfatlarını vereceğiz.*”<sup>9</sup>, “*Yer üzerinde bulunan*

<sup>5</sup> Uludağ, “Harakânî”, *DİA*, XVI, 93. Bu anlayış daha önce Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve Şiblî (ö. 334/945) gibi mutasavvıflarda da görülmektedir. Bkz. Tahsin Yazıcı, Şath, *İA*, İstanbul 1993, XI, 351.

<sup>6</sup> Bu geleneği devam ettirenler Ebûbekir et-Tûsî (ö. 487/1094), Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/111), Ahmed el-Gazzâlî (ö. 517/1123) İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi sûfilerdir. Bkz. Yazıcı, Şath, *İA*, XI, 351.

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, Şathiye, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 370.

<sup>8</sup> Râzî, Muhammed b. Ebubekir b. Abdülkadir, *Muhtârü's-Sıhah*, thk. Mahmud Hâtır, Beyrut, 1995, s. 517; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994, XV, 164, İbrahim Mustafa, Ahmed ez-Zeyyât, Hâmid Abdülkadir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Kuveyt 1972, II, 704; Zebidî, Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1994, IX, 228; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012, s. 134.

<sup>9</sup> Nahl, 16/96.

*her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bâki kalacaktır.*”<sup>10</sup> gibi.

Fenâ kavramı, tasavvufun ilk dönemlerinde, dinin hükümlerine büyük bir dikkatle riayet edenlere “âbid” ve “zâhid”, zamanla ortaya çıkan bidatlere karşı ehl-i sünnet seçkinlerinin her an Allah ile birlikte olma ve gafletten sakınma gayretlerine “tasavvuf” adının verildiği I. (VII.) yüzyıl sonlarında ve II. (VIII.) yüzyılda<sup>11</sup> “müridin kötü huy ve vasıflarını yok edip onların yerine iyi hasletler kazanması; cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükrün, günahın yerine ibadetin geçmesi” anlamında kullanılmıştır.<sup>12</sup> Kavrama yüklenen bu terim anlamı, tasavvufun ilerleyen dönemlerinde (III./IX. yüzyıldan itibaren) sûfilerin yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgili görüş ve tespitlerinin zenginleşmesine bağlı olarak “kulun kendi fiillerini görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması” şekline dönüşmüştür.<sup>13</sup>

Fenâyı yedili tasnif içinde ele alan İbnü'l-Arabî'ye (ö.638/1239) göre bu kavram 1) Günahın, 2) Fiillerin, 3) Sıfatların, 4) Zatın, 5) Âlemin, 6) Allah'tan başka her şeyin ve 7) Allah'ın bütün sıfatlarının ve bunlar arasındaki ilişkilerin yok olması demektir.<sup>14</sup>

Fenâ makamına yönelik seyir sürecini “irfan-muhabbet-fenâ” şeklinde gösteren Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö.618/1221) göre fenâ kavramı “ferdâniyette fenâ” ve “vahdâniyette fenâ” olmak üzere iki kısımdır.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Rahman, 55/26-27.

<sup>11</sup> Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 119. Tasavvufun ortaya çıkışı ve devreleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Ankara 1986, s. 28 vd.; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, s. 13 vd.

<sup>12</sup> Mustafa Kara, Fenâ, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 333.

<sup>13</sup> Mehmed Ali Ayni, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul 1985, s. 21; Kara, Fenâ, *DİA*, XII, 333. Tasavvuftaki “seyr u sülük” yolunda fenâ kavramı, genellikle bekâ ile birlikte ele alınmakla birlikte fenâ yerine istiğrak ve mahv gibi kavramların kullanıldığı da görülmektedir. Bkz. Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 334; Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, XXXX, 121.

<sup>14</sup> İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1293, II, 675; Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 334.

<sup>15</sup> Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, İstanbul 1980, s. 119.

Fenâ kavramının insan-Allah ilişkisinin dışına taşması sonucunda “sevgisinde fâni olunacaklar” sıralaması 1) Fenâ fi’ş-şeyh, 2) Fenâ fi’l-pîr, 3) Fenâ fi’r-rasûl, 4) Fenâ fillah şeklinde yapılarak aynı zamanda kavramlaştırılmıştır. Buna göre şeyhine bağlanıp onu severek, onda fâni olarak ilk merhaleyi tamamlayan mürit, böylece diğer merhaleleri geçerek dördüncü aşamaya ulaşır.<sup>16</sup> Müridin eğitim sürecine göre fenanın çeşitlerini gösteren bu sıralamada ilk sıraya “fenâ fi’l-ihvân”ın yerleştirildiği de görülmektedir.<sup>17</sup>

Yüce Allah’ın varlığının birliği (tevhid) ile fenâ arasında alaka vardır. Nitekim tevhid “kusûdî” ve “şuhûdî” şeklinde iki kısımdır. Kusûdî tevhidde kul ile Yüce Allah’ın iradeleri birleşir. Çünkü kul, O’nun iradesinden ve kastından başkasını kast etmez. Böylece O’nun iradesinde fâni olur. Buna aynı zamanda “fenâ fi’l-kusûd” denir. Şuhûdî tevhidde ise kendinden geçen kulun Hakk’tan başkasını görmemesi, her şeyi O’nun tecellisi olarak görmesi söz konudur ki buna da “fenâ fi’ş-şuhûd” adı verilir.<sup>18</sup> Bunların hepsini kapsayan, Yüce Allah’tan başka hiçbir varlığın tanınmaması anlamına gelen kavram ise “fenâ fi’l-vucûd” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>19</sup>

Yukarıda da anlatıldığı üzere tasavvufta kişinin kendisini Allah ile görmesi şeklinde tanımlanan fenâ kavramını el-Harakânî “vefa” kelimesiyle ifade etmekte ve bu kavramı “kişinin Yüce Allah’ı önceleyerek Allah’ı kendisi ile görmesi” biçiminde değiştirerek “*Kendini Allah ile görmen vefa, Allah’ı kendin ile görmen fenâdır.*”<sup>20</sup> şeklinde tarif etmektedir.

Ebu’l-Hasan el-Harakânî, bu anlayışın hayatın bütününe kapsamı gerektiği düşüncesindedir. İleride fenânın süreklilik özelliğinde de değinileceği üzere, kişinin ister ibadet ister gündelik hayatın bir gereği olarak sözlerinde, davranışlarında ve iç dünyasında daima bu bilinç içinde

<sup>16</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 134; Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 334.

<sup>17</sup> Ahmet Ögke, *Tasavvuf*, ed. Kadir Özköse, Ankara 2012, s. 168.

<sup>18</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 134-135; Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 334.

<sup>19</sup> Ahmet Ögke, *Tasavvuf*, s. 166; Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 334.

<sup>20</sup> Feriduddin Attar, *Tezkiretü’l-Evliya/Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2008, s. 630; Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, 334.

olması lazımdır. Zira el-Harakânî'nin “*Her kim konuşurken ve düşünürken Allah'ı kendisiyle beraber görmezse afete düşer.*”<sup>21</sup> sözünde belirtildiği gibi, fenâ kavramı parçacı yaklaşımı kabul etmez.

Fenâ kavramının anlam çerçevesinin çizildiği bu bilgilerden sonra fenânın mahiyetinin İslam düşünce sistemi içinde tevhide aykırı olmadığını göstermek amacıyla bunun hulûl ile ilişkisi hakkında açıklama yapmak uygun olacaktır.

## 2. Fenâ-Hulûl İlişkisi

Tasavvufun ilerleyen dönemlerinde fenâ kavramının “kulun kendi fiillerini görmekten fâni olması” anlamını kazanması sebebiyle “kendi fiillerini görmemek- kendinden geçmek” şeklinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu durumda fenâyâ ulaşan kişi, ulaştığı mevkiin etkisiyle kendisi de dâhil olmak üzere, Allah dışında başka hiçbir varlığın var olduğunu reddetmiş, Allah-kul, bilen-bilinen” ayrımını kaldırarak varlığın mutlak “bir”liğini mi (küllî fenâ/ittisal) savunmuş olmaktadır? Yoksa Allah'tan başka bütün her şeyin varlık nedeninin Allah olduğu bilinciyle diğer varlıkları, varlıkları mümkün ama zorunlu olmadığı için, yokmuş gibi mi kabul etmektedir?

Bu sorular, gerçek kulluk olarak ifade edilen fenâ kavramının meşruluğunun, tevhit inancı ve dolayısıyla makbul kulluk bakımından sorgulanmasını ifade etmektedir. Çünkü Allah ile evren/mahlûkat arasındaki ilişki, varlık kategorisi bakımından “Yaratan-yaratılan” şeklindedir ve bu ilişki “kulluk ilişkisi” şeklinde kendini gösterir. Kullar içinde özel bir yeri olan insanın “Allah-insan ilişkisi”nin temel kavramı, “kul olma bilinci”ni taşımak ve bunun neticesi olarak “ibadet etmek”tir. Bu ilişkinin geçerliliği ise Allah'tan başkasına kulluk etmemek ve Allah'tan başka bütün her şeyin varlık nedeninin Allah olduğunu bilmektir. Bütün bunlar gerçekleşmedikçe bir kulun sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirdiğini söylemek zordur.

<sup>21</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 625.



Buna göre tevhit inancının temelinde yatan esas, “Allah-kul” ayrımının idrak edilmiş olmasıdır.<sup>22</sup>

Yukarıdaki soruların dile getirdiği endişe, bizzat tasavvuf içinde gelişen kavramlarla izale edilmiştir. Nitekim Allah ile bâki olmak, “Allah-kul, bilen-bilinen” ayrımını ortadan kaldırarak varlığın mutlak “bir”liğini savunmak anlamına gelmez. Dolayısıyla kulun “fani” olması, Yüce Allah’ın celalini ve azametini “temaşa” etmesi, O’nun celalinde dünyayı ve ahireti “unutması”, bu hali yaşadığının bile “farkına varmaması” demektir.<sup>23</sup> Fenânın son derecesini<sup>24</sup> anlatan bu dereceye yükselen sûfinin, Allah ile olan meşguliyetinden dolayı “benlik” şuurunun yerine Allah geçer. El-Harakânî’nin “Allah’ı nerde gördün?” diye sorduklarında “kendimi görmediğim yerde” diye cevap vermesi<sup>25</sup> benlik şuurunun yerine Allah’ın geçmesine dair güzel bir örnektir.

Fenâ aşamasına ulaşmış sûfinin dili, bundan sonra Hak ile konuşur, bedeni huşu içindedir ve ruhu arınmıştır.<sup>26</sup>Sûfî bu aşamada kendinden

<sup>22</sup> Allah’ın birliğinin ve benzersizliğinin anlatıldığı İhlas suresi, bir yandan İslam inanç sisteminin temelini oluştururken diğer yandan Yüce Allah’ın sadece sıfatlarıyla bilinebileceğini ifade etmektedir. Zira benzeri ve zıttı olmayan, ancak sıfatlarıyla bilinebilir. Bunun yolu Kelam mezheplerine göre akli esas almaktır. Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelama Giriş*, İstanbul 1993, s. 72. Tasavvufta ise buna ilham ve keşif yolu eklenmiştir. el-Harakânî bu konuda şöyle demektedir: “Ham sofular (ve mollalar) gülerek “Allah’ın delille bilinmesi uygun olur” diyorlar. Hiç de öyle değil. Allah’ın Allah ile bilinmesi uygun olur, mahlûk (olan akıl) ile nasıl bilinir?” Bkz. Attâr, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 634. Akıl-müşahede ilişkisi hakkında bkz. Hamide Ulupınar, “İlk Dönem SûfilerindeTevhid Anlayışı”, *Tasavvuf Dergisi*, 22 (2008), s. 235.

<sup>23</sup> Tasavvuf literatüründe fenânın bu derecesi şu hadis-i kudsî ile temellendirilmiştir: “Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur “Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldıklarımı eda etmesidir. Kulum bana nafilâ ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum.” *Buhârî*, Rikak, 38. Bkz. Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak (ö. 380/980) *et-Taarruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, Kahire 2009, s. 172.

<sup>24</sup> Fenânın dereceleri hakkında bir sonraki başlıkta bilgi verilecektir. Bkz. 30. dipnot.

<sup>25</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 624

<sup>26</sup> Hucvîrî, Ebu’l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 365 vd.; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2007, s. 242; Kara, Fenâ, *DİA*, XII, 335.

öylesine geçmiştir ki el-Harakânî'nin ifadesiyle, Yüce Allah onun varlığını bütünüyle kapladığı için o kişinin bütün azaları Allah'ın varlığını ikrar edecek hale gelmiştir.<sup>27</sup>

Bununla birlikte, sūfînin “benlik” şuurunu kaybetmesi, “insan olma” sıfatından tamamen çıktığı anlamına gelmemektedir. Zira *fenâ* ile sona eren beşerîlik değil, beşeri sıfatlardır ve bu ikisi aynı şey değildir.<sup>28</sup> Dolayısıyla <sup>bu</sup> durum Allah-kul ayrımını ortadan kaldırmamaktadır. el-Harakanî'nin “*Allah kendi varlığından şu erenlerde bir şey göstermiştir. Biri çıkıp bu hulûdür derse, derim ki buna Allah'ın nuru derler*”<sup>29</sup> “*Dost dost ile bir araya gelince her şeyi dost olarak görür, kendini göremez*”<sup>30</sup> ve “*Sen bizsin, biz de seniz diye nida geldi. Oysa biz “sen ilahsın, bizse aciz kul” diyoruz değil mi?*”<sup>31</sup> sözleri de fenâ-hulul ayrılığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>32</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra Harakânî'nin “*Şayet mahlûk bir kul Hakk'ın huzurunda “bir” ile “iki” olacak şekilde dursa henüz onun sülûku erler makamında bir şey değildir.*”<sup>33</sup> sözünün, kendinden geçme ve müşahede halinin tezahürü olarak görülmesi, tevhidin kusûd-şuhûd-vücûd

<sup>27</sup> “Bütün varlığını Allah'ın kapladığı bir kimse tepeden turnağa kadar her şeyiyle Allah'ı ikrar eder.” Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 618.

<sup>28</sup> Yılmaz, a.g.e.,s.242; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili II*, İstanbul 2007, s.193.

<sup>29</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 627.

<sup>30</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 619.

<sup>31</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 602. el-Harakânî'nin şu sözü onun Allah-kul ayrımını açıkça ortaya koymaktadır: “Kendime değil Allah'a hayret ediyorum! Ben farkında olmaksızın iç dünyamda bunca pazarlar meydana getirmiş, daha sonra da beni ondan haberdar etmiştir. Yüce Allah'ın ilahiliğinde işte bu kadar âciz kalmışım.” Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 604

<sup>32</sup> Tasavvufta fenâ kavramı, kulun kendi sıfatlarından çıkıp Allah'ın sıfatlarına, iradesine girmesi şeklinde anlaşılmıştır. Nitekim kalbe giren bizzat Allah'ın kendisi değil, O'na olan inanç, tevhid ve hürmet duygusudur. Dolayısıyla fenâ, “külli fenâ” yani Allah ile birleşme (ittihad) değil, Allah'ın mutlak irade ve kudretinin tanınmasıdır. Bu anlayışın tezahürleri için bkz. Hacı Reşid Paşa, *Tasavvuf, Tarikatler Silsilesi ve İslâm Ahlakı*, İstanbul 1965, s. 60; Abdülkadir Geylânî, *Füyûzât-ı Rabbâniyye*, çev. Celâl Yıldırım, İstanbul 1975, s. 74; Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 184; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985, s. 182; Yunus Emre Divânı, haz. Faruk Kadri Timurtaş, İstanbul 1989, s. 25; İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, İstanbul 1992, s. 79; Ahmet Kırkkılıç, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, İstanbul 1996, s. 184 vd.; Ferit Aydın, *Tarikatta Râbita ve Nakşibendilik*, Bursa 1996, s. 352; Kara, Fenâ, *DİA*, XII, 335.

<sup>33</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 617.

kısımları çerçevesinde değerlendirilmesi daha uygun olur. Zira yukarıda da belirtildiği üzere küllî ittisalde Allah-kul ayrımı tamamen ortadan kalkmaktadır. Hâlbuki el-Harakânî'ye göre fenânın hulûl olmadığı kendi sözüyle beyan edilmiştir. Onun "... *ben de derim ki rahmet sendedir, kul da senindir, kul hakkındaki şefkatın de benim şefkatimden fazladır.*"<sup>34</sup> sözünden sonra bu konuda şüpheyi yer kalmadığı açıktır.

### **3. Fenâ-Şathiye İlişkisi**

Fenâ-şathiye ilişkisi, tasavvufta tartışılan bir konudur. Zira "Allah'ta fâni olma" mertebesi Allah'ı mahlûkata benzetmek, cisim saymak... suretiyle kimi zaman insanla Allah'ı birbirine karıştırıp dini esasları zorlayacak şekilde yorumlanmıştır.<sup>35</sup> Ayrıca adına "şatahat/şathiye" denen ve zahiren şeriata aykırı olan sözlerin, söz konusu mertebenin coşkusuyla söylendiği kabul edilecek olursa,<sup>36</sup> bu ilim dalının kavram örgüsü dışındaki bir bakış açısıyla doğru olmayan sonuçlara ulaşılabilecek, bu sözlerin arkasındaki düşünce anlaşılacak ve belki de sûfilerin kastetmediği bir gayenin onlara nispet edilmesi hatasına düşülebilecektir.

Şathiyenin anlaşılabilmesi için fenânın üç dereceli bir süreç olduğu bilinmelidir. Zira kulun kulluğunu görmekten fâni olması yani ibadetlere güvenmemesi ve gerçek kul olma noktasına kavuşması hemen olup biten bir iş değildir. Sûfî öncelikle dünya ve ahiretle ilgili bütün hazlarını ve duygularını kaybeder. Ardından başlayan müşahede aşamasında Allah'ın kudretinin tecelli etmesi sebebiyle O'na duyduğu saygıdan dolayı Allah ile ilgili hazzını da yitirir. Nihayet öyle bir hale gelir ki bütün benliği Allah'ın hakikati ile dolar, dışarıdan gelen bir uyarıcının ve kendi varlığının bile farkında olmaz.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 609.

<sup>35</sup> Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 365-66; Kara, Fenâ, *DİA*, XII, 334-335.

<sup>36</sup> Şathiye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, Şathiye, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 370.

<sup>37</sup> Kara, Fenâ, *DİA*, XII, 334.

