



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2014/2, Cilt: 13, Sayı: 26 | 2014/2, Volume: 13, Issue: 26

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757
2014/2, Cilt: 13, Sayı: 26

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757
2014/2, Volume: 13, Issue: 26

Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by	TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean) Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU Editör Yrd. / Editorial Assistant Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Osman EĞRİ Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ferhat KOCA (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ali BOLAT (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Kadir GÜRLER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Zişan TÜRCAN (Akdeniz Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2014 Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734	Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

İbrahim KUTLUAY Küleyni'nin <i>el-Kâfi</i> Adlı Eserinde Hz. Ali'yle İlgili Bazı Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi The Criticism and Evaluation of Some Hadiths on Ali b. Abi Tâlib in Kuleyni's <i>al-Kâfi</i>	5-42
Recep KAYMAKCAN, Hasan MEYDAN, Adnan TELLİ, Kübra CEVHERLİ İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma An Empirical Research on Efficiency of Bachelor's Degree Completion Program in Theology (ILITAM)	43-62
Veysel AKKAYA Sûfîlerin "...Gözümün Nûru Namazda Kılındı." Hadisindeki "Kurretu Ayn"a Bakışı Sufi's comments on the term of "kurretu ayn" in that hadith "...It was pointed out as pray the light of my eyes"	63-82
Salih KESGİN "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahli The Isnad and Matn Analysis of "There is no contagion..." Hadith Narration	83-120
Süleyman AYDIN Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi Pharaoh's Belief in the Light of Qur'an and Sunnah	121-148
Ferhat KOCA Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz A Lecture of Sheikh al-Islam Musa Kazım Efendi (1858-1920) about Islamic Jurisprudence (Usûl al-fiqh): Reality (al-haqîqa) and Methapor (al-majaz)	149-175

Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi Regulations in Family Law after the Tanzimat Period of the Ottoman Empire and 1917 Decree of Family Law (Hukuk-ı Aile Kararnamesi)	177-201
--	---------

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Ömer DİNÇ Burhanettin Tatar, <i>Din, İlim ve Sanatta Hermenötik</i>	203-207
Tuğba GÜL Allâl el-Fasî, <i>İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar, Yöntemler Araçlar</i>	208-214
İsmail METİN Maxime Rodinson, <i>Mahomet</i>	215-219



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2014/2, Cilt: 13, Sayı: 26 | 2014/2, Volume: 13, Issue: 26

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757
2014/2, Cilt: 13, Sayı: 26

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757
2014/2, Volume: 13, Issue: 26

Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by	TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean) Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU Editör Yrd. / Editorial Assistant Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Osman EĞRİ Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ferhat KOCA (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ali BOLAT (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Kadir GÜRLER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Zişan TÜRCAN (Akdeniz Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2014 Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734	Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

İbrahim KUTLUAY Küleynî'nin <i>el-Kâfî</i> Adlı Eserinde Hz. Ali'yle İlgili Bazı Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi The Criticism and Evaluation of Some Hadiths on Ali b. Abî Tâlib in Kuleynî's <i>al-Kâfî</i>	5-42
Recep KAYMAKCAN, Hasan MEYDAN, Adnan TELLİ, Kübra CEVHERLİ İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma An Empirical Research on Efficiency of Bachelor's Degree Completion Program in Theology (ILITAM)	43-62
Veysel AKKAYA Sûfîlerin "...Gözümün Nûru Namazda Kılındı." Hadisindeki "Kurretu Ayn"a Bakışı Sufi's comments on the term of "kurretu ayn" in that hadith "...It was pointed out as pray the light of my eyes"	63-82
Salih KESGİN "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahli The Isnad and Matn Analysis of "There is no contagion..." Hadith Narration	83-120
Süleyman AYDIN Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi Pharaoh's Belief in the Light of Qur'an and Sunnah	121-148
Ferhat KOCA Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz A Lecture of Sheikh al-Islam Musa Kazım Efendi (1858-1920) about Islamic Jurisprudence (Usûl al-fiqh): Reality (al-haqîqa) and Methapor (al-majaz)	149-175

Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi Regulations in Family Law after the Tanzimat Period of the Ottoman Empire and 1917 Decree of Family Law (Hukuk-ı Aile Kararnamesi)	177-201
---	---------

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Ömer DİNÇ Burhanettin Tatar, <i>Din, İlim ve Sanatta Hermenötik</i>	203-207
Tuğba GÜL Allâl el-Fasî, <i>İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar, Yöntemler Araçlar</i>	208-214
İsmail METİN Maxime Rodinson, <i>Mahomet</i>	215-219



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2014/2, Cilt: 13, Sayı: 26 | 2014/2, Volume: 13, Issue: 26

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757
2014/2, Cilt: 13, Sayı: 26

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757
2014/2, Volume: 13, Issue: 26

Tarandığı İndeks ve Veritabanları / Indexed by	TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı Ebscohost: Academic Search Complete Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor) Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean) Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU Editör Yrd. / Editorial Assistant Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Osman EĞRİ Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Ferhat KOCA (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Ali BOLAT (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Kadir GÜRLER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi) Doç. Dr. Zişan TÜRCAN (Akdeniz Ü. İlahiyat Fakültesi) Yrd. Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2014 Baskı / Printing Hangar Marka İletişim-Reklam Hizmetleri Yayıncılık Ltd. Şti. Konur 2. Sok. No: 57/4 Kızılay ANKARA Tel: 0 312 4250734	Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

İbrahim KUTLUAY Küleynî'nin <i>el-Kâfî</i> Adlı Eserinde Hz. Ali'yle İlgili Bazı Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi The Criticism and Evaluation of Some Hadiths on Ali b. Abî Tâlib in Kuleynî's <i>al-Kâfî</i>	5-42
Recep KAYMAKCAN, Hasan MEYDAN, Adnan TELLİ, Kübra CEVHERLİ İlahiyat Lisans Tamamlama Programının Verimliliği Üzerine Olgusal Bir Araştırma An Empirical Research on Efficiency of Bachelor's Degree Completion Program in Theology (ILITAM)	43-62
Veysel AKKAYA Sûfîlerin "...Gözümün Nûru Namazda Kılındı." Hadisindeki "Kurretu Ayn"a Bakışı Sufi's comments on the term of "kurretu ayn" in that hadith "...It was pointed out as pray the light of my eyes"	63-82
Salih KESGİN "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahli The Isnad and Matn Analysis of "There is no contagion..." Hadith Narration	83-120
Süleyman AYDIN Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi Pharaoh's Belief in the Light of Qur'an and Sunnah	121-148
Ferhat KOCA Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkıh Usulüne Dair Bir Risalesi: Hakikat ve Mecaz A Lecture of Sheikh al-Islam Musa Kazım Efendi (1858-1920) about Islamic Jurisprudence (Usûl al-fiqh): Reality (al-haqîqa) and Methapor (al-majaz)	149-175

Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI Osmanlı Devletinde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi Regulations in Family Law after the Tanzimat Period of the Ottoman Empire and 1917 Decree of Family Law (Hukuk-ı Aile Kararnamesi)	177-201
---	---------

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Ömer DİNÇ Burhanettin Tatar, <i>Din, İlim ve Sanatta Hermenötik</i>	203-207
Tuğba GÜL Allâl el-Fasî, <i>İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar, Yöntemler Araçlar</i>	208-214
İsmail METİN Maxime Rodinson, <i>Mahomet</i>	215-219

KÜLEYNÎ'NİN *el-KÂFÎ* ADLI ESERİNDE HZ. ALİ'YLE İLGİLİ BAZI RİVAYETLERİN TENKİT VE DEĞERLENDİRİLMESİ

İbrahim KUTLUAY*

Özet: Küleynî *el-Kâfî* adlı eserinin *Usûl* bölümünün "Hüccce" kısmında, başta Ali b. Ebû Tâlib olmak üzere mâsum imamlara dair birtakım rivayetlerle Hz. Ali'ye ve diğer imamlara delalet ettiği iddia edilen bazı âyetlere yer vermiştir. Ne var ki ilgili rivayetlerin çoğu, Kur'ân âyetleri ile açık bir şekilde çeliştiği gibi delil olarak kullanılan âyetlerin çoğunun ise konu ile ilgisi bulunmamaktadır. Bu çalışmamız, Küleynî'nin mezkûr eserinin "Hüccce" kısmında tahrir ettiği rivayetleri esas almakta, delil olarak kullanılan âyetlerin Şîa ve Ehl-i sünnet'e ait temel tefsirlerde nasıl yorumlandığını tesbit etmeyi, ardından Şîa'nın imâmet teorisini temellendirmek için Hz. Ali'nin ve diğer imamların nasla tayin edildiklerini iddia etmelerinin nazarı arka planını ortaya koymayı, bu rivayetlerin doğuşuna sebep olan faktörleri belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmanın diğer bir amacı, imâmet nazariyesini ispat edebilmek için Küleynî'nin "Hüccce" başlığı altında tahrir ettiği rivayetler içinde zikrettiği âyetlerin bağlamından nasıl koparıldığını, bazı rivayetlerin aşırılıklar ve zorlama yorumlar, hatta tahrifler ihtiva ettiğini göstererek ilgili bölümde kaydedilen Hz. Ali ile ilgili rivayetlerin kat'i olduğunu iddia etmenin ne derece gerçeği yansıttığını tartışmaktır.

Anahtar kelimeler: Ali b. Ebû Tâlib, Küleynî, Kitâbü'l-Hüccce, Velâyet, İmâmet.

The Criticism and Evaluation of Some Hadiths on Ali b. Abî Tâlib in Kuleynî's *al-Kâfî*

Abstract: Shiî scholar al-Kuleynî transmits some hadîths on Ali b. Abû Tâlib and other imams in *Usûl al-Kâfî* under chapter *Kitâb al-Hujja*. However, most of these narrations explicitly contradict some Qur'anic verses and majority of them used for as evidence don't have any relationship with the subject. Our study, therefore, based on narrations in *Kitâb al-Hujja* in Kuleynî's *al-Kâfî* and primarily analyses how these verses were interpreted by some key Shiî and Sunni's *tafsîr* books. Our paper also aims at establishing a theoretical background for theory of imâmât and of imams who were determined by Allâh, argued by Shia; and intends to identify factors that lead to appearance of these narrations. This study targets to show how Kuleynî decontextualised the verses and how some narrations contain excesses and inappropriate comments, or even some narrations contained distortions in order to prove the imâmate theory. Finally our goal is to discuss to what extent the narrations are genuinely recorded in *Kitâb al-Hujja* in *al-Kâfî* and what the value of the narrations about Ali b. Abû Tâlib.

Key words: Ali b. Abû Tâlib, al-Kuleynî, Kitâb al-Hujja, Walâya, İmâma.

* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

1. Giriş

İmâmiyye Şîası'nın¹ temel hadis kitapları olarak kabul edilen *Kütüb-i Erbaa'*'nın ilki Sikatü'l-İslâm Küleynî'nin² (ö.329/941) *el-Kâfi'* sidir. İmâmiyye'ye mensup âlimler onu Ehl-i sünnet'in temel hadis kaynaklarından olan İmam Buhârî'nin (ö.256/870) *el-Câmiu's-Sahîh'i* ile mukayese etmekte, hatta ihtiva ettiği rivayet sayısının on altı bin civarında olması ve bunların imamlara isnad edilmesi gibi sebeplerle ondan daha üstün görmektedirler. "Usûl", "Fürû" ve "Ravza"³ adlı üç bölümden oluşan 34 kitap, 326 bâb ve 16.099 hadisi ihtiva eden⁴ *el-Kâfi'* nin ilk iki cildi "Usûl" bölümüne tahsis edilmiş olup bu adla bilinmektedir. Usûl bölümü; "Akıl ve Cehâlet", "İlmin Fazileti", "Tevhid", "Hücce", "Târih", "İman ve Küfür", "Dua", "Kur'ân'ın Fazileti", "Muaşeret" kısımlarından oluşmaktadır. Bu bölümler de kendi içlerinde alt konulara ayrılmaktadır. "Hücce" bölümü, imamların akıl almaz vasıflarına dair rivayetlerle İslam'ın tevhid akidesi ile bağdaşmayan birtakım aşırı görüşlerle doludur.

Küleynî'nin *el-Kâfi'* si İmâmî doktrinin sistematik öğretisini ihtiva etmektedir. Ayrıca on iki imamla ilgili rivayet sürecinin sonunun tesbiti *el-Usûl mine'l-Kâfi'* ile mümkün olmuştur.⁵ Küleynî'nin, dört sefirin⁶ sonuncusu olan Ebü'l-

- 1 Şîa, İmâmiyye de dâhil bütün Şii fırkaları (Zeydiyye Şîası, Kat'iyye Şîası gibi fırkalardan gâli unsurlara kadar) içine alan şemsiye bir terimdir. İlk dönem bazı İmâmî âlimler kendilerini Şîa olarak da nitelediklerinden bu çalışmada görüşlerine daha fazla yer verilen İmâmiyye fırkasını nitelemek için Şîa terimi de kullanılacaktır. Ayrıca Şeyh Müfid, imamın nassla belirlendiğine, imamın mevcudiyetinin vâcip olduğuna ve ismetine inanan herkesi İmâmî saymaktadır bk. Şeyh Müfid, *el-Fusûli'l-muhtâre*, tahk.: Seyyid Ali Mir Şerifi, Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993, s. 37-39; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, İSAM Yay., İstanbul 2009, s. 32-36.
- 2 Küleynî'nin bu eserini yirmi yılda yazdığı ifade edilmektedir. Bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abbas Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum 1418, s. 377.
- 3 Pek çok problemlili rivayeti ihtiva eden "Ravza"nın Küleynî'ye ait olup olmadığı tartışmalıdır. Nitekim *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin *Kütüb-i Erbaa'* maddesi içinde *el-Kâfi* tanıtılırken, onun "Usul" ve "Fürû"dan meydana geldiği zikredilmişse de "Ravza"ya yer verilmemiştir (İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, c. 18, s. 4). Ancak mevcut ve matbu *el-Kâfi* nüshalarında "Ravza" kısmı yer almaktadır.
- 4 Abdülhâdi Fadlî, *Usûlü'l-hadis, Câmiatü'l-âlemiyye li'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, Londra; Dârü müverrihu'l-Arabî, Beyrut 1414/1993, s. 82; M. Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1982, ss. 93, 95, 97.
- 5 Geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gâib On İkinci İmam*, İSAM Yay. İstanbul 2009, s. 191.

Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî'nin (ö.328/940) döneminde yaşadığı, bu sebeple dönemin uygulaması gereği, *el-Kâfî*'yi son sefirin onayına arz etmesinin muhtemel olduğu söylenebilir. Ayrıca Şeyh Müfid (ö.413/1022), Necâşî (ö.450/1058) ve Allâme Hillî (ö.726/1325) gibi âlimler Küleynî'yi en güvenilir âlimlerden biri olarak kabul etmiş ve *el-Kâfî*'nin sahih hadislerden oluştuğuna hükmetmişlerse de bu eserdeki bazı hadisler mütekaddimûn⁷ döneminde bile Şeyh Sadûk (ö.381/991) gibi bazı önde gelen İmâmî âlimler tarafından tenkit edilmekten kurtulamamıştır.⁸ *el-Kâfî*'nin sıhhati telif edildiği dönemde olduğu gibi günümüzde de İmâmî âlimler arasında tartışmalıdır. Asıl konumuz *el-Kâfî*'nin sıhhati ve bu konudaki tartışmalar olmadığı için burada bu kadarına işaret etmekle iktifa ediyoruz.

Diğer yandan tarih boyunca Ehl-i beyt'ten büyük imamlar ve âlimler çıktığı, pek çok alanda Ehl-i beyt'in İslâm'a çok büyük hizmetlerinin olduğu, kıyamete kadar bu pâk neslin devam edeceği bilinen hususlardandır. Öyle ki, Allah Resûlü'nün ümmetine Veda Hutbesi'nde ve diğer bazı hadislerde vurgulandığı üzere doğru yoldan sapmamaları için Allah'ın kitabına ve sünnete⁹ - hadisin bazı tariklerinde sünnet yerine "Ehl-i beyt" ifadesi geçer¹⁰ - sınıksız sarılmayı tavsiye etmiştir. Hz. Ali'nin (ö.40/661) Allah Resûlü'nün yeğeni, damadı ve râşid haliflerin dördüncüsü olduğu; fıkıh, tefsir, hadis, şiir, belağat gibi ilimler-

6 Dört sefir Ebû Amr Osman b.Said el-Umerî (260-267/847-880), oğlu Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Said el-Umerî (305/917-918), Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahî (326/939), Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî'dir (328/940). Bunların görev yaptığı döneme *sefirler dönemi* denir. Dört sefirle ilgili geniş bilgi için bk. Etan Kohlberg, "From Imâmiyya to Ithna Ashariyya", *Belief and Law in Imami Shiism* içinde XIV. makale, Variourum Reprints, London 1991, s. 523; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 114-122.

7 Şeyh Tûsî'ye (ö.460/1067) kadar olan dönem *mütekaddimûn dönemi* olarak bilinir.

8 Sâmîr Umeydî, *Difâ'ani'l-Kâfî*, c. 2, s. 310-311; Bekir Kuzudışlı, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, BSR Yay., İstanbul 2011, s. 413-436.

9 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Çağrı Yay., İstanbul 1992/1413, Kader 3.; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Çağrı Yay., 1992/1413, Menâsik 56; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul 1992/1413, Menâsik 84.

10 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992/1413, c. 4, s. 181; Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhü'l-Müslim*, Çağrı Yay, İstanbul 1992/1413, Fezâilü's-sahâbe 36; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, Çağrı Yay, İstanbul 1992/1413, Menâkib 46; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Mukaddime, 11; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Haydarabad 1915, c. 3, s. 119; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, (ö.329/939), *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, tahk.: Ali Ekber el-Ğifârî, Dârü Sa'b-Dârü't-Teâruf, Beyrut 1401/1981, c. 1, s. 294.

deki derinliği, onun neslinden gelen imam, seyyid ve şeriflerin dindeki hizmetleri¹¹ hiçbir müslümanın inkâr edemeyeceği hakikatlerdir. Bununla beraber Şîî kaynaklarda Hz. Ali'ye ve diğer imamlara nisbet edilen haberlerde, imamlar "görev bakımından" peygamberlerle mukayese edilmiş, peygamberlerin ilimlerinin ve diğer özelliklerinin Ali'de toplandığı iddia edilmiştir.¹² Genel Şîî itikat öyle olmasa da¹³ yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bazı rivayetlerde imamlar, peygamberler seviyesine, hatta beşer üstü bir konuma getirilmiş, kendilerinin bile kabul edemeyeceği özellikler imamlara nisbet edilmiştir.¹⁴ Konumuzla yakın alakası olan Hz. Ali'nin velâyeti, Şîa'da imâmet teorisi, Gadîr-i Hûm olayı, Ehl-i âbâ gibi meselelerin her biri müstakil araştırma konusudur. Nitekim bu alanda pek çok çalışma yapılmıştır.¹⁵ Dolayısıyla bu çalışmamızda imâmet meselesine kısaca temas edecek, esas olarak *el-Kâfi*'nin "Hüccet" bölümünde doğrudan Hz. Ali'nin isminin zikredildiği ve üstün özelliklerinin vurgulandığı ve Kur'ân

-
- 11 Ali'nin faziletleri ile ilgili olarak bk. Mâzendarânî, Ebû Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü Ali b. Ebî Tâlib*, Kum 1379, c. 3, s. 46-105; Nesâî, Ali'nin faziletine dair rivayetleri *Kitâbü'l-hasâis fî fadli Ali b. Ebî Tâlib* (Kahire 1308) adlı eserinde toplamıştır. Onun fazileti ve ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. M. Yaşar Kandemir, "Ali", *DİA*, c. 2, s. 376-378.
- 12 İbn Bâbeveyh, *Kemâlüddin ve'l-temâmü'n-ni'meh*, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum 1984, c. 1, s. 61-63. Hz. Âdem'e ve diğer peygamberlere inen ilim kaybolmayıp imamlara geçmiştir (bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, Menşûratü'l-âlemî, Tahran 1374, s. 134). Bütün peygamberlerin ilmi Resûl-i Ekrem'de toplanmış, onun ilmi de Hz. Ali'ye intikal etmiştir. Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, s. 137.
- 13 Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 25; İmamların geniş ilmüne dair rivayetler için bk. Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, s. 133-139.
- 14 Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, c. 12, 104, 253.
"Dünya yaratılmadan iki bin yıl önce Allah bir nur yarattı. Bu nur ikiye ayrıldı. Hz. Muhammed ve Ali, Allah'ın huzurunda mevcuttular. Bu nurun zâhirî Muhammed'i ve onun nübüvvetini temsil ediyordu; bâtını olan velâyet ise Ali ile temsil ediliyordu" (bk. Moezzi, *The Divine Guide in Early Shîism*, s. 30). Muhammed ve Ali aynı topraktan yaratılmış, Ali'nin şîası artakalan topraktan yaratılmışlardır. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 31 (Şeyh Müfid, *Amalî*, s. 183; Tûsî, *Amalî*, c. 1, s. 77'den naklen); Mustafa Öz, "Ehl-i beyt", *DİA*, c. 10, s. 99; Lalani, *Early Shî'i Thought*, s. 80.
- 15 Meselâ Muhsin Abdünnâzır, *Mes'eletü'l-imâme*, Beyrut 1983, ss. 194-204; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., Ankara 1984; Fığlalı, "Gadîr-i Hûm", *DİA*, c. 13, s. 279-280; Arzina R. Lalani, *Early Shî'i Thought The Teaching of Imam Muhammad al-Baqir*, I. B. Tauris, London-New York 2000; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, İSAM Yay., İstanbul 2009; Wilferd Madelung, "Imama", *The Encyclopedia of Islam (EI²)*, E. J. Brill, Leiden 1971, c. 3, s. 1163-1169; Mehmet Akif Aydın, "İmâmet", *DİA*, c. 12, s. 204-205; Cemal Sofuoğlu, "Gadîr-i Hûm Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1983, c. XXVI, s. 461-470.

âyetleriyle desteklenmeye çalışılan rivayetleri ele alacak, bunlarının tahlil ve tenkidine odaklanacağız.

Konuyu ele alırken metot olarak delil diye zikredilen âyetleri,¹⁶ önce Ehl-i sünnet âlimleri tarafından telif edilen belli başlı tefsirlerden, daha sonra Şîî tefsirlerin ilk örnekleri olan Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (ö.320/932) ve Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (ö.307/919) tefsirleri başta olmak üzere önemli Şîî kaynaklardan tetkik edeceğiz. Sünnî ve Şîî tefsirlerinkonumuzla ilgili müşterek ve farklı yorumlarına özet hâlinde işaret edeceğiz. Bu noktada Ehl-i Sünnet veya Şîa'nın haklılığı gibi bir peşin hükümden hareket etmeden konu hakkında kullanılan kaynakları esas alarak bir durum tesbiti yapmaya gayret sarfedeceğiz.

Sonuç olarak bu çalışmada örnek niteliğinde incelediğimiz *el-Kâfi*'nin *Kitâbü'l-hücce* bölümünde "Ali b. Ebû Tâlib ile ilgili rivayetleri" değerlendirmek suretiyle İmâmî ekollerden bilhassa Ahbârîler'in *Kütüb-i Erbaa'* da yer alan hadislerin mutlak olarak sahih kabul edileceği şeklindeki görüşlerinin isabetli olup olmadığını ve imâmet teorisinin "*Kitâbü'l-hücce* kısmı sınırları çerçevesinde" rivayet ve tefsirlere etkisini tesbit etmeyi amaçlamaktayız.

2. Şîa'da İmâmet Teorisi ve Hz. Ali'nin İmâmeti

Hz. Ali ile ilgili rivayetlerin teorik çerçevesini ve dayanaklarını kavrayabilmek için öncelikle Şîa'nın *imâmete* nasıl bir anlam yüklediği ve imamlarda ne tür şartlar aradığı iyi bilinmelidir. Hemen belirtelim ki, Şîî kaynaklardaimâmet "fiilî yönetim" anlamındaki *hilafetten* farklı olarak "meşru devlet başkanlığı" mânâsında kullanılır. İmâmet, "bir kişinin Hz. Peygamber'i temsilen din ve dünya işlerini yürüttüğü genel başkanlık"¹⁷ demek olup dinin rükünlerinden kabul edilmiştir.¹⁸ Buna göre imâmet -vahiy alma istisna- seçilmişlik ve ismet

16 Bu âyetler şunlardır: en-Nisâ, 4/59, el-Mâide, 5/3, 55, 67; Hûd 11/17; er-Ra'd, 13/43, el-Fussilet, 41/30, el-Cin, 72/16, en-Nebe 78/2' dir. Yeri geldikçe diğer âyetlere de işaret edilmiştir.

17 İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye", *DİA*, c. 24, s. 148.

18 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 2, s. 33.

Esasen İslâm âlimlerinin çoğunluğu imâmeti gerekli bir müessese olarak görür. Geniş bilgi için bk. Aydın, "İmâmet", *DİA*, c. 12, s. 203-204. Şîî literatürde imâmet, meşruiyetini nasstan alan nazarî önderlik ve liderliği, hilafet ise fiilî dünyevî iktidarı temsil makamını ifade eden bir terimdir (bk. Madelung, "Imâma", *EP*, c. 3, s. 1163; Aydın, "İmâmet", *DİA*, c. 22, s. 203-204; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 15). Ancak biz çalışmamızda bu iki terimi eş anlamlı olarak kullanacağız.

sıfatlarını haiz olan ve Allah Teâlâ tarafından nasbedilen imamlar vasıtasıyla yürütülen bir görev olup nübüvvetin bir uzantısı sayılmıştır. İmâmiyye Şîa'sı'nın aksiyomatik kabulüne göre, imâmet dinin temel bir ilkesidir. Bu sebeple imâmet halkın seçimine bırakılmayacak kadar önemli bir müessesedir.¹⁹ Nasıl ki namaz, zekât gibi konuları tayin ve tercihte insanlara yetki verilmemişse dinî ahkâmın en önemlisi olan imâmet meselesinde de insanlara yetki verilmemiştir.²⁰

Aslında Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki en temel problem Hz. Peygamber'den sonra otoritenin kim olduğudur.²¹ Ehl-i sünnet'te halife; seçim, ahd veya istihlaf gibi yöntemlerle, Şîa'da ise nassla tesbit edilmektedir. Doğrusu Hâricîler ve Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam (ö.200/816) gibi bazı âlimler hariç, İslâm âlimlerinin ekseriyeti imamın zorunluluğunu savunmuşlardır; ancak Şîa, imâmetle ilgili vücûb keyfiyetini, dinî ve aşkın sebeple ilişkilendirmiştir.²² Peygamber nasıl ki Allah tarafından seçilmişse peygamberin nübüvvet dışındaki diğer görevlerini devam ettiren imamlar da aynı şekilde Allah tarafından belirlenmiştir.²³ Ayrıca Şîa "tayin usulü"nü haklı gösterebilmek, imamlara kutsiyet kazandırmak ve halk nazarında daha fazla destek bulmak için imamın mâsum olması gerektiğini ileri sürmüştür.²⁴ Şîi fırkalardan Zeydiyye caiz görse de

19 Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-ukberiyye*, Kum 1413, s. 52; Nevbahtî, *Firakü's-Şîa*, İstanbul 1931, s. 90 vd.

20 Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'ne*, c. 1, s. 9; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 18.

21 Kohlberg, "An unusual Shi'î isnad", *Belief and Law in Imami Shiism* içinde VIII. makale, Variorum Reprints, London 1991, s. 143.

22 Aydın, "İmâmet", *DİA*, c. 22, ss. 204-205; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 17. Günümüzde bazı Şîi âlimler, imâmeti, dinin esaslarından daha ziyade mezhebî bir esas olarak değerlendirmektedir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz ve diğerleri, "İmâmet", *DİA*, c. 12, s. 203.

23 Arzina R. Lalani, *Early Shi'î Thought The Teaching of Imam Muhammad al-Baqir*, I.B.Tauris, London-New York, 2000, s. 58, 65.

24 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-İlam li'l-matbua, Beyrut 1995/1415, c. 7, s. 560; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-İlemi li'l-matbuât, Beyrut 1973, c. 16, ss. 312-313.

Şîa *tathîr âyetini* (el-Ahzâb, 33/33) buna delil saymış, bu âyetin imamların günah işlemekten korunmuş (mâsum) olduklarını gösterdiğini iddia etmişlerdir. Şîa'ya göre bu âyetteki "in-nemâ" edatı tahsis ifade ettiğinden bu özellik sadece Ehl-i beyt'e hastır. Allah onlardan her türlü kötülük ve günahı devamlı olarak giderir (bk. Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 7, s. 560; Tabâtabâî, *Mizân*, c. 16, ss. 312-313). Ehl-i sünnet'te ismet sıfatı sadece peygamberlere atfedilir. *Tathîr*, el-Mâide 5/6, 41; et-Tevbe 9/103'te olduğu gibi müminler hakkında da kullanılmakta-

İmâmiyye'ye göre, efdal olan varken faziletlinin imâmeti caiz değildir. Bundan dolayı ümmetin en faziletlisi sayılan ve imâmeti nasla belirlenen Ali b. Ebi Tâlib varken, haklarında herhangi bir nass bulunmayan ve İslâm öncesinde günaha bulaşan Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın halifelikleri meşru değildir.²⁵

Ayrıca İmâmiyye'nin kabullerine göre imamlar her türlü gizli ilimlerle donatılmıştır. Onların ilmi, şahsi gayretle elde edilmiş değildir. Resûl-i Ekrem Hz. Ali'ye imâmet görevini verirken ona ilk peygamberden beri nesilden nesile intikal eden gizli ilimleri de öğretmiştir.²⁶ Ayrıca Ahbârîliğin²⁷ kurucusu Emîn el-Esterebâdî'ye (ö.1036/1626) göre Kur'ân'ı ve hadisleri doğru anlamak için imamların varlığı zaruridir. İmamların tefsiri olmadan insanların Kur'ân'ı kavraması mümkün değildir.²⁸ İmamlar, müminlerin tartışılmaz liderleridir.²⁹ Bu sebeple Şîi müfessir Tabâtabâî (ö.1402/1981) imamlarla ilgili bütün aksiyomatik kabulleri sıralamıştır. Şîa'nın iddiasına göre, Allah tarafından tayin edilen imam, ilahî korumayla mâsumdur. İnsanlar var oldukça yeryüzü imamdan mahrum olmaz. Allah Teâlâ tarafından desteklenen mâsum imam, kulların amellerini, dünya ve ahiretle ilgili ihtiyaç duydukları bütün bilgileri bilir. On dan üstün bir kişinin bulunması muhaldir.³⁰ Ehl-i sünnet ise bu görüşleri benimsemez.³¹

dır. Buna göre mezkûr âyet Ehl-i beyt'in masum olduğuna değil, Allah'ın emirlerine itaat etmeleri hâlinde günahlardan temizleneceklerine delalet eder. Öz, "Ehl-i beyt", *DİA*, c. 10, s. 499.

- 25 Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*, tahk.: Aynullah el-Hasenî Urmevî, Dârü'l-hicre, Kum 1986/1407, s. 171.
- 26 Aydın, "İmâmet", *DİA*, c. 12, s. 204; geniş bilgi için bk. Bozan, *İmâmet Nazariyesi*, s. 52-53.
- 27 Bu konudaki müstakil bir çalışma için bk. Gleave, *Scripturalist Islâm The History and Doctrines of Akhbârî Shi'î School*, Leiden-Boston 2007.
- 28 Geniş bilgi için bk. Kohlberg, "An Unusual Shi'î isnad", s. 134.
- 29 Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Authority and political culture in Shi'ism*, edit.: Said Amir Arjomand, State University of New York, Albany 1988, s. 25.
- 30 Muhammed Bâkır Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-dürevi ahhârî'l-eimmeti'l-ethâr: el-adl ve'l-mead*, Müessesetü'l-vefa, Beyrut 1983/1403, c. 13, ss. 104-253; Tabâtabâî, *Mizân*, c. 1, s. 220. Şîa'ya göre topluma örnek olabilmesi için imam mâsum olmalı ve bütün sorulara cevap vermelidir. Bilgi, Kur'ân ve sünnette yer alsın veya almasın imamlar sınırsız ilim sahibidir. Kohlberg, "An unusual Shi'î isnad", s. 142.
- 31 Ehl-i sünnet'e göre ise imamlar sıradan insanlardır. Ayrıca Ehl-i sünnet, Şîa'nın iddia ettiği biçimde imâmet teorisini kabul etmez; zira gerek imamlara dair rivayetlerin gerekse diğer Şîi isnadların çoğu güvenilmezdir. Kohlberg, "An Unusual Shi'î Isnad", s. 143.

Özetle ifade edersek Şîa'nın imâmet teorisinin temelinde "ilâhî-kozmiç-seçilmiş aile" inancı yatmaktadır.³² Ayrıca imamın nasla belirlendiği şeklindeki inanç, İmâmiyye'nin en temel özelliklerinden biridir.³³ Şîa'nın imâmet için ileri sürdüğü nass ve mâsumluk ilkelerinin, Şîi imâmet inancının gelişip yayıldığı İslâm öncesi Fars ve Irak Ârâmî kültürü ile de ilgisi bulunmaktadır. Nitekim Güney Arabistan'da hüküm süren krallıklarda kral, karizmatik bir lider (beşer üstü bir varlık) olarak görülürdü.³⁴ Irak'ta yaşayan Ârâmî kültüründe de aynı inanç mevcuttu.³⁵

3. Hz. Ali ve Mâsum İmamlarla İlişkilendirilen Âyet ve Rivayetler

Esasen Kur'ân imâmet, ismet, bedâ, rec'at gibi konulardan söz etmez.³⁶ Nitekim Hz. Ali'nin imâmetine dair Kur'ân'da sarıh bir âyet olmadığını Şeyh Müfîd (ö.413/1022) de ifade eder. Ona göre zekâtın nisabı ve namaz rekâtları nasıl sünnetle sabit olmuşsa, Ali'nin imâmeti de sünnetle sabit olmuştur.³⁷ Aynı şekilde Şerîf el-Mürtezâ (ö.436/1044) *el-İmâme* adlı eserin müellifi İbnü'r-Râvendî'nin (ö.245/859) en-Nisâ 5/59. âyetten hareketle itaat edilecek imamın mâsum olması gerektiği sonucunu çıkardığını, ancak söz konusu âyetin Hz. Ali ile ilgisinin kesin olmadığını vurgular.³⁸ Bununla birlikte Kur'ân'da geçen halife, imam, vâris, velî, vezir, emîn, hüdâ, hâdi, nûr, sebîl, sırat, mîzan, sünnet, vesile, şâhit, meşhûd, şehîd, şühedâ, kavî, sıdk, sâdık, siddîk vb. kelime ve kavramlarla; es-sırâtü'l-müstakîm, sâlihu'l-mü'minîn, imâmü'l-mübîn, en-nebeü'l-

Yegâne güvenilir isnad; Ca'fer es-Sâdık > Muhammed Bâkır > Zeynelâbidîn > Hüseyin b. Ali veya Hasan b. Ali > Ali b. Ebû Tâlib > Resûlullah şeklindeki muttasıl isnadlardır. Tam olmayan isnadlar mürsel sayılır ve reddedilir Kohlberg, "An Unusual Shi'î Isnad", s. 143; Ayrıca bk. Kuzudîşli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, BSR Yay., İstanbul 2011.

32 Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 26.

33 Diğeri, on ikinci imamın gaybete gittiği inancıdır. Geniş bilgi için bk. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 186 vd.

34 Watt, *Islam and The Integration of Society*, edit.: W. J. H. Sprott, Routledge & Kegan Paul, London 1966, ss. 105-106.

35 Watt, *Islam and The Integration of Society*, s. 109.

36 Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 12.

37 İbnü'l-Muallim Muhammed Müfîd, *Mesâilü'l-ukberiyye*, tahk.: Ali Ekber el-İlâhî Horasânî, Dârü'l-Müfîd, Beyrut 1993/1414, s. 45-46.

38 Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif Mürtezâ, *Tefsîrü's-Şerif el-Murtazâ: Nefâisü't-te'vîl*, cem ve tahk.: Seyyid Mücteba Ahmed el-Müsevî, Müessesetü'l-alemi li'l-matbuât, Beyrut 2010/1431, c. 2, s. 80.

azîm vb. pek çok terkîb ve tabir Hz. Ali'ye hamledilmiştir.³⁹ Kur'ân'daki *tathîr âyeti*⁴⁰ Ehl-i beyt'le alâkalı olmakla birlikte buradan hareketle imamların mâsumiyeti ve imamda (halîfe) bu niteliğin şart olduğu sonucu çıkarılmıştır. Bu bağlamda bazı âyetler, meselâ el-Mâide, 3/5'teki "*Kim imana gelmeyi reddederse*" ibaresi, "Kim Ali'nin velâyetini⁴¹ reddederse" şeklinde aşırı bir yoruma konu olmuştur. Keza el-Bakara, 2/26. âyetteki geçen "baûda" (sivrisinek) kelimesinin Hz. Ali'ye, en-Nahl, 16/68. âyetteki "nahl" (bal arısı) kelimesi ise, "Ehl-i beyt imamları"na hamledilmiştir.⁴² Dahası Şîî müfessir Kummî (ö.307/919), el-Maide 5/67. âyetin aslında "fi Ali" kelimesinin olduğunu, sonradan bu kelimenin düştüğünü iddia etmiştir.⁴³ Aynı şekilde Küleynî mütenâkız rivayetlerin yanında Kur'an'da eksiklik bulunduğu dair rivayetlere de yer vermiştir.⁴⁴ Bu sebeple *el-Kâfi* tenkit edilip yetersiz bulunmuştur.⁴⁵

Bu bağlamda Allâme Hillî (ö.729/1235) velâyetin Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt imamlarının hakkı olduğuna dair seksen âyet ve mütevâtir olarak nitelediği yirmi sekiz rivayet nakletmiştir;⁴⁶ el-Mâide, 5/67 (tebliğ âyeti); el-Ahzâb, 33/33 (tathîr âyeti); eş-Şûrâ, 42/23 (mevedde âyeti); Âl-i İmrân, 3/61 (mübâhele âyeti) bu âyetlerden bazılarıdır. Meclisî (ö.1111/1699) *Bihârü'l-envâr*'ın beş cildini (XLI-LXV) Hz. Ali'nin hayatı ile onun imâmeti ve fazileti hakkında nâzil olduğu ileri sürülen âyetlere ve bu konudaki rivayetlere tahsis etmiştir. Ancak söz konusu

39 Meclisî, *Bihâr* adlı eserinin 24. cildini sırf bunlara tahsis etmiştir; ayrıca bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 22.

40 el-Ahzâb 33/33.

41 İmamın velâyeti için bk. Muhammad Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shiism: the sources esotericism in Islam*, trans. David Stright, State University of New York Press, Albany 1994, s. 29.

42 Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim Kummî, tahk.: Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, *Tefsîrü'l-Kummî*, Mektebetü'l-Hüdâ, yy., ts. c. 1, ss. 48, 389.

43 Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, c. 1, s. 23.

44 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, ss. 238-242.

45 Nitekim Şeyh Sadûk, *el-Kâfi*'de tahrir edilen Kur'ân'da eksiklik bulunduğu dair rivayetleri ve bu görüşü reddetmek için *Risâletü'l-itikad* adlı eserini telif etmiştir. Eserinde hadislerinin sıhhatinin Kur'an'la test edilmesi gerektiğini ifade etmesine rağmen Küleynî'nin buna pek riayet etmemesi, *el-Kâfi*'deki bazı hadislerin konu başlıklarıyla alâkasının bulunmaması, kimi rivayetlerin Hz. Peygamber'e muttasıl isnadlarla ulaşmaması, cerhe uğramış râvilerden hadis nakletmesi ve uydurma rivayetlere yer vermesi *el-Kâfi*'nin tenkit sebepleri arasında yer almaktadır. Geniş bilgi için bk. Sâmîr Umeydî, *Difâ'ani'l-Kâfi*, c. 2, ss. 310-311; Sofuoğlu, "el-Kâfi", *DİA*, c. 24, s. 148; Üzüm, "İsnâaşeriyye", *DİA*, c. 23, s. 147.

46 Hillî, *Nehcü'l-hak*, s. 172; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 22.

istidlaller büyük ölçüde Kur'ân dışı verilere dayanmaktadır. Meclisî'nin *Bihârü'l-envâr*'ında Müslim'in (ö.261/875) *Sahîh*'i ile ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855)*Müsned*'inden yaptığı nakiller esasen Hz. Ali'nin imâmeti ile değil fazileti ile ilgilidir.⁴⁷

Netice itibariyle İmâmiyye'ye mensup âlimler, sarîh âyet bulunmadığından kendilerine göre tevil ettikleri âyetlere ve Hz. Ali'nin imâmetini temellendirmek için daha çok imamlara isnad⁴⁸ edilen rivayetlere dayanmışlar, sözlüklerden de yararlanmışlardır.⁴⁹ Aşağıda *el-Kâfi*'nin *Usûl* bölümünün *Kitabü'l-hüccce* başlığı altında tahrîc edilen söz konusu rivayetleri, müstakil başlıklar altında değerlendireceğiz.

4. Ali b. Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'den Sonra Ashâbın En Faziletli Olduğuna Dair Rivayetler

Küleynî'nin kaydettiği bir rivayete göre Büreyd b. Muâviye, İmam Muhammed el-Bâkir'a (ö.114/733) "Kâfir olanlar: Sen resûl olarak gönderilmiş bir kimse değilsin, derler. De ki: Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve yanında Kitab'ın bilgisi olan (Peygamber) yeter"⁵⁰ âyetinin anlamını sormuş, imam bu soruya "Ali ilkimizdir ve Peygamber'den sonra en faziletlimizdir" diye cevap vermiştir.⁵¹

Taberî'nin (ö.310/923) ifade ettiğine göre, mezkûr âyetteki "yanında Kitab'ın bilgisi olan" ifadesi ile kim(ler)in kastedildiği hakkında farklı kanaatler bulunmaktadır. Bu ifadeyi bazıları "Tevrat ve İncil hakkında bilgisi olan kimse-ler" diye yorumlamıştır.⁵² Abdullah b. Selâm bu âyette bahsi edilen "yanında Kitab'ın bilgisi olan" kişinin kendisi olduğunu ifade etmiş, Mücâhid b. Cebr el-

47 Diğer âyetlerle ilgili olarak bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 21.

48 Şîa'da isnad, ya mâsum imama ya imamın, babasından nakline yahut da imamın Resûlullah'tan nakline dayanır. Bunların üçü de güvenilirlik ve değer bakımından aynı derecededir. Kohlberg, "An Unusual Shi'i Isnad", s. 142.

49 Geniş bilgi için bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 26 vd.

50 er-R'ad, 13/43.

51 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 229; Salah Abdülfettah Hâlidî, *el-Küleynî ve te'vilâtühü'l-bâtmiyye li'l-âyâti'l-Kur'âniyye fi kitâbihi usuli'l-Kâfi*, Dâru Ammar, Amman 2007/1427, s. 133.

52 Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003/1424, c. 13, s. 572.

Mahzûmî (ö.103/721) Abdullah b. Selâm olduğu görüşünü benimsemiştir.⁵³ Katâde (ö.117/735) ise kastedilenin sadece Abdullah b. Selâm değil Selmân el-Fârisî, Temîm ed-Dârî gibi mühtedîler olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Bununla birlikte bu âyetin Mekke döneminde nâzil olduğu, sözü edilen kişilerin ise Medine döneminde müslüman oldukları dikkate alınrsa “yanında Kitab’ın bilgisi olan” ifadesinin onlara delalet etmesi pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim İbn Abbas, Mücâhid ve Hasan el-Basrî⁵⁵ “yanında Kitab’ın bilgisi olan”ı Allah Teâlâ olarak yorumlamışlardır.⁵⁶ Zemahşerî (ö.538/1144) bu ifadeyi “Ehl-i kitâb’dan ve âlim kimselerden müslüman olan kimseler” diye açıklamıştır; çünkü onlar kitaplarında Allah Resûlü’nün sıfatlarını okuyorlardı. Ayrıca “*Yanında Kitab’ın bilgisi olan*”ın Allah Teâlâ ve Kitâb olduğunu, *kitâb* kelimesiyle ise Levh-i mahfuz’un kastedildiği belirtilmiştir.⁵⁷

Şîa’ya ait tefsirlere gelince Ayyâşî (ö.320/932) burada kastedilenin Abdullah b. Selâm olamayacağına dair Muhammed el-Bâkır’ın görüşünü kaydeder.⁵⁸

53 İbn Kesîr, Mücâhid’den nakledilen bu rivayetin “garîb” olduğunu belirtme ihtiyacı duyar. bk. Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrû Kur’âni'l-azîm* (muhtasar), Dârü İbn Hazm, Beyrut 2000/1420, s. 1020.

54 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur’ân*, tahk.: Abdürrezzâk el-Mehdî, Dârü kütübî'l-Arabî, Beyrut 1997/1418, c. 9, s. 285.

55 Rivayete göre Hasan el-Basrî “Vallahî o, Allah Teâlâ’dan başkası değildir” demiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, tahkik ve ta'lik ve dirâse Âdil Ahmed Abdülmevcud vd., Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 1998/1418, c. 3, s. 358-359.

56 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 13, ss. 572-577.

Âyetteki وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ ifadesi وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ şeklinde de okunduğundan bunlara delaleti problem oluşturmayacağı ileri sürülmüşse de وَمِنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ şeklinde kıraate taalluk eden rivayetin Taberî > Kâsım > Hüseyin > Abbâd b. Avvâm > Hârûn el-A'fer > Zührî > Sâlim b. Abdullah > Babası > Resûlullah(s) şeklindeki isnadının sikâ kimselere göre aslı yoktur. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 13, s. 586-587; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 9, s. 286.

Ayrıca Kurtubî, İbn Abbas’tan onun “Cebrail olduğu”na dair görüşü aktarır (bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 9, s. 286). Abdullah b. Atâ, Ebû Ca’fer b. Ali b. Hüseyin’e insanlar yanında Kitab’ın bilgisi olan kimsenin Abdullah b. Selâm olduğunu sanıyorlar dedim. O, “yanında Kitab’ın bilgisi olandan maksat ancak Ali b. Ebû Tâlib’dir” dedi. Bu görüş Muhammed b. Hanefiyye’den de nakledilmiştir. Bunun “bütün müminler” olduğu da söylenmiştir. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 9, s. 286.

57 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 358-359.

58 Ayyâşî ise bununla ilgili şu rivayeti nakleder: Abdullah b. Atâ, ‘Ebû Ca’fer’e bu âyette bahsi edilen “ilim sahipleri” ile ilgili olarak onun Abdullah b. Selâm olduğunu söyleyenler var dedim; Ebû Ca’fer ‘bu doğru değil. O Ali b. Ebû Tâlib’tir’ diye cevap verdi.” (Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes’ûd Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, tahk.: Haşim Resuli Muhallati, Müessesetü'l-âlemi li'l-matbuât, Beyrut 1991/1411, c. 2, s. 236 (İbn Bâbeveyh, *Burhân*, c. 2, s. 303; Meclisî,

Şeyh Tûsî ise bu konuda üç farklı görüşün ileri sürüldüğüne dikkat çeker. İbn Abbas'tan nakledilen görüşe göre, bunlar "yahudi ve hıristiyan iken müslümanlığı kabul edenler" dir. Katâde ve Mücâhid'e göre yukarıda isimleri zikredilen Abdullah b. Selâm, Selmân el-Fârisî ve Temîm ed-Dârî gibi kimselerdir. Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen görüşe göre ise, peygamber soyundan gelen imamlardır; zira Kitâb'ın ilminin tamamı onların yanındadır.⁵⁹ Şeyh Tûsî gibi Tabersî de (ö.548/1153) "yanında Kitâb'ın bilgisi olan" ifadesi ile ilgili farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtir. Bunlardan ilki, bu ifade ile "Allah Teâlâ" murad edilmekte olup Hasan el-Basrî (ö.110/728), Dahhâk (ö.105/723), Said b. Cübeyr (ö.94/713) ve Zeccâc (ö.337/949) bu görüşü benimsemişlerdir. İkinci görüşe göre maksat, yukarıda da bahsedildiği üzere Ehl-i kitâb'dan olup da müslüman olan mezkûr kişilerdir.⁶⁰ Hasan el-Basrî, Dahhâk, Said b. Cübeyr ve Zeccâc mezkûr âyetin geçtiği sûrenin Mekkî olduğu, sözü edilen Ehl-i kitâb'a mensub olan kimselerin ise hicretten sonra Medine döneminde müslüman oldukları gerekçesiyle ikinci görüşü reddederler. Üçüncü görüş ise burada kastedilenin Ali b. Ebû Tâlib ve diğer mâsum imamlar olduğudur; bu son görüş Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilmiştir.⁶¹ Tabâtabâî ise "Yanında Kitâb'ın bilgisi olan" ı bazılarının "Levh-i mahfûz" şeklinde açıkladıklarını belirtir. Bazıları ise bu âyette geçen Kitâb kelimesi ile Tevrat ve İncil'in kastedildiğini, buna göre bunları okuyup bu iki kitapta Resûlullah'ın sıfatlarını okuyan âlimlerin murat edildiğini ileri sürmüşlerdir. İbn Teymiyye (ö.728/1328) ilgili âyetlerin Medenî olduğunu ileri sürse de⁶² Tabâtabâî bunların Mekkî olduğunu belirterek bu görüşe itiraz edildiğini, bu itirazlara, "âyet Mekkî bile olsa bunun Abdullah b. Selâm gibi kimselerin şahitliklerine mâni teşkil etmeyeceği" şeklinde cevap verildiğini kaydetmiştir.⁶³ Tabâtabâî, kitaptan maksadın Kur'ân olduğu şeklindeki görüşlere de değindikten sonra, netice olarak bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini, zira onun bu ümmet içinde Kur'ân'ı en iyi bilen kimse olduğunu belirterek kendi kanaatini iz-

Bihâr, c. 9, s. 82-83'den naklen).

59 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, tahkik ve tash.: Ahmed Habib Kasir el-Amilî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arab, Beyrut, ts. , c. 6, s. 267-268.

60 İbn Abbas, Katâde ve Mücâhid'den başka Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî de (ö.303/916) bu görüşü tercih etmiştir.

61 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 6, s. 53.

62 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 11, s. 386.

63 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 11, s. 384-385.

har eder. Ayrıca o söz konusu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini teyit eden Muhammed el-Bâkır'a ve Ebû Said el-Hudrî kanalıyla Resûlullah'a dayanan birtakım rivayetleri kaydeder.⁶⁴

Netice olarak -görüldüğü gibi- ilgili âyetteki "yanında kitabın bilgisi olan" ifadesi ile kimin kastediliği hakkında çok çeşitli görüşler bulunmaktadır. Burada murat edilenin Ali b. Ebû Tâlib olduğu iddiası, sadece Şîî müfessirlerce ileri sürülmüştür. Ayrıca Şîî müfessirler, tâbiîn döneminin önde gelen müfessirlerinin buna aykırı düşen görüşlerini tefsirlerinde zikretmişlerdir.

5. Ali b. Ebû Tâlib'in Allah Resûlü'nün, Allah Resûlü'nün ise Allah'ın Şahidi Olduğuna Dair Rivayetler

Küleynî'nin kaydettiği diğer bir rivayete göre, "Rabbin tarafından açık bir delile dayanan ve kendisini Rabbinden bir şahidin izlediği, ayrıca kendisinden önce, bir önder ve bir rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı (elinde) bulunan kimse, (inkârcılar) gibi midir?"⁶⁵ âyetinin tefsiri İmam Ali er-Rızâ'ya (ö.203/818) sorulduğunda o "Emîrü'l-müminîn Ali, Allah Resûlü'nün şahididir; Allah Resûlü de Rabbinden açık bir delile dayanmaktadır" diye cevap vermiştir.⁶⁶

Buradaki asıl problem "Rabbinden bir şâhit" ifadesinin İmâmiyye tarafından Hz. Ali'ye tahsis edilmesidir. Taberî, diğer görüşler arasında, Abdullah b. Yahya'nın söz konusu âyette geçen şâhidi Hz. Ali olarak açıkladığını ifade eden görüşe yer vermişse de⁶⁷ o, şâhidin kim olduğu konusunda müfessirlerin çeşitli görüşler ileri sürdüğünü ifade etmeyi ihmal etmemiştir.⁶⁸ Esasen bu ifade genellikle "lisânehû" diye anlaşılmıştır. Taberî bu görüşü Hasan el-Basrî ve Katâde'ye ulaşan isnadlarla kaydetmiştir. Hatta Muhammed b. Hanefiyye'nin⁶⁹ (ö.80/700) oğlu İbnü'l-Hanefiyye (Muhammed b. Ali) babasına bu âyette bahsi edilen şahidin kim olduğunu sormuş, o burada bahis edilen şahit olmayı çok

64 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 11, s. 387-388.

65 Hûd, 11/17.

66 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 190, 191, krş. age. c. 1, s. 229.

67 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, Taberî'nin isnadı: Taberî > Muhammed b. Ammâra el-Esedî > Ruzeyk b. Merzûk > Sabbâh el-Ferrâ > Câbir > Abdullah b. Yahya şeklindedir.

68 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 12, s. 353.

69 Hz. Ali'nin oğlu olup tam adı Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib'tir.

isterdim; ancak o "lisanı" dır demiştir.⁷⁰ Hüseyin b. Ali, Mücâhid, Câbir b. Zeyd (ö.93/711) ve İkrime⁷¹ (ö.105/723) gibi müfessirler ise bu âyette sözü edilen şahidi, "Hz. Muhammed" olarak açıklamışlardır. İbn Abbas, Mücâhid, Dahhâk ve İkrime'den nakledilen diğer görüşe göre ise şahitten maksat; "Tevrat, İncil ve Kur'ân'ı okuyan Cebrail" dir.⁷² Zemahşerî "Rabbinden bir şahit" ifadesini "Allah Teâlâ tarafından gönderilen Kur'ân" diye açıklamıştır. O, yahudilerden olup da ihtidâ eden Abdullah b. Selam ve diğerlerinin, rablerinden bir delil üzerine olduklarının, ayrıca İslâm'ın hak din olduğunun Kur'ân'da açıklandığını ifade etmiştir.⁷³ Hülâsa Ehl-i sünnet'e ait tefsirlerde, "Rabbin tarafından (gelmiş) açık bir delile dayanan" ifadesinde kastedilenin Hz. Muhammed olduğu belirtilmiş; "Rabbinden bir şahit" ifadesi ile ilgili olarak "Kur'ân'ın indirildiği ve Resûl-i Ekrem'in konuştuğu dil olan Arapça", "Cebrail", "Hz. Muhammed", "Hz. Ali" ve "Kur'an'ı koruyan bir melek" şeklinde farklı görüşlere yer verilmiştir.

Şîa'ya mensup müfessirlerin tefsirlerine baktığımızda ise Ayyâşî âyetin Ali b. Ebû Tâlib hakkında indiğine ilişkin bir rivayete yer vermişse de⁷⁴ Şeyh Tûsî bu âyette sözü edilen "şahit" hakkında farklı görüşler bulunduğunu hatırlatmıştır. Şeyh Tûsî'nin zikrettiği görüşlerden ilki, Hüseyin b. Ali'den rivayet edilen, Câbir b. Zeyd'in ve Cübbâî'nin benimsediği görüş olup söz konusu şahidin "Resûlullah(s)" olduğudur. İbn Abbas, Mücâhid, İbrahim, Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö.207/822) ve Zeccâc'ın (ö.337/949) benimsediği görüş ise şahit kelimesi ile Kur'ân'ı Resûl-i Ekrem'e okuyan "Cibrîl" kastedilmiştir. Üçüncü görüş ise İbnü'l-Hanefiyye Muhammed b. Ali'den rivayet edilen Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve Katâde'nin (ö.117/735) de benimsedikleri görüş olup "kendi lisa-

70 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 12, s. 354.

71 Tam adı Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî'dir.

72 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 12, s. 355-357; İbn Kesîr, *Tefsîri Kur'âni'l-azîm* (muhtasar), s. 951. Kurtubî bununla ilgili olarak Hz. Muhammed(s) ya da Ali b. Ebû Tâlib diye görüşlerin de bulunduğunu nakletmişse de Ali olduğuna dair görüşü ihtiva eden rivayetin zayıf olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Kesîr, *Tefsîri Kur'âni'l-azîm* (muhtasar), s. 951.

73 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 189.

74 Câbir b. Abdillâh b. Yahyâ'nın naklettiğine göre Ali b. Ebû Tâlib şöyle demiştir: "Kureyş'ten hakkında bir veya iki âyet inen biri yoktur" dediğinde orada bulunanlardan biri 'Senin hakkında hangi âyet nâzil oldu ey müminlerin emîri?' diye sordu. Ali b. Ebû Tâlib, Hûd sûresinin 17. âyetini okuyup burada "bir delil üzerine olandan maksat Muhammed'dir, şahit de benim" diye cevap verdi." Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 153 (*Bihâr*, c. 9, s. 83; *Burhân*, c. 1, s. 213'den naklen).

nı"nda okunan Kur'ân'dır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin'den nakledildiğine göre "şahit", Ali b. Ebû Tâlib'dir. Şahidin "İncil" olduğu şeklinde görüşler de vardır.⁷⁵ Tabâtabâî de bu âyette geçen "şahit" hakkındaki görüşleri Kur'ân, Cibrîl, Resûlullah'a yol gösteren ve ona Kur'ân'ı hıfzettiren melek, Resûl-i Ekrem ve Ali b. Ebû Tâlib şeklinde özetlemiştir.⁷⁶

Görüldüğü gibi gerek Sünnî gerekse Şîî müfessirlere ait tefsirlerde mezkûr âyette geçen şahitle kimin kastedildiği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Başvurduğumuz tefsirler içinde, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, şahidin Ali b. Ebû Tâlib olduğuna -farklı görüşleri zikrettikten sonra- Abdullah b. Yahya'nın görüşü olarak Sünnî müfessirlerden sadece Taberî yer vermiştir. Aynı şekilde bazı Şîî müfessirler de -âyet sarih olmadığından- şahitle kimin kastedildiği hususunda farklı yorumların bulunduğu, şahidin Ali b. Ebû Tâlib olduğuna ilişkin görüşün bunlardan biri olduğuna dikkat çekmişlerdir.

6. Allah ve Resûlü'nün Ali b. Ebû Tâlib'i Velî ve Vasî İlan Ettiğine Dair Rivayetler

Allah ve Resûlü'nün Hz. Ali'nin velâyetini emrettiği, bu sebeple Allah Teâlâ'nın "Sizin dostunuz (velîniz) ancak Allah'tır, Allah'ın Resûlü'dür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler"⁷⁷ mealindeki âyeti indirdiği şeklindeki görüşü, bir grup râvi İmam Muhammed el-Bâkır'dan nakletmiştir.⁷⁸

Taberî, müfessirlerin bu âyetin tefsiri hakkında görüş ayrılığına düştüklerini belirttikten sonra mezkûr âyette geçen "iman edenler"i "İslâm'ı kabul edip Allah'ı ve Resûlü'nü velî edinen bütün müminler" şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Taberî, bazılarının bununla Ali b. Ebû Tâlib'in kastedildiğini,⁷⁹ bazılarının ise bütün müminlerin murat edildiğini ifade ettiklerini kaydetmiştir.⁸⁰ Mücâhid,

75 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 5, s. 460-461; Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 5, s. 255.

76 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 10, s. 185.

77 el-Mâide, 5/55.

78 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 289.

79 Taberî > İsmail b. İsrâil er-Remî > Eyyub b. Süveyd > Utbe b. Ebû Hakîm isnadıyla zikrettiği rivayete göre Utbe "Müminlerle Ali b. Ebû Tâlib kastedilmiştir" der. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 531.

80 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 530.

bu âyetin namazda rükû ederken sadaka veren Ali b. Ebû Tâlib hakkında indiğini ifade etmiştir. Nitekim Taberî, Muhammed el-Bâkır'a bu âyetin sorulduğunu, onun da Mücâhid'le aynı görüşte olduğunu kaydetmiştir.⁸¹ Kurtubî, Hz. Ali müminlere dâhil olduğundan, âyetin umum ifade ettiğini Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin'den nakletmiştir.⁸² Vâhidî (ö.468/1076) ise âyetin sebab-i nü-zülünü Abdullah b. Selam ile ilişkilendirmiştir.⁸³

Şîî müfessirler ise bu âyette geçen *وَهُمْ رَاكِعُونَ* cümlesini hâl cümlesi olarak almışlar ve âyetin anlamını "Sizin veliniz Allah, O'nun Resûlü, namaz kılan ve rükûda iken zekât veren müminlerdir" şeklinde vermişlerdir. Nitekim Ayyâşî, Muhammed el-Bâkır'ın bu âyetteki *وَالَّذِينَ آمَنُوا* ifadesini mâsum imamlar olarak açıkladığını belirtmiştir.⁸⁴ Bununla birlikte Şeyh Tûsî, bu âyetin kimler hakkında indiği konusunda ihtilaf edildiğini hatırlattıktan sonra Cessâs⁸⁵ (ö.370/981), Taberî, Rummânî, Mücâhid ve Süddî el-Kebîr⁸⁶ (ö.127/745) gibi müfessirlerin benimsediği görüşe göre, bu âyetin rükûda iken yüzüğünü sadaka olarak veren Hz. Ali hakkında indiğini, kendisinin de aynı görüşte olduğunu kaydetmiştir. Şeyh Tûsî'ye göre bu, aynı zamanda Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi imamlarla Ehl-i beyt'e mensup diğer âlimlerin görüşüdür.⁸⁷ Diğer yandan Hasan-ı Basrî ve Cübbâî⁸⁸ (ö.303/915) mezkûr âyet "bütün müminler hakkındadır"

81 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 530-531. Rivayetin isnadı: Taberî > Hannâd b. Serî > Abde > Abdülmelik > Ebû Ca'fer şeklindedir.

82 Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 6, s. 207.

Kurtubî, kelimenin çoğul olmasından hareketle burada müminlerin kastedildiği görüşünü Nehhâs'tan nakletmiştir. İbn Abbâs'a atfedilen bir rivayette bu âyetin Ebû Bekir, başka bir rivayette rukuda yüzüğünü sadaka olarak veren Ali b. Ebû Tâlib hakkında indiği nakledilmiştir. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 6, s. 207-208.

83 Abdullah b. Selâm, Resûlullah'a gelerek Kureyza ve Nadir Yahudileri'nden bir topluluğun kendileriyle ilişkiyi kestiklerini ve kendileriyle aynı mecliste oturmamaya yemin ettiklerini, evleri uzak olduğu için Resûlullah'ın ashâbı ile oturup sohbet etmeye imkân bulamadıklarından şikâyetinde bulunması üzerine bu âyet inmiştir. Vâhidî, *Esbâbü-nüzûli'l-Kur'ân*, s. 347-348.

84 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 357 (Meclisî, *Bihâr*, c. 9, s. 35'ten naklen).

85 Hanefî fakihî ve müfessir olup Cessâs diye meşhurdur; tam adı Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî'dir.

86 Tâbiîn müfessirlerinden olup tam adı Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî'dir.

87 Seyyid Murtezâ el-Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, Müessesetü'n-Numan, Beyrut 1410/1990, c. 1, s. 308-309.

88 Basra Mu'tezilesi'ne mensup önde gelen kelim, tefsir ve fıkıh âlimli olup tam adı Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî'dir.

derken; bir grup âlim, bu âyetin Ubâde b. Sâmit hakkında, diğer bir grup âlim ise Abdullah b. Selam hakkında indiğini ifade etmişlerdir. Zira yahudiler, müslüman oldu diye Abdullah b. Selam'la dostluklarını kesmişlerdi.⁸⁹

Şerîf el-Mürtezâ'ya (ö.436/1044) göre rükuda iken zekât veren sadece Hz. Ali olduğundan bu âyette o kastedilmektedir. Ayrıca bazı âyetlerde⁹⁰ işaret edildiği üzere, "Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velîleridir..."⁹¹ âyetinde, "Allah'ım Ali'yi velî edinene Sen de dost ol!"⁹² rivayetinde de geçtiği gibi "Ali'yi velî edinme" kastedilmiştir.⁹³ Şeyh Tûsî ve Tabersî'ye göre Resûl-i Ekrem'den sonra Hz. Ali'nin imâmetinin sahih olduğuna et-Tevbe, 9/71. âyeti açık bir delildir. Söz konusu âyette geçen velâyet, "buna en layık ve hak sahibi olan" anlamında olduğundan velî kelimesi ile Ali kastedilmiştir.⁹⁴ İlgili âyette geçen وَلِيكُمْ kelimesi, sizin işlerinizi tedbir etmeye en layık ve evlâ kişiyi ifade eder; böyle birine itaat etmek vaciptir. Ayrıca وَالَّذِينَ آمَنُوا ifadesiyle kastedilen Hz. Ali olduğu için onun imâmeti nassla sabittir.⁹⁵ Bu ifadede geçen ism-i mevsûl ve fiil her ne kadar çoğulsa da onunla tekil kastedilmiş, tefhîm ve ta'zim ifade etmek için ilgili kelimelerin cemi şekli kullanılmıştır.⁹⁶

Tabâtabâî de bu âyette yer alan "velî" kelimesi ile kastedilenin "yardımcı" anlamına gelmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla Âl-i İmrân, 3/68, el-Ahzâb, 33/6 ve el-Enfâl, 8/72'de bahsi geçen velî ile et-Tevbe, 9/71'de geçen velî kavramının aynı anlama geldiği şeklindeki Sünnî müfessirlerin yorumlarının doğru olmadığını savunur.⁹⁷ Dolayısıyla Tabâtabâî'ye göre bu âyet Ali b. Ebû

89 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 3, s. 559.

90 et-Tahrîm, 66/4; Muhammed, 47/12; el-Ahzâb, 33/6. Bunlar imâmete delil olarak gösterilen âyetlerdendir. "Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır..." el-Ahzâb, 33/6 âyetinde peygambere itaatle imama itaat arasında fark yoktur (Mürtezâ, *Nefâisü't-tevîl*, c. 2, s. 206). Allah Resûlü ve Hz. Ali müminlerin iki babası olarak değerlendirilmiştir. Allah nebîlerinden misak almış, imamlar için de misak almıştır. Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, c. 2, s. 151-152.

91 et-Tevbe, 9/71.

92 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 4, s. 281.

93 Mürtezâ, *Nefâisü't-tevîl*, c. 2, s. 157-158.

94 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 3, s. 558-559; Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 363.

95 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 363.

96 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 364.

97 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 6, s. 6.

Tabâtabâî velâyeti "tekvinî/hakîkî velâyet" ve "teşriî velâyet/itibârî velâyet" şeklinde ikiye ayırır. Tekvinî/hakîkî velâyet, Allah Teâlâ'nın müminlerin işlerine dair kanunları, hıdayeti, irsad ve tevfiği kapsar ve Allah bunları kendisine izafe eder. Peygamberlere mahsus velâyet ise

Tâlib hakkında inmiştir;⁹⁸ zira rükûda iken zekât veren odur. Burada Sünnîler tarafından yöneltilen *وَالَّذِينَ آمَنُوا* ifadesinde zamirin çoğul olmasının bu görüşe aykırı düştüğü, dolayısıyla bu âyetle sadece Ali b. Ebû Tâlib'in kastedildiği yorumunun yanlış olduğu eleştirisi karşısında Tabâtabâî, el-Mümtehine 60/1,⁹⁹ el-Bakara 2/215 ve el-Bakara 2/274'de nüzül sebebi olan kişiler tek oldukları hâlde, onların yaptıkları fiilden bahsedilirken çoğul kalıpların kullanılmasını kendi görüşüne delil olarak gösterir.¹⁰⁰ Son olarak Tabâtabâî, "Hz. Ali'nin rükûda iken verdiği şeyin sadaka olduğu, dolayısıyla buna zekât denmeyeceği" şeklindeki itiraza da değinir. O, mutlak sadakaya ve Allah yolunda yapılan harcamaya zekât denmesinin mahzuru olmadığını belirtir.¹⁰¹

İmâmiyye'nin iddiasına göre, müslümanlar "velâyet" in ne demek olduğunu anlayamadılar. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Resûlüne, namazı, zekâtı, orucu ve haccı açıkladığı gibi velâyeti de ashâbına açıklamasını emretti. Resûl-i Ekrem'in göğsü bu emir karşısında daraldı; zira o bu emri alan bazı müslümanların mürtet olmalarından ve kendisini tekzib etmelerinden endişe etti. Bu hâlde iken Resûlullah, Rabbine müracaat etti. Allah Teâlâ da şu âyeti vahyetti: "Ey Resûl! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez."¹⁰² Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Allah

teşriî velayettir. el-Ahzâb, 33/6, 36; en-Nisâ, 4/59, 105, el-Cuma, 62/2, el-Mâide, 5/49'da geçtiği üzere bu, kanun koymayı, hakka çağırmayı, ümmeti eğitmeyi, onlara hükmetmeyi ve aralarında hüküm vermeyi kapsar. Allah Teâlâ, "ümmete yardımcı olma anlamındaki velâyet" i ise Hz. Peygamber'e nisbet etmemiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in velâyeti Allah'ın teşriî velâyetinin şumûlüne girer; bu sebeple Resûl-i Ekrem'e itaat en-Nisâ, 4/59, el-Ahzâb, 33/36'da ifade edildiği üzere farzdır. Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 6, s. 12-13.

98 Tabâtabâî, müslüman olan bir grup yahudinin Hz. Peygamber'e "Sizden sonra velimiz ve vasîm kim olacak" diye sorduklarını, bunun üzerine bu âyetin indiğini Küleynî'den nakleder. Ayrıca Tabâtabâî'nin ifade ettiğine göre Şeyh Sadûk *el-Burhân* ve *Gâyetü'l-merâm*'da "dilenciye rükûda iken Hz. Ali'nin zekât verdiği dair rivayetler" i Muhammed Bâkır'a nisbet ederek kaydetmiştir. Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 6, s. 16.

99 "Ey iman edenler! Eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin" (el-Mümtehine 60/1) âyeti ashâbtan Hafîb b. Ebû Belta hakkında inmiştir.

100 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 6, s. 11.

101 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 6, s. 14.

102 el-Mâide 5/67.

Teâlâ'nın emrini açıkça ilan etti ve Gadîr-i Hum¹⁰³ gününde Hz. Ali'nin velâyetini müminlere bildirdi. Hz. Peygamber, bu maksatla insanları namaza çağırdı, orada bulunanların bulunmayanlara Ali'nin velâyetini tebliğ etmesini emretti.¹⁰⁴

Öte yandan Taberî, el-Mâide 5/67. âyetin nüzül sebebi¹⁰⁵ ile ilgili olarak müfessirlerin görüş ayrılığına düştüklerini belirtir.¹⁰⁶ Taberî'nin belirttiğine göre Hz. Âişe'nin "*Resûlullah vahiyden bazısını gizlemiştir* diyen Allah Teâlâ'ya büyük bir iftira atmış olur; zira âyette¹⁰⁷ ona indirilen her vahyi tebliğ etmesi emredilmektedir" görüşü nakledilmiştir.¹⁰⁸ Kurtubî de bu âyetin belli bir kişi ve mesele ile ilgili olmayıp umum ifade etmesinin daha uygun olduğu kanaatine¹⁰⁹ Taberî ve Kurtubî, Resûlullah'ın ashâbından çekindiği için Ali'nin ve-

103 Mekke ile Medine arasında Cuhfe mevkiine 4 km. uzaklıkta bir yer olup Şîi fırkalar nezdinde Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin imametinin ashâba ilan ediliği yer olarak tanınır. Bu sebeple Şîa tarihinde önemli bir yer tutar. Geniş bilgi için bk. Fığlalı, "*Gadîr-i Hûm*," *DİA*, c. 13, s. 279-280; Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, İstanbul 1996, s. 16-91.

104 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 289.

105 "Peygamberlik görevi sebebiyle göğsünün daraldığını, insanlardan kendisini yalanlayanların çıkacağını düşünerek Resûlullah'ın endişelenmesi sebebiyle bu âyetin indirildiği"ni merfû bir hadis olarak Vâhidî, Hasan-ı Basrî'den nakleder. Ayrıca Vâhidî, bu âyetin Ebû Saidî'l-Hudrî'den Gadîr-i Hûm günü Ali hakkında indiğine dair rivayeti de zikreder (Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî, *Esbâbü-nüzûli'l-Kur'ân*, Dârü'l-meyman, Riyad 2005/1426, s. 351). İbn Ebî Hâtim, "Gadîr-i Hûm günü" ifadesine yer vermeden Hz. Ali hakkında indiğini belirtir. Bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm: müsneden an Resûlillah s. a.v. ve's-sahâbe ve't-tâbiin*, tahk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997/1417, c. 3, s. 1172; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu medîneti Dımaşk*, tahk.: Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amravî, Dârü'l-fikr, Beyrut 1996/1417, c. 62, s. 238; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1983, c. 3, s. 117.

106 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 570.

Bu görüşlerden biri, Resûlullah(s) bir ağacın altında uyumakta iken kılıcını çekerek onu öldürmeye niyetlenen bir Arabî sebebiyle indiğidir. Bazıları de Resûlullah'ın Kureyş'ten korktuğunu, bu âyetin inmesi ile onların zararından emin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 570.

107 el-Mâide, 5/67.

108 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 571.

109 Bu âyetin İslam'ın ilk zamanlarında Resûlullah'ın Kureyş'ten çekinmesi sebebiyle indiği, el-Enfâl 8/64. âyetin inzali ile birlikte bu endişesinin giderildiği, ayrıca Resûlullah'ın vahiyden birşey gizlemesinin mümkün olmadığına delalet etmemektedir. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-*

layetini tebliğden kaçındığı, ancak âyetle uyarılması üzerine onu vâsî ilan ettiği şeklindeki Şîî yorumlara yer vermemişlerdir.

Öte yandan Şeyh Tûsî bu âyetin¹¹⁰ sebab-i nüzülü hakkında dört görüşün¹¹¹ olduğuna dikkat çeker. Tabersî de Mâide sûresinin 67. âyetinin tefsirinde, Tusî'nin bu âyetle ilgili yukarıda zikrettiğimiz görüşlerini tekrarlamıştır. Bu hususta başka yorumlar da bulunmaktadır.¹¹² Ayyâşî'nin tefsirinde naklettiği rivayete göre İbn Abbâs ve Câbir b. Abdullah, "Allah Teâlâ bu âyette Resûlullah'a Ali'yi insanlara kendisinden sonra halife olarak belirlemesini ve onun velâyetini haber vermesini emretmiş, Resûlullah ise Kureyş'in kendisini yalanlamasından korkmuştur. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirmiştir. Âyetin hükmü gereğince Allah Resûlü, Gadîr-i Hûm günü Ali'nin velâyetini ilan etmiştir."¹¹³ Ayrıca Tabersî, Ali'nin velâyetine delalet eden başka rivayetler ve farklı isnadlar da zikreder. Onun İbn Abbas'a dayandırdığı bir rivayete göre, bu âyet Ali hakkında inmiştir. Bu sebeple Resûl-i Ekrem, Ali'nin elini tutarak "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır"¹¹⁴ buyurmuş ve Allah'ım! Onun velâyetini kabul edene Sen velî ol, ona düşmanlık edene Sen de düşman ol" diye dua etmiştir.¹¹⁵

Tabâtabâî "Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun..."

Kur'ân, c. 6, s. 228.

110 el-Mâide, 5/67.

111 Bunlardan ilki, bir bedevinin Allah Resûlü'nü öldürmeye kalkışması, ancak Allah Teâlâ'nın, Resûl-i Ekrem'i koruması sayesinde, bedevinin elinden kılıcı düşürerek buna muvaffak olamaması üzerine bu âyetin indiğidir. İkinci görüş ise peygamber olarak gönderilen Resûlullah'ın Kureyş'ten korktuğu, bu âyetle korkusunun giderildiğidir. Üçüncü görüş Hz. Âişe'ye isnad edilen rivayete göre, bu âyetle Resûlullah'ın korktuğu için vahiyden bazıları gizlediği şeklindeki vehmi gidermenin kastedildiğidir. Dördüncü görüşe göre, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın ifade ettiği üzere, Allah Teâlâ, Resûl-i Ekrem'e Ali'yi kendisinden sonra halife olarak nasbetmesini vahyedince Resûlullah, ashâbından bir grubun kendisine zorluk çıkarmalarından korkmuş, bunun üzerine emrini yerinde getirmede Resûl-i Ekrem'i cesaretlendirmek için Allah Teâlâ bu âyeti indirmiştir. Tûsî, *et-Tibyân*, c. 3, s. 587-588.

112 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 372.

113 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 357 (Meclisî, *Bihâr*, c. 9, s. 35 ve İbn Bâbeveyh, *Burhân*, c. 1, s. 483'den naklen); es-Seyyid Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şîa*, Dârü't-taârüfü li'l-matbûât, Beyrut 1406/1986, c. 1, s. 290.

114 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, s.s 84, 118, 119, 152; c. 4, s. 281; Tirmizî, *Menâkıb*, 19; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11.

115 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 382; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11.

âyetinde¹¹⁶ Resûlullah'ın vurgulu bir şekilde uyarıldığı konunun, dinin genel hükümlerinin tebliği olamayacağını uzun uzun tartışmıştır. O, netice itibarıyla bu âyetin Ali'nin velâyeti hakkında indiğini ve Allah Teâlâ'nın peygamberine bu mesajı tebliğ etmesini emrettiğini, Sünnî ve Şîî kaynaklarda geçen rivayetlerin de bunu doğruladığını ifade eder. O zamana kadar Resûlullah'ın "insanlar amcasının oğlunu tutuyor" diye suçlamalarından çekindiğini, bu sebeple bu emrin tebliğini devamlı ertelediğini, en sonunda sadedinde olduğumuz âyet inince onu Gadîr-i Hûm'da ashâbına tebliğ ettiğini ve "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır"¹¹⁷ buyurduğunu ileri sürer.¹¹⁸

Küleynî'nin İmam Muhammed el-Bâkır'dan naklettiğine göre, Hz. Ali'nin velâyetini Resûl-i Ekrem değil bizatihi Allah Teâlâ farz kılmıştır.¹¹⁹ Nitekim Resûlullah'ın sağlığında ashâbına Hz. Ali'yi "Emiru'l-müminîn" diye selamlamalarını emrettiği nakledilmiştir.¹²⁰ İmâmiyye'ye göre müminler namaz, oruç, zekât, hac gibi farzlara nasıl inanıyorlarsa Ali'nin ve onun soyundan gelecek olan imamların imâmetine de inanmaları öylece farzdır. Bundan dolayı zamanın imamını tanımadan ölen kimsenin câhiliyye üzerine ölmüş olduğu kabul edilmektedir. Şu hâlde Ali'nin velâyetini kabul etmeyen ashâb, tâbiîn kısaca Ehl-i sünnet'in tamamı câhiliyye üzerine vefat etmiş demektir. Bu emir gökten gelmiş, Hz. Ebû Bekir ve Ömer tereddüt ettiklerinde "bu emir sizden mi, Allah'tan mı?" diye sormuşlar, Resûlullah "Allah'tan ve benden" buyurarak bunun herşeyden evvel Allah'ın bir emri olduğunu onlara ifade etmiştir.¹²¹

Hülâsa Şîî âlimler, delil olarak ileri sürdükleri rivayetlerle Resûl-i Ekrem'den sonra Hz. Ali'nin vasî¹²² ve imam olduğunu ısrarla savunmuşlardır. Kanaatimizce Hz. Ali'nin vasî ve kendisinden sonra halife olduğu Resûlullah(s) tarafından Gadîr-i Hûm'da ve diğer yerlerde ashâba bildirilmiş olsaydı, Hz.

116 el-Mâide, 5/67.

117 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, ss. 84, 118, 119, 152; c. 4, s. 281; Tirmizî, *Menâkıb*, 19; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11.

118 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 6, s. 48; Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 356 (Meclisî, *Bihâr*, c. 9, s. 34; İbn Bâbeveyh, *Burhân*, c. 1, s. 482'den naklen); c. 1, s. 360 (Meclisî, *Bihâr*, c. 9, s. 207; İbn Bâbeveyh, *Burhân*, c. 1, s. 489'dan naklen).

119 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 289.

120 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 292.

121 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 292.

122 Seyyid Mürtezâ el-Askerî, Hz. Ali'nin ashâb ve tâbiîn arasında vasî diye bilindiğine dair şiirlerden ve sözlüklerden deliller zikreder. Askerî, *Meâliümü'l-medreseteyn*, c. 2, s. 224-225.

Ebû Bekir'in halife seçilmesi sürecinde, Hz. Ömer'in altı kişilik bir grubu belirleyip aralarından şûra ile birini halife seçmeleri esnasında, bu nass mutlaka gündeme gelirdi. Öyle ki İbn Hişam'ın *es-Sîre*'si, İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı ve Taberî'nin *Târih*'i gibi ilk dönem İslam tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber'in bu mevkide konakladığı bildirilmekle yetinilmiş, Şîa'nın iddia ettiği gibi onun Ali'nin imametini ve vasî olduğuna dair bir konuşma yaptığından bahsedilmemiştir.¹²³ Ayrıca Hz. Osman şehid edildiğinde yeni halife konusunda ashâb görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) dikkat çektiği gibi, en gerekli yerde mevcut bir nassın hatırlanmaması ve gündeme gelmemesi düşünülemez. Bu nassın bırakın mütevatir olmasını, ilim ehlinde hiçkimse onu sahih bir isnadla nakletmemiştir.¹²⁴ Âdet, insanların alâka ve dürtülerinin, naklinden uzak durmayacakları hâdiselerin gizlenmesini imkânsız gördüğünden¹²⁵ Hz. Ali'nin vasî ve halife olduğuna dair haberin mütevatir olması gerekirdi. Ayrıca Şîa'nın varlığını iddia ettiği ve ilim ehlinin nakletmediği bu nass icmaya aykırıdır, dolayısıyla reddedilir.¹²⁶

7. Tamamlanan Nimetin ve Son İnen Farzın Ali b. Ebû Tâlib'in Velâyeti Olduğuna Dair Rivayetler

el-Kâfi'de Muhammed el-Bâkır'ın "Farzlar birbiri ardınca iniyordu; velâyet son inen farzdır, farzlar kemâle erdirildiği için başka farz inmeyecektir. Bunun için Allah Teâlâ "...Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim..."¹²⁷ buyurdu, şeklindeki sözüne yer verilmiştir.¹²⁸

Taberî herşeyden önce bu âyette geçen "*Bugün size dininizi ikmal ettim*" ifadesinin yorumunda müfessirlerin ihtilaf ettiklerine dikkat çeker. Bu yorumlar-

123 Geniş bilgi için bk. Fığlalı, "Gadîr-i Hûm" *DÎA*, c. 13, s. 279.

124 Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şîati'l-kaderiyye*, tahk.: Muhammed Reşad Salim, Mektebetü dâri'l-urube, yy., ts., c. 7, s. 437-441.

125 Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, Pınar Yay., İstanbul 2004, s. 208 (İbn Teymiyye, *Mecmüatü resâli'l-müniriyye*, c. 3, s. 119'dan naklen).

126 Şîi âlim Allâme Hillî'nin (ö.726/1325) *Minhâcü'l-kerâme fi isbâti'l-imâme* adlı eserine karşı İbn Teymiyye *Minhâcü's-sünne en-Nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şîati'l-kaderiyye* adlı eserini yazmıştır.

127 el-Mâide, 5/3.

128 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 289.

dan biri "Bugün size farzları, hadleri, size olan emir ve yasaklarımı, helal ve haramları, Kur'ân'da âyet olarak indirerek tamamladım; Resûlümün dilinde gönderdiğim vahiyle onları size açıkladım" şeklindedir. Allah Teâlâ, din işlerinize dair ihtiyaç duyacağınız bütün delilleri belirleyip tamamladı. Bundan sonra bunlara ilave bir şey gelmeyecektir.¹²⁹ Taberî'nin İbn Cüreyc'den naklettiğine göre, bu âyet indikten sonra Allah Resûlü seksen bir gün daha yaşamıştır.¹³⁰ Taberî bu husustaki diğer görüşleri de zikretmiştir; ancak bunların hiçbirinde Hz. Ali'nin velâyetinden söz edilmemektedir.

Zemahşerî ise bu âyeti "Düşmanlarınıza karşı sizi üstün kıldım; helal ve haramların neler olduğunu; şeriatı, kıyas kaidelerini, ictihad usullerinin belirlenmesi türünden ihtiyaç duyduğunuz şeyleri size bildirip tamamladım. Fetihle birlikte Mekke'ye girmeniz, câhiliyyenin yıkılması, sizinle birlikte hiçbir müşrikin artık hacedememesi ve Kâbe'yi çıplak tavaf edememeleri gibi hususlarla size olan nimetimi tamamladım. Ya da din ve şeriatleri kâmil hâle getirerek size olan nimetimi ikmal ettim"¹³¹ şeklinde yorumlamıştır. Görüldüğü gibi Zemahşerî de Şi'a'nın bu âyete dayandığı iddialara yer vermemiştir.¹³²

Bu âyetle ilgili Şiî müfessirlerin yorumları ise tabiatıyla farklıdır. Nitekim Ayyâşî, son inen farzın Hz. Ali'nin velâyeti olduğunu, bundan sonra Resûlullah vefat edinceye kadar farz inmediğini ifade eden görüşü Muhammed el-Bâkır'dan nakletmiştir. Ca'fer es-Sadık'a nisbet edilen rivayette ise o, "Ali'nin velâyeti" tabirini ekleyerek bu âyeti okumuştur.¹³³ Bu sebeple Ayyâşî, Ali'nin velâyetini kabul etmedikçe kişinin namaz, zekât, oruç, hac gibi farz ibadetlerinin kabul edilmeyeceğini yine Muhammed el-Bâkır'dan nakletmiştir.¹³⁴ Şeyh Tûsî ve Tabersî ise ilgili âyette geçen "Bugün size dininizi tamamladım" ifadesi ile ilgili üç görüşün olduğunu vurgular. Bunlardan ilki İbn Abbas, Süddî el-Kebîr gibi müfessirlerin çoğunluğunun benimsediği görüş olup "Size farzları, hadleri, emir ve yasaklarımı, helal ve haram olan şeylerin neler olduğunu in-

129 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 79-80.

130 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 8, s. 81.

131 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 196.

132 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 280. Kurtubî, Mekke döneminde sadece namazın farz kılındığını, Medine döneminde ise diğer farzların bildirildiğini, son farzın hac olduğunu kaydetmiştir. Müminlerin düşmanları helak edilmiş, İslâm diğer dinlere galip gelmiştir. bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 6, s. 61-62.

133 *el-Mâide*, 5/3. *أَلَيْسَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ بِلَايَةِ عَلِيٍّ وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا*

134 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 321-322 (İbn Bâbeveyh, *Burhan*, c. 1, s. 444'den naklen).

dirdiğim âyetlerle bildirip tamamladım” anlamıdır. Bu günden sonra, nesih yoluyla bu hususlarda ne bir fazlalık ne de bir noksanlık olacaktır.¹³⁵ Bu âyet, Arefe günü Veda Haccı sırasında nazil olmuştur. İbn Abbas ve Süddî el-Kebîr’den nakledildiğine göre Resûlullah’a mezkûr âyetin nâzil olduğu bu günden sonra ferâiz, helal ve haramlarla ilgili başka bir âyet inmemiştir.¹³⁶ Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’tan nakledildiğine göre bu âyet, Resûlullah’ın Ali’yi insanlara vasî olarak belirlemesinden sonra, Veda haccı dönüşü Gadir-i Hûm mevkiinde inmiştir ve Allah’ın indirdiği son farzdır.¹³⁷ Ebû Said el-Hudrî’ye atfedilen rivayette ise Resûlullah “Dinini ve nimetini tamamlayan Allah en büyüktür. Risalet görevimden ve benden sonra Ali’inin velâyetinden Allah razı olmuştur. Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır, Allahım! Ali’yi velî edinenin Sen de velîsi ol, ona düşmanlık edene Sen de düşman ol, ona yardım edene Sen de yardım et, ona yardımı kesenden Sen de yardımını kes!” diye dua etmiştir.¹³⁸ Bu sebeple Tabâtabâî, Ali’nin velâyet ve vasîliğinin emredilen son farz olduğunu, Resûlullah’ın Ali hakkında “Benim yanımdaki yerin Hârûn’un Mûsâ yanındaki mevkii gibidir” dediğini,¹³⁹ Gadir-i Hum’da Ali için ashâbından beyat aldığını ifade eden ve Ebû Hüreyre’ye isnad edilen bir rivayete yer verir.¹⁴⁰

Sonuç olarak pek çok Şîî kaynakta geçen ve yukarıda zikrettiğimiz rivayetleri ve buna dayandırılan görüşleri bir bütün hâlinde değerlendirdiğimizde, ashâbına güvenemediği için kendisini azapla tehdid eden âyet inmeden evvel Resûlullah’ın Ali’nin velâyetini tebliğ etmede tereddüt gösterdiğinin ya da Resûlullah’ın bundan ictinab ettiği suçlamalarının iddia edildiğini görürüz. Oysa Hz. Peygamber hakkındaki bu iddia ve suçlamalar, peygamberlerde bulunması vâcib olan sıfatlardan *tebliğ* ve *emanetsıfatları* ile bağdaşmamaktadır.

135 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 273.

136 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 3, s. 435; Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 273. Said b. Cübeyr ve Katâde’den nakledilen Taberî’nin de tercih ettiği bu husustaki ikinci görüş ise bu âyette kastedilen anlam “haccın tamamlandığı”dır. Bu âyet “Haram belde olan Mekke’de müminler olarak müşrikler bulunmadan haccınızı eda ediyorsunuz” demektir. Üçüncü görüş “düşmanlarınıza galip geldiniz” şeklinde olup bu Zeccâc’a atfedilmiştir. Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 274.

137 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 274.

138 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 274.

139 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 5, s. 194. Bu hadisin Sünnî hadis kaynakları için bk. Buhârî, Fezâilü ashâbî’n-nebî, 9, Megâzî, 78; Müslim, Fezâilü’s-sahâbe, 30-31.

140 Tabâtabâî, İbn Megâzilî’nin *el-Menâkıb* isimli eserini kaynak olarak gösterir. Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 5, s. 195.

Bu sebeple Allah Teâlâ'dan aldığı ve bütün ümmeti ilgilendiren bu derece önemli bir meseleyi ihtiva eden bir emri Resûlullah'ın ümmetinden gizlemesi, itikadî olarak problemlidir ve düşünülemez; zira bu peygamberlik müessesesine güveni temelinden sarsar. Allah Resûlü, Hz. Ali ve oğulları Hasan, Hüseyin ve diğer imamlar, imamlara atfedilen bu ve benzeri aşırı görüşlerden berîdirler. Bu görüşler, gulâta mensup olan, Allah'ın Kitâbı'na ve sünnete muhalif kimse-lerin sözlerinden ibarettir.¹⁴¹ Ayrıca Allah'ın kendilerinden razı olduğunu ifade ettiği¹⁴² ashâb-ı kirâmı güvenilmez diye nitelemek ağır bir ithamdır. Kanaati-mizce “Bugün size dininizi ikmal ettim”¹⁴³âyetinin “Hz. Ali'nin velâyeti” ile alâkası yoktur. Ayrıca “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır”¹⁴⁴ şek-lindeki hadiste geçen “mevlâ” ve velî kelimeleri hilâfet anlamına değil dost, efendi ve arkadaş anlamlarına gelir, destek ve sevgi ifade eder. Nitekim mevlâ ve velî kelimeleri âyetlerde de aynı anlamda kullanılmıştır.¹⁴⁵ Ayrıca bu hadis, Gadir-i Hum mevkiinde değil, Büreyde b. Husayb e-Eslemî (ö.63/683) gibi bazı sahâbîlerin Yemen seferi (10/631-632) esnasında, Hz. Ali'nin sert tutumunu Resûl-i Ekrem'e şikâyet etmeleri üzerine Hz. Peygamber tarafından Ali'yi teselli etmek için söylenmiştir.¹⁴⁶ Dolayısıyla bu rivayetin Ali'nin imametine değil faziletine işaret ettiği yorumu daha isabetlidir.¹⁴⁷ Hz. Mûsâ ve Hârûn misali ile ilgili hadiste ise Resûl-i Ekrem'le Hz. Ali arasında nübüvvet yakınlığının müm-kün olmadığı ifade edilerek neseb ve vekâlet yakınlığı söz konusu edilmiştir. Sefer dolayısıyla Medine halkını bir süre idare etme şeklinde, Hz. Peygamber'in Ali'nin yanı sıra başka sahâbîleri de vekîl bıraktığı bilinmektedir. Doğrusu el-Mâide sûresinin 5/67. âyetinin Gadir-i Hum mevkiinde nâzil olduğu hususu

141 Salah Abdülfettah, *Küleynî*, s. 164.

142 el-Feth, 49/18.

143 el-Mâide 5/3. Buhârî'de yer alan hadiste, bu âyetin Cuma gününe denk gelen Arefe gününde indirildiği tasrih edilmiştir. el-Buhârî, “Tefsîru sûreti'l-Mâide”, 2.

144 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, ss. 84, 118, 119, 152; c. 4, s. 281; Tirmizî, Menâkıb, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 11.

145 Muhammed Fuad Abdülbaki, “velî” ve “mevlâ” mddeleri, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-ayâti'l-Kur'âni'l-hakîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982; Arent Jean Wensinck, “velî” ve “mevlâ” md, *Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî: Concordance et indices de la tradition musulmane*, Çağrı Yay., İstanbul 1986.

146 Tirmizî, Menâkıb, 20; İbn Küteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, neşr.: Zührî en-Neccâr, Kahire 1386/1966, s. 42; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, neşr.: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahîre 1383/1963, c. 5, s. 228.

147 Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 184.

tartışmalıdır.¹⁴⁸ Sünnî müfessirlerin çoğunluğuna göre bu âyet çok önce indirilmiştir. Dahası siyak ve sibakı bu âyetin Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili olduğunu göstermektedir.¹⁴⁹ Bütün bunlar dikkate alındığında mezkûr âyette geçen velâyetin imâmet mânasına geldiği görüşü, temeli olmayan bir iddiadan ve aşırı yorumdan ibarettir.¹⁵⁰

8. İtaat Edilmesi Emredilen Emir Sahiplerinin Ali b. Ebû Tâlib ve Diğer İmamlar Olduğuna Dair Rivayetler

Küleynî'nin kaydettiği başka bir rivâyete göre Muhammed el-Bâkır, "Ey iman edenler! Allah'a, Resûlüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin!"¹⁵¹ âyetinde geçen "emir sahipleri"nin "mâsum imamlar" olduğunu belirtmiştir.¹⁵² Ayrıca Ca'fer es-Sâdık ve Ebû'l-Hasan er-Rızâ (Ali b. Mûsâ) "Emanetleri ehline verin"¹⁵³ âyetinden maksadın mâsum imamlar olduğunu, hayatta olan imamın kendisinden sonra gelecek olan imama emaneti (imâmet) tevdi ettiğini, yanında olan her şeyi kendisinden sonraki imama verdiğini ifade etmiştir.¹⁵⁴

Taberî, en-Nisâ, 4/59' dageçen "emir sahipleri"nin "umerâ" olduğuna dair rivayetleri sıralamıştır.¹⁵⁵ O, Abdullah b. Abbas'ın (ö.68/687) görüşü şeklinde, bu âyetin Resûlullah'ın seriyye komutanı olarak gönderdiği Abdullah b. Huzâfe b. Kays hakkında indirildiğini ya da tâbîn müfessirlerinden Süddî el-Kebîr'e dayandırarak içlerinde Hâlid b. Velîd ve Ammar b. Yâsir gibi sahâbîlerin bulunduğu bir seriyyede geçen hâdise üzerine nâzil olduğunu¹⁵⁶ nakletmiştir. Taberî, Übey b. Ka'b'a dayandırılan bir rivayete göre, "emir sahipleri" tabiri ile kastedilenin "sultanlar" ya da "âlim ve fakîhler" olduğuna dair görüşe de

148 Vâhidî bu âyetin hicretin onuncu senesi, Veda hacı sırasında Cuma günü ikindiden sonra Allah Resûlü Adba isimli devesinin üstünde Arafat'ta vakfede iken indiğini nakleder. Vâhidî, *Esbâbü-nüzûli'l-Kur'ân*, s. 334.

149 Râzî, *Tefsîr*, c. 12, s. 42-49.

150 Râzî, *Tefsîr*, c. 12, s. 24-26.

151 en-Nisâ, 4/59.

152 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 276.

153 en-Nisâ, 4/59.

154 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 276-277.

155 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 7, s. 176.

156 Vâhidî, *Esbâbü-nüzûli'l-Kur'ân*, s. 296.

yer vermiştir.¹⁵⁷ Zemahşerî'ye göre "emir sahipleri"nden maksat "ümerâ-i hak" olup zalim olan emirlerden Allah ve Resûlü uzaktır.¹⁵⁸ Nitekim hadiste "Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, bana isyan eden Allah'a isyan etmiş olur; benim görevlendirdiğim emire itaat eden bana itaat etmiş, ona karşı gelen bana karşı gelmiş olur" buyurulmuştur.¹⁵⁹

Şîî müfessirlerden Şeyh Tûsî ve Tabersî ise bu âyette geçen "emir sahipleri" ile ilgili olarak iki farklı görüşün olduğunu vurgulamışlardır: Bunlardan ilki, Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs'tan rivayet edilen görüş olup bunlar "ümerâ"dır. Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh¹⁶⁰ (ö.114/732) ve bir grup müfessirin benimsediği görüşe göre bunlar "ulemâ"dır. Bununla beraber Şeyh Tusî ve Tabersî, "Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayete dayanarak "Ashabımız bunlardan farklı bir görüşü benimsemiştir; emir sahipleri Ehl-i beyt'ten olan imamlar"dır demiştir.¹⁶¹ Ayrıca mezkûr müfessirler, "Allah Teâlâ, Resûlüne itaati farz kıldığı gibi mâsum imamlara itaati de farz kılmıştır. Allah ismet sahibi olmayan birine mutlak olarak itaat edilmesini farz kılmaz. İmamların bâtnları, zâhirleri gibidir, onların yanlış yapmayacaklarından ve çirkin şeyi emretmeyeceklerinden emin olunmuştur. Bu özellikler ümerâ ve ulemâda bulunmaz. Allah, kendisine âsi olan, söz ve fiillerinde çelişkiye düşen birine itaat edilmesini emretmesinden uzaktır"¹⁶² görüşünü dile getirmişlerdir. Tabâtabâî ise itaat edilecek emir sahiplerinin fâsık olmamalarının şart olduğu ile ilgili rivayetleri sıralamış, anlaşmazlık hâlinde meselenin Allah'a ve Resûlü'ne götürülmesi gerektiğine dair açıklamaları zikretmiştir. O, dinin emirlerini yerine getirirse bile "Şunu niye böyle yaptı?" şeklinde kişinin Allah Resûlü'ne itirazının onu müşrik yapacağına dair Muhammed el-Bâkır'ın görü-

157 Taberî, *Tefsîr*, c. 7, s. 177-178.

Kurtubî'nin naklettiğine göre Câbir b. Abdullah, Mücâhid, Dahhâk ve Mâik b. Enes "ülû'l-emr"i fukahâ ve ulemâ olarak tefsir etmişlerdir. Kurtubî bu tabirle imamların kastedildiğine ilişkin Şîa'ya ait görüşün isabetli olmadığını delilleri ile ortaya koyar. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 5, ss. 249-252.

158 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 95.

159 Buhârî, Cihâd ve siyer, 109; Ahkâm 1; Müslim, İmâre, 33, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

160 Tâbiîn devri muhaddis ve müfessirlerinden olup tam adı Ebû Muhammed Atâ b. Ebû Rebâh'tır.

161 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 3, s. 236; Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 114; Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 276 (Meclisî, *Bihâr*, c. 7, s. 62; İbn Bâbeveyh, *Burhân*, c. 1, s. 382'den naklen)

162 Tûsî, *Tibyân*, c. 3, s. 236; Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 3, s. 114.

şüne yer vermiş ve imamlara mutlak itaatin lüzumuna dikkat çekmiştir. Tabâtabâî, “ülü'l-emr”in kim olduğu konusunda, bunlar “Hulefâ-yi râşidîn, ordu komutanları, âlimler” şeklinde üç görüşün olduğunu belirtmiştir.¹⁶³ Ayrıca Tabâtabâî ilgili âyetin tefsirinin sonunda Ca'fer es-Sâdık'ın Fâtiha sûresinde geçen “nimet verdiklerinin yoluna ilet” ifadesini de “velâyet” diye açıklamıştır.¹⁶⁴

Diğer yandan Ayyâşî, bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini açıkça ifade eder. Şîî râvi Ebû Basîr Muhammed el-Bâkır'a bu âyetle ilgili bir soru yönelterek Ehl-i sünnet müfessirlerinin “Allah Teâlâ'nın Ali'nin ve Ehl-i beyt'e mensup diğer imamların isimlerinin zikretmesine ne engel vardı?” şeklinde itiraz ettiklerini dile getirmiştir. Muhammed el-Bâkır bu itiraza karşı Allah Teâlâ'nın namazların rekatleri, tavafta sayının yedi olması gibi hususları da açıklamayıp bunların tafsilatını Resûlüne bıraktığını hatırlatarak cevap vermiştir.¹⁶⁵ Başta da değindiğimiz gibi İbnü'r-Râvendî, çoklarının imamın mâsum olması gerektiğine delil olarak almadığı bu âyeti de delil göstererek imamın mâsum olmasının şart olduğunu iddia eder.¹⁶⁶

Görüldüğü gibi “emir sahipleri” ile kastedilen, ekseriyetin görüşüne göre umerâ ve ulemâ iken çoğu İmâmî âlim, geliştirdikleri imâmet teorisini destekleyecek şekildebu ifadeyi “Ehl-i beyt'ten olan mâsum imamlar” diye yorumlamışlardır.

9. Kur'an İlimlerinin Ali b. Ebû Tâlib ile Diğer Mâsum İmamlara Has Olduğuna Dair Rivayetler

Kitâbü'l-hücce bölümünde Küleynî, Kur'an âyetlerinin anlamlarını ve Kur'an ilimlerini tamamenihata etmenin mâsum imamlara özgü olduğunu, dahası imamların sadece Kur'an'ı değil daha önce nâzil olan Tevrat, İncil ve Zebur'u da bildiklerini, bu kitapların tamamının imamlara intikal ettiğini ifade eden rivayete de yer vermiştir.¹⁶⁷ Buradaki problem Küleynî'nin, ilgili rivayetle bü-

163 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 3, s. 392.

164 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 4, s. 401- 414.

165 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 1, s. 276.

166 Mürtezâ, *Nefâisü't-tevîl*, c. 2, s. 80.

Meclisî, imamların mâsum olması gerektiğine dair rivayetleri sıralar. Meclisî, *Bihâr*, c. 25, ss. 191-211.

167 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 227.

yük sahâbîlerin bile bundan mahrum olduğunu savunmasıdır. Ca'fer es-Sâdık, kendisine Tevrat, İncil ve diğer peygamberlere inen sahîfe ve kitapları nereden bildiğini soran Büreyh'e, bu kitapların peygamberlerden kendilerine miras kaldığını, peygamberlerin okudukları gibi bu kitapları okuduklarını ve onların söyledikleri gibi söylediklerini belirtmiştir. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık, kendisine sorulan bir soruya "Bilmiyorum" diye cevap veren birini Allah Teâlâ'nın yer yüzünde *hüccet* yapmayacağını haber vermiştir.¹⁶⁸ Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bu rivayet, Şîa'ya göre imamların ilmî seviyesini göstermektedir. Dahası Fudayl b. Yâser'in rivayet ettiğine bakılırsa Ca'fer es-Sâdık, İmam Ali'de bin peygamberin sünnetinin bulunduğunu haber vermiştir. Zira Hz. Âdem ile birlikte yeryüzüne indirilen ilim ortadan kaldırılmamıştır.¹⁶⁹

Küleynî, Muhammed el-Bâkır'ın "Kur'an'ı Allah Teâlâ'nın indirdiği tertiple topladığını iddia eden kimsenin yalancı olduğuna, bunu ancak Ali b. Ebû Tâlib'in ve ondan sonra gelen imamların topladığına ve indirildiği şekilde onu ezberledikleri" ne dair bir sözünü nakletmiştir.¹⁷⁰ Diğer bir rivayet "Vasîlerden başka hiçbir kimse Kur'an'ın bütün zâhir ve bâtın anlamlarını bildiğini iddia edemez" şeklindedir.¹⁷¹ Bunlardan başka Tabersî, "Resûlullah'tan sonra en faziletli ve Kur'an'ı en iyi bilen kimsenin Ali olduğu"na ilişkin Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bazı görüşlere yer vermiştir.¹⁷²

Burada üzerinde durulması gereken ilk husus, bu rivayetlerde geçen "Kur'an'ın cem'i" ifadesinin ne anlama geldiğidir. "Kur'an'ın cem'i Kur'an'ın ezberlenmesi, bütün anlamlarının ve delâletlerinin zâhiriyle bâtınıyla kavranması olmalıdır.¹⁷³ Yukarıda *el-Kâfi*'den naklettiğimiz rivayette, açıktır ki söz konusu özellikler sadece Hz. Ali'ye ve diğer imamlara tahsis edilmekte ve Kur'an'ı tamamen cem ve hufzedelerin Hz. Ali ve diğer mâsum imamlar olduğu iddia edilmektedir. Hatta Şîi kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerde elimiz-

168 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 227

İmamların bütün meleklerin, peygamberlerin ilimlerini bildikleri; bütün dilleri konuştuıkları ile ilgili rivayetler için bk. Meclisî, *Bihâr*, c. 25, ss. 159-179, 190-193.

169 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 222.

170 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 228.

171 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 228.

172 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 6, s. 54; *Ayyâşî*, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, c. 2, s. 236 (İbn Bâbeveyh, *Burhân*, c. 2, s. 303; Meclisî, *Bihâr*, c. 9, s. 82-83'den naklen).

173 Salah Abdülfettah, *Küleynî*, s. 133.

de mevcut Kur'an'ın eksik olduğu, Resûlullah'ın bizatihi Hz. Ali'ye yazdırdığı kitabın¹⁷⁴ Mehdi el-Muntazar tarafından ortaya çıkarılacağı ileri sürülmüştür. Şîa içinde pek taraftarı olmasa da *el-Kâfi* gibi temel Şîi hadis kaynaklarının en önemlisi olan bir eserde kaydedilen¹⁷⁵ ve Kur'an'ın korunmuşluğuna muhalif bu türden rivayetlerin kesinlikle reddedilmesi gerekir. Hz. Ali'nin Kur'an'a ve Kur'an ilimlerine vukûfiyeti müsellemlerle beraber, ilginçtir ki bu rivayette diğer râşid halifelerden ve Abdullah b. Mes'ud, Übey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, "Tercümânü'l-Kur'an" diye nitelenen Abdullah b. Abbas gibi sahâbilerden hiç bahsedilmemektedir. Ali b. Ebû Tâlib ile oğulları Hasan ve Hüseyin hariç, diğer imamlar ashâb kuşağından sonra gelmiş olmalarına rağmen Kur'an ilimleri konusunda imamlara atfedilen nitelikler, ashâbın ileri gelen müfessir ve fakîhlerinden esirgenmektedir. Bu tutum, söz konusu sahâbîlerin ve diğer müfessirlerin çabalarını ve bu alandaki hizmetlerini inkâr etmektir. Bu şekilde ilmi tek bir kişiye veya zümreye tahsis etmek doğru değildir.

10. Dosdoğru Yolun Ali b. Ebû Tâlib'in Velâyeti Olduğuna Dair Rivayetler

Şîa'ya göre ashâbın çoğu, Allah ve Resûlü emrettiği hâlde, vasî olan Hz. Ali'ye hilafeti vermeyerek "dosdoğru yol"dan ayrılmış; muhalif, zalim ve âsi olmuşlardır. Onlara göre istikamet üzere olan yegâne mezheb Şîa'dır; zira Şîa, imâmeti ve vasiyeti kabul etmiş,¹⁷⁶ bunu kabul etmeyenleri de âsi ve zalim olarak nitelemiştir.¹⁷⁷ Bu sebeple *el-Kâfi*'de tahrir edilen bir rivayette, "üzerinde dosdoğru yürünmesi teşvik edilen yol"un "Hz. Ali'nin velâyeti" olduğu belir-

174 Bu kitabı/sahîfeyi Resûlullah'ın Hz. Ali'ye yazdırdığı iddia edilmiştir (Necâşî, *Ricâl*, s. 360; Muhammed Ali Mehdevirâd, *Tedvînü'l-hadîs inde Şîati'l-İmâmîyye*, Tahran 2010, s. 52-53). Ancak ayrıca Fâtıma mushafından söz edilmektedir. Rivayetlere bakılırsa Hz. Peygamber'in vefatından sonra çok üzülen Fatıma'yı teselli etmek için onun evinde Ali'ye yazdırılmıştır. Kimin yazdırdığı ile ilgili Allah Teâlâ, Cebrail, Resûlullah veya melek şeklinde farklı ve çelişik rivayetler vardır. Ali'nin sahîfesi ile Fatıma mushafının aynı kitap olduğu ifade edilmektedir (Küleynî, *el-Kâfi*, 1, 241). Bununla birlikte rivayetler (Meclisî, *Bihâr*, c. 26, s. 18) arasında ve muhtevası ile ciddi tearuzlar bulunmaktadır. Buna rağmen Küleynî'nin kaydettiği bu rivayet sahih olarak değerlendirilmiş, Şîi ricâl kitaplarında râvilerinin sika olduğu ifade edilmiştir. Mehdevirâd, *Tedvînü'l-hadîs inde Şîati'l-İmâmîyye*, s. 377-609.

175 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 241.

Hz. Ali'ye atfedilen *câmia* ve *cefr* ile ilgili olarak bk. İbrahim Kutluay, *İmâmîyye Şîasi'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, Rağbet Yay., İstanbul 2011, ss. 76-77.

176 Salah Abdülfettah, *Küleynî*, s. 129.

177 Salah Abdülfettah, *Küleynî*, s. 129.

tilmiştir.¹⁷⁸ Yunus b. Ya'kub'un ismi zikredilmeyen bir râvi kanalıyla Muhammed el-Bâkir'dan naklettiğine göre imam, "Şayet doğru yolda gitselerdi, bu hususta kendilerini denememiz için onlara bol su verirdik..."¹⁷⁹ âyetinin anlamı ile ilgili olarak, "Eğer Emirü'l-müminîn Ali b. Ebû Tâlib'in ve onun soyundan gelen vasîlerin yolu üzere gitseler ve onların emir ve yasaklarına uyarak itaat etselerdi kalplerine iman içirirdik" yorumunda bulunmuştur. Ayrıca o, buâyette bahsi edilen "tarîk" kelimesinden maksadın Hz. Ali'nin ve ondan sonra gelen vasîlerin velâyetine iman etmek¹⁸⁰ olduğunu ifade etmiştir.

Taberî, mezkûr âyette geçen "tarîk" kelimesine "hak ve istikamet yolu", "kulluk" ve "din" gibi anlamlar vermiştir.¹⁸¹ Taberî'nin naklettiğine göre, İbn Abbas istikameti "taat", Mücâhid "İslâm yolu, hak yol", Said b. Cübeyr¹⁸² (ö.94/713 ?) "din", Katâde "iman ve ittikâ etmek" olarak açıklamıştır.¹⁸³ Zemahşerî'ye göre söz konusu âyet cinlerle ilgilidir. Bu âyet, cinlerin ilk atası olan İblis'in Allah'ın emrine itaat etmeyip secdeden kaçınmasına atıfta bulunmaktadır. İblis ve diğer cinler, Allah Teâlâ'ya ibadet ve itaat üzerine olsalardı rızıkları artırılırdı.¹⁸⁴ Bu kelimeyi "Hak, iman ve hidayet yolu" şeklinde tefsîr eden Kurtubî ise söz konusu âyete "Kâfirler iman etselerdi dünyada rızıklarını genişletirdik" anlamı vermiştir.¹⁸⁵ Diğer Sünnî müfessirler de benzer görüşlere yer vermişlerdir.¹⁸⁶

Şîî müfessirlerden Şeyh Tûsî, bu âyete "akıl Allah'a kulluğa çağırıldığı hak

178 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 220.

179 el-Cin, 72/16.

180 Küleynî, *el-Kâfi*, c. 1, s. 220.

181 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 23, s. 335.

182 Tabiînden olup tefsir ve hadis rivayetleri ile tanınır. Tam adı Ebû Abdullah Said b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî'dir.

183 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 23, s. 335-336.

184 Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 6, s. 230.

185 Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 29, s. 18.

186 Meselâ İbn Kesîr'in (ö.774/1373) naklettiğine göre, bu âyette geçen "tarîk" kelimesini Dahhâk "İslam yolu" olarak açıklamıştır. Bu sebeple İbn Kesîr, âyetin mânasını "bu yol üzere dosdoğru olsalar ve buna devam etselerdi" diye tefsir etmiştir (İbn Kesîr, *Tefsîrü Kur'âni'l-azîm*, c. 4, s. 432). Beyzâvî ise bu kelimeye "ideal yol" anlamı vermiş, âyette suyun zikredilmesini ise "Rızkın su ile yakın alakası sebebiyledir. Öyle ki, geçim ve rızıkta genişliğin yanında, suyun âyetin indiği dönemde yaşayan Araplar nezdindeki fevkalâde değerine dikkat çekilmiştir" diye yorumlamıştır. Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1884, c. 5, s. 400.

yol üzerine dosdoğru olmak” mânası vermiş ve müfessirlerin çoğunluğunun bu âyeti “Akıl sahipleri hidayet yolu üzerine dosdoğru olsalar ve hidayet yolunun gereklerini yerine getirselerdi mükâfatlandırılırlar ve kendilerine bol su verilirdi” diye açıkladıklarını ifade etmiştir.¹⁸⁷ Görüldüğü gibi Şeyh Tûsî, söz konusu âyette geçen “tarîk” kelimesine “Ali’nin ve ondan sonra gelen vasîlerin velâyetine iman etme” gibi bir anlam vermemektedir. Diğer bir Şîî müfessir Tabersî, bu âyetle ilgili olarak “İnsanlar ve cinler iman yolu üzerine istikamet sahibi olsalardı...” yorumunda bulunmuştur. Ayrıca İbn Abbas ve Süddî bu âyette Mekkeli müşriklerinin kastedildiğini, buna göre âyetin anlamının “onlar iman edip hidayet üzere olsalardı, bu hususta kendilerini denememiz için onlara bol su verirdik” şeklinde olduğunu beyan etmişlerdir.¹⁸⁸ Tabâtabâî de bu âyette geçen “tarîk”ı “İslam yolu” olarak açıklamış, bu yol üzere dosdoğru gitmenin lüzumuna işaret etmiş ve bunu, “İslâm’ın gerektirdiği Allah’a ve âyetlerine imanda sebat etme” diye açıklamıştır. Ne var ki o söz konusu âyetin Hz. Ali hakkında indiğine temas etmemiştir.¹⁸⁹

11. Sonuç

En mümeyyiz iki vasfı imâmet ve gaybet doktrini olan İmâmiyye, imâmetin dinin asıllarından olduğunu ve Ali b. Ebû Tâlib’in imâmet ve velâyetini (Hz. Peygamber’den sonra vasî ve meşru halife) iddia eder. İmâmetin tamamen Hz. Ali’nin ve Ehl-i beyt’in hakkı olduğunu ortaya koymak için özellikle Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık gibi imamlara Şia tarafından birtakım haberler (ahbâr) nispet edilmiş, bu suretle taraftarlar ikna edilmeye çalışılmıştır. Bazı Şîî âlimler, başta Hz. Ali ve mâsum olduklarını iddia ettikleri diğer imamlarla ilgili görüşlerini ispat edebilmek, imamların fevkalâde mevkiilerini delillendirebilmek için öncelikle konu ile hiç alâkası olmayan âyetleri bile delil olarak kullanmış; âyetlere, bağlamla alâkası olmayan, âyetin iniş sebebiyle örtüşmeyen

187 Tûsî, *et-Tibyân*, c. 6, s. 99.

188 Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 10, s. 239.

Küfür yolu üzerinde olanlara imtihanlarını daha da zorlaştırmak için bol rızık verileceği yorumu da yapılmıştır. Tabersî, bu âyetin nâzil olduğu zamanda Mekke’ye yedi sene yağmur yağmadığını belirterek bu sebeple Mukâtil’in mezkûr âyete “Mekke’nin putperestleri iman ve istikamet üzerine olsalardı dünyada onlara bol yağmurlarla genişlik ve rızık verirdik” anlamını verdiğini, ayrıca onun hayrın ve rızkın yağmurla gerçekleştiği görüşünü de zikretmiştir. Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, c. 10, s. 239.

189 Tabâtabâî, *el-Mizân*, c. 20, s. 36.

birtakım bâtinî anlamlar yükleyerek onları şahit olarak göstermişlerdir. Görüşlerini desteklemek maksadıyla zaman zaman sebeb-i nüzûl olarak imamlar lehine bazı rivayetleri zikretmeyi de ihmal etmemişlerdir. İmamlara nisbet edilen ahbâr ile imamlar beşer üstü bir konumda gösterilmeye çalışılmıştır. İmâmetin iman esaslarından sayılması, Kur'an'da bir temeli olmadığı hâlde imamların Allah tarafından belirlendiğinin iddia edilmesi ve mâsum sayılması, İslâm öncesi Fars ve Irak bölgesinde yaşayan Arâmî toplumlarında görünen "yarı tanrı kral inancı"nın etkilerini akla getirmektedir. İlk halife Hz. Ebû Bekir, Ehl-i sünnet tarafından "Resûlullah'ın halifesi" diye adlandırılmış, diğerlerine ise "müminlerin emiri" denilerek ilahî vasıflarının olmadığı vurgulanmıştır. Ayrıca Allah Kur'an'da açıkça gaybî kendinden başka hiçbir kimsenin bilemeyeceğini¹⁹⁰ ancak insanlar arasından seçip razı olduğu resulünün ancak Kendisi bildirirse bilebileceklerini¹⁹¹ Hz. Peygamber'in bile gaybî bilme iddiasında olmadığını açıkça beyan etmesine¹⁹² rağmen "mutlak olarak" imamların geçmişi, şu anı ve geleceği bildikleri iddiası, *ahbâr* formu altında Şiî hadis mecmularında yer almıştır; ancak bu görüşleri Kur'an'la bağdaştırmak mümkün değildir.

Şîa kaynaklarında yer alan Hz. Ali'nin velâyetine ve vasî olduğuna dair rivayetleri temel alarak, Resûlullah'a verdikleri sözlerinde durmayıp Ali'nin ve Ehl-i beyt'ten gelen diğer imamların vasî olduğunu kabul etmedikleri iddiasıyla -bazı sahâbîler hariç- neredeyse bütün ashâb ve tâbiîni fîsk, zulüm hatta irtidat ile suçlama yoluna gitmiştir. Bazı Şiî kaynaklarda -pek az sahâbî hariç- diğer ashâb Hz. Ali'ye karşı gizli bir cephe almış gibi gösterilmiştir. Hz. Ali'nin onların bu niyet ve tavırlarını bildiği hâlde sessiz kalmasını izah edebilmek için "takıyye" anlayışına başvurulmuştur.

Çalışmamızda Küleynî'nin *Kitâbü'l-Hüccce* başlığı altında Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak gösterilen rivayetlerin akabinde delil sadedinde zikrettiği âyetlerin, Sünnî müfessirler tarafından -birkaç rivayet istisna tutulursa- Şiî müfessirler gibi yorumlanmadığını tesbit ettik. Bununla beraber araştırmamızda yer verdiğimiz tefsirlerden özellikle Taberî, âyetlerin tefsiri ile ilgili selefe ait bu konudaki neredeyse bütün görüşleri zikrettiğinden -görüşler arasında varsa- âyetin Hz. Ali hakkında indiği ya da ona delalet ettiği şeklindeki yorumları da kaydetmeyi ihmal etmemiştir. Bilhassa Şeyh Tûsî ve Tabersî gibi Şiî müfes-

190 el-Enâm, 6/59; en-Neml, 27/65.

191 el-Cin, 72/26, 27.

192 el-En'âm, 6/50; el-A'râf, 7/188.

sirler, Sünnî müfessirlerin yaptığı üzere İbn Abbas gibi ashâbdan; Hasan-ı Basrî, Dahhâk, Mücâhid, Süddî, İkrime gibi tâbiînden olan müfessirlerin görüşlerine öncelikle yer vermişler, “ashâbımızın görüşü” diyerek ilgili âyetin Hz. Ali’ye delalet ettiği ya da onun hakkında nâzil olduğu şeklindeki yorumları genellikle ilgili âyetin tefsirinin sonunda “âyetle ilgili rivayetler” kısmında zikretmeyi tercih etmişlerdir.

Kitâbü'l-hücce kısmında “Hz. Ali’nin vasî olduğu”, “onun velâyetinin (imâmet) bizzat Allah ve Resûlü tarafından emredildiği”ni isbat etmeye yönelik olarak Küleynî’nin kaydettiği rivayetlere konu olan ya da delil olarak zikredilen âyetler, en iyimser ifade ile aşırı tevellere maruz kalmıştır. İmâmet teorisini desteklemeye ve temellendirmeye yönelik genellikle Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’a isnad edilen bu görüşlerin -Sünnî tefsirlerde olduğu gibi- çoğu Şîî tefsirlerde de benimsenmediği görülmüştür. Ayrıca bu tür görüşlerin ve *ahbârın* gerçeği yansıtmadığının yegâne delili, Sünnî tefsirler değildir; öyle olsaydı mezkûr âyetlerin yorumunda Şîî tefsirleri esas alarak aynı argüman Şîî âlimler tarafından da ileri sürülebilirdi. Şu var ki ashâb ve tâbiîn dönemi müfessirlerin yorumlarında mâsum imamlara atfedilen bu yorumları destekleyecek veriler bulunmamaktadır. Dahası ilk dönem Şîî tefsirler bile Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen yorumlara, söz konusu ettiğimiz âyetlerin tefsirinde pek az yer vermişlerdir. Bu durumda İmâmiyye’nin elinde en temel dayanakları olan *el-Kâfi* ile diğer kaynaklarda geçen imamlara ait *ahbâr* kalmaktadır. *Kütüb-i Erbaa*’daki *ahbâr* ise Ahbârîler nezdinde haber-i vâhid bile olsalar kat’idir; zira onlar için yegâne ölçü bunların mâsum imamlara ait olmasıdır. Ancak *Kütüb-i Erbaa*’ rivayetlerinin kat’i olduğu konusunda Usûlîler’in farklı düşündüğünü biliyoruz. Usûlîler’e göre son tahlilde bunlar âhâd haberlerdir ve zan ifade ederler. O hâlde âhâd haberler itikatta kullanılmadığı gibi “karînelerle desteklenmedikçe” fûrû-i fıkhîta da kullanılmaz.