Şathiye denen sözler “fenâü'l-fenâ” adı verilen ve fenânın son noktasına ulaşmış idrakten yoksun kalmanın neticesinde ortaya çıkar.<sup>38</sup> el-Harakâni'nin “İlahi! Benim olan her şeyi yoluna koydum, ayrıca senin olan her şeyi de. Benliğim ortadan kalksın ve her şey sen olasınsın diye.”<sup>39</sup> niyazda bulunması, bu halin neticesinden başka bir şey değildir. Bu hal onu öylesine bürümüştür ki bütün benliği Allah'ın hakikati ile dolmuş ve kendi mevcudiyetinden geçmiştir: “Kâh ben onun Ebu Hasan'ıyım, kâh O benim Ebu Hasan'ımdır. Bunun açıklaması şudur: Ebu Hasan fenâ halinde olunca onun Ebu Hasan'ı olurdu. Bekâ halinde olunca her şeyi kendisi olarak görür ve her ne görse o Ebu Hasan olurdu. Bunun diğer manası şudur: hakikatte ‘ben sizin Rabbiniz değil miyim?’[Araf 7:172] diyen odur. İmdi (Allah Ebu Hasan namına ezelde) “ben sizin rabbinizim” diye cevap verdiğinde Ebu Hasan oydu ve Ebu Hasan mevcut değildi. Öyleyse Ebu Hasan oymuş! ‘Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı’[Enfal8:17] mealindeki ayette anlatılan anlam da budur.”<sup>40</sup>

Sûfîlere göre fenânın son derecesine ulaşan kişiyi hali, Hz. Musa'nın dağda Yüce Allah'ın tecellisini gördüğü zaman kendinden geçmesine,<sup>41</sup> Hz. Yusuf'u gören kadınların meyve yerine ellerini kesmelerine rağmen bunun farkına varmamalarına<sup>42</sup> benzer. Yüce Allah'ı müşahede yoluyla bilip temaşa eden sûfîyi istiğrak, vecd hali kaplar. İçinde bulunduğu durumun sevincinden ne yapacağını bilemez hale gelen, dünyaya ve ahirete dair idraklerini yitiren, tecellilerde fâni olan sûfînin dilinden, daha sonra hatırlatıldığında kabul etmeyeceği sözler dökülür. Çölde kaybettiği devesini bulunca sevincinden dolayı “Allah'ım! Sen benim kulumsun, ben de senin Rabbinim!” diyen kişinin<sup>43</sup> durumu da böyledir. Çünkü “Yüce Allah'ın

<sup>38</sup> Uludağ, Şathiye, *DİA*, XXXVIII, 370-371.

<sup>39</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 616.

<sup>40</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 614.

<sup>41</sup> Araf, 7/143.

<sup>42</sup> Yusuf, 12/31.

<sup>43</sup> “Allah'ın, kulu kendisine tövbe ettiğinde sevinmesi” bağlamında rivayet edilen hadis-i şerif şöyledir: Enes b. Malik Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Birinizin, çorak bir arazideyken üzerinde yiyeceği ve içeceğinin bulunduğu devesi kaçır. Devesini bulmaktan ümidi kesip de nihayet bir ağacın gölgesinde yatar,

*zatına benzer hiçbir şeyin olmadığını*”<sup>44</sup> bilen sûfiler, örneğin Bâyezîd-i Bistamî “Kendimi tenzih ederim, şanımla ne yücedir”<sup>45</sup>, Zünnûn Mısırlî “Elbisemin içinde Allah’tan başka hiçbir şey yoktur”,<sup>46</sup> İbn Arabî “O’nun peygamberi O’dur, göndermesi O’dur ve kelimesi O’dur. O kendisini kendisiyle kendine göndermiştir”,<sup>47</sup> Şeyh Galib “Ben bilmez idim gizli ayan hep sen imişsin/Tenlerde vü canlarda nihan hep sen imişsin/Senden bu cihân içre nişan ister idim ben/Ahir şunu bildim ki cihan hep sen imişsin”<sup>48</sup> gibi sözleriyle vahdet-i vücud (lâ mevcûde illâ hû) anlayışını dillendirmiş olmaktadır.<sup>49</sup>

Aynı anlayışı el-Harakânî’de de görmek mümkündür. O da diğerleri gibi vecd halinde şathiyeler söylemiş, ama daha sonra bulunduğu derecenin kelimelerle anlatılamayacağından bahsetmiştir. Örneğin, onun bulunduğu yere gelip zamanın Cüneyd’i, Şiblî’si ve Bayezid’i olduğunu söyleyen kişiye el-Harakânî “*Zamanın Mustafa’sı benim. Zamanın Huda’sı benim.*”<sup>50</sup>

---

devesinden ümidini kesmiştir. Tam bu haldeyken birdenbire devesini yanında dikiliyor bulur. Hemen devesinin ipini tutar. Sonra sevincinin şiddetinden dolayı ‘Allah’ım! Sen benim kulumsun, ben de senin Rabbinim!’ der. Bu kulun tövbe etmesinden dolayı Yüce Allah’ın duyduğu sevinç, kulun böyle söyleyerek hata etmesine neden olan sevincinin şiddetinden çok daha fazladır.” *Müslim*, Tevbe 8.

<sup>44</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>45</sup> Gazzâlî’ye göre Bâyezîd-i Bistamî’nin bu sözü “Ben kendisinden başka ilah bulunmayan Allah’ım, bana ibadet ediniz (Tâhâ, 20/14)” âyetinin zikir yoluyla tekrar edilmesidir ve bu şathiyede kast edilen Bâyezîd değildir. Bkz. Gazzalî, *İhyâu ulûmiddîn*, Kahire 1939, I, 42; Süleyman Uludağ, Şathiye, *DİA*, XXXVIII, 370.

<sup>46</sup> Zünnûn Mısırlî’ye (ö. 860) ait bu söz için bkz. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982, s. 255.

<sup>47</sup> İbn Arabî’ye ait bu söz için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul 1985, s. 120.

<sup>48</sup> Şeyh Galib’e ait bu sözler için bkz. Mahir iz, *Tasavvuf*, İstanbul 1990, s. 29.

<sup>49</sup> Allah’tan başka mevcudun olmadığını söyleyen bu anlayış, kendisinden başka bir varlık sebebi olmaması sebebiyle Allah’ı asıl varlık, diğer varlıkları ise Allah’ın yaratmasına bağlı oldukları için o tek aslın kuvvetlerinin sureti olarak tanımlamaktadır. Bkz. Cavit Sunar, *İmam Rabbani-İbn Arabi Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şuhut Meselesi*, Ankara 1960, s. 237.

<sup>50</sup> Onun bu sözünü Attar şöyle açıklamıştır: “Bunun anlamı Hüseyin b. Mansur Hallac’ın ‘Ene’l-Hak’ sözünde açıkladığımız gibi mahv halinde bulunmaktan ibarettir. Nitekim ‘Sünnete muhalif olacak şekilde evliya üzerinde hiçbir ayıp geçerli olmaz, demişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘Ben Rahman’ın nefesini Yemen tarafında buluyorum’ buyurmuştu ve (Allah’ın kokusunu Veysel Karanî’den almıştı).” Bkz. Attâr, *Tezkiretü’l-Evliya*, s. 601.

diyerek cevap vermiştir. Ardından sekr hali sona erince “Bulduğum şu noktada nasıl konuşabilirim? Benimle onun arasındakiini söylesem pamuğa düşen ateş gibi bir durum meydana gelir.”<sup>51</sup> diyerek şöyle bir benzetme yapmış gibidir: Ateş pamuğa temas ettiğinde ortada pamuk diye bir şey kalmaz. Zira ateş yakıcı/etkileyen, pamuk yanıcı/etkilenendir. Pamuk bir kere etkilenince fani olmuştur. Dolayısıyla yaşadığı tecrübeyi anlatmaktan acizdir. el-Harakanî de bu benzetmeyle, bir yandan vuslata erip kendi iradesiyle Hakk’ın iradesi arasında tam itaat haline dayanarak bir uyum meydana getirmiş (kusûdî ittisal) ve çokluk halindeki eşyaya birlik içinde bir anlam vermiş (şuhûdî ittisal) olduğunu dile getirmekte diğer yandan halktan kopmadan Hakk ile vuslat (vucûdî ittisal) halinde olunamayacağını ve bu son hali yaşama tecrübesini anlatmanın takatinin üstünde olduğunu söylemektedir.<sup>52</sup> Bu yorum, sözün kapalı ve sembolik bir ifade olarak değerlendirilmesi halinde geçerlidir ve samimi bir dinî hayat yaşadığı kanaatinde olduğumuz el-Harakanî’yi anlama çabasının sonucudur. Aksi halde böylesi sözlerin hakiki anlamlarının dinin esaslarına aykırı olduğu için erbabinca malumdur.<sup>53</sup>

#### 4. Fenânın Sürekliliği

Fenâ halinin sürekli olup olmadığı meselesi sûfiler arasında tartışmalıdır. Bu halin sürekli olmaması gerektiğini söyleyenlerin gerekçesi, fenâ halinin sürekli olması durumunda sûfinin ibadetlerini yapamayacak, dünya ve ahiret işlerini aksatacak olmasıdır. Bu görüşü savunanlar, ortaya çıkan problemin fenâdan bekâya geçiş ile çözümleneceği kanaatinde olduklarıdır. Bekâ haline geçiş yapan sûfi sürekli olarak Yüce Allah’ın iradesini gözetleyeceğinden dolayı kendini Yüce Allah ile ya da Yüce Allah’ı kendisiyle beraber hissedince, fenâ halinin sürekliliğinden kaynaklanan

<sup>51</sup> Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 605. el-Harakanî’nin benzer bir sözü de şöyledir: “Ulaştığım şu makamda O’nunla aramdaki şeylere dair hiçbir şey söyleyemem. Zira bunu halka anlatacak olsam takat getiremezler.” Bkz. *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 612.

<sup>52</sup> İttisal kavramı için bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 198.

<sup>53</sup> Bkz. Ahmet Ögke, *Tasavvuf*, ed. Kadir Özköse, s. 166; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 327-328.

sorunları aşmış olmaktadır. Fenâ halinin sürekli olduğunu savunanlara göre fânî fenâdan önceki vasıflarına iade edilemez. Çünkü bu hali yaşayan sûfî Yüce Allah'ın koruması altındadır. Nitekim fenânın son derecesine ulaşan sûfînin günah işlemekten korunduğuna yukarıdaki hadis-i kutside geçen "...ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum." ifadeleri işaret etmektedir.<sup>54</sup>

el-Harakânî'ye göre fenâ sürekli'dir. Zira onun düşüncesi, mahlûkat ile meşgul olmanın gönlün Allah ile olmasına engel teşkil etmeyeceği şeklindedir: "Hak Teâlâ kulunu halk içinde tuttuğu sürece o kulun fikri halktan ayrılmaz, gönlünü halktan ayırınca da artık onun fikrine Allah'ın mahlûku gelmez, fikri Allah'la olur. Daha açıkçası kalbinde fikir kalmaz."<sup>55</sup>

el-Harakânî'nin süreklilik arz eden fenâ anlayışı "Dünyadan el etek çekince bir daha yanına hiç uğramadım. Bir kere Allah deyince bir daha hiçbir mahlûka dönüp bakmadım"<sup>56</sup> sözünde olduğu üzere, sadece kararlı ve istikrarlı bir duruşu ifade etmekle yetinmemekte, "Mürit (şeriatın hükümlerinin ve) ilmin dışına çıktı mı (o artık ölmüştür. Cenaze namazını kılmak için) durumuna dört tekbir getir ve artık onu elden bırak!"<sup>57</sup> sözünden de açıkça anlaşıldığı gibi ibadetlerini yapamama, dünya ve ahiret işlerini aksatma gerekçesini de bertaraf etmektedir.

### **5. Fenânın Vehbîliği**

Fenânın sürekli olması gerektiğini söyleyen sûfilere göre fenâ hali Yüce Allah'ın bir lütfudur yani vehbîdir. Çünkü Yüce Allah kullarına bağışladığı bir şeyi geri almaz. Fenânın geçici, bekânın sürekli olduğunu

<sup>54</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985, s. 182; Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, 1985, s. 21; Mustafa Kara, Fenâ, *DİA*, XII, 334-335.

<sup>55</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 620. Bütün yaratılmışları bir gemiye kendisini de bu geminin kaptanına benzeten Harakânî, "Bu gemiyi yönetmek, beni içinde bulunduğum halden alıkoymaz" (Attâr, a.g.e., s. 606) diyerek zahiren halk ile ama hakikatte Hak ile olduğunu söylemiş olmaktadır.

<sup>56</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 608.

<sup>57</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 627.

söyleyen sûfilere göre ise bu hal, çalışarak elde edilebilecek (kesbî) bir haldir.<sup>58</sup>

el-Harakânî'ye göre her kim, "O'na erdim" derse o ermemiştir; her kim, "Beni O'na erdirdiler" derse o ermiştir.<sup>59</sup> Çünkü kuldân Allah'a giden yol dalâlet yoludur, Allah'tan kula gelen yol ise hidayet yoludur. Bunun böyle olmasının sebebi, kulun çalışarak ulaşmayı hedeflediği yolun "kula benzemesi, kul gibi olması"dır.<sup>60</sup> Hâlbuki bu yolda mahlûkun yeri yoktur. Dolayısıyla, "Bu, Allah'tan Allah'a olan bir yoldur"<sup>61</sup>

### Sonuç

Düşünce sisteminin İslam dinin temel ilkelerine paralel bütüncül bir yapıya sahip olduğu kanaatine vardığımız Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin fenâ anlayışının incelendiği bu çalışmada elde edilen bulgulardan hareketle ulaşılan sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Ebu'l-Hasan el-Harakânî, Üstadı Bâyezîd-i Bistâmî'nin tasavvuf anlayışını devam ettirmiştir. Bu anlayışta Allah ile olan ilişki, mahlûkatın varlığının önemsenmemesini gerektirmektedir. Ancak bu önemsememe, mahlûkatın varlığının reddedilmesi anlamına gelmemektedir.

2. el-Harakânî manevi mertebeler bakımından özellikle Hz. Peygamber'i sürekli gündemde tutarken, "Allah-vahiy-peygamber-tebliğ-itaat" dairesinin dışına çıkılmamasını özellikle vurgulamış, bu çerçevede hareket edildiğinde "kâmil insan/velî" olmanın imkânsız olmadığını söylemiştir.

3. el-Harakânî'ye göre mutlak hakikate, fenâ makamına Yüce Allah'ın zatını ve sıfatlarını müşahede etmek suretiyle Hak ile bir bütün olmadan ulaşmak zordur.

<sup>58</sup> Mustafa Kara, Fenâ, *DİA*, XII, 335.

<sup>59</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 623.

<sup>60</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 624

<sup>61</sup> Harakânîye göre kulun kendi kesbiyle bunu bulması imkânsızdır. Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 606 ve 620.



4. el-Harakânî'nin fenâ anlayışı, beşerî sıfatlardan, benliği kuşatan zaman, mekân gibi unsurlardan sıyrılmayı ifade eder. Bunun için sadece dünya ile ilgili sevap gibi beklenti ve günah gibi endişelerden değil, ahiret ile ilgili cennet gibi nimet ve hesap, cehennem gibi külfetlerinden de sıyrılmak gerekir. Zira bu dereceye (fenâ fi'l-fenâ) ulaşan sûfî, bundan sonra tercihlerini bile Hakk'a tevdi etmiş olmaktadır.

5. Türlü şekillerde ifade edilebilir olmakla birlikte, el-Harakânî'nin fenâ anlayışında yaratılan ile yaratıcıyı birbirine karıştırmanın (hulul) yeri yoktur.

6. el-Harakânî'nin fenâ anlayışına göre bu dereceye kulun kendi çalışmasıyla ulaşamaz, bu hal vehbîdir. Ancak bu, mücahede yapılmayacağı anlamına gelmez. Zira seyr-i sülûk, kararlılık isteyen sürekli öyle olmayı gerektiren bir yoldur.

7. el-Harakânî'nin anlayışına göre fenâ, sürekli ve böyle olması kulun mükellefiyetlerini yerine getirmesi bakımından bir engel teşkil etmez.

#### KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.
- Attar, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliya/Evliya Tezkireleri*, çev., Süleyman Uludağ, İstanbul 2008.
- Aydın, Ferit, *Tarikatta Râbıta ve Nakşibendilik*, Bursa 1996.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Ankara 1986.
- Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, sad., Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul 1985.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebu'l-Hasan-i Harakânî (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri)*. Ankara 2004.
- Ögke, Ahmet, *Tasavvuf*, ed. Kadir Özköse, Ankara 2012.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981.

- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmiddîn*, Kahire 1939.
- Geylânî, Abdülkadir, *Füyûzât-ı Rabbâniyye*, çev., Celâl Yıldırım, İstanbul 1975.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982.
- Hacı reşid paşa, *Tasavvuf, Tarikatlar Silsilesi ve İslâm Ahlakı*, İstanbul 1965.
- Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- İbnü'l-arabî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fusûsu'l-Hikem*, çev., Nuri Gençosman, İstanbul 1992.
- , *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1293.
- İbn manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994.
- İbrahim mustafa ve dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Kuveyt 1972.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1990.
- Kara, Mustafa, Fenâ, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 333-335.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2006.
- Kelabazî, Ebubekir Muhammed b. İshak, *et-Tearruf*, Kahire 2009.
- Kırkkılıç, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*, İstanbul 1996.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîh*, Kahire 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İstanbul 1985.
- Necmeddîn-i kübrâ, Ebu'l-Cennab Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara, İstanbul 1980.
- Öngören, Reşat Tasavvuf, *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 119-126
- Râzî, Muhammed b. Ebubekir b. Abdülkadir, *Muhtâru's-Sihah*, thk. Mahmud Hâtır, Beyrut, 1995.
- Sunar, Cavit, *İmam Rabbani-İbn Arabi Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şuhut Meselesi*, Ankara 1960.
- Şeker, Mehmet, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Ankara, 1987.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

- Timurtaş, Faruk Kadri, *Yunus Emre Divanı*, Ankara 1989.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelama Giriş*, İstanbul 1993.
- Turan, Osman *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2010.
- Uludağ, Süleyman, “Harakânî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 94-95.
- , *Tasavvufun Dili II*, İstanbul 2007.
- , Şathiye, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 370-371.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012.
- Ulupınar, Hamide, “İlk Dönem Sufilerinde Tevhid Anlayışı”, *Tasavvuf Dergisi*, 22 (2008).
- Yazıcı, Tahsin, Şath, *İA*, İstanbul 1993, XI, 350-351.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2007.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1994.

**1855 KARS MUHASARASI FİRARİLERİ HAKKINDA  
KURULAN DİVAN-I HARP KOMİSYONU**

Oktay KIZILKAYA\*

Yahya YEŞİLYURT\*

**Özet**

Osmanlı Devleti'nde Divan-ı Harp komisyonları, savaş dönemlerinde veya olağanüstü durumlarda kurulmaktaydı. Konu ile alakalı olarak, I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nda kurulan divan-ı harp komisyon ve mahkemeleri yoğun bir şekilde bilimsel faaliyetlere konu olurken, XIX. yüzyılda kurulan Divan-ı Harp komisyonları yok denilebilecek kadar az sayıda bilimsel çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmada, Rus muhasarası altında bulunan Kars Kalesi'nden firar eden ve firar sırasında esir düşen Osmanlı askerlerinin İstanbul'a geri gönderilmeleri ve bu şekilde esir düşenlerin sorgulamalarını yapmak üzere geçici Divan-ı Harp komisyonunun kuruluşu ve bu komisyondaki firari askerlerin sorgulamaları işlenmiştir. Komisyon'da çeşitli askeri rütbeleri taşıyan yirmi dört askerinin sorgulamaları yapılmıştır. Askerlerin sorgulamalarında, firar sebepleri ve nasıl esir düştükleri ile o dönem şartları ayrıntılı bir şekilde tutanaklarda yer almaktadır. Yargılama sonucunda, askerlerin ifadelerinde firar nedeni olarak gösterdikleri açlığın geçerli bir sebep olmadığı kararına varılmış, firari askerlerin her birine beşer sene prangaya vurulma ve askerlikten çıkarılmaları cezası verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Divan-ı Harp Komisyonu, Kırım Savaşı, Kars Muhasarası, Firari Askerler.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi Fen-Edb. Fakültesi Tarih Bölümü, KARS  
El-mek: o.kizilkaya@mynet.com

\* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi Fen-Edb. Fakültesi Tarih Bölümü, ERZİNCAN  
El-mek: yahyayesilyurt@hotmail.com

## **Court Martial Commission about the Fugitives of 1855 Kars Siege**

### **Abstract**

In the Ottoman Empire, Court Martial commissions were established in war periods and in states of emergencies. As regards this subject, those martial courts and commissions which were established in the First World War and in the Turkish War of Independence have often been a subject of scientific studies while there are hardly any scientific studies on those which were established in the 19<sup>th</sup> century. This study examines the return to İstanbul of those Ottoman soldiers who deserted the besieged Castle of Kars and then were captured, establishment of the temporary Court Martial Commission to interrogate them and the interrogation. The Commission interrogated twenty four soldiers of various ranks. The minutes of the interrogations contain details of the reasons of the desertion, how the soldiers were captured and the conditions of the period. After the trial, it was adjudicated that hunger was not just case for the espace that was stated in the soldiers' statements. Five soldiers were sentenced to be clabbed in irons for five years and they were sentenced to terminate their military service.

**Keywords:** Court Martial Commission, Crimean War, Siege of Kars, Deserter Soldiers.

### **GİRİŞ**

Rusya, XVII. Yüzyılda büyük bir devlet haline geldikten sonra yayılma politikasına başlamıştır. Rusya'nın yayılma alanı olarak kendisine seçtiği hedeflerden biri Osmanlı toprakları olmuştur. Bu amaç doğrultusunda, XVII. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da, Osmanlı Devleti aleyhine teşkil edilen hemen hemen bütün ittifaklara ve savaşılara dâhil olmuştur. Bu durum XIX. Yüzyıla kadar devam etmiş, bu yüzyıldan itibaren Rusya, ittifaka bile gerek duymadan hedefine ulaşmak

için Osmanlı Devleti ile tek başına savaflara girme cesaretini göstermiştir. Bu savaflardan biri de 1853-1856 Kırım Savaşıdır.

Rusya ile yapılan Kırım Savaşı'nın(1853-1856) temelinde, Rus Çarlığı'nın, Bulgaristan ve Balkanlara yayılmasını önlemek bulunuyordu. Ancak bu savaşta, Osmanlı Devleti'nin Kafkasya'daki toprakları da saldırıya maruz kalmıştır.<sup>1</sup> 1855'te Osmanlı, İngiliz ve Fransız ittifak ordusu, Kırım'da Ruslarla savaşırken, Kafkasya'ya yakın ve Osmanlı ülkesinin en doğusunda o zamanki kamuoyu tarafından fazla bilinmeyen ancak, sonuçları tüm savaşı etkileyecek olan Kars Kalesi, ciddi bir Rus muhasarası ile karşı karşıya bulunuyordu.<sup>2</sup>

Ruslar, ilk aşamada, 64 topu bulunan ve sayısı 40.000'e ulaşan bir orduyu, Gümrü'de toplayarak, Kars'ı ele geçirme planları yapmaktaydılar. Bu esnada, Mehmet Vasıf Paşa'nın komutası altında, piyade, süvari ve topçu olmak üzere sayısı, 15.000 ile 17.000 arasında değişen bir Osmanlı ordusu Kars'ta bulunmaktaydı.<sup>3</sup> Ayrıca bu savaşta, müttefikimiz olan İngiliz subayları da Kars'taki Osmanlı Ordusu'nda hizmet etmekteydiler.

Ruslar, Gümrü'de hazırladıkları orduyu 1853 yılında Kars üzerine sevk etmiştir. 1853'ten 1855 yılı haziran ayının başlarına kadar Ruslar ile Osmanlı kuvvetleri arasında Kars sınırları dâhilinde küçük çaplı muharebeler yaşanmakta ise de bu muharebeler, bölgedeki savaşın sonucunu değiştirecek boyutta değildi. Ancak Ruslar 14 Haziran 1855 tarihinde Kars'ın merkezine yakın bir yere kadar ilerleyerek savunmada bulunan Osmanlı Ordusu ile muharebeye başlamıştır. Osmanlı Ordusu'ndaki başıbozukların muharebeden kaçması ve bu kaçışın nizamiye (düzenli) askerine de sirayet etmesi üzerine, düzensiz bir geri çekilme başlamıştır. Muharebeden sonra

---

<sup>1</sup> W.E.D. Allen ve Paul Muratoff, *1828-1921 Türk-Kafkas Sınırlarındaki Harplerin Tarihi*, Genelkurmay Başkanlığı Yayınevi, Ankara, 1966, s. 90.

<sup>2</sup> Willam Fenwick Williams, *The Siege of Kars 1855, Defence and Caputulation by Genaral Williams*, Uncoverad Edutions, London, 2000, s. 15.

<sup>3</sup> Hasan Şahin, "Kırım Harbi'nde(1853-1856) Doğu Anadolu Cephesinde Cereyan Eden Muharebelerde Başlı-Bozuk Birlikleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü(TAED) Dergisi*, Sayı: 49: Erzurum, 2013, s. 354-355; M. Fahrettin Kırzioğlu, *1855 Kars Zaferi*, Işıl Matbaası, İstanbul, 1955, s. 103; Williams, *a.g.e.*, 15.

Rus Ordusu'nun, Kars merkezine ilerleyişini durduracak yeterince güçlü bir kuvvetin olmaması sonucu Ruslar, 15 Haziran 1855'te Kars'a yakın Karacaören mevkiine kadar gelerek<sup>4</sup> burada karargâh kurmuş ve Kars muhasarasını başlatmışlardır.<sup>5</sup>

Rus muhasarası, 28 Kasım 1855'te Kars'ın teslimine kadar sürmüştür. Muhasaranın uzun sürmesi neticesinde, salgın hastalık ve kıtlık baş göstermiş, ahali ve asker çok zor şartlar altında savunmaya devam etmek zorunda kalmıştır. İlerleyen süreçte asker ve ahaliden yüzlerce insan, açlıktan ve hastalıktan ölmüştür. Muhasaranın sonlarına doğru, sağ kalan asker ve ahali takatsiz olup savunmayı sürdürecektir güçten yoksun bulunuyordu. Ahalinin durumu, askere nispetle daha kötü olup, yiyecek verilir umuduyla çocuklarını, İngiliz Generali Williams'ın ikametgâhının önüne bırakmaktaydı. Bu şartlar altında, Mehmet Vasıf Paşa ve General Williams, 24 Kasım 1855 günü yaptıkları bir değerlendirme toplantısında, teslim olma kararı almış<sup>6</sup>, 28 Kasım 1855'te Ruslarla, Kars'ın şartlı<sup>7</sup> teslimi konusunda anlaşma sağlanmıştır.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Şahin, a.g.m., s. 354-355.

<sup>5</sup> Kırzioğlu, 1855 Kars Zaferi, s. 109.

<sup>6</sup> Kars'ın düşmek üzere olduğu üç-dört gün önceden artık belli olduğu için sağlık durumu bir nebze de iyi durumda olan yaklaşık yedi bin beş yüz asker ve ahali kaleden çıkıp Erzurum'a çekilmeyi başarmıştır. Bunların geri çekilmesine rağmen, Kars'taki Osmanlı askerleri ve ahali asla suçlanmamış, geriden yardım almadan, bütün olumsuzluklara rağmen yaklaşık dört buçuk ay savunma da sebat etmeleri ve Rus hücumlarına kahramanca karşı koymaları takdir edilmiştir. Kars'tan çıkarak Erzurum'a ulaşanların sayısı Asâkir-i Nizamiye ve Redif-i Şâhane olmak üzere, beş bin sekiz yüz altmış sekiz asker ile Kars ahalisinden olup askerle birlikte savaşan bin altı yüz iki kişi, toplamda yedi bin dört yüz seksen yediydi. 1855 Kars Zaferi anısına basılan Madalyası, Kars'ta verilmeye başlanmış, daha önce verilemeyen ve Erzurum'a ulaşan yedi bin dört yüz seksen yedi kişiye de Erzurum'da verilmiştir. BOA.(Başbakanlık Osmanlı Arşivi)Dosya Usulü İradeler Tasnifi Evrakı, Dosya/Gömlek Numarası, BOA. DÜİT. 38/27-7; Karl Marks-Friedrich Engels, *Doğu Sorunu(Türkiye)*, (Çev. Yurdakul Fincancı), Sol Yayınları, Ankara, 1977, s. 776.

<sup>7</sup> General Muravyev ile Tümgeneral Sir William Williams Arasında İmzalanan ve Kars'ın Teslim Şartlarını İçeren Antlaşmanın Özeti: 1. Kars Kalesi tümüyle teslim edilecek. 2. Onurlu bir biçimde savaşan Türk Başkumandan ile Kars garnizonu savaş esiri olarak teslim alınacak. Garnizonu kahramanca savunan subayların kılıçlarına el konulmayacak. 3. Garnizondaki özel mülkiyete dokunulmayacak. 4. Redifler (milisler), başıbozuklar ve Lazlar evlerine dönebilecekler. 5. Tabip subaylar, yazıcılar ve hastane çalışanları gibi gayri muhariplerin evlerine dönmesine izin verilecek. 6.

Kars'taki Rus işgali, 1856 (30 Mart) Paris Barış Anlaşması ile sona ermiştir. Ruslar, anlaşma gereği Kars'ı 1856 yılı ortalarına doğru Osmanlılara teslim etmiştir.<sup>9</sup>

Kars Şehri ve kalesi Ruslara teslim olmadan önce Rus muhasarasındaki Kars'tan sayısı çok olmasa da bazı Osmanlı askerleri firar etmiş ve firarları esnasında bunların bir kısmı rastladıkları Rus devriyeleri tarafından esir edilmişlerdir. Bu şekilde esir düşenlerin yargılanmaları gerekmektedir. Bu nedenle Osmanlı ordusundaki askeri yargıya usulü hakkında bilgi vermek gerekir.

### **XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Askeri Yargı Usulü**

XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde sosyal ve idari alanlarda görülen değişim ve yenileşme çalışmaları, yargı kurumunu da etkilemiştir. Uygulamada olan klasik dönem sivil ve askeri yargılama usullerinde, Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile köklü bir değişime gidilmiştir. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ocağa bağlı askerlerin yargılanması ve cezalandırılmasında uygulanan esaslar, Asâkir-i Mansure-i Muhammediye

---

General Williams'ın belirlediği Macar ve diğer Avrupa asıllı subayların evlerine dönmelerine izin verilecek. 7. 4, 5 ve 6. maddelerdeki şahıslar sürmekte olan savaşta Rusya'ya karşı savaşmamak için şerefleri üzerine yemin etmişlerdir. 8. Kars halkının can ve mal güvenliği koruma altına alınacak. 9. Şehirdeki kamu binalarına ve anıtlara zarar verilmeyecek. Williams, a.g.e., s. 187.

<sup>8</sup> Ruslar yaptıkları birkaç hücum neticesinde Kars'ı alamayacaklarını fark etmiş, açlık ve hastalığın artması ile Kars'taki Osmanlı askerlerinin teslim olmak zorunda kalmasını beklemişlerdir. Muhasara altındaki Kars'ta Osmanlı askerleri at eti ve yenebilen otları dahi yemişlerdir. Salgın hastalık, soğuk ve açlıktan dolayı Kars, 28 Kasım 1855'te şartla Ruslara teslim olmuştur. 30 Mart 1856 Paris Barış Antlaşması ile Osmanlı Devletine iade edilmiştir. M. Fahrettin Kırzioğlu, *Kars Tarihi*, İşıl Matbaası, İstanbul, 1953, s. 550-551.

<sup>9</sup> Kars Kalesi, teslim edilmeden önce kaleden çıkararak Erzurum'a çekilmeye çalışan çok sayıda, yaralı ve hasta, Osmanlı askeri, Soğanlı Dağı'nda (24-28 Kasım 1855 arası) donarak şehit olmuştur. Donarak şehit olanların tamamı, çekilmenin aciliyeti nedeniyle defnedilemediğinden, bir kısmı açıkta kalmıştır. 1856 Paris Barış Antlaşması'nın üçüncü maddesine göre Rusya, Kars'ı Osmanlı Devletine iade edecekti. Eski Kars Mutasarrıfı Takiyüddin Paşa, Kars'ı teslim alacak heyetin başkanlığına getirilmiştir. Takiyüddin Paşa ve emrindekiler, teslim almak amacıyla Erzurum'dan Kars'a giderken yol üzerinde ve Soğanlı Dağı çevresinde buldukları kırk yedi cesedi yol üzerinde defnetmişlerdir. Paşa, kalanların bulunup defnedilmesi için de memur görevlendirmiştir. BOA. A. MKT. UM. 257/64. (17. S. 1273).



Ordusu için de 1839 yılına kadar geçerli olmuştur. 1837’de çıkarılan ancak 1839 Tanzimat Fermanı ile yürürlüğe giren, Kanunname-i Asâkir-i Muhammediye, Osmanlı ordusu’nda uygulanacak kanunları düzenlemekteydi. Kanunname-i Asâkir-i Muhammediye’de, ilgili durumlarda Divan-i Harb-i Daimi, Divan-ı Harb-i Mahsus ve Divan-ı Harb-i Tecessüs olmak üzere üç çeşit askeri mahkemenin kurulması öngörülmüştür. Bu mahkemeler hiyerarşik bir düzen içinde, barış ve savaş döneminde askerlerin işledikleri suçlarla ilgili davalara bakmaktaydı. Bu mahkemelerden Divan-ı Harb-i Mahsus geçici olup, savaş sırasında muhasara altında bulunan bir şehir veya kaleden firar teşebbüsünde bulunanları veya firar edenleri yargılamak amacıyla kurulmaktaydı.<sup>10</sup>

Osmanlı Devleti’nde, Divan-ı Harb-i Mahsus’un ilk fiili soruşturma ve yargılama uygulaması, 1853-1856 Kırım Savaşı’nda firar eden askerlerin davalarıdır. Kırım Savaşı’nda, Kars Cephesi’nde bulunan Osmanlı askerlerinden bazıları firar etmiştir. Firar eden askerlerden bir kısmı, Rus devriye karakolları tarafından esir edilmiştir. Firar ederken esir düşen bu durumdaki askerlerin yargılanması, mecburi olarak savaş sonrasına kalmıştır. Bu durumda olanların yargılanması, esaretten vatana dönüşlerinde İstanbul’da geçici olarak kurulan Divan-ı Harp Komisyonu’nda yapılmıştır.

### **1855 Kars Muhasarası Firarileri Hakkında Divan-ı Harp Komisyonu’nun Kurulması**

Kırım Savaşı’nın başlangıcında Osmanlı yetkilileri, firar ve casusluk gibi dini ve ahlaki yönden bir askere yakışmayan davranışlarda bulunanların en sert şekilde cezalandırılmaları konusunda karar almıştır. Alınan bu karar,

<sup>10</sup> Aydoğan Yolyapan, “Osmanlı Devletinde Askeri Yargının Gelişimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, Cilt:3, Sayı: 9-10, İzmir, 2000, s. 152-160; Rus muhasarası sürerken, Kars Kalesi’nde bulunan Osmanlı kuvvetlerine gereken yardım sağlanamadığı için sık sık firar vakaları yaşanmıştır. Firar eden askerlerin çoğu, Kars’ın teslim edilmesi kararının bir ay öncesinden itibaren, açlık ve hastalıktan kurtulma ümidiyle firar etmiş ve Ruslara esir düşmüşlerdir. Rus esaretinde bulunan bu askerlerin, Osmanlı Devleti’ne iade edilmelerinden sonra yargılanmaları gerekiyordu. İade edilen firari askerlerin yargılanması için İstanbul’da geçici bir Divan-ı Harp Komisyonu kurulmuştur.

ordunun bütün birliklerine duyurulmuş ve bu gibi fiillere cesaret edenlere merhamet gösterilmeyeceği, açık ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Bu duyurulara rağmen, askerlerden bazıları firar ve ahali arasından birkaç kişi casusluk etmiştir. Firar olaylarının ve casusluk faaliyetlerinin önüne geçmek amacıyla, casusluk yapan iki kişi, Kars Garnizonu önünde asılmış ve Osmanlı Ordusu'ndan Rus Ordusuna gönderilen bilgi akışında büyük ölçüde azalma olmuştur. Alınan bütün tedbirlere rağmen 4 ve 5 Eylül 1855 tarihlerinde toplu firar vakaları ile karşı karşıya kalınmış, bu durum üzerine firar eden piyade ve topçu askerinden birer kişinin kurşuna dizilmesi, durumun kontrol altına alınması için yeterli olmuştur. Böylece şehirde ve orduda bulunan herkese, ihanetin ve firarın cezasız kalmayacağı gösterilmiştir.<sup>12</sup> Buna rağmen muhasaranın sonlarına doğru, açlık ve salgın hastalıklara tahammül edemeyen birçok asker firar etmiştir. Bu askerlerden bir kısmı firar ettikten sonra Erzurum güzergâhında Rus karakollarına(devriyelerine) rast gelmiş ve esir edilmişlerdir.<sup>13</sup>

Kars'ın Rus muhasarası altında bulunduğu sırada, Osmanlı Ordusu'ndan firar eden ve Ruslar tarafından esir edilen Osmanlı askerleri, Kars Kalesi'nin Ruslara teslim edilmesi kararından sonra Rusların esir aldığı diğer Osmanlı askerleri ile birlikte, 30 Mart 1856 tarihli Paris Barış Antlaşması'ndan sonra, Osmanlı Devleti'nin gönderdiği gemilerle İstanbul'a getirilmiştir. Firari askerlerin yargılanması için Seraskerlik makamı tarafından İstanbul'da geçici Divan-ı Harp Komisyonu kurulmuştur. Dokuz kişiden müteşekkil komisyonun başkanlığına Ferik Hafız Paşa getirilmiştir. Komisyon ilk aşamada çavuş, onbaşı ve neferlerden oluşan yirmi dört askerin istintakını (sorgulamasını) yapmıştır.<sup>14</sup> Her askerin ifadesi ayrı ayrı tutulan zabıtlarla kayıt altına alınmıştır.