Hz. Ali hakkında iddia edilen nassın ashâb tarafından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın halife olarak belirlenmesi esnasında mutlaka hatırlanması ve gündeme getirilmesi, ayrıca imâmeti nasla belirlenmişse Hz. Ali’nin ve çevresinin en azından bunu dile getirmeleri ve itirazda bulunmaları gerekirdi. Ne Ali’den ne de Ehl-i beyt mensuplarından böyle bir hatırlatma ve itiraz nakledilmemiştir. İlim ehlinden hiçkimsenin sahih bir isnadla nakletmediği ve varlığı ileri sürülen bu nass, icmaya da aykırı düşmektedir. Ayrıca âdet, insanların alâka ve eğilimlerinin naklinden uzak durmayacakları hâdiselerin gizlenmesini imkânsız görür. Şu hâlde bütün bir imâmet teorisini zannî rivayetlere bina etmek; Hz. Ali’nin imâmetine, delaleti sarîh olmadığı bizzat Şeyh Müfîd gibi Şîî

âlimler tarafından da itiraf edilen söz konusu âyetleri zorlama tevellilerle iddialarına delil göstermek, bunları Hz. Ali ile tahsis etmek sadece Şiî bir yorum ve tercihten ibarettir. Dahası evrensel bir dinin yöneticilerinin tek bir aileden olmasını şart koşturmak, İslâm'ın evrenselliğine uygun olmadığı gibi bunu tarihî gerçeklerle bağdaştırmak da zordur.

Sonuç olarak Hz. Ali'in vasî ilan edildiğine, onun ve Ehl-i beyt imamlarının yegâne meşru imam olduklarına dair ifrat ve âyetleri tahrif derecesindeki yorumların gerçeği yansıtmadığı, dolayısıyla *el-Kâfi*'nin "Hüccet" bölümünde yer alan buna dair rivayetlere itimat edilemeyeceği söylenebilir. Şu hâlde ihtilaflı konularda ve bilhassa itikâdî meselelerde en sağlam yol, sübütü ve sıhhati tartışmalı rivayetleri değil Kur'an'ı esas almak, Kur'an'ın açık hükümleriyle çelişen rivayetlerle amel etmemektir. Kur'an'da eksiklik bulunduğu dair görüşlere, Kur'an'a aykırı, çelişkili ve uydurma rivayetlere yer vermesi, mecruh râvilerden rivayette bulunması, *Kitâbü'l-Hüccet* başlığı altında, Kur'anî prensiplerle bağdaşmayan, sarih akla ve nakle uygun olmayan ve söylemiş olmaları ihtimali bulunmayan bazı sözlerin Resûlullah'a ve imamlara atfedilmesigibi hususlar *el-Kâfi*'nin güvenilirliğini sarsmıştır.

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-ayâti'l-Kur'âni'l-hakîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.
- Abdünnâzir, Muhsin, *Mes'etü'l-imâm*, Beyrut 1983.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Sehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. (ö.1270/1854) *Ruhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, tsh. Muhammed Hüseyin Arab, Dârü'l-fîkr, Beyrut 1997/1417.
- Askerî, Murtezâ, *Meâlimü'l-medreseteyn*, Müessesetü'n-Nu'man, Beyrut 1410/1990.
- Aydın, M. Akif, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, c. 22, s. 204-205.
- Ayyâsî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesud(ö.320/932), *Tefsîrü'l-Ayyâsî*, tahk.: Haşim Resuli Muhalatî, Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât, Beyrut 1991/1411.
- Bezzâvî. Ebû Saîd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö.685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Şirket-i sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1884.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, İSAM Yay., İstanbul 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Demircan, Adnan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, İstanbul, 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö.275/889) *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1413/1992.
- Emin, es-Seyyid Muhsin, *A'yânü's-Şîa*, Dârü't-taârüfi li'l-matbuât, Beyrut 1406/1986.
- Fadlî, Abdülhâdî, *Usûlü'l-hadîs*, Câmiatü'l-âlemiyyeh li'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Londra, Dârü müverrihu'l-Arabî, Beyrut 1414/1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., Ankara 1984.

- , "Gadîr-i Hûm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 279-280.
- Gleave, Robert, *Scriptualist İslâm The History and Doctrines of Akhbârî Shi'î School*, Leiden, Boston 2007.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nisâburî, (ö.05/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Haydarabad 1915.
- Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmam*, İSAM yay. İstanbul 2009.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemalüddîn el-Hasen b. Yusuf b. Ali Allâme (ö.726/1325), *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*, tahk.: Aynullah el-Hasenî Urmevî, Dârü'l-hicre, Kum 1986/1407.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö.571/1176), *Târîhu medîneti Dimaşk*, tahk.: Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amravî, Dârü'l-fikr, Beyrut 1996/1417.
- İbn Bâbevevh, Ebû Cafer Sevî Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin. (ö.381/991) *Kamal al-din wa-tamam al-ni'mah: perfection of faith and completion of divine favour*, trans. by Sayyid Athar Husain S.H. Rizvi, Ansariyan Publications, Kum 2011/1432.
- , *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum 1984.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris (ö.327/938), *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm: müsneden an Resulillah s.a.v. ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*, tahk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997/1417.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (ö.774/1373), *Tefsîrü Kur'ânî'l-azîm*, Dâru ihyai'l-kütübî'l-Arabiyye, Kahire ts.
- , *Tefsîrü Kur'ânî'l-azîm* (muhtasar), Dârü İbn Hazm, Beyrut 2000/1420
- İbn Küteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, nşr. Zührî en-Neccâr, Kahire 1386/ 1966.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (ö.273/887) *Sünenü İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul 1992/1413.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr (606/1210), *en-Nihâye fi Garibi'l-hadîs*, nşr: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire1963/1383.
- İbn Tevmiyye, Ebü'l-Abbas Takıvvüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Tevmiyye (ö.728/1328), *Min-hâcü's-sümmeti'n-Nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şiati'l-kaderiyye*, tahk.: Muhammed Reşad Salim, Mektebetü dâri'l-urube, y.y., t.y.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ali" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, c. II, s. 375-378.
- Kohlberg, Etan, "From Imâmiyya to Ithna Ashariyya", *Belief and Law in Imami Shiism* içinde XIV. makale, Variourum Reprints, London 1991, s. 521-534.
- , "An Unusual Shi'î isnad", *Belief and Law in Imami Shiism* içinde VIII. makale, Variourum Reprints, London 1991, s. 142-149.
- , "Imam and Community in the Pre-Ghavba Period", *Authoritu and political culture in Shi'ism*, edit. Said Amir Arjomand, State University of New York, Albany 1988.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim, tahk.: Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, *Tefsîrü'l-Kummî*, Mektebetü'l-Hüdâ, yy., ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö.671/1273), *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru kütübî'l-Arabî, Beyrut 1997/1418.
- Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, Rağbet Yay. İstanbul 2011, s. 76-77.
- , "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Öze-linde)", *Marife*, Konya 2014, y. 14, s. 2, Yaz 2014), s. 63-84.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, BSR Yay., İstanbul 2011.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub (ö.329/939), *el-Usûl mine'l-Kâfi*, tahk.: Ali Ekber el-Ğifârî, Dârü sa'b-Dâru't-teâruf, Beyrut 1401/1981.
- Lalani, Arzina R., *Early Shi'î Thought The Teaching of Imam Muhammad al-Baqir*, I 13, I.B. Tauris, London-New York, 2000.
- Madelung, Wilferd, "Imâma" *The Encyclopedia of Islam (EI²)*, E.J. Brill, Leiden 1971, c. 3, s. 1163-1169.

- , "İmâmete", *The Encyclopedia of Religion (ER)*, edit. Mircea Eliade, The Macmillan Co., New York 1987, c. 7, s. 114-119.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri (ö.179/795), *el-Muvattâ*, Çağrı Yay., İstanbul 1992/1413.
- Mâzenderânî, Ebû Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb (588/1192), *Menâkibü Ali b. Ebî Tâlib*, Kum 1379.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Takî b. Maksud Ali (ö.1110/1698-99), *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr: el-adl ve'l-mead*, Müessesetü'l-vefa, Beyrut 1983/1403.
- Mehdevirâd, Muhammed Ali, *Tedvînü'l-hadîs inde Şiati'l-İmâmiyye*, Tahran 2010.
- Moezzi, Muhammed Amir, *The Divine Guide in Early Shiism: the sources esotericism in Islam*, trans. David Stright, State University of New York Press, Albany 1994.
- Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Serif Murtazâ. (ö.436/1044). *Tefsîrüs-Serif el-Murtazâ=Nefâisü't-te'vîl*, cem ve tahk.: Seyyid Mücteba Ahmed el-Musevî, Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât, Beyrut 2010/1431.
- Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed (ö.413/1022), *Şerhu akâidî's-sadûk (Evâilü'l-makâlât içinde)* nşr. Abbaskulî S. Vecdî, Tebrîz, 1364.
- , *Mesâilü'l-ukberiyye*, tahk.: Ali Ekber el-İlâhî Horasânî, Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993/1414.
- , *el-Fusûli'l-muhtâre*, tahk.: Seyyid Ali Mir Şerifî, Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993,
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc (ö.261/875), *Sahîhü'l-Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1992/1413.
- Necâşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abbas (ö.450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî*, Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum, 1418.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö.303/915), *Kitâbü'l-hasâis fi fazli Ali b. Ebî Tâlib*, Kahire 1308.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310), *Tefsîrüs-Serif Nesevî = Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vîl*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (ö.311/923), *Firakü's-Şîa*, İstanbul 1931.
- Öz, Mustafa, "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, c. 10, s. 498-501.
- Öz, Mustafa; İlhan, Avni, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, c. 22, s. 203.
- Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, Pınar Yay., İstanbul 2004.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (ö.606/1209), *Tefsîr-i kebîr = Mefâti-hü'l-gayb*, Dârü kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2000/1421.
- Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ferruh, *Besâirü'd-derecât*, Menşûratü'l-âlemî, Tahran 1374.
- Salah, Abdülfettah Hâlidî, *el-Külevnî ve te'vilâtühü'l-bâtıniyye li'l-âyâtî'l-Kur'âniyye fi kitâbihi usulî'l-Kâfi*, Dâru Ammar, Amman 2007/1427.
- Seyyid Kutub, Seyyid b. İbrâhim (ö.1386/1966) *Fî zilali'l-Kur'ân*, Dârü's-Şuruk, Beyrut 1985.
- Sofuoğlu, M. Cemal, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1982.
- , "el-Kâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2001, c. 24, s. 148.
- , "Gadir-i Hûm Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1983, c. XXVI, s. 461-470.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1983.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed (ö.413/1022), *el-Mesâilü'l-ukberiyye*, Kum 1413.

- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin , (ö.1402/1981), *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât, Beyrut 1973.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö.310/923), *Câmiü'l-bevân fî tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003/1424.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl (ö.548/1153), *Mecmaü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-İlam li'l-matbuâ, Beyrut 1995/1415.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö.279/892) *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992/1413.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî (ö.460/1067), *et-Tibuân fî tefsiri'l-Kur'ân* tahk.: Ahmed Habib Kasir el-Amilî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arab, Beyrut ty.
- Üzüm, İlyas, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, c. 23, s. 147-149.
- Vâhidî, Ebû'l-hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî (ö.468/1076), *Esbâbü-nüzûli'l-Kur'ân*, Darü'l-meyman, Riyad 2005/1426.
- Watt, Montgomerv, *Islam and the Integration of Society*, edit. W.J.H. Sprott, Routledge & Kegan Paul, London 1966.
- Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî: Concordance et indices de la tradition musulmane*, Çağrı Yay., İstanbul 1986.
- Zemahserî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1144), *el-Kessâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, tahkik, talik ve dirâse: Adil Ahmed Abdülmevcud vd., Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 1998/1418.

İLAHİYAT LİSANS TAMAMLAMA PROGRAMININ VERİMLİLİĞİ ÜZERİNE OLGUSAL BİR ARAŞTIRMA*

Recep KAYMAKCAN¹, Hasan MEYDAN²
Adnan TELLİ³, Kübra CEVHERLİ⁴

Özet: Bu çalışmada İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) programı özelinde uzaktan yüksek din eğitiminin fonksiyonları, imkânı ve örgün ilahiyat eğitimine oranla verimliliğinin araştırılması amaçlanmıştır. Araştırma anket ve mülakat teknikleri bir arada kullanılarak karma modellerle gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın nicel kısmının örneklemini İLİTAM programında okuyan 496, ilahiyat fakültelerinde okuyan 441 öğrenci oluşturmuştur. Nitel boyutun çalışma grubunu ise İLİTAM programında görevli 7 öğretim üyesi oluşturmuştur. Araştırma sonucunda İLİTAM mezunlarının örnekleme yer alan öğrenci ve öğretim elemanları tarafından İlahiyat mezunlarına oranla daha az yeterli görüldükleri, uzaktan yüksek din eğitiminin geleneksel eğitime göre ikincil kabul edildiği ve İLİTAM'ın sağladığı imkânlar nedeni ile - örgün eğitime alternatif oluşturacak şekilde geliştirilmeden -varlığının devamının gerekli görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Uzaktan Yüksek Din Eğitimi, İlahiyat Eğitimi, İlahiyat Lisans Tamamlama.

An Empirical Research on Efficiency of Bachelor's Degree Completion Program in Theology (İLİTAM)

Abstract: In this study was aimed to investigate the functions, opportunities and efficiencies of distance higher religious education, in the case of Bachelor's Degree Completion Program in Theology (İLİTAM). The study uses a mix of methodologies including both the quantitative and qualitative methodology. The sampling of the study comprises 496 randomly selected students of İLİTAM and 441 of the Faculty of Theology. A working group of 7 members consisting of faculty deans, program coordinators and academic members was established for the qualitative part of the study. This study shows that graduate students of İLİTAM are perceived less qualified than graduate students of Theology by students and faculty members, that distance higher education is considered secondary than traditional higher religious education, and that, İLİTAM is regarded necessary - without generalizing instead of formal theology education- thanks to the opportunities it provides.

Key words: Distance Higher Religious Education, Theological Education, Bachelor's Degree Completion Program in Theology (İLİTAM)

* Bu makale Sakarya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından 2012-04-00-002 proje numarası ile desteklenen "Öğrencilerine ve Öğretim Elemanlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Program Algısı" başlıklı bilimsel araştırma projesinin verilerine dayanmaktadır. Projeden elde edilen ve bu makalede yer almayan verilerden bir kısmını [R. Kaymakcan, H. Meydan, A. Telli, K. Cevherli, "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2013, c. 11, sayı: 26, ss. 71-110] künyeli makalede yayınlanmıştır.

- 1 Prof. Dr., Yüksek Öğrenim Kredi ve Yurtlar Kurumu Genel Müdürü
- 2 Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- 3 Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- 4 Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Eğitim, tarih boyunca insan ve toplumun gelişim ihtiyacını karşılayan en önemli kurumlardan birisi olmuştur. Eğitimle bilgi ve tecrübe birikiminin kuşaktan kuşağa aktarılması sayesinde insanlık; günümüzde ulaştığı bilimsel, teknolojik ve entelektüel seviyeye ulaşabilmiştir. Bu nedenle her dönemde mevcut imkânları en iyi şekilde kullanarak eğitimi en verimli hale getirme çabası sürdürülmüştür. Günümüzde bir yandan yüz yüze eğitimde eğitim teknolojilerinin kullanılabilirliğinin, diğer yandan da uzaktan eğitim olanaklarının artırılmasını bu doğrultuda değerlendirmek gerekmektedir.

Günümüzde teknolojinin imkânlarından yararlanarak gerçekleştirilen uzaktan eğitim sayesinde bireylerin hayatlarında öğrenmeye yer açma olanakları giderek artmaktadır. Bireylere geniş bir öğrenme platformu sunan, zaman ve mekândan bağımsız bu yeni eğitim modeline uzaktan eğitim diyoruz. Uzaktan öğretimi öğrencinin bizatihi katıldığı yakın öğrenme yaşantılarında uygulanabilen öğretme davranışlarından ayrı olarak iletişimin öğrenci ve öğretmen arasında yazı, elektronik, mekanik veya diğer araçlarla sağlanması suretiyle yürütülen bir takım öğretim metotları ailesi olarak tanımlamak mümkündür.⁵

Uzaktan eğitimde kendi öğrenme yaşantılarını planlama ve sürdürme konusunda otonom olan öğrenciler ve onlara çeşitli iletişim araçları üzerinden rehberlik eden eğitimciler bulunur. Otonom bir öğrenme süreci sağladığı için öğrencinin özenetim ve bağımsız kişilik gelişimini destekleme potansiyeline sahip olan uzaktan eğitimde öğrenci-öğretmen, öğrenci-içerik, öğrenci-öğrenci, öğretmen-içerik, öğretmen-öğretmen arasındaki etkileşimi canlı tutacak köprüler kurulabildiği sürece derin ve anlamlı öğrenmeler sağlanabilmektedir.⁶ Bu nedenle uzaktan eğitimde kullanılan eğitim materyal ve ortamlarının verimliliği geleneksel yüz yüze eğitime oranla daha önemli hale gelmektedir.

1840'ta Isaac Pitman'ın mektupla öğretimi ilk defa kullanması ile başladığı

5 G. Michael Moore, "Toward a Theory of Independent Learning and Teaching", *The Journal of Higher Education*, 1973, c. 44, sayı: 9, s. 664.

6 Moore, agm, ss. 662-679; Moore, "Theory of Transactionaldistance", *Theoretical Principles of Distance Education*, edit.: D. Keegan, Rotledge, Newyork 1993, ss. 22-38; Som Naidu, "Designing Instruction for e-Learning Environments", *In Handbook of Distance Education*, edit.: Michael G. Mooreand William G. Anderson, (349-365), Lawrence Erlbaum Associates/Publishers, London 2003.

kabul edilen uzaktan eğitimde posta, radyo, televizyon, bilgisayar ve internet aşamalı olarak günümüze kadar kullanıla gelen temel eğitim ortamları olmuştur.⁷Günümüzde bilişim teknolojilerinin gelişimi ile öğrenen ve öğretici arasında eş zamanlı ve eş zamansız iletişimi mümkün kılan web tabanlı uzaktan eğitim yaygınlaşmıştır. Web tabanlı uzaktan eğitim; ders içerikleri, kaynaklar, ödev ve projelerin web ortamında sunulduğu, derslerle ilgili belgelere web ortamında ulaşıldığı, öğrencilere ait e-posta adreslerinin öğretim ve sunum araçları olarak kullanıldığı, esnek depolama ve görüntüleme seçeneklerinin kullanıldığı, zaman ve mekândan bağımsız bir eğitim yöntemidir.⁸⁹

Web tabanlı uzaktan eğitim, öğrenmenin görsel materyal ve kaynaklarla desteklenmesine; öğrencinin bilgi kaynağına ulaşmada esnek bir program izleyebilmesine; eğitimde ulaşım ve barınma gibi maliyetlerin ortadan kaldırılmasına; eğitime ulaşmada sosyal sınıf, cinsiyet, engellilik, yaş vb. farklılıkların önüne geçilmesine imkân sağlamaktadır.¹⁰Web tabanlı eğitimin sunduğu bu

-
- 7 UNESCO, "Distance Education for the Information Society: Policies, Pedagogy and Professional Development", N. C. Farnes (Ed.), *Unesco Institute For Information Technologies In Education*, Moscow 2000; W.J. Harris, *Towards an Internet-based Distance Education (IDE) Framework for Religious-based Higher Education Organizations: A Case of the Alliance for Assemblies of God Higher Education*, Dissertation Report For Doctorate Degree, Nova Southeastern University, 2012; T.D. Halverson, *Improving Blended Learning Environments For Biblical Studies: Applications Of The "Innovations In Distance Education" Theory*, Dissertation Report For Doctorate Degree, Indiana University, 2006.
- 8 Emine Akçin Şenyuva, *Hemşirelik Eğitiminde Web Tabanlı Uzaktan Eğitim Uygulaması: Hasta Eğitimi Dersi Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2007.
- 9 Web tabanlı uzaktan eğitimde öğrenme materyalinin öğrenciye sunulmuş zamanlamasına göre eş zamanlı (senkron), eş zamansız (a-senkron) ve karma (blended) modeller gelişmiştir. Eş zamanlı modelde eğitici ile öğrenciler farklı mekânlarda fakat çift yönlü iletişim teknolojileri yardımıyla sanal ortamda aynı anda bir araya gelmektedirler. Online sohbet ortamları, canlı dersler bu modele örnek öğrenme ortamlarıdır. Eş zamansız modelde öğretici eğitim materyallerini önceden hazırlamakta ve internet ortamına yüklemektedir. Öğrenci bu materyallere kendi istediği vakitte ulaşabilmekte ve kendi öğrenme hızına göre çalışabilmektedir. Karma model ise hem eş zamanlı hem de eş zamansız eğitim araçlarının bir arada kullanıldığı modeldir.
- 10 Cevat Alkan, *Açıköğretim, Uzaktan Eğitim Sistemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1987; A. Özmen ve İ. G. Ediz, "Uzaktan Eğitim ve Dumlupınar Üniversitesi Modeli", *Açık ve Uzaktan Eğitim Sempozyumu*, 25 Mayıs 2002, http://www.aof20.anadolu.edu.tr/bildiriler/Ahmet_Ozmen.doc Web (erişim: 25.04.2013); Mustafa Ersoy, *Uzaktan Eğitim-Öğretim Yönetimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2008.

avantajlar sayesinde uzaktan eğitimde geleneksel eğitimin verimliliğinin ve öğrenci memnuniyetinin yakalanmasının mümkün olduğu düşünülmektedir.¹¹

Web tabanlı uzaktan eğitimin getirdiği açılımlar sayesinde ki bu eğitim giderek yaygınlaşmaktadır.¹² Avrupa ve Amerika Birleşik Devletlerinde (ABD) uzaktan eğitim veren “açık üniversite” veya “duvarsız üniversitelerin” sayısı 1960-1970’lerden itibaren yaygınlaşmaya başlarken¹³; 2011 yılı itibarıyla yüksek öğrenime devam eden her üç Amerikalı öğrenciden birisi en az bir defa online bir ders almıştır.¹⁴ 1938 yılında mektupla eğitim yapan kurumların birliği olarak kurulan Council for Open and Distance Education (ICDE) günümüzde dünya genelinde uzaktan yükseköğretim veren 148 kurumsal üyeye sahip bir kurum haline gelmiştir.¹⁵

ICDE’nin üyelerinden olan Anadolu Üniversitesi Türkiye’de 1982 yılından günümüze uzaktan yükseköğretimin en büyük yürütücüsüdür. Anadolu Üniversitesi bir buçuk milyondan fazla mezun vermiştir ve halen bir milyon yedi yüz binden fazla kayıtlı öğrenciye sahip bulunmaktadır.¹⁶ Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi’nin (ÖSYM) 2012-2013 yılı istatistiklerine göre Türkiye’de yükseköğretimdeki 4.975.690 öğrenciden 2.256.852’si Anadolu üniversitesi veya diğer üniversitelerden birinin açık öğretim programına devam etmektedir.¹⁷

Türkiye’de 2010 yılında otuz civarında üniversite uzaktan eğitim yürütürken¹⁸ üniversitelerin bünyesinde uzaktan eğitim merkezlerinin hızla açılması

11 M. Allen ve diğerleri, “Comparing Student Satisfaction With Distance Education to Traditional Classrooms in Higher Education: A Meta-Analysis”, *The American Journal of Distance Education*, 2002, c. 16, sayı: 2, ss. 83-97; Erinç Karataş, *Uzaktan Eğitim İçerik Geliştirme Süreçlerinde Çevrimiçi İşbirliğine Dayalı Proje Takip ve Yönetim Aracı Kullanımının Etkililiği*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2011.

12 Harris, age, ss. 20-22.

13 Moore, “Toward a Theory of Independent Learning and Teaching”, 1973.

14 I. Elaine Allen ve Jeff Seaman, *Going the Distance: Online education in the United States*, Babson Survey Research Group and Quahog Research Group, 2011.

<http://www.onlinelearningsurvey.com/reports/goingthedistance.pdf>, (erişim: 08.05.2013).

15 http://www.icde.org/en/about/membership/members_of_icde/i (erişim: 18.03.2014).

16 <http://www.anadolu.edu.tr/tr/uzaktan-egitim-sistemi> (erişim: 13.07.2013).

17 <http://www.osym.gov.tr/dosya/1-69398/h/1ogrencisayozettablosu.pdf> (erişim: 10.03.2014).

18 Ahmet Hançer, “e-Öğrenmenin Bugünü ve Geleceği”, edit.: T. G. Yamamoto, U. Demiray ve M. Kesim, *Türkiye’de e-öğrenme: Gelişmeler ve Uygulamalar*, Ankara 2010, ss. 509-526. <http://tojde.anadolu.edu.tr/elearning.pdf> (erişim: 08.05.2013).

sayesinde 2014 yılı itibarıyla – bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla¹⁹ – seksenden fazla üniversite uzaktan eğitim faaliyeti yürütmekte veya bu doğrultuda altyapı oluşturma çalışmalarını sürdürmektedir. Yürütülen eğitim faaliyetleri arasında ön lisans, lisans, lisansüstü programlar ve sertifika programları yer aldığı gibi üniversitelerin örgün eğitim programlarında bazı dersleri uzaktan eğitim aracılığıyla aldırması da oldukça yaygın bir uygulamadır.

Uzaktan eğitim öğrenci ve uygulayıcılar için bazı avantajlar sunmakla birlikte eğitim, ortam ve süreçlerinden kaynaklanan dezavantajlardan da bahsedilebilir. Teknoloji kullanma konusunda öğrencinin kendisi veya kurumdan kaynaklanan maddi, altyapısal ve eğitimsel yetersizlikler öğrencilerin uzaktan eğitimden istifadelerini zorlaştırmaktadır. Uzaktan eğitimin maliyetlerini düşürmek için yüksek tutulan öğrenci kontenjanlarının programlarda görev alan öğretim üyelerinin verimliliğini zorlaması, kaliteli uzaktan eğitim materyallerinin üretilmemesi, geleneksel yüz yüze eğitimde var olan örtük program ve uygulamalı eğitimden yoksun oluşu bu dezavantajların başında gelmektedir.

2. Uzaktan Yüksek Din Eğitimi ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programı

Günümüzde web tabanlı uzaktan eğitim pek çok alanda olduğu gibi din eğitimi alanında da yaygın şekilde kullanılan bir eğitim modelidir. ABD ve Kanada’da ilahiyat eğitimi veren 270’ den fazla kurumu akredite eden The Association of Theological Schools in the United States and Canada (ATS)’ya üye okullardan 106’sien az 6 dersi uzaktan eğitim aracılığıyla vermektedir.²⁰Bu okullar arasında yer alan Virginia’daki Regent Üniversitesi 4 yıllık lisans eğitiminden sonra 90 kredilik Master of Divinity programının 60 kredisini online olarak okuyabilme imkanı sunmaktadır.²¹ Indiana’daki Bethany Theological Seminary, Ohio’daki United Theological Seminary, Florida’daki Northwestern Theological Seminary ise bütün derslerin online alınabileceği Master of Divinity prog-

19 Uzaktan yüksek eğitim veren üniversitelere dair bilgilere üniversitelerin web sayfalarının araştırmacılar tarafından tek tek incelenmesi yoluyla ulaşılmıştır. Söz konusu üniversitelerin isimleri ve uzaktan eğitim faaliyetlerinin bir özeti için bk.

<http://www.uzaktanegitimrehberi.com/uzaktan-egitim-veren-universiteler/> (erişim tarihi: 12.03.2014).

20 <http://www.ats.edu/member-schools/member-school-distance-education> (erişim: 12.03.2014).

21 <http://www.regent.edu> (erişim: 13.03.2014).

ramları sunmaktadır.²²

Türkiye’de Anadolu, Atatürk ve Ankara Üniversitelerindeki İlahiyat Ön lisans Programı ve İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) programları uzaktan yüksek din eğitimi uygulamalarıdır. İLİTAM ilk defa 2005-2006 yılında Ankara Üniversitesi’nde öğretime başlamış, ardından dokuz üniversite bünyesinde daha açılmıştır. Programa son iki yılda her yıl için 4100 öğrenci kontenjanı ayrılmıştır.2010 yılında yapılan düzenlemeyle İlahiyat ön lisans ve İLİTAM’ın ders programları ilahiyat fakültelerinin programları ile paralel hale getirilmiştir.²³Dolayısıyla isteyen öğrenciler ilahiyat eğitimlerini ilahiyat ön lisans ve İLİTAM programlarında uzaktan eğitimle tamamlayabilmektedirler. Programı başarıyla tamamlayan öğrencilere “İlahiyat Diploması” verilmektedir.

İLİTAM, kullanılan eğitim ve ölçme değerlendirme ortamları açısından karma (blended) uzaktan eğitim modeline karşılık gelmektedir. Programda en çok kullanılan öğrenme ortamlarından ders videoları, özet sunuları, ders notları, eş zamansız forumlar, e-kitaplar öğrenciyle eğitimciyi farklı zamanlarda buluştururken; canlı ders ve eş zamanlı forumlar öğrenciye interaktif öğrenme imkânı vermektedir. Ara sınavlar online olarak gerçekleştirilirken final sınavları yüz yüze yapılmaktadır. Öğrenciler final sınavları öncesinde bir-iki haftalığına fakültele çağırılarak uzaktan eğitim ile aldıkları ders konuları hızlandırılmış olarak verilmektedir. Yüz yüze eğitim adı verilen bu uygulama ve eşzamanlı- eşzamansız öğrenme ortamlarını bir arada kullanması nedeniyle İLİTAM karma uzaktan eğitim modeli olarak tanımlanabilir.²⁴

Uzaktan eğitim programını yürüten üniversitenin sadece uzaktan eğitim vermek için kurgulandığı, örgün öğrenci almadığı modele singlemode model, hem örgün hem de uzaktan eğitimi birlikte yürüttükleri modele ise dualmode

22 www.united.edu, www.bethanyseminary.edu; www.northwesternseminary.com (erişim: 13.03.2014).

23 YÖK, (2010/3044). İLİTAM müfredat programları konulu resmi yazı. 22.06.2010, Ankara: Yüksek Öğretim Kurumu.

24 İLİTAM öğrencilerinin eğitim ortamlarından memnuniyet düzeyini belirlemek amacıyla yapılan çalışmada öğrencilerin en verimli üç eğitim ortam/materyali olarak e-kitapları (%27,7), yüz yüze dersleri (%26,6) ve canlı dersleri (%21,6) gördüğü belirlenmiştir. Öğrencilerin – çoğu üniversitede katılımın zorunlu olmamasına rağmen – yüze yüze derslere katılım oranının % 53,7; katılma isteğinin ise % 90’a yakın olduğu belirlenmiştir. Kaymakcan ve diğerleri, “Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2013, c. 11, sayı: 26, ss. 71-110.

model denilmektedir.²⁵ İLİTAM programını yürüten üniversitelerin tamamı geleneksel yüz yüze ilahiyat eğitimi veren üniversitelerdir. Bu yönüyle İLİTAM eğitimi uzaktan eğitimde “dualmode” model’de yürütülmekte ve öğretim elemanlarının yetişme tarzları ve iş yükleri; üniversitelerin genel işleyişi de büyük oranda geleneksel eğitime göre şekillenmektedir.

İLİTAM Türkiye’de din görevlilerinin ve yüz yüze eğitim yerine uzaktan eğitimi tercih edenlerin din eğitimi almasını sağladığı gibi ülke dışında Türkiye’nin din eğitimi tecrübesinden istifade etmek isteyenlere de imkânlar sunma olanaklarını artırmaktadır. Bunun için teknolojik altyapı, uzaktan eğitim yeterliliklerine sahip öğretim üyeleri ve eğitimi yardımcı personel ile bu eğitimin geliştirilmesi gerekmektedir. Böylece İLİTAM’da sunulan eğitimin kalitesi örgün ilahiyat eğitimi ile sunulana oranla kamuoyunu ve bu eğitimden istifade edenleri ikna edebilecek – en azından avantaj dezavantaj dengesi açısından tolere edilebilir farklılıklarla – oranda rekabet edebilir hale getirebilir. Bu ise özelde İLİTAM eğitimi aracılığıyla İslam ilahiyat eğitiminin genelde ise uzaktan eğitim aracılığıyla yüksek din eğitiminin yürütülebilirliği üzerine uygulama tecrübelerinin sonuçlarının araştırılmasını gerektirmektedir.

Çalışmada İLİTAM programının fonksiyonları ve din eğitimi açısından verimliliğine dair durum tespiti yapabilmek amacıyla İLİTAM’ın paydaşlarının görüşleri geleneksel ilahiyat eğitimi ile karşılaştırmalı bir şekilde alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada örgün ilahiyat öğrencilerinin İLİTAM programına bakışlarına da yer verilmiştir. İLİTAM öğrencileri ile aynı üniversitede okuyan benzer sayıda öğrencinin program hakkındaki görüşleri alınarak İLİTAM öğrencilerinin kendi programlarına bakışları ile örgün ilahiyat öğrencilerinin kendi programlarına alternatif oluşturan bu program hakkındaki fikirleri karşılıklı olarak belirlenmeye çalışılmıştır.

3. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı İLİTAM programına devam eden öğrenci ve programda görevli öğretim elemanları ve ilahiyat öğrencilerinin İLTAM’ın fonksiyonları, uzaktan yüksek din eğitiminin imkânı ve örgün ilahiyat eğitimine oranla ve-

25 UNESCO, “Distance Education for the Information Society: Policies, Pedagogy and Professional Development”, edit.: N. C. Farnes, *Unesco Institute For Information Technologies In Education*, Moscow 2000.

rimliliğine dair görüşlerini belirleyerek web tabanlı yüksek din eğitiminin geliştirilmesine yönelik öneriler geliştirmektedir.

4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız nicel ve nitel araştırma yöntemleri bir arada kullanılarak karma modelde gerçekleştirilmiştir. Karma modelde nicel ve nitel araştırma verileri ulaşılan sonuçları desteklemek için bir arada kullanılır. Çalışma sürecinde öncelikle literatür taraması gerçekleştirilmiş, ardından anket ve yarı yapılandırılmış görüşme teknikleri kullanılarak alanda görev yapan öğretim elemanları, ilahiyat ve İLİTAM öğrencilerinin görüşleri belirlenmiştir.

Araştırmada kullanılan anketler, araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Anket formlarının hazırlanmasında uzaktan eğitim konusunda daha önceden yapılmış çalışmalar, alanın uzmanları ve İLİTAM eğitim süreçlerinde görev almış öğretim elemanlarının tecrübelerinden yararlanılmış; uygulama öncesinde ölçme, değerlendirme ve istatistik uzmanının değerlendirmeleri alınmıştır.

Anket Ocak – Mart 2013 döneminde uygulanmıştır. Uygulama sonucunda İLİTAM öğrencilerine uygulanan anketlerden toplamda 496 anketin düzenli ve titiz bir şekilde doldurulduğu belirlenerek değerlendirmeye alınmıştır. Anketlerin üniversitelere göre dağılımı şöyledir: Sakarya (95), İstanbul (68), İnönü (89), Atatürk (66), Dokuz Eylül (82), Ondokuz Mayıs (66) ve Fırat (30). İlahiyat öğrencilerine uygulanan anketlerden ise 441 adedi değerlendirmeye alınmaya uygun görülmüştür. Anketlerin üniversitelere göre dağılımı şöyledir: Sakarya (83), İstanbul (72), Atatürk (81), Dokuz Eylül (71), Ondokuz Mayıs (84), Fırat (50).

Anket verilerin analizinde SPSS 15 İstatistik Paket Programı kullanılmıştır. Öğrenci görüşlerinin araştırmamızın bağımsız değişkenlerine göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla ki-kare testi uygulanmıştır. Raporlaştırmada Pearson ki-kare testine göre $p < 0,05$ anlamlılık ölçütünü sağlayan ve araştırmanın amaçları açısından önemli görülen verilerin tablolarına yer verilmiştir.

Araştırmamızda kullanılan nitel verilerin elde edildiği mülakatlar 26 Haziran 2012 tarihinde İLİTAM çalışmayı için Sakarya Üniversitesine gelen dekanlar, İLİTAM programı koordinatörleri ve İLİTAM'da görev alan toplam yedi öğretim üyesi ile gerçekleştirilmiştir. Nitel verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Öğretim elemanlarının görüşlerinin çalışmanın amaçları çer-

çevesinde yoğunlaştığı ya da farklılaştığı noktalar tespit edilerek temalar oluşturulmuş ve bu temalar çerçevesinde kodlama ve yorumlamalar yapılarak okuyucuya sunulmuştur.

5. Çalışmanın Evren ve Örnekleme

Araştırmanın nicel yöntemle gerçekleştirilen boyutunun evrenini 2012-2013 öğretim yılında İLİTAM programlarına ve bünyelerinde İLİTAM bulunan ilahiyat fakültelerine devam eden öğrenciler oluşturmaktadır. Seçkisiz örnekleme yöntemi ile kendilerine ulaşılabilen 496 İLİTAM sekizinci dönem²⁶ öğrencisi ve 441 ilahiyat öğrencisi araştırmanın örneklemini oluşturmuştur. İLİTAM öğrencilerinde örneklem sekizinci dönem öğrencilerinden seçilerek uzun süreli öğrenim tecrübesine sahip öğrencilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

İLİTAM öğrencilerinden oluşan örneklemimizde yer alan öğrencilerin 271 (%55) bayan, 222 (% 45)'si erkektir. Üç öğrenci cinsiyet belirtmemiştir. Öğrencilerin % 17,2'si 18-24; % 67,9'u 25-35; % 14,7'si 36-55 yaş aralığındadır. Bir öğrenci 55 yaş ve üstündedir. Öğrencilerin % 65,6'sı Diyanet'te çalışmaktadır. Diyanet dışındaki özel ya da resmi kurumlarda çalışan veya serbest meslek sahiplerinin oranı ise % 11,8'dir. Öğrencilerin % 14,8'i işsiz; % 6,1'i ise ev hanımıdır.

Örnekleme de yer alan ilahiyat öğrencileri, bünyesinde İLİTAM bulunan ve anket uygulaması gerçekleştirdiğimiz altı ilahiyat fakültesinin öğrencilerinden oluşmaktadır.²⁷ Cinsiyet seçeneğine yanıt veren 440 öğrencinin % 65,7'si bayan; % 34,3'ü erkektir. Örnekleme deki İlahiyat öğrencilerinin % 40,6'sının İLİTAM'da okuyan veya İLİTAM'dan mezun bir yakını bulunmaktadır. İLİTAM'dan yararlanan bir yakınının bulunması durumu üzerinden yapılan analizler İLİTAM'a ilişkin yaklaşımlarda istatistiksel açıdan anlamlı farklılık oluşmadığını göstermiştir. Bu durum öğrencilerin ankete duygusal davranmadan büyük oranda objektif cevap verdiğini göstermektedir.

Nitel veri toplama sürecinde farklı üniversitelerde görev yapan amaçlı örneklem seçimi yöntemi ile belirlenen yedi öğretim üyesinden oluşan çalışma gurubu ile çalışılmıştır. Amaçlı örneklem seçimi, çalışılan alana ve çalışmanın

26 İLİTAM dört dönemlik ön lisans üzerine dört dönemlik bir tamamlama programı olarak değerlendirilmektedir (YÖK, 2010/3044).

27 İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İLİTAM öğrencilerine anket uygulanabilmesine rağmen ilahiyat öğrencilerine anket uygulaması gerçekleştirilememiştir.

amacına yönelik olarak maksimum veriye ulaşmayı sağlayacak örneklemin tercih edilmesi esasına dayanır.²⁸ Bu bağlamda çalışma gurubumuz, bünyesinde İLİTAM programı bulunan ilahiyat fakültelerinin yöneticileri ve İLİTAM'da derse giren öğretim üyelerinden oluşturulmuştur. Öğretim üyelerinden üçü bu programların yürütüldüğü fakültelerde dekan, diğer üçü İLİTAM koordinatörüdür. Öğretim üyeleri idari görevleri yanında programlarda ders de vermektedir. İdari görevi bulunmayan bir öğretim üyesi ise iki yıldır ders vermektedir. Öğretim üyelerinin görüşlerine çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer verilirken her birisini ifade eden (Ö1,Ö2,Ö3,Ö4,Ö5,Ö6,Ö7) kodları kullanılmıştır.

6. Uzaktan Yüksek Din Eğitiminin Fonksiyonları ve İmkânına Dair Görüşler

Uzaktan eğitimin, uygulama ve sosyal öğrenmenin önem arz ettiği bir alan olarak ilahiyat alanında kullanılmasını doğru olmadığı, uygulamadan yeterli verim alınamayacağına dair değerlendirmeler yapılmaktadır.²⁹ Burada öğretim üyeleri ve öğrencilerin uzaktan eğitimle ilahiyat eğitiminin yürütülmesinin doğruluğuna, İLİTAM'ın fonksiyonlarına ilişkin görüşlerine yer verilerek konuya ilişkin sağlıklı bir değerlendirme yapma zemini oluşturulmaya çalışılmıştır.

7. İLİTAM Öğrencilerinin Görüşleri

Tablo 1: İlahiyat eğitimi internet temelli öğrenmeye uygun değildir.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Kesinlikle katılmıyorum	54	11,0	11,0
Katılmıyorum	195	39,9	50,9
Kararsızım	68	13,9	64,8
Katılıyorum	119	24,3	89,2
Kesinlikle katılıyorum	53	10,8	100,0
Toplam	489	100,0	

28 Ali Yıldırım; Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Genişletilmiş 5. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara 2005.

29 Recep Kaymakcan ve diğerleri, "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2013, c. 11, sayı: 26, ss. 71-110.

İLİTAM programı ile uzaktan ilahiyat eğitimi alan öğrencilerin – katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum seçenekleri birlikte değerlendirildiğinde – toplamda %50,9’u ilahiyat eğitimini internet temelli öğrenmeye uygun bulmaktadır. Öğrencilerin %35,1’i ilahiyat eğitimini internet temelli öğrenmeye uygun bulmamıştır. Kararsız kalan öğrencilerin oranı ise oldukça yüksektir (% 13,9). İLİTAM’dan yararlanan öğrencilerin yaklaşık yarısının uzaktan ilahiyat eğitimini uygun bir uygulama olarak görmemesi ilginç bir sonuç olarak değerlendirilmektedir.

Tablo 2: İmkânım olsa uzaktan eğitim yerine örgün eğitimi tercih ederdim.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Kesinlikle katılmıyorum	39	7,9	7,9
Katılmıyorum	58	11,7	19,6
Kararsızım	17	3,4	23,1
Katılıyorum	157	31,8	54,9
Kesinlikle katılıyorum	223	45,1	100,0
Toplam	494	100,0	

İLİTAM öğrencileri “İmkânım olsa uzaktan eğitim yerine örgün eğitimi tercih ederdim” görüşüne yüksek oranda katılmışlardır. Öğrencilerin % 31,8’i katılıyorum seçeneğini işaretlerken % 45,1’i kesinlikle katılıyorum seçeneğini işaretlemiştir. Katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum seçenekleri birlikte değerlendirildiğinde öğrencilerin toplamda %76,9’unun örgün eğitimi uzaktan eğitime tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Örgün eğitimi İLİTAM’a tercih etmezdim diyen öğrencilerin oranı ise toplamda % 19,6 olmuştur. Veriler Tablo 1 ile birlikte değerlendirildiğinde öğrencilerin önemli bir kısmının kendi programlarına dair köklü bir negatif tutuma sahip oldukları anlaşılmaktadır.

8. İlahiyat Öğrencilerinin Görüşleri

Tablo 3: İLİTAM programı din eğitimi ve hizmetleri alanında önemli bir eksikliği gidermektedir.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Kesinlikle katılmıyorum	111	25,6	25,6
Katılmıyorum	157	36,2	61,8
Kararsızım	87	20,0	81,8
Katılıyorum	65	15,0	96,8
Kesinlikle katılıyorum	14	3,2	100
Toplam	434	100,0	

İLİTAM programının din eğitimi ve hizmetleri alanında önemli bir eksikliği giderdiği görüşüne ilahiyat öğrencilerinin %3,2'si kesinlikle katılıyorum, %15'i katılıyorum, %20'si kararsızım, %36,2'si katılmıyorum, %25,6'sı kesinlikle katılmıyorum yanıtını vermiştir. Sonuçlar öğrencilerin toplamda %61,8'inin İLİTAM'ın din eğitimi ve hizmetleri alanına önemli bir katkısı olmadığına inandığını göstermektedir. Öğrencilerin böyle düşünmesinin nedenleri arasında İLİTAM programlarından mezun olanların yeterliğine dair olumsuz izlenimlerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Zira Tablo 6'daki veriler örgün ilahiyat öğrencilerinin İLİTAM'ın yeterliliğine dair yüksek oranda olumsuz algıya sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 4: İLİTAM programlarının varlık ve fonksiyonlarına dair aşağıdaki ifadelerden hangisine katılırsınız?

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
İLİTAM programları tamamen kapatılmalıdır.	113	27,1	27,1
İLİTAM programlarının kontenjanları azaltılmalıdır.	33	7,9	35,0
İLİTAM programı sadece ilahiyat mezunu olmayan diyanet çalışanlarına açık olmalıdır.	27	6,5	41,5
İLİTAM programları devam etmeli ancak akademisyenlik, öğretmenlik gibi haklar açısından örgün ilahiyatlardan ayrılmalıdırlar	200	48,0	89,4
İLİTAM programları mevcut durumuyla devam etmelidir.	44	10,6	100
Toplam	417	100,0	

İlahiyat öğrencilerinin İLİTAM'ın varlık ve fonksiyonlarına dair Tablo 4'te verilen görüşleri büyük oranda ılımlı bir yaklaşıma işaret etmektedir. Öğrencilerin %27,1'i İLİTAM programlarının tamamen kapatılması gerektiğini belirtirken; %48 ile en yüksek oran İLİTAM programlarının devam etmesi ancak akademisyenlik ve öğretmenlik gibi haklar açısından örgün ilahiyat mezunlarından ayrılması yönünde gerçekleşmiştir. Öğrencilerin %7,9'u İLİTAM programlarının kontenjanlarının azaltılmasını; %6,5'i sadece diyanet çalışanlarına açık olmasını; %10,6'sı mevcut durumuyla devam etmesini daha doğru bulmaktadır. Sonuçta öğrencilerin %62,4'ünün İLİTAM'ın hitap ettiği öğrenci kitlesi ya da sunduğu avantajlar açısından sınırlanması gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

9. Öğretim Üyelerinin Görüşleri

Öğretim üyelerine “İlkel olarak uzaktan eğitim yoluyla yüksek din eğitimine nasıl bakıyorsunuz? Size göre uzaktan eğitim yoluyla din hizmetlerini yürüte-

cek kişiler veya ilahiyatçılar yetiştirmek mümkün mü?” soruları yönetildiğinde öğretim üyelerinin de uzaktan eğitimle din eğitiminin verilebilirliğine dair endişeleri paylaştığı belirlenmiştir. Öğretim üyelerinin eğilimleri Grafik 1’de verildiği şekilde gerçekleşmiştir.



Öğretim üyelerinden ikisi (Ö1, Ö2,) “ama, fakat” gibi istisna ifadeleri kullanmadan uzaktan yüksek din eğitiminin verimsiz olduğunu belirtmiştir. Bir öğretim üyesi ise (Ö5)üniversite eğitimin bir yönlendirme ve yol gösterme eğitimi olduğu ve isteyenin İLİTAM’da da kendini en iyi şekilde yetiştirebileceğini belirterek uzaktan yüksek din eğitiminin bireysel öğrenmedeki güçlü yanına vurgu yapmıştır. Diğer öğretim üyeleri uzaktan yüksek din eğitiminin verimsiz ancak gerekli olduğuna ve iyileştirilebileceğine vurgu yapmıştır. Söz konusu öğretim üyeleri gerekliliği açıklarken:

1. Örgün eğitime ulaşma imkânı olmayanlara imkân sağladığı (Ö3),
2. Kendini örgün eğitim dışında iyi yetiştirmiş fakat ilahiyatçı diploması alamamış din görevlilerine diploma imkânı sağladığı (Ö4),
3. Bilişim teknolojilerinin gelişimi ve küreselleşmenin bu imkândan yararlanmayı gerekli kıldığı (Ö6)
4. Din görevlilerinin eğitim seviyesinin yükseltilmesi ihtiyacını karşıladığı (Ö7)hususları üzerinde durmuşlardır.

Öğretim üyelerinin görüşlerinden yapılan doğrudan alıntılardan bir kısmı şöyledir:

“...Din eğitimi açısından uzaktan eğitimle varılabilecek çok da bir şey olduğunu da düşünmüyorum.” (Ö1)

“...Uzaktan eğitim örgün öğretimden farklı değil...” (Ö5)

“Bugünkü dünyada uzaktan eğitime farklı bakmak belki mümkün ama yani bütün dünyayı göz önüne alırsak gelişmiş ülkeleri, mutlaka uzaktan eğitimin yapılması gerektiği açıktır.” (Ö6)

“İlitam programı da esasında bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır... Diyanette görev yapan imamların üniversitelileşme oranı %10 civarında.” (Ö7)

10. Örgün İlahiyat-İLİTAM Karşılaştırmasına Dair Görüşler

İLİTAM’da ilahiyat ile benzer bir program uygulanmakta ve mezunlarına aynı haklardan yararlanma imkânı sağlanmaktadır. Dolayısıyla örgün eğitimde kazandırılan ilahiyat formasyonunun benzerinin uzaktan eğitimde de kazandırılması gerekmektedir. İLİTAM programının alternatifi olduğu geleneksel ilahiyat ile denk bir eğitimin sağlanıp sağlanmadığına dair öğrenci ve öğretim elemanı görüşleri aşağıdaki şekilde gerçekleşmiştir:

11. İLİTAM Öğrencilerinin Görüşleri

Tablo 5: İLİTAM mezunuyla örgün mezununu ilahiyat formasyonu açısından karşılaştırırsanız ne dersiniz?

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Aralarında fark yoktur	221	45,4	45,4
Örgün ilahiyat mezunları daha donanımlı mezun olmaktadır	199	40,9	86,2
İLİTAM mezunları daha donanımlı mezun olmaktadır	67	13,8	100,0
Toplam	487	100,0	

İLİTAM öğrencilerinin %45,4’ü İLİTAM mezunuyla örgün ilahiyat mezunu arasında ilahiyat alanının gerektirdiği formasyona sahip olma açısından bir fark olmadığını belirtmiştir. Öğrencilerin % 40,9’u örgün ilahiyat mezunlarının daha donanımlı oldukları görüşünü belirtirken; İLİTAM mezunlarının daha donanımlı olduğunu belirtenlerin oranı %13,8’de kalmıştır. İLİTAM öğrencilerinden elde edilen bu sonuçların ilahiyat mezunu öğrenciler lehine ciddi bir olumlu algı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

12. Örgün İlahiyat Öğrencilerinin Görüşleri

Tablo 6: İLİTAM mezunları ilahiyat alanının gerektirdiği yeterliliklere sahip değildir.

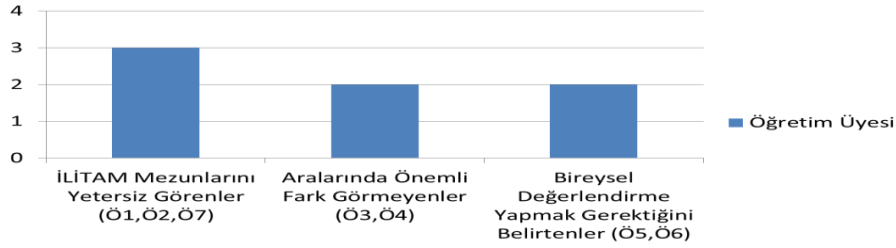
	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Kesinlikle katılmıyorum	19	4,4	4,4
Katılmıyorum	35	8,2	12,6
Kararsızım	71	16,6	29,3
Katılıyorum	129	30,2	59,5
Kesinlikle katılıyorum	173	40,5	100
Toplam	427	100,0	

Örneklemdaki örgün ilahiyat öğrencilerin "İLİTAM mezunları İlahiyat alanının gerektirdiği yeterliliğe sahip değildir" ifadesine %4,4'ü kesinlikle katılmıyorum; %8,8'i ise katılmıyorum şeklinde cevap vererek İLİTAM öğrencilerinin alanlarının gerektirdiği donanımın yeterince sahip oldukları kanaatini belirtmiştir. Öğrencilerin %16,6'sı ise kararsız kalmıştır. Öğrencilerin %30,2'si İLİTAM mezunlarının gerekli yeterliliğe sahip olmadığına katılmıyorum seçeneğini işaretlerken %40,5'i kesinlikle katılmıyorum seçeneğini işaretlemiştir. Veriler, ilahiyat öğrencilerinin büyük kısmının (toplamda %70,7)İLİTAM programı mezunlarının gerekli yeterliliğe sahip olmadığını düşündüğünü göstermektedir.

13. Öğretim Üyelerinin Görüşleri

Hem örgün ilahiyat hem de İLİTAM programına devam eden öğrencilerle çalışan öğretim elemanlarından örgün ilahiyat ve İLİTAM mezunlarını mesleki ve akademik yeterlilik açısından karşılaştırmaları istenmiştir. Öğretim üyelerinin genel eğilimi ilahiyat mezunlarının daha donanımlı mezun oldukları şeklinde gerçekleşmekle beraber, İLİTAM öğrencilerinin genelini daha donanımsız olduğu şeklinde genel bir yargıdan kaçınma ve bireysel çabaları göz ardı etmeyen bir yargıya ulaşma çabası öğretim üyelerinin büyük kısmının ifadelerinde dikkati çekmiştir. Öğretim elemanlarının görüşleri Grafik 2'de gösterilen üç farklı eğilime işaret etmektedir.

Grafik 2: Geleneksel İlahiyat ve İLİTAM Mezunu Karşılaştırması



Öğretim üyelerinin konuyla ilgili görüşleri şu şekildedir:

Kendini yetiştiren arkadaşları ayrı tutmak lazım ama ilitam mezunun da aynı kalitede olması güçtür. Doğrusu böyle bir arkadaşın lisans mezununa göre eksik olduğunu düşünüyorum. (Ö1)

Örgün ile karşılaştırınca yeterli değil. Ama ön yargılı olarak bu ilitam mezunu diye kenara atmak olmaz. (Ö2)

Örgünle kıyasladığımız zaman örgün daha ileri düzeyde daha önde. Ama ilitamda da bilimsel zihniyeti kazandırma kendi şartlarında belli oranda faydası var. (Ö7)

Örgün öğrencilerden de kendini yetiştiren var yetiştiremeyen var... Aynı profil İLİTAM'da da var. Şöyle söyleyeyim ben yüksek lisans programında açık öğretim mezunu bir öğrenciyi almıştım. Onun performansını ve tezini normal örgün eğitimden mezun olan bir öğrenciden daha başarılı buldum. (Ö3)

Şartları, görevleri yerine getirirse sorumluluklarının bilincinde olursa arada fark görmez... Örgün eğitimden farklı bir alana kaydırmak kanaatimce doğru değil. (Ö4)

Mutlaka farkları var, az çok farkları var. Aynı sınıftaki örgün öğrencimiz arasında da farklar var. Ama başarılı arkadaşlar da var. Mesela şu an tez dönemine başlayacak Ankara İlitam mezunu bir öğrencim var ve gerçekten takdir ettiğim öğrencilerden birisi (Ö5).

Hodri meydan, buyurun sınav yapıyor... Mesela önümüzdeki yıl M.E.B de açıkladı. Alan sınavı da yapılacak. İsteyen, yapan gider, yapamayan kalır... (Ö6)

14. Tartışma ve Yorum

Uzaktan eğitim yoluyla yüksek din eğitiminin gerçekleştirilmesinin imkânına dair bulgularımız İLİTAM öğrencilerinin ancak yarısının ilahiyat eğitiminin uzaktan öğrenmeye uygun olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Öğretim üyelerinin eğilimleri ise uzaktan eğitim yoluyla din eğitiminin tercih edilir olmadığı ancak bu eğitim modelinin din eğitiminin örgün eğitim imkânı bulamayan bireylere ulaştırılması ve yaygınlaşan bilişim teknolojisi temelli eğitim anlayışına ayak uydurabilmek için bir zorunluluk olduğu yönündedir.

İlahiyat öğrencilerinden elde edilen sonuçlar öğrencilerin büyük çoğunluğunun İLİTAM eğitiminin kalitesi ve din eğitimi alanına sunabileceği katkılar açısından olumsuz bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Ancak ilahiyat öğrencilerinin önemli bir kısmının İLİTAM'ın gerekliliğinin farkında olduğunu, bu nedenle İLİTAM'ın geleneksel eğitimi dezavantajlı hale getirecek alternatif bir modele dönüşmeden devamından yana olduğunu söylemek mümkündür.

Hem geleneksel ilahiyat öğrencileri hem de İLİTAM öğrencilerinin geleneksel ilahiyat ve İLİTAM mezunlarını ilahiyat formasyonu açısından değerlendirmeleri geleneksel ilahiyat lehine gerçekleşmiştir. İLİTAM öğrencilerinin yarısına yakını örgün ilahiyat mezunlarını daha donanımlı kabul ederken, ilahiyat öğrencilerinde bu oran dörtte üçe kadar çıkmaktadır. Öğretim üyelerinin konuya ilişkin eğilimleri ise geleneksel ilahiyat öğrencileri lehine bu farkı doğrular nitelikte gerçekleşmiştir. Ancak öğretim üyelerinin çoğunun İLİTAM öğrencileri arasında da kendini çok iyi yetiştiren öğrenciler bulunduğu için bireysel değerlendirmenin daha isabetli olacağı yönündeki vurguları dikkate değerdir.

Çalışmamız ile benzer biçimde İLİTAM modeli özelinde ilahiyat eğitiminin uzaktan eğitime uygun olup olmadığını araştıran bir başka çalışmada Birinci,³⁰Ankara Üniversitesi İLİTAM programından mezun yetmiş beş İLİTAM öğrenci ile anket çalışması gerçekleştirmiş ve bazı öğretim elemanları ile mülakat yapmıştır. Araştırma sonucunda ilahiyat eğitiminin uzaktan eğitim yöntemiyle uygulanabileceği ve sağladığı avantajlar nedeniyle yaygınlaştırılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Uzaktan eğitimle yüksek din eğitiminin gerçekleştirilmesinin imkânı üzerine karma modelde gerçekleştirilen benzer bir çalışma Harris³¹ tarafından Assemblies of God mezhebine bağlı dini yükseköğretim kurumlarında gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda web tabanlı yüksek din eğitimi programlarında görev alan öğretim üyelerinin uzaktan din eğitimi geleneksel eğitime göre ikincil gördükleri ancak geleneksel ve uzaktan eğitim yöntemlerini bir arada kullanan (hybrid) modellerde geleneksel eğitimin başarısının yakalanabileceğini düşündükleri belirlenmiştir.

Yoho'nun Palm Beach Atlantic University, Abilene Christian University ve Anderson University uzaktan eğitim direktörleri mülakat tekniğini kullanarak gerçekleştirdiği çalışmasında ise uzaktan din eğitiminde cemaat şuuru, ahlaki karakter gibi din adamı misyonuna dair hususların kazandırılmasının problem olarak algılandığı belirlenmiştir.³² Bu tespitin çalışmamızın ortaya koyduğu uzaktan din eğitiminin imkânına dair çekincenin en önemli gerekçelerinden birisini oluşturduğu düşünülmektedir.

Halverson'un³³ formative yöntemle gerçekleştirdiği bir çalışmada web tabanlı yüksek din eğitiminde özenle hazırlanmış eğitim teknolojileri ile karma öğrenme ortamlarını desteklemenin, öğrencilerin öğrenme stillerine göre öğre-

30 Kerim Birinci, *Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği: İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

31 Harris, *Towards an Internet-based Distance Education (IDE) Framework for Religious-based Higher Education Organizations: A Case of the Alliance for Assemblies of God Higher Education*, Dissertation Report For Doctorate Degree, Nova Southeastern University, 2012.

32 P. C. Yoho, *Exploring the Alignment of Distance Education with Christian Higher Education*, Unpublished Doctoral Thesis, Nortcentral University, Arizona 2011.

33 T.D. Halverson, *Improving Blended Learning Environments For Biblical Studies: Applications of The "Innovations In Distance Education" Theory*, Dissertation Report For Doctorate Degree, Indiana University, 2006.

timin düzenlenmesinin, verimsiz grup çalışmalarından kaçınılmasının, öğrenme hedeflerine uygun değerlendirme yapılmasının önemli olduğu; eş zamansız uzaktan eğitim ortamlarının öğrencilere kutsal metin çalışmalarında stressiz bir ortamda çözümleme imkânı sunduğu; sisteme yüklenen görüntülü, sesli ve yazılı öğretim materyallerinin öğrencilerin öğrenmeye odaklanmalarını ve not almalarını desteklediği belirlenmiştir. Bu tespitler uzaktan yüksek din eğitiminde başarılı olunması için öğretim materyal ve süreçlerinin çeşitlilik ve kalitesine dolayısıyla da bu materyal ve süreçleri hazırlayan ve sunan öğretim üyeleri ve üniversitelere odaklanmak gerektiğini göstermektedir.