Esirler sadece askerlerden oluşmamaktadır. Kars ahalisinden, muhasara sırasında askerlerin yanında savunmaya katılan ve teslim kararı

---

<sup>11</sup> BOA. A. AMD. 70/39. (1272)

<sup>12</sup> Williams, a.g.e., s. 104.

<sup>13</sup> BOA. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) İrade-i Dâhiliye Evrakı, BOA. İ. DH. 362/23964- (10 R. 1273)

<sup>14</sup> BOA. İ. DH. 362/23864-29.

sonrasında Ruslar tarafından esir edilenler de mevcuttur. Bunlar, esirlerin Ruslar tarafından iadesinde İstanbul'a getirilmişlerdir. Bunların sayısı yüz kişiden fazla olup yargılamadan muaf tutulmuş, İstanbul'da buldukları süre içinde bütün ihtiyaçları karşılanmış ve kendilerine asker elbisesi verilmiştir. Bu kişilerin memleketleri Kars'a gitmek istekleri kabul edilerek, çıkacakları limanlara kadar gemi taşıma bedeli ödendiği gibi her birine hazineden iki yüz elli kuruş yol harçlığı verilerek, Kars'a kadar olan masrafları karşılanmıştır.<sup>15</sup> Firar eden askerler ise kurulan komisyonda sorgulanmıştır. Şimdi burada sorgulama işinin muhtevasıyla ilgili konulara değinilecektir.

#### **Firar Eden Askerlerin Sorgulanmaları**

Komisyonda sorgulama başladığında, firar eden askerlerin bağlı oldukları, alayları, taburları, bölükleri, rütbeleri ve bölüklerinin kaçınıcı askeri oldukları kayıt altına alındıktan sonra sorgulamaya geçilmiştir.

Sorgulamada, firari askerlere sorulan ilk soru, sabretmeyip, niçin firar ettikleridir. İlk sorudan sonra verilen cevaba göre yeni sorular yöneltilmiştir. Örnek olması açısından Behisnili (Besnili) Mustafa'nın sorgulaması şöyle gerçekleşmiştir:

*“Anadolu Orduyu Hümayunu piyade ikinci nizamiye alayının şişhaneci dördüncü taburunun üçüncü bölümünde üçüncü onbaşısının birinci neferi Behisnili Mustafa, Kars muhasarası esnasında firar etmiş ve Rusyalı tarafından ahz ve girift olunarak geçende Dersaadet'e gelmiş olduğundan komisyonda icra olunan istintakını havi Divan-ı Harb mazbatasıdır.*

*Soru: Kars Orduyu Hümayununda bunca Asakir-i İslamiye ile düşman karşısında ve din ve devlet uğrunda hizmet ve sebat olunmuşken sair arkadaşlarına bakub onlarla beraber sende sabr etmeyerek niçün firar ettin?*

*Cevap: Ben firar etmedim lakin açlık tahammülü kesdi. Çünkü günde iki ekmek alırdım, birisini yer, birisini tütüne verirdim. Artık nefsim galip geldi, Erzurum'a gidecek idim.*

*Soru: Zabitinden izin aldın mı ki Erzurum'a gidecek idin?*

---

<sup>15</sup> BOA. İ. DH. 352/23208.(1272. Z. 25)

*Cevap: Hayır izin almadım.*

*Soru: Bir nefer veyahud onbaşı ve çavuş zabıtinden izinsiz gider ve arasından on iki saat geçerse ona ne dirler?*

*Cevap: Öylesine firar dirler. Lakin ben firar etmedim. Memleketime gidecek değildim. Benim Erzurum'a gitmekliğim yalnız açlıktan kurtulmaktır.*

*Soru: Sair arkadaşların aç değimli idi ki onlar kaçmayıp sebat ettiler?*

*Cevap: Cümlesinin tayını bir veriliyordu. Lakin ekserisinin koynunda harçlığı var idi. Benim dahi koynumda olan üç beş yüz kuruluşumu sarf ettim ve sonra borç dahi aldım. Artık sabr ve tahammül kesildi. Eğer kaçacak olsaydım evveller kaçardım. Devlete bu kadar hizmet ettim ve muharebelerde dahi bulundum. Aç kalmamış olsaydım niçün firar edeyim.*

*Soru: Kars'tan kaçan ve her nerede tutulursa şiddet üzere mücazat olunacak deyu her zaman tembih verirdik. Sen bunları işitmedin mi?*

*Cevap: Evet efendim işitdim. Açlık her şeyi göze aldırıyor. Onun için nefis bizi böyle etti.*

*Soru: Sen tabyadan mı karakoldan mı kaçdın ve gecemi gündüz mü idi?*

*Cevap: Çadırdan kaçdım. Akşam ezanı vakti idi.*

*Soru: Silah arkadaşın var mıydı?*

*Cevap: Erzurum redifinden bir arkadaşım var idi. Kağızman tarafında tutulduk, arkadaşım sonra Rusya içinde vefat etti.*

*Merkûm komisyona celb olunarak sebebi firarı yegân yegân kendisinden sual ve istintak olunduk da, vermiş olduğu cevabı bâlâda başka başka gösterilmemiş ve icrayı icabı irade-i aliyelerine menud-ı mevaddan bulunmuş olmağla ol bâb da ve her halde emr u ferman hazreti menlehü'l-emrindir".<sup>16</sup> Görüldüğü üzere, ilk sorudan sonra verilen cevaba göre yeni sorular yöneltmiştir.*

Sorgulamalarda çavuş ve onbaşı rütbesinde olanlara sorumlulukları özellikle hatırlatılmıştır. Çavuş rütbesinde bulunan Erganili Ali'ye: "Sen

---

<sup>16</sup> BOA. İ. DH. 362/23864.

*saye-i şahânedede bölükte çavuş ve küçük zâbit bulunmuşsun. Sen, bölüğünde olan sair neferatın zabtı ve rabtına bakacak iken senin firarın sana töhmet ve bu kadar asâkir-i şahâne Kars'da ahvar-ı din ve devlet-i âliye de sebat ve gayret etmiş iken senin kaçmaklığın büyük kabahat değil mi?*” sorusu yöneltilmiş ve taşıdığı rütbenin sorumluluğu hatırlatılmıştır. Erganili Ali; “Aç kaldım ve çavuş idim. Mülazıma kadar kaçanlar oldu. Açlıktan halas bulmak için Erzurum'a gitmek üzere kaçdım”<sup>17</sup>, cevabını vermiştir. Erganili Ali'nin cevabına bakıldığında, rütbeli olarak yalnız kendisinin değil, kendisinden üst rütbe de olan mülazımların da(teğmenlerin) kaçtığını beyan etmesi manidardır. Bunun dışında, Erganili Ali ve diğer birçok firari asker, açlık nedeniyle kaçtıklarını söyleyerek, kendilerine yardım göndermeyip açlıkla karşı karşıya bırakmış olan yetkililerin sorumluluğunu da ima yoluyla komisyon üyelerine hatırlatmaktadır.

Komisyon tarafından sorgulanan askerlerin büyük bir kısmı, “niçin firar ettin?”, sorusuna, “ben firar etmedim” veya “bana firari dimezler”, şeklinde cevap vermişlerdir. Komisyon, askerlerin verdiği bu cevap üzerine; “zabitinden izin alarak mı gittin?”, sorusunu yöneltmiş, “hayır”, cevabı verildiğinde ise; “Bir nefer veyahud onbaşı ve çavuş zabitinden izinsiz gider ve arasından on iki saat geçerse ona ne dirler?”, sorusunu yöneltmiştir. Askerler “Öylesine firar dirler. Lakin ben firar etmedim. Memleketime gidecek değildim. Benim Erzurum'a gitmekliğim yalnız açlıktan kurtulmaktır”<sup>18</sup>, şeklinde cevaplar vermişlerdir. Askerlerin vermiş olduğu cevaplar, onların savaşta ölüm korkusu altında yapılan firarlardan ziyade açlığa dayanamayarak kaçtıkları izlenimini vermektedir. Firari askerlerin muhasaranın başlangıcında değil de sonlarına doğru, açlık ile hastalığın üst düzeyde bulunduğu ve bu nedenlere bağlı ölümlerin yaşandığı bir zamanda firar etmiş olması da ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husustur. Askerlerin Kars Kalesi'nden kaçtıktan sonra memleketlerine veya başka bir yere değil de kendilerine en yakın Osmanlı kuvvetlerinin bulunduğu Erzurum'a giderken esir edilmiş olmaları da onların doğru söylediklerini

<sup>17</sup> BOA. İ. DH. 362/23864-3.

<sup>18</sup> BOA. İ. DH. 362/23864.

göstermektedir. Zira Erzurum'a vardıklarında cezalandırılacakları muhakkaktır. Fakat askerlerin içinde bulunduğu açlıktan kurtulma isteği cezalandırılma korkusunun önüne geçmiş olmalıdır. Komisyonun Karahisarı Şarkili Mehmed'e yönelttiği: *"Kars'tan firar edenler olur ise gerek Erzurum'da ve gerek sair mahalde tutulsun şiddet üzere mücazat olacak deyu daima tembih veriliyordu, bunu sen duymadın mı?"* sorusuna Mehmed'in verdiği: *"İşittim ve şiddet üzere mücazat olunduğunu gördüm. Lakin orada şu hal ile sağ kalacağımı aklım kesmedi, kurtulurum hülyasıyla kaçdım. Fakat beni firar dediniz, bende firarım ancak bu firar iki türlüdür, biri açlıktan diğeri toklukta firardır. Bende aç olduğumdan bana firar dimezler ve açlık vaktiyle, tokluk vakitte firar edenler size malumdur."*<sup>19</sup> Cevabı ve diğer firarilerin verdiği benzer ifadeler, firari askerlerin, firar etmenin ağır bir suç teşkil ettiğinin bilincinde olduklarını fakat buna rağmen kaçtıklarını göstermektedir. Bunun sebebi de; yakalandıklarında alacakları cezanın açlıktan ölmenin yanında daha hafif kalacağına inandıklarından olmalıdır.

Yirmi dört asker, tek tek yapılan sorgulamalarında, açlığa ve hastalığa<sup>20</sup> tahammül edemediklerinden kaçtıklarını beyan etmişlerdir. Ancak komisyon bu ifadeleri inandırıcı bulmamıştır. Komisyon, Kars muhasara altındayken her bir askere yüz kırk dirhemden aşağı ekme verilmediğini, Kars'ın Rus istilasına uğramasına kadar olan süreçte, firar etmeyerek kalan askerlerin verilen ekmele ile idare etmesini göz önünde bulundurarak, bu miktarın bir askerin açlığa dayanması için yeterli olduğuna

<sup>19</sup> BOA. İ. DH. 362/23864-25.

<sup>20</sup> Kars'ın 1855'te Ruslar tarafından muhasarası esnasında kolera salgını ortaya çıkmıştır. Salgın, eylül ayının 10'unda ortaya çıkmış ve yaklaşık bir ay etkili olmuştur. Bu hastalık Kars'ta ortaya çıktığı ilk on gün içinde günlük olarak, askerden 150, ahaliden ise 30 kişinin ölümüne neden olmuştur. Diğer günlerde ise etkisi azalarak, verilen rakamlardan daha düşük sayıda olarak etkisini yirmi gün daha sürdürmüştür. Kolera salgını nedeniyle Kars ahalisi büyük zarar görmüş ve hemen hemen her evden bir veya birkaç ölü çıkmıştır. Bu durum ailelerin perişan olmasına ve nüfusun azalmasına neden olmuştur. Müştak Hatifi Karahanoğlu - Fahrettin Kırzioğlu, *Karahanoğlu Aile Tarihiçesi ve Karahanoğlu M. Muhtar'ın Şiirleri ve Kitaplığı*, Atatürk Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Dairesi Başkanlığı Yayınları, Erzurum, 1986, s. 187.

kanaat getirmiştir. Bu nedenle komisyon, firar eden ve akabinde esir olan askerlerin verdikleri ifadeleri kendilerini cezadan kurtarmaya yönelik olarak görmüş ve cezalandırılmaları gerektiğine hükmetmiştir. Fakat firari askerlerin Rus ordusuna teslim olmak için değil, Erzurum'a gitmek için kaçmış olmaları yumuşatıcı sebep olarak görülmüştür. Hatta firarilerin düşman devriyeleriyle karşılaştıklarında, ilk aşamada teslim olmayarak silahla mukabelede bulunmaları ve bazı firarilerin bu esnada şehit olmaları komisyon tarafından askerlerin lehlerine yumuşatıcı davranış olarak değerlendirilmiştir. Bunun sonucu olarak komisyon, firari askerlere işledikleri firar suçunun ağır cezasına oranla daha hafif cezalar vermiştir.<sup>21</sup>

Komisyon firari askerler hakkında; askerliğe alınış tarihlerine bakılmadan, redif ve nizami ordularında yeniden göreve alınmalarının sakıncalı olduğuna, askerlikle ilişkilerinin kesilerek, İstanbul'da Orduyu Hümayun nezdinde beşer sene prangaya konulmalarına oybirliği ile karar vermiştir. Ayrıca firari askerler hakkındaki kararın, Orduyu Hümayunlarda ve müstesna mahallerde bulunan Asâkir-i Şahâne kışlalarında ilan edilmesi ve savaşta askerinin firar etmesinin önüne geçilmesi gerektiği verilen kararda özellikle vurgulanmıştır. Alınan karar, uygulanması için ilgili makam olan Seraskerliğe havale edilmiştir.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> BOA. İ. DH. 362/23864

<sup>22</sup> “Kars Kalesi'nin mahsuriyeti hengâmında firar edip Rusyalı tarafından ahz ve girift ile bu defa bu tarafa gelmiş ve Anadolu Ordu-yu Hümayununa müteallık müsellahın rüiyyet ve tesviyesi zımında Bâb-ı Seraskeri de muvakkaten teşkil olunan komisyonda usulü istantakiyeleri icra kılınmış olanlardan yirmi dört nefer Çavuş, Onbaşı ve nefere dair başka başka tanzim olunan dört takım divan-ı harb mazbatası üzerlerine merkuamların silk-i askeriden tardıyla icra-yı mücazaları ve keyfiyetin bilcümle Ordu-yu Hümayunlarda müstesna mahallerde olan asker-i şahaneye ilanı hususlarını mütezammın Dar-ı Şura-yı Askeriden kaleme alınan müzekkere-i manzur-ı ali-i vekalet-i penahileri buyrulmak üzere mezkur mazbatalar ile beraber laffen takdim kılınmış olmağla müzekkere-i mezkûrenin ifâdât-ı münderecesi hakkında ne veçhile emr-u irâde-i âliye-i âsâfâneleri müteallık buyrulur ise ona göre icrâ-yı icâbında ibtidâr olunmak üzere keyfiyetin taraf-ı bendegâneme emr-u izbâr buyurulması bâbında emri hususunda emr-u ferman hazreti menleü'l-emrindir. BOA. İ. DH. 362/23864-29.

### SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde 1839 Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar askerlerin işledikleri suçlardan dolayı yargılamasında klasik dönem kuralları geçerli olmuştur. 1837 yılında, Kanunname-i Asâkir-i Muhammediye adı ile askeri kanunname çıkarılmış ve 1839 Tanzimat Fermanı ile yürürlüğe girmiştir. Bu kanunla suç işleyen askerlerin yargılamaları ve cezalandırılmaları kanunlar dâhilinde yapılmaya başlanmıştır. Askerleri işledikleri suçların niteliğine göre yargılamak amacıyla, “Divan-ı Harb-i Daimi”, “Divan-ı Harb-i Mahsus” ve “Divan-ı Harb-i Tecessüs” adı altında üç mahkeme kurulmuştur. Bu mahkemelerden Divan-ı Harb-i Mahsus geçici olup savaş zamanlarında muhasara altında bulunan kale ve şehirlerde bulunan askerlerin işledikleri suçlarla ilgili soruşturma ve yargılanma yapmak için kurulmaktaydı.

Bu doğrultuda, Rusların, 1855 yılında Kars'ı muhasarası sırasında firar eden, firara teşebbüs ederek yakalanan ve casusluk yapanlar, Kars'ta kurulan geçici bir mahkemede yargılanmış ve gerekli cezalara çarptırılmıştır. Ancak, firar ettikten sonra Ruslara esir düşen ve 1856 Paris Barış Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti'ne iade edilen yirmi dört askerin soruşturması ve yargılanması İstanbul'da kurulan Divan-ı Harp Komisyonu tarafından yapılmıştır. Sorgulama sırasında firari askerlere, niçin kaçtıkları, neden sabretmedikleri, firarlarının din, insaniyet, devlet ve askerlik şanına yakışıp yakışmadığı gibi sorular yöneltilmiştir. Askerlerin çoğu ifadelerinde suçlu olmadıklarını, açlığa tahammül edemediklerinden nefislerine yenik düştüklerini ve salgın hastalıklardan dolayı kaçtıklarını belirtmiştir. Hayatta kalmak için kaçtıklarından kendilerinin firari olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ve bu sebeple cezalandırılmayı hak etmediklerini beyan etmişlerdir.

Ancak firari askerlerin mazeretleri komisyon tarafından makul olarak görülmemiştir. Bir askerin şartlar ne kadar ağır olursa olsun sabır ve tahammül göstererek görevini yerine getirmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca kaçmayarak vazifesinin başında kalan askerlerin de kendileri ile aynı şartlar altında olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı firari askerlerin beyan



ettikleri mazeretler komisyon tarafından geçersiz bulunmuştur. Bu nedenle firari askerlerin cezalandırılmaları uygun görülmüştür. Komisyon, firari askerlerin, ordudan atılmalarına ve İstanbul'da bulunan kışlalarda beşer sene prangaya vurulmaları hükmünde bulunmuştur. Ayrıca verilen hükmün, Asâkir-i Şahane kışlalarında herkesin duyabileceği ve görebileceği şekilde ilan edilmesi istenilmiştir.

**Ekler:**

**Firari Askerlerin Divan-ı Harp Komisyonunda Verdikleri İfadelerden Bazıları** (İfadeler ve haklarındaki karar; Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade-i Dâhiliye (BOA. İ. DH.)Klasör No: 362, Dosya No: 23864 numaralı, 33 belge ve 57 varaktan oluşan, 15 Muharrem 1273 tarihli, Divan-ı Harb Komisyonu Mazbata Defteri'nden seçilerek alınmıştır).

**Karahisar-ı Şarkili Mehmed'in İfadesi**

Anadolu Orduyu Hümayunu piyade ikinci nizamiye alayının şişhaneci dördüncü taburunun yedinci bölüğünün birinci onbaşı Karahisar-ı Şarkili Mehmed, Kars muhasarası esnasında firar etmiş ve Rusyalu tarafından ahz ve girift olunarak müehhiren Dersaadete gelmiş olduğundan komisyonda icra olunan istintakını havi divan-ı harb mazbatasıdır.

S) Kars'da orduyu hümayun ile bunca müddet ol kadar zahmet çekildi ve cümle asâkir-i şahane sebat eyledi ve sende onbaşı bulunmuşsun senin takımında olan neferatın muhafazasına bakacak iken böyle firar etmeğliğin insanîyet ve İslamiyet'e ve askerlik şanına yakışıyor mu?

C) Ben kaçmadım. Bir emir geldi. Beher bölükden ikişer nefer aldık oduna gittik. Orada asker erhun eyledi. Arkadaşımla silahlı idik. Askerle beraber gittik orada biz taşda saklandık, sonra savuştuk Çalgavur'dan dere içine indik orada Rusyalu karakolları gelib bizi gece saat üçte tuttu ve ordusuna götürdü.

S) Dimek oluyor ki sen şu askerle karakol olarak silahın ile gitmişsin. Bir adam diğer askerin muhafazası zımında karakol olduğu halde kaçarsa ona ne dirlir?

C) Firar dirlir.

S) Sen kaçmadım diyorsun, şimdi sana ne diyelim?

C) Bana da firar dirlir.

S) Kars'tan firar edenler olur ise gerek Erzurum'da ve gerek sair mahalde tutulsun şiddet üzere mücazat olacak deyu daima tenbih veriliyordu bunu sen duymadın mı?

C) İşittim ve şiddet üzere mücazat olunduğunu gördüm. Lakin orada şu hal ile sağ kalacağımı aklım kesmedi, kurtulurum hülyasıyla kaçdım. Fakat beni firar dediniz, bende firarım ancak bu firar iki türdür, biri açlıktan diğeri tokluktan firardır. Bende aç olduğumdan bana firar dimezler ve açlık vakitile, tokluk vakitte firar edenler size malumdur.

S) Din ve devlet ve millet uğrunda bir adam kavgaya gider ve bir kalanın muhafazasına memur olur ise bunda açlık ve kurşun ve sair şeyden ölmek vardır ve bu halde arkadaşlarını bırakıp gitmek olur mu ve bir adam vakt-i seferde veyahut böyle muhasara halinde firar eder ise bu firarın kısmı iyi bir kısmı fenadır ve mücazât olarak kısmını ziyade mücazat olunur lazım mı gelir?

C) Elbette bu halde firar eden fenadır.

Merkûm komisyona celb olunarak esbâb-ı keyfiyeti firarı kendisinden yegan yegan sual ve istifsar olundukta, vermiş olduğu cevabı balada başkaca gösterilmemiş ve icrayı icabı irade-i aliyelerine menud-ı mevaddan bulunmuş olmağla ol babda ve her halde emr-u ferman hazreti menlehü'l-emrindir.

### **Amasyalı Ahmed'in İfadesi**

Anadolu Orduyu Hümayunu piyade birinci nizamiye alayının birinci taburunun birinci Bölüğünde ikinci onbaşısının dördüncü neferi Amasyalı

Ahmed, Kars muhasarası esnada firar ederek Rusyalı tarafından ahz ve girift olunmuş ve geçende Dersaadete gelmiş olduğundan komisyonda icra olunan istintakı havi divan-ı harb mazbatasıdır.

S) Din ve devlet uğrunda bu kadar asker-i şahane ve saire Kars'ın muhafazası zımında orada ölünceye kadar dayanıp ibraz-ı gayret etmişler iken senin zorun ne idi ki firar ettin?

C) Orada bir at bağırsağını altmış guruşa kadar aldım yedim, artık açlığa tahammül getiremedim. Her bir şeyi alıp Erzurum'da Veli Paşa ordusunu arzularak kaçtım ve ben Bayındır, Gedikler ve Kürekdere ve Tahmas muharebelerinde bulundum. Din ve devlet uğrunda, sebat ve gayret govga (kavga) edip hatta iki defa yaralandım. Lakin sonra açlık bizi bu fenalığa götürdü.

S) Tahmas Muharebesinden sonra mı evvel mi kaçtın?

C) Muharebeden sonra yani Kars'ın tesliminden beş gün evvel kaçtım.

S) Bu kadar sair arkadaşların sabr ve tahammül etti, sen dahi bir beş gün daha sabr edemedin mi?

C) Artık efendim, iktidarım ve kisemde bir akçem kalmadı ve ot kökü bulamadım ki yiyeyim, nefsimi körliyemedim, çaresiz kaçtım.

S) Muradın Rusya'ya mı kaçmak idi?

C) Hayır efendim, Rusya'ya niye kaçayım, Tahmas Muharebesinde düşmandan beş adam telef ettim, muradım ancak açlıktan halâs olmak için Erzurum tarafına gitmek idi.

Nefer-i merkûm komisyona celb olunarak esbâb ve keyfiyet-i firarı yegân kendisinden sual ve istifsar olundukta vermiş olduğu cevaplar bâlâda başka başka gösterilmiş olduğundan icra-i icabı irade-i âliye-i sipehsalarilerine menud bulunmuş olmağla emru ferman hazret-i menlehü'l-emrindir.

### **Filibeli Hasan'ın İfadesi**

Anadolu Orduyu Hümayunu piyade birinci nizamiye alayının ikinci taburunun yedinci bölüğünde sekizinci onbaşının birinci neferi Filibeli

Hasan Kars muhasarası esnada firar etmiş ve Rusyalı tarafından ahz ve girift olunarak geçende Dersaadete gelmiş olduğundan komisyonda icra olunan istintakı havi divan mazbatasıdır.

S) Sen asker olduğun cihetle sair arkadaşların ahvar-ı din ü devlet-i âliye de sebat ve gayret etmekliğin lazım iken niçin kaçtın?

C) Aç kaldım ve param bitti, hayli borç para ettim. Ve bir taraftan hastalık dahi var idi. Gece ve gündüz dayanamadım. Kaçtım.

S) Sen yalnız mı gece veyahut gündüz mü kaçtın ve silahın var mıydı?

C) Yalnız idim ve gece kaçtım ve yaram dahi var idi. Lakin silahım yok idi.

S) Düşmanın bu kadar karakolu var iken bilmezmiydin ki kaçamazsın?

C) Ben yalnız bir adam idim. Gece haliyle dereden ve şuradan buradan gidebilirim zan ettim ve Çalgavur'a kadar vardım. Orada Rusyalının karakolları beni tuttu ordusuna götürdü. Öyle tutulacağımı bilseydim kaçmazdım.

S) Sen oradan çıktığında muradın Rusya'ya mı kaçmak idi, yoksa memlekete mi gitmek idi?

C) Hayır efendim, Rusya'ya değildir. Ve memleketim Rumeli olduğundan oraya nasıl gidebilirdim? Muradım ancak Erzurum'a gitmek idi.

S) Erzurum'a gitsen bile orada dahi tutarlar ve terbiye ederler deyu size tembihat olunurdu. Bunları işitmedin mi?

C) Kars'tan kaçıp da tutulanlar olur ise büyük ceza olunduğunu tembih ettiler velâkin Erzurum'a kaçanlar için tedip olunacak deyu bir şey işitmedim.

S) Bu firariliğin töhmet olduğunu biliyor musun?

C) Töhmet olduğunu biliyorum, lakin açlığa tahammül edemedim kaçtım.

Nefer-i merkûm bendeleri komisyona celb olunarak esbâb ve keyfiyet-i firarı yegân yegân kendisinden sual ve istifsar olundukta vermiş olduğu cevabı bâlâ da başka başka gösterilmemiş ve icray-ı icabı irade-i aliyelerine menud bulunmuş olmağla emru ferman hazret-i menlehü'l-emrindir.

### **Erganili Ali'nin İfadesi**

Anadolu Orduyu Hümayunu piyade birinci nizamiye alayının ikinci taburunun altıncı bölüğü çavuşlarından Erganili Ali, Kars muhasarası esnasında firar etmiş ve Rusyalı tarafından ahz ve girift olunarak, geçende Dersaadete gelmiş olduğundan komisyonda icra olunan istintakı havi divan-ı harb mazbatasıdır.

S) Sen saye-i şahanede bölükte çavuş ve küçük zabıt bulunmuşsun. Sen bölüğünde olan sair neferatın zabtı ve rabtına bakacak iken senin firarın sana töhmet ve bu kadar asakir-i şahane Kars ahvar-ı din ve devlet-i aliye de sebat ve gayret etmiş iken senin kaçmaklığın büyük kabahat değil mi?

C) Aç kaldım ve çavuş idim. Mülazıma kadar kaçanlar oldu. Açlıktan hilas bulmak için Erzurum'a gitmek üzere kaçtım.

S) Senden başka sair asker ve arkadaşlarına ziyade tayın mı veriliyor muydu?

C) Cümlemizin tayını bir idi. Benim yanımda param kalmadı ve idaresiz kaldım. Tahmas muharebesinden 20 gün sonra kaçtım.

S) Rusya'ya mı gidecek veyahud memleketine mi kaçacak idin?

C) Hayır efendim, Rusya'ya ve memlekete değildir, yirmi iki senedir askerlik ediyorum. Teskeremi bıraktım ve üç defa muharebede dahi bulundum. Lakin açlık böyle etti.

S) Silah ve arkadaşın var mıydı, ne vakit kaçtın ve karakolda mıydın?

C) Silah ve arkadaşım yoktu ve karakolda değildim. Çadırda otururken gece saat 4'te çadırdan savuştum ve Soğanlı Dağı'na kadar gittim. Orada Rusyalı beni tuttu.

S) Düşman karşısında firar ederek tutulanlar olur ise büyük ceza ile mücazat olunacaktır deyu tembihat verilirdi, bunu işitmedin mi ve bu firarın sana töhmet değil midir?

C) Evet efendim, işittim ve töhmettir. Velâkin açlığa dayanamadığımdan kaçtım.

Çavuş merkum bendeleri komisyona celb olunarak esbâb ve keyfiyet-i firarı yegân yegân kendisinden sual ve istifsar olundukta vermiş olduğu

cevapları bâlâda başka başka gösterilmemiş ve icrayı icabı irade-i aliyelerine menut bulunmuş olmağla ol babda ve her halde emru ferman hazreti menlehü'l-emrindir.

### **Eğimli Mustafa'nın İfadesi**

Anadolu Orduyu Hümayunu'nu piyade birinci nizamiye alayının birinci taburunun birinci bölüğünde birinci onbaşının birinci neferi Eğimli Mustafa, Kars Muhasarası esnasında firar ederek Rusyalı tarafından ahz ve girift olunmuş ve geçende Dersaadet'e gelmiş olduğundan Komisyonda icra olunan istintakını havi divan-ı harb mazbatasıdır.

S) Din ve devlet uğrunda bu kadar Asakir-i İslamiye Kars'ta düşmana karşı dururken senin zorun ne idi ki kaçtın?

C) Hiç bir zorun yok idi, açlığa tahammül edemedim, nefsim galib geldi Erzurum'a gitmek üzere kaçtım.

S) Senin tayının diğer askere verilen tayından noksan mı idi ki kaçtın?

C) Onların kaçmağa kudretleri yok idi, benim yürümeğe kudretim var idi, Erzurum ordusuna varmak için kaçtım.

S) Rusyalının Kars etrafında bu kadar karakolları var idi onları görmedin mi ve çıkılamayacağını anlamadın mı?

C) Rusya karakolları çok idi ve kaçtığımda yedi yerde karakollarını geçtim ve govga (kavga)da ettim, sonra çarem kalmadı kaçtım.

S) Kaç arkadaş idiniz ve nerede kavga ettiniz ve kangı mahalde tutuldunuz?

C) Altı arkadaş idik, Göle'ye kadar gittik, orada Rusyalı karakollarına tesadüf eyledik, kavga ettik, arkadaşımızın ikisi şehit oldu, ondan sonra bizi tuttu, ordusuna götürdü.

S) Kaçtığınız vakit karakolda mı idiniz ve gece ve gündüz mü kaçtınız?

C) Gece karakol nöbetinde olduğumuz halde saat dört sularında arkadaşlarımız ile beraber kaçtık.

S) Karakoldan murad orada olan askerin cümlesini düşman hücumundan vakaya demek olduğu halde orada karakoldan firar etmek layık mıdır?

C) Efendim nefis galib geldi, kaçtım.

S) Her kim firar eder ve sonra tutulur ise büyük mücazat olacak deyu tenbihat olunmaz mıydı ki kaçtın ve alehusus karakoldan firar ettin?

C) Açlık takat ve tahammülü kesüb, şeytana uyduk kaçtık.

Nefer-i merkûm komisyona celb olunarak esbâb ve keyfiyet-i firari yegân yegân sual ve istifsar olundukta vermiş olduğu cevaplar balada başka başka gösterilmiş ve icrayı icabı irade-i âliye-i hidivilerine menud bulunmuş olmağla emru ferman hazret-i menlehü'l-emrindir. (15 Muharrem 1273)

#### **Amasyalı Ali'nin İfadesi**

Anadolu Orduyu Hümayunu piyade birinci nizamiye alayının birinci taburunun yedinci bölümünde altıncı onbaşının dördüncü neferi Amasyalı Ali, Kars muhasarası esnada firar etmiş ve Rusya tarafından ahz ve girift ile geçende Dersaadete gelmiş olduğundan komisyonda icra olunan istintakını havi divan-ı harb mazbatasıdır.

S) Kars Muhasarası halinde düşmanın müdafaasında bulunduğumuzu ve din ve devlet uğrunda bu kadar asâkir-i şahanenin orada nasıl sebat ve gayret eylediğini cümleliz biliyorsunuz. Hal böyle iken sen niçün kaçdın ve zorun ne idi?

C) Aç idim kaçdım başka zorun yok idi ve Erzurum'a gidecek idim.

S) Erzurum'a gidecek idin Rusya Ordusunda işin ne idi?

C) Etraf bütün karakol idi ve biz altı kişi idik, ikimiz şehid oldu küsurumuzu tuttular.

S) Rusyalı'nun böyle karakollarını biliyor ve görürdünüz ve firar edenlerden tutulan olur ise gerek Kars'da ve gerek Erzurum'da şiddet üzere mücazat olunacak deyu tembihat olunurdu bunları işitmediniz mi?

C) Böyle olunduğunu biliyorduk lakin belki kurtuluruz deyu Erzurum'a gitmek üzere kaçdık.

S) Bu kadar ahali ve asker var idi onlar kaçmadı siz altı adam niçün kaçdınız?

C) Bizim idaremiz kalmadı ve açlığa tahammül edemedik kaçdık.

S) Kars'da bulunan asâkir-i şahanenin tayınatı ziyade verilüb de sizin tayınız noksan mı veriliyordu ki kaçdınız?

C) Cümlemizin tayını siyak ve ahd üzere idi biz nefse uyduk kaçdık.

S) Karakoldan mı kaçdınız?

C) Gece saat dörtte karakol bekler iken arkadaşlarımızla beraber ve silahımız ile kaçdık.

S) Sizi karakola memur etmekden murad nedir?

C) Nöbet ve karakol demek ordunun ırzıdır.

S) Eğer ki hal böyle iken kaçmak büyük töhmet değildir ve nöbetten bir adam kaçarda sonra orduya gelecek muzırrat senin yüzünden olmaz mı?

C) Evet öyledir, lakin nefse uyduk kaçdık.