15. Sonuç ve Öneriler

Uzaktan yüksek din eğitiminin fonksiyonları ve imkânına, İLİTAM mezunlarının yeterliliğinin geleneksel ilahiyat mezunları ile karşılaştırılmasına dair bulgular geleneksel eğitimin öncelikle ilk tercih olarak değerlendirildiğini göstermektedir. İLİTAM eğitiminin ise örgün eğitimin bazı sınırlılıklarını aşma imkânı sunması nedeniyle kullanımı gerekli görülse de örgün ilahiyat eğitiminin sağladığı verimliliğe ulaşamaması nedeniyle daha çok örgün eğitime ulaşma imkânı bulamayanlara hizmet veren bir kanal olarak konumlanması gerektiği anlaşılmaktadır. Verimliliğin geleneksel eğitime yaklaştırılabilmesi için ise bu eğitimi yürüten kurum ve kuruluşlar ile görevli öğretim elemanlarının gerçekleştirebileceği temel bazı önlemlerin belirlenmesi mümkündür. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

- a. Uzaktan eğitim ortamları açısından eş-zamanlı ve eş-zamansız eğitim ortamlarını birlikte kullanan karma modeller ve geleneksel eğitim ortamlarından da istifade eden hybrid modeller tercih edilmelidir.
- b. Eğitim materyalleri; öğretim üyeleri, tasarımcılar ve bilişim uzmanlarının işbirliği ile yüksek kalitede hazırlanmalı ve güncel tutulmalıdır.
- c. Tüm unsurlar arasında (öğretmen-öğrenci, öğrenci-öğrenci, öğrenci-içerik, öğretmen-içerik, öğretmen-öğretmen ve içerik-içerik) etkileşimin canlı tutulması için teknolojik altyapı, etkili yazılım kullanımı ve personel – öğretim üyeleri dâhil – eğitimine yatırım yapılmalıdır.
- d. Öğretim üyelerinin uzaktan eğitimde materyal hazırlama, eğitim süreçlerini yapılandırma ve eğitim teknolojisi kullanma gibi yeterliliklerinin artırılmasına yönelik çalışmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

- Alkan, Cevat, Açıköğretim, *Uzaktan Eğitim Sistemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.
- Allen, I. Elaine ve Seaman, Jeff, *Going the Distance: Online Education in the United States*, Babson Survey Research Group and Quahog Research Group, 2011.
<http://www.onlinelearningsurvey.com/reports/goingthedistance.pdf>, (erişim: 08.05.2013).
- Allen, M., Bourhis, J., Burrell, N. & Mabry, E., "Comparing Student Satisfaction With Distance Education to Traditional Classrooms in Higher Education: A Meta-Analysis", *The American Journal of Distance Education*, 2002, c. 16, sayı: 2, ss. 83-97.
- Anderson, T., "Modes of Interaction in Distance Education: Recent Developments and Research Questions", *In Handbook of Distance Education*, Michael G. Moore and William G. Anderson (Ed.), (129-144), Lawrence Erlbaum Associates/Publishers, London 2003.
- Birinci, Kerim, *Uzaktan Eğitim ve Din Öğretiminde Bir Uygulama Örneği: İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Ersoy, Mustafa, *Uzaktan Eğitim-Öğretim Yönetimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2008.
- Erümit, Semra Fiş, *Web Tabanlı Uzaktan Eğitimde Ders Materyali Tasarımı, Uygulaması ve Materyal Tasarım Kriterlerinin Belirlenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Rize 2011.
- Halverson, T. D., *Improving Blended Learning Environments For Biblical Studies: Applications Of The "Innovations In Distance Education" Theory*, Dissertation Report For Doctorate Degree, Indiana University, 2006.
- Hançer, Ahmet, "e-Öğrenmenin Bugünü ve Geleceği". T. G. Yamamoto, U. Demiray ve M. Kesim (Ed.), *Türkiye'de e-öğrenme: Gelişmeler ve Uygulamalar*, (ss. 509-526), Ankara 2010.
<http://tojde.anadolu.edu.tr/elearning.pdf> (erişim: 08.05.2013).
- Harris, W. J., *Towards an Internet-based Distance Education (IDE) Framework for Religious-based Higher Education Organizations: A Case of the Alliance for Assemblies of God Higher Education*, Dissertation Report For Doctorate Degree, Nova Southeastern University, 2012.
<http://www.anadolu.edu.tr/tr/uzaktan-egitim-sistemi> (erişim: 20.05.2013).
<http://www.ats.edu/member-schools/member-school-distance-education> (erişim: 12.03.2014).
http://www.icde.org/en/about/membership/members_of_icde/i (erişim: 18.03.2014).
<http://www.osym.gov.tr/dosya/1-69398/h/1ogrencisayozettablosu.pdf> (erişim: 10.03.2014).
<http://www.regent.edu> (erişim: 13.03.2014).
<http://www.uzaktanegitimrehberi.com/uzaktan-egitim-veren-universiteler/> (erişim: 12.03.2014).
- Karaaslan, İlknur Aydoğdu, *Uzaktan Eğitimde Etkin Erişim Sitesi Tasarım Modeli ve Bir Uygulama*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008.
- Karataş, Erinç, *Uzaktan Eğitim İçerik Geliştirme Süreçlerinde Çevrimiçi İşbirliğine Dayalı Proje Takip ve Yönetim Aracı Kullanımının Etkililiği*, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011.
- Kaymakcan, Recep; Meydan, Hasan; Telli, Adnan; Cevherli, Kübra, "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul 2013, c.11, sayı: 26, ss. 71-110.
- Moore, G. Michael, "Toward a Theory of Independent Learning and Teaching", *The Journal of Higher Education*, 1973, c. 44, sayı: 9, ss.661-679.
- Moore, G. Michael, "Theory of transactional distance", *Theoretical Principles of Distance Education* D. Keegan (ed.), Rotledge, Newyork 1993, 22-38.
- Naidu, Som, "Designing Instruction for e-Learning Environments", *In Handbook of Distance Education*, Michael G. Moore and William G. Anderson (Ed.), (349-365), Lawrence Erlbaum Associates/Publishers, London 2003.

- Özmen, A. ve Ediz, İ. G., "Uzaktan Eğitim ve Dumlupınar Üniversitesi Modeli", *Açık ve Uzaktan Eğitim Sempozyumu*, 25 Mayıs 2002.
http://www.aof20.anadolu.edu.tr/bildiriler/Ahmet_Ozmen.doc Web (erişim: 25.04.2013).
- Şenyuva, Emine Akçin, *Hemşirelik Eğitiminde Web Tabanlı Uzaktan Eğitim Uygulaması: Hasta Eğitimi Dersi Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2007.
- UNESCO, "Distance Education for the Information Society: Policies, Pedagogy and Professional Development", N. C. Farnes (Ed.), *Unesco Institute For Information Technologies In Education*, Moscow 2000.
- www.bethanyseminary.edu(erişim: 13.03.2014).
- www.northwesternseminary.com(erişim: 13.03.2014).
- www.united.edu(erişim: 13.03.2014).
- Yenal, Ayşe Çiğdem, *Uzaktan Eğitim*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Yıldırım, Ali; Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Genişletilmiş 5. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara 2005.
- Yoho, P. C., *Exploring the Alignment of Distance Education with Christian Higher Education*, Unpublished Doctoral Thesis, Nortcentral University, Arizona 2011.
- YÖK, (2010/3044). İLİTAM müfredat programları konulu resmi yazı. 22.06.2010, Ankara: Yüksek Öğretim Kurumu.

SÛFİLERİN "...GÖZÜMÜN NÛRU NAMAZDA KILINDI" HADİSİNDEKİ "KURRETU AYN" A BAKIŞI

Veysel AKKAYA*

Özet: Bu makalede "Hz. Peygamber'in göz aydınlığının (kurretü ayn) namazda olması" hadisinin, mutasavvıflar tarafından nasıl anlaşıldığı ortaya konulmaktadır. Hadisin tasavvufî şerhlerine geçmeden önce Arap dilinde "kurretü ayn" tabirinin, gözün bir şeyde karar kılması ve sevinçten kinaye olmak üzere, iki esas anlamı açıklanmıştır. Hadis şarihlerinin her iki mana ile ilgili, hadisi muhabbet ve müşâhede doğrultusundaki izahlarına kısaca yer verilmiştir. Ardından mutasavvıfların hadîse getirdikleri, zengin açıklamalar değerlendirilmiştir. Mutasavvıflar namazdaki göz aydınlığının Allah'a muhabbetten kaynaklandığına kanidirler. Kişinin göz aydınlığı muhabbeti nisbetinde gerçekleşmektedir. Kimi için bu göz aydınlığı Hakk'ın huzurunda durma, Hakk'a vuslat iken, kimi için de müşâhede makamına erme sevincini yaşamaktır. Müşâhede makamından nasibi olanlar ise peygamberler ve velilerdir.

Anahtar kelimeler: Namaz, göz aydınlığı, muhabbet, müşâhede.

Sufi's comments on the term of "kurretü ayn" in that hadith "...It was pointed out as pray the light of my eyes"

Abstract: In this article "bright eyes of the Prophet's in prayer" of the hadith, is demonstrated what understanding by the sufis. Before proceeding to the mystical commentary of the hadith, this term "kurretü ayn" in the Arabic language, the eye fixing something and the joy of being trope, two essentially means are explained. Hadith commentators are given descriptions briefly, related to both meanings, in the direction of love and observation with the hadith. Sufis rich descriptions on hadith are evaluated. Sufis agree that bright eyes in prayer result from love of Allah. The more the person has love of Allah, the more has bright eyes. According to some the bright of eyes is to stand in the presence of Allah when Reunion time and according to some people to feel joyful about attain observation rank. Prophets and saints can rank among observation rank.

Key words: Prayer, eyes bright, love, observed.

* Yrd. Doç. Dr., Sebahattin Zaim Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi.

1. Giriş

Tasavvuf, dinin daha çok mânevî boyutu ile ilgilenen bir ilim dalıdır. Bu manada ibadetler, tasavvufî eserlerde bâtinî açıdan incelenerek “esrâr” başlığı altında anlatılır. Tasavvuf tarihinde ilk dönemden itibaren, namazın tasavvufî yorumları ile ilgili müstakil eserler yazıldığı gibi¹, klasik kaynaklarda “esrârü’s-salât” adı ile bir bölüm olarak da yer almıştır.² Bu eserlerde namazın sırları, bir başka deyişle fıkıh-ı bâtinî âyet ve hadisler ışığında izah edilmiştir. Namazın sırları konusu makâlemizin çerçevesini aşacağından, burada o sırlardan biri olan, namazdaki *kurretu aynin* (göz aydınlığının) ne olduğu üzerinde duracağız.

İslam’da farz ibâdetler, Allah’a kulluğu arz etme fırsatının en üst düzeyde yakalandığı alanlardır.³ Yaratılış maksadı kulluk olan insanın⁴ bunu nasıl gerçekleştireceği, Hz. Peygamber tarafından temeli şehâdet olmak üzere, namaz, zekât, hac ve oruçtan müteşekkil bir bina benzetmesi ile anlatılır.⁵ Hadîs-i şerîfte Allah ve Resûlü’ne imanın, pratikte ilk uygulama alanı olarak, namaz gösterilmiştir. Bu mânâda namaz diğer ibâdetlerin başı mesabesinde. Namaz îmana o kadar bitişiktir ki, âyetlerde îmandan hemen sonra⁶ hattâ bir âyette “îman” olarak nitelenmiştir.⁷ Namaz mü’minin hayatında bir mihenk taşı mesâbesinde olup, namaz kılmanın çirkin işler ve kötülüklerden alıkoyacağı,⁸ namazı terk etmenin ise nefsin isteklerine uymakla sonuçlanacağı bildirilmiştir.⁹ Allah’a kurbiyetin gerçekleştiği yer de, namazdaki secdedir.¹⁰

- 1 Hâris el-Muhâsibî, *Fehmü’s-Salât*, (el-Vasâyâ içinde) tahk.: Abdulkâdir Ahmed Ata, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 355-380.
- 2 Bk. Ali b. Osman b. Ali Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfü’l-Mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1982, s. 436-453; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ullûmi’d-Din*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1983, c. 1, s. 145-208; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, (IVc.) Dâru Sâdır, Beyrût, ts., c. 1, s. 387-547.
- 3 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhü’l-İmâm Buhârî*, tahk.: Muhammed Zühreir b. Nâsir, Dâru Tavki’n-Necât, Beyrut 1422, c. 7, s. 105, no: 6502..
- 4 Zâriyât, 51/56.
- 5 el-Buhârî, *age*, c. 1, s. 11, no: 8.
- 6 Bakara, 2/3; Nisâ, 4/162; Tevbe, 9/18, vd.
- 7 Bakara, 2/143, Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmiu’l-Ahkâm*, tahk.: Ahmed el-Berdunî ve İbrâhim Atfîş, Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, Kâhire 1964, c. 2, s. 158.
- 8 Ankebut, 29/45.
- 9 Meryem, 19/59.
- 10 A’lâ, 96/19.

Hız. Peygamber mîraçta hediye edilen namazı;¹¹ "yakınlık" (kurbân)¹² "dînin direği"¹³, "İslam'ın esâsı"¹⁴, "Cennet'in anahtarı"¹⁵, "en faziletli farz"¹⁶, "arzda Allah'a hizmet"¹⁷, "iki namaz arasındaki (günahlara) keffâret"¹⁸, "delîl (burhân)"¹⁹, "mîzân"²⁰, "ribât"²¹, "semâların ve arzın nuru"²² ve "nûr"²³ gibi ifâdelerle nitelemiştir. Bunlardan birisi de makâlemizin konusu olan hadistir. Söz konusu hadiste Hız. Peygamber, dünyadan sevdiren "kadın, güzel koku ve namaz" olmak üzere üç şeyden bahsetmiş ve namaz için "...Benim göz aydınlığım (kurretü aynî) namazda kılındı"²⁴ ifadesini kullanarak, onu Allah'a muhabbeti izhâr etmede en üst mertebeye yerleştirmiştir. Hız. Peygamber'in hayatında, namazın müstesnâ yerini anlatan bu hadîs ile ilgili, mutasavvıflar çok zengin tasavvufî yorumlar getirmişlerdir. Hadîsin îzâhına tasavvufî eserlerde rastladığımız gibi, bazı tasavvufî hadis şerhi kitaplarında da bu hadîsin müstakil olarak şerh edildiği görülmektedir. Bu açıklamaların daha iyi anlaşılması için, kısaca *kurretü ayn* ifâdesinin Arap dilinde nasıl anlaşıldığına ve muhaddislerin ne gibi izahlarda bulunduğuna bakmamız icap etmektedir.

-
- 11 el-Buhârî, *Sahîh*, c. 1, s. 78, no: 439; İmam Ahmed, *Müsned*, tahk.: Kurul, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, c. 29, s. 370, no: 17833.
- 12 Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, tahk.: Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, c. 7, s. 297, no: 18907.
- 13 Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşet, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 427, no: 632.
- 14 Ebû İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünenü Tirmizî)*, tahk.: Beşşâr Avâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, c. 4, s. 308, no: 2616.
- 15 Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 10, no: 4.
- 16 el-Hindî, *age*, c. 7, s. 288, no: 18916.
- 17 el-Hindî, *age*, c. 7, s. 288, no: 18918.
- 18 Ebû Muhammed Hâris, *Müsnedü Hâris*, tahk.: Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Siretü'n-Nebeviyye, Medine 1992, c. 2, s. 634, no: 605.
- 19 et-Tirmizî, *age*, c. 2, s. 513, no: 614.
- 20 el-Hindî, *age*, c. 7, s. 284, no: 18892.
- 21 el-Hindî, *age*, c. 7, s. 286, no: 18902.
- 22 Nûr, 24/35.
- 23 Müslim, *Sahîh*, c. 1, s. 203, no: 223; *Kenz*, c. 7, s. 288, no: 18915.
- 24 İmam Ahmed, *age*, c. 19, s. 305, no: 12293.

2. “Kurretü ayn” İfadesinin Anlamları

Kurre isminin kökü *قَرَّ karra* kelimesi olup, bir görüşe göre *karra*; “bir mekânda karar kılmak” demektir. Onun aslı ise “serin” anlamındaki *الْقُرَّ el-kurre* kelimesindedir.²⁵ “Serin olma” anlamına göre Arapça’da *قَرَّتْ عَيْنُهُ* “Karrat aynuhu” dendiğinde gözün sevinçten dolayı serin bir şekilde yaşarması anlaşılır.²⁶ “Araplar sürûr ve ferahta *قُرَّةُ الْعَيْنِ kurretü’l-ayn* kelimesini kullanırken, gam ve hüzündeki *سُخْنَةُ الْعَيْنِ suhnetü’l-ayn* kelimesini kullanırlar.”²⁷

Kurre kelimesi “karar” kelimesinden müştak olduğunda ise, “karrat aynuhu” tabirinden gözün gördüğü ile teskin olması, başkasına tamah etmemesi manası anlaşılır.²⁸ Müfessirlerden Hâzin, bir rivâyete göre gözün bu halini, kalbin râzı olduğu, hoşuna giden bir şeyle karşılaşması sebebine bağlayarak, meselenin aslında kalple ilgili olduğunu hatırlatır.²⁹

“Ayn” kelimesi ise, Arapça’da aynı anda birçok manaya gelen zengin kelimelerden biri olup; göz, kaynak, hakikat, bir şeyin bizzat kendisi, zâtı, nefsi, gibi anlamları ihtivâ etmektedir.³⁰ Bu mânâlara göre *kurretü’l-ayn* tabiri, görmekle ilgili olup, kişinin çok sevindiği bir kimse veya durum ile karşılaştığında, yaşadığı sürûr halini anlatan bir ifâdedir. Kelime olarak, gözün çok iyi ve güzel gördüğü bir şeye sabitlenmesi veya sevinçten yaşarması anlamına gelmektedir.

Kurretü’l-ayn tabirinin aynı zamanda “sevinç ve ferahtan kinâye” olduğu söylenmiştir.³¹ Yani kişi gördüğü/karşılaştığı iyi bir şey karşısında, öyle bir sevinç yaşar ki, o durumdan razı olur, onunla teskin olur ve artık başka şeylere

25 Ebu’l-Kasım el-Hüseyin Ragıb İsfahânî, *Müfredâtün fi Garîbi’l-Kur’an*, tahk.: Safvan Adnan ed-Davudî, Dâru’l-Kalem, Dımaşk 1412, s. 662.

26 Dilciler gözyaşı eğer sevinçtense onun serin gözyaşı, üzüntüdenise sıcak gözyaşı olduğunu söylerler. İsfahânî, *age*, s. 663; Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrut, ts., c. 5, s. 86.

27 Alâeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî (Hâzin), *Lübâbü’t-Te’vil fi Meâni’t-Tenzil (Tefsîrü’l-Hâzin)*, tahk.: Muhammed Ali Şâhin, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1415, c. 3, s. 320.

28 İsfahânî, *age*, s. 663; İbn Manzûr, *age*, c. 5, s. 86.

29 el-Bağdâdî (Hâzin), *age*, c. 3, s. 320.

30 Ayn kelimesi ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, (A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 4, içinde), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1992, c. 1, s. 9-26.

31 Saîd b. Ali el-Kahtânî, *el-Huşû fi’s-Salât*, Matbaatu Sefir, Riyad 1412, s. 82.

iltifat etmez.³² *Kurretü'l-ayn* tâbirinin Türkçe'ye çevirisi, ilk Türkçe Kur'ân meâlinde "çeşmin rûşen olması" şeklinde yapılmış,³³ sonraki mütercimler tarafından da, genelde bu şekilde kullanımı kabul görmüştür. Bu tâbirin günümüzde karşılığı, doğum ve düğün gibi sevinçli durumlarda tebrik için kullanılan "gözün aydın olsun" şeklindedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de *kurretü'l-ayn* ifâdesi, hem dünyâ, hem de âhiret âlemi ile ilgili kullanılır. Bu âlemde hanımlar,³⁴ âile reisi,³⁵ çocuk³⁶ ve nesil³⁷ göz aydınlığı iken, âhiret âlemi için çoğul şeklinde (*kurretü a'yünin*) kullanılarak, kişinin dünyadakinden daha büyük sevinçlere kavuşacağı haber verilmiştir.³⁸ Hadislerde de *kurretü'l-ayn* ifâdesi, Kur'ân'da olduğu gibi hem dünyâda hem de âhirette kavuşulacak güzellik olarak kullanılmaktadır.³⁹

3. "Kurretü Ayn" Hadîsi

Hz. Peygamber'den namazın göz aydınlığı oluşu ile ilgili -tespit edebildiğimiz kadarıyla- üç farklı rivâyet bulunmaktadır. İlki "hasen" isnâdı ile "*Bana kadınlar ve güzel koku sevdirdi, gözümün aydınlığı ise namazda kılındı.*"⁴⁰ şeklindedir.

İkinci rivâyet şöyledir: Resûlullah bir gece kalktığında hanımı da (ismi

32 El-Kahtânî, *age*, s. 332.

33 Hüseyin Vaiz-i Kaşîfî, *Tefsîr-i Mevâkib*, çev.: İsmail Ferruh Efendi, *Mevakib Tefsiri*, (Tibyan Tefsiri Kenarında), Âlem Matbaası, İstanbul 1318, c. 3, s. 36.

34 Furkan 25/74.

35 Ahzab 33/50-51.

36 Meryem, 19/26; Tâhâ 20/40; Kasas, 28/9, 13.

37 Furkan, 25/74.

38 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, c. 20, s. 186.

39 Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannif*, tahk.: Kemâl Yusuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409, c. 5, s. 189, no: 25090; Süleyman b. Ahmed et-Tabarânî, *ed-Duâ*, tahk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413, s. 144, no: 399; Ayrıca bk. Nesâî, Sünenü'l-Kübrâ, tahk.: Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, c. 2, s. 85, no: 1229; Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *Musannif*, c. 6, s. 72, no: 29558.

40 Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü Bezzâr*, tahk.: kurul, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2005, c. 13, s. 296, no: 6879; İmam Ahmed, *age.*, c. 19, s. 305, no: 12293; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü's-Suğrâ*, tahk.: Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1986, c. 7, s. 61, no: 3940; Hadisin başka rivayetlerinde "Bana dünyanızdan sevdirdi..." ifadesi yer alır. Bk. İmam Ahmed, *age*, c. 21, s. 33, no: 14037.

zikredilmemiş) kalkıp namaza başlar. Bir süre sonra Hz. Peygamber ona, isterse yatabileceğini söyler. O da kendisini dinç hissettiğini belirtince şöyle buyurur: “*Sen benim gibi değilsin, çünkü benim gözümün aydınlığı namazda kılındı.*”⁴¹

Üçüncü rivâyette ise Hz. Peygamber vefâtına yakın zamanda zuhûr eden ağır hastalığı esnasında, namazı kıldırma görevini Hz. Ebû Bekir’e verir. Bir ara hastalığı hafifleyince, mescitte namaz kılmakta olan ashâbının yanına çıkarken, Hz. Âişe hastalığından dolayı namaz kıldırma güç yetiremeyeceğini ve kendisine zor geleceğini hatırlatınca: “*Benim göz aydınlığım namazda kılındı*” buyurarak mescide girmiştir.⁴²

4. Hadis Şârihlerinin Açıklamaları

Kurretü ayn ile ilgili tasavvufî şerhlere geçmeden önce, hadis şârihlerinin görüşlerine değinerek, muhaddisler ile sûfilerin konuya bakış tarzını kıyaslama imkânı bulacağız. Şarihler hadisdeki *kurretü ayn*’in ne olduğu konusunda iki hususa yoğunlaşmışlardır. Bunlar muhabbet ve müşâhededir.⁴³ Ebû Abdullah el-Mervezî, İbn Hacer el-Askalânî ve Nûreddin es-Senedî, kişinin bir şeyde göz aydınlığının olmasını, ona muhabbeti ile açıklamıştır. Bu muhabbet sebebiyle kişi o şeyden ayrılmak istemeyecektir. Çünkü o kimse nimeti ve hayatını güzelleştiren şeyi onda bulmaktadır.⁴⁴ Bu açıklamadan Allah’a muhabbet besleyen kimsenin göz aydınlığının, ancak namazda bu muhabbeti yaşamakla zuhur edeceği anlaşılmaktadır. Böyle bir kimse varlıklar içerisinde kendisini üstün kılan, sayısız nimetler vererek sevdiğini her an hissettiren ve hayatını güzelleştiren Mahbûbu’nun huzurundan ayrılmak istemeyecektir.

Muhammed el-Münâvî *kurretü ayn* ile zikrin devamı, muhabbetin kemali

41 Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Ta’zîmu Kadri’s-Salât*, tahk.: Abdurrahman Abdulcebbâr el-Ferîvâî, Mektebetü’t-Dâr, Medîne 1406, c. 1, s. 331, no: 321.

42 Ebû Yusuf el-Ensârî, *Kitâbu’l-Âsâr*, tahk.: Ebu’l-Vefâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1355 H., s. 57.

43 Müşâhede, tasavvufta önemli bir kavram olup “Allah’ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temâşâyı ifade eder.” Müşâhede, görmek (rü’yet) ile aynı şey değildir. Rü’yette kişi göz ile görürken, müşâhedede iç âlemi ile kalp, ruh ve sır ile görür. Bk. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 152-153.

44 el-Mervezî, *age*, c. 1, s. 331; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, Dâru’l-Mârifet, Beyrut 1379, c. 11, s. 345; Nûreddin es-Senedî, *Hâşiyetü’s-Senedî alâ Sünenü’n-Nesâî*, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, Halep 1986, c. 7, s. 62.

ve üns halinin kastedildiğini belirtir.⁴⁵ Hadîsin açıklamasında sûfîlerin konu ile ilgili görüşlerine yer verir.⁴⁶ İbn Kayyım ise hadiste nisâ ve güzel kokunun muhabbet konusu iken, *kurretü aynın* muhabbet üstü olduğu görüşündedir.⁴⁷ el-Münâvî ve İbn Kayyım'ın yaklaşımları namazdaki muhabbet, "...İman edenlerin Allah'a sevgileri ise her şeyden daha kuvvetlidir."⁴⁸ âyetinde geçen ve aşk olarak yorumlanan "kuvvetli muhabbeti" hatırlatmaktadır.⁴⁹

Kastalânî de yine kalbin mahbûb ile dolu olmasının bir neticesi olarak, Resûlullah'ın namazda Hak'tan başka her şeyden alâkayı kestğini, böylece onu keşif nurlarının kapladığını ve mükâşefe denizinde müstağrak olarak, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet ettiğini belirtir. Bu hal tâatte lezzetin, ibâdetinde rahatın meydana gelmesini sağlar.⁵⁰ Muhammed el-Herevî bu hali, Resûlullah'ın münâcât, murâkabe ve müşâhedede istiğrakı ile açıklar. Ona göre Hz. Peygamber'in Bilâl'e "Bizi rahatlat" buyurması da namazdaki kurretü ayn'ın en büyük rahatlık olmasındandır.⁵¹ Celâleddîn es-Suyûtî de, Hz. Resûlullah'a göre nazârî kuvvet, yani müşâhedenin kemâl açısından kadın ve güzel kokudan daha önemli olduğu, yorumunu yapar.⁵²

Şârihler *kurretü ayn* ifâdesinin "gözün bir şeyde karar kılması" manasına da vurgu yapmışlardır. Bu hususta Münâvî, ismini belirtmediği bir zâtın şu sözünü aktarmaktadır: "Kimin gözü Allah'ta karar kılırsa, bütün gözler onunla karar kılar." Ardından Şeyh Hasan eş-Şâzelî'nin şu görüşüne yer verir: "Hakîkî kemâl, nazarın Allah ile kayıtlı ve O'nda sabit olmasıdır."⁵³ Yeri gelmiş iken, "*Allah Teâlâ namazda sağına soluna bakmadıkça kuluna yönelir. Kul sağa sola bakınca*

45 Zeynüddîn Muhammed el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmiu's-Sağîr*, Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, Kâhire 1356, c. 2, s. 146.

46 el-Münâvî, *age*, c. 3, s. 348.

47 İbn Kayyım el-Cevzî, *Tarîku'l-Hicrateyn*, Dâru's-Selefiyye, Kâhire 1394, s. 40.

48 Bakara, 2/165.

49 Ebû Abdulah Muhyiddin Muhammed b. Ali, İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrût, ts., c. 2, s. 337.

50 Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn el-Kastalânî, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Buhârî*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Kâhire 1323, c. 1, s. 140.

51 Ali b. Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002, c. 7, s. 3248.

52 Celâleddîn es-Suyûtî, *Hâşiyetü's-Suyûtî alâ Süneni'n-Nesâî*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1986, c. 7, s. 63.

53 el-Münâvî, *age*, c. 2, s. 146.

ondan yüz çevirir.”⁵⁴ hadîsi de *kurretü aynın*, gözün bir şeyde karar kılması manası ile alâkalı gözüktüğünü hatırlatalım. Bu mânâda Habîb Ebû Muhammed’in: “Gözü sende karar kılmayanın göz aydınlığı yoktur...” sözü de aynı gerçeği ifâde etmektedir.⁵⁵

5. Mutasavvıfların “Kurretü Ayn” ile İlgili Açıklamaları

İlk sûfî hadis şârihlerinden Hakîm et-Tirmizî, (ö.320/932) namazın Hz. Resûlullah’a göz aydınlığı olmasını, bir gemi metaforu ile anlatır. Gemi, nasıl ki üzerine konulan yükün ağırlığı fazlaştığında olduğu yerde batarsa, Hz. Resûlullah’ın kalb gemisi de, mârifet hazîneleri ile dolu olduğundan, dış âlemden bir şey gözükmeyebilir. Ancak gemi iç âlemden seyrine devam etmektedir. et-Tirmizî Hz. Peygamber’e âit kalp gemisinde bulunan hazineleri iki kısma ayırır. Sağ tarafta bulunanlar Allah’ın sırları iken, sol tarafta bulunan hazineler Allah’ın sekîneleridir. Sağ taraftaki sırlar rahmet özelliği taşımakta, sol tarafta bulunanlar ise hak özelliği taşımaktadır. et-Tirmizî muhabbetullahı kalp gemisinin önünde ve omurgasını oluşturduğunu tasavvur eder. Bu geminin yelkeni ise, onun Allah’a olan şevkidir. Gemi muhabbetle seyrettiği zaman, bazen sağda bulunan sırlara, bazen de solda bulunan sekînelere meyletmektedir. Böyle seyreden bir kalp gemisine sahip olan Hz. Peygamber’in, bir mecliste ayakta durması veya oturması, muhabbetin ağırlıkları ile olmaktadır. Resûlullah, Allah’ın ferah rüzgârları estiği ve şevk de dalgalandırdığı zaman, namaza durmakta ve orada gözü aydınlanmaktadır. Tirmizî’ye göre namazdaki *kurretü aynın* açıklaması böyledir.⁵⁶

Tirmizî bu sembolik anlatımla göz aydınlığı olacak bir namazın, hangi manevî seviyede gerçekleşeceğini ve bu namaz için gerekli şartları izah etmiştir. *Kurretü ayn* olacak bir namaz için kalp, mârifet hazîneleri ile dolu olacak, muhabbet ve Allah’a kavuşma iştîyâkı içinde iken, ezan ile dünyâ meşgalelerinden ferahlayan kişi, ilâhî huzura çıkarak gözü aydınlanacak ve Hakk’a vuslatın sürurunu yaşayacaktır. Tirmizî’nin ferahlatıcı rüzgâr ifadesinden, namazdan önce Hz. Peygamber’in, Bilâl-i Habeşî’ye “Ey Bilal! Bizi namazla ferahlat”⁵⁷

54 Ebû Dâvud, Salât, 161.

55 Ebu’l-Ferec el-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, tahk.: Ahmed b. Ali, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 2000, c. 2, s. 189; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1409, c. 6, s. 154.

56 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, c. 3, s. 247.

57 Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi et-Tabarânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, tahk.:

buyurması hatıra gelmektedir.

Ebû Bekir Kelâbâzî (ö.380/990) ise, hadiste Hz. Peygamber'e sevdiren üç unsuru (kadınlar, güzel koku ve namaz) kulluk ile irtibatlandırır. Ona göre kişinin Allah'a kulluğu iki boyutludur: İlki Allah'ın kadrini tazim, ikincisi ise mahlûkuna güzel muameledir. Hz. Resûlullah her iki hasleti birleştirmiştir. Kelâbâzî hadisteki, kadınlar ve güzel koku ifâdesini, Allah'ın mahlûkuna muâmele kısmına yerleştirir. Buna göre kişinin hanımına haklarını vermesi, ihsanda bulunması gibi iyi muamelede bulunması gerekir. Güzel koku da rûhâniler olan meleklerin hazzıdır. Bunun için Hz. Resûlullah'a güzel koku sevdirelmıştır. Kelâbâzî, ubudiyetin asıl kısmının namaz olduğunu söyler. Namaz, Allah'ın kadrini tazim ve büyüklüğüne delâlet için dini hasletlerin en kapsamlısıdır. Kişi zahîrî ve bâtnî şartlarını yerine getirerek, tam bir teveccühle Hakk'a yöneldiğinde göz aydınlığı olacak bir namaz kılacaktır. Ona göre göz aydınlığı olan namaz ifâdesi ile Allah'ın kadrini tâzim anlaşılır.⁵⁸

Kelâbâzî hadiste namaz ile yapılacak kulluk, mahlûkata iyi muamele ile yapılacak kulluktan daha büyük olduğu için "kurretü ayn" ifâdesi kullanılarak, onun sevilmesinde diğer iki sevgiye göre ziyâde olduğu kanaatindedir. Öyleki, Kelâbâzî göz aydınlığının muhabbetle ulaşılabilecek en üst merteye olduğu kanaatindedir. Bu muhabbeti Allah'a sevginin her şeyin üstünde ve daha kuvvetli olduğu belirtilen⁵⁹ ve aşk olarak da ifâde edilen⁶⁰ derecede olduğu şeklinde anlamak da mümkündür. Kelâbâzî, "Göz aydınlığım namazda kılındı" ifâdesi ile Hz. Peygamber sanki "Dünyâdan bana Allah'a ubudiyet sevdireldi, başkası değil" demiştir, yorumunu yaparak, namazın Allah'a muhabbetin en üst derecede gösterildiği bir ibâdet şekli olduğunu ortaya koymuştur.⁶¹

Kelâbâzî ayrıca göz aydınlığı için "namazda kılındı" ifâdesine de dikkat çeker. Ona göre namazın kendisi değil, namazda hâsıl olan kalp makamı göz aydınlığı olmuştur.⁶² Kelâbâzî hadîsin şerhinde, âhirette gözlerin aydınlığı olarak

Hamdi b. Abdulmecid, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1994, c. 6, s. 277, no: 6215.

58 Ebû Bekir Kelâbâzî, *Bahrü'l-Fevâid*, tahk.: Muhammed Hasan, Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. 1, s. 25.

59 Bakara, 2/165.

60 İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, c. 2, s. 337.

61 Kelâbâzî, *age*, c. 1, s. 28.

62 Kelâbâzî, *age*, c. 1, s. 300.

verilecek cennet nimetleri ile⁶³ dünyâda göz aydınlığının gerçekleştiği namazın karşılaştırmasını da yapar. Cennet nimetleri nefsin hazzı olduğu için, ruhun hazzı, gözlerin aydınlığı ve Allah'a yakınlık olan iki rekât namaz, onlardan daha üstündür. Ahiretteki gözlerin aydınlığına Cennet'te cemâlullah olması açısından bakıldığında, namazda yakınlaşma olup, göz ile görmek yok iken, ahirette rü'yetullah olacağından bu kez ahiretteki göz aydınlığı üstün olmaktadır. Çünkü dünyada namaz kılan, görüyormuş gibi ibâdet halinde iken, âhirette hakîkî olarak Hakk'a nazar edecektir.⁶⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) ise namazdaki göz aydınlığının sebebini, Hz. Peygamber'in Rabbi'nin huzurunda oluşuna bağlar. Göz aydınlığının gerçekleşmesi, Hz. Resûlullah'ın "el-Ekber" olan Hakk'ı müşâhede etmesi ve gözünün O'nda karar kılması iledir. el-Mekkî'ye göre hadis, "Gözü O'nunla aydınlanıyordu", şeklinde de anlaşılabilir. Bu yaklaşımı ile el-Mekkî "kurretü ayn" ifâdesinin makalenin başında incelediğimiz her iki manasını göz önünde bulundurmıştır.⁶⁵

İmam Gazzâlî (ö.505/1111) namazın göz aydınlığı oluşunu, muhabbetle izah etmiştir.⁶⁶ Hadise göre namaz, sevilenlerin en üstünüdür. Çünkü Allah'a likâdan daha sevimli bir şey yoktur. O halde kişi namazı öyle bir seviyeye ulaştırmalıdır ki, o namaz kendisi için göz aydınlığı, en büyük muhabbet olsun. Gazzâlî, hadiste geçen ilk iki zevkin beş duyu ile bilinebileceğini, ancak namazdaki muhabbet zevkinin altıncı his ile yani kalp ile bilinebileceğini söyler. Çünkü kalp, gözden daha kuvvetli idrâk gücüne sahiptir. Manevi güzellikler kalpte olan akılla idrak edilirken, sûrî güzellikler beş his ile idrak edilir. Akıl ile idrak edilen manevi güzellikler ise, göz ile idrak edilen maddî güzelliklerden daha büyüktür.⁶⁷

İmam Gazzâlî âyette âhirette gerçekleşeceği bildirilen gözlerin aydınlığı⁶⁸ ile namazda gerçekleşen göz aydınlığı arasında irtibat kurarak, Kelâbâzî'nin bu

63 Secde, 32/17.

64 Kelâbâzî, *age*, c. 1, s. 320.

65 Muhammed b. Ali Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb*, tahk.: Âsım İbrâhim el-Geylânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 2, s. 162.

66 Hucvirî makamlar içerisinde muhabbetin namazla ilişkili olduğunu söyleyerek namaz bahsinde muhabbeti açıklamıştır. Bk. *age*, s. 442.

67 Gazzâlî, *age*, c. 3, s. 59; c. 4, s. 297.

68 Secde 32/17.

konudaki görüşüne katılır. İmam Gazzâlî'ye göre gözlerin aydınlığı, en büyük sevinç olan Allah'ın vechine nazar nimetidir. Nitekim bu mânâyâ dikkat çekenlerden en meşhuru Râbia el-Adeviyye olmuştur. O cennete rağbetten ziyade, cennetin sahibine rağbetin önemli olduğunu vurgulamış ve âşıkın bütün gayretinin sevgilinin yüzüne nazar olduğu gibi, Hakk'ı seven mü'minin de O'ndan başkasına iltifat etmeyeceğini söylemiştir.⁶⁹ Gazzâlî âriflerin âhiretteki gözlerin aydınlığını, Hakk'a vuslat ve likâ olarak yorumladıklarını, namazda ise bu vuslat ve likânın bir nebze yaşanarak, göz aydınlığının gerçekleştiği görüşündedir.⁷⁰ Onun bu yaklaşımı kişinin namazda göz aydınlığına kavuşmasının, âhirette gerçekleşecek göz aydınlığı olan rü'yetullâha vesile olacağı şeklinde anlaşılabilir.

Gazzâlî'nin bu çıkarımından hareketle Abdullah et-Tüsterî'nin (ö.283/896) "gözlerin aydınlığı"⁷¹ âyeti ile ilgili görüşü de aynı şekilde anlaşılabilir. et-Tüsterî gözlerin aydınlığını, hakikatler olarak açıklar. Ona göre bu dünyada gözler, ancak hakikatlerin zâhirini müşâhede eder. Ancak âhiret âleminde, hakikatlerin bâtnları da keşfolur. Böylece o kimseler büyük sevinçlere kavuşurlar. Ardından et-Tüsterî "karra" kelimesinin her iki anlamını da kullanarak şu yorumu yapar: "Gözleri hakikatlerin zâhirinde karar kılarken, kalpleri de bu hakikatlerle teskîn olur. Başkaları ise onlar için gizlenen şeyleri bilemezler."⁷² Bu açıklamaya göre namazın, dünyâ âleminde hakikatlerin zâhirini müşâhede-ye vesile olduğu, âhiret âleminde de hakikatlerin bâtnını müşâhede-ye vesile olacağı düşünülebilir.

İmam Gazzâlî'nin kişinin namazda göz aydınlığına nasıl kavuşacağı ile ilgili tavsiyeleri olduğunu da belirtelim. Ona göre bu göz aydınlığını elde etmek için, nefsi tezkiye etmek ve hakîkî ilimlerle gıdalanmak gerekir. Nefs tezkiye ile öyle bir mertebeye ulaşır ki, ibadetlere devam hususunda kuvvetlenir ve artık namaz onun için göz aydınlığı olur. Böyle bir kimsenin geceleyin namazda, Rabbî'ne münâcât etmek için halvete çekilmesi, ona en sevimli şey haline gelir.⁷³

69 Gazzâlî, *age*, c. 4, s. 31.

70 Gazzâlî, *age*, c. 4, s. 311.

71 Secde, 32/17.

72 Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîr-i Tüsterî*, derleyen: Ebû Bekir Muhammed Beledi, tahk.: Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûde, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1423, s. 125.

73 Gazzâlî, *Mîzânu'l-Amel*, tahk.: Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Mârifetü, Beyrut 1964, s. 401.

İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) hadiste geçen *kurretü ayn* ifâdesinin “müşâhede ve görme anında onunla sevinmek” anlamına geldiğini söyler.⁷⁴ Âyette “gözlerin aydınlığı”⁷⁵ ifâdesinde gözlerin çoğul olarak zikredilmesi müşâhedeye işâret ettiği gibi, namazdaki göz aydınlığının da bu âyetle irtibatlı olarak, müşâhedeye işâret ettiği kanâatindedir.⁷⁶ Ona göre Hz. Peygamber’in göz aydınlığının namazda olması, müşâhede ve Allah ile kul arasında gerçekleşen (hadiste belirtildiği gibi⁷⁷) münâcât dolayısı iledir. Namazdaki münâcât, Cenâb-ı Hakk’ın namazı kendisi ile kulu arasında ikiye taksim ettiğini bildirdiği, kudsî hadiste⁷⁸ açıklanmıştır. İbnü'l-Arabî namazdaki münâcâtın, aynı zamanda zikir oluşuna da dikkat çekerek, zikreden hadiste bildirildiği gibi Hakk’ın meclisinde bulunduğuna göre,⁷⁹ namaz kılan da Hak ile karşı karşıyadır.⁸⁰ Bu durumda asıl olan sadece münâcât değil, münâcât edenin şuhûdudur.⁸¹ Hadis ile ilgili İbnü'l-Arabî’nin yorumlarını değerlendiren Çakmaklıoğlu⁸² namazdaki müşâhedenin namazın kendisinin nur oluşu ile irtibatına dikkat çekerek şöyle der: “Hz. Peygamber’in gözü söz konusu olduğunda namaz bir tür idrak sağlayan bir nur olduğu için o, namazda iken Hakk’ı müşâhede etmektedir ve bu hal Şeyhü'l-Ekber’e göre müşâhede ile karşılıklı konuşmadan ibaret olan münâcâtı bir araya getirdiği için en mükemmel, en eşsiz bir haldir.”⁸³

İbnü'l-Arabî namazdaki müşâhedeyi şu misalle açıklar; Kişi bir zât ile otururken eğer gözü varsa onu görür, eğer gözü kör ise onu göremez. Bunun gibi namazda Hak ile aynı mecliste olan kimse kalb gözü ile O’nu müşâhede eder ki, bu kulun ulaşacağı en üst mertebedir. İbnü'l-Arabî’ye göre müşâhede mer-

74 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 1, s. 702.

75 Secde, 32/17.

76 İbnü'l-Arabî, *age*, c. 3, s. 540.

77 el-Buhârî, *age*, c. 1, s. 90, no: 405. Hadis’in tasavvufî açıklaması ile ilgili bk. Mehmet Demirci, *İbadetlerde Mânevî Boyut*, Mavi Yay., İstanbul 2004, s. 48.

78 Hadiste kişi Fatihâ suresinden her bir ayeti okuduğunda, Allah Teâlâ kuluna karşılık vermektedir. Geniş bilgi için bk. İmam Malik, *Muvatta'*, c. 2, s. 116, no: 278.

79 Bk. İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musanıf*, tahk.: Kemal Yusuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409, c. 1, s. 108, no: 1224.

80 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, tahk.: Ebu'l-Alâ Affî, Dâru'l-Kütübü'l-Arabîyye, Beyut s. 224; *Fütûhât*, c. 1, s. 702; c. 3, s. 506.

81 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 3, s. 540.

82 M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbadetlerin Tasavvufî Yorumu: Muhyiddin İbn Arabî Örneği*, Hitit Kitap, Ankara 2009, s. 224-230.

83 Çakmaklıoğlu, *age*, s. 224.

tebesinde olmayan, namazda Hakk'a "sanki görüyormuş gibi" imanla ibâdet etmesi gerekir. Böyle bir kimseye münâcâtı sırasında yani Fâtihâ sûresini okurken, Hakk'ı kiblesinde hayal ederek, kendisine verdiği cevapları dinlemesini tavsiye eder.⁸⁴ İbnü'l-Arabî, namaz kılanın Hak ile karşı karşıya olmasını ve O'nu kiblesinde hayal etmesini, muhtemelen şu hadislerden mülhem söylemiştir: "Sizden biriniz namazını kılarken, o Rabbine münâcât etmekte veya Rabbi onun ile kiblesi arasında bulunmaktadır..."⁸⁵ "...Allah, namaz kılarken kişinin yöneldiği taraftadır."⁸⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre, namazın göz aydınlığı olması, bahsedildiği şekilde kişinin namazdaki müşâhede ve rü'yetine⁸⁷ bağlıdır. Müşâhede gerçekleşmemiş ise o kişi, namazda varılacak son noktaya çıkamamış demektir. Dolayısı ile namaz onun için göz aydınlığı da olmamıştır. Yine Hakk'ın kelâmını duymayan, bir şey işitmemiştir. İşitmeyen ve görmeyen kimse ise aslında, kâmil manada bir namaz kılan olamamıştır. İbnü'l-Arabî, namazdaki müşâhedenin kesbî olmayacağı kanaatindedir. Müşâhede, Hakk'ın kuluna lütfudur. Namazın Hak tarafından sevdirilmiş olması da bunun delilidir.⁸⁸

O, müşâhede mertebesini, ihsan mertebesinin zirvesi olarak görür. Bu mertebeye ermiş birisinin "sanki görüyormuş gibi" ibâdet etme hükmüne tâbi olmadığı kanaatindedir. Bununun sebebi olarak da müşâhede mertebesinde diğerleri gibi perde kalmaması, artık görmenin gerçekleşmesidir.⁸⁹ Hz. Peygamber'in namazdaki hali rü'yet ve şuhûd olduğu için, namaz göz aydınlığının gerçekleştiği yer olmuştur. Bir başka ifâdeyle Hakk'ı müşâhede edince sürurlandığı yer olmuştur.⁹⁰ Ona göre ehlullahtan da namazda müşâhede mertebesinde olanlar bulunmaktadır.⁹¹ İbnü'l-Arabî bu kimselere "ricâl-i iştiyâk" adını verir. Onlar

84 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 3, s. 540.

85 el-Buhârî, *age*, c. 1, s. 90, no: 405.

86 el-Buhârî, *age*, c. 1, s. 90, no: 406.

87 Fusûs şârihlerinden Kâşânî, görmekle kastedilenin iman ve yakîn kuvveti ile hâsıl olan, hattâ yakîni sonunda meydana gelen basîret ile idrâktir. Bu müşâhede kalp gözü yani basîret ve fehim nûru ile olur. Bu nûr da ilâhî sıfatların tecellîsi ile meydana gelir. Kemaleddin Abdürrezak b. Ebu'l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, el-Matbaatü'l-Meymeniyeye, Kâhire 1903, s. 279.

88 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 3, s. 540.

89 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 3, s. 542; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *age*, s. 224.

90 İbnü'l-Arabî, *age*, c. 3, s. 543.

91 İbnü'l-Arabî, *age*, c. 3, s. 540.

namazda müşâhede zamanı, ilâhî muhabbetten kaynaklanan *kalak*, *kaygı* ve *kararsızlık* gibi haller yaşarlar.⁹²

İbnü'l-Arabî söz konusu hadîsle ilgili açıklamalarında “kurretü ayn” ifâdesinin ikinci mânâsı olan, gözün karar kılması üzerinde de durur. Bu durumu, beşerî aşktaki sevenin sevgilisini görmesi misali ile açıklar. Seven kimse mahbûbunu görünce, ona bakmaya devam eder ve onda karar kılar. O sırada sevgilisinden başka hiçbir şeye gözü bakmaz. İlâhî muhabbet sahibi namazda müşâhede halinde olacağından, namazda başka yönlere yönelmesi yasaklanmıştır. Çünkü namazda bir şeye yönelmek, şeytanın namazdan çaldığı kısımdır.⁹³ İbnü'l-Arabî bu yönelişin yasaklanmasının hikmetini müşâhedeyle engel olması şeklinde izah eder. Hatta namazda başka şeylere yönelenin mahbubu, namazda yöneldiği şeydir.⁹⁴

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'e namazın sevdirmesinin muhabbetinde en üst merteye olduğu kanaatindedir. Onun dışındakilerde kişinin mertebesine göre göz aydınlığında farklılıklar olacaktır.⁹⁵ İbn Atâullah'a namazdaki halin Peygamberimiz'e has olup olmadığı sorulunca şöyle demiştir: “Şuhûd ile olan göz aydınlığı, Meşhûd hakkındaki mârifet kadardır...⁹⁶ Hz. Peygamber'e sevdiren namaz, en üst mertebede olup, sadece o mertebeden namazı seven kimse, Peygamber'e bu hususta vâris olmuş demektir. İbnü'l-Arabî'ye göre namazda kulun kazandığı büyük merteye rükûdan doğrulurken, Rabbi adına ve On'a niyâbeten “Allah hamdedeni işittir” demesidir. Bu şekilde bir niyâbet onun imam olmasından kaynaklanır. Kişi yalnız namaz kılıyorsa, onun imâmeti arkasında saf bağlayan melekler sebebiyledir. Dolayısı ile hazır bulunan veya meleklerden olan cemâat, onun Allah'ın işittiğini haber vermesi üzerine “Rabbimiz biz sana hamdederiz” derler. Böylece namaz kılan büyük bir makama, mertebeye ermiş olur. Bu makamların en üstünü olan *hilâfet makamıdır*. Ona göre namazdan başka bir yerde bu mertebeye erilemez.⁹⁷

Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî (ö.672/1273) namazda göz aydınlığının gerçekleşmesini, ibâdet sırasında Allah'a yönelişe (teveccüh) bağlar. Namazda

92 İbnü'l-Arabî, *age*, c. 2, s. 16.

93 Bk. el-Buhârî, *age*, c. 1, s. 150, no: 750.

94 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 225.

95 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 3, s. 506; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 225.

96 Münâvî, *age*, c. 3, s. 348.

97 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 3, s. 506; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 225.

Fâtiha sûresini okurken, Allah Teâlâ'nın cevap vermesini, kuluna iltifatı olarak görür. İşte bu sayede, bir sır olan göz aydınlığı zuhur edecektir. Namazda gönlünü Rabbî'ne çevirmeyen, Mevlânâ'nın ifâdesi ile mânevî pencere açmayanın gönlü evi cehennemden farksızdır. Bunun için Mevlânâ namaz kılanı, nefis duvarına mânevî bir pencere açarak tevhid ve hidayet nuru ile gönlünü, gözünü aydınlatmaya davet eder.⁹⁸

Mevlânâ, kişinin namazda göz nurunu elde etmesi için, hadiste geçen mânevî kokuya dikkat çeker. Kişi mana bağına adım atamıyorsa, en azından mana bağlarından gelen kokuyu aramalıdır. "Mânevî kokuyu almak ise burundan masivâ nezlesini gidermekle mümkündür."⁹⁹ Kişi o kokuyu bulup içine çektiğinde, manevi hastalık geçecektir. Ardından da görmeyen mânevî göz, görür hale gelecek ve namazda müşâhede gerçekleşmiş olacaktır. Mevlânâ buna örnek olarak, Yusuf peygamberin gömleğini verir. Nasıl ki o gömlekteki mânevî koku, Yakub peygambere ulaşmış ve gömleği yüzüne sürünce gözü açılmış ise, kişi maddi olanın ötesindeki mânevî koku alma seviyesini kazandığında, bunu diğerleri takip edecek gönlü kulağı ve gönlü gözü gibi gönle âit hususiyetler faaliyet göstermeye başlayacaktır. Bu açıklamasıyla Mevlânâ, hadisteki sıralamaya dikkat çekmiş, önce kadına ilâhî muhabbet ile başlayan tekâmülün, mânevî koku almakla ilerleyeceğini ve ardından namazda müşâhede ile muhabbetin zirveye çıkarak, ilâhî aşkın yaşanacağını haber vermiştir:

"... Yine bu mânâ kokusu için azîz Peygamber Efendimiz; "Gözümün nûru namazdır." diye buyurmuştu... Gönül gözünün sevgiliyi görmesi, aşkı artırır. Gözdeki görüş de sıdkı, gerçeği çoğaltır...¹⁰⁰ "Bize doğru yolu gösteren, bizi kötülüklerden alıkoyan namaz, beş vakitte kılınır. Hâlbuki âşıklar, daima namazdadırlar! O gönüllerindeki aşk, başlarındaki ilahî sevgi ne beş vakitle yatışır, ne de beş yüz bin vakitle geçer gider."¹⁰¹

Sadreddîn Konevî, (ö.673/1274) namazın göz aydınlığı olmasını, bir başka hadiste ifâde edilen "namazın nûr oluşu"¹⁰² ile ilişkilendirir. Namazda olan kimse 'en-Nûr' olan Allah'a yönelmiştir. Burada kastedilen yöneliş kalbîdir. Kalıp ise Kâbe'ye müteveccihdir. Kulun hakikati karanlıktır. Kul Allah'a yönelerek, O'nunla karşılaşması tam hizâda olduğunda, aydınlatan Zât'ın nûrlarına

98 Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, *Mesnevî Tercümesi*, çev.: Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, c. 3-4, s. 124, Beyit no: 2400-2410.

99 Mevlânâ, *age*, c. 2; Beyit no: 1945.

100 Mevlânâ, *age*, c. 1, s. 499; Beyit no: 3232-3250.

101 Mevlânâ, *age*, c. 6, Beyit no: 2699.

102 Müsilm, *Sahîh*, c. 1, s. 203, no: 223; el-Hindî, *Kenz*, c. 7, s. 288, no: 18915.

kavuşur. Konevî, bu durumu anlatmak için Güneş ve Ay örneğini verir. Nasıl ki Ay, Güneş karşısındaki konumuna göre aydınlanıyor ve karşı karşıya geldiğinde bu aydınlanma kemâle eriyorsa, kişi de Allah'a yönelmesinin tamlığı nisbetinde nûrlanacaktır.¹⁰³

İmam Rabbânî (ö.1034/1624) kulun Allah'a en yakın olduğu zamanın namazda gerçekleşeceği kanaatindedir. Böylece namaz firak hastalığına yakalanan için bir ferahlamadır. Hz. Peygamber'in Bilal'e "beni rahatlat ey Bilal!" demesi de buna işaret etmektedir. "Göz aydınlığım namazda kılındı" ifâdesi de, bu temenniye remz etmektedir. İmam Rabbânî'ye göre bu yakınlıkla birlikte, ilâhî rü'yetten de pay vardır. O bu rü'yeti, Peygamberimizin mîrâcı ve namazın mîrâc oluşu ile irtibat kurarak açıklamaktadır. Hz. Resûlullah'a mîrâcda, dünyadan çıkıp cennete girerek rü'yet devleti nasib olmuştur. Mü'min için ise rü'yet, âhirette olacaktır. Ancak namazda yaşanan mîrâc, mü'min sanki âhîret âlemine geçmiş gibi olur ve rü'yetten büyük bir hazza erişir. Bu açıklamasıyla İmâm-ı Rabbânî, Allah'ı sanki görüyormuşçasına ibâdet hadîsine işaret etmektedir. Hz. Peygamber'e tâbî olan kâmil kimseye namazda, bu rü'yetten ikramlar lütfedilir ve sanki görüyormuş gibi bir hazza erişir. Ona göre namaz dışında gerçekleşen bütün mânevî zevkler, ilimler, mârifetler, makamlar, nurlar ve diğerleri gölgelerden ve misallerden ibarettir, hatta vehim ve hayalden kaynaklanır. Namaz kılan, sanki dünyadan çıkıp âhîret âlemine geçtiği için rü'yet devletinden gölge olarak değil, asıldan bir hazza erişir. Namazın hakikatini anlamayanlar ise, hastalıklarına ilacı semâ, vecd, nağmeler gibi başka şeylerde ararlar.¹⁰⁴ Hâlbuki Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin de belirttiği gibi sâlikin yapmış olduğu bütün zikir ve virdler, en büyük zikir olan namaza hazırlık mesabesindedir. Seyr u sülûkünü tamamlayan kişinin, artık en faziletli virdi ve en kâmil ameli namazdır.¹⁰⁵

İmam Rabbânî bu hadîsi ayrıca bir başka hadiste "Benim Allah ile beraber bir vaktim varki, ona ne mukarreb melek, ne de gönderilen bir peygamber onda bana eşlik etmez"¹⁰⁶ şeklinde bahsedilen hale işaret olarak yorumlar.¹⁰⁷ Bu

103 Sadreddîn Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, tahkik ve çeviri: Hasan Kamil Yılmaz, Mebkam, Konya 2010, s. 59-60.

104 İmam Rabbânî, *Mektûbât*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2002, c. 1, s. 438.

105 Bk. Muhammed Pârsa, *Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, çev.: Necdet Tosun, Erkam Yay., İstanbul 2002, s. 59.

106 Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Esrâri'l-Merfûa fi Ahbâri'l-Mevzûa*, tahk.: Muhammed es-Sibâ, Dâru'l-Emânet, Beyrut 1971, c. 1, s. 299, no: 392; Ebu'l-Fidâ

vaktin namaz kılariken, kendisinde nâdiren gerçekleştiğini söyler. O Hz. Peygamber'in "gözümün nuru namazda kılındı" ifadesi ile muhtemelen bu vakte işâret ettiği kanaatindedir.¹⁰⁸

İsmâil Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) hadis ile ilgili olarak, *kurretü ayın* gözün karar kılması manası dikkate alındığında, gözün bu hâlinin, mahbûbu mütâlaa ile mümkün olacağını belirtir. Gözün aydınlanması manasında ise, namaz müşâhede olup, o da kalp huzuru ile meydana gelir.¹⁰⁹ Bursevî'ye göre, namazdan maksat mükâşefe ve müşâhede zevkini yaşamaktır. Bundan dolayı namazın "göz aydınlığı" olarak belirtildiği kanaatindedir. Ona göre Bilâl'e Hz. Peygamber'in "bizi rahatlat ey Bilal!" buyurmasının manası da; "suret âleminin kederinden kurtulup, hâtırın safâya kavuşması ve gözlerin Yâr'in cemâli ile ferahlayarak, nûruyla aydınlanmasıdır."¹¹⁰

Bursevî, hadîs ile ilgili Konevî'nin bahsi geçen açıklamasına da yer vererek namazdaki göz aydınlığını, namazın nûr olması hadisi¹¹¹ ile açıklar. Namaz, namaz kılanın nûrun aksetmesine sebebiyet verir. Ancak ona göre bu nurdan istifâde, Hakk'a yakınlık ve uzaklığa göre fark eder.¹¹²

6. Sonuç

Sûfîlerin namazdaki göz aydınlığı ile ilgili bu yorumlarının, daha çok tasavvufun temel konularından olan muhabbet ve müşâhede çerçevesinde olması, namaz ibadetinin tasavvuftaki müstesnâ yerine işâret etmesi açısından önem arz etmektedir. Hattâ tasavvufa dâir ilk eser veren mutasavvıflardan Hucvîrî'nin, *Keşfü'l-Mahcûb* adlı kitabında, namazın esrârî ile ilgili bölümün hemen akabinde "Makamlardan, namazla ittisâli ve ilgisi olan muhabbetir." diyerek muhab-

İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, Beyrut 1932, c. 2, s. 204, no: 2159; Ebu'l-Fidâ bu hadîsin Tirmizî'de geçen Resulüillah'ın vaktini Allah'a, ehline ve nefesine olmak üzere üçe ayırması hadisine yakın olduğunu söyler.

107 İmam Rabbânî, *age*, c. 1, s. 524.

108 İmam Rabbânî, *age*, c. 1, s. 552.

109 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, haz.: Hikmet Gültekin, Sami Erdem, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 160.

110 Bursevî, *age*, s. 256-257.

111 Müslim, *age*, c. 1, s. 203, no: 223.

112 Bursevî ayrıca, Hakk'ın namazda tecelli eden nûrunun Zât nûru olmayıp, sıfat nûru olduğunu hatırlatır. Bk. Bursevî, *age*, s. 362-363.

bet bahsini namaz konusu dâhilinde anlatması, tasavvufta namazın bir muhabbet işi olarak görüldüğünün bâriz bir misâlidir.¹¹³ Muhaddislerin ekseriyetinin de “kurretu ayn” hadisini sûfiler gibi muhabbet ve müşâhede olarak açıklayarak, konu ile ilgili sûfilerin görüşlerine yer vermiş olmaları, İslâmî ilimlerin bir biriyle iç içe olduğunu ve bir bütün teşkil ettiğini gösteren güzel bir örnektir.

Mutasavvıf ve muhaddislerden bazıları hadiste işâret edilen muhabbeti, ilâhî aşka işâret sayarak, namazı âşığın Hakk’a vuslatı ve O’nu müşâhede etmesi şeklinde izah etmeleri de bir başka önemli husustur. Bu anlamda ilâhî aşkın zirvesinde Hz. Peygamber olup, onunla birlikte bu makamdan nasibi olanlar, namazda mâşûk-i hakîkîye kavuşarak, Hakk’ı müşâhede ettiklerinden, onlar için namaz huzura erdikleri ve gözlerinin aydınlandığı bir ibâdet olmaktadır.

Yine mutasavvıflara göre namazda ilâhî huzura çıkarak gerçekleşen göz aydınlığı, Hakk’a vuslatın sürurudur. Namazda ubudiyet en üst derecede yaşamakta ve Allah’ın kadri bu şekilde tazim edilmektedir. Namazda gerçekleşen münâcât ile Hakk’ı müşâhede hâli zuhur etmektedir. Bazı sûfiler ise namazdaki göz aydınlığını kalben Hakk’ı müşâhede ile sınırlayarak, bu hâl gerçekleşmediğinde, namazın o kişi için göz aydınlığı olmayacağı kanaatindedirler.

Namazda gerçekleşen aydınlanma, sufiler tarafından Ay’ın Güneş’le aydınlanmasına benzetilmiştir. İbâdet sırasında Allah’a yönelen (teveccüh) kimsenin, yönelişinin kemâli nisbetinde, Hakk’ın “en-Nûr” oluşunun onda tecelli edeceği ve böylece bir göz aydınlığına kavuşacağı belirtilmiştir.

Mutasavvıfların bir kısmı hadisimizi açıklarken, “karra ayn” tabirinin her iki manasını (gözün gördüğünde karar kılması ve büyük sevinç) dikkate almışlardır. Buna göre namazdaki müşâhedenin Hz. Peygamber’in miraçta cennet âlemine girerek, Hakk’ı görmesinden müminlere vâris kaldığı belirtilmiş, namazını miraç hâline getirenlerin, müşâhedeye ereceği bildirilmiştir. Göz aydınlığının müşâhede şeklinde yorumu sebebiyle, müşâhedenin tabii neticesi olarak, kalp gözünün Hak’ta karar kılmasını gerektirdiği söylenmiştir.

Hâsılı mutasavvıflara göre namaz, kulun en büyük makâm olan müşâhedeye kavuşacağı bir ibâdet olarak, sûfî hayatının merkezinde yer alır. Namaz

113 Hucvîrî, *age*, s. 442.

Allah ile kul arasında husûsî bir sevgi bağıdır. Kul, Allah sevgisinde merhale kat edip, ileri derecede bir muhabbet sahibi olduğunda, namaz onun için Mutlak Sevgili'ye vuslat, O'nunla sohbet etme ve O'na niyazda bulunma (münâcât) fırsatına dönüşür. Aynı zamanda bu vuslat hâli, başta Hz. Resûlullah olmak üzere, onun vârisleri olan kâmil insanlar için Hakk'ı müşâhede etmek ve Allah'ın nûru ile aydınlanmaktır.

Kaynakça

- el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1379.
- el- Bağdâdî, Alâeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim (Hâzin), *Lübübü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil (Tefsîrü'l-Hâzin)*, tahk.: Muhammed Ali Şâhin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- el- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Müsnedü Bezzâr*, tahk.: kurul, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2005.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, tahk.: Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, Beyrut 1422 H.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Kırk Hadis Şerhi*, haz.: Hikmet Gültekin, Sami Erdem, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbadetlerin Tasavufî Yorumu: Muhyiddin İbn Arabî Örneği*, Hitit Kitap Yay., Ankara 2009
- el- Cevzî, İbn Kayyım, *Tarîku'l-Hicrateyn*, Dâru's-Selefiyye, Kâhire 1394.
- el- Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Sifatü's-Safve*, tahk.: Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2000.
- Demirci, Mehmet, *İbadetlerde Mânevî Boyut*, Mavi Yay., İstanbul 2004
- Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannıf*, tahk.: Kemâl Yusuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1409H.
- Ebû Muhammed Hâris, *Müsnedü Hâris*, tahk.: Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, Medine 1992.
- Ebu'l-Fidâ, İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, Beyrut 1932.
- el- Ensârî, Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, tahk.: Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1355.
- el- Herevî, Ali b. Muhammed, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002.
- el- Hindî, Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, tahk.: Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.
- el- Kahtânî, Saîd b. Ali, *el-Huşû fi's-Salât*, Matbaatu Sefir, Riyad 1412.
- el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed *Esrâri'l-Merfûa fi Ahbâri'l-Mevzûa*, tahk.: Muhammed es-Sibâ, Dâru'l-Emânet, Beyrut 1971.
- el- Kastalânî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn, *İrşâdû's-Sârî li Şerhi Buhârî*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Kâhire 1323.
- el- Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmiu'l-Ahkâm*, tahk.: Ahmed el-Berdunî ve İbrâhim Atfîş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire 1964.
- el- Mekkî, Muhammed b. Ali Ebû Tâlib *Kûtu'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb*, tahk.: Âsım İbrâhim el-Geylânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- el- Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr, *Ta'zîmu Kadri's-Salât*, tahk.: Abdurrahman Abdulcebbâr el-Ferîvâî, Mektebetü't-Dâr, Medîne 1406.
- el- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmiu's-Sağîr*, Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, Kâhire 1356.
- er- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî*, çev.: Şefik Can, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002.

- es- Sehavî, Muhammed, *el-Makâsidü'l-Hasene*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşet, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- es- Senedî, Nüreddîn, *Hâşiyetü's-Senedî alâ Sünenü'n-Nesâî*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1986.
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *Hâşiyetü's-Suyûtî alâ Sünenü'n-Nesâî*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1986.
- et-Tabarânî, Süleyman b. Ahmed, *ed-Duâ*, tahk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Dûru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413.
- et-Tabarânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdi b. Abdulmecid, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1994.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.
- et-Tirmizî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan Hakîm, *Nevâdiru'l-Usûl fi Mârifeti Ehâdisi'r-Resûl*, tahk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- et-Tirmizî, Ebü İsâ, *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünenü Tirmizî)*, tahk.: Beşşâr Avâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- et-Tüsterî, Ebü Muhammed Sehl b. Abdullah, *Tefsîr-i Tüsterî*, derleyen Ebü Bekir Muhammed Beledi, tahk.: Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûde, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423.
- İsfahânî, Ragıb Ebu'l-Kasım el-Hüseyin, *Müfredâtün fi Garîbi'l-Kur'an*, tahk.: Safvan Adnan ed-Davudî, Daru'l-Kalem, Dimaşk 1412.
- İsfahânî, Ebü Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409.
- İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannif*, tahk.: Kemal Yusuf Hût, Riyad 1409.
- İbn Manzûr, Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrût, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Fusûsu'l-Hikem*, tahk.: Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye, Beyrut, 1980.
- , *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, (IV c.), Dâru's-Sadr, Beyrût, ts.
- İmam Ahmed, *Müsned*, tahk.: Kurul, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1983.
- , *Mizânü'l-Amel*, tahk.: Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1964.
- İmam Rabbânî, *Mektûbât*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2002.
- el-Kâşânî, Kemaleddin Abdürrezzak b. Ebu'l-Ganâim Muhammed, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kâhire 1903.
- el-Kâşifî, Hüseyin Vaiz, *Tefsîr-i Mevâkib*, çev.: İsmail Ferruh Efendi, *Mevakib Tefsiri*, (Tibyan Tefsiri Kenarında), Âlem Matbaası, İstanbul 1318.
- el-Kelâbâzî, Ebü Bekir, *Bahru'l-Fevâid*, tahk.: Muhammed Hasan, Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- el-Konevî, Sadreddîn, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, tahk. ve çev., Hasan Kamil Yılmaz, Mebkam, Konya 2010.
- Muhammed Pârâsa, *Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, çev.: Necdet Tosun, Erkam Yay., İstanbul 2002.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- en- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Tahrâlî, Mustafa, "Ayn ve Ayniyet", (A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* c. IV içinde), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1992.

“(HASTALIKTA) BULAŞICILIK YOKTUR” HADİSİNİN İSNAD VE METİN AÇISINDAN TAHLİLİ

Salih KESGİN*

Özet: “(Hastalıkta) bulaşıcılık yoktur” ibaresini içeren hadisler, erken dönemlerden itibaren akla aykırı bulunarak ya da “Hastalıklı olan sakın sıhhatlilerin yanına sokulmasın” ve “Cüzzamıdan arslandan kaçır gibi kaçın” gibi hadis rivayetlerine ters düştüğü ifade edilerek tenkid edilen hadis rivayetlerindedir. İhtilafü'l-hadis edebiyatının önemli kaynaklarından Te'vilu Muhtelifü'l-Hadis'inde İbn Kuteybe, (ö.276/879) bu hadisleri açıklarken “bulaşıcılık” kavramını ikiye ayırarak izah etmiş; veba gibi hastalıkları, kendi zatıyla bulaşıcı olanlar ve cüzzam gibi hastalıkları da kokusu vb. bulaşıcı olup zatında bulaşıcılık bulunmayanlar şeklinde tasnif ederek bu itirazlara cevap vermiştir. Ancak hicri üçüncü asrın tıp âlimlerinden Ebubekir er-Râzî'nin (251-313/865-925), vebayı da cüzzamı da bulaşıcı hastalık olarak vasıflandırmış olması Hz. Peygamber'in bu beyanının nasıl anlaşılabileceği hususunda bizi araştırma yapmaya sevkettirir. Bununla birlikte; İbn Kuteybe'nin ilgili hadislerdeki bulaşıcılık kavramının hastalığın sirayeti yerine uğursuzluğun sirayeti anlamına geldiğine işareti de “(Sirayet) bulaşıcılık” (...عَدْوَى) ifadesindeki muradı anlama çabamızı daha da derinleştirmemizi gerektirmektedir. Çalışmamızda öncelikle, Kütüb-i Sitte kaynaklarında “(Hastalıkta) bulaşıcılık yoktur” (...عَدْوَى) beyanıyla nakledilen hadislerin her bir tarihinin isnad tahlili gerçekleştirilecek ardından da metin tahlili yöntemiyle bu beyanı ile Resulullah^(s)'ın muradının ne olduğu tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Bulaşıcılık, hastalık, uğur, uğursuzluk, muhtelifü'l-hadis

The Isnad and Matn Analysis of “There is no contagion...” Hadith Narration

Abstract: Hadiths which mentions that “there is no contagion” has been criticised because of its externally contradictory content in the face of reason and also other hadith narrations. Ibn Qutayba (d.276/879), in his monumental work on “mukhtalifu'l-hadith” which is *Ta'wilu Mukhtalifi'l-Hadith*, clarified the meaning of this hadith by dividing diseases into two: Communicable diseases like plague and non-communicable diseases like leprosy: However, Abu Bakr ar-Râzî (b.251/865-d.313/925) who is a prominent medical scholar of third century AH, accepts both plague and leprosy as a communicable disease. These different approaches to the contagion affects the perception on “there is no contagion” (...عَدْوَى) narrations and directs us to focus on these narrations. In our study first of all, the isnad of each hadith variant which is narrated within the al-Kutub al-Sittah will be examined, then secondly the meanings of these narrations will be clarified by performing text analysis. At the end of the study, the results which is obtained during the study will be presented.

Key words: Contagion, disease, augury, evil omen, mukhtalifu'l-hadith

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Bir şeyin önemi onun icra ettiği fonksiyona göredir. Hadisin önemi de müslüman ferdin hayatında uygulamaya koyacağı amelî ve itikâdî tutumların tümünde müracaat kaynağı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda hadis ve sünnet, vahyin ışığında, müslüman bireylerin davranışlarının en temel kurucu değeri olma konumundadır. Ancak; Resulullah(s)'ın söz, fiil ve takrirlerini sonraki nesillere aktaran hadislerin; bilginin nakledilişi esnasında yön ve anlam kaymasına uğrayıp uğramadığı, vürûdu esnasındaki bağlamsal niteliklerini koruyup korumadığı te'yit edilmeden bu kurucu değer olma vasfını îfa etmesi mümkün değildir. Bu kapsamda, nakledilen ifadenin hangi bağlamda söylendiği, kimlerin bu rivayeti bizzat duyduğu, kim tarafından nasıl anlaşıldığı ve aktarıldığı, rivayet edilen hadis metninin anlam dünyasına râvinin vakıf olup olmadığı hususları hiç şüphesiz metne yöneltmesi gereken soruların başında yer alırlar. Aktarılan ifadelerin neye dair söylendiği ve hangi soruna karşı ifade edildiğinin sorgulanması aynı zamanda metni doğru anlamamanın da vazgeçilmez bir koşuludur.

Bu bağlamda çalışmamızda “(Hastalıkta) bulaşıcılık yoktur” (لَا عَدْوَى ...) ifadesi ile klasik kaynaklarda yer alan hadis rivayetlerini değerlendirme çabası içinde olacağız. Hastalıkta bulaşıcılığın olmadığı beyanını aktaran bu rivayetler, akıl ve müşahedeye ters görülmüş ve yine Hz. Peygamber'den aktarılan “cüzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız”¹, “Sakin hasta deveyi sağlam devenin yanına uğratmayın”² şeklindeki hastalıkta bulaşıcılığın var olduğunun kabul edilmesine bizi şahit kılan hadislerle de uyuşmadığı ifade edilerek tenkit edilmişlerdir.³

İbn Kuteybe (ö.276/889) *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* adlı eserinde çalışmamıza konu olan hadislere yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla genel olarak hastalıkları tasnif etmekte; cüzam vb. hastalıklarda hastanın çevresine kötü koku yayılma durumu olduğu için; sirayetini, burada kötü kokunun vb. bulaşması anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bunun karşısında ise veba vb. hasta-

1 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiü's-sahih*, Darü't-Te'sil, Kahire 2012/1433, Tıb 19.

2 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 53.

3 İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, el-Mektebetü'l-İslami, yy., 1999, s. 167.

lıklarda hastalığın kendisinin bulaşıcı olduğunu ifade ederek, bulaşıcı olan ve olmayan hastalıklar şeklinde özetleyebileceğimiz bir tasnifi benimsemektedir.⁴ Zahiren ihtilaf içeren yukarıda aktardığımız iki grup hadis rivayeti arasında, umum-husus ilişkisi olduğu sonucunu ortaya koyan, kokunun sirayeti ile hastalığın sirayeti arasında fark olduğu tespitine dayanan bu yaklaşım farklı delillerle temellendirilmeye muhtaç durumdadır. Nitekim hicri üçüncü yüzyılın tıp âlimlerinden Ebubekir er-Râzî (251-313/865-925) vebayı da cüzzamı da bulaşıcı hastalık olarak vasıflandırmıştır.⁵ Bu tespit İbn Kuteybe’nin ortaya koyduğu açıklamanın, zihinlerde oluşabilecek sorulara tam bir cevap teşkil etmemesi sorununu gündeme getirmektedir. Ayrıca, İbn Kuteybe’nin hadiste ifade edilen “(Hastalıkta) bulaşıcılık yoktur” (لَا عَدْوَى ...) beyanının hastalığın sirayeti yerine uğursuzluğun sirayeti anlamına gelebileceğine işareti⁶ de ilgili hadislerdeki muradı anlama çabamızı daha da derinleştirmemizi gerektirmektedir.

Nitekim bu değerlendirmelerin yanısıra klasik kaynaklarımızda (لَا عَدْوَى ...) ifadesinin, hastalığın kendiliğinden sirayeti yoktur anlamında olduğu da aktarılmaktadır. Bu bağlamda hadisin, insanların hastalıklı bir kimseyle karşılaştıklarında kendilerinin de hastalıktan etkilenmeleri halinde, hastalığı da sağlığı da verenin Allah olduğu bilincini ihmâl ederek, hastalığın kendiliğinden sirayet etmiş olabileceği düşüncesine sahip olma ihtimallerine karşı bir beyan olduğu ifade edilmektedir.⁷

Çalışmamızda birbirinden farklı noktalarda konumlanan bu değerlendirmeleri, öncelikle ilgili hadis rivayetlerinin isnâd açısından tahlili ardından da metin yönüyle incelenmesi metodunu benimseyerek irdelenecek, Hz. Peygamber’in (لَا عَدْوَى ...) beyanının hangi ölçüde bağlayıcı bir değerlendirmeyi içerdiğini tartışacağız.

4 İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-hadis*, s. 168.

5 Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-Havi fi’t-tıbb*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 8, s. 3823-4.

6 İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-hadis*, s. 169.

7 Bu kanaati benimseyenler hakkında bk. İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubi, *et-Temhid lima fi’l-Muvatta mine’l-meani*, Morocco 1981-1992, c. 24, s. 197-8; Muhammed b. Ali el-Madarî, *Kitabu’l-Mu’lim bi fevaidi Müslim*, Beyrut 1992, c. 3, s. 102-3; Kâdî İyâz, Ebû’l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi, *İkmalü’l-mu’lim bi-fevaidi Müslim*, Mansura 1998, c. 9, s. 142; Ebû’l-Abbas Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtûbî, *el-Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*, Beyrut 1996, c. 5, s. 620-6.

2. Hadis Rivayetlerinin Sened Açısından Tahlili

Araştırmamıza konu olan *لَا عُدْوَى وَلَا طَيْرَةٌ وَلَا هَامَةٌ وَلَا صَفَرٌ* metniyle “*Hastalıkta bulaşıcılık yoktur*” vurgusuyla nakledilen rivayetler, Kütüb-i Sitte kaynaklarında 6 sahabe ravi aracılığı ile 29 farklı tarikle aktarılmaktadır. Burada metin olarak çoğu birbirine benzeyen, fakat sened olarak birbirinden farklı 29 rivayeti değerlendirmeye tabi tutacağız. Rivayetlerinin sahabe ravilere ve yer aldıkları kaynaklara göre dağılımı şöyledir:

Sahabi Ravilere Göre	
Ebu Hureyre	11 tarikte
Enes b. Malik	7 tarikte
Abdullah b. Ömer	5 tarikte
Cabir b. Abdullah	4 tarikte
İbn Mesud	1 tarikte
Abdullah b. Abbas	1 tarikte

Yer Aldığı Kaynaklara Göre			
Eser	Rivayet Sayısı	Yer Aldığı Bölüm	Sahabe Ravisi
<i>el-Camiu's-Sahih</i> el-Buhari (ö.256)	9	Kitabu't-Tıbb	5'i Ebu Hureyre'den 2'si Enes b. Malik'den 2'si Abdullah b Ömer'den
<i>el-Camiu's-Sahih</i> el-Müslim (ö. 261)	11	Kitabu's-Selam	4'ü Ebu Hureyre'den 4'ü Cabir b. Abdullah'dan 2'si Enes b. Malik'dan 1'i Abdullah b Ömer'dan 1'i Abdurrahman b. Avf'dan
<i>es-Sünen</i> İbn Mace (ö.273)	4	Mukaddime/ Kader babı	2'i Abdullah bin Ömer'den 1'i Enes b. Malik'den 1'i Abdullah b. Abbas'dan
<i>es-Sünen</i> Ebu Davud (ö.275)	3	Kitabu't-Tıbb	2'si Ebu Hureyre'den 1'i Enes b. Malik'den
<i>es-Sünen</i> et-Tirmîzî (ö. 279)	2	Kitabu'l-Kader	1'i İbn Mes'ud'den 1'i Enes b. Malik'den

Yukarıda görüldüğü üzere araştırmamıza konu olan hadis rivayetleri Kütüb-i Sitte kaynaklarında yedi farklı sahabe ravi tarafından nakledilmektedir. Burada makale düzeyinde planladığımız çalışmamızı tamamen râvi tenkidine has kılmamak için Kütüb-i Sitte kaynaklarındaki rivayet senedlerinde yer alan ravileri ele alıp haklarında yapılan değerlendirmeleri araştırarak ve şayet bu değerlendirmeler rivayet açısından herhangi bir sıhhat problemi taşııyorsa bunu zikretmeyecek, sadece mecrûh olan ravilerin cerh ve ta'dil durumu hakkında bilgi vereceğiz. Ayrıca her sahabe raviye ait sened zincirini hadis rivayeti ile ilgili değerlendirmenin ardından vereceğiz.

2.1. Ebu Hureyre Tarîki

Bulaşıcılığın var olup olmadığını ifade eden Ebu Hureyre (ö.58/678) kaynaklı rivayetler Kütüb-i Sitte kaynaklarında on bir ayrı tarîk ile bizlere ulaşmaktadır. Hadisleri incelediğimizde mezkûr on bir rivayetin tamamında “Bulaşıcılık yoktur” (لَا عَدْوَى) ifadesinin ortak bir şekilde yer aldığı, üçünde bu ibarenin ardından “Hasta develeri sağlam develerle bir araya getirmeyin” (لَا تُوَرِّدُوا الْمُفْرَضَ عَلَى) ifadesinin aktarıldığını ve birinde de yine bulaşıcılık yoktur beyanından sonra “Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaç!” (وَفِرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ) ifadesinin nakledildiğini tespit ettik. Bu üç farklı vurguyu, ortak olarak nakledilen metinlerden birer örnekle şu şekilde ortaya koyabiliriz:

“Resûlullah^(s): “Sirayet yoktur; safer denilen şey de yoktur; hâme denilen şey de yoktur” buyurdu. Bunun üzerine bir bedevî Arab: Yâ Resûlallah! (Hastalığın sirayeti yoktur buyurdunuz. (Peki öyleyse) benim develerime ne oluyor ki, onlar kumda ceylânlar gibi sağlıklı oluyorlar. Derken uyuz deve gelip aralarına girdiğinde onları uyuz ediyor? dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Öyle ise ilk uyuz deveye bu hastalığı kim sirayet ettirdi?” diye cevâp verdi.”⁸

“Resûlullah^(s): “Sirayet yoktur, eşyada uğursuzluk yoktur. Ükey ve baykuş (ötmesinin te’sîri ve kötülüğü) da yoktur, Safer ayında uğursuzluk yoktur. Fakat (ey mü’min) sen cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaç!” buyurdu.”⁹

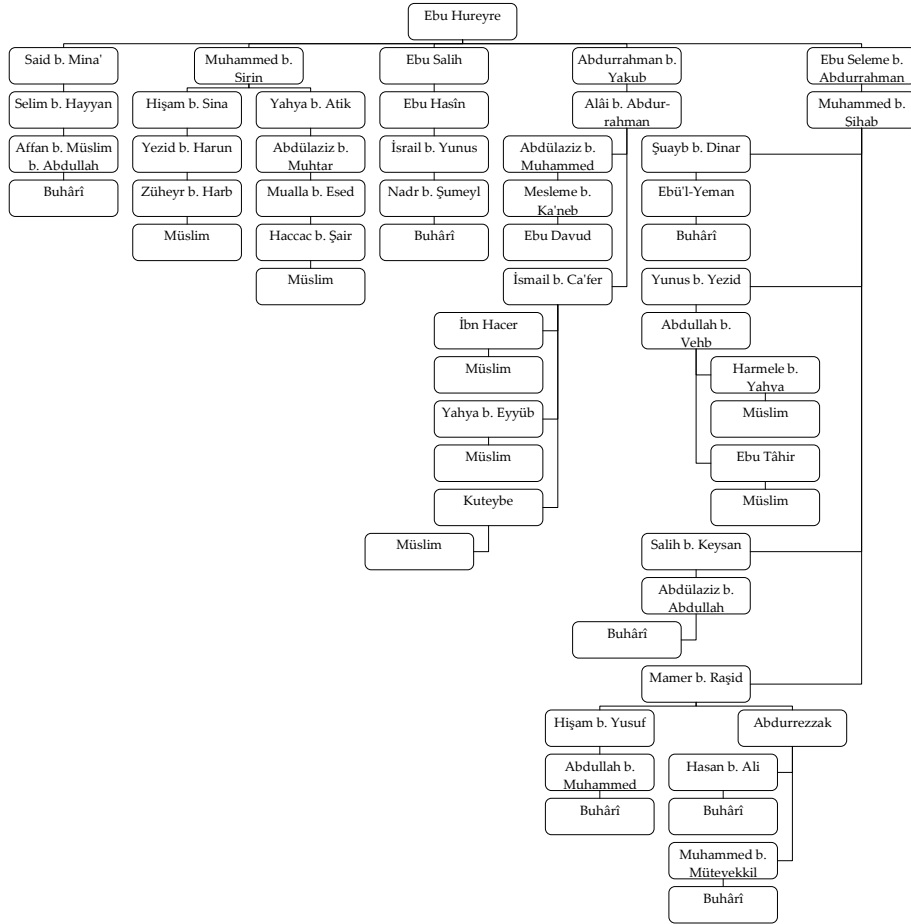
“Ebû Seleme nakletmektedir: Ebû Hureyre “Sirayet yoktur” hadisini rivayet ettikten bir zaman sonra ben kendisinin, Hz. Peygamber’in “Hasta develeri olan kimse, sakın sağlam develerinin yanına yaklaştırmasın!” buyurduğunu aktardığını işittim. Biz de Ebû Hureyre’ye: Vaktiyle sen “Sirayet yoktur” hadisini nakletmedin mi? dedik. Ebû Hureyre, daha önce aktardığı bu hadisi inkâr etti ve Habeş diliyle anlaşılabilir bir şeyler söyledi. Ardından da “Biliyor musun ne dedim?” diye sordu. Kendisine “Hayır” denilince Ebû Hureyre “İmtina ettim”, dedi. Ebû Seleme: Ömrüme yemin olsun ki, Ebû Hureyre bize Resûlullah’ın^(s): «Hastalık bulaşması yoktur.» buyurduğunu rivayet ediyordu. Bilmiyorum, Ebû Hureyre mi unuttu, yoksa iki sözden biri diğerini nesh mi etti?”¹⁰

8 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 25.

9 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 19.

10 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 53; el-Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *el-Camiu's-sahih*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955/1374, Selam 104.

Yukarıda tercümelerini aktardığımız hadis rivayetlerinde görüldüğü üzere Ebu Hureyre kaynaklı rivayetler metinlerin temel vurguları açısından birbirinden farklılık arz etmektedir. İlk hadis metin grubunda sadece “bulaşıcılık yoktur” vurgusu varken, ikincisinde “cüzamlı hastadan aslandan kaçır gibi kaçılması gerektiği” tavsiyesi Hz. Peygamber’den aktarılmaktadır. Üçüncü hadis grubunda ise “hasta develerin sağlam develere yaklaştırılmaması gerektiği” ifadeleriyle-hadislerde aktarılan (لَا عَدْوَى) ifadesinin aksine- hastalıkta bulaşıcılığın var olduğu zımmen ifade edilmektedir. Hadis rivayetleri arasında zahiren var olan bu vurgu ve içerik farklılığı, metin üzerinde anlama çabalarımızı daha da yoğunlaştırmayı gerekli kılmaktadır. Bu çabamızı diğer sahabe ravilerinden nakledilen metinleri de göz önünde bulundurabilmek amacıyla çalışmamızın hadis rivayetlerini metin açısından değerlendireceğimiz bölümüne bırakmayı tercih etmekteyiz. Bu noktada Ebu Hureyre’den gelen rivayetlerin isnâdını genel bir şema halinde şu şekilde gösterebiliriz:



İsnad şeması üzerinde de görüldüğü gibi, Kütüb-i Sitte eserlerinin telif edildiği hicrî ilk üç asırlık zaman zarfında ilgili rivayetler, beş sahabe raviden nakledilerek oldukça fazla sayıda kişi tarafından rivayet edilmiştir. Buna göre, isnâd analizine yönelik olarak şemada yer alan bütün şahısların biyografik bilgileri ve cerh-tadil açısından durumları, tabakat ve rical kaynakları esas alınarak incelenecektir. İsnad analizinde net sonuçlar ortaya koyabilmek için, cerhedilen raviler hakkında kısa bilgiler vererek, hangi isnat zincirlerinin şüpheli veya zayıf olduğuyla ilgili sonuçları ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bu nedenle, kaynaklarda rivâyet açısından sîka olarak vasıflandırılan ravilerle ilgili tek tek değerlendirmeler aktarılmayacaktır. Bununla birlikte, cerhe uğrayan raviler hakkında bilgiler vermemiz, o ravilerin ve isimlerinin yer aldığı isnat zincirlerinin cerh sebebiyle tamamen zayıf olduğu anlamına da gelmemektedir; çünkü cerhe uğrayan ravileri ta’dil edenlerin de bulunduğu dikkate alınmalı; cerh bilgileri, ta’dile ilişkin bilgilerle birlikte değerlendirilmelidir. Bu prensibi benimseyerek, cerh-ta’dil dengesini dikkate almak sûretiyle, raviler ve onların isimlerinin geçtiği isnat zincirlerinin sıhhati hakkında, uzun soluklu araştırma ve inceleme işlemlerinin bir hülâsasından ibaret olan değerlendirmelerimizi ifade edeceğiz. Bu kapsamda, yukarıdaki şemada aktardığımız ve içinde tenkid edilen ravilerin yer aldığını tespit ettiğimiz beş farklı tarîki inceleyeceğiz:

Ebu Hureyre (ö.58) > Ebu Salih es-Semmân (ö.101) > Ebu Hasîn (Osman b. Asım el-Esedî)(ö.127) > İsrail b. Yunus (ö.160) > Nadr b. Şümeyl (ö.203) > Muhammed b. el-Hakem (?) > Muhammed b. İsmail (ö.256)

Muttasıl bir isnâda sahip olduğunu tespit ettiğimiz bu tarîkte yer alan *Muhammed b. el-Hakem* haricindeki tüm raviler hakkında adalet ve zabt açısından olumlu değerlendirmeler söz konusu iken *Muhammed b. el-Hakem*, Ebû Hatim er-Razî (ö.277/890) tarafından *meçhul*¹¹ olarak vasıflandırılmaktadır.¹² Bu duruma dikkat çeken İbn Hacer el-Askalani (ö.852/1449) ise *Muhammed b. el-Hakem*’in Ebû Hatim nezdinde *meçhûl* olduğunu, ancak bu ravînin el-Buhari nezdinde *meçhûl* olmadığını belirtmiş ve *Tehzibu’t-tehzîb* adlı eserinde, *Muham-*

11 Hadis ıstılahında “cehalet” bir ravinin cerh ve tadiline sebep olabilecek hallerinin bilinmemesi anlamına gelirken, “meçhul” ise ilim öğrenimi ile şöhret bulmayan, hadisle meşgul olmayan, fazla hadis rivayet etmeyen ve bu sebeplerle muhaddis âlimler arasında bilinmeyen kimseler olarak karşılık bulmaktadır. Bk. Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifaye fi ilmi’r-rivaye*, Haydarabad 1357, s. 65.

12 İbn Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve’t-tadil*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut 1952, c. 7, s. 236.

med b. el-Hakem'in sîka olarak vasıflandırıldığını aktarmıştır.¹³ Nitekim Müslim (ö.261/875) *el-Küna ve'l-Esma* adlı eserinde bilgi verirken *Muhammed b. el-Hakem*'in Nadr b. Şümeyl'den hadis naklettiğini ifade etmiş¹⁴, Zehebî (ö.748/1348) *Mizanu'l-i'tidal*'inde "sadûk" olarak vasıflandırmış¹⁵, İbn Hibbân (ö.354/965) ise bu raviyi "sîka" olarak nitelendirmiştir.¹⁶ Hakkında bilgi veren kaynaklarda kesin bir vefat tarihi beyan edilmeyen bu ravinin Nadr b. Şümeyl'den hadis aldığı¹⁷ ve el-Buhari'ye hadis naklinde bulunduğu¹⁸ sabit olması isnâd açısından bir kopukluğun olmadığına delalet etmekte, kesin vefat tarihinin bilinmemesini isnâddaki ittisale mani bir durum olmaktan çıkarmaktadır. Bu bilgiler eşliğinde değerlendirdiğimizde; her ne kadar *Muhammed b. el-Hakem* hakkında; er-Razî *meçhul* değerlendirmesinde bulunsa da, İbn Hacer'in ifadelerinden ve diğer kaynaklarda nakledilen bilgilerden bu ravinin el-Buhari nezdinde *meçhul* olmadığına ve güvenilir bir ravi olarak vasıflandırıldığına şahit olmaktayız. Ulaştığımız bu sonuç rivayetin bu târikinin isnâd açısından herhangi bir sıhhat sorunu taşımadığına delalet etmektedir.

Ebu Hureyre (ö.58) > Ebu Seleme b. Abdurrahman (ö.94) > Muhammed b. Şihab (ö.124) > Yunus b. Yezid (ö.159) > Abdullah b. Vehb (ö.197) > Harmele b. Yahya (ö.243) > Müslim b. Haccac (ö.261)

Hadisin bu rivayetinin isnâdında yer alan *Harmele b. Yahya* hakkında Ebû Hatim er-Razi, "hadisi yazılır ama ihticac edilmez"¹⁹ şeklinde hüküm verirken, Dârekutnî (ö.385/995) ve İbn Adiyy (ö.365/976) onu "kezzâb" olarak vasıflandırmış²⁰, Ukaylî (ö. 322/934) ise "daîf"²¹ olarak nitelemiştir. İbn Hibban el-

13 İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Tehzibu't-tehzib*, Matbaatu Dairatu'l-Mearif en-Nizami, Haydarabad 1326, c. 9, s. 124.

14 el-Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *el-Küna ve'l-esma*, Medine: 1984, c. 1, s. 507.

15 ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanu'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, Daru'l-Marife, Beyrut 1963, c. 3, s. 527.

16 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sikatu li-İbn Hibbân*, Dairatu el-Mearifu'l-Osmânî, Haydarabad 1973, c. 8, s. 13.

17 Bk. el-Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibu'l-kemâl fi esma'r-ricâl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1980, c. 25, s. 88.

18 Bk. ez-Zehebî, *Mizanu'l-i'tidal*, c. 3, s. 527.

19 İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-tadil*, c. 3, s. 274.

20 İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *ed-Duafa ve'l-metrûkîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406, c. 1, s. 74.

21 el-Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd, *ed-Duafau'l-kebir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, c. 4, s. 129.

Bustî'nin (ö.354/965) ise “sîka”²² olarak kabul ettiği bu ravi hakkındaki değerlendirmeler; hadisin isnâdına dair mülahazalarda, ravi hakkında beyan edilen olumlu ve olumsuz tespitlerin tamamını dikkate alarak ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte hadisin; Ebu Hureyre > Ebu Seleme b. Abdurrahman > Muhammed b. Şihab > Yunus b. Yezid > Abdullah b. Vehb > Ebû Tâhir (Ahmed b. Amr el-Kuraşi) (ö.250) > Müslim b. Haccac: tarîkiyle de, hadis tenkîd kriterleri açısından âdil ve zâbit raviler tarafından muttasıl bir isnad ile nakledilmiş olması *Harmele b. Yahya* hakkındaki cerh içeren bilgilerin hadisin bu tarîkinin sıhhatini etkilemesine mani olmaktadır.

Ebu Hureyre (ö.58) > Ebu Seleme b. Abdurrahman (ö.94) > Muhammed b. Şihab (ö.124) > Ma'mer b. Ebi Amr (ö.154) > Abdurrezzak b. Hemmam (ö.211) > Muhammed b. Mütvekkil (ö.238) > Ebu Davud (ö.275)

Ebu Davud'un es-Sünen'inde yer alan bu tarîkte ise Muhammed b. Mütvekkil adlı râvi, cerh ve tadil açısından farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Ebû Hatim er-Razî bu raviyi “leyyinü'l-hadis”²³ olarak vasıflandırırken, İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) “daif” kabul etmiş²⁴, İbn Hibban el-Bustî ise “sîka”²⁵ olarak nitelemiştir. İbn Adiy'in ise rivayetinde çokça hata yaptığını (كثير الغلط)²⁶ belirttiği bu ravi hakkındaki değerlendirmeler, isnâd açısından muttasıl olmasına rağmen rivayetinin bu tarîkinin sıhhat değerini etkileyecek niteliktedir. Bununla birlikte hadisin Ebu Hureyre > Ebu Seleme b. Abdurrahman > Muhammed b. Şihab > Ma'mer b. Ebi Amr > Abdurrezzak b. Hemmam > Hasan b. Ali (ö.242) > Ebu Davud tarîkiyle de aktarılmış olması isnâd açısından bu hadisin sıhhat değerini kuvvetlendirmekte, isnadın zayıflık ifade eden bir terimle nitelendirilmesini engellemektedir.

Ebu Hureyre (ö.58) > Abdurrahman b. Yakub (?) > *el-Alâi b. Abdurrahman* (ö.132) > İsmail b. Cafer (ö.180) > Kuteybe b. Said (ö.240) > Müslim b. Haccac (ö.261)

İmam Müslim'in *el-Camiu's-Sahih*'inde nakledilen bu tarîkte yer alan Abdurrahman b. Yakub'un vefat tarihi kesin olarak belirlenememekle birlikte; Ebu Hureyre'den hadis naklettiğinin kaynaklarda tasdik edilmesi²⁷ ve kendi oğlu

22 İbn Hibban, *es-Sikat*, c. 6, s. 233.

23 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-tadil*, c. 8, s. 105.

24 İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafa ve'l-metrukîn*, c. 3, s. 95.

25 İbn Hibban, *es-Sikat*, c. 9, s. 88.

26 ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiratü'l-huffaz*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 2, s. 46.

27 İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, *Tabakatü'l-kübra*, Daru'l-

olan el-Alâi b. Abdurrahman'a da hadis aktardığının sabit olması²⁸ nedeniyle isnadın muttasıl olarak vasıflandırılmasına mani bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte ravilerden bir diğeri olan *el-Alâi b. Abdurrahman* hakkında ise isnadın sıhhat değeri üzerinde ihtilafa sebebiyet verebilecek değerlendirmelerle karşılaşılacaktır. İbnü'l-Cevzî'nin *ed-Duafa*'sında zikrettiği²⁹, Zehebî'nin ise "sadûk" olarak vasıflandırdığı³⁰ bu ravi hakkında Yahya b. Main ليس به بأس ifadesini kullanmakta³¹, İbn Hibban³² ve İclî³³ ise "sîka" olarak nitelendirmektedir. el-Alâi b. Abdurrahman, hakkındaki bu değerlendirmeler, yukarıda aktardığımız tarîk ile hadisin isnâdı üzerinde verilecek hükümde titiz davranmayı, hadisin sıhhatine etki edebilecek diğer tarikleri dikkate alarak nihai bir karara varmayı gerekli kılmaktadır. Nitekim el-Müslim'in ravinin güvenilir olduğuna delalet eden tespitleri esas alarak hadisin bu isnad ile sahih olduğu kanaatine varması da böyle bir usulün benimsendiğini göstermektedir.

Ebu Hureyre (ö.58) > Abdurrahman b. Yakub (?) > el-Alâi b. Abdurrahman (ö.132) > Abdulaziz b. Muhammed (ö.186) > Abdullah b. Müslime (ö. 221) > Ebu Davud (ö.275)

Ebu Davud'un es-Sünen adlı eserinde yer alan hadisin bu tarîkinde ise el-Alâi b. Abdurrahman ve Abdulaziz b. Muhammed adlı iki ravi hakkındaki değerlendirmeler isnad üzerinde durmamızı gerekli kılmaktadır. el-Alâi b. Abdurrahman ve Abdurrahman b. Ya'kub'un vefat tarihi hakkında bir önceki tarîk hakkında bilgi verilirken değerlendirme yapıldığı için burada tekrara düşmeyecek, doğrudan Abdulaziz b. Muhammed'e dair ricâl ve tabakât kaynaklarında aktarılan değerlendirmeleri inceleyeceğiz. Bu ravî hakkında Ebû Zur'a er-Razi (ö.264/878) "seyyü'l-hıfz"³⁴ kavramını kullanırken, Zehebî ise "sadûk"³⁵ kavramıyla raviyi vasıflandırmaktadır. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)

Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 5, s. 236

28 İbn Mencuye, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhammed el-İsfahani, *Ricalu Sahih-i Müslim*, Daru'l-Marife, Beyrut 1407, c. 2, s. 63.

29 İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafa ve'l-metrukîn*, c. 2, s. 187.

30 ez-Zehebî, *Mizanü'l-itidal*, c. 3, s. 102.

31 İbn Adi, Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcânî, *el-Kamil fi duaî'r-ricâl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. 6, s. 372.

32 İbn Hibban, *es-Sikât*, c. 5, s. 247.

33 el-İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih, *Tarihü's-sikat*, Daru'l-Baz, yy., 1984, c. 1, s. 343.

34 Zehebî, *Tezkiratü'l-huffaz*, c. 1, s. 197.

35 Zehebî, *Mizanu'l-itidal*, c. 2, s. 633.

ise; hafızasından nakilde bulunduğu zaman vehme düşebildiğini, yazılı metinden nakilde bulunduğu zaman ise kendisinden istifade edilmesi gerektiğini ifade etmekte³⁶, İbnü'l-Medînî (ö.234/848) ise sözü edilen raviyi “sîka” olarak nitelemektedir.³⁷ İsnadında yer alan iki ravisinin farklı cerh ve tadil lafızlarıyla tenkid edildiğine şahit olduğumuz bu tarik, “sahih” olarak vasıflandırılacak düzeyde Hz. Peygamber’e aidiyet değerine sahip değildir.

Kütüb-i Sitte kaynakları içerisinde Ebu Hureyre’den nakledilen on bir ayrı tarik üzerinde yaptığımız araştırmada yukarıda ayrıntılı olarak haklarındaki cerh ve tadil değerlendirmelerini sunduğumuz beş farklı tarikteki râviler haricinde kalan bütün raviler “sîka”, “hafız”, “sîka imam”, “sîka hafız”, “sîka memun” vb. lafızlarla anılmaktadırlar. Rivayetlerin isnâdlarını ise bir kopukluk olup olmadığı açısından incelediğimizde de bütün tariklerin muttasıl bir isnâda sahip olduğu tespit edilmektedir. Bütün bu değerlendirmelere istinaden şunu beyan edebiliriz ki, Ebu Hureyre’den nakledilen “Bulaşıcılık yoktur” لَا عَدْوَى ifadesini içeren bu tarikler bir bütün olarak değerlendirildiğinde isnâd açısından bu ifadenin Hz. Peygamber’e aidiyet sorunu taşımadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

2.2. Enes b. Malik Tarîki

Çalışmamıza konu olan hadis rivayetleri Kütüb-i Sitte kaynaklarında yedi ayrı tarikte sahabi ravisi Enes b. Malik (ö.93/711-12) olmak üzere nakledilmiştir. Enes b. Malik kaynaklı rivayetlerin metinlerini incelediğimizde yedi tarikte de ortak bir ifade ile karşılaşmaktayız. Şöyle ki:

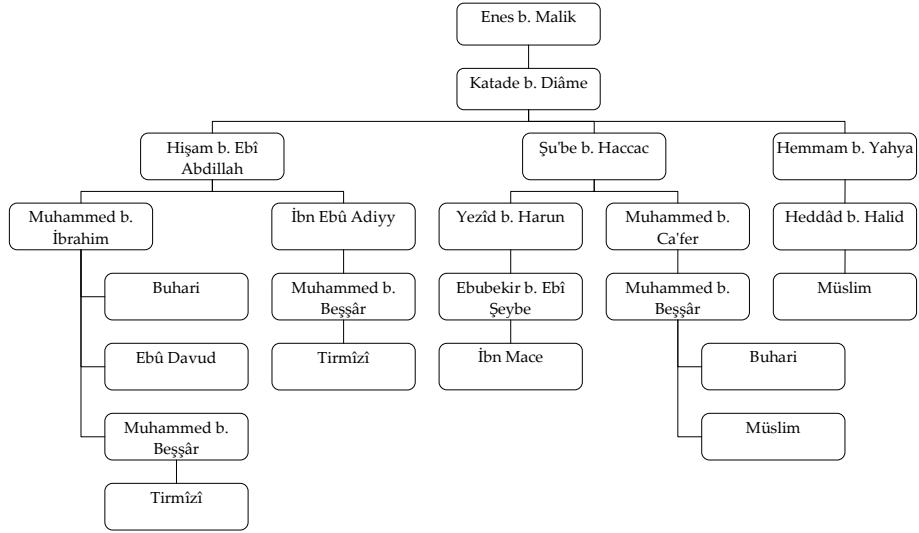
Hz. Enes anlatıyor: Resulullah^(s) buyurdular ki: Ne sirayet (bulaşma), ne de uğursuzluk vardır. Benim Fe’l hoşuma gider. Yanındakiler sordular: Fe’l nedir? O, “Güzel bir sözdür” buyurdu.³⁸

36 Zehebî, *el-Muğnî fi’l-duafa*, tahk.: Nurettin Itr, Halep 1972, c. 2, s. 399.

37 Zehebî, *Mizanu’l-itidal*, c. 2, s. 634.

38 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 44; el-Müslim, *es-Sahih*, Selam 113; Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *es-Sünen*, tahk.: Muhammed Avvame, Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998/1419, Tıb 24; et-Tirmizî, *es-Sünen*, Siyer 47.

Rivayetlerin yedi tarîki de bu formatla eserlerde yer almış olup çalışmamıza konu olan “sirayet yoktur” ifadesi hiçbir istisnası olmaksızın her bir rivayette yer almaktadır. Enes b. Malik’ten gelen rivayetlerin sened zincirini genel bir şema halinde şu şekilde gösterebiliriz:



Rivayetin farklı tarîklerinin senedlerini, sıhhatlerini tespit etmek için tahlil ettiğimizde rivayetlerin merfu ve muttasıl senedlere sahip oldukları sonucuna ulaşılmış; raviler üzerinde yaptığımız araştırmada ise ravilerin, isnâdların sıhhatine hâlel getirecek bir cerh ifadesi ile anılmadıklarını tespit edilmiştir. Enes b. Malik kaynaklı olarak nakledilen hadis rivayetlerinin, isnâd açısından sıhhatte engel olacak bir nitelik taşımadığını belirlediğimizden, ayrıca her bir tarîk hakkında detaylı bilgi aktarılmayacak, diğer sahabe ravîlerinden nakledilen hadis rivayetlerini isnâd açısından inceleme yöntemi benimsenecektir.

2.3. Abdullah b. Ömer Tarîki

Üzerinde çalıştığımız hadis rivayetleri, Kütüb-i Sitte kaynaklarında sahabi ravi-si Abdullah b. Ömer (ö.74/693) olmak üzere beş ayrı tarîkle nakledilmektedir. Abdullah b. Ömer kaynaklı rivayetlerin metinlerini incelediğimizde daha önce zikrettiğimiz hadis rivayetlerinde yer almayan، *وَأِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةِ الْمَرْأَةِ، وَالْفَرَسِ، وَالِدَارِ* “Uğursuzluk ancak üç şeydedir: Kadın, at ve evdedir” ifadesinin beş rivayetin

üçünde zikredildiğini görmekteyiz.³⁹ Şöyle ki bu üç rivayette hadis şu şekilde nakledilmektedir: Abdullah b. Ömer anlatıyor: Resûlullah^(s) buyurdular ki: “Hastalık bulaşması ve teşe’üm yoktur. Uğursuzluk ancak üç şeydedir: Kadın, at ve evde.”⁴⁰

Kalan diğer iki rivayet formu ise şu şekilde ortak olarak nakledilmektedir:

Abdullah b. Ömer’den Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: Resul-i Ekrem^(s): Hastalığın bulaşması yoktur, kuşlarda uğursuzluk yoktur, baykuş ve Ükey’in (ötmesi veya evin damına konmasının) uğursuzluğu da yoktur” buyurdu. Bir Arabî ayağa kalkarak: “Ya Resûlullah! Sen (hastalığın bulaşması yoktur, buyurdun ama) uyuz olan bir devenin deve sürüsünün tümünü uyuz ettiğini gördün mü (buna ne dersin)?” dedi. Resul-i Ekrem^(s): İşte, O (onların uyuz edilmeleri), kaderdir. (Yoksa) kim ilk deveyi uyuz etti? Buyurdu.⁴¹

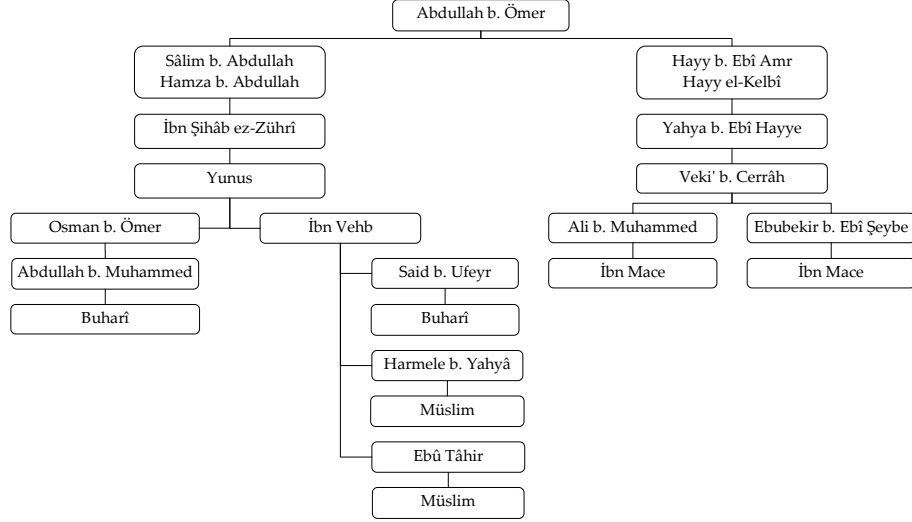
Metinler { لَا عُدْوَى } “sirayet yoktur” ifadesi açısından ortak olmakla birlikte uğursuzlukla ilgili olarak ifade edilen “Uğursuzluk ancak üç şeydedir. Kadın, at ve evde” ifadelerinin; diğer sahabi ravilerin “sirayet yoktur” ifadesini içeren nakillerinde zikredilmemesine rağmen Abdullah b. Ömer kaynaklı üç farklı tarihte zikrediliyor olması dikkat çekicidir. Yine aynı şekilde: İşte, O (onların uyuz edilmeleri), kaderdir. (Yoksa) kim ilk deveyi uyuz etti? İfadesinin diğer rivayetlerin aksine kader vurgusuyla birlikte nakledilişi metni diğer varyantlardan farklılaştırmaktadır.

Burada öncelikle sahabi ravisi Abdullah b. Ömer olduğu halde nakledilen bu rivayetlerin farklı isnâd tarîklerini gösterir şemayı bir bütün olarak verecek ardından da “Uğursuzluk ancak üç şeydedir. Kadın, at ve evde” ifadelerini nakleden isnâdları ele alacağız. Bu bağlamda sahabi ravisi Abdullah b. Ömer olduğu halde nakledilen beş farklı tarîkin isnâd şemasını toplu olarak şu şekilde gösterebiliriz:

39 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 43.

40 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 54.

41 İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, tahk.: Halil Me'mun Şiha, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1996, Sünne 10; Tıb 43.



Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kaynaklarda sahabe ravisi Abdullah b. Ömer olmak üzere nakledilen araştırma konumuzla ilgili rivayetleri incelediğimizde; bu rivayetlerin muttasıl senedlere sahip oldukları ve bütün olarak değerlendirildiğimizde sıhhat açısından sorunlu olmadıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte, hadisin sahabe ravisine göre isnâdını çizelge halinde yukarıda verdiğimiz için, senedinde “sîka” kavramının ötesinde cerh edici nitelikte değerlendirme yapılan tarîkler özel olarak ele alınacaktır. Bu kapsamda, yukarıda yer alan isnâd şemasında, hakkında cerh ifadeleri olan iki ravinin yer aldığı üç farklı tarîki inceleyeceğiz. Burada dikkat çeken husus Sahihayn’da yer alan bu üç tarîkin “Bulaşıcılık yoktur” beyanı ile birlikte “Uğursuzluk ancak üç şeydedir. Kadın, at ve evde” ifadelerini içeren rivayeti de naklediyor oluşudur. Bu ifadeleri nakleden tarîkleri şu şekilde sunabiliriz:

Abdullah b. Ömer (ö.73) > Salim b. Abdullah (ö.106)-Hamza b. Abdullah (ö.?) > Muhammed b. Şihab ez-Zühri (ö.124) > Yunus b. Yezid el-İlî (ö.159) > Abdullah b. Vehb (ö.197) > Harmele b. Yahya (ö.243) > Müslim b. Haccac (ö.261)

Abdullah b. Ömer (ö.73) > Salim b. Abdullah (ö.106) > Muhammed b. Şihab ez-Zühri (ö.124) > Yunus b. Yezid el-İlî (ö.159) > Osman b. Ömer (ö.209) > Abdullah b. Muhammed (ö.229) > Muhammed b. İsmail (ö.256)

Abdullah b. Ömer (ö.73) > Salim b. Abdullah (ö.106)-Hamza b. Abdullah (ö.?) > Muhammed b. Şihab ez-Zühri (ö.124) > Yunus b. Yezid el-İlî (ö.159) > Abdullah b. Vehb (ö.197) > Said b. Ufeyr (ö.226) > Muhammed b. İsmail (ö.256)

Bu üç farklı tarîkten birincisinde yer alan *Harmele b. Yahya* hakkında cerh ve tadil yönü ile yapılan değerlendirmeleri Ebu Hureyre’den nakledilen tarîkle-

ri açıklarken detaylı olarak verdiğimiz için tekrar aktarmayacak, her üç târikin de ortak ravisi olarak ifade edilebilecek Yunus b. Yezid el-Îlî hakkındaki değerlendirmeleri inceleyeceğiz. Cerh ve ta’ dil kaynaklarını incelediğimizde muhad-dis âlimlerin çoğunluğunun bu raviyi “sîka” olarak vasıflandırdıklarını tesbit etmekteyiz.⁴² Ancak Ahmed b. Hanbel; Veki b. Cerrah’ın (ö.197-812) Yunus b. Yezid’in hıfzının iyi olmadığını (كان سيئ الحفظ) ifade ettiğini aktarmakta⁴³, İbn Hacer el-Askalani ise *Hedyü’s-Sârî* adlı eserinde, cumhûrun Yunus b. Yezid’i “sîka” olarak vasıflandırdığını fakat hıfzından rivayet ettiğinde “daif” olarak nitelediklerini belirtmektedir.⁴⁴ Bununla birlikte Darekutni (ö.385/995) *el-İlelu’l-varide fi’l-ehadisi’n-nebeviyye* adlı eserinde, yukarıda naklettiğimiz senedle uğursuzluğun üç şeyde var olduğunu ifade eden metni aktarmakta ve mezkûr senetle bu rivayet dışında başka bir hadisin nakledilmediğini ifade etmektedir.⁴⁵

“Bulaşıcılık yoktur” beyanı ile Kütüb-i Sitte’yi oluşturan kaynaklarda yer alan yirmi dokuz târikin sadece üçünde “Uğursuzluk ancak üç şeydedir. Kadın, at ve evde” ifadesinin yer alması ve bu üç târikte de ortak olarak, hıfzından nakilde bulunduğu hata edebildiğini kaynaklardan tespit ettiğimiz, Yunus b. Yezid el-Îlî’nin yer alması; bu ifadenin hata ile hadis metnine dâhil edilmiş olma ihtimalinin çok yüksek olduğu ve bu haliyle hadis metninde idrâcin söz konusu olduğu kanaatine bizleri ulaştırmaktadır.⁴⁶ Nitekim bu ifadeyi içeren bir başka nakil Ebu Hureyre tarafından yapıldığında Hz. Aişe’nin öfkelenerek verdiği cevabı Tahâvî (ö.321/933) şu şekilde ifade etmektedir: “Kur’ân’ı Muhammed’e gönderen Allah’a yemîn ederim ki, kat’iyyen Resûlullah böyle bir şey söylememiştir. O, yalnız Câhiliyet ahâlîsinin kadında, evde, atta uğursuzluk i’tikâd ettiklerini bildirmiştir.”⁴⁷

42 el-Mizzâ, *Tehzibu’l-kemal*, c. 34, s. 103-4.

43 İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve’t-tadil*, c. 9, s. 248; el-Bâcî, Ebu’l-Velîd Suleymân b. Halef, *et-Tadil ve’t-tecrih*, Daru’l-livai li’n-neşri ve’t-tevzi’, Riyad 1986, c. 3, s. 1244.

44 İbn Hacer el-Askalani, *Hedyü’s-sari mukaddimetu Fethi’l-bari bi-şerhi Sahihi’l-Buhari*, tahk.: Abdulkadir Şeybetü’l-Hamd, Riyad 2001, c. 1, s. 478.

45 Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelu’l-varide fi’l-ehadisi’n-nebeviyye*, Daru İbnü’l-Cevzi, Demmam 1427, c. 8, s. 131.

46 ed-Dârekutni, *el-İlelü’l-varide*, c. 13, s. 131-2.

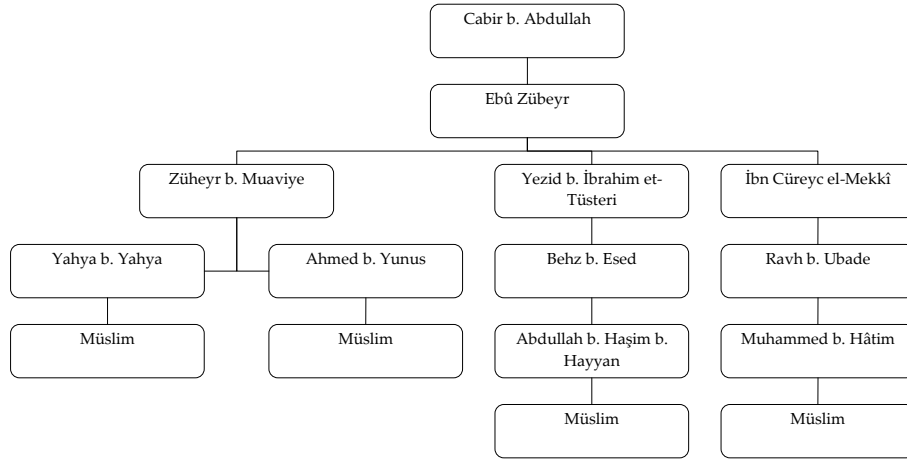
47 Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdi Hacri Mısri et-Tahâvî, *Şerhu meani’l-âsâr, Alemü’l-Kütüb*, Beyrut 1994, c. 4, s. 314. Bu hususta ayrıca bk. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev.: Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 42-43, 75-78.

Bu değerlendirmelere istinaden şunu ifade edebiliriz ki; merfu ve muttasıl senedlerle nakledilen beş ayrı rivayet tarîkinde ortak olarak “*bulaşıcılık yoktur*” ifadesinin aktarılması, bu ibarenin Hz. Peygamber’e aidiyet sorunu taşımadığını göstermektedir. Bununla birlikte hadisin diğer tariklerinin hiç birinde yer almamasına rağmen Abdullah b. Ömer kaynaklı hadis metinlerinde zikredilen “üç şeyde uğursuzluğun var olduğu” ifadesinin ise ravi tasarrufuna bağlı olarak hadis metni içerisinde yer aldığı sonucuna ulaşmaktayız.

2.4. Cabir b. Abdullah Tarîki

“(Hastalıkta) *bulaşıcılık yoktur*” (لَا عَدْوَى) şeklinde kaynaklarda yer alan ifade, zikrettiğimiz eserlerde dört ayrı tarîk ile Cabir b. Abdullah’a (ö.77/694) nisbet edilmektedir. Cabir b. Abdullah kaynaklı rivayetlerin metinleri de diğer sahabe ravilerinde olduğu üzere, kendi içlerinde ortaklık arz etmektedir. Metinlerin ikisinde “*Ne sirayet, ne safer, ne de gûl vardır*”⁴⁸ ifadesi zikredilirken birinde de *safer* kelimesi kullanılmamış yerine *uğursuzluk* ifadesi zikredilmiştir.

Hadis metinlerini, çalışmamıza esas olan “*bulaşıcılık*” ifadesi açısından incelediğimizde Cabir b. Abdullah’tan nakledilen her üç rivayetin bu kavrama yer verdiğini görmekteyiz. Sahabi ravisi Cabir b. Abdullah olmak üzere nakledilen rivayetleri bir şema halinde şöyle gösterebiliriz:



48 el-Müslim, “Selam”, 107-108-109

Rivayetlerin senedlerini, sıhhatlerini ortaya koymak için tahlil ettiğimizde iki farklı tarîkte yer alan ravilere dair cerh ve tadil bilgilerinin rivayetin sıhhat değerini etkileyebilecek nitelikte olduğunu tespit ettik. Bahse konu olan rivayet tarîklerini şu şekilde sunabiliriz:

Cabir b. Abdullah (ö.78) > Ebu Zübeyr (Muhammed b. Müslim) (ö.126) > Züheyr b. Muaviye (ö.172) > Yahya b. Yahya (ö.226) > Müslim b. el-Hacac (ö.261)

Müslim’in *el-Camiu’s-Sahih* adlı eserinde yer alan bu tarîkte “Ebu Zübeyr” künyeli Muhammed b. Müslim hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebu Hâtim, kendisinden nakledilen hadislerle ihticac edilemeyeceğini (لا يحتج به) beyan ederken,⁴⁹ Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/732), Ebû Zübeyr’in hafızasının çok iyi olduğunu ifade etmiş (كان أحفظنا للحديث)⁵⁰, İbn Hibbân onu “sîka” olarak vasıflandırmış⁵¹, İbnü’l-Cevzi ise ancak sîkalardan nakilde bulunduğu ihticac edilebileceğini naklederken,⁵² İbn Irâkî (ö.826/1423) Ebu Zübeyr’i “müdelles” olarak değerlendirmiştir.⁵³ Hadisin isnâdında yer alan diğer raviler hakkında “sîka” hükmü verilmiş iken “Ebu Zübeyr” ile ilgili bu tenkitler isnâdın “sahih” olarak vasıflandırılmasına mani olmaktadır. Müslim’in *Sahih*’inde mutabaat ve şevahid maksadıyla hıfz ve itkanda orta düzeyli ravilerden ve bazen de daif olarak vasıflandırılan ravilerden nakilde bulunduğunu dikkate aldığımızda⁵⁴ bu isnâd ile nakledilen hadisin eserde yer alışı nedeni anlaşılabilir.