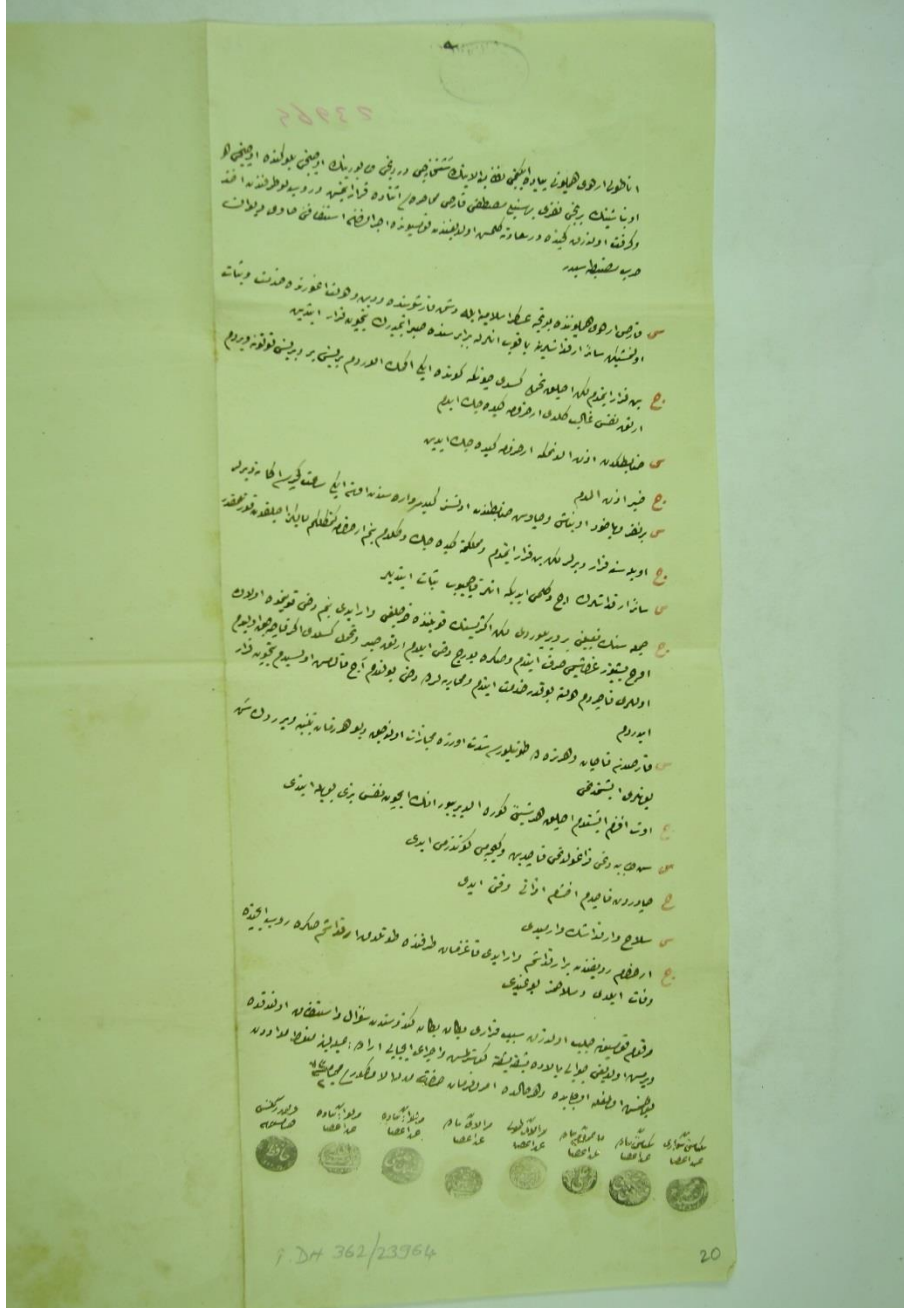
Nefer-i merkur komisyonuna celb olunarak sebep-i firarı yegân yegân sual ve istifsar olunduk da vermiş olduğu cevabı bâlâ da başka başka gösterilmiş ve icrayı icabı irade-i aliyelerine menud bulunmuş olmağla ol bab da ve her halde emru ferman hazret-i menlehü'l-emrindir.

### **Divan-ı Harp Komisyonun Firari Askerler Hakkındaki Kararı**

Malum-u âli-i seraskerileri buyrulduğu üzere Anadolu Ordu-yu Hümayunu efradından Kars Kalesi'nin mahsuriyeti hengâmında firar edib Rusyalu tarafından ahz ve girift ile bu defa gelmiş ve orduyu hümayun-ı mezkure mütealîk müsellahtan ruiyyet ve tesviyesi zımnında Bâb-ı Valây-ı Seraskerilerinde muvakkaten teşkil buyrulan komisyonunda usulü istintakiyeleri icra kılınmış olanlardan yirmi dört nefer çavuş, onbaşı ve nefere dair başka başka dört takım olarak tanzim ve hak pay-i sami-i sipehsalarilerine takdim kılınmış olan divan-ı harp mazbataları ledi ül-mütalaa hülasan makamını firari merkurmlar esna-i muhasarada açlığa âdem-i tahammüllerinden naşi ettikleri ifadatından ibaret olup komisyon-ı mezkûr



reisi Ferik Saadetlu Hafız Paşa hazretleri bendeleri dahi dar-ı şuraya celb ile keyfiyet müzakere olunduk da emru muhasaranın nihayetine kadar derun-ı kalede bulunan efrad-ı askeriye'nin beherine 140 dirhemden aşağı ekmek verilmemiş olduğunu beyan ve tezkâr eylemiş olup yevmiye 140 dirhem ekmek alan adamın açlığa âdem-i tahammül irad ile emru muhafazasına memur olduğu mahalli terk ve firarda mazur olamayacağı derkar bulunmuş olduğundan bu halde merkumların firarları müzayaka-i muhasaradan tahlis-i giryan eylemek efkarına mebni olduğu bedihi ve şurası var ki merkumların firarları düşman tarafına olmayıb, Erzurum canibine ve vatanlarına gitmek muzırları olduğuna hinn-i firarlarında tesadüf eyledikleri düşman karavullarına teslim olmayarak silaha müracaat eylemeleri ve hatta içlerinden bazılarının nail-i mertebe-i şahadet olarak teslim olmadıkları delil-i kavi olup, mamafih merkumların ol suretle firara irtikap eylemeleri haklarında büyük töhmet ve kabahat olmasıyla bunların şiddet üzere icra-i tediyeleriyle bilcümle Orduyu Hümayunlara ve müstesna mahallerde olan asâkir-i şahaneye ilanı halen ve istikbalen feva-i azime-i mucip görünmüş olduğundan ve merkumların tarih-i duhullerine nazaran bunların ekserisinin sınıf-ı redife de ve birazının namus-u askeriye de kat'ën yakışmaz suretle irtikap eyledikleri töhmet ve kabahatleri üzerine bunların silk-ül tal askeride bakaları bir veçhletecviz olunamayacağından merkumların hemen silk-i celil askeriden tardıyla tarihi hapslerinden itibaren beşer sene müddet dersaadet Orduyu Hümayunu nezdinde prangaya vaz'ı ve berveçhi muharreratı samiye-i ser askerileri tastiriyle Orduyu Hümayunlara ve müstesna mahallere ilan-ı keyfiyet olunması ittifak-ı ara ile teskir ve tensip kılınmış olmağla bu suret-i rey'i rezin isabet-i rehin-i sipehsâlârîlerine dahi tevafuk ider ise ol veçhile iktizasının ifası lazım geleceği muhât-ı ilm-i samileri buyurulduk da emru ferman hazreti menlehü'l-emrindir.



Belge 1: Kars Kalesi Firarileri, Behisnili Mustafa

## KAYNAKÇA

### Arşiv Belgeleri

- BOA. (İrade-i Dâhiliye) İ.DH. 362/23964-(10 R. 1273), sayfalar; 3, 13, 20, 25, 26, 27, 28, 29,  
BOA. İ. DH. 352/23208.(1272. Z. 25)  
BOA. HR. SYS. 1190/20 (18. Za.1271-2. Ağustos 1855)  
BOA. HR. SYS. 903/5-65. (19. R. 1272-29 Aralık 1855)  
BOA. A. MKT. UM. 239/80-1, (1272. L. 8)  
BOA. A. MKT. UM. 215/90. (7. Ra. 1272)  
BOA. A. MKT. UM. 257/64. (17. S. 1273)  
BOA. A. MKT. MVL. 93/63.  
BOA. A. AMD. 70/39. (1272)  
BOA. DUİT. 38/27-7.  
BOA. DVN. MHM. 19/157.  
BOA. İ.MMS. 16/645-1.

### Telif Eserler

- Allen, W.E.D.-Muratoff, Paul, 1828-1921 Türk-Kafkas Sınırdaki Harplerin Tarihi, Genelkurmay Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1966,  
Budak, Mustafa, 1853-1856 Kırım Savaşı'nda Kafkas Cephesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 1993.  
Karahanoğlu, Müştak Hatifi, - Kırzioğlu, Fahrettin, *Karahanoğlu Aile Tarihçesi ve Karahanoğlu M. Muhtar'ın Şiirleri ve Kitaphı*, Atatürk Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Dairesi Başkanlığı Yayınları, Erzurum 1986.  
Kırzioğlu, M. Fahrettin, *1855 Kars Zaferi*, Işıl Matbaası, İstanbul 1955.  
Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi*, Işıl Matbaası, İstanbul 1953.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kars 2014

Marks, Karl-Engels Friedrich, *Doğu Sorunu(Türkiye)*, (çev. Yurdakul Fincancı), Sol Yayınları, Ankara 1977.

Şahin, Hasan, “Kırım Harbi’nde(1853-1856) Doğu Anadolu Cephesinde Cereyan Eden Muharebelerde Başlı-bozuk Birlikleri”, Atatürk Üniversitesi, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, (2013), s. 354-355.

Williams, Willam Fenwick, *The Siege of Kars 1855*, Defence and Caputulation by Genaral Williams, Uncoverad Edutions, London 2000.

Yolyapan, Aydoğan, “Osmanlı Devletinde Askeri Yargının Gelişimi”, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 9-10, (2000), ss. 145-168

## MAKÂMÂT TÜRÜNÜN KÖKENİ\*

A.F.L. Beeston\*\*

Çev.: Ömer KARA\*\*\*

### The Genesis of the Maqāmât Genre

#### Abstract

The author has been trying to find out the middle way that the first inventor Hariri and the second creator-developer Bediü'z-zaman in return claim of Mübarek that he is Bediü'z-zaman in the discussion who invented Makamat type in Arabic literature. In this context, he is trying to show their rightful places by putting forth the characteristics of Bediü'z-zaman and on the other hand Hariri. The originality of Bediü'z-zaman's is focused on two issues: He has made the selection tool of the text, and has accepted that the stories he told are fictional.

**Key words:** Maqâme, maqāmât, prose, poetic, rhyme al-Hamadhānī, Harīrī, Tanūhī, Adab.

#### ÖZET

Yazar, Arap edebiyatında makamat türünün kimin icat ettiği tartışmasında, Mübarek'in Bediü'z-zaman olduğu şeklindeki iddiasına cevap sadedinde ilk mucidin Hariri, ikinci yaratıcı-geliştiricinin Bediü'z-zaman olduğu şeklinde bir orta yolu bulmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda bir taraftan Bediü'z-zaman'ın, diğer tarafta Hariri'nin karakteristiklerini ortaya koymak suretiyle her ikisinin hak ettiği yeri göstermeyi denemektedir. Bediü'z-zaman'ın orjinelliğini iki konuya odaklamaktadır: O, seciyi metnin aracı yapmıştır; anlattığı öykülerin kurgusal olduğunu kabul etmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Makâme, Makâmât, nesir, nazım, kâfiye, el-Hemedânî, Harîrî, Tenûhî, Edebiyat

Sekiz yüzyıl boyunca, *makâmât* kelimesi, eğitimli her bir Arap için otomatik Harîrî (ö. 516) çağrışımı yapmaktadır. *Makâmât*'ının ünü, Muveylîhî'ye kadar bu türde yazı yazan sonraki bir çok yazarını aşmıştır.<sup>1</sup> Dahası, her ne kadar Harîrî'nin önsözü, Bediü'z-zamân'ın (ö. 358-

\* Makalenin orijinal ismi, "The Genesis of the maqāmât genre" şeklinde olup *Journal of Arabic Literature*, vol. 2 (1971), ss.1-12'de yayımlanmıştır.

\*\* Groningen Üniversitesi.

\*\*\* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Onun *Hadisü Isa b. Hişâm*'ı ilk defa kitap formunda 1906 yılında ortaya çıkmıştır.

398) *makâmât*ına borçlu olduğunu açıkça itiraf etse de, Harîrî'nin ünü, son asrın sonundaki *nahda* [uyaniş] hareketinin Bedü'z-zamân'a yepyeni bir ilgi gösterdiği sıralarda biraz yükselen selefînin çalışmasını gölgede bırakmıştır. Yüzyıllardır Harîrî, bir okul ders kitabı iken, şimdilerde müfredatta ona denk yeri işgal eden kitap ise Bedü'z-zamân'ın *Makâmât*'ıdır. Ancak bu yenilenmiş ilgiye rağmen, Bedü'z-zamân'ın çalışması, gerçek bir takdiri hala beklemektedir. Bir kısım eleştirilerin geniş bir değerlendirmesini daha sonra göstermeyi umuyorum.

Bedü'z-zamân'ın çalışmasının değerini ortaya koymaya yönelik her türlü girişimin, onun ne yapmaya çalıştığını ve (varsa) sahip olduğu modellerin neler olduğunu takdir etmekle başlaması gerekir. Bu, (*el-Meşrik*'tan bir yankı olarak) *el-Muktataf*'ın sayfaları arasında 1930'daki tartışmanın kısa süreli bir heyecan konusu olmuştur. Zeki Mübârek, Husrî'nin *Zehru'l-Âdâb*'ındaki süslü şişirmelerinden soyutlanmış bir pasaja dikkat çeker<sup>2</sup> ki, bu pasaj, İbn Düreyd'in (ö. 321), kendi hayallerinin ürünü olan ama 'ağdalı, tuhaf ve ürkütücü/yasak bir dille'<sup>3</sup> ifade edilen 40 kıssa (*ehâdis*) yazdığını; Bedü'z-zamân'ın *Makâmât*'ındaki İbn Düreyd'in kıssalarının 'zeka fıskıran ve zerafet damlayan'<sup>4</sup> kıssalar olduğunu iddia ettiğini (*âreza*) ifade etmektedir. Mübârek, İbn Düreyd'in kıssalarının en azından [Ebû Ali] el-Kâlî'nin *Emâlî*'si tarafından izlendiği ve vardığı sonucun, Bedü'z-zamân'ın *makâmât* türünün gerçek yaratıcısı olduğu şeklindeki 'çoğunluk tarafından benimsenen görüşün' yanlış olduğu şeklindeki iddialarına devam eder.

Mübârek, bunu 'şaşırtıcı bir keşif' olarak ilan etmesinden dolayı kesinlikle kendisini eleştiriye açık hale getirmiştir. Bundan dolayı, Mustafa Sâdık er-Râfi'î tarafından şiddetle eleştirilmiştir.<sup>5</sup> Râfi'î, hem yıllardır baskısı bulunan bir metni bir 'keşif' olarak ilan etmesi<sup>6</sup> hem de Bedü'z-zamân'ın orjinalitesinin 'çoğunluğun benimsediği bir görüş olduğunu' varsayması bölüğünden dolayı Mübârek'i alaya almıştır. Mübârek, gerçekten 'hata'nın kaynağının Harîrî olduğunu; Özsöz'ünün/teşekkür bölümünün Bedü'z-zamân'ın *makâmât*'ı 'icat ettiğini' (*ebde'a*) ifade ettiğini söylemektedir. Bu kelimenin (*ebde'a*) anlamına tekrar döneceğim;

<sup>2</sup> *el-Muktataf*, cilt. 76, ss. 418-21, 561-4.

<sup>3</sup> في معارض عجمية (عجمية) والفاظ حوشة فجاأ أكثر ما أظهر تنبو عن قبوله الطباع ولا ترفع له حجباها (الأسماع) Parantez içi cümle, Mustafa Sadık er-Rafi'î'ye göredir.

<sup>4</sup> (تنوب ظرفا وتقطر حسنا)

<sup>5</sup> *El-Muktataf*, cilt: 76, ss. 588-91.

<sup>6</sup> Ve her ne kadar muhtemelen Mübârek'in bunu bilmesi beklenemese de, Bedü'z-Zamân'ın ilk mütercimi W. J. Predergast (Londra, 1915), Husrî'nin pasajını girişinde zikretmiştir. s. 16.

ama şu kadarını kesinlikle söylenebilir: Bu kelime, Bedü'z-zamân'ın ilgili türün yaratıcısı olduğunu ima etmektedir.

Bana öyle geliyor ki, bir kişinin, Bedü'z-zamân'ın onun kıssalarındaki temaları model aldığı edebiyat tipini araştırırken, bunu, resmi meclis edebiyat okuluna mensup olan özel bir yazarla ilişkilendirmeye çalışması gereksizdir. Bedü'z-zamân'ın en yakın paralelliği, Tenûhî'nin derlediği genellikle güncel anekdotlar/kıssalar türüdür. Tenûhî'nin yaşam aralığı (327-384), her ne kadar bir önceki nesilden olsa da, onu Bedü'z-zamân'ın bir çağdaşı yapar ve Bedü'z-zamân'ın *Makâmât*'ının muhtemel tarihi (yaklaşık 382-3), Tenûhî'nin *Ferec*'inin tiraj elde ettiği bir zamana onları yerleştirir.<sup>7</sup>

Aynı yazarın *Nișvâr* veya *Müstecâd*'ından dikkate değer bir şekilde tavrı açısından daha popüler olan *Ferec*, ifade tarzı bir yana, Bedü'z-zamân'ın *Makâmât*'ından biri olarak kolayca tasvir edilebilen bir kıssadan daha fazlasını kapsamaktadır. Tersine Bedü'z-zamân'ın aslında iki tam müstakil kıssadan oluşan 'Aslan' *makâmesi*, *Ferec*'in 9. bölümünde (vahşi hayvanlarla karşılaşır) ve 11. bölümünde (soyguncularla karşılaşır.) basit bir şekilde tasvir edilmiştir. Ayrıca *Ferec*'de yoksul bir adamın bir hikâyesi vardır.<sup>8</sup> Adam, komşusuna 'bir çocuk, bir güveç/tencere ve bazı soğuk yemekler vb.' hakkında ne düşünüyorsun' (*mâ zâ terâ fi*) diye yazar; ama komşu, beklenen ziyafet için onun yanına geldiğinde o, 'ben sadece bunlar hakkında ne düşünüyorsun?' dedim, 'bu şeylere sahibim' demedim. İlgili konu, Bedü'z-zamân'ın *nebîd* adlı *makâmesindekilerle* aynıdır.

Bununla birlikte, her şeyin ötesinde *Ferec*'de *Makâmât*'la ilişkisi açısından son derece önemli olan bir kıssa vardır. Bu kıssa, büyüleyici bir hikâyedir ve hem *makâme* formuna dayanmasından, hem de kendi adına iktibası hak etmektedir. Bu kıssa,<sup>9</sup> Amr b. Mes'ade'nin (ö. 215 veya 217, biyografî numarası: 480, İbn Hallikân) ifadeleriyle anlatılmıştır. Kıssanın girişi, gelirleri beytü'l-male (hazineye) vermek yerine kendi hesabına geçiren asi yönetici Ruhhacî'yi<sup>10</sup> hizaya getirmek üzere Ehvez'e sefer yapması için Amr'a Halife Me'mûn tarafından emir verildiğini

---

<sup>7</sup> Rouchdi Fakkar, *at-Tanuhi et son livre, la Délivrance*, Le Caire 1955, s. 52. Fakkar, redaksiyonu 373 tarihlerine veya muhtemelen bundan kısa bir süre sonrasına yerleştirmektedir.