Cabir b. Abdullah (ö.78) > Ebu Zübeyr (Muhammed b. Müslim) (ö.126) > İbn Cüreyc el-Mekki (ö.150) > Ravh b. Ubade (ö.205) > Muhammed b. Hatim (ö.235) > Müslim b. Haccac (ö.261)

Hadisin yukarıda aktardığımız bir diğer tarîkinde yer alan *Muhammed b. Hatim* hakkında da cerh ve ta’dil kaynaklarında farklı değerlendirmeler mevcuttur. Muhammed b. Hatim’i, İbn Hibban ve Darekutni “sîka” olarak vasıflandırırken⁵⁵, İbnü’l-Cevzi onun Yahya b. Main ve İbnü’l-Medînî tarafından

49 ez-Zehebî, *Tezkiratü’l-huffaz*, c. 1, s. 95; el-Mizzî, *Tehzibu’l-kemal*, c. 26, s. 408.

50 el-Bâcî, *et-Tadil ve’t-tecrîh*, c. 2, s. 640.

51 İbn Hibban, *es-Sikât*, c. 5, s. 351.

52 İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1406, c. 3, s. 100.

53 Bk. İbn Iraki, Ebu Zur’a Veliyyüddin Ahmed b. Abdirrahim b. el-Hüseyn, *el-Müdellesin*, Darul Vefa, Beyrut 1995, c. 1, s. 88.

54 Bu hususta detaylı bilgi için Bk. Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2006, c. 10, sayı: 2, s. 66.

55 İbn Hibban, *es-Sikat*, c. 9, s. 86; ez-Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffaz*, c. 2, s. 33.

“kezzab” olarak vasıflandırdığını aktarmaktadır.⁵⁶ Ebu Davud ve Ebû Hatim er-Razi ise onu “sadûk” olarak nitelendirmektedirler.⁵⁷ Ravi hakkında zikredilen bu farklı cerh ve tadil lafızları, muttasıl olarak nakledilen hadisin isnâd açısından tenkide açık bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Cabir b. Abdullah’tan muttasıl olarak nakledilen diğer tarîkleri incelediğimizde ise bu rivayetlerin isnâdında yer alan ravilerin tamamının “sîka” olarak vasıflandırıldığını ve hadis usulü kaidelerince sıhhat problemi taşımadıklarını tespit etmiş bulunmaktayız. Ravilerine yönelik cerh edici ifadelerin var olduğunu ifade ettiğimiz yukarıdaki diğer iki tarîkin ise Müslim tarafından şahit ve itibar amacıyla aktarıldığı anlaşılmaktadır.

2.5. Abdullah b. Mes’ud ve Abdullah b. Abbas Tarîki

Araştırmamıza konu olan “(Hastalıkta) bulaşıcılık yoktur” ifadesini içeren hadis rivayetleri Kütüb-i Sitte kaynaklarında sahabe râvileri Abdullah b. Mes’ud (ö.32/652) ve Abdullah b. Abbas (ö.68/687) olmak üzere birer rivayetle yer almaktadırlar. Bu hadis rivayetlerini incelediğimizde daha evvel zikredilen metinlerle ortak bir içeriğe sahip olduklarını görmekteyiz. Abdullah b. Mes’ud ve Abdullah b. Abbas’tan nakledilen hadis metinleri şu şekildedir:

Abdullah b. Abbâs’dan rivayet edildiğine göre; Resûlullah^(s) şöyle buyurmuştur: *Hastalığın bulaşıcılığı yoktur, uğursuzluk yoktur, baykuş (ötmesinin etkisi) yoktur ve Safer (ayının uğursuzluğu) yoktur.*⁵⁸

Abdullah b. Mes’ud’dan rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Resûlullah^(s) aramızda otururken kalkıp bir hutbe verdi ve şöyle dedi: “Bulaşıcılık yoktur.” Bir bedevi dedi ki: Uyuz bir deveyi ağıla alıyoruz sonunda tüm develer uyuz oluyor. Resûlullah^(s) şöyle buyurdu: Peki ilk deveyi uyuz yapan kimdir? Bulaşıcılık ve uğursuzluk diye bir şey yoktur. Allah her canlıyı yaratmış onun hayatını rızkını ve başına geleceklerini de takdir etmiştir.⁵⁹

Abdullah b. Abbas ve İbn Mesud’dan nakledilen rivayetlerin sened zincirlerini de bir şema halinde şöyle gösterebiliriz:

56 İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî, *ed-Duafa ve'l-metrûkîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406, c. 3, s. 47.

57 el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemal*, c. 20, s. 416.

58 İbn Mace, *es-Sünen*, Sünne 10.

59 et-Tirmîzî, *es-Sünen*, Kader 9.



Kütüb-i Sitte kaynakları içerisinde yer alan bu rivayetler incelendiğinde, rivayetlerin merfu ve muttasıl senedlere sahip oldukları görülmektedir. Ravileri üzerinde araştırma yapıldığında ise sahabi ravisi Abdullah b. Mesud olmak üzere nakledilen tarîkte rivayetin sıhhatine halel getirecek bir tespit ile karşılaşmamakta, bütün ravilerin sîka olarak vasıflandırıldıkları görülmektedir. Bununla birlikte hadis metninde diğer tarihlerde yer almayan “Bulaşıcılık ve uğursuzluk diye bir şey yoktur. Allah her canlıyı yaratmış onun hayatını rızkını ve başına geleceklerini de takdir etmiştir.” açıklamasının yer alması hadisin manen rivayetinin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır.

Sahabi ravisi Abdullah b. Abbas olmak üzere nakledilen Abdullah b. Abbas (ö.68) > İkrime Mevla b. Abbas (ö.104) > *Simak b. Harb* (ö.123) > Ebu'l-Ahves (Selam b. Selim) (ö.179) > İbn Ebi Şeybe (ö.235) > İbn Mace (ö.273) tarîkinde ise, Simak b. Harb hakkında cerh ve tadil kaynaklarında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu raviyi Ahmed b. Hanbel, “muzdaribu'l-hadis” ifadesiyle cerh etmiş⁶⁰, Yahya b. Main “sîka” olarak vasıflandırmış, Şube b. Haccac (ö.160/777) “daif” olarak değerlendirmiş⁶¹, Zehebî ise “sadûk” olarak nitelemiştir⁶². Rivayetin senedinde yer alan Simak b. Harb hakkında zikredilen bu farklı cerh ve tadil lafızları; muttasıl olarak nakledilen bu hadis rivayetinin, isnâd açısından sahîh olarak vasıflandırılmasına engel teşkil etmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında ilgili hadislerin bütün ravileri hakkında derinlemesine araştırma yapmış olmamıza rağmen, makale ölçeğindeki araştırma-

60 Mahmud Muhammed Halil ve diğerleri, *Mevsuatu ekvali imam Ahmed b. Hanbel fi ricali'l-hadis ve ilelihi*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1997, c. 2, s. 112; Mizzi, *Tehzibu'l-kemal*, c. 12, s. 119.

61 el-Mizzî, *Tehzibu'l-kemal*, c. 12, s. 119.

62 ez-Zehebî, *Mizanu'l-itidal*, c. 2, s. 232.

mızda, hadisin cerhe maruz kalmış ravileri hakkında genel bilgiler aktarmaya ve bu bilgilerden hareketle isnat zincirlerinin sıhhati konusunda ulaşılan kanaatleri beyan etmeye çalıştık. Yukarıda görüldüğü gibi, değerlendirmesini yaptığımız bazı isnat zincirlerinin, cerhe maruz kalmış ravileri sebebiyle sıhhat açısından tenkide açık durumda oldukları sonucuna vardık. Bazılarının da raviler hakkındaki müfesser olmayan cerhe, ta'dili tercih etmemiz nedeniyle ya da hadisin bir başka rivâyet/isnâd zinciri tarafından destek görmesi hasebiyle sıhhatinden bir değer kaybetmediğini tespit ettik. Kaldı ki, bizim buradaki tenkit ve değerlendirmelerimiz sadece cerhedilmiş ravilerin isimlerinin yer aldığı isnat zincirleriyle sınırlıdır. Sîka oldukları belirtilen ve haklarında cerh ifadesine rastlayamadığımız ravilerden müteşekkil sağlam isnat zincirleri, konuyu aşırı uzatmaktan ve okuru sıkmaktan sakındığımız için bu tenkit ve değerlendirmenin dışında tutulmuştur. Bütün bu değerlendirmelere istinaden, altı sahâbi raviden yirmi dokuz farklı tarikle aktarılan bu rivayetlerin ortak olarak naklettikleri husus olan (لَا عَدْوَى) "bulaşıcılık yoktur" ibaresinin Allah Resulü'ne^(s) aidiyetinde herhangi bir soru işaretinin söz konusu olmadığı tespit edilmiştir. İlgili hadis rivayetlerinin isnadlarının tahlil edilmesi sonucunda ulaşılan bu tespit, hadisin metni üzerine odaklanmamızı ve "(hastalıkta) bulaşıcılık yoktur" ifadesinde Hz. Peygamber'in muradının ne olduğu hususunu araştırmamızı gerekli kılmaktadır.

3. Hadis Rivayetlerinin Metin Açısından Tahlili

Hadis metinlerini incelediğimizde (لَا عَدْوَى) ifadesininin bütün tarîklerde ortak olarak aktarıldığına şahit olmaktayız. Ancak bir metnin isabetli bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle o metnin lafız ve kavramlarının izâhı gereklidir. Bu bağlamda öncelikle yukarıda farklı tarîklerle nakledildiğini ortaya koyduğumuz "hastalıkta sirayet (bulaşıcılık) yoktur" (لَا عَدْوَى...) ve "Hasta develeri sağlam develerle bir araya getirmeyin" (لَا يَجُوزُ الْمَرَضُ عَلَى الْمَصْح) ifadeleriyle birbirlerinin muarızı olarak nakledilen hadis rivayetlerinde yer alan kavramları inceleyeceğiz.

4. Hadislerde Yer Alan Lafızların Açıklanması

لَا عَدْوَى: Hadis metninde yer alan ve çalışmamızın aslî kavramı niteliğindeki لَا عَدْوَى ifadesinde yer alan "لا" harfinin türü konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazı âlimler bunun "nehy edatı" olduğunu beyan ederken, bazıları ise "nehy edatı"

olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) her iki değerlendirmenin de makbul olduğunu nehy edatı olarak (لا تطأروا) lafzının “uğursuzluk görmeyin” anlamında, mahzûf fiilin mef’ulu konumunda olacağını ve böylece hadisin manasının “Hastalığın sirayetinde, Safer’de ve hame’de uğursuzluk görmeyin.” şeklinde olacağını ifade etmektedir. Nefy edatı olarak kabul edilmesi halinde ise burada muradın nefy li’l-cins olduğunu; buna göre de hadisin manasının “Hastalığın sirayeti, Safer ve hame yoktur” şeklinde anlaşılacağını beyan etmektedir.⁶³

“Adva” (عَدْوَى) kelimesi ise geçmek, bırakmak, haddi aşmak ve sirayet etmek manalarına gelen عَدَوٌ⁶⁴ filinden türemiştir. Hadisteki manası ise hastalığın bir kişiden başka bir kişiye intikal etmesi, sirayet etmesidir.⁶⁵ İbn Kuteybe (ö.276/889) bu kavramı izah ederken iki tür sirayetin var olduğunu beyan etmekte; bunlardan birincisinin “cüzzam”ın sirayeti, ikincisinin ise “veba”nın sirayeti olduğunu ifade etmektedir. İbn Kuteybe, cüzzamlı kimsenin kötü kokusunun yakınındakilere geçmesi olarak birinci türü izah ederken, ikincisini ise veba hastalığının bulaşması olarak açıklamaktadır.⁶⁶ Bu tasnifin dışında ise, “Bir kimsenin başına, onun hoşuna gitmeyen bir şey veya bir musibet gelince o kişi: “Şu ev veya kadın uğursuzluğunu bana sirayet ettirdi (bulaştırdı)” der. Resûlullahın, “sirayet yoktur” dediği sirayet (bulaşma) da işte budur diyerek bu tasnifinin ötesinde bir yaklaşımla لا عَدْوَى beyanını izah etmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) de et-Tıbbü’n-nebevi adlı eserinde İbn Kuteybe’nin bu izahını dikkate alarak, hadislerde vurgulanan “bulaşıcılık yoktur” ifadesindeki muradın talihsizlik, uğursuzluk anlamında anlaşılabilceğine dikkat çekmektedir.⁶⁷

Bu değerlendirmelerden şunu anlamaktayız ki, sadece لا عَدْوَى ibaresini

63 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkı el-Hanbelî, *Miftahu dari’s-saade ve menşuri velayeti’l-ilm ve’l-irade*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 2, s. 268.

64 Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidî, *Kitâbu’l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrâî, Daru ve Mektebetu’l-Hilal, Beyrut, ts., c. 2, s. 213; İbrahim Mustafa, vd. *el-Mu’cemu’l-Vasit*, Daru’d-Da’ve, Kahire, ts., c. 2, s. 589.

65 Ebu’l-Kasım Cârûllah Mahmud bin Ömer b. Ahmed Zemaşşeri, *el-Faik fi garibi’l-hadis*, Daru’l-marife, Lübnan, ts., c. 2, s. 399.

66 İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-hadis*, ss. 167-170.

67 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü’n-nebevi*, Daru’l-Hilal, Beyrut, ts., ss. 109-114.

dikkate alarak hadis-i şerifteki muradı anlamak güçlük arz etmektedir. Zira “sirayet”in nasıl anlaşılacağı hususu ve bu kelimedenden tam manasıyla ne kastedildiği mutlak olarak ifade edilememektedir. Bu ifadeyi, Ebu Salih es-Siman’ın (ö.101/719) Ebu Hureyre’den rivayet ettiği “*Sirayet, uğursuzluk, hame ve safer yoktur*”⁶⁸ hadisiyle ele aldığımız zaman ya da “advâ” kelimesinin kullanıldığı başka hadislerle bakıldığı zaman, günlük hayatta kullanılan “sirayet” ile bu hadis rivayetlerinde zikredilen arasında bir farkın varlığı gündeme gelebilmektedir. Bu nedenle “advâ” kelimesinin hadis rivayetlerinde beraberinde kullanıldığı diğer kelimeleri de incelememiz gerekmektedir. Bu bağlamda; طيرة, الفأل, المص, المصح, غول, صفر, هامة, اليمن, الشؤم ifadelerini inceleyeceğiz.

طيرة: “Tiyera” (الطيرة) kelimesi “tetayyera” (تَطَيَّرَ) fiilinin masdarıdır. Kelime anlamı uğursuz kabul etmek olan “Tetayyera” da “târa” (طَارَ) fiilinden türemiştir.⁶⁹ İbn Hacer el-Askalanî (ö.852/1449), *Fethu'l-Bari* adlı Buhari şerhinde “tiyera” kelimesinin manasını açıklarken dilbilimcilerin, “tefa’ale” (تَفَاعُلٌ) vezninden olup da masdarı “fialeten” (فِعَالَةٌ) olan sadece “tetayyera” (تَطَيَّرَ) ile “tehayyera” (تَحَيَّرَ) fillerinin olduğu kanaatini paylaştıklarını aktarır.⁷⁰ Ve bu kelimenin hadisin içerisinde kullanıldığı manasını ise şu şekilde izah eder: Cahiliyye döneminde bir insan bir yere gideceği zaman eğer önünden bir kuş geçip sağ tarafına giderse o zaman bu, bir uğurun ifadesi demek oluyor ve yoluna devam ediyordu. Fakat eğer kuş sol tarafından geçerse o zaman bunu bir uğursuzluğun ifadesi olarak kabul edip yoldan dönüyorlardı.⁷¹ İbn Hacer’in bu açıklamasından kelimenin, sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde “uğur” ya da “uğursuzluk” manasında kullanıldığını anlamaktayız. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de Yasin Suresi on üç ila yirmi yedinci ayetleri arasında aktarılan üç elçinin bir topluma gönderilmesi ve onların verdiği cevabı içeren bölümde (قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ) “Dediler ki: “Şüphesiz biz sizin yüzünüzden uğursuzluğa uğradık. Eğer vazgeçmezseniz, sizi mutlaka taşlarız ve bizim tarafımızdan size elem dolu bir azap dokunur.”⁷² ayetinde ve (قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِن)

68 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 19.

69 İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1414 H., c. 4, s. 509-510; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi el-Ezherî, *Tehzibu'l-lügâ*, Daru İhyau't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2001, c. 14, s. 11.

70 İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Fethu'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1379, c. 10, s. 212.

71 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, c. 10, s. 212.

72 Yasin, 36/18.

ذُكِرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ “Elçiler de, “Uğursuzluğunuz kendinizdendir. Size öğüt verildiği için mi (uğursuzluğa uğruyorsunuz?). Hayır, siz aşırı giden bir kavimsiniz” dediler.”⁷³ ayetinde geçmekte olan “طيرة” kelime kökünden gelen kavramlar da bu anlamda kullanılmışlardır.

الْفَأْلُ: “el-Fe’l” (الْفَأْلُ) ifadesi “tira” (طيرة) kelimesinin zıt anlamlısı olarak sözlüklerde ifade edilmekte⁷⁴, (الْفَأْلُ)’in hüsnü zan sahibi olma, bir işi-olayı hayra yorma anlamına geldiği zikredilmektedir.⁷⁵ Nitekim hadis rivayetlerinde Hz. Peygamber, bu iki ifadeyi birbirinin karşıtı olarak kullanmış, (طيرة) fiilinden nehyederken (الْفَأْلُ)’i güzel bulmuştur.⁷⁶ Bu hususta; Allah Resulü^(s)’nün “*Ne sirayet (bulaşma), ne de uğursuzluk vardır. Benim Fe’l hoşuma gider.*” buyurduğunda kendisine “*Fe’l nedir?*” diye sorulduğu, onun da “*Güzel bir sözdür*” buyurduğu kaynaklarda aktarılmaktadır.⁷⁷ Burada (الْفَأْلُ) kelimesinden murad edilen husus, uğursuzluk anlayışının İslam’da bulunmadığının bizzat Hz. Peygamber tarafından ifade edilmesi ve daima iyimser ifadeleri kullanılmanın gerekli olduğunun beyanıdır.

الطَّيْرَةُ × الشُّؤْمُ: (الشُّؤْمُ) ifadesi ise araştırmamıza konu olan hadislerde (الطَّيْرَةُ) kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır ki, sözlüklerde de uğursuzluk anlamına geldiği ifade edilmektedir.⁷⁸ Çalışmamızın aslî konusunu teşkil eden hastalıkta bulaşıcılık olmadığını beyan eden hadislerde geçmemekle birlikte uğur ve uğursuzlukla ilgili rivayetlerde geçen bir diğer kavram da الَيْمُنُ ifadesidir. (الشُّؤْمُ) kelimesinin zıt anlamlısı olan ve uğur anlamına gelen bu kelime⁷⁹ Hz. Peygamber tarafından şu şekilde kullanılmıştır: لَا شُؤْمَ، وَقَدْ يَكُونُ الْيَمْنُ فِي الدَّارِ وَالْمَرْأَةِ وَالْفَرَسِ (Uğursuzluk yoktur; evde, kadında ve atta uğur vardır).⁸⁰ Araştırmamızın asıl tartışma alanı, “لاعدوى” bulaşıcılık yoktur ifadesinin anlam ve bağlamını ortaya koyabilmek olduğundan, uğur ve uğursuzluk ifadeleri üzerinde

73 Yasin, 36/19.

74 Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, c. 8, s. 336.

75 Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, *Garibü’l-hadis*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1982, c. 1, s. 183.

76 el-Ezheri, *Tehzibu’l-Lüğa*, c. 14, s. 11.

77 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 44; el-Müslim, *es-Sahih*, Selam 113; Ebu Davud, *es-Sünen*, Tıb 24; i, *es-Sünen*, Siyer 47.

78 Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, c. 6, s. 295.

79 İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri, *Cemheretü’l-lüğa*, Daru İlmü’l-Melayîn, Beyrut 1987, c. 2, s. 993.

80 et-Tirmîzî, “Edeb”, 59.

çok detaylı bir tahlil sunmayacak metinlerde geçen diğer kavramları izah ederek çalışmamıza devam edeceğiz.

هامة: "Hame" (هامة) kelimesi hakkında ise lügatte; çoğulu هوام olmak üzere böcek ve haşerat manasına geldiği ifade edilmiş,⁸¹ ayrıca baykuş vb. gece kuşu anlamını taşıdığı da belirtilmiştir.⁸² Bu açıklamaların yanısıra "hame" kelimesinin; cahiliyye zamanındaki insanların, kabrinde elem çeken bir kişi için üzüntü duyan bir hayvanın var olduğu inancına sahip olmalarını ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmektedir. Bu hususta İbn Hacer şu değerlendirmeyi aktarır: "Bir insan öldürüldüğü zaman eğer öcü alınmadıysa, öcü alınana kadar, kabrinin üzerinde "Beni sulandırın, beni sulandırın!" diyen bir böcek/kurt bulunur. Öcü alındığında ise oradan ayrılıp gider. Hatta bu inanç sadece cahiliye Araplarında değil, Yahudilerde de vardır ki onlar, bu böceğin yedi gün boyunca ölünün kabrinin etrafında gezdiğine inanırlar.⁸³ Bu değerlendirmelerden "Hame" (هامة) kelimesinin cahiliye dönemindeki inanışları ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamber (ﷺ) beyanı ile cahiliyedeki bu batıl inanışların aslının olmadığına işaret etmektedir.

صفر: "Safer" kelimesinin anlamının ne olduğu hakkında ise iki görüş vardır. Birinci görüşe göre, bu kelime kamerî aylardan Safer ayı anlamına gelmektedir ki; cahiliye Araplarının, harb edebilmek vb. amaçlarla haram ayların yerini değiştirme ya da geciktirme isteklerine⁸⁴ bu ayı araç hale getirdikleri ifade edilmektedir.⁸⁵ Hz. Peygamber (ﷺ) صفر لا buyurarak müşriklerin bu uygulamalarının doğru olmadığına işaret etmektedir.⁸⁶ İkinci görüşe göre ise صفر kelimesi cahiliye dönemindeki bir başka batıl inanışa delalet etmektedir. Bu inanışa göre

81 el-Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Abdullah, *Tefsiru garib ma fi's Sahihayn el-Buhari ve Müslim*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1995, s. 167.

82 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, c. 4, s. 99; ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Daru'l-Hidaye, Beyrut, ts. , c. 34, s. 130.

83 İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, c. 10, s. 242-3. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, VI/248; İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mücmelü'l-luga*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986, c. 1, s. 897; Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam el-Herevî el-Ezdi, *Garibu'l-Hadis*, Matbaatu Dairatü'l-Maârifî'l-Osmaniye, Haydarabad 1964, c. 1, s. 27; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 4, s. 463.

84 Bu hususta Bk. et-Tevbe, 9/36-37.

85 Bk. İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, c. 4, s. 464; İbn Battal, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, c. 6, s. 15.

86 İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *el-İstizkar*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 8, s. 424.

“insanlar, acıktıkları zaman karınlarında gezen, yılan benzeyen bir hayvan var olmaktadır ve bu başka insanlara da geçebilme özelliğine de sahiptir.⁸⁷ Bu anlamı esas alanlara göre ise Allah Resülü^(s) bu beyanlarıyla söz konusu batıl inanışı iptal etmektedir.⁸⁸

غُول: Aktardığımız hadislerde geçen bir diğer kavramda (**غُول**) ifadesiydi. Cabir b. Abdullah tarikiyle nakledilen hadiste Hz. Peygamber’in “*Ne sirayet, ne safer, ne de gûl vardır*”⁸⁹ buyurduğu aktarılmaktadır. Buradaki (**غُول**) ifadesi kelime anlamı itibarıyla cin ya da şeytan türü, felaket, afet gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁰ Ancak hadisteki anlamı itibarıyla ise cahiliyye döneminde arapların bu cin ya da şeytan türünden gelebilecek bir zarara olan batıl inanışlarını bu kavram ile ifade ettiklerini görmekteyiz.⁹¹ Hz. Peygamber de **لا غول** beyanı ile bu anlayışı kaldırmakta, insanları bu tutumdan uzaklaştırmaktadır.⁹²

لا يورد الممرض على المصح harfi “lâu’n-nehý” olarak vasıflandırılırken **يورد** kelimesi lügatte “**على**” harfiyle beraber kullanıldığı zaman, getirmek, ithal etmek manalarına gelmektedir.⁹³ **المُمرضُ** hasta devenin sahibi anlamına gelirken, **المُصحُّ** ifadesi ise sağlam devenin sahibi manasına gelmektedir. Bütün olarak burada kastedilen “Hasta develerin sahibinin, sağlam deve sahibinin yanına getirilmemesi” dir; bir başka deyişle “hasta devesi olan bir kişi, onu bir sürünün içine karıştırmaması” anlamındadır. Zira sebepler çerçevesinde devedeki hastalığın sürüye intikal etme ihtimali vardır. Aslında sadece bu hadisi ele alacak olursak zahiren hastalığın sirayeti ile ilgili tartışmaya açık herhangi bir husus olmadığı düşünülebilecektir. Çünkü hadisin bahis mevzusu tıbbîdir. Tıbbın da görüşü, bu hadisle örtüşmektedir. Hastalıklar sonuçta; bakterilerden, virüslerden, mikroplardan vb. kaynaklanmaktadır. Virüs, mikrob vb. ise bir organizmadan başka bir organizmaya geçme imkânına sahiptir. Yani sebepler açısından bir hasta-

87 İbnu'l-Esîr, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, c. 3, s. 35; Ebû Ubeyd, *Garibu'l-hadis*, c. 1, s. 25; el-Ezheri, *Tehzibu'l-lüğa*, c. 12, s. 117.

88 en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, *el-Minhâc şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1392, c. 14, s. 215.

89 el-Müslim, *es-Sahih*, Selam 107-108-109.

90 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 11, s. 508; Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, c. 4, s. 447; İbnu'l-Esir, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, c. 3, s. 396.

91 İbnu'l-Esir, *en-Nihaye fi garibi'l-Hadis*, c. 3, s. 396; İbnu'l-Cevzi, *Garibu'l-hadis*, c. 2, s. 167.

92 Bk. el-Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, el-Matabaatü'l-İlmiyye, Haleb 1932, c. 4, s. 234.

93 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 3, s. 456; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasit*, c. 2, s. 1024.

lıgın bir bedenden başka bir bedene geçmesi mümkündür. Ondan dolayı Resulullah(s), sağlam devenin başına gelebilecek muhtemel bir hastalıktan dolayı, hasta devenin sağlam develerin içine karıştırılmasını men etmiştir. Ancak yukarıda izahatını aktardığımız لاعدوى ifadesini içeren hadislerle birlikte bu hadisi düşündüğümüzde zahiren bir tezatın varlığı düşüncesi akla gelebilmektedir.

Nitekim Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Nazzam (ö. 231/845): "Resulullah'ın hem "sirayet ve uğursuzluk yoktur" ve "öyleyse ilk bulaştırın kim?" dediğini rivayet ederler hem de onun "Cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaç!" dediğini ve "O'na biat için gelen bir cüzzamlıyı bulaştırır korkusuyla geri gönderdiğini rivayet ederler"⁹⁴ ifadeleriyle, rivayetler arasında gördüğü tezat üzerinden eleştirel bir tutum benimsemektedir. Modern dönemde de Kütüb-i Sitte Eleştirisi ve Kur'an'a Arzı adlı eserinde Ferec Hüdür isimli müellif de aklî ilkelerle hadise yönelik tenkitlerini ortaya koymakta; "...hastalık bulaşması diye bir şey olmadığını rivayet ettiler. Bu ise gerçeklere uymayan bir husustur, ilk deveye kim bulaştırdı demek, ilk deveyi kim doğurdu demeye benzer, bunun ise bir mantığı yoktur, ilklerin başlaması ilk aşama olarak kendi başlarındadır..."⁹⁵ ifadesiyle hadisi akla arzederek reddetmektedir. Bunun yanısıra "...Mademki hastalık bulaşması yoktur cüzzâmlıdan kaçmanın manası nedir ki, bu açık bir çelişkidir."⁹⁶ cümleleriyle de "cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız"⁹⁷ hadisi ile hastalıkta sirayet yoktur hadisi arasında bir çelişkinin var olduğunu iddia etmektedir. Bu hususta temel sorumuz, eleştirilere hedef olan bu hadis rivayetlerinin nasıl anlaşılacağıdır.

5. Hadisler Arasındaki İhtilafın Mahiyeti

Araştırmamıza esas olan bu hadis rivayetleri, esasen muhtelifü'l-hadis ilminin kapsam alanına girmektedirler. Bu nedenle mütearız olarak vasıflandırılabilen iki grup hadis hakkında açıklama yaparken, muhaddis âlimlerin ihtilafların çözümü hususunda benimsedikleri, *cem ve te'lif*, *nesh*, *tercih* ve *tevakku*⁹⁸ metotlarını esas alarak değerlendirmelerde bulunacağız.

94 İbn Battal, *Şerhu Sahih-i'l-Buhari*, c. 9, s. 410.

95 Fereç Hüdür, *Kütüb i Sitte'nin Eleştirisi ve Kur'an'a Arzı*, İstanbul 2004, s. 110.

96 Fereç Hüdür, *Kütüb i Sitte'nin Eleştirisi ve Kur'an'a Arzı*, s. 110.

97 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 19.

98 Bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, İslami Araştırmalar Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1982, s. 170.

5.1. Cem ve Te’lif

Çelişkili görülen iki hadisin arasındaki zahiri ihtilafı, aklî ve naklî delillerle gidererek her iki hadisle de amel etme imkânını ortaya koyan bu metot kapsamında pek çok görüş ifade edilmiştir. Bunlardan birisi, her iki hadis arasında umum-husus ilişkisinin var olduğu kabulüyle ihtilafın giderilmesidir. Nitekim el-Kadı Ebu Bekir el-Bakillani (ö.403/1013) “hasta develerin sahibi, sağlam develerin sahibi üzerine deve getirmez” (لايورد الممرض على المصح) hadisinin “Hastalıkta sirayet yoktur” (لاعدوى) hadisini tahsis ettiğini ifade etmekte, yani bu durumun sadece develere has olduğunu diğer hayvanları kapsamadığını belirtmekte, bu kanaatiyle iki hadis arasındaki zahiren var olan ihtilafı giderdiğini kabul etmektedir.⁹⁹

Bir diğer yaklaşım ise; Hz. Peygamber’in “Hastalıkta sirayet yoktur” hadisiyle cahiliyyeden kalma batıl itikatları iptal etmeyi hedeflediğinin ifade edilmesidir, nitekim bunu ispatlamak için Hz. Peygamber’in cüzzamlı biriyle oturup aynı tabaktan yemek yediği¹⁰⁰ aktarılır. Bu görüşe göre hadisin aslı hedefi, tıbbî bir mevzûya izahat getirmek değil itikâdi anlamda bir olgunlaşmayı temin etmektir. Nitekim Buhari şârihlerinden Kirmânî (ö.786/1384), bu hadisi açıklarken Allah’ın ilminde her şeyin bir temeli vardır. “Sirayetinden dolayı hastalandı” şeklinde düşünmesinler diye Resulullah(s) bu hadisi söylemiştir.¹⁰¹ ifadelerini kullanmaktadır. İbn Hacer el-Askalani (ö.852/1449) ise burada sedd-i zerâi açısından bir sakınmanın gerekli olduğuna işaret etmekte ve sirayetin olup olmamasının nihai anlamda Allah’ın muradına bağlı olduğunu belirtmektedir.¹⁰² Nitekim Bakara Suresi’nde yer alan “O ikisi (Harut ve Marut melekleri)

99 İbn Battal, *Şerhu Sahihî'l-Buhari*, c. 9, s. 410.

100 Bu hususta Cabir b. Abdullah’dan şu hadis nakledilmektedir: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَخَذَ بِيَدِ مَجْدُومٍ فَأَدْخَلَهُ) et-Tirmîzî, “Etime”, 19. (Resulullah(s) cüzzam hastası olan birinin elinden tutarak, onunla beraber elini yemek tabağına uzatmış ve Allah’ın ismi ile Allah’a güvenerek, Allah’a dayanarak benimle beraber ye demiştir.) et-Tirmîzî, hadisin devamında bu hadis garib hadistir, Yunus b. Muhammed tarîki dışında bilinmemektedir şeklinde bir not düşmüştür. Bk. et-Tirmîzî, *es-Sünen*, c. 4, s. 266.

101 el-Kirmanî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-Kevakibü'd-derari fi şerhi Sahihî'l-Buhari*, Kahire 1933, c. 21, s. 44-45.

102 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, c. 6, s. 61-c. 10, s. 160; Ayrıca Bk. Taki Osmani, Muhammed, *Tekmile-i Fethi'l-mülhim bi-şerhi Sahihî Müslim ibnü'l-Haccac el-Kuşeyri*, Darü'l-Ulum, Karaçi 1422, c. 4, s. 370-372; el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî, *Umde-tü'l-kârî şerhi Sahihî'l-Buhari*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts. , c. 21, s. 288-9.

ancak Allah'ın izniyle insanlara zarar verirlerdi"¹⁰³ beyanı da bu tespiti destekler niteliktedir.

İlgili hadislerin izahında ortaya konulan bir başka yaklaşım ise bu hadislerle kadere işaret edildiğidir. Nitekim Tahâvî (ö.321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinde "Hasta develerin sahibi, sağlam develerin sahibi üzerine deve getirmez" hadisini aktardıktan sonra "Bunun manası da şudur: Sağlam devenin sahibinin, devesine hastalık sirayet edince "Eğer ben o hasta deveyi getirmeseydim, deveme bulaşmayacaktı" derdi. Asıl olan ise, o hasta deve gelmeseydi de yine onun devesinin hastalanmasıdır,¹⁰⁴ zira Allah kendi kaderine, o devenin hasta olacağını yazmıştır" demektedir.¹⁰⁵

Zahirî düşüncenin öncü düşünürü İbn Hazm (ö.456/1064) ise *el-Muhalla* adlı eserinde, "Sirayet ve uğursuzluk yoktur" hadisini değerlendirirken; sirayet yoktur beyanının, insanın kaderinde ne yazılmışsa onun, başına geleceğine delalaet ettiğini ifade etmekte; bununla birlikte yine de kişinin hasta birisinden, aslandan uzak durduğu gibi uzaklaşması gerektiğini beyan etmektedir.¹⁰⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ise; sirayet (bulaşıcılık), hastalığın sebebi olarak zikredilebilecek pek çok unsurdan birisi olduğunu; bunu inkâr etmenin Allah'ın yeryüzündeki nizamın tesisi için belirlediği Sünnetullah'ı inkâr etmek anlamına geleceğini beyan etmektedir.¹⁰⁷ Bununla birlikte o hastalıkları ikiye ayırmakta; bedenî rahatsızlıklar ve kalbî rahatsızlıklar olmak üzere bir tasnifi benimseyerek sirayet/bulaşıcılık kavramını da bu bağlamda değerlendirmektedir.¹⁰⁸ Ona göre, bedenî rahatsızlıklar, bireylerin ter türlü organı ile alakalı hastalıkları kapsarken; kalbî rahatsızlıklar ise kişinin duygu dünyasını, zihniyetini ve ruhunu etkileyen unsurları ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bu tasnife bağlı

103 el-Bakara, 2/102.

104 Allah Teâlâ hiçbir sebep olmadan da hastalığı yaratabilecek kudrettedir. Bu hususta Bk. el-Übbi, Muhammed b. Halife el-Vaştani, *İkmâlu İkmâli'l-mu'lim bi şerhi Sahihi Müslim*, Beyrut 1994, c. 7, s. 419.

105 et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asar*, c. 4, s. 310; Ayrıca Bk. İbn Abdülber, *et-Temhid*, c. 24, s. 191-6.

106 İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, *el-Muhalla*, (I-XII), Daru'l-Fikr Beyrut, ts. , c. 3, s. 119.

107 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Miftahu dari's-saade ve mehşuri velayeti'l-ilm ve'l-irade*, tahk.: Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Halebi el-Eseri, (I-III), Daru İbn Affan, Kahire 1996, c. 3, s. 372-9.

108 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibbû'n-nebevi*, s. 5.

109 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibbû'n-nebevi*, s. 6.

olarak, sirayet (bulaşıcılık) kavramının hem bedenî rahatsızlıklar hem de kalbî rahatsızlıklar için kullanılabilmesine işaret eden İbn Kayyım; (لاعدوى) ifadesinin, hadiste talihsizliğin sirayeti anlamında kalbî rahatsızlıklara tekâbül edecek şekilde kullanılmış olabileceğini de İbn Kuteybe’nin değerlendirmelerini dikkate alarak aktarmaktadır. Çünkü (عدوى) kelimesi fiziksel anlamda bir rahatsızlığın bulaşmasının yanı sıra, hastalığın oluşmasıyla ilgili metafizik süreci de ifade etmektedir. Hatta bunu; insanlar, talihsiz kabul ettikleri bir kişiyle beraber olduklarında “ondaki talihsizliğin, uğursuzluğun kendilerine de geçeceğine inanırlardı” şeklindeki kabulü naklederek hadisin, bunun da söz konusu olmadığını ifade etmekte oluşuna işaret etmektedir.¹¹⁰ Bu tespitlere göre, Hz. Peygamber (لاعدوى) beyanıyla halk arasında hasta olan kişiden kaynaklanan bir kötülük getirme, talihsizlik oluşturma şeklindeki inancı yıkmakta, yoksa fiziksel anlamda bulaşıcılığın olmadığını iddia etmemektedir. Bu tespiti önemli kılan husus ilgili hadislerde yer alan الطيرة, القائل, الشؤم, اليمن, الهامة, صفر, غول, kavramlarının da uğursuzlukla ilgili cahiliye toplumundaki kabüllere delalet ediyor oluşudur. Bir bütün olarak bu kavramların tamamını birlikte değerlendirdiğimizde, Allah Resulü(s)’nün müslüman toplumunun inanç dünyasını olgunlaştırmayı hedeflediğini anlamaktayız. Bununla birlikte; Hz. Peygamber’in لاعدوى beyanı karşısında bir bedevinin, develerin birbirlerine uyuz olma rahatsızlığını bulaştırdıklarını beyan etmesi ve bunu soru olarak ona yönelmesi¹¹¹; o günkü Arap toplumunun عدوى kelimesinden ilk olarak hastalığın bulaşması anlamını anladıklarına delalet etmektedir.

Bu kanaatlerin haricinde iki farklı rivayetin zahirinden anlaşılan mananın her ikisiyle de amel etmenin caiz olduğu da ifade edilmiştir. Burada belirleyici olanın, muhatabın itikadî durumu olduğu ifade edilmiş; eğer kişinin itikadı zayıfsa o zaman “sirayet yoktur” hadisinin esas alınacağı, eğer itikadları güçlü bir kimse ise o zaman “hasta develerin sahibi, sağlam develerin sahibi üzerine deve getirmez” hadisi ile ya da ikisiyle amel edilebileceği de söylenmiştir.¹¹² Bu durumun delili olarak da Hz. Peygamber’in bedeviye verdiği *Peki ilk deveyi uyuz yapan kimdir?*¹¹³ şeklindeki cevap zikredilmektedir.

110 İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevi*, s. 112.

111 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 25.

112 el-Kurtûbî, *el-Müfhim*, c. 5, s. 621.

113 el-Buhari, *es-Sahih*, Tıb 25.

5.2. Tercih

Araştırmamıza konu olan “sirayet” hadisleri arasında *tercih* metodunu da benimseyen iki grup vardır. Bunlardan birisi, “*Sirayet yoktur*” hadisini tercih edenlerdir ki, tercih nedenleri diğer hadisin şaz olduğuna hükmetmiş olmalarıdır. Bu husustaki delilleri ise Hz. Aişe’nin bu hadisi kabul etmediğinin ifade edilmesidir. Taberi (ö.310/923) bu durumla ilgili olarak, Hz. Aişe’nin “*Benim cüzzamlı bir kölem vardı. Benim yediğim tabaktan yemek yerdim, benim yattığım yerde yatardı...*”¹¹⁴ dediğini esas alarak bu değerlendirmeyi nakletmektedir.¹¹⁵

Hadis rivayetleri arasında tercihi benimseyen ikinci grup ise “*Hasta develerin sahibi, sağlam develerin sahibi üzerine deve getirmez*” hadisini tercih etmişler. Bu hususta Ebu Hureyre’nin daha önce ifade ettiği “*sirayet yoktur*” ifadesinden imtina etmiş olmasını¹¹⁶ delil olarak göstermektedirler.¹¹⁷

5.3. Nesh

Bu görüşe göre iki hadis grubu arasında nasih-mensuh ilişkisi vardır. Yani “*hasta develerin sahibi, sağlam develerin sahibinin üzerine deve getirmez*” ve “*cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız*” hadislerinin “*Sirayet yoktur*” hadisini nesh ettiği kabul edilir.¹¹⁸ Fakat hadisleri incelediğimizde bu hususun ilmî olarak temellendirilemediğini görmekteyiz. Malum olduğu üzere neshi bilmenin yolları Resulullah(s)’ın belirtmesi, sahabenin beyanı, tarihi bilgi ve icmâdır.¹¹⁹ Çalışmamıza konu olan hadisler arasında nasih mensuh ilişkisi olduğuna dair sahabenin bir beyanı olmadığı gibi, rivayetler arasında öncelik sonralık ilişkisini ortaya koyan bir tarihi bilgiye de sahip bulunmamaktayız. Bununla birlikte neshin vuku bulduğuna ilişkin bir icma da söz konusu değildir. Buradan şu anlaşılmaktadır ki, iki grup hadis rivayetine baktığımızda aralarında

114 عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «كَانَ لِي مَوْلَى مَجْدُومٌ، فَكَانَ يَنَامُ عَلَيَّ فِرَائِي وَيَأْكُلُ فِي صِحَافِي، وَلَوْ كَانَ عَاشِرًا كَانَ عَلَيَّ ذَلِكَ»
İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1409, (el-Eklü mea’l-meczum, h.no: 24541), c. 5, s. 142.

115 İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, c. 10, s. 159.

116 el-Müslim, *es-Sahih*, Selam, 104.

117 İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, c. 10, s. 159.

118 el-Aynî, *Umdetü’l-Kari*, c. 21, s. 288.

119 İbn Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ, *Mukaddime*, tahk.: Nurettin Itr, Daru’l-Fikr Beyrut 1986, c. 1, s. 277.

katî olarak nasih-mensuh ilişkisinin var olduğunu ortaya koyacak müdellel bir zemin bulunmamaktadır. Ebu Hureyre’nin unutulması ya da daha önce aktardığı bir ifadeyi tekrarlamaktan ictinab etmesi ise¹²⁰ “ihtimal ile neshin vuku bula-mayacağı”¹²¹ ilkesi çerçevesinde bir diğer hadisin nesh olduğuna delil olarak gösterilemez. Nitekim İbn Hacer de bu iki hadis hakkında nesh metodunun uygulanamayacağı görüşündeyken¹²²; İbn Kayyim da, neshin vâkî olduğunun tespit edilememesi halinde tevakkuf edilir diyenlerin var olduğunu ifade etmektedir.¹²³ Kadı İyaz (ö.544/1149) ise iki görüşü de aktarmakta ama birini tercih ettiğini net bir şekilde ortaya koymamaktadır.¹²⁴ Bununla birlikte, el-Übbî (ö.827/1425), İkmâlu İkmâli’l-mu’lim adlı Müslim şerhinde Kadı İyâz’ın, bu hadisler arasında neshin var olduğuna ilişkin görüşü, aralarında Hz. Ömer (r.a)’in de bulunduğu bir gruba izafe ettiğini ifade etmekte ve Kadı İyâz’ın kendi kanaatinin ise, çoğunluğun görüşü olarak vasıflandırdığı cüzzamlıdan uzak durulmasının emir değil ihtiyat olarak anlaşılması gerektiği yönünde olduğunu nakletmektedir.¹²⁵

6. Değerlendirme

Bütün bu tespitlerden sonuca ulaşmaktayız ki, Allah Resulü^(s) bu hadislerinde içerik olarak cahiliye itikadını düzeltmeyi hedefleyen bir tutum benimsemiştir. Nitekim yukarıda ortaya konulduğu üzere hadisin farklı tarîklerinde yer alan طيرة، هامة، الشؤم، الفأل، طيرة، غول، صفر، hamme, ifadeleri, cahiliye döneminden kalma batıl inançları tasvir etmektedir. İslam âlimleri bütün bunlara olan inancın İslam öncesi dö-

120 Kurtûbî bu hususta en detaylı izahatı yapan kişi olarak vasıflandırılabilir. O, Ebu Hureyre’nin daha önce aktardığı “Lâ advâ” hadisi kendisine sorulunca imtina ettim diyerek tekrar nakletmeyişi dört ayrı sebeple ilişkilendirerek tahlil etmektedir: 1) Daha önce aktardığı hadisi unutulması, 2) Bu hususta birbirinden bağımsız iki hadisin var olması ve ravinin şartlara göre birini tercih edebilecek olması 3) Kendisinden hadisi dinleyenlerin tahlil yeteneklerinin az olması nedeniyle iki hadisten de aynı anda bahsettiğinde zihinlerin karışabilme ihtimalini düşünmesi 4) Bu hususlar dışında bir ihtimali dikkate alması. Bk. el-Kurtûbî, *el-Müfthem*, c. 5, s. 626.

121 Bk. ez-Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, *Şerhu’z-Zürkani ala Muwat-ta*, tahk.: Taha Abdu’r-Rauf Said, Mektebetü’s-Sekafetu’d-Diniyye, Kahire 2003, c. 4, s. 604.

122 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, c. 10, s. 159.

123 İbn Kayyim, *et-Tıbbü’n-nebevi*, s. 113;

124 Kadı İyaz, *İkmalu’l-mu’lim*, c. 9, s. 141-142.

125 el-Übbî, *İkmâlu İkmâli’l-mu’lim*, c. 7, s. 440.

neme dayandığını ifade etmektedirler.¹²⁶ İslam'ın tebliğinden sonra bu anlayışlar tamamen kaldırılrsa da tamamen bu algıyı herkesin bırakması mümkün olmamıştır. Nitekim rivayetlerde “*hastalıkta bulaşıcılık yoktur, uğursuzluk yoktur...*” ifadesinin hemen arkasından ilk ifadeye muhalif bir şekilde nakledilen “*kadında, atta ve evde uğursuzluk vardır*” ifadesinin raviler tarafından kolaylıkla nakledilebilmesi¹²⁷ de bunun bir yansıması niteliğindedir. Bir din olarak İslam, cahiliyye adet ve inanışlarının, İslam'a uygun bulunanlarını olduğu hal üzerine bırakmış, kısmen değişikliğe ihtiyaç duyulan inançları tebdil ve ta'dil etmiş, tamamen zıt olanları da kaldırmıştır.¹²⁸ Bu kapsamda, “*hastalıkta bulaşıcılık yoktur*” (... لا عَدْوَى ...) vurgusunu içeren ilgili hadislerin de, o dönemin insanların, hastalığın da sağlığın da aslı olarak Allah'ın iradesi dâhilinde mümkün olduğunu anlamalarını temin etmeyi hedeflediğini anlamaktayız. Nitekim *bulaşıcılık yoktur* beyanının üzerine bir bedevinin *Uyuz bir deveyi ağıla alıyoruz sonunda tüm develer uyuz oluyor* şeklindeki sorusuna, Hz. Peygamber(s)'in verdiği *Peki ilk deveyi uyuz yapan kimdir?* Cevabını içeren Abdullah b. Mesud ve Ebu Hureyre tariklerinde de buna net bir şekilde şahit olmaktayız. Resulullah(s) “*Peki ilk deveyi kim uyuz etti?*” diye sorarak muhatabına, muhatabının benimsediği bir yöntem olan akli burhanla cevap vermiş ve dikkatleri asıl anlatılmak istenen tarafa yönlendirerek, bütün sebeplerin halk edicisi olan Allah'ı yok sayıp, o gücü, sebebe vermenin bir cehalet işareti olacağına dikkat çekmiştir.

Bununla birlikte, Abdullah b. Ömer tarihinde bu cevap bulaşıcılıkla kader arasında bir bağ kurularak sunulmaktadır. Öyle ki, Hz. Peygamber'in *İşte, O (onların uyuz edilmeleri), kaderdir. (Yoksa) kim ilk deveyi uyuz etti?* şeklinde cevap verdiği aktarılmıştır¹²⁹; İbn Mesud tarihinde ise ibarenin sonunda “*Allah her nefsi yaratır, hayatını, rızkını ve başına gelecek musibetleri yazar*”¹³⁰ ifadeleriyle hadis nakledilmiştir. Kütüb-i Sitte kaynaklarında yer aldığını tespit ettiğimiz yirmi dokuz farklı tarikten sadece üçünde Hz. Peygamber'in cevabında kadere işaret edilen ibarelerin kullanılması, hadisin manen rivayet edilmiş olmasının bir sonucu olarak izah edilebilir. Diğer rivayet tariklerinin metinlerinde doğrudan kader beyanı geçmemiş olsa da; “*bulaşıcılık yoktur*” beyanıyla, esasen hastalı-

126 Bk. İbn Abdülber, *el-İstizkar*, c. 8, s. 422-3; *et-Temhid*, c. 9, s. 282-283.

127 Bk. Abdullah b. Ömer'den aktarılan hadisler.

128 Bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev.: M. Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, c. 1, s. 386-387.

129 İbn Mace, *es-Sünen*, Sünne 10; Tib 43.

130 et-Tirmîzî, *es-Sünen*, Kader 9.

ğın da sağlığın da yaratıcısının Hz. Allah olduğu bilincinin inşa edildiğini düşündüğümüzde ulaşacağımız kanaat ravilerin manen rivayet esnasında kader kavramına yer vermelerinin sebebini anlaşılır hale getirmektedir. Nitekim hadislerde yer veren İbn Mace’nin ve et-Tirmîzî’nin de ilgili hadisleri *Kitabu’l-Kader* başlıkları altında tasnif etmeleri bu bağlamda anlamlıdır. Bu kapsamda çalışmamızla ilgili hadislerin, insan iradesinin niteliği hakkında yoğun tartışmaların yapıldığı hicri ikinci ve üçüncü asırda, kaderle ilgili tartışmalarda -özellikle Eşari ekolün değerlendirmelerinde- ne ölçüde işlevsel bir rol üstlendiği kelami perspektifle yapılacak başka araştırmaların konusu ve temel sorusu olabilecek düzeydedir.¹³¹

Bununla birlikte, çalışmamıza esas olan hadis metinlerinin günlük hayata yansımalarının nasıl olduğunu tespit edebilmek amacıyla kaynakları incelediğimizde bu hadislerin fikhî hükümlere de mesnet teşkil ettiğini görmekteyiz. Örneğin Malikî İslam âlimlerinden *el-Baci* (ö.474/1081); İbnü’l-Kasım’ın (ö.191/806), Yahya b. Yahya’nın (ö.234/848) ve Sahnun’un (ö.240/855) cüzzamlıdan uzak durmak gerektiğini beyan eden hadisleri esas alarak *eşimin cüzzam hastalığına yakalanması halinde, kadının nikâhunu feshet(tir)mesinin mümkün olacağını* ifade ettiklerini naklederken, Kadı İyaz da bu hükme ulaşan farklı âlimlerin var olduğunu belirtmektedir.¹³²

Şevkânî (ö.1250/1834) cüzzamlı *kişilerin sayısı artınca camilere gidilip gidilemeyeceği* sorusunun da bu hadis rivayetleri ile ilgili olarak gündeme geldiğini ifade etmektedir. Bu hususta İslam âlimleri, bu hastalığa yakalanan kimselerin sayısı az ve nadir ise o zaman camilere gelmemeleri konusunda ihtilaf etmemişlerdir. Fakat sayının artması halinde, ihtilaf vaki olmuş, cevaz verenler has-

131 Hastalıkta bulaşıcılık yoktur ibaresinin yansımaları aynı zamanda hem tarihi hem de tıbbi olarak da incelenmeye değer durumdadır. Bu hususta detaylı tahliller için bk. İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Bezlü’l-maun fi fazli’t-taun*, tahk.: Ahmed İsam Abdülkadir Katib, Dârü’l-Âsime, Riyad 1991, s. 227-388; Stearns, Justin; “Contagion in Theology and Law: Ethical Considerations in the Writings of Two 14th Century Scholars of Nasrid Granada”, *Islamic Law and Society*, c. 14, sayı: 1, ss. 109-129; Stearns, Justin K. *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011; Hopley, Russell. “Contagion in Islamic Lands: Responses from Medieval Andalusia and North Africa.” *The Journal for Early Modern Cultural Studies*, 2010, c. 10, sayı: 2, ss. 45-64.

132 Ebü’l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa’d el-Bâcî, *el-Münteka: Şerhu Muvatta-ı Malik*, Beyrut 1959, c. 9, s. 388-393; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Neylü’l-eotar şerhi münteka’l-ahbar*, Darü’l-Hadis, Mısır 1993, c. 7, s. 220-1.

talığın asıl sahibi Allah'tır, hasta olan camiye gelse de gelmese de yine hastalık diğerlerinin başlarına gelecektir düşüncesiyle kanaatlerini netleştirmişlerdir. Âlimlerin diğer kısmı ise, bu durumda olanların camilere gelmemeleri gerektiğini söyleyerek onlara bir yer tahsis edilmesi gerektiği ve namazlarını orada kılabilecekleri kanaatlerini belirtirler.¹³³ Bu grubun delili ise sedd-i zerâî ilkesidir. Yani eğer hasta olan bir kişi camiye gelirse, o zaman hastalığın sağlam insanlara geçmesi muhtemeldir. Bunun de önünü kesmek engellemek gereklidir. Fakat cuma namazı hakkında ise, gelmeleri gerektiği hakkında ittifak olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴

7. Sonuç

Çalışmamızda Kütüb-i Sitte kaynaklarında altı farklı sahabi ravi aracılığı ile yimi dokuz farklı tarikle aktarıldığını tespit ettiğimiz “(hastalıkta) sirayet yoktur” (لَا عَدْوَى...) ifadesini içeren beyanın, isnad açısından tahlil edildiğinde, Allah Resulü(s)’ne aidiyet hususunda herhangi bir sorun taşımadığı sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte, hastalığın bir insandan diğerine geçişinin bilinen bir husus olması nedeniyle akla aykırı olarak vasıflandırılan; aynı zamanda da Hz. Peygamber’in “cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız”, “Sakin hasta deveyi sağlam devenin yanına uğratmayınız” vb. hadislerine de ters düştüğü ifade edilerek metin açısından tenkit edilen bu beyan hakkında ise klasik kaynaklarımızda şu değerlendirmelerin yapıldığı tespit edilmiştir:

1. “Bulaşıcılık yoktur” ifadesi umumi bir beyandır. Özel olarak bazı rahatsızlıkların bulaşıcılık niteliğine sahip olması bu ifadeye ters düşmez.
2. Her tür hastalıkta bulaşıcılık yoktur. Cüzzamlı kişiden uzak durmanın tavsiye edilmiş olması hastalıkta bulaşıcılık vardır anlamına gelmez, onun kokusu rahatsız edici olduğundan o mekândan uzakta olmak gerekir.
3. Bulaşıcılık yoktur ibaresi hastalığın ya da fiziksel bir rahatsızlığın bulaşmasından ziyade “bir evdeki, eşyadaki, kişideki vb. talihsizliğin, uğursuzluğun bir başka insana geçmesi” anlamına gelmektedir.

133 Bu husustaki farklı kanaatler için Bk. el-Bâcî, *el-Münteka*, c. 9, s. 388-393; İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Fetava'l-Kübra*, Daru'l-Marife, Beyrut 1988, c. 4, s. 89,108.

134 Bk. en-Nevevî, *el-Minhâc*, c. 14, s. 28; eş-Şevkani, *Neylül'evtâr*, c. 7, s. 220-1.

4. Bulaşıcılık yoktur ibaresi itikâdî anlamda zayıf olan kimseler içindir. Çünkü bulaşıcılığın varlığı kabul edildiğinde bu kimseler hastalığı da sağlığı da verenin Hz. Allah olduğu inancını yitirip sebepleri esas kabul etmeye yönelebilecektir.
5. Bulaşıcılık yoktur ifadesinden murad aslında cahiliyye döneminde var olan hastalığın sebeplere istinaden yayıldığı düşüncesini kaldırmak ve bütün mahlûkâtın Hz. Allah’ın gücü ve kudretine bağlı olduğu inancını pekiştirmektir.

(لا عَدْوَى ...) beyanı ile ilgili bütün bu değerlendirmeler “bulaşıcılık yoktur” ifadesini içeren hadisleriyle Allah Resulü^(s)’nün fiziksel olarak hastalığın bulaşma imkânının söz konusu olmadığını ifade etmediğini ortaya koymaktadır. Bu beyanı ile Hz. Peygamber, hastalığın Allah’ın fiili değil de tabiatı icabı bulaştığına inanan cahiliye dönemi inancını yıkarak, hastalığın bulaşmasının da Allah’ın fiili olduğunu toplum hafızasına yerleştirmekte ve O yaratmazsa mahlûkâtın kendi kendine bir şey yapmaya muktedir olamayacağına işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in “*Hastalıklı develer, sağlıklıların yanına sokulmasın*”; “*Cüzzamdan, aslandan kaçır gibi kaçınız*” şeklindeki tavsiyeleri de onun, “bulaşıcılığın” olmadığı şeklinde bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir. Bu hadisleri de dikkate aldığımızda, mezkûr rivayetlerle hastalığın kendiliğinden, Allah’ın bilgisi haricinde bulaşması inancının reddolunduğuna; sirayetin Allah’ın izni ve iradesi ile gerçekleşebileceği inancının topluma kazandırılması çabasının varlığına şahit olunmaktadır.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2006, c. 10, sayı: 2, ss. 55-106.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefi, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahihî'l-Buhari*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd, *el-Münteka: Şerhu Muvatta-ı Malik*, Beyrut 1959.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiü's-sahih*, Darü't-Te'sil, Kahire 2012/1433.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)*, İslami Araştırmalar Vakfı Neşriyatı, İstanbul 1982.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelu'l-varide fi'l-ehadisî'n-nebeviyye*, ed- Dâru İbnü'l-Cevzi, Demmam 1427.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Sedd-i Zerâî”, *DİA*, İstanbul 2009, c. 36, ss. 277-282.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *es-Sünen*, tahk.: Muhammed Avvame, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998/1419.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevî el-Ezdî, *Garibu'l-Hadis*, (c. 1-4), Matbaatu Dairatü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1964.

- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzibu'l-lüga*, Daru İhyau't-Türası'l-Arabi, Beyrut 2001.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidî, *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrâî, Daru ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut ts.
- Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, Haydarabad 1357.
- Hattabi, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, *Garibü'l-hadis*, (c. 1-3), Daru'l-Fikr, Beyrut 1982.
- , *Mealimü's-Sünen*, el-Matabaatü'l-İlmiyye, Haleb 1932.
- el-Herevî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher, *Tehzibu'l-lüga*, (c. 1-15), Daru İhyau't-Türası'l-Arabi, Beyrut 2001.
- Hoplev, Russell, "Contagion in Islamic Lands: Responses from Medieval Andalusia and North Africa", *The Journal for Early Modern Cultural Studies*, 2010, c. X, sayı: 2, ss. 45-64.
- el-Humevdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütuh b. Abdullah, *Tefsiru garib ma fi's Sahihayn el-Buhari ve Müslim*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1995.
- Hüdür, Fereç, *Kütüb i Sitte'nin Eleştirisi ve Kur'an'a Arzu*, İstanbul 2004.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Halef, *et-Tadil ve't-tecrih*, Daru'l-liva li'n-neşri ve't-tevzi', Riyad 1986.
- er-Razi, Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, *al-Havi fi't-Tıb*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *et-Temhid lima fi'l-Muvatta mine'l-meani*, Morocco 1981-1992.
- , *el-İstizkar*, (I-IX), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürçani, *el-Kamil fi duaî'î'r-ricâl*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Battal, Ebû'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahihü'l-Buhari*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi el-Basri, *Cemheretü'l-lüga*, Daru İlmü'l-Melayîn, Beyrut 1987.
- İbn Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve't-tadil*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Musanef*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mücmelü'l-luga*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Tehzibu't-tehzib*, Matbaatu Dairatu'l-Mearif en-Nizami, Haydarabad 1326.
- , *Fethu'l-bari bi-şerhi Sahihü'l-Buhari*, (c. 1-13), Daru'l-Marife, Beyrut 1379.
- , *Hedyü's-sari mukaddimetu Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihü'l-Buhari*, tahk.: Abdulkadir Şeybetü'l-Hamd, Riyad 2001.
- , *Bezlü'l-maun fi fazli't-taun*, tahk.: Ahmed İsam Abdülkadir Katib, Dâru'l-Âsime, Riyad 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, *el-Muhalla*, (c. 1-12), Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sikatu li-ibn Hibbân*, Dairatu el-Mearifu'l-Osmani, Haydarabad 1973.
- İbn Irakî, Ebu Zur'a Veliyyüddin Ahmed b. Abdirrahim b. el-Hüseyn, *el-Müdellesin*, Darul Vefa, Beyrut 1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Semsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Evvûb ez-Zürâî ed-Dimaskî el-Hanbelî, *Miftahu dari's-saade ve menşuri velayeti'l-ilm ve'l-irade*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- , *et-Tıbbü'n-nebevi*, Dâru'l-Hilal, Beyrut, ts.