<sup>8</sup> 1955 baskısı, Kahire-Bağdad, s. 210.

<sup>9</sup> a.g.e., s. 240. Bu baskı, bazı kötü baskı hataları içermektedir; ama onların çoğu, özel bir dikkati gerektirmeyecek kadar çok açıktır.

<sup>10</sup> Baskı eserde 'rucehî' şeklindedir; ama benim okuyuşum, M. Şafi' tarafından önerilmiştir. M. Şafi', "Analytical indices to the *Iqd*", Calcutta 1937, II, 104. O, bunu Kalkaşendî ve Belâzurî'de zikredilen Ömer b. el-Ferec ile özdeşleştirmektedir.

anlatmaktadır. Amr, her zamanki gibi, tekneyle yolculuk yaparak Bağdat'tan ayrıldı. O, şöyle devam ediyor:

‘Bir tekneyle nehirde yola çıktık; hedefim Basra’ya doğru. Teknenin tepesine bir gölgelik konmuştu ve aşırı sıcak olduğundan ben bol buz almıştım. Cercerâyâ ve Cebbul arasında bir noktaya geldiğimde,<sup>11</sup> kıyıda ‘Hey kayıkçı’ diye bağırın bir ses işittim. Teknenin yan perdesini kaldırdım, yalınayak ve şapkasız oturan, yırtık-pırtık bir gömlek giyen yaşlı adamı görünce şaşırılmıştım. Hizmetkâra, onun seslenmesine bir karşılık vermesini söyledim. “Benim, delikanlı” dedi adam. “Gördüğün durumda olmak için çok yaşlıyım. Güneş, beni kül etti ve beni ölüm döşeğine getirdi. Cebbul’a gitmek istiyorum. Beni de yanınıza alın ve senin efendin cennette ödüllendirilir.’

Kayıkçı, ona sadece küfretti ve defolup gitmesini söyledi. Ama ben, onun için çok üzuldüm ve onlara onu almalarını söyledim. Böylece biz kıyıya çıktık, ona katıldık ve onu tekneye aldık. O, teknede bizimle iken ve biz tekrar yola revan olurken, ona bir gömlek ve şapka uzattım. Yüzünü yıkadı, biraz dinlendi ve mezardan çıkıp tekrar hayata dönen biri gibi oldu.

Yemek vakti gelip çattı ve hizmetçiye bizimle yemek yemesi için onu davet etmesini söyledim. Geldi, yemek için oturdu. Her ne kadar açıkça acıdan ölüyor olsa da, güzelce, görgü kuralları içinde yemeğini yedi. Yemek takımı kaldırıldığında, yüksek tabakalı insanların huzurunda sıradan insanların yaptığı gibi, onun kalkmasını ve ayrı bir yerde ellerini yıkamasını bekledim. Ama o böyle bir şey yapmadı. Kendi ellerimi yıkadım ve onun gitmesini söylemeye isteksiz bir duygu içinde, hizmetçilere onu havuza götürmelerini emrettim, o da ellerini yıkadı. Daha sonra yatmaya gideceğini umuyordum; böylece ben de uyuyacaktım; ama öyle yapmadı.

“Efendim, sizin mesleğiniz nedir?” diye sordum. “Dokumacı, ekselansları”. Kendi kendime düşündüm: “Bu dokuma işi, ona kötü alışkanlıkları öğretmiş.” Sonra uykuya geçer gibi yaptım ve ayaklarımı uzattım. “Bana mesleğimi sormuştunuz.” dedi. “Sizin mesleğiniz nedir, efendim!”

Bunun oldukça çirkin/kaba olduğunu düşündüm; ne yazık ki aksettirmişti. “Bu belayı başıma kendim sarmıştım ve ona katlanmam, bu aptal adama bakmam gerekiyordu. –Bu herif benim teknemi, hizmetçilerimi, müreffeh görünüşümü görmüyor mu? Benim gibi bir şahsa bu tür şeyleri söylememesi gerektiğini anlayamıyor mu?” Yüksek sesle cevapladım: “Devlet memuru (kâtip)”.

<sup>11</sup> Bağdad’ın altından geçen Dicle Nehri üzerindeki iki küçük kasaba. Bkz. Le Strange, *Lands of the eastern caliphate*, Cambridge, yeni baskı, 1930, s. 37-8.



“İyisinden mi kötüsünden mi” diye sordu. “Çünkü devlet memurun beş çeşidi vardır; sen hangisindensin?”

Dokumacının sözlerinin kesinlikle dayanılmaz olduğunu hissettim ve gerçekten ona katlanamıyordum. Geriye tembel tembel yaslanmıştım; ama şimdi dik oturdum ve ondan bu beş şeyi anlatmasını istedim.

“Elbette” diye yanıtladı ve arazi departmanı adamı vardır: savakların<sup>12</sup> kurallarını, vergilerini, aritmetiğini ve ölçüsünü, açılış-kapanışını ve öteki teknik ayrıntılarını bilmek durumundadır. Adalet departmanı adamı vardır: meşru olanı, olmayanı; dava savunma kurallarını; hukuki otoritenin konsensüsünü; hukukun teorik temellerini ve pratik uygulamalarını bilmesi gerekir. Polis departmanı adamı vardır. Bunun misilleme/kıyas kurallarına, Kur’an’da öngörülen cezalara, yaralama ve saldırı konularına ve polis davalarına aşina olmaya ihtiyacı vardır.<sup>13</sup> Ordu departmanı adamı vardır. Bu adam da askeri techizat,<sup>14</sup> atların iyi noktaları, Türk müttefikleri (*evliyâ*) hoşnut tutma; kabile sistemini<sup>15</sup> ve aritmetiği bilmek durumundadır. Yüksek adalet mahkemesinin adamı vardır. Bunun da bir mektuba nasıl başlayacağını, nasıl paragraflayacağını; nasıl tafsilatlı; nasıl veciz yazacağını bilmesi, ayrıca iyi bir üsluba ve el yazısına sahip olması gerekmektedir.

“Yüksek mahkeme memuruyum”, dedim.

“Bu alanla ilgili bir şey sorabilir miyim?”

“Buyrun.”

“Varsayalım ki, zat-i aliniz, arkadaşlarınızdan birisinin annesi evleniyor ve siz ona bir tebrik mektubu yazmak istiyorsunuz; bunu nasıl yapardınız?”

---

<sup>12</sup> Busuk ve rutuk; bugün bile, aşağı Irak’ın tarımsal alanlarında hükümetin başlıca görevlerinden biri, belli bir zaman aralığında kanalın baraj duvarlarında bir gedik açmak, sonra da tekrar bu gediği tıkamak suretiyle ana kanallardaki su rezervi düzenlemektir.

<sup>13</sup> Kamu düzeninin devamlılığı alanındaki ve dolayısıyla kadi’nin değil, sultanın eyaletindeki durumlar. Kullanılan kelime, bu erken tarihte kullanılmasından dolayı hatırı sayılır bir ilgiye sahip olan siyaset’tir. Kelimenin bu anlamda kullanımı, genellikle geç ortaçağ dönemine ait olduğunu düşündürmektedir ve Quatremère, bunun orijinal Arapça olmadığını; aksine kadim Moğol geleneksel düsturu olan yasanın ihlali olduğunu önecek kadar ileri gitmiştir. Kelimenin buradaki kullanımı, açıkça bu öneriyi dışlar.

<sup>14</sup> Hulâ kelimesinin kullanımında bir cinas vardır. Mevcut bağlamda ‘ekipman/araç’ anlamına gelmesi, en doğaldır; ama daha sonra öne sürülen bilmecevari ifade, “lakaplar” anlamında olmasını gerektirir. Ben, bunun sorunla ilgili hilenin bir parçası olduğundan şüpheliyim. –Amr, fiili olarak kendisi için hazırlanan bilmecevari ifadenin tabiatına hazır değildir.

<sup>15</sup> Bu gereklilik, aralarında geleneksel husumetler bulunan kabilelere mensup askerler arasındaki sürtüşmeyi engelleme ihtiyacına dayanmaktadır. Bu nokta, İngiliz ordusundaki Kuzey İskoçyalılarla ilgisi olan herkesin tam takdirini kazanacaktır.

Uzun bir süre düşündüm; ama aklıma bir şey gelmedi. Sonuçta şöyle dedim:

“Ben bunda tebrik edilecek bir durum görmüyorum.”<sup>16</sup>

“Öyleyse nasıl bir taziye mektubu yazardınız?”

“Beni mazur görün.” dedim, tekrar uzunca düşündükten ve aklıma bir şey getiremedikten sonra.

“Kabul etmek gerekir ki, sen mahkeme memuru değilsin.”

“Ben arazi departmanındayım.”

Pekâlâ: Farzedelim ki halife seni eyalete atadı ve sana adaletle hareket etmeni; ama aynı zamanda devletin çıkarlarını korumayı emretti. Yöre sakinlerinden biri senin müfettişlerinle ilgili bir şikâyette bulundu. Sen onlarla sivil insanlar arasındaki davayı soruşturmak için onları resmi olarak çağırttın. Müfettişler, adaletle hükmettiklerine; halk da onların haksız olduğuna yemin ettiler. Sivil insanlar, senin soruşturmaya konu olan noktayı görmeni ve yalnız gelmeni ve kimin doğru kimin de yalan söylediğine karar vermeni istediler. ... gibi biçimli bir tarlaya seni getirdiler...<sup>17</sup>

“Sen arazi departmanında da değilsin, öyleyse sen nesin?”

“Hukuk departmanındayım.”

“Peki, öyleyse, bir adam, biri hür, diğeri cariye iki hamile kadını arkasında bırakarak ölür. Cariyenin bir erkek çocuğu, hürün de bir kızı vardır. Ama hür kadın, erkek çocuk istiyor; onu alır, onun yerine de kızı bırakır. Bununla ilgili mahkemelik olurlar. Bu davaya nasıl hükmedersin?”

“Bir fikrim yok.”

“Sen, hukuk departmanında da değilsin.”

“Ben, ordu departmanındayım.” diye atıldım.

“Pekâlâ. Künyelerini vermen için iki asker sana geldiler. Her ikisinin ismi de aynı, babalarının ismi aynı, ama onlardan birinin üst dudağı, diğerrinin de alt dudağı yarık. Onları nasıl tanımlardınız?”

<sup>16</sup> Abbasi dönemindeki Irak'taki üst-sınıf sosyete hür bir kadının ikinci evliliğini sosyal bir utanç olarak değerlendirmektedir. Bu, Cahız'ın şu eserinde açık bir şekilde ifade edilmiştir: Cahız, **Kiyan**, (tah. Abdusselam Harun, *Resailü'l-Cahız* içinde, Kahire, 1964), cilt: 2, s. 158.

<sup>17</sup> Hem matbu metinler, hem de el yazması metinler, bu matematiksel problemle ilgilenen pasajlarda iflah olmaz şekilde kopukluk bulunmaktadır. Her ne kadar kastedilen şeklin, bir hilal yani farklı çaplardaki iki dairenin yaylarını kaplayan alan olduğu muhtemel görünse de, kendisine danıştığım hiçbir matematikçi, ilgili teknik detayların bir izahını yapamadılar. Böyle bir alanın yüzeyinin nasıl ölçüleceği problemi, gerçekten zor bir problemdir. Amr, yaşlı adam tarafından yanlış olduğu gösterilen her iki problem için iki çözüm önermektedir.

“Falanca *el-e'lem*, ve filanca *el-e'lem*.<sup>18</sup>

“Fakat onların maaşları da farklı. Maaş töreninde biri diğerinin çağrısına cevap veriyor.”

“Pes ediyorum.”

“Sen ordu departmanında da değilsin.”

“Evet, ben polis departmanındayım.”

“Eh, farzedelim ki, iki adam suçlanıyor, onlardan biri, diğerinin kafa derisini yaralıyor;<sup>19</sup> diğeri de ilkinin kafatasını kırıyor. Bu ikisini hüküm açısından nasıl ayırt edersin?”

“Bilmiyorum.”

“Sen polis departmanında da değilsin. Öyleyse kendinize başka bir meslek seçiniz, efendim!”

Kendimi çok aşağılanmış hissettim. Kararlılıkla karşı çıktım ve şöyle dedim:

“Bana tüm bu soruları sordunuz. Ve muhtemelen benim bilmediğim gibi siz de bunların cevaplarını bilmiyorsunuz. Cevaplarını biliyorsanız, bana söyleyin.”

“Tabii ki. Annesi evlenen adama şöyle yazman gerekirdi: ‘İşler, insanın isteği veya seçimi olmadan Allah sayesinde gerçekleşir. O (Allah), onlar için istediğini seçer. Annenin evlendiğini duydum. Allah, onu kendi yanına almayı (ruhunu kabzetmeyi) seçebilir. Mezar, karı-kocanın en saygını ve ayıpları en iyi örtenidir. Saygılarımla.’<sup>20</sup> ...<sup>21</sup>

Kız ve oğlana gelince, iki annenin sütü, tartılmalıdır. Kız, sütünün ağırlığı hafif olan annenin çocuğudur. Aynı adı taşıyan iki askere gelince, üst dudağı yarılmış olan kişi, *e'lem*; alt dudağı yarılmış olan ise *eflah* olarak isimlendirilir. Ayrıca, kafa derisi yara olan hasta, diyetin üçte birini; kafatası kırılan ise yarısını alır.

Tüm sorulara cevap verince, ona hayran kaldım ve başka konularda da onu imtihan ettim; tümünde onu yetenekli buldum; hem zeki hem de ikna edici.

“Söylesene sen, gerçekten dokumacı mısın?” diye sordum.

---

<sup>18</sup> Her ne kadar yazılı metin zorunlu olarak basitçe fulan el-e'lem ve-fulan el-e'lem ibaresine sahipse de, burada uygun kelimeyi başarısız bir şekilde ararken Amr'ın konuşurken tereddüt geçirdiğinin ve beceremediğinin kastedildiği açıktır.

<sup>19</sup> Matbu baskılardaki *me'mûneyi me'mume* şeklinde okuyunuz.

<sup>20</sup> Bkz. dipnot 1, s. 5. “şerefsizlik, ölümden beterdir” teması, Cahız'da da bulunmaktadır. Cahız, Kıyan, a.g.e., s. 164: “Bir adam, bayanın akrabası olduğu iddia edilse bile, bir odada bir kadınla yalnız olmamalıdır, bayanın [en iyi] akrabası, [böylesi bir durumda] ölümdür.”

<sup>21</sup> Ölçme probleminin doğru çözümü, burada verilmiştir.

“Efendim, ben, kelime dokumacısıyım; ağ dokuyucusu değilim.”

(sonra şöyle demeye başladı:)

İster iyi, ister kötü şey başa gelsin, / Her ikisinden de bir payım vardır.

Tatlıyı da tattım acıyı da, / böylece insanın hayatı her an değişir.

Benim okulum, kaderin darbeleridir; /Zeki öğrenci ise düşünüp öğüt alabilendir.<sup>22</sup>

“Bu kötü duruma düşmenin sebebi nedir?” diye sordum. “Ben, uzun süredir işsiz bir memurum. Büyük bir ailem var; sürekli tersliklerle karşılaştım. Çarelerim tükendi. Bir iş bulmak için yola koyuldum; haydutların arasına düştüm ve sonunda gördüğün bu duruma geldim. Tek başıma rasgele yürüyordum. Birden senin teknen görüş mesafeme girdi ve sizden yardım istedim.”

Hikâye, Amr’ın yaşlı adamı kanatları altına alması ve asi vali ile hesaplaşma görevini ona vermesiyle; onun da başarılı bir performans göstermesi ve o güne kadar olmadığı şekliyle en iyi şekilde sonuçlandırmasıyla mutlu bir şekilde sona ermektedir.

İlgili kıssa, *makâmât* ile çarpıcı benzerlik noktaları göstermektedir. En çarpıcı yön ise, tipik *makâme* teması olan ve ne yazık ki bir zekâ ve belağat mucizesi olan ve nihai gerçek kimliği, görüldüğünden başka bir şeyi ispatlamak olan pejmürde kılıklı adamdır. Söz konusu tema, tesadüfen *Ferec*’in bir başka yerinde hirpani bir bedevi kızın hikâyesinde<sup>23</sup> ortaya çıkmaktadır ki, kızın nazım (şiir inşa etme) yeteneği, kendisine âşık olan ve sonunda da onunla evlenen; kadim ve asil bir ailenin bir çocuğu olmaktan dışlanan bir seyyah’ı son derece büyülemiştir.

Tenûhî’nin hikâyesi, mağrur vezir’in sözüm ona bayağı/avam misafirinin davranışlarına sinirlenmesinin mizahi resmindeki sosyal hicvin farklı bir damarına sahiptir. Sosyal hiciv, her ne kadar Tenûhî’kinden tamamen kaba ve daha az hassas bir kalemle yazılmış olsa da, Bedû’z-zamân’ın *Medîre makâmesinde* ve *Saymere*’de de bulunmaktadır.