- , *Miftahu dari's-saade ve mehsuri velaleti'l-ilm ve'l-irade*, tahk.: Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Halebi el-Eseri, (I-III), Daru İbn Affan, Kahire 1996.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, el-Mektebetü'l-İslamiyy., 1999.
- İbn Mâce. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, es-Sünen, tahk.: Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1996.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1414.
- İbn Mencûve, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhammed el-İsfahani, *Ricalu sahih-i müslim*, (c. 1-2), Daru'l-Marife, Beyrut 1407.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, *Tabakatü'l-Kübra*, (c. 1-8), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ, *Mukaddime*, tahk.: Nurettin İtr, Daru'l-Fikr, Beyrut 1986.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Fetava'l-Kübra*, Daru'l-Marife, Beyrut 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *ed-Duafa ve'l-metrukün*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, (c. 1-5), Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
- İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyat, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccar vd., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, (c. 1-2), Daru'd-Da'Ve, Kahire, ts.
- el-İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih, *Tarihü's-sikat*, Daru'l-Bâz, yy., 1984.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubi, *İkmalü'l-Mu'lim bi-fevaidi Müslim*, Mansura 1998.
- el-Kirmânî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-Kevakibü'd-derari fi şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire 1933.
- el-Kurtûbî, Ebû'l-Abbas Ziyaeddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhim, *el-Mufhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*, Beyrut 1996.
- Mahmud Muhammed Halil, Ebû'l-Meati Nuri, Ahmed Abdürrezzâk İd, *Mevsuatu ekvali imam Ahmed b. Hanbel fi ricali'l-hadis ve ilelihi*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1997.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Raşid el-Basri es-San'anî, *el-Câmi'*, (c. 1-2), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- el-Madarî, Muhammed b. Ali, *Kitabu'l-mu'lim bi fevaidi Müslim*, (c. 1-3), Beyrut 1992.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, (c. 1-35), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1980.
- el-Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *el-Camiu's-sahih*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955/1374.
- , *el-Küna ve'l-Esma*, (c. 1-2), Medine 1984.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, *el-Minhâc şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*, (c. 1-18), Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1392.
- Stearns, Justin K. *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011.
- , “Contagion in Theology and Law: Ethical Considerations in the Writings of Two 14th Century Scholars of Nasrid Granada”, *Islamic Law and Society*, 2007, c. 14, sayı: 1, ss. 109-129.
- ed-Dihlevî, Şah Veliiyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev.: M. Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Neylü'l-evtar şerhi munteka'l-ahbar*, (c. 1-8), Daru'l-Hadis, Mısır 1993.
- et-Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısri, *Şerhu Meanî'l-asar*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1994.

- Taki Osmânî, Muhammed, *Tekmile-i Fethi'l-mülhim bi-şerhi Sahihi Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyri*, Darü'l-Ulum, Karaçi 1422.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *es-Sünen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, (c. 1-5), Mısır 1975.
- el-Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd, *ed-Duafau'l-Kebir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanu'l-i'tidal fi nakdi'r-ricel*, (c. 1-4), Daru'l-Marife, Beyrut 1963.
- , *el-Muğnî fi'd-duafa*, tahk.: Nurettin Itr, (c. 1-2), Halep 1972.
- , *Tezkiratü'l-Huffaz*, (c. 1-4), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- ez-Zebîdî, Ebü'l-Fevz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Daru'l-Hidaye, Beyrut, ts.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud bin Ömer bin Ahmed, *el-Faik fi garibi'l-hadis*, Daru'l-marife, Lübnan, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin, Hz. *Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev.: Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara 2000.
- ez-Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, *Şerhu'z-Zürkânî ala Muvatta*, tahk.: Taha Abdü'r-Rauf Said, Mektebetü's-Sekafetu'd-Diniyye, Kahire 2003.

KUR'ÂN VE SÜNNET IŞIĞINDA FİRAVUN'UN İMÂNI MESELESİ

Süleyman AYDIN*

Özet: Bütün peygamberler gönderildikleri ümmetlere yüce Allah'a imân etmeyi tebliğ etmekle emir olunmuşlardır. Davetlerine icabet edenler imân etmiş, etmeyenler imân etmemiş hükmünü almışlardır. Hayatın son anlarında imân ettim diyenler, Firavun örneğinde olduğu gibi müfessirleri manalandırma açısından, akaid âlimlerini de hayatın son anlarında imân edenlerin imânlarının sıhhati açısından ilgilendirmiş, bu konuya hasredilen çok sayıda eser verilmesine sebebiyet vermiştir. Meseleye son nefeste imânın sahih olması açısından bakanların bazıları, Firavun'un imânına, kabul olunma şartlarına uygun bir imândır hükmünü vermişler. Diğer akaid uleması ve tefsir ilmindeki esasları dikkate alanlar ise, Kur'ân-ı Kerîm'deki üslûbun, imânın kabul olmadığına açık delaleti olduğunu ifade etmişlerdir. Mesele, akaid ilminin müsellemler kurallarıyla tefsir ilminin müsellemler kurallarının imân-küfür sınırına tatbiki açısından güzel bir örnektir. Makalede tefsir ilminin gerekleri açısından Firavun'un imânının kabul olunmadığı görüşü tercih edilmiş ve delillendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Sünnet, Firavun, İmân.

Pharaoh's Belief in the Light of Qur'an and Sunnah

Abstract: All the prophets were ordained to invite their people to whom they were sent to believe in Allah. Those who accepted their invitation became believers, and those who did not were considered as unbelievers. Issue of the people who said that they came to believe at the end of their life concerned exegetes in terms of the meaning of the related verses, and the theologians in terms of the status of the people in question; and as a consequence a considerable amount of work on the issue was written. Some of the scholars who discussed the subject in terms of validity of the belief at the end the life considered Pharaoh's belief as valid. Other theologians and those who took tenets of exegesis into consideration said that the wording and style in the Qur'an indicates that his belief was considered invalid. The problem is an excellent example in terms of the application of tenets of theology and exegesis on the border of belief and disbelief. In the present article the opinion that Pharaoh's belief was not accepted was preferred because of the requirements of exegesis, and this option was supported with evidence.

Key words: Pharaoh, Belief, Qur'an, Sunnah.

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

مِنَ الْمُفْسِدِينَ فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ آيَاتِنَا
لُغَافِلُونَ

“İsrâil oğullarını denizden geçirdik, Fir'avn ve askerleri de zulmetmek ve saldırmak için onların arkalarına düştü. Nihâyet boğulma kendisini yakalayınca (Fir'avn): “Gerçekten İsrâil oğullarının inandığından başka tanrı olmadığına inandım, ben de müslümanlardayım!” dedi.”¹⁰

Âyet-i kerimelerin şu mana ile tefsir edilmesi doğru olacağı kanaatindeyim: Biz İsrail oğullarına denizi yarıp kurutarak korumamız altında geçme imkânı verdik. Ancak Firavun ve askerleri zulüm ve düşmanlık ederek veya etmek için Hz. Musa^(s)'nın asasını vurması ile açılan yoldan yürüyerek onlara yetişinceye kadar peşi sıra onları takip ettiler. Ta ki, tam onları kuşatıp yakalamak üzereyken boğulma olayı onu kuşatıp yakaladı ki o tam bu anda (lisan-ı makal veya lisan-ı hâl ve nefis-i kelim) ile “Ben İsrail oğullarının inandığı ilah-tan başka ilah olmadığına, kesinlikle şu anda imân ettim ve gerçekten kendini her şeyi ile Allah'a teslim edenlerden oldum” dedi. Allah da onu doğrudan veya Cebrâil^(s) aracılığı ile kınayarak şöyle dedi: Önceden isyan eden ve imândan alı koyan bozgunculardan olduğun halde, hayattan tamamen ümidini kesip ölümünün kaçınılmaz olduğunu görünce mi teslim oldun veya imân ettin? Kişinin şan ve şöhreti, ululuğu, gücü ne kadar artarsa artsın her an Allah'ın onu günahları, özellikle de ulûhiyet ve rubûbiyet iddia etmesi sebebiyle perçeminden yakalayıp zelil edeceğine, başta senden sonra geriye kalan İsrail oğullarına olmak üzere, kıyamete kadar bütün ümmetlere delil veya ibret olası diye biz bugün senin cansız bedenini denizden kurtararak dışarıya atacağız. Bütün bunlara rağmen, hiç şüphe yok ki insanlardan birçoğu, âyetlerimizden ibret alıp tefekkür etmediklerinden ötürü gerçekten gafildirler.¹¹

10 Yunus, 10/90-92.

11 Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Şâkir, Mektebet İbn Teymiyye, Kahire, ts., c. 15, s. 188-194; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. 3, s. 140 vd.; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. 5, s. 187 vd.; Ebû's-Suûd Efendi, *Îrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetu'r-Riyad el-Hadise, Riyad, ts., c. 2, ss. 702 vd.; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ts., c. 4, s. 52 vd.; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, c. 11, s. 44 vd.; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, tahk.: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-İmân, Mansura 2004, c. 7, s. 394; Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Vefa, Beyrut 1413 H., c. 2, s. 654 vd.; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Daru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., c. 11, s. 180 vd.

Meşhur sufi Muhyiddin b. Arabî'nin (ö.638/1240) bu âyetin Firavun'un imânına delil teşkil ettiği kanaatinde olduğu, ulema ve fuzala arasında çok yaygın bir kanaattir.¹² Firavun'un imân ettiği iddiası, taraftarı olmayan bir söylenti iken, İbn Arabî'ye nispet edilmesi meseleyi meşhurlaştırmış, bu da âyetin tefsirinin daha geniş bir şekilde ele alınmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda Firavun'un imânının kabul edilmediğinin delillerinin tertip ve tensik edilmesi; ayeti kerimenin tefsirine önemli bir katkı sağlayacak ve en doğru yorumun ortaya çıkarılmasına hizmet edecektir.

2. Konunun Ortaya Çıkış Süreci ve Yazılmış Belli Başlı Eserler

Firavun'un imânı kabul edildi mi problemi, daha tebeu't-tabîin döneminden itibaren ilim adamlarının ilgisini çeken ve kanaat izhar ettikleri bir konu olmuştur. Son nefeste ya da ye's halinde imâna giriş caiz mi düzleminde ve Firavun'un imânı kabul olundu mu sorusunun cevabına uygulanması açısından kaynak eserlerde yer bulmuştur.

Tarihte "imâna giriş" meselesini ilk olarak konulaştıran, İmam Ebû Hani-fe'dir. Sonrasında öğrencileri, imâna girme zamanı, ye's hali imânı ve gargara hali imânının hükümlerini eserlerinde incelemişler ve Kur'ân'da geçmesi itibarıyla Firavun'un imânının durumunu örnek göstermişlerdir.

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/936) Mutezile'den ayrılması sırasında üç kardeşin imânları konusunu tertip edip hocası Cübbaî'yi (ö.303/916) sustururken, imâna giriş, imânla mükellef olma şartları ve salah-aslah konularıyla alakalı itikadi uygulamalar yaptığı görülmektedir.

12 Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Daru's-Sadr, Beyrut, ts., c. 1, s. 47. Konu hakkında bk. Ali el-Kârî, *Ferru'l-avn min müddei imân-ı Fir'avn*, (*Mecmûatur'r-Resâil fi Vahdeti'l-Vucûd* içinde), İstanbul 1294 H.; Devvânî, *Risale fi imâni Fir'avn*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, no: 3767; İbn Kemal Paşa, *Risale fi beyâni küfri Fir'avn*; Seyyid Arif Ali, *Şerh es-Seyyid Arif Ali alâ risaleti İbn Kemal fi tenzihi İbn Arabi*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabi es-Sufi mecmuası* içerisinde), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.; Sa'd Efendi, *Fetva Sa'd Efendi fi'l-Fusûs*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabi es-Sufi*), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.; Muhammed b. Muhammed el-Çumri, *Tenzihü'l-kevn an itikadi İslâmî Fir'avn*; Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Camî, *Risale fi imâni'l-Fira'vn*; İbn Teymiyye, *Risale fi'r-red alâ İbn Arabi fi da'vâ imâni Fir'avn* (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabi es-sufi*), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.; Abdurrahman b. Yusuf el-Echûrî, *el-Kavlü'l-musan ani'l-auhtâni fi ğargi Fir'avn*, vr. 4, 5, 8, www.eskieserler.com, ID no: 123 (Erişim 02.02.2015); Yavuz Özden, *Kur'ân'a Göre Firavun*, Erzurum 1991.

Sonraki dönemde bu mesele bir tefsir problemi halini almış görünmektedir. Bu çerçevede konu tefsir kaynaklarında ilgili âyetin tefsiri bölümlerinde kritik edilmeye devam edilmiştir. Taberî¹³ (ö.310/923), Zemahşerî (ö.538/1144), İbn Atiyye¹⁴ (ö.541/1147), İbnu'l-Cevzî¹⁵ (ö.597/1201), Razî (ö.606/1209),¹⁶ Kurtubî (ö.656/1258),¹⁷ Ebû Hayyan¹⁸ (ö.745/1344), İbn Kesir (ö.774/1373)¹⁹ ve Alusî (ö.1270/1854)²⁰ gibi müfessirler konuyu tartışmışlardır.

Tarihte ilk olarak “Firavun’un imânı sahihtir” diyenin kim olduğu tartışmalıdır. İbn en-Nedim (ö.437/1047), Ebû Malik Ömer b. Kerkera’nın Firavun’un Allah katında Hz. Musa(s)’dan daha değerli olduğunu söylediğini nakletmektedir.²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî’nin²² (ö.403/1013) bu görüşte olduğu naklediliyorsa da²³ eserlerindeki Firavun’un küfrünü ifade eden metinlerin varlığı, bu nakli şüphe mahallinde bırakmaktadır.²⁴

Hanefi fukahâsından el-Kadi Abdussamed el-Hanefî ilk dönem Sufiyye imamlarının genel olarak ahiret ahvali ve azabının müşahedesinin başlaması durumunda bile, ölümden önce yapılacak imânın fayda vereceği kanaatinde

-
- 13 Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, c. 15, s. 188-194.
- 14 İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, c. 3, s. 140 vd.
- 15 İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, c. 4, s. 52 vd.
- 16 Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru’l-kebîr (Mefâtihu’l-ğayb)*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1981, c. 17, s. 160 vd.
- 17 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 11, s. 44 vd.
- 18 Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, c. 5, s. 187 vd.
- 19 İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. 7, s. 394.
- 20 Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, c. 11, s. 180 vd.
- 21 İbn en-Nedim, *el-Fihrist*, c. 1, s. 49.
- 22 Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer Ebû Bekr Bâkılânî (ö.403/1013), Kelâm ulemasının önde gelenlerindedir. Basra’da doğmuş, daha sonra Bağdat’a intikal etmiştir. Kelâmî meselelerdeki münakaşalarıyla meşhurdur. Bizans döneminde İstanbul’da, Hıristiyan ulemasıyla münakaşalara katılmıştır. *İ’cazu’l-Kur’ân, el-İnsaf, el-İntisâr li sîhhati nakli’l-Kur’ân, et-Temhîd, Hidayetu’l-murşîdîn, Keşfu’l-esrar ve hetku’l-estar, Kitabu’r-raddi ale’l-Mu’tezile, et-Takrib ve’l-irşad* bazı önemli eserlerinin isimleridir. Bk. Zirikli, *el-A’lâm*, Daru’l-ilmî’l-melayin, Beyrut 2002, c. 6, s. 176.
- 23 Şa’rânî, *el-Yevakit ve’l-cevahir*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut 1998, s. 17 vd.; Zebîdî, *İthâfu’s-Sadetî’l-muttakin*, Daru’l-fikr, yy., ts., c. 2, s. 246 vd.
- 24 Örneğin bk. Bakılânî, *el-İntisâr li-sîhhati nakli’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Isam el Kudat, Daru İbn hazm, Beyrut 2001, c. 2, s. 124, 527.

olduklarını nakletmektedir.²⁵

Konu İbn Arabî'nin değişik eserlerinin bazı bölümlerinde müfessirlerin genel yönelişlerinin aksine bir bakış açısıyla ele alınca vahdet-i vücud muhalifi İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve benzer düşüncede olanlar müstakil risaleler yazmışlar²⁶ ve mesele bir tefsir problemi hüviyetini aşırp hakkında müstakil eserler yazılmaya başlanılan bir konu haline gelmiştir. Bu bağlamda zikredilen sözün İbn Arabî'ye aidiyeti tartışılmıştır. "İbn Arabî'ye nispeti sahih değildir" diyenler ile "nispeti sahihtir" kanaatiyle söz konusu anlayışları savunmaya girişen ve delillendirmek için risaleler yazanlar olmak üzere iki yöneliş ortaya çıkmıştır. Özellikle *Fusûs* ve *Futûhât* şerhlerinde²⁷ konu önemli bir yer edinmiştir.

İbn Teymiyye (ö.728/1328) vahdet-i vücud konusunda olduğu gibi bu konuda da İbn Arabî'yi eleştirmiştir. Mesele bu merhaleden sonra artık İbn Arabî'nin hasımları ve sevenleri arasında bir tartışma başlığı halini almıştır. İbn Arabî'ye karşı çıkanlar yazdıkları müstakil eserlerde konu hakkında kanaat izhar etmişler ve ona nispet edilen anlayışı eleştirmişlerdir.

Nureddin el-Camî'nin (ö.898/1492) *Risale fi imâni Firavn*²⁸ ve ed-Devvânî'ye (ö.908/1502) nispet edilen *Risâle fi imâni Firavn* isimli eserler Firavn'un imânının sahih olduğu tezinin savunulduğu ilk müstakil risalelerdendir.²⁹ Kâtib Çelebi (ö.1093/1682) de *Mizanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ahak* isimli risalesiy-

25 Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebir*, yy., ts., c. 1, s. 33 vd.

26 İbn Teymiyye, *Risale fi'r-reddi alâ İbn Arabî fi da'va imâni Fir'avn*, (Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-Sufi), tahk.: Musa b. Süleyman, yy., 1410 H. Ayrıca bk. Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1980.

27 Sa'd Efendi, *Fetva Sa'd Efendi fi'l-fusûs*, (Resail ve Fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H., s.119 vd; Sofyalı Bâli Efendi, *Şerhu'l-Füsûs*, İstanbul 1309 H., s. 394; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1992, c. 4 s. 299-308; Mahmut Erol Kılıç, "Fususul-Hikem", *DİA*, Ankara 2001, c. 13, s. 234 vd.

28 Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Cami, *Risale fi imâni'l-Fir'avn* (Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.

29 Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed Devvânî, *ez-Zevrâ ve'l-havra*, İstanbul 1286 H.; Devvânî, *Risale fi imâni Fir'avn*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, no: 3767; Devvânî, *Şerhu'l-akaidi'l-adudiyye*, İstanbul 1818; Ayrıca bk. Fikret Soyol, *Celâlettin ed-Devvânî'nin Firavn'unun İmâni Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

le hem Firavun'un imânını savunmuş hem de bu sözlerin İbn Arabî'ye nispetinin sahih olduğu tezini desteklemiştir.³⁰ *el-İşâa fi eşrati's-saa* isimli eseriyle tanınan Muhammed el-Berzencî'nin (ö.1103/1691) *et-Te'bid ve'l avn li'l-kailine bi imâni Firavn'ı*, Salâhî ismiyle meşhur Abdullah b. Abdulaziz el-Balikesirî el-Hanefî'nin (ö.1197/1783) *Tevfiku'l-uyûn fi hakkı imâni Firavn'ı*³¹ Nasuhizade Şemsuddin el-Üsküdarî'nin (ö.1249/1833) *Risale fi imânu Firavn'ı*, Muhammed en-Nur el-Arabî'nin (ö.1305/1888) *Risale fi keyfiyeti imân Firavn'ı*, Firavun'un imânı tezini ispat için kaleme alınmış müstakil eserlerdir.

İbn Teymiyye'nin *Risale fi'r-reddi alâ İbn Arabî fi da'vâ imâni Firavn'ı*,³² İbn Kemal Paşa'nın³³ (ö.940/1534) *Risâle fi beyâni küfri Firavn'ı*, Ebûssuûd Efendi'nin (ö.982/ 1574) *Risâle fi bahsi imâni Firavn* isimli eserleri konu hakkında yazılan ilk reddiyeler arasındadır.³⁴ Zeynu'l-Abidin Muhammed Sibt el-Marsâfî'nin (ö.970/1562) *Tenzîhu'l-kevn an itikâdi İslâmi Firavn*,³⁵ Bedran b. Ahmed el-Halilî'nin *Neticetu't-tevfik ve'l-avn fi'r-reddi ale'l-kailine bi necati Firavn'ı* önce hicrî 1409'da Abdurrahman b. Hasen Mahmud tarafından daha sonra Musa b. Süleyman ed-Düveyş tarafından, İbn Arabî eleştirisi içeren bir kısım risalelerle birlikte neşredilmiştir. Echurî (ö.1067/1656) *el-Kavlul-musan ani'l-buhtan fi gargi Firavn ve ma kane aleyhi mine't-tuğyan* isimli bir eser kaleme almıştır.³⁶

Şaranî'nin müstakil bir eser vermediği ama değişik risalelerinde konuya değindiği ve Firavun'un imânının sahih olmadığı kanaatinde olduğu gözlemlenmektedir.³⁷ Hicri 1000'li yıllarda Ali el-Kârî (ö.1014/1605) de müstakil bir

30 Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ahak*, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1980, s. 61 vd.

31 Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 1, s. 654.

32 İbn Teymiyye, *Risale fi'r-reddi ala İbn Arabî fi d'vâ imâni Firavn*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi*), tahk.: Musa b. Süleyman, yy. 1410 H.

33 İbn Kemal Paşa, *Risale fi beyani küfri Firavn*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi* mecmuası içinde), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.

34 Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebû's Suûd Efendi, *Risale fi bahsi imâni'l-Firavn*, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, no: 930. Ayrıca bk. Ebû's Suûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetu'r-Riyâd el-Hadise, Riyad, ts.

35 Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c. 1, s. 495.

36 Abdurrahman b. Yusuf el-Misri eş-Şafîi Echurî, *el-Kavlul-musan ani'l-buhtan fi gargi Firavn*, vr. 4, 5, 8, www.eskieserler.com, ID no: 123, kayıt no: 18 (Erişim: 02.02.2015).

37 Seyyid Abdülvehhâb Şa'rânî, *Kitabü'l-yevâkîtu'l-cevâhîr fi beyânu akaidi'l-ekâbir*, Mısır 1307, c. 2, s. 121 vd.

eserle tartışmaya katılmıştır.³⁸ İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1566) konuyu “gargara halinde imânın fayda vermemesi” başlığı altında ele alıp imân etmesinin bu sebeple sahih olamayacağını ve Firavun’un küfrü hakkında icmâ olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Son dönem Hanefi fukahâsından İbn Abidin (ö.1306/1888) de ölüm ahvalinin başladığı sırada yapılan imân olarak değerlendirip imânının sahih olmadığına hükmetmiştir.⁴⁰

İbnü'l-Hatîb'in *Risale fi imâni Firavn'ı*,⁴¹ Kutbuüdinzâde İznikî'nin (ö.821/1418) *Risale fi kavli İbn Arâbî fi imâni Firavn'ı*,⁴² Muhammed b. Muhammed el-Ğumri'nin (ö.970/1562) *Tenzihü'l-kevn an i'tikadi İslâmi Firavn'ı*,⁴³ Seyyid Arif Ali'nin *Şerh es-Seyyid Arif Ali ala Risaleti İbn Kemal fi tenzihi İbn Arabî*,⁴⁴ isimli çalışması, Rüşdi el-Bedravî'nin *Men huve Firavn Musa'sı*,⁴⁵ Ali Yusuf Ali'nin *Mevkîfu Musa^(s) min Firavn ve Benî İsrâîl'i*,⁴⁶ Hamdi Ğuneym Süleyman'ın *Kıssatu Musa^(s) ve Firavn fi'l-Kur'âni'l-Kerim'i*⁴⁷ yakın dönemde yayınlanmış eserlerdir.

Konu hakkında akademik çalışmalar da yapılmıştır. Nidal Abbas Cebr Duveykat'ın *Kıssatu Musa^(s) ve Firavn beyne'l-Kur'âni ve't-Tevrat'ı*,⁴⁸ Kasım Tevfik Kasım'ın *Şahsiyyetu Firavn fi'l-Kuran'ı*,⁴⁹ Galip Kaçar'ın *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz.*

38 Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Ferru'l-avn min müddei imânu Fir'avn*, (*Mecmûatur-r-resâil fi vahdeti'l-vucûd* içinde), İstanbul 1294. Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev.: Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1979; Ayrıca bk. Çağfer Karadaş, *Ali el-Kârî'nin Akaide Dair Eserleri ve Bazı İtikadî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.

39 Heytemi, *ez Zevacir an iktirafi'l-kebir*, c. 1, s. 78-81.

40 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, c. 4, s. 231.

41 İbnü'l-Hatîb, *Risale fi İmâni Fir'avn*, Kahire 1964.

42 Kutbuüdinzâde İznikî, *Risale fi kavli İbn Arâbî fi imâni Fir'avn*, Hacı Mahmut Efendi, no: 4223.

43 Ğumri, *Tenzihü'l-kevn an i'tikadi İslâmi Fir'avn*, (*Resail ve fetava fi zemmi İbn Arabî es-sufi*), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.; Ğumri,, *Tenzihu'l-kevn an i'tikadi İslâmi Fir'avn*, vr. 1-3, www.eskieserler.com, ID no: 9213 (Erişim: 02.02.2015).

44 Seyyid Arif Ali, *Şerh es-Seyyid Arif Ali ala Risaleti İbn Kemal fi tenzihi İbn Arabî*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi mecmuası* içerisinde), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.

45 Rüşdi el-Bedravî, *Men huve Fir'avn Musa*, Mektebetü'l-Ezher, Kahire 1998.

46 Ali Yusuf Ali, *Mevkîfu Musa min Firavn ve Benî İsrâîl*, Daru'l-Cil, Beyrut 1987.

47 Hamdi Ğuneym Süleyman, *Kıssat Musa ve Firavn fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Şahsi basım, yy., ts.

48 Nidal Abbas Cabr Duveykat, *Kıssatu Musa ve Firavn beyne'l-Kur'âni ve't-Tevrat*, Yayınlanmamış Master Tezi, Camiatu'n-Necah el-Vataniyye, Nablus 2006.

49 Kasım Tevfik Kasım, *Şahsiyyetu Firavn fi'l-Kuran*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Camiatu'n-Necah, Nablus 2003.

Musa ve Firavun',⁵⁰ Yavuz Özden'in *Kur'an'a Göre Firavun'u*,⁵¹ Harun Akgög'ün *Ali el-Kârî Hayatı Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*,⁵² Fikret Soyal'ın *Celâlettin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri Ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*,⁵³ Harun Anay'ın *Celâleddin ed-Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*,⁵⁴ Çağfer Karadaş'ın *Ali el-Kârî'nin Akaid Dair Eserleri ve Bazı İtikadî Görüşleri*,⁵⁵ Mustafa Kara'nın *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*⁵⁶ isimli tezleri, Ömer Faruk Harman'ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*ndeki "Firavun" maddesi ittila ettiğimiz belli başlı akademik çalışmalardır.

3. Konunun Akaid İlmiyle Alakası

Bilindiği gibi imân Allah'ın var ve bir olduğuna dair akılda oluşan kesin kanaattir. İmâna giriş sorumluluğu kalpte oluşan Allah'ın var ve bir olduğuna dair kesin kanaatten sonra, peygamber davetinin ulaşması ve yeteri kadar düşünecek bir zamana sahip olmakla gerçekleşmektedir. İmân değerlendirmesi için gerekli zamanın son sınırı ölüm anıdır.

Ölmeden önceki bu son dönemde imân şahitliğinde bulunulmasının bazı hallerinde ihtilaf vardır. Bunlardan birisi "ümitsizlik hali"dir. Bir diğeri "öleceğine kesin kanaat ettiği bir ruh halindeyken imân etmek ya da küfretmektir." Bir diğeri "ölümün başladığı (bedenden ruhun çıkması, meleklerin ve ahiret ahvalinin görülmesi) an"dır.⁵⁷

50 Galip Kaçar, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa ve Firavun*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999.

51 Yavuz Özden, *Kur'an'a Göre Firavun*, Erzurum 1991.

52 Harun Akgög, *Ali el-Kârî: Hayatı Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995.

53 Fikret Soyal, *Celâlettin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

54 Harun Anay, *Celâleddin ed-Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.

55 Çağfer Karadaş, *Ali el-Kârî'nin Akaid Dair Eserleri ve Bazı İtikadî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.

56 Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1980.

57 "Ümitsizlik anındaki imân geçersizdir" esasının sınırları ve ümitsizliğin tanımı ve sınırlarının ne olduğu tartışmalı bir konudur. Yine hayattan ümidi kesildiği bir anda imân ifadelerinin te-

Firavun, ölmeden az önce imân şahitliğinde bulunduğundan bu anlardan hangisinde imân ettiğinin tespiti verilecek hüküm açısından çok önem arz etmektedir. Bu hassas tespit ise, ancak ilgili akâid konularını delilleriyle inceleyenlerin ve ilgili Kur'ân âyetinin lugavî mânâ derinliğini, gereği üzere yorumlamaya ehil kimselerin yapabilecekleri bir ilmi ameliyedir.⁵⁸ Zira konu hakkında verilecek hüküm, onlarca itikâdî değeri beraber mütalaâ etmeyi gerektirmektedir.

Konu bazılarının vehmettiği gibi tarihteki yerini almış ve devrini tamamlamış bir konu değildir. Tatbik alanının Firavun olması, iki bin küsur yıl önce ölmüş bir şahsın özeli olan bir konu olduğu yanlışlığına sebebiyet veriyorsa da, esasta durum itikâdî bir konunun, bir âyet tefsiri özelinde dikkate alınmasından başka bir şey değildir. Kur'ân'ın bazı âyetlerinin tarihselliği tezinin dolaylı psikolojik etkisi, çağdaş araştırmacıların bazılarında konunun önemsizliği kanaati oluşturmuştur. Ama konu önemini korumaktadır.

4. "Firavun Kâfir Ölmüştür" ve "İmânı Geçerlidir" Söylemleri

4.1. "Firavun Kâfir Ölmüştür" Diyenlerin Söylemi

Firavun imânın kabul edilmeyeceği anlardan birinde (gargara anı veya ümitsizlik anı) imân sözlerini söylediğinden imânı geçersizdir. Âyette durum hikâye edilirken *وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ* deki soruda "istifham inkârı" üslûbu kullanılmıştır. Bu ise imân girişiminin kabul edilmediğine delildir. Âyet'te *حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرَقُ* "Boğulacağı zaman" ancak imân sözlerini söylediği haber verilmektedir. Yani Firavun, kısa bir müddet sonra öleceği kanaatine kapılıp, akabinde ilahi kudrete teslim olmuş ve imân lafızları söylemiştir. Bu anlar ümitsiz-

laffuz edilmesi ile imân gerçekleşir mi konusu da ihtilafıdır.

58 Konumuz imânın tanımı, imâna giriş ve çıkışın nasıl olacağı, müşriklerin İslâm'a girişleriyle ehli-i kitab ve muvahhitlerin İslâm'a girişlerinin nasıl olacağı, imânın amelle ilişkisi, imânın amelden bir cüz olup olmaması, imân büyük günah ilişkisi ve büyük günah işlemenin sahibini dinden çıkarıp çıkarmaması gibi itikadi konuların tamamıyla yakından alakalı bir konudur. Firavunun imânı konusu esasında bir şahıs ne zaman imânla mükellef olur, hangi şartlarda imân gerçekleşir, hangi durumlarda imân etmeyen ya da imân etmeye vakit bulamadan ölen mazur olur, konularıyla da ilintilidir. İmâna giriş zamanı ve yeri ye's halinde imân, gargara halinde imân, kıyametin büyük alametlerinden biri oraya çıktığı andan itibaren yapılacak imân, konularıyla da ciddi bağlantılı bir konudur. Görüldüğü gibi firavunun imânı probleminin neredeyse bütün bir imân babıyla alakası vardır.

lik anı, gargara anı ve âhîret ahvâlinin görülmeye başlandığı an tanımlarına uymaktadır. Bu anlardaki imân da yine ittifakla geçersizdir.

4.2. "Firavun'un İmânı Geçerlidir" Diyenlerin Söylemi

İmân, şirkten tam anlamıyla teberri edilmediğinde; ruhun bedenden çıkmasının başlaması durumunda ve kıyametin büyük alametlerinin başlaması anı itibarıyla yapıldığında kabul edilmez. Diğer bütün durumlarda imâna giriş gerçekleşir. Firavun'un durumu ye's haline de, gargara haline de uymamaktadır. Âyetteki Firavun'a nispet edilen imân etme sözleri, normal bir müşrik tarafından söylenirse geçerli olurdu. Firavun da bu sözlerle imân edince, imânı kabul edilmiştir. İmânın kabul edilmediğine dair delil getirilen 'istifham inkâr' üslûbu, bir yorumdur. Üslûp ise esasen inkâr değil, imânı bu kadar geciktirmesine tevbih (azarlama) üslûbudur. "İmân geçersizdir" söyleminin delilleri yoruma açık olduğuna göre Firavun'un imânının kabul edilmediğine dair yapılan delillendirmeler tamamlanmış olmayacaktır. İmân varlığı ya da doğruluğu hakkında üretilen bir şüpheyle zail olmayacağından Firavun'un imânının geçerli ve sahih olduğu kabul edilmelidir.

5. İbn Arabî ve Devvânî'ye Nispet Edilen Görüşlerin Sıhhati Meselesi

Firavun'un imânıyla ilgili görüşlerin İbn Arabî ve Devvânî'ye nispetleri konusuna geçmeden evvel kaynaklarda Muhyiddin b. Arabî'ye nispet edilen söylemi özetlemek yerinde olacaktır. O şöyle demektedir:

"Firavun ile ümitleri arasına dalgalar girip boğulacağını anlayınca, zillet ve ihtiyaç karşısında iç duygusu ile Allah'a sığındı ve sihirbazların şüphe ve kuşkuyu kaldırmak için "Âlemlerin Rabbine ve Hz. Musa ile Hz. Harun'un Rabbine imân ettik" dedikleri gibi Firavun da işkâli ve belirsizliği kaldırmak için: "İsrail oğullarının inandığından başka Tanrı olmadığına inandım ve ben Müslümanlardanım", dedi. Allah Teâlâ kınama yoluyla "Daha önce bildiğini şimdi mi açıkladın? Hâlbuki daha önce başkaldırılmış ve bozgunculuk etmiştin" buyurması da ona bir itâb ve kınamadır. Daha sonra Allah, Firavun'a: "Bugün sadece senin cesedini kurtaracağız." Buyurmakla, ölümünden önce kendisini kurtaracağını ona müjdelemiş ve hikmetini de "Senden sonrakilere bir ibret teşkil etmesi için" âyetiyle açıklamıştır. Yani bu, Firavun'un kurtuluşuna alamettir. Zira azap zahir cesedine talluk eden garktır (boğulmadır). Bedenini çıkarmakla seni azaptan kurtardığımı onlara göstermiş olurum. Böylece ilk olarak suya gark olmak bir azap ise de orada boğulup ölmek bir şehadettir."⁵⁹

59 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 47.

“Bütün bunların bildirilmesi, ilâhî rahmetten kimsenin ümit kesmemesi içindir. “Doğrusu kâfirlerden başkası Allah’ın rahmetinden ümidini kesmez”⁶⁰ âyeti bunu ifade eder. “Ama bizim baskımızı görüp de öyle inanmaları, kendilerine fayda vermedi”⁶¹ âyeti fayda sağlayanın bizzat Allah olduğuna açık bir delildir. Allah’tan başka hiçbir şey fayda vermez. “Allah’ın gelip geçmişlere uyguladığı kanunu budur.”⁶² Yani yeis halinde imân etmeleridir. Firavun’un o anda öldürülmesi de, bir daha küfür haline dönmemesi içindir.”⁶³

5.1. İbn Arabî’ye Nispetinin Sıhhati: Muhyiddin b. Arabî’nin *el-Futuhât el-Mekkiyye* adlı eserinin 62. babında Firavun’un kâfir olarak öldüğünü, imânının kabul edilmediğini söylemesi, Firavun’un imânın makbul olduğu şeklindeki şaz görüşün ona nispet edilmesine mani çok önemli bir delildir.

Meşhur ilim adamlarına şaz görüşler nispet ederek fikrin doğruluğunun ispat edilmeye çalışılması, tarih boyu sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Sevilmeyen bir şahıs hakkında hurafeler uydurularak aşağılanması metodu da, bir diğer yaygın düşmanlık ve haset üslûbudur. Bu sebeple âlimlerden, bir konuda tenakuz halinde iki rivayet geliyorsa, ilmî esas ve usullere uygun, çoğunluğun üzerinde olduğu, bilhassa icmâ ettiği görüşün alınması en uygun davranıştır. Burada Firavun’un imânının kabul edilmediği ve küfür üzere öldüğü şeklindeki nakil esas alınmalı, diğeri İbn Arabî’ye nispet edilmemelidir.

el-Futuhât el-Mekkiyye’nin müellif hattı nüshasının⁶⁴ 62. babında Firavun’un küfür üzere öldüğü yazılıdır. 67. babda imânının sahih olduğuna dair bir ifade yer almamaktadır. Bu durum ilgili nisbetin hata olacağı kanaatimizi teyit etmektedir.

İbn Arabî’nin eserlerini en iyi bilmesi ve ona ilmi senedi itibarıyla en yakınlarından biri olması sebebiyle Şa’rânî’nin de bu konudaki kanaati önemlidir.

60 Yusuf, 12/87.

61 Mü’min, 40/85.

62 Mü’min, 40/85.

63 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 47.

64 Hicri 633, 636 tarihli müellif hattı ile olan nüshası yazım tarihinden itibaren, Konya’da muhafaza edilmekteyken, yakın dönemde daha güvenli korunması gayesiyle İstanbul’daki Türk-İslâm Eserleri Müzesi’ne nakledilmiştir. Eser (1845-1881) demirbaş numarasıyla adı geçen müzede korunmaktadır. Müellif Hattı Nüshasının Dijital Kaydından (www.eskieserler.com, ID no: 25255) ve eser Konya’dayken bulunduğu kurumun müdürlüğünü yapan zat tarafından müellif hattıyla matbu nüshasının karşılaştırılması ile tashih edilmiş nüshadan kontrol ettiğimiz kadarıyla 67. bab’da ve konunun mazannında bu minvalde bir görüşün kaydına rastlamadık.

Şa'rânî *Futuhât*'taki Firavun'un kâfir ve ebedi cehennemliklerden olduğuyla ilgili metinleri de delil göstererek, İbn Arabî'ye ait olduğu iddia edilen görüşlerin ona nispetini reddeder. Abdülkerim el-Cilî'nin (ö.832/1428) de *Futuhât* şerhinde benzer tespitleri yapıp kesin bir dille bu nispeti yalanladığını nakleder.⁶⁵

Fusûsu'l-Hikem şârihlerinden Bali Efendi (ö.960/1552) bir yerde İbn Arabî'nin Firavun'u ebedi cehennemlikler arasında saymasına⁶⁶ ve bir başka yerde Firavun'un durumunun Allah'a havale edilmesinin uygun olacağını söylemesine nazaran ona Firavun'un imânının sahil olduğu görüşünün nispet edilmesinin uygun olmayacağını söylemiştir.⁶⁷ Cemaluddin el-Kâsımî ise İbn Arabî'nin eserlerinin birçok yerinde Firavun'un kâfir olarak öldüğünü tespit ettiğini belirttikten sonra onun Firavun'un imânı konusunda i'mali fikir kabîlinden değerlendirmeler yaptığını örnekleriyle nakletmiştir.⁶⁸

5.2. Devvânî'ye Nispetinin Sıhhati: Devvânî'nin Firavun'un imânının sıhhati tezini desteklemek üzere yazdığı iddia edilen eser, yazma nüshalarda ve kaynaklarda değişik adlarla anılmaktadır. Harun Anay'ın tespitlerine göre ise klasik kaynaklardan sadece *Keşfu'z-zunûn*'da Devvânî'ye nispet edilmiştir.⁶⁹

Alusî'ye göre diğer kitaplarına nispetle bu risalenin üslûbunun farklılığı, kitabın ed-Devvânî tarafından telif edilmediği tezini destekler mahiyettedir.⁷⁰ Şihab el-Hafacî ve Fâdıl el-Halebî'ye göre eser esasen Muhammed b Hilal en-Nahvî (ö.520/1126)⁷¹ isimli lugatçinin telifi olup Devvânî'ye nispeti hatadır.⁷²

65 Şa'rânî, *el Yevakit ve'l- cevahir*, c. 1, s. 13 vd, c. 2, s. 121; Şa'rânî, *el Kavaidu'l-keşfiyye el-muvaddiha li-meanî's-sıfat el-ilahiyye*, tahk.: Ahmed Mahmud Derviş, Daru't-Takva, Dimeşk 2009, s. 225 vd.

66 İbn Arabî, *el Futuhatu'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 301 vd.

67 Sofyalı Bali Efendi, *Şerhu'l-Fusus*, s. 319 vd.

68 Muhammed Cemaluddin Kasımî, *Mehasinu't-tevil*, tahk.: Muhammed Fuad Abdalbaki, yy., 1957, c. 9, s. 3392.

69 Anay, *Celâleddin ed-Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 158 vd.; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c. 1, s. 850; Katip Çelebi, *Mizânu'l Hak*, s. 62-63.

70 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. 11, s. 180 vd. Ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed Sibtu'l-Marsafî, *Tenzih el-kevn an itikad İslâm Fir'avn*, Eskieserler Ktp., no: 9213, vr. 1-3.

71 Muhammed b. Berekât b. Hilal b. Abdilvâhid el-Misrî Ebû Abdillâh es-Saîdî (ö.520/1126). Devrinin lûgat âlimlerinin en büyüklerindendi. Abdulaziz ed-Darrab ve el-Kudâî'den hadis rivayet etmiştir. *en-Nâsîh ve'l-Mensuh, Hitâtu Mısır* kaynaklarda kendisine nispet edilen eserlerdendir. Bk. Zirikli, *el-A'lam*, c. 6, s. 276.

72 Kasımî, *Mehasinu't Tevil*, c. 9, s. 3392.

Netice itibariyle kanaatimizce İbn Arabî'ye "Firavun'un imânı sahihtir" nispetinin yapılması hata olsa gerektir. Hem şer'î ilimlerde hem de tasavvuf ilminde ittilası ve seviyesi herkesçe itiraf edilen Cîlî ve Şa'rânî'nin de bu kanaatte olması önemlidir. Sofyalı Bali Efendi'nin de tespitlerinin bu minvalde olması da kanaatimizi destekler mahiyettedir. Âlûsî ve Ali el-Kârî'nin ise İbn Arabî'nin eserlerine bu iddianın sonradan eklenmiş olabileceğine işaret etmeleri de ihmal edilmemesi gereken bir detaydır.⁷³

6. Firavun'un İmânının Geçersizliğinin Delilleri

6.1. Söz konusu âyet Firavun'un imânının kabul edildiğine delil değildir. Âyetin tefsiri şöyledir: Biz İsrail oğullarına denizi kurutarak korumamız altında geçme imkânı verdik. Ancak hemen Firavun ve askerleri zulüm ve düşmanlık ederek veya etmek için ta ki Hz. Musa(s)'nın asasını vurması ile açılan yoldan yürüyerek onlara yetişinceye kadar onları takip etti. Tam onları kuşatıp yakalamak üzereyken boğulma olayı onu kuşatıp yakaladı ki o tam bu anda "Ben İsrail oğullarının inandığı ilahtan başka ilah olmadığına, kesinlikle şu anda imân ettim ve gerçekten kendini her şeyi ile Allah'a teslim edenlerden oldum" dedi. Allah da O'nu doğrudan veya Cebrâil(s) veya Mikail(s) aracılığı ile kınayarak şöyle dedi; "önceden isyan eden ve imândan alıkoyan sapık, bozgunculardan olduğun halde, hayattan tamamen ümidini kesip, ölümünün kaçınılmaz olduğunu görünce mi teslim oldun veya imân ettin? Kişinin şan ve şöhreti, ululuğu, gücü ne kadar artarsa artsın, her an Allah'ın onu, günahları özellikle de ulûhiyet ve rubûbiyet iddia etmesi sebebiyle perçeminden yakalayıp zelil edeceğine; başta senden sonra geriye kalan İsrail oğullarına olmak üzere, kıyamete kadar bütün ümmetlere delil veya ibret olası diye, biz bugün senin cansız bedenini denizden kurtararak dışarıya atacağız. Bütün bunlara rağmen, hiç şüphe yok ki insanlardan birçoğu, âyetlerimizden ibret alıp tefekkür etmediklerinden ötürü gerçekten gafildirler. Bu manalara göre "Firavun'un imânı kabul edildi" denilemeyeceği açıktır.

6.2. Hz. Musa(s)'yı yalanlayan ve onun ilâhı olan Allah'ı hafife alan, hatta kendinden başka ilah olmadığını söyleyen Firavun, her şeyini kaybettiğini ve helâkının kaçınılmaz olduğunu görünce yaşamına izin verilmesi için teslimiyetini ifade edip "imân ettim" demiştir. Firavun hakikatte imân etmemiştir. Kısa-

73 Bk. Ali el Kari, *Ferru'l-Avn*, s. 120.

ca o, son anda da ululanmaktan vazgeçmemiştir. Allah'ı dünya hükümdarları gibi vehmetmiştir. Savaşı kaybettiğini ifade ederse karşı tarafın kendisine beşerî savaş kuralları gereği yaşam hakkı tanıyacağını zannetmiştir. Âyetin وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ diye bitmesi ve Hucûrât suresinin 14. âyeti birlikte göz önünde bulundurulduğunda dediklerimiz daha iyi ve kolay anlaşılacaktır.⁷⁴ Ayrıca Firavun'un gerçekten imân ettiği farz olursa da durum değişmeyecektir. Çünkü Mü'min suresinin 82-85. âyetlerine bakıldığında geriye dönüşün mümkün olmadığı çetin azap durumunda imânın fayda verdiğini söylemenin imkânsız olduğu anlaşılacaktır.

6.3. Firavun'un imânının kabul edildiğini söylemek muteber delili olmayan bir iddiadır. Ortada sadece öleceğini anlayınca imân ettim diyen, hayatını ilahlık iddiasıyla geçirmiş bir zalimin ölüm anı hezeyanları vardır.

6.4. "Şimdi mi imân ettin?" cümlesinde imânın reddolunduğuna dair açıkça ifade vardır. Buradaki istifham (soru) bir şeyi öğrenmek için değil bilâkis inkâr ve tevhîh ifade etmek manasına kullanılmıştır. Durum bu iken "ifadenin zahirinde, imânın gecikmesinden dolayı bir kınama azarlama, zımnında ise imânı tasdik var" demek; âyetin açıkça ifade ettiği hükmü, yanlış bir zemine taşımaktan başka bir şey olmayacaktır.

6.5. Firavun'un imânı kabul edilmiş olsaydı bu sözlerinden sonra "önceden isyan ettin ve bozguncular dandın" denmezdi. "Önceden isyan ettin ve bozguncular dandın" sözleri "dünya hayatını, imân dönemini bu şekilde tamamladın ve imân vaktinde imân etmedin, bu sebeple imânın geçersizdir ve imânının sana faydası olmayacaktır" demektir.⁷⁵ Kudsî hadiste geldiğine göre "kulum bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım..."⁷⁶ diyen Allah, Firavun'un imânını kabul etseydi, onun imânını kabul etmediğine dair hükmünün gerekçesi olan şu ifadelere yer vermezdi: "önceden isyan ettin ve imândan alıkoyan sapık, bozguncular dandın". Bu âyetin Arap lügat kuralları çerçevesindeki anlamı, imân etme manasını içeren cümlelerin sahibinin, bu isteğinin reddolunmasıdır.

74 Hucûrât 14. âyetin meâli: "Bedeviler "İnandık" dediler. De ki: Siz imân etmediniz, ama "Boyun eğdik" deyin. Henüz imân kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve elçisine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir."

75 Bu mana daha sonra zikredilecek olan 6.11. delildeki âyetin manasıyla beraber mütalaa edilmelidir.

76 Buharî, *es-Sahih*, Tevhid, 7098; Müslim, *es-Sahih*, Zikir, 2675.

Kuran'da boğulma anına kadar Firavun'un imân etmediğinin hikâye edilmesinde mutlaka bir incelik vardır. Bütün bunlardan sonra "Allah, Firavun'un imânını kabul etmiştir, O'nun şanına yakışan budur" gibi sözler söylemek, âyeti kerimede ifade edildiği şekilde "Allah'a din öğretmeye"⁷⁷ kalkışmaya örnek bir söylem olacaktır.⁷⁸

6.6. Kur'ân'da Firavun ile ilgili olarak geçen ifadeler, diğer imân sahipleri hakkında hiçbir zaman kullanılmamıştır. Bu ifadeler de Firavun'un kâfir olarak öldüğüne delildir.

Kişinin şan ve şöhreti, ululuğu, gücü ne kadar artarsa artsın, Allah'ın onu, günahları, özellikle de ulûhiyet ve rubûbiyet iddia etmesi sebebiyle perçemin-den yakalayıp zelil edeceğine dair âyetlerdeki ifadeler ortadadır. Âyet-i kerimede "...başta senden sonra geriye kalan İsrail oğullarına olmak üzere, kıyamete kadar bütün ümmetlere delil veya ibret olasın diye biz bugün senin cansız bedenini denizden kurtararak dışarıya atacağız" denilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz sebepler, burada da göz önünde bulundurulduğunda, bu cümlelerin, Firavun'un imânının kabul edilmediğine işaret etmesindeki mana güçlülüğü açıkça görülecektir. Durum böyleyken; Allah "bugün sadece senin cesedini koruyacağız" buyurmakla Firavun'a ölümünden önce kendisini kurtaracağını müjdelemiş ve hikmetini de "Senden sonrakilere bir ibret teşkil etmesi için" âyetiyle açıklamıştır, demek Kur'ân'ın âyetlerinin delillerini algılamamaktan başka bir şey değildir.

Firavun'un cesedinin yalın veya zırhlı olarak kurtarılması onu küçük düşürmek ve zelil kılmak içindir. İnsan psikolojisinden bir nebze anlayanlar dahi, bu gibi durumlarda insanların, özellikle de ululuk taslayan Firavun ve Nemrut gibilerin, unutulmayı arzuladıklarını bilirler. Hatta insan, Kâbil'in yaptığı gibi, işlediği suça delil teşkil edecek şeyleri de ortadan kaldırmak ister. Bunun, vakıadan delilleri sayılamayacak kadar çok olduğu halde idrak edilememesi bir musibettir. Tercih edilen görüşe göre Firavun'un boğulduğu yer Kızıldeniz'dir. Bu deniz günümüzde bile bunca kirlenmelere rağmen, insanı paramparça edebilecek balıklara sahipken, tabiatın dengeleriyle oynanmadığı o dönemlerde Kızıldeniz'in daha güçlü ve daha çok balığa sahip olduğu muhakkaktır. Böyle bir denizde boğulan bir kimseyi bu balıkların parçalayıp yeme ihtimali büyük-

77 Allah'a din öğretme kavramı için bk. Hucurât, 49/16.

78 Ra'd, 13/41.

ken, cesetleri karaya vuranlar arasında Firavun'un bulunmasıyla (*nekal*) lafzının ifade ettiği izlal ve ibret alınması için teşhir edilmesi ve yıllarca "Ben sizin ilâhınızım" diyerek hafife alıp boyun eğdirdiği insanlara o zorbanın bir ilâh olmadığını, bilakis zavallı olduğunu hakikaten, yakinen bildirerek ikram olunması murat olunmuştur.

Kısaca Firavun'un son sözünün Allah'a imân olduğunun bize aktarılmasında ve cesedinin de kıyıya atılmasında, bir taraftan Firavun için izlal ve ihanet, diğer taraftan insanlar, özellikle de ezilmiş ve korkutulmuşlar için de ibretten öte ikram ve ihsan vardır. Çünkü insanlar ibret almak için, birbirlerinin, özellikle de gözde şahsiyetlerin son sözlerini çoğu kere bilmek isterler. Bir de ilâh gibi itaat ettikleri o zorbanın cesedini görmeseydiler, uzun bir zaman daha, her an dönebilir veya bize artık görünmez oldu gibi şüphelerle vehme kapılabilirlerdi.

6.7. "Allah, Firavun'u ahiret ve dünya azabıyla cezalandırmak üzere tutup alıverdi."⁷⁹ Konu bütünlüğü ve Kur'ân lügati göz önünde bulundurulduğunda aktarılan âyetin tefsiri yukarıdaki gibi veya benzer şekilde olması gerekirken, bazıları bunu: Allah, Firavun'u sonraki sözü yani "Ben sizin en yüce rabbinizim" ve önceki sözü yani "Benden başka ilahınızın olduğunu bilmiyorum" sözlerinin cezasını vermek üzere tutup yakaladı veya ömrünün sonunun ve evvelinin veya son ma'siyeti ve ilk günahının cezasını vermek üzere tutup yakaladı, şeklinde tefsir etmiştir. Bu görüşlerin mutemet tefsir kitaplarında yer alması, hatta bazılarında tercih edilmesi, ulûhiyet iddiası için sarf edilen birinci ve ikinci sözün arasındaki fark açıklanabilirse, kabul edilebilir veya mazur karşılanabilir. Ancak bunlardan hareketle, Firavun'un imân üzere öldüğünü, dolayısıyla ahirette azap olunmayacağını iddia etmek tahriftir. Muteber tefsir âlimlerimizin bazılarının eserlerinde bu görüşü zikretmeleri yanlış zemine çekilmemelidir. Konu hakkındaki bazı görüşleri alıntılar onları kabul etmek anlamına gelmez.

Kur'ân'a baktığımızda *الأولى والأخيرة* kelimeleri birlikte konu edinilen âyetin dışında dört yerde geçmektedir.⁸⁰ Her birinde ahiret yurdunun ve dünyanın murat olduğunda ittifak edilmiştir.⁸¹ Kur'ân lügati ve siyak-sibak rivayetler

79 Nâziât, 79/25.

80 Kasas, 28/70; Necm, 53/25; Leyl, 92/13; Duhâ, 93/4.

81 Nâziât, 79/25. âyetindeki *الأولى* ve *الأخيرة* dan maksadın dünya ve ahiret azabı olması hakkında bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, tahk.: Abdullah et-Türkî, Daru'l-Hicr li't-Tibaa, Kahire 2001, c. 24,

konusunda tercih sebeplerindedir. Özellikle de tevatür derecesine ulaşmamış veya delil getirmeye uygun ama hükmen bile merfu olmayan rivayetlerin tercihinde bu kelimeler *الأُولَى وَالْآخِرَةَ* Kasas ve Duha âyetlerinde takdim ve tehir olmaksızın gelmiştir. Konu edinilen Zariyat 25, Necm ve Leyl 13 âyetlerinde ise *الْآخِرَةَ* lafzının takdimiyle gelmiştir. Hiç şüphe yok ki her birinin bir hikmeti ve sırrı vardır. Zariyat âyetindeki sır, Firavun'un azapla cezalandırılmasında asıl olanın ahiret azabı olduğudur. Çünkü o daha kalıcı, büyük ve şiddetlidir. Dünyadaki azabı ise boğulmadan ibaret kısa bir zaman olduğundan ihtimama layık değildir. Öyle ki bazıları bunu, Firavun'a sunulan şahadet şerbeti olarak vehmetmişlerdir. Bu ve benzeri âyetlerde takdîm ve tehîrin *seciye* için olduğunu söylemek ise ayrı bir vehimdir.⁸²

6.8. Âyet-i kerime'de "Firavun kıyamet günü kavminin önüne düşer, derken onları suya götürür gibi ateşe götürmüş olur ve ferahlamak için vardıkları yer ne kötü bir yerdir. Bu dünyada bir lânete tâbi tutuldular, kıyamet gününde de tâbi tutulacaklar. Ne kötü bir beraberlik ve yardımdır bu yapılmış olan yardım"⁸³ buyrulmuştur. Âyetin açık ifadesine göre, Firavun ve destekçileri, küfürlerine karşılık azabı ve cezayı hak etmişler ve azap da, ceza da kendilerine isabet etmiştir. Dünya ve ahirette küfürlerine ceza olarak azap olunacaklardır. Âyette hakkında *يَقْدُمُ قَوْمَهُ* "kavminin önüne düşer" denilen firavundur. Kavminin küfründe tereddüt yoktur. Kendisi de onlara cehenneme girmede liderlik yapacaktır ifadesi, boğulurken imân ettim demesinin geçersizliğini, tereddüde mahal bırakmayacak şekilde göstermektedir.

"Kıyamet günü kavminin önüne düşer" âyetindeki 'düşer' ifadesiyle kastedilen, Firavun'un emri, işi, durumu yani Firavun'un imân etmeden önceki halleri, işleri ve düşünceleridir. Firavun'un adamları Firavun'un bu düşünceleri ve işlerini benimseyip uyduklarından Firavun'un emri önlerine düşer, onlara rehber olur. Yani âyet 'Madem siz bu durumlara, işlere dünyadayken uydunuz, arkasından gittiniz; kıyamette de ibret ve ceza olarak yine arkasından gidin, ama cehenneme!' manasındadır. Buradaki lanet de yine Firavun'un adamlarınadır. Yani Firavun'un adamlarından imân etmemiş olanlar içindir" şeklindeki yorumun ne kadar zorlama bir yorum olduğu ortadadır. Bu yorumlar olsa olsa, Allah'ın âyetlerinin kişisel kanaatler ve heva doğrultusunda, ilmi muhakemeden uzak olarak yorumlamaya örnek olabilirler. Firavun'un yaptıkları ve yaptıklarına uyan ve des-

s. 86 vd.; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 5, s. 434; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 499.

82 Hiç şüphe yok ki Kur'an'da *seciye* vardır ve tabii olarak gelmiştir. Fakat beşerin yazdığı şiirlerdeki gibi bir zorlama neticesinde gelmemiştir. Öyle ki bu âyetlerde tehir edilen kelime öne geçirilse istenilen mana kaybolur. Kısaca bu manada *seciye* Kur'an'ın icazındandır ve bu ayrı bir makale konusudur.

83 Hûd, 11/97.

tek verenler cehennemlik ama Firavun cennetlidir..."⁸⁴

6.9. Ahiret hayatı itibarıyla "sabah akşam azaba uğrattılırlar" ifadesi, imânına delil gösterilen sözlerinin geçersizliğini gösterir. Firavun ve ona tâbi ve yakın olanlar kendilerini kuşatan en korkunç ve şiddetli azap olan ateşe sabah akşam arz olunurlar. Kıyametin kopacağı gün ise "Firavun ve âlini azabın en şiddetlisine girdiriniz"⁸⁵ denilir.⁸⁶ Yukarıda zikrettiğimiz esaslar gereğince âyetin bu ve benzeri şekilde tefsir edilmesi gerekirken bazıları yine yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden "Firavun'un adamları, sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet gelip çattığı gün: Firavun'un adamlarını azabın en ağırına atın! denir" diye tefsir etmişlerdir.

Kur'ân lügati açısından (âl) kelimesi incelendiğinde, yirmi altı yerde geçtiği ve bu yerlerde çok kere hayırda, bazen de Firavun gibi şer konusunda şöhret azamet sahibi akıllı kimselere, onları birinci derecede içeri alarak izafe olunduğu ve mezhep, görüş veya akrabalık açısından aralarında bağ bulunan topluluğa söylendiği için, Arap lügatindeki ekseri kullanıma uygun olarak geldiği görülür. Bu noktada Firavun'un imân ettiğini ispat gayretine girişen kimselerin yorumlama gayretlerini tamamen iptal edecek hükümler içeren Bakara 49-50; Âli İmrân 32-33; Enfâl 54; İbrahim 6; Hicr 59-61; Neml 56; Kamer 34,41. âyetlerini hatırlatmak yeterli olacaktır.