Bununla birlikte, *Ferec*’deki kıssalar ile Bedû’z-zamân’ın *makâmâtı* arasındaki bu tür benzer noktalar, bunların her ikisinin aynı tarihte geçerli olan Arap kıssa/anekdot külliyyatının yaygın stokuna dayandığını basit bir şekilde kanıtlamaktadır. Tenûhî’nin hikâyesinde bundan daha anlamlısı, yaşlı adamın iki sonuç cümlesidir. “Ben, bir ağ dokumacısı değil, söz dokumacısıyım.” sözü, doğrudan İskenderî’nin veya Serûcî’nin ağzından alınmış bir sözdür. Onun edebî değeri olmayan şiir parçası, her yönüyle,

22 ما مَرَّ بِيُوسَ وَلَا نَعِيمَ إِلَّا وَلِي فِيهِمَا نَصِيبٌ  
فَذَقْتُ حُلُومًا وَذَقْتُ مَرًا كَذَلِكَ عَيْشُ الْفَتَى ضَرُوبٌ  
نَوَائِبِ الدَّهْرِ أَذِيبَتْنِي وَإِنَّمَا يُوَعِّظُ الْأَدِيبُ

23 Tenûhî, a.g.e., s. 207-9.

*makâmâtın* büyük bir kısmına bir tür gönderme olarak İskenderî'nin ağzına yerleştirilen değersiz parçaya benzemektedir. Ayrıca bu, mükemmel *secîli* kısa bir pasaj tarafından izlenmektedir.<sup>24</sup> *Secî*'nin tamamlanmamış bir parçası, aynı zamanda, arazi departmanı memurundan istenen maharetler listesinde kendini göstermektedir ki, burada *funûn*'unun yeri, mantıksızdır; ama bu, *-uq* şeklindeki kâfiyelerin ritmik düzenini sağlama alma isteği tarafından dikte edilmiştir.<sup>25</sup> Tenûhî'nin hikâyesinde sahip olduğumuz şey, embriyo ile ilgili *makâmedir* ki, bu, Bedü'z-zamân'da tipik olarak ortaya çıkan özelliklerin bir kısmını zaten göstermektedir.

Bu durumda Bedü'z-zamân'ın orjinalitesi nedir? Bana öyle geliyor ki, onun orjinalitesi iki şeyde mevcuttur. İlk olarak, *secî*'nin öykünün parçaları dahil tüm metin için bir araç olarak benimsenmesi. Bu, daha önce teşebbüs edilmeyen bir şeydir. İslâmın ilk yıllarında *secî*, dînî-vaazımsı *hutbenin* bir karakteristiğidir; muhtemelen (sürekli bir şekilde dînî motiflerle renklendirilen) diplomatik epistolografi [mektup yazma sanatı] yoluyla, *secî* buradan hakimiyetini tadrîcî olarak "süslü mektub"a kadar genişletmiştir. Süslü mektubun en büyük temsilcilerinden ikisi, Sâhib b. Abbâd ve onun koruması altındaki Ebûbekir el-Horazmî'dir. Horazmî ve Bedü'z-zamân arasındaki rekabet, çok meşhurdur ve -içerisinde seleflerine dikkate değer bir gelişme getirdiği söylenemeyen- *Resâil*'i elinin altında bulunduran Bedü'z-zamân'ın, *secî*'nin kullanımının tamamıyla yeni ve denenmemiş sahaya; popüler kıssa sahasına genişletilmesiyle bir zafer kazanma fikrine sahip olması, hiç de şaşırtıcı değildir.

Burada, önemli olarak belki de, Bedü'z-zamân tarafından eserine verilen ismin izahı yatmaktadır. Anekdotlar/fıkralar, alışlageldiği şekliyle "oturumlar"da (*mecâlis*) mübadele yoluyla el değiştirmektedir. *Makâmât* (makâmlar, mevkiler) lehine bu terimden kaçınmak suretiyle Bedü'z-zamân, *secîli* bir şekilde kaleme alınmış anekdotlarının, geleneksel duruşu sağlam/muteber olan kıssacının, *hatîbin* linguistik ortamında kullanıldığını vurgulamayı amaçlamaktadır.

Bedü'z-zamân'ın orjinallik gösterdiği ikinci nokta, hikâyelerinin kurgusal olduğu şeklindeki samimi itirafıdır. Açıkça kurgusal hikâyeler olmakla birlikte, tarihsel şahsiyetlerin isimleri etrafında örülen ("Downing Street, no: 10'dan ayrılırken, Bay Wilson'un, karısına ne dediğini duydun mu?...") gerçeğin düzmece bir esintisini veren tüm zamanlar ve mekanlardaki anekdot/kıssa külliyatlarının en tipikidir. Amr ile sözdokumacısının arasındaki aktüel muammavari münakaşa, açık bir şekilde bir kurgu olsa da, bu, tarihsel karakterleri ve tarihsel olayları içeren bir öykü

<sup>24</sup> دامت عطلتی وکثرت عیلتی وتواصلت محنتی وقلت حیلتي

<sup>25</sup> الشروط والظسوق والحساب والمساحة والبتوق والفنون والرتوق

çerçevesine dikkatli bir şekilde sokuşturulmuş ve teknedeki yemeğin inandırıcı ve gerçekçi fotoğrafı sayesinde ilave gerçekmiş gibi görünüş verilmiştir. Tüm fıkra/kıssa edebiyatı (Dîneverî, Tenûhî vd.), ya tarihsel şahsiyetlere yapılan bir *isnâd*la, ya da gerçeğe benzer detaylarla (Ben bir sene hacca giderken, Tebrizli bir tüccar ile dost olmuştum; o bana anlattı... Ve benzeri) bu usulü benimsemişlerdir. Buna mukabil, Bedü'z-zamân, tamamen bilinmeyen ve açıkça kurgusal karakter olan Isa b. Hişâm'ı kullanarak, cesaretle bu maskeden kurtulmuş ve kendisini bir yazar olarak açıkça belirtmiştir. Bir tahminde bulunayım: Harîrî'nin "icat etti" (*ebde'a*) kelimesiyle işaret ettiği şey, budur. Şimdilerde yaratıcı düzyazı kavramına aşina olduğumuzdan, Bedü'z-zamân'ın zamanında bu tür bir devrimin nasıl gerçekleştirildiğini anlamak bizim için zordur. Yukarıda geçen pasajdaki Husrî'nin sözleri, İbn Düreyd'in hikâyelerinin saf kurgu olduğu<sup>26</sup> şeklindeki önerisi, doğrudur; ama bunun önemi, sonradan kavranmıştır. Bedü'z-zamân'dan önceki zamanların kıssa/fıkra edebiyatı, *Emâlî* ve benzerlerinde bulduğumuz gibi, şahısları tanımak için basmakalıp/geleneksel *isnâd*larla verilmiştir.

*Makâmât*'a objektif ve sonraları Harîrî'nin ellerinde *makâme*'ye ne olduğu hakkındaki bilgilerle önyargıya düşmeden yaklaşan her kimse, Bedü'z-zamânla ilgili söylenen bir kısım ifadeler hakkında hayretler içinde kalabilir.

Oxford'da Lord Almoner Profesörü Thomas Chenery şöyle yazmaktadır:<sup>27</sup> "Hemedânî, sahip olduğu güçleri göstermek için ziyadesiyle donatılmış yeni bir yazım tipi geliştirmiştir. Bu, Arap edebiyatı için sürekli aranan dramatik üslubun bir gelişimidir. O, bir yerden ötekine dolaşan, cömert ve zevkli kişilerden elde ettiği hediyelerle geçinen nükteli, vicdansız bir doğaçlamacıyı ve sürekli bir şekilde ötekilerle bir araya gelen, onun maceralarını anlatan ve mükemmel kompozisyonlarını tekrar eden bir râvîyi veya kıssacıyı tahayyül etmektedir... *Makâme*'nin tertibi, -şayet bu şekilde isimlendirilecekse,- önemsizdir. Anlatılan macera, çoğunlukla saçmasapandır, diksiyon (ifade tarzı), herşeydir... İnsanlar, ritmik nesir ve şiirle yoğrulmuş olan şeyi dinlemeyi severler. Çünkü bunlar, ezberden okuyan tarafından tekrarlanıp duranların yarısıdır." Aynı şekilde R. A. Nicholson, [şöyle der]:<sup>28</sup> "Onun *Makâmât*'ı macera romanı veya edebî Bohemyanizm\* (kural-tanımsızlık) olarak isimlendirilebilir. İlgili *makâm*ede,

<sup>26</sup> إغرب بأربعين حديثاً... استنبطها من ينابيع صدره واستنخبها من معادن فكره

<sup>27</sup> *The Assemblies of Al Harîrî*, çeviri... cilt: 1, Londra, 1867, s. 19.

<sup>28</sup> *Literary History of the Arabs*, 2. Baskı, Cambridge, 1930, s. 328.

\* [Bohemia, Batı Çekoslovakya Cumhuriyetinde bir bölgenin ismidir. Bohemian, Bohemyalı kişi demektir. Ayrıca topluma, geleneklere uymayan, kural tanımayan

Sâmîlerin asla geliştiremediği dramatik stile bazı yaklaşımları buluyoruz. Hemedânî, kahraman olarak bir yerden ötekine yolculuk yapan, doğaçlama retorik ve şiirsel gösterileriyle elde ettiği hediyelerle kendini geçindiren ve hayran dinleyici kitlesini çekmede başarısızlığa düşmemek için nadiren öğrenen espirili ve vicdansız bir serseri tahayyül etmiştir. İkinci karakter ise, sürekli ötekilerle bir araya gelen ve maceralarını anlatan ve mükemmel kompozisyonlarını tekrarlayıp duran *râvî* ya da kıssacıdır... Tam serisi, kahramanın hayatındaki müstakil epizodlardan (kıssalardan) oluşan; içinde hikâyenin hiçbir şey; üslubun ise herşey olduğu, düzyazı ve şiir karışımı bir roman olarak değerlendirilebilir.” Eleştirmenlerin en zekisi H. A. R. Gibb bile, aşağıdakileri yazarken bu eğilimden bütünüyle kaçmamıştır.<sup>29</sup> “Bazı dilbilimciler, bir hayli kapalı/derin linguistik araştırmalarının sunumunu canlandırmanın bir aracı olarak kıssaları (anekdot) benimsemişlerdir. Hemedânî’nin yaptığı şey, şiir ve nesiri dönüşümlü kullanarak bu ukala buluşunu eski zaman masalına kadar genişletmek .... ve *secin*’in edebî süsleri, çekici doğaçlama kompozisyonu ve dâhîyâne bir işle onu imtiyazlı kılmak ve bu sanatın sözcüsü olarak popüler hikâyedeki tanıtık figür spiritüel serseriye benimsemek olmuştur. Onun kahramanı İskenderiyeli Ebu’l-Feth...”

Böylesi açıklamalar, Harîrî’nin tasvirleri hakkında olursa, makul görülebilir: Bedü’z-zamân’ın *Makâmât*’ına uygulandığında ise bunlar, çok zor kabul edilir. Bedü’z-zamân, kahraman olarak İskender figürünün etrafında bir külhanbey ‘romani’ örme fikrine kesinlikle sahip değildir. Bazı *makâme*’lerde (Bağdad, Miğzel, Saymara, *nehîd*, *nâcim*, Dinar) İskenderî, hiç ortaya çıkmaz; birçoğunda da (örneğin Aslan ve Esved) onun ismi, ana epizodun (bölümün) hiçbir yerinde rol almadan iğreti bir şekilde, son tarafa atılmıştır. Gerçekten, Bağdad (*makâmesinde*), Harîrî’de Serûcî tarafından oynanması umulan bir tür dalevereyi oynayan kişi, kıssacı İsa b. Hişâm’dır. İskenderî tipinde hiçbir tutarlılık yoktur: Çoğunlukla o, bir delikanlıdır; hayatının başında genç çocukları olan bir adam, nadiren bir yaşlı, ‘Kör’ (*makâmesinde*) ‘kısa ve şişman’; “Cürcan” (*makâmesinde*) ‘ne uzun ve sıksa, ne kısa ve bodur’dur.

Bedü’z-zamân’ın eseri, herhangi bir anlamda ‘düzyazı ile şiiri değişimli olarak kullanmaz’. Bedü’z-zamân, şiirsel hünere sahip değildir. Ve meşhur yazarlardan iktibasları dışında, genellikle bir *makâmenin* bitiş kısımlarında (yukarıda iktibas edilen Tenûhî’nin hikâyesinden taklit edilen bir özelliktir); çok nadir olarak da başka yerlerde

---

kalender gibi anlamlara gelmektedir. Bohemianism ise topluma uymama, kural tanımama yönelişi ve tavrı demektir. çev.]

<sup>29</sup> *Arabic Literature*, 2. Baskı, Oxford, 1963, s. 102.

edebî değeri olan şiirlerden küçük parçalar buluruz. 3. *Makâme*'de dinarın övülmesi ve yerilmesi gibi, Harîrî'nin son derece süslü ve oldukça etkili şiirsel parçacıklarıyla mukayese edebilecek hiçbir şey yoktur. Dahası, her ne kadar Bedü'z-zamân'da üslup, büyük bir öneme sahip ise de, hiçbir konu "yoktur" demek, bütünüyle haksızlık olacaktır: *Makâmât*ların çoğu, taze ve canlıdır; hatta "Dinar"da olduğu gibi hiçbir eylem içermeyen biri bile, birilerini komikliği ve ağız dalaşı ile cezbedebilir ve onu "ukalaca bir icadın genişlemesi" olmaktan bütünüyle çıkarır.

Dramatik özelliği açısından, yukarıdakilere benzeyen yorumları ben anlamıyorum. Atina'da gelişen ve oradan da Avrupa'ya geçen sahne gösterimi, kesinlikle geleneksel Yakın Doğu kültüründe bir yer bulmamıştır;<sup>30</sup> ancak geliştirme, sonra da onun şaşırtıcı bir son ile çözme anlamında dramatik yazım vardır ve hem genel olarak Samiler arasında hem de Arap edebiyatında (*hadisü'l-ifk*'ten? daha dramatik olan) *hadisten* öyküleri bir hayli dramatik bir tavırla söylenmiş olan Tenûhî'ye kadar daima bolca olmuştur.

Hulasa-i kelim, eğer biz, *makâmât*'ı Arap literatürünün Bedü'z-zamân'ın ortaya çıkardığı müstakil bir tür olarak değerlendireceksek, bu durumda Harîrî'nin geliştirdiği bütünüyle kendine özgü değişimi de göz ardı etmememiz gerekir. –Harîrî'nin Serûcî'nin ayırteci aromalı kişiliği, şiirsel ilavelerin kullanımı, tüm bunların hepsi -ki aslında bu, Harîrî'nin özel karakteristiğidir.- periferiktir (harici unsur) ve türe özgü değildir. Muveylihî, anlatıcısı İsa b. Hişâm'ın adını vererek akıllıca bir seçim yaptı; onun eseri, açık bir şekilde Harîrî çizgisinde değildir; ama haklı olarak Bedü'z-zamân'la başlayan gelişim çizgisine ait olarak değerlendirilebilir. Ve her ne kadar Muveylihî'nin konusunun tabiatı, öyküsünün çoğunun, müstehcen, hemen hemen argo bir dil ile sunulmuş olsa da, o, her bir bölümünü dikkatli bir şekilde süslenmiş *secili* bir pasajla başlatmak suretiyle, Bedü'z-zamân'ın geleneğindeki yerini teyit etmektedir. Mamafih, Bedü'z-zamân, en yüksek manada bir yaratıcı değildir. Kitabının kurgusal tabiatını kabul etmesi ve *seciyi* kullanması, yeniliklerdir; ama yenilikler, hem kökenleri hem de bazı özel detaylarında, Arap edebiyatında uzun kadim bir tarihe sahip olan bir yazım tipini empoze eder.

Muhtemelen çok küçük bir nokta, zikredilmeye değerdir. Horazmi ile rekabeti sırasında, Bedü'z-zamân'ın "o bir tane bile üretememişken, ben 400'den fazla *makâmât* yazdım." diye övündüğü meşhur bir hikâye vardır.

<sup>30</sup> Şia'nın "tutku oyunları", kesinlikle İranlıların ilhamıdır ve belki nihai tahlilde Hind geleneğinden kaynaklanıyordu. Son dönem Ortaçağ Mısırlıların gölge-oyunları, İbn Dâniyâl gibiler, Uzakdoğudan alınmıştır ve Türkler vasıtasıyla Arap dünyasına girmiştir.



Pek çok edebiyat tarihçisi, bu ifadeyi literal olarak anlamışlardır ve günümüze kadar ulaşan 51 *makâme*, Bedü'z-zamân'ın toplam üretiminin sadece sekizde biridir. Bu, bütünüyle çok naiftir. Belirsiz bir sayıyı göstermek için “kırk”ın kullanımı, çok eski bir Yakın doğu geleneğidir (İsrailoğullarının kırk yıl sahrada kalmaları, İsa'nın kırk gün oruç tutması, Ortodoks Kilisesi'nin ‘kırk şehitleri’, Ali baba ve kırk haremiler, Türklerin ‘kırk vezir’ hikâyeleri vb. örneklendirilebilir.) Bazı hikâyelerde çok büyük kütüphanelerle ilgili hikâyeler hakkında “onları taşımak için 400 deve gerekir denmesi gibi, 400 rakamı, basitçe ‘büyük belirsiz bir sayı’yı karşılamaktadır. Bedü'z-zamân, basitçe “büyük bir sayı” için yaygın bir konuşma figürünü kullanıyordu ve kesinlikle de çağdaşları da onun ne dediğini çok iyi anlıyorlardı. Deneme amacıyla yazdığı bazı *makâmeleri*, sonradan gizlemeye karar vermiş olması imkân dâhilinde iken, onun çalışmalarının sekizde yedisinin bizim için kayıp olduğunu inanmamıza hiçbir neden yoktur.

**KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ**

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayımıdır.
2. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Temmuz) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.
3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen “çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik” ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.
4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

**Makale Yazım Kuralları:**

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto” ve “Tam: 16 nk” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm, alttan 5 cm, soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0,5 cm” olarak ayarlanmalıdır.
3. Başlıklar Türkçe hepsi büyük harfli, İngilizce ilk harfi büyük, diğerleri küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.
4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri “adı-soyadı” sırasına göre yazılmalıdır.
5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.
6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.
7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.
8. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis no) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb, 17 gibi).

### **Uygulamalı Örnekler**

#### **Kitap**

Örnek: Emin Aşıkutlu, , *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1997, s. 31.

#### **Editörlü kitap**

Örnek: Bülent Uçar, (Ed.), *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, Hadisevi, İstanbul, 2006.

#### **Tez**

Örnek: Hikmet Atan, Mâna ile Hadis Rivâyeti, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

#### **Bilimsel Dergi Makalesi**

Örnek: Yazoğlu, Ruhattin, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 21, Ankara, 1996.

#### **Çeviri kitaplar**

Örnek: Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, (Çev. Ayşe Meral), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

#### **Kurum Yayınları**

Örnek: TÜBİTAK, 21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar, TÜBİTAK, Ankara, 2002.

#### **Yazarı Olmayan Eser: Anonim**

Örnek: The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Press, Chicago 1993.

**Yazıların gönderileceği dergi e-posta adresi:**

**kafkasilahiyatdergi@gmail.com**

**Dergimizin web adresi:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kafifd>