6.10. Âyette firavun ve askerlerine ahirette yardım olunmayacağı açıkça beyan edilmiştir. Bu da yine onun imân sözlerini söylemesinin geçersizliğine delildir. Firavun'un ilâhlık iddia edip Hz. Musa(ş)'yı yalanlaması, o ve askerlerinin yeryüzünde haksız yere kibirlenmesi ve Allah'a döndürülmeyeceklerini vehmetmeleri üzerine Allah şöyle buyurmuştur: "Biz, onu da, askerlerini de tutup alıverdik onları hemen denizin içine atıverdik. Ey Resulüm! Artık bak ki, zalimlerin akıbeti nasıl oldu. Firavun ve askerlerini ateşe davet eden ön ayaklar kıldık, kıyamet gününde ise yardım olunmayacaklardır" ve "O'nu ve askerlerini bu dünyada bir lânete tâbi kıldık, kıyamet gününde ise onlar çok çirkin, iğrenç kimselerden olacaklardır"⁸⁷

84 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 12, s. 561; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 204; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 5, s. 258.

85 Ğâfir (Mü'min), 40/46.

86 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 15, s. 194; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 3, s. 140; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 7, s. 447.

87 Kasas, 28/40, 41,42.

38 ila 40. âyetlere bakıldığında suçların Firavun ve askerleri tarafından bizzat ayrı ayrı işlendiğine vurgu yapıldıktan sonra, 41. ve 42. âyetlerde aynı cezaya çarptırıldıkları kesin olarak ifade edilmiştir. Burada ve Ankebût 39-40; Sa'd 12; Duhan 30-31; Zariyat 38-40 vb. âyetlerde bildirildiği üzere, suç işleyenlerin elebaşı olan Firavun'un cezadan muaf tutulması, tam manasıyla Allah'ın âyetlerini hafife almak ve tahrif etmektir.⁸⁸

6.11. Hz. Musa^(s) gibi ulu'l-azm bir peygamber, Allah'ın rızası olmadan beddua etmez. Beddua etmişse bu, onun, Allah'ın emriyle bu bedduayı yaptığını gösterir. Âyette söz konusu edilen azaptan kasıt, dünya hayatında helak edilirlerken tadacakları azap ise; Firavun'un imânının kabul edilmediği; peygamberin imân etmesinler diye ona beddua etmesinden anlaşılır. Bu açık delil sebebiyle Firavun'un imân sözlerini telaffuz etmesinin geçersiz olduğuna hükmederiz. Bu azaptan kasıt dünya hayatından çıkarken (ölürken) ahret ahvalinin görülmeye başlandığı durum ise; bu durumda iken yapılan imân, peygamberin bedduası ve bu bedduanın Allah tarafından kabul edildiği delilinin yanı sıra, gargara (ölüm halinde) halinde imânın kabul olmayacağını ispat eden dinî naslar sebebiyle geçersizdir.

Âyette geçen "elim azap" ölümden sonraki dönemdeki azap ise peygamberin bedduasının manası: "onlara, ahirette görecekları elim azabı görene kadar imân nimetini lütfetme" demek olur ki, bahis konusu azabın bu azap olması, Firavun'un imânının geçersizliğini ifade açısından daha vurgulu bir mahiyet arz etmektedir.⁸⁹

Mûsa dedi ki: «Ey Rabbimiz! Şüphe yok ki, sen Firavun'a ve onun ileri gelenlerine dünya hayatında ziynet ve mallar verdin. Ey Rabbimiz! Senin yolundan saptınsınlar ve saptırsınlar diye. Ey Rabbimiz! Onların mallarını sil süpür ve onların kalplerinin üzerini şiddetle mühürle. Ta ki onlar acıklı azabı görünceye kadar imân etmesinler.» Allah da «İkinizin de duası kabul olunmuştur. Artık istikamette devam ediniz ve bilmez olanların yoluna tâbi olmayınız» buyurdu.

Yukarıdaki iki âyet, Firavun'un imân etmediğine, ettiyse de zamanında

88 Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, c. 18, s. 256; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, c. 4, s. 289; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 7, s. 114.

89 Bilindiği gibi öldükten sonra dirilişten sonra herkes dünyadaki kazandıklarına göre ahrette karşılaşacakları nimeti ya da azabı görecektir. Âyetteki "elim azabı görünceye kadar imân etmesinler" ifadesindeki azaptan kasıt işte bu azap ise, bu durumda ayet şu manaya gelir: "Ey Allah'ım! Dünyada onlara imânı lütfetme ve ancak ahrette bütün kâfirlerin imân edecekleri ama bu imânın kendilerine fayda vermeyeceği şekilde imân etsinler."

etmediği için kabul olunmadığına delâlet etmektedir. Çünkü Hz. Musa ve Hz. Harun^(s) onların azabı görünceye kadar imân etmemelerini, bir başka ifadeyle azap görülünce imân fayda vermediğinden azap anında imân etmelerini istemişlerdir. Allah da dualarına icabet edildiğini bildirmiştir. Bundan sonra Firavun'un imân üzere öldüğünü söylemek Allah'ın Firavun hakkındaki âyetlerini ve içeriklerindeki açık hükümleri dikkate almamak ve hatta tahrif etmektir.⁹⁰

6.12. "Beni, Firavun ve amelinden kurtar" duası, Firavun'un imânsız öldüğüne delildir. Bu ifadeler onun kâfir olduğunu ve kâfir olarak öldüğünü gösterir. "Ve Allah, imân etmiş olanlara, Firavun'un hanımını örnek göstermiştir. O vakit ki o şöyle demişti: Ya Rabbi! Benim için nezd-i ulûhiyetinde cennette bir ev yap ve beni Firavun'dan ve onun amelinden kurtar ve beni zalimler olan kavimden kurtar."⁹¹ Bu Âyet de Firavun'un imânsız olarak bu dünyadan gittiğine delâlet eder. Çünkü cennetlik olduğu kesin olan Asiye validemiz, Allah'tan kendisini Firavun'un zatından ve amelinden kurtarmasını istemiştir. Eğer Firavun bu dünyadan imân ile gitseydi, duaları makbul olan cennetlik salih ve salihaların bedduasına dâcâr olmazdı. Allah bir kavme veya bir şahsa bela ve musibet vereceği vakit ilk önce kendisi lanet eder ve sırasıyla meleklerle, peygamberlere, salih ve salihâ kişilere lanet ettirir. Bu sünnettullahtır.⁹²

6.13. Firavun imân etmiş olarak ölseydi net bir şekilde mutlaka kâfirlerden ayrıldığı ifade edilirdi. Allah'ın kitabına bakıldığında mümin, müslüman, mütaki olanların; müfsit, facir, mücrimlerle kesin olarak farklı olduklarının en belirgin şekilde ifade edildiği;⁹³ vehmetme ihtimalinin⁹⁴ istisna ile tahsis ederek izale edildiği görülür. Bu esas doğrultusunda konuya bakıldığında; imânı kabul edilmiş olduğu öne sürülen Firavun hakkındaki durumun iddia edildiği gibi

90 Yunus, 10/88,89. âyetin tefsiri için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, c. 12, s. 261 vd., 270 vd.; Ebû's-Suûd Efendi, *Îrşâdu'l-aklî's-selîm*, c. 2, s. 701 vd.; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, el-Mekteb el-İslâmi, Dimeşk, ts., c. 4, s. 56; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 11, s. 38 vd.; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, c. 7, s. 393.

91 Tahrîm, 66/11.

92 Âyetin tefsiri için bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, c. 23, s. 114; Ebû's-Suûd Efendi, *Îrşâdu'l-aklî's-selîm*, c. 5, s. 355; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. 8, s. 314; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 21, s. 104 vd.; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, c. 14, s. 65.

93 Bu konularda bk. Casiye, 45/21; Sad, 38/28; Kalem, 68/35.

94 Bu konularda şu ayetlerin hükümlerine müracaat edilmelidir. Asr Suresi; Bakara, 2/160; Âl-i İmrân, 3/7-89; Maide, 5/33-34; Nahl 16/119; Nur 24/4-5.

olmadığı görülecektir.⁹⁵

6.14. Yunus, 90-91. âyetlerinden hareketle, “Firavun imân ettim dedi ve Allah da imânını kabul etti” denilemez. Çünkü bu Allah’ın insanlara indirdiği ahlak kurallarına ve “celâlim hakkı için Nûh bize nidâ etmişti. İşte biz hakikaten ne güzel icabet edenleriz”⁹⁶ âyetine Allah’ın kuluna, kulunun O’na yaklaşmasından daha fazla yaklaştığını ifade eden, başta yukarıda zikrettiğimiz kudsî hadis olmak üzere birçok rivayete terstir. Bu esaslara uygun olarak gelen cevaplara yukarıdaki Sâffât suresindeki âyete ilaveten “Musa^(s) dedi ki: «Yarabbi! Ben şüphe yok ki, nefsim zulmettim, artık bana mağfiret buyur.» Bunun üzerine ona mağfiret buyurdu. Muhakkak ki, O çok bağışlayan, çok merhamet buyuranın ta kendisidir.” âyetini, Kasas, 16 ve Bakara, 38; Âli İmrân, 195; Enfal, 9; Yunus, 34; Taha, 122; Enbiya, 76-83-88-90; Sad, 25 âyetlerini misal olarak zikredebiliriz. Kısaca bu âyetlerin ışığı altında Yunus, 91. âyete bakıldığında Allah’ın Firavun’un teslimiyet ifadesi olarak “İmân ettim” demesiyle yaşam hakkının kendine tanınması isteğini veya insanın geriye dönüş olmayan ve iradesinin etkisiz hale getirildiği zamandaki imânını kabul etmediği görülür.

6.15. Sünnette Firavun’un anıldığı rivayetler onun küfür üzerine öldüğüne delildir. Muteber hadis kaynakları hatta muteber olmayanlar da tetkik edildiğinde, Firavun’un kesin olarak küfür üzere öldüğü anlaşılmaktadır. Bizim bu rivayetlerden, sadece konumuz olan âyetin tefsirinde yer alan, üzerine çok konuşulan İbn Abbas’ın rivayetini incelememiz uygun olacaktır.

Şu’be, Adıyy b. Sabit ile Atâ b. Sâib’den, onlardan her biri de Said b. Cübeyr’den, o da İbni Abbâs’dan rivayet ettiğine göre: “Hz. Peygamber^(s) buyurdular ki: “Cenab-ı Hak Firavun’u suda boğduğu zaman: “Beni İsrail’in inandığından başka ilah olmadığına inandım” dedi.⁹⁷ Cebrâil^(s) buyurdu ki: “Ey Muhammed! Sen beni denizin çamurundan alıp, (Allah’ın) rahmeti ona ulaşıverir korkusuyla ağzını tıkarken görseydin...”⁹⁸

İmam Tirmizi hadisın bazı rivayetlerine hasen, garib ve sahih, bazı tarikle-

95 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. 15, s. 194; Ebû’s-Suûd Efendi, *İrşâdu’l-aklı’s-selîm*, c. 2, s. 43-44; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 1, s. 396, c. 2, s. 146; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 8, s. 397; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, c. 2, s. 205.

96 Sâffât, 37/75.

97 Yunus, 10/90.

98 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, ts., c. 2, s. 127; Tayâlisî, *Müsned*, c. 1, s. 98.

rine de sadece hasen demiştir. Rivayete en azından hasen olarak kabul edilebilir. Zemahşerî ve bazı ilim adamları bu hadisin sahih olmadığını iddia etmişlerdir. Râzî ve bazı diğer müfessirler, Tirmizî'nin bu rivayete dair hükmünden sonra, senet açısından hadisi tad'if edemeyince, metin yönünden hadisi tad'ife yönelmişlerdir. Hâlbuki hadis senet yönünden olduğu gibi metin yönünden de delillendirmeye uygundur. Hadis, en belîğ şekilde Firavun'un kâfir olarak öldüğünü ifade etmektedir. Bu hakikâti göz ardı edip, böyle bir durumda gündeme getirilmemesi gereken vehmî bazı mahzurları ortaya atmak ilmi adalet ile bağdaşmayan bir durumdur. Bu hadisin iyi anlaşılabilmesi için, şu hakikatleri göz önünde bulundurmak lazımdır.

Allah'ın kendilerine emrettiği şeyde asi olmayan ve emir olundukları şeyi yapan,⁹⁹ gece gündüz Rablerini, usanmadan yorulmadan ara vermeden tesbih eden,¹⁰⁰ *وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ* "Bizden hiçbir kimse yoktur ki, onun belli bir makamı olmasın"¹⁰¹ ve "biz ancak Rabbinin emriyle ineriz"¹⁰² diyen meleklerin, özellikle de Rabbinin özel övgüsüne mazhar olmuş Cibril-i Emin'in, bu işi Allah'ın emri olmadan yapması söz konusu olamaz. Bu durum, yukarıda da belirttiğim gibi sünnetullahı uygundur. Zira Allah bir kavme veya ferde bela indireceği anda, ona ilk önce kendisi lanet eder sonra meleklerini lanet ettirir.

Normal günaha Rablerinin kurallarının dışına çıkmış diye¹⁰³ fitratları üzere tepki veren meleklerin ömrünü ilahlık iddialarıyla geçirmiş kâfir olarak öleceği kendilerine bildirilen kimseye bu şekilde tepki vermesini anlamamak Melekleri tanımamaktır. "Artık sakın seni taaccübe düşürmesin, imrendirmesin, onların ne malları ve ne de evlatları. Allah Teâlâ ancak onları bunlarla dünya hayatında tazip etmesini ve onların kâfir oldukları halde canları çıkmasını murat ediyor"¹⁰⁴ vb. naslar ifade ettiğimiz sünnetullahın delilleridirler.

6.16. Firavun'un kâfir olarak öldüğüne dair icma¹⁰⁵ vardır. Ne sahâbeden

99 Tahrîm, 66/6.

100 Enbiya, 21/20.

101 Sâffât, 37/164.

102 Meryem, 19/64.

103 Bakara, 2/90.

104 Tevbe, 9/55, 85.

105 Muhammed Emîn İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar ala'd-Durri'l-muhtar*, c. 4, s. 231.

Ğâfir 40/83, 84, 85 ayetlerine göre "onlara elçilerimiz açık delillerle geldiğinde kendilerinin doğrularını tercih edip onlara imân etmediler ve sonrasında da o istihza ettikleri azap onları

ne tabiinden ne hadisçilerden ne tefsircilerden ne de müctehid fakihlerden bunun hilafına beyan gelmiştir.

7. Sonuç

İslâmi ilimler açısından bu konunun iki çıkış sebebi vardır. Bunlardan birincisi; dünya hayatında imâna girişin son sınırının ne olduğu problemine verilen cevap, ikincisi; Firavun'un ölmeden az önce "İmân ettim" dediğini ifade eden âyet-i kerîmedir.

İslâm tarihinde ilk olarak Firavun'un imânı söylemi selef dönemi sufiyyesi arasında seslendirilmiştir. Kadi Abdussamed el Hanefî "selef dönemi sufiyye büyüklerinin dünyevi azabın başlaması anında bile ölümden önce yapılacak imânın fayda vereceği kanaatindeydiler" naklini yapmıştır. Bu görüşün ilk nispet edildiği ilim adamı Bakillânî'dir. Sonrasında Muhyiddin b. Arabî'dir. Ama her ikisi hakkındaki bu nispet, öğrencileri tarafından reddedilmiştir. Firavun'un imânının sahih olması tezine karşı yazılan ilk müstakil reddiyenin yazarı İbn Teymiyye'dir.

Muhyiddin b. Arabî'ye nispet edilen Firavun'un imânının sahih olduğu görüşü, hatalı bir nispettir. O'nun eserlerindeki açık ifadeler bunu ispat etmektedir. En yakın takipçilerinden olan Şa'rânî ve Cilî bunu açıkça ifade etmişlerdir. İbn Arabî'nin ilgili eserlerinin müellif hattı nüshalarında Firavun'un imânıyla alakalı cümleler, tarafımızca tetkik edilmesine rağmen bulunamamıştır. Aynı şekilde Devvânî'ye nispet edilen eser esasen Devvânî'nin değil (Şihâb

yakaladı. Azabımızı görünce bu sefer dediler ki tek olan Allah'a imân ettik ve kendilerine inanarak Allah'a şirk koştuklarımızdan teberri ettik. Ama onlara azabı gördükten sonra yapacakları imân asla fayda vermez. Sünnetullah işte böylecedir. İşte kâfirler böylece hüsrana uğrarlar." İbn Abidin firavunun küfür üzerine ölmesi hakkında icma'yı nakledenler arasında Tirmizî'yi de sayar. Bk. Ebû İsâ Muhammed Tirmizî, *Tefsiru Sureti Yunus* (İbn Abidin'den naklen) krş. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar ala'd-Durri'l-muhtar*, Kitabu'l-Cihad, c. 4, s. 231 vd.; İbn Teymiyye, İbn Arabî'ye red için kaleme aldığı eserinde Firavun'un kâfir olarak öldüğünün Zarurati Diniyye'den bir asıl olduğunu, hatta İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin müntesiplerinin bu konuda icma ettiklerini söylemektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Risaletun fi'r-reddi ala İbn Arabi fi da'vâ İmân Fir'avn*, s. 1; İbn Hacer el-Heytemî de Çâfir 83-85 âyetleri çerçevesinde Firavun'un kâfir olduğunda icmâ olduğunu nakleder. İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevacir an ik-tiraf el-kebaîr*, c. 1, s. 13; Konu hakkında bk. Muhammed b. Süleyman el-Halebî er-Reyhavî, *Nuhbet el-leali li-Şerhi Bedi'l-emali*, İhlas Vakfı Yay. İstanbul 1992, s. 92-93; Ali el-Kârî, *Şerhu Davi'l-meali ala Manzume't-Bedi'l-emali*, tahk.: Abdullatif Salih Ferfur, Suriye, ts., s. 135 vd.

el-Hafâcî ve Fâdıl el-Halebî'ye göre) Muhammed b. Hilâl en-Nahvî'nin telifidir. Klasik kaynaklarda Kâtib Çelebi' den başkası onu Devvânî'ye nispet etmemiştir.

Bu çalışmamızın içeriğinde ortaya koyduğumuz ilmî verilere göre Firavun küfür üzere ölmüştür. Çok sayıda ilim adamı bu konuda icmâ olduğunu nakletmişlerdir. Ebû İshak Muhammed et-Tirmizi, İbn Teymiyye, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî, İbn Abidin, Reyhavî bunlardan bazılarıdır. Firavun'un imân ettiğini ve kurtulduğunu söylemek, Kur'an'a, sünnete, icmâya, siyak ve sibaka, konu bütünlüğü içerisinde Kur'an lügati ve onun en önemli unsuru olan Arap lisânına riâyet ederek âyetleri tefsir etme prensibine uymamaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, ts.
- Akgög, Harun, *Ali el-Kârî Hayatı Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995.
- Akgül, Muhittin, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber*, Işık yay., İstanbul 1999.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali B. Sultan Muhammed, *Ferru'l-avn min müddei imânı Firavn*, (*Mecmûatur'r-Resâil fi Vahdeti'l-Vucûd* içinde), İstanbul 1294.
- , *Şerhu Davi'l-Meali ala Manzumet Bedi'l-emali*, tahk.: Abdullatif Salih Ferfur, Suriye, ts.
- , *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev.: Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul 1979.
- , *Mirkatü'l-mefâtil Şerhi Mişkati'l-mesâbil*, Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- , *Sülâletu'r-risâle fi zemmi'r-revafız*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, no: 298.
- Ali Yusuf Ali, *Meokıfu Musa min Firavn ve Benî İsrâil*, Daru'l-Cil, Beyrut 1987.
- Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978 (Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, Beyrut 1997).
- Anay, Harun, *Celâleddin ed-Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- , "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. 9, ss. 257-262.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989.
- Aydın, Ömer, *Kelâm Ekollerinde İmân-Amel İlişkisi*, İşaret Yay., İstanbul 2001.
- , *Türk Kelâmcıları*, İşaret Yay., İstanbul 2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa Ahmed, *'Umdetü'l-kârî fi Şerhi Sahih-i'l-Buhârî*, Daru'l-Fikr, Kahire 1392/1972.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928.
- , *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2001.
- Bakillânî, Kadı Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsaf*, tahk.: M. Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 1413/1993.
- , *el-İntisâr li sîhhati nakli'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Isam el Kudat, Daru İbn hazm, Beyrut 2001.
- Bâli Efendi, Sofyalı, *Şerhu'l-Füsûs*, İstanbul 1309H.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Sünen-i Beyhakî'l-Kübrâ*, Mektebetü Dari'l Baz, Mekke 1994.

- Beyzâvî, Ebû Sâid Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-tenzîl ve esr'aru't-te'vîl*, Dersaadet, İstanbul, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtu'l-Müfessirîn*, İstanbul 1974.
- , *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul 1965.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, İstanbul 1981.
- , *Sahihu'l-Buhârî*, tahk.: Mustafa el-Boğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, tahk.: Ahmed Abdülğafûr, Kuveyt 1982.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meali Kerîm*, İstanbul 1990.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed, *ez-Zevrâ ve'l-havra*, İstanbul 1286H.
- , *Risale fi imâni Firavn*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, no: 3767.
- , *Şerhu'l-akaidi'l-aduüyye*, İstanbul 1818.
- Ebü's-Suûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetu'r-Riyâd el-Hadise, Riyad, ts.
- , *Risale fi bahsi imâni'l-Firavn*, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, no: 930.
- Echurî, Abdurrahman b. Yusuf, el-Misrî eş-Şafîi, *el-Kavl el-musan ani'l-buhtani fi ğargi Firavn*, el-Hind, 1884. (www.eskieserler.com, ID no: 123, kayıt no: 18.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Eroğlu, Muammer, "Devvânî", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., c. III, s. 566.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabu'l-lümâ fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidâ'*, tahk.: Ahdülaziz İzzettin, Dâru Lübnan, Beyrut 1987.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992.
- Hamdi Güneym Süleyman, *Kıssatu Musa ve Firavn fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Yazarın Kendi Neşri, yy., ts.
- Harman, Ömer Faruk, "Firavn", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13, ss. 118-120.
- Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi akaidi ehli'l-İslâm*, haz.: İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Türkiye Diyanet Vakfı, Elazığ 2000.
- el-Heytemî, İbn Hacer, *ez-Zevacir an iktiraf el-kebâir*, yy., ts.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz el-Huseyn, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, İstanbul 1983.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrârî'l-Mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Müellif Hattı Nüshası (633H.), Türk-İslâm Eserleri Müzesi, no: 1845-1881; Dijital Kayıt, (www.eskieserler.com, ID No: 25255, Dosya Ad: YzmMuhtelif90)
- , *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru's-Sadr, Dersaadet, Beyrut, ts.
- , *Fusûsu'l-nikem*, çev.: Nuri Gençosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Atyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Katar 1977.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 1404 H.
- İbn Fârîs, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1994.
- İbnü'l-Hatîb, *Risale fi imâni Firavn*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi mecmuası içinde*), Kahire 1964.
- İbn Kemal Paşa, Şemsuddin, *Risale fi beyani küfri Firavn*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi mecmuası içinde*), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, tahk.: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mısır ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisanu'l-'Arab*, Dâru's-Sader, Beyrut 1414/1990.

- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyuddin Ahmed, *Camiu'r-resâil*, tahk.: Muhammed Reşad Salim, Matbatu'l-Medenî, Kahire 1984.
- , *Risale fi'r-reddi ala İbn Arabî fi da'vâ imâni Firavn*, (Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi), tahk.: Musa b. Süleyman, yy., 1410 H.
- İsfehânî, Ebû'l-Kasım el-Huseyn el-Fadl er-Rağıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İsfehânî, Mirza Muhammed Bakır, *Ravdâtü'l-cennât fi ahvâli'l-elemâ ve's-sâdât*, yy. ts.
- Kaçar, Galip, *Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Musa ve Firavun*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999.
- Kara, Mustafa, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1980.
- Karadaş, Cağfer, *Ali el-Kârî'nin Akaide Dair Eserleri ve Bazı İtikadî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.
- Kasım Tevfik Kasım, *Şahsiyyetu Firavn fi'l-Kuran*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Camiatu'n-Necah, Nablus 2003.
- Kasımî, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-Tevîl*, tahk.: Muhammed Fuad Abdulkaki, yy., 1957.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fimûn*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1971.
- , *Mizanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ahakk*, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1980.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1957.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *İmân-Küfür Sınırı*, 2. Baskı, Marifet Yay., İstanbul 1984.
- Kılıç, Mahmut Erol, "el-Fütühâtü'l-Mekkiyye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansilopedisi*, c. 13, ss. 251-258.
- , "Fususul-Hikem", *Diyanet Vakfı İslâm Ansilopedisi*, c. 13, ss. 230-237.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'r-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., (c. 1-4), İstanbul 1992.
- Konyalı Mehmet Vehbi Efendi, *Hulâsâtü'l-beyân*, Üçdal Yay., İstanbul 1968.
- Kutbüddinzâde İznikî, *Risale fi kavli İbn Arâbi fi imâni Firavn*, Hacı Mahmut Efendi, no: 4223.
- Kutlay, Halil İbrahim, *Ali el-Kârî ve eseruhu fi ilmi'l-hadis*, Beyrut 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullâh et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.
- Leknevî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilâl el-Hasenî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Kahire 1324.
- Muhammed b. Süleyman el-Halebi er-Reyhavi, *Nuhbet el-leali li-şerhi Bedi'l-emali*, İhlas Vakfı Yay., İstanbul 1992.
- Muhammed b. Muhammed el-Çumri Sıbtu'l-Marsafî, *Tenzihü'l-kevn an i'tikadi İslâmi Firavn*, (Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.
- , *Tenzihu'l-kevn an i'tikadi İslâmi Firavn*, www.eskieserler.com, ID no: 9213, vr. 1-3.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, Süleymaniye Ktp., Carullah, no: 1128.
- , *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*, tahk.: Abdülhayy Kabil, Kahire 1408/1987.
- Nidal Abbas Cabr Duveykat, *Kıssatu Musa ve Firavn beyne'l-Kur'âni ve't-Tevrat*, Yayınlanmamış Master Tezi, Camiatu'n-Necah el-Vataniyye, Nablus 2006.
- Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Cami, *Risale fi imâni'l-Firavn* (Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufi), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ*, İz Yay., İstanbul 2003.
- Özden, Yavuz, *Kur'ân'a Göre Firavun*, Erzurum 1991.
- Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, ss. 403-405.

- Pezdevî, Ali b. Muhammed b. Hüseyin-Nesefî el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev.: Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1934-62.
- Rüşdi el-Bedravî, *Men Huve Firavn Musa*, el-Ezher Yay., Kahire 1998.
- Sa'd Efendi, *Fetva Sa'd Efendi fi'l-fusus*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufti* içinde), tahk.: Musa b. Süleyman, yy., 1410 H.
- Sayı, Ali, Hz. Musa: *Firavun, Hamân ve Karun Karşısında*, İz Yay., İstanbul 1992.
- Seyyid Arif Ali, *Şerh es-Seyyid Arif Ali ala risaleti İbn Kemal fi tenzihi İbn Arabî*, (*Resail ve fetava fi zemm İbn Arabî es-sufti* mecmuası içerisinde), tahk.: Musa b. Süleyman, 1410 H.
- Siddiqî, Bakhtiyar Husain, "Celâleddin ed-Devvânî", çev.: Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 6, s. 175-180.
- Soyal, Fikret, *Celâlettin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmâmı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- Şa'rânî, Seyyid Abdülvehhâb, *Kitabü'l-yevâkîr ve'l-cevâhîr fi beyânı akaidi'l-ekâbir*, Mısır 1307, (Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1998).
- , *el-Kavaidu'l-keşfiyye el-muvaddîha li-meanî's-sifati'l-ilahiyye*, tahk.: Ahmed Mahmud Derviş, Daru't-Takva, Dimeşk 2009.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ahmet Fehmi Muhammed, Beyrut 1990.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeve'd-dirâye*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Uludağ, Süleyman; Akıncı, Önder, "Ali el-Kârî", *İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi*, İstanbul 1981. c. 1, ss. 110-140.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud, *Esâsü'l-belâğa*, tahk.: Mezîd Naîm ve Şevkî el-Me'arrî, Beyrut 1998.

ŞEYHÜLİSLÂM MUSA KAZIM EFENDİ'NİN (1858-1920) FIKIH USULÜNE DAİR BİR RİSALESİ: HAKİKAT VE MECAZ

Ferhat KOCA*

Özet: Musa Kazım Efendi (1858-1920), Osmanlı imparatorluğunun son döneminde şeyhülislâmlık yapmış, imparatorluğun çöküşünü durdurabilmek için kendi alanıyla ilgili konularda çeşitli gayretler göstermiş ve ikbal dönemlerinden sonra "sürgün" günlerini de yaşamış bir ilim adamıdır. Elinizdeki makalede Musa Kazım Efendi'nin Dârülfünûn İlahiyat Şubesi ikinci sınıfında görülen Usûl-i Fıkıh dersinde vermiş olduğu bir dersin metnini neşrettik. Bu metin "*İlahiyat Şubesi İkinci Sınıfında Tedris Olunan Usûl-i Fıkıh*" adını taşımaktadır. Söz konusu metin/risale fıkıh usulünün hakikat ve mecaz konusuyla ilgilidir. Bu makalede önce Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin kısaca hayatı ve eserleri anlatıldı, sonra da fıkıh usulüyle ilgili risalesi aslına sadık bir şekilde latinize edildi.

Anahtar kelimeler: Usul-i fıkıh, Dârülfünûn, Musa Kazım Efendi, Hakikat, Mecaz.

A Lecture of Sheikh al-Islam Musa Kazım Efendi (1858-1920) about Islamic Jurisprudence (Usûl al-fıqh): Reality (al-haqıqa) and Methapor (al-majaz)

Abstract: Musa Kazım Efendi (1858-1920) is a scholar who served as Sheikh al-Islam in the last periods of Ottoman Empire, made a great effort in subjects about his fields to stop collapse of empire; experienced even exile days after prosperous times. In this article, we published the text of lecture that Musa Kazım Efendi gave in the class of Islamic Jurisprudence (*usul al-fıqh*) in the second-grade, Department of Theology, Dâr al-Fünûn. This text was named as "*Islamic Jurisprudence Lessons Given in the Second-Grade of the Department of Theology*" (*İlahiyat Şubesi İkinci Sınıfında Tedris Olunan Usûl-i Fıkıh*). Mentioned text is about the subject of reality (al-haqıqa) and methapor (al-majaz) in Islamic jurisprudence. At first, we dealt with the life of Musa Kazım Efendi and his works in this study. After that we latinised authentically the mentioned text of him.

Key words: Islamic Jurisprudence (Usûl al-fıqh), Dâr al-Fünûn, Musa Kazım Efendi, Reality (al-haqıqa) and Methapor (al-majaz).

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi (1858-1920) Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yaşamış, devlet mekanizmasında dinî bürokrasinin başı olan "şeyhülislâmlık" makamına kadar yükselmiş, imparatorluğun çöküşünü durdurabilmek için kendi alanıyla ilgili konularda çeşitli gayretler göstermiş; ikbal dönemlerinden sonra "sürgün" günlerini de yaşamış bir ilim adamıdır.

Elinizdeki makalede Musa Kazım Efendi'nin usul-i fıkıh dersine ait bir metnini/risalesini neşredebiz. Bu metne geçmeden önce, Musa Kazım Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgi verilmesi yararlı olacaktır.

1.1. Hayatı (Kısaca)

Musa Kazım Efendi 1275 (1858-1859) yılında Erzurum'un Tortum ilçesinde doğmuş ve ilk eğitimine memleketi olan Tortum'da başlamıştır. Daha sonra Balıkesir'de yaşayan büyük kardeşinin (ağabeyi) yanına gitmiş ve burada başta Selahaddin Ali eş-Şuûrî Efendi olmak üzere, çeşitli hocalardan dersler almıştır.

Balıkesir'den İstanbul'a geçen Musa Kazım Efendi, burada Kadıasker Eşref Efendi ve Hoca Şâkir Efendi gibi kişilerden okumuştur.

Bu eğitim sürecinin sonunda, 1306 (1888-89) yılında Ulûm-i âliye ve âliyeden icâzet alarak, aynı yıl açılan Ruûs imtihanını kazanmış ve Fatih Camii'nde müderris olarak ders vermeye başlamıştır.

1318 (1900-1) yılında Mekteb-i Hukûk'a "Mecelle" hocası olarak atanan Musa Kazım Efendi, yine aynı yıl Dârülfünûn'a "akâid", "fıkıh" ve "usûl-i fıkıh" dersleri muallimi olmuş, 1320 (1903-4) yılından itibaren Mekteb-i Sultânî'de "akâid" dersleri vermeye başlamış ve Dâru'l-Muallimîn'e hoca olarak tayin edilmiştir.

Dört eğitim kurumunda birden hocalık yapan Musa Kazım Efendi 1 Muharrem 1325 (14 Şubat 1907) tarihinde üst düzey kadılık payesi olan *Halep Mevleviyeti* payesine terfi etmiş, aynı yıl içerisinde Bâb-ı Meşihat Tedkîk-i Müellefât Hey'eti Başkitâbeti'ne, daha sonra da aynı heyetin (meclis) azalığına atanmıştır.

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Maarif Nezaretinde kurulan Meclis-i Kebîr-i İlmî üyeliğine, Hey'et-i A'yân'ın teşkili sırasında da Meclis-i A'yân azalığına tayin edilen Musa Kazım Efendi 4 Receb 1328 (12 Temmuz 1910) tarihinde Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde, Meşihat Makamı'na

atanmıştır. 5 Şevval 1329 (29 Eylül 1911) tarihinde hükümetle birlikte istifa eden Musa Kazım Efendi'nin birinci meşihati 1 yıl 2 ay 18 gün sürmüştür.

Sadrazam Said Paşa'nın sekizinci defa sadarete gelişinde 6 Şevval 1329 (30 Eylül 1911) tarihinde kabineye tekrar Şeyhülislâm olarak giren Musa Kazım Efendi, üç ay sonra, 9 Muharrem 1330 (30 Aralık 1911) tarihinde hükümetle birlikte bu görevinden istifa etmiştir.

5 Receb 1334 (8 Mayıs 1916) tarihinde kurulan Sadrazam Said Halim Paşa kabinesinde üçüncü defa şeyhülislâm olarak görev alan Musa Kazım Efendi 8 ay 26 gün sonra 10 Rebûlâhir 1335 (3 Şubat 1917) tarihinde hükümetle beraber bu görevinden ayrılmıştır.

Talât Paşa'nın 11 Rebûlâhir 1335 (4 Şubat 1917) tarihinde kurduğu kabineye de şeyhülislâm olarak giren Musa Kazım Efendi, bu kabinede aynı zamanda Evkaf-ı Hümayun Nezareti Vekilliği de yapmıştır. Onun bu dördüncü meşihati ise 1 yıl 8 ay 2 gün sürmüş ve İttihat ve Terakki Fırkası'nın hükümetten çekilmesiyle, 2 Muharrem 1337 (8 Ekim 1918) şeyhülislâmlık makamından ayrılmıştır.

Musa Kazım Efendi dört defa geldiği meşihat makamında toplam 5 yıl 1 ay 4 gün şeyhülislâmlık yapmıştır.

Musa Kâzım Efendi şeyhülislâmlığı ve ayanlığı döneminde de müderrislik görevini ihmal etmemiş, Ocak 1914 - Ağustos 1919 tarihleri arasında Medresetü'l-Kudât'ta "Dürer" dersleri vermiş, 1915 yılında Medresetü'l-Vâizîn'de "Tefsir-i şerif" hocalığı yapmıştır. 1335 (1917) senesinde Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesine bağlı Medresetü'l-Mütehassisîn'in Tâlî kısmında usûl-i fıkıh ve "hikmet-i ilahiyye" derslerine girmiştir.

Musa Kazım Efendi bütün bu görevlerinden dolayı Murassa Mecîdî nişanı ve Altın Liyakat Madalyası ile ödüllendirilmiştir.

Birinci Dünya Savaşı sonunda yapılan Mondros Mütarekesi döneminde Damad Ferid Paşa Hükümeti (kuruluş 4 Mart 1919) tarafından, 7 Cemaziyelâhir 1337 (10 Mart 1919) tarihinde eski sadrazamlardan Said Halim Paşa ve diğer İttihat ve Terakki Cemiyeti liderleriyle birlikte Musa Kazım Efendi de tutuklanarak Bekir Ağa Bölüğü'ne hapsedilmiştir.

Divan-ı Harb-i Örfî mahkemesinde yargılanan Musa Kazım Efendi 14 Şevval 1337 (13 Temmuz 1919) tarihinde 15 yıllık kürek cezasına çarptırılmış, daha sonra bu cezası Sultan Vahdeddin tarafından 3 yıl sürgüne çevrilmiştir.

Musa Kazım Efendi'nin hayatından bahseden kaynakların çoğunluğu, onun sürgün bulunduğu Edirne'de 10 Ocak 1920 tarihinde vefat ettiğini söylemişlerdir. Söz konusu kaynaklar bu tarihin tespitinde genellikle Musa Kazım Efendi'nin Edirne Muradiye Camii'nin bahçesinde bulunan mezar taşındaki yazıyı ölçü almışlardır. Ancak Selami Bakırcı'nın Osmanlı Arşivleri'nde tespit ettiği bir belgeden, Musa Kazım Efendi'nin 10 Haziran 1336 (10 Haziran 1920) Perşembe günü sabahleyin vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu belgeye göre, Edirne Valiliği söz konusu ölüm haberini Dâhiliye Nezareti'ne, Dâhiliye Nezareti de Sadaret Makamı'na bildirmiştir.¹

1.2. Eserleri

Musa Kazım Efendi eğitim-öğretim ve idarî görevleri yanında, ilmî çalışmalarından da geri durmamış, telif ve tercüme olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır. Musa Kazım Efendi'nin eserleri şunlardır:

1. *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet*, İstanbul 1324, yy., 13 s.
2. *İslâm'da Cihad*, Matbaa-i Hayriyye ve şürekâsı, Dersaadet 1333, 23 s.
3. *İhlâs ve Alâk Tefsirleri*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, Dersaadet 1334, 16 s.
4. *Zevrâ ve Havrâ Tercümesi*, Şehzadebaşı - Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1335. Celâleddîn ed-Devvânî'nin² (ö. 918/1512) mebde (ilk yaratılış) ve maad (ahiret hayatı) konusuyla ilgili *Zevrâ ve Havrâ* adlı eserinin tercümesidir.
5. *Safvetü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1336, I. c., 408 s. Bakara suresi 73. ayete kadar yapılmış bir tefsirdir.
6. *Külliyât-ı Şeyhülislam Musa Kazım*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336 (nşr. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002).
7. *el-Fetâvâ el-Kâzımiye fi islâhi'l-fetâvâ et-Türkiye*. Bâbü'l-İ'tikâd, Kitâbü't-Tahâret ve Kitâbü's-Salât bölümlerine ait toplam 52 fetvayı ve bunların

1 Başkanlık Osmanlı Arşivi, BOA, 4637/347761/3; DH.KMS, 59/1/26; Selami Bakırcı, "Arşiv Belgeleriyle Musa Kazım Efendi", *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, Tebliğ ve Müzakereler, edit.: Ömer Kara, Erzurum 2014, s. 111.

2 Celâleddîn ed-Devvânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, c. 9, ss. 257-262.

Arapça kaynaklarını içeren eserin neşri için bk. Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 220-232.

8. *Tercüme-i Vâridât*. Şeyh Bedreddin Simâvî'nin³ (ö. 823/1420) *Vâridât* adlı eserinin tercümesidir. Musa Kazım Efendi'nin bu tercümesinin neşri için bk. İlknur Demircan, *Musa Kazım Efendi'nin Tercüme-i Varidat Adlı Eserinin Çevrimyazısı*, yy. 2008, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi; Mehmet Serhan Tayşi, *Varidat-i Bedreddin*, MVT Yayınları, İstanbul 2010; H. Rahmi Yananlı, *Vâridat Tercümesi Ve Şerhi*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013, s. 43-140.
9. *Tahkik-i Vahdet-i Vücûda Dâir Bir Risâlenin Tercümesi*. Karamânî Mehmed Cemâleddin Nuri'nin vahdet-i vücudla ilgili Arapça olarak yazdığı *Risâle-i Tahkik-i Vahdet-i Vücûd* adlı eserinin tercümesidir. Bu tercümenin neşri için bk. Ahmed Üstüner - Ömer Yağmur, "Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi Tarafından Tercüme Edilen "Tahkik-i Vahde-i Vücûd Risalesine Dair" Adlı Eser", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı. XXX (Konya 2011), s. 355-385.

Öte yandan kaynaklarda Musa Kazım Efendi'nin *Akdü'l-Hakâyık* adında (Mekteb-i Sultânî'de verdiği derslerle ilgili) küçük bir akait risalesi kaleme aldığı belirtilmektedir. Yine o, İmam Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife'si* ile İbn Rüşd'ün *Ecvibe* adlı eserleri üzerinde çalışmış ve bu konudaki çalışmaları, *Külliyyât*'ında "Felsefe-i İslâmiyye" (s. 113-196) başlığı altında yer almıştır.

Ayrıca Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzadebaşı Kulübü Hey'et-i İlmiyesi tarafından tertip edilmiş olan *Mevâiz-i Diniyye* (Dâru't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1328) adlı eserin birinci cildinde, Musa Kazım Efendi'nin "İstibdat, Hürriyet, Hâkimiyet-i Milliyye" (s. 25-30) adlı bir makalesi bulunmaktadır.⁴

3 Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *DİA*, V, 331-334.

4 Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Ahmed Refik, "Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i Ahvâli", *İlmiyye Sâlnâmesi*, Matbaa-i Âmire, Dâru'l-Hilâfeti'l-aliyye 1334, ss. 626-627; İstanbul Müftülüğü, Şer'iyye Sicilleri Arşivi, dosya no: 520; İbnülemin, M. Kemal, "Mûsâ Kâzım Efendi", *Evkaf-ı Hümâyün Nezaretinin Tarihçe-i Teşkilatı ve Nüz-zar'ın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1335, s. 248; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1974, c. 2, ss. 774-775; Abdülkâdir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ayyıldız Matbaası, Anka-

Daha önceki çeşitli çalışmalarımızda, Musa Kazım Efendi'nin yukarıda adı geçen eserlerini bizzat görerek tespit etmiş ve kısaca tanıtmıştık. Bu eserleri tespit ederken özellikle Divan-ı Harbi Örfi'de 26 Haziran 1335 (9 Temmuz 1919) Perşembe günü Ferik Mustafa Nâzım Paşa başkanlığında yapılan Yedinci Muhakeme'de, müdafaa vekili Ali Haydar Bey'in müvekkili Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'yi savunması sırasında belirtmiş olduğu eser listesini ölçü almış idik.⁵ Bu listede ise Musa Kazım Efendi'nin özel olarak fıkıh usulüyle ilgili bir eserinden bahsedilmemiştir.

Bazı yerlerde Musa Kazım Efendi'nin fıkıh usulüne dair bir risalesi olduğunu okumuş ve duymuş olmamıza rağmen, göremediğimiz ve varlığından

ra 1972, ss. 233-237; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1981, c. 4-5, ss. 157-158; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, ss. 119-120; a.mlf., "Musa Kazım Efendi", *Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, c. 2, ss. 260-261; David Kushner, "Şeyh-ül İslâm Musa Kâzım Efendi's Ideas on State and Society", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi Tebliğler*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, ss. 603-610; Thierry Zarcone, "Soufisme et Franc-Maçonnerie à la fin de l'Empire Ottoman: L'Exemple du Şeyhulislam Mûsâ Kâzım Efendi (1850-1920)", *Anatolia Moderna* (Yeni Anadolu), Paris 1991, c. 2, ss. 201-208; Feryal Tansuğ, "II. Meşrutiyet Döneminde İslâmcılık ve Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi", *Doğu Batı*, Ankara 1998, c. 1, sayı: 3, ss. 119-132; Musa Kazım Efendi, *Külliyyât: Dinî ve İctimâî Makaleler* (nşr. Ferhat Koca), Ankara 2002, ss. 13-40 (nâşirin girişi); Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul 2002, ss. 29-70; a.mlf., "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin (1858-1920) Fıkhî Görüşleri", *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, *Tebliğ ve Müzakereler*, edit.: Ömer Kara, Erzurum 2014, ss. 283-312; a.mlf., "Mûsâ Kâzım Efendi", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 31, ss. 221-222; Ahmet Şamil Güreler, *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhülislâmı: Mûsâ Kâzım Efendi (1861-1920)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003; Ahmet Şamil Güreler, "İttihat ve Terakkî'nin Bir Fırka Şeyhülislamı Arayışları ve Musa Kazım Efendi'nin Şeyhülislamlığa Getirilişi", *Turkish Studies*, c. 5, sayı: 4, Fall 2010, ss. 1186-1206; a. mlf., "Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki Cemiyeti İle İlişkileri", *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, *Tebliğ ve Müzakereler*, ss. 183-199; Bayram Ali Çetinkaya, "Mûsâ Kâzım Efendi'nin Dinî, Siyasî ve Felsefî Düşüncesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 11, sayı: 2, ss. 75-141; Ömer Kara, "Musa Kazım Efendi'nin hayatı ve Eserleri", *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, *Tebliğ ve Müzakereler*, ss. 43-100; Selami Bakırcı, "Arşiv Belgeleriyle Musa Kazım Efendi", *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, *Tebliğ ve Müzakereler*, ss. 103-120; Esra Yakut, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Kurumu ve Bir Şeyhülislam Olarak Musa Kazım Efendi", *Erzurumlu Şeyhulislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013 Erzurum)*, *Tebliğ ve Müzakereler*, ss. 125-146.

- 5 *Dîvân-ı Harb-i Örfî Muhâkemâtı Zabıt Cerîdesi*, s. 200 (13 Şevval 1337/12 Temmuz 1335 tarih ve 3595 numaralı *Takvîm-i Vekâyi'* gazetesiyle birlikte verilmiştir).

emin olamadığımız böyle bir eseri kendi çalışmalarımızda zikretmemiştik. Ancak, şimdi Musa Kazım Efendi'nin Darülfünun İlahiyat Şubesi İkinci sınıf usûl-i fıkıh muallimliği sırasında vermiş olduğu bir dersin metnini içeren risaleye ulaşmış bulunuyoruz.⁶

Burada önce söz konusu risaleyi tanıtacak, daha sonra da onun latinizesini okuyucularımızın nazar-ı dikkatlerine sunmaya çalışacağız.

2. Hakikat ve Mecaz Konusundaki Risalenin Tanıtımı ve Değerlendirilmesi

Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin risalesi/makalesi, "*İlahiyat Şubesi İkinci Sınıfında Tedris Olunan Usûl-i Fıkıh*" adını taşımaktadır. Bu risale, Dârülfünûn-ı Osmânî Hukuk Şubesi Birinci Sene Talebesinden 6083 Numaralı Sermed'in neşretmiş olduğu *Dârülfünûn Derslerinden* (Dârülhilâfe 1328, "Sırât-ı Müstakîm" Matbaası) adlı kitabın içerisinde 16 sayfalık bir metindir.

Dârülfünûn Derslerinden adlı kitabın birinci risalesi/makalesi, Dârülfünûn-ı Osmânî Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye ve Edebiyat Şubeleri Müdürü ve Usûl-i Fıkıh ve Hikmet-i Teşri' ve Felsefe Muallimi İsmail Hakkı'nın *Hikmet-i Teşri'* (1-48) adlı eseri, ikinci risalesi ise Musa Kazım Efendi'nin "*İlahiyat Şubesi İkinci Sınıfında Tedris Olunan Usûl-i Fıkıh*" adlı ders metnidir. Ancak, bu iki risale de eserdeki forma hatası sebebiyle eksik bulunmaktadır.

Kütüphane katalogları üzerinde uzun süre aramalar yapmamıza rağmen, *Dârülfünûn Derslerinden* adlı kitabın başka bir nüshasına rastlayamadık.⁷ Bu-

6 Erzurum'da 22-24 Kasım 2013 tarihlerinde düzenlenen *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (1858/1920) Sempozyumu*'nda Prof. Dr. Ömer Kara, "Şeyhülislâm Musa Kazım Kâzım Efendi (1861-1920): Hayatı Ve Eserleri" adlı tebliğinde, Musa Kazım Efendi'nin *Usûl-i Fıkıh* adında bir eseri olduğunu belirtmiş ve kaynak olarak da Ahmet Şamil Gürer'in *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhülislâmı: Mûsâ Kâzım Efendi (1861-1920)* (Ankara, 2003) adlı eserini göstermiştir (bk. Ömer Kara, "Musa Kazım Efendi'nin hayatı ve Eserleri", *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu, 22-24 Kasım 2013 Erzurum, Tebliğ ve Müzakereler*, s. 66). Bu toplantıya katılan Ahmet Şamil Gürer Bey ile yaptığımız görüşmede, söz konusu risalenin varlığını teyit ederek bendenize gönderme lütfunda bulundu ve böylece Musa Kazım Efendi'nin usul-i fıkıha dair risalesine kavuşmuş olduk. Sayın Ahmet Şamil Gürer Bey'e bu lütüfundan dolayı şükranlarımı sunarım.

7 Bu aramalar sırasında bize yardımcı olan ve ellerindeki bilgi ve belgeleri bizimle paylaşan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Abdullah Kahraman, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Murtaza Köse Bey-

nunla birlikte, Musa Kazım Efendi'nin fıkıh usulüne dair bir metnini, kütüphaneye rafları arasında unutulmaktan kurtarmak amacıyla, eksik olmasına rağmen yayımlamaya karar verdik.

1328/1910-11 tarihinde basılan *Dârülfünûn Derslerinden* adlı kitapta yer alan bu ders metninden, söz konusu tarihlerde Musa Kazım Efendi'nin Dârülfünûn İlahiyat Şubesi İkinci sınıfında okutulan Usûl-i Fıkıh dersinin muallimi (hocası) olduğu anlaşılmaktadır.

Risalenin/dersin belirli bir ismi bulunmamaktadır. Ancak konu, hakikat ve mecazla ilgili olduğu için biz ona "Hakikat ve Mecaz" adını verdik.

Musa Kazım Efendi'nin bu eseri, adından da anlaşılacağı üzere, dönemin İlahiyat Şubesi (İlahiyat Fakültesi) ikinci sınıf usûl-i fıkıh dersindeki bir takrirden ibarettir.

Eserde önce parantez içerisinde "metin" verilmekte, daha sonra da "izah" başlığı altında söz konusu metin açıklanmaktadır.

Musa Kazım Efendi'nin hakikat ve mecaz konusundaki bu risalesinin/eserinin hangi kaynaklardan yararlanılarak hazırlandığını araştırdığımızda, onun Fatih Dönemi Osmanlı Şeyhülislamlarından Molla Hüsrev'in⁸ (ö. 885/1480) *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl*⁹ adlı kitabının ilgili bölümlerinin tercümesinden ibaret olduğunu gördük. "Metin" başlığı altında *Mirkâtü'l-vüsûl*'ün metni, "izah" bölümünde ise *Mirkât*'ın şerhi olan *Mir'âtü'l-usûl*'den ilgili açıklamalar tercüme edilmiştir. Böylece, Musa Kazım Efendi'nin fıkıh usulüne dair bu risalesinin orijinal bir eser olmadığı ortaya çıkmıştır.

Bu risaleden, usûl-i fıkıh eğitimi ve tarihi bakımından, 1910 yıllarında Dârülfünûn İlahiyat Şubesi ikinci sınıf usûl-i fıkıh dersinde Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* adlı eserinin temel metin olarak takip edildiği anlaşılmaktadır. Adı geçen dersin hocası olan Musa Kazım Efendi, söz konusu eserden çeşitli bölümleri takrir ve tercüme etmiş, öğrencileri de bu tercüme metni yayımlamışlardır.

lere ilgi ve alakalarından dolayı şükranlarımı sunarım.

8 Molla Hüsrev'in hayatı ve eserleri hakkında bk. Ferhat Koca, *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008; a.mlf., "Molla Hüsrev", *DİA*, c. 30, ss. 252-254.

9 *Mir'âtü'l-usûl* ve hakkında yapılan çalışmalar için bk. Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-usûl", *DİA*, c. 30, s. 148.

Musa Kazım Efendi'nin bu risalesinin tercüme bir metin olması, onun ilmî değerini zayıflatıcı bir unsur olarak değerlendirilmemelidir. Zira hakikat ve mecaz konusundaki bu metnin her satırına Musa Kazım Efendi'nin üslubu hâkimdir ve bu üslup sayesinde söz konusu metin sanki orijinal bir eser gibidir. Şayet Musa Kazım Efendi Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl*'ünün tamamını tercüme edebilmiş olsaydı, hem Osmanlı dil ve kültürüne hem de fıkıh usulü ilmine büyük hizmetlerde bulunmuş ve gelecek nesillere örnek Türkçe bir fıkıh usulü kitabı armağan etmiş olurdu.

Biz burada Musa Kazım Efendi'nin risalesini en küçük bir değişiklik yapmadan aynen latinize ettik. Metin içerisinde, risalenin Osmanlıca sayfa numaralarını gösterdik. Musa Kazım Efendi'nin orijinal metnini okumak veya nakletmek isteyen okuyucu, böylece güvenilir bir şekilde söz konusu metni okuyup nakledebilecektir.

Metinde geçen ayetlerin ve Arapça bazı cümlelerin tercümelerini dipnotlarda gösterdik. Ayrıca, metinde geçen kişi ve kitap isimleri ile bazı terimleri dipnotlarda açıklamaya çalıştık. Dolayısıyla bu risalede bulunan dipnotların tamamı tarafımıza aittir.

Musa Kazım Efendi'nin bu eseri biraz da konunun tabiatı icabı oldukça ağır bir Osmanlıca ile yazılmıştır. Bu sebeple biz burada söz konusu metni latinize ettikten sonra günümüz okuyucusunun daha kolay anlayabilmesi için ayrıca sadeleştirmiştik. Ancak risalenin aslı ile sadeleştirilmiş nüshasının aynı makalede çok fazla yer işgal etmesi sebebiyle, sadeleştirilmiş nüshadan vazgeçerek asıl nüshanın neşriyle yetinmek zorunda kaldık.

3. Hakikat ve Mecaz Konusundaki Risalenin Çevrimyazısı

İlahiyat Şubesi İkinci Sınıfında Tedris Olunan Usûl-i Fıkıh¹⁰

Muallimi Musa Kâzım

(s. 1) Metin

“Hakikat, vaz’ olunduğu manada isti’ mâl olunan lafızdır.”

İzah

Hakikat, Faîlün vezindedir. Ya ism-i fâil veyahud ism-i mefûl manasınadır. Zira bu lafzın müştak olduğu “hak” fiili lazım ve müteaddî olarak müstamel-dir.

¹¹ تَبَيَّنَ الشَّيْءُ yerinde ¹² حَقَّ الشَّيْءُ denildiği gibi ¹³ أَثَبْتُ الشَّيْءَ yerinde ¹⁴ حَقَّقْتُ الشَّيْءَ dahi denilmektedir.

Binaenaleyh bunun ma’nâ-yı lügavîsi “mevzı-i aslîsinde sabit veya müsbit olan şey” demek olub ba’dehû metindeki manaya nakil edilmiştir.

Hakikat fâil manasına olduğuna göre, âhirindeki “tâ” ma’nâ-yı istlâhîye ba’de’n-nakl dahi bi’l-ittifak te’nîs alâmetidir.

Zira ism-i fâilin kendisine te’nîsin luhûkunda asıl olan fiile kurbiyyet-i kâmile ve müşâbeh-i tâmmesi vardır. İsm-i mefûl manasına olduğu takdirde ise, âhirindeki “tâ” şu lafzın vasfiyyetten ismiyyete nakline alâmetdir. Bu da te’nîs ile naklin yekdiğerine fer’iyyette müşâbehetine mebnîdir. Bu ekser

10 Bu makale için bk. *Dârülfünûn Derslerinden*, Tâbî: Dârülfünûn-ı Osmânî Hukuk Şubesi Birinci Sene Talebesinden 6083 Numerolu Sermed, Sırât-ı Müstakîm Matbaası, Dârulhilâfe 1328, ss. 1-16.

11 “Şey sabit oldu.”

12 “Şey gerçek/doğru oldu.”

13 “Şeyi ispat ettim.”

14 “Şeyi gerçekleştirdim.”

ulemânın kavli olup sâhib-i *Miftâh*¹⁵ buna muhalifdir. Onun re'yine göre, lafz-ı mezkûr ism-i fâil manasına olduğu takdirde, âhirindeki "tâ" te'nîse alâmet olduğu gibi, ism-i mefûl manasına olduğu takdirde dahi te'nîse alâmetdir. Zira bu takdirde mevsûf-i mukadderin sıfatı olup, ibare "kelimetün hakikatün" takdirindedir.

Mefûl manasına "faîl" sîgasında müzekker ve müennes müsavi ise de bu müsâvât (s. 2) mutlak olmayub, belki ¹⁶رَجُلٌ فَتِيلٌ ve ¹⁷إِمْرَأَةٌ جَرِيحٌ gibi mevsûfu kendisiyle beraber zikrolunan sîgalara mahsusdur. Hakikatin ma'nâ-yı ıstılâhîsindeki kuyûdun izahı da ber-vechi âfîdir.

Vaz', vâzî' itibariyle şer'î, lügavî, ıstılâhî, örfî olmak üzere dört kısma münkasimdir. Gerek ehl-i lügat tarafından olsun ve gerek başkası cihetinden olsun, ale'l-ıtlak vaz' bir lafzı bi-lâ karîne delâlet edeceği bir manaya tayinden ibarettir. Vaz'ın manası bu olunca, "hakikat"ın şu tarifi, "salât" lafzı gibi hakikat-i şer'iyeye ve "esed" lafzı gibi hakikat-i lügaviyye ve "kelime" lafzı gibi hakikat-i ıstılâhiyyeye ve "dâbbe" lafzı gibi hakikat-i örfiyeye şamil olur. Bi-naenaleyh bir lafzın hakikat olmasında muteber olan şey, o lafzın istimal olunduğu manaya evzâ-ı erbaanın birisiyle veyahut bütünüyle vaz' edilmiş olması; mecaz olmasında muteber olan şey de onda öyle bir vaz'ın bulunmamasıdır. Hatta bir lafzın istimal olunduğu manaya vaz'ında bütün evzâ' ittifak etmiş ise, o lafız hakikat-i mutlakadır, "esed" lafzı gibi. Zira bu lafız lügatte ¹⁸حَيَوَانٌ مُفْتَرَسٌ manasına vaz' edilmiş ve evzâ-i sâireden hiç birisiyle şu lafzın diğer manaya nakli işitilmemiştir ki, bir lafzı manaya vaz'ında evzâ-ı erbaa ittifak etmeyib de belki bu vaz' evzâ-ı mezkûreden bazısıyla vukua gelmiş ise, o lafız her ne kadar cihet-i uhrâya nazaran mecaz ise de o manaya vaz'ının vukua geldiği tarafla mukayyed bir hakikattir. "Dua" manasında istimal olunan "salât" lafzı gibi. Zira "salât" lafzının "dua" manasına vaz'ı, yalnız ehl-i lügat canibinden vaki olduğu için şu lafız bu manada lügaten hakikat ve şeran mecazdır.

Hakikat gibi mecaz da mutlak ve mukayyed kısımlarına münkasimdir.

15 *Miftâh* Arap grameri ve belagatine dair Ebû Ya'kub es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) yazmış olduğu *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserdir. Sekkâkî, Arap belagatinde çığır açmış bir dil bilginidir. Hayatı ve eserleri hakkında bk. İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *DİA*, c. 36, ss. 332-334; Mehmet Sami Benli, "Miftâhu'l-ulûm", *DİA*, c. 30, ss. 20-21.

16 "Öldürülmüş bir adam."

17 "Yaralı bir kadın"

18 "Yırtıcı bir hayvan"

Çünkü bir lafzın istimâl olunduğu manaya adem-i vaz'ında bütün evzâ' ittifak etmiş ise, o lafız mecaz-i mutlakdır. ¹⁹رَجُلٌ شَجَاعٌ manasında istimal olunan “esed” lafzı gibi. Zira bu lafız şu manaya hiçbir vaz' ile mevzû' olmayıp belki müşâbehet alâkasıyla onda müstameldir ve eğer bir lafzın istimal olunduğu manaya adem-i vaz'ında bütün evzâ' ittifak etmeyip de belki o mananın gayr-i mevzû'un leh olması bazı evzâ' cihetiyle ise, lafz-ı mezkûr işte o cihetle mukayyed bir mecazdır. (s. 3) “Erkân-ı mahsûsa” manasında istimal olunan “salât” lafzı gibi ki, lügaten mecaz ve şeran hakikattir.

Hülasa: İşte “salât” lafzında olduğu gibi, eğer cihet-i müteaddid olursa, ma'nâ-yı vâhîde nisbetle lafz-ı vâhid hem hakikat hem de mecaz olur. Hatta velev ki cihet vâhid olsun, itibarlar muhtelif olduğu surette bile, ma'nâ-yı vâhîde nisbetle lafz-ı vâhidin hem mecaz hem de hakikat olması caizdir. Lügatte “feres” manasında istimal olunan “dâbbe” lafzı gibi. Zira feresde iki itibar vardır. Birisi “yerinde gezen hayvan” mefhûm-i küllisi efradından olması, diğeri de “zevâtü'l-erbaa yani dört ayaklı hayvan” ma'nâ-yı küllisi cüz'iyâtından bulunmasıdır.

“Feres” birinci itibar ile “dâbbe” lafzının ma'nâ-yı hakikisi ve ikinci itibar ile ma'nâ-yı mecazîsidir. Binaenaleyh “dâbbe” lafzı “feres” manasında birinci itibar ile istimal olundukda hakikat-i lügaviyye ve ikinci itibar ile istimal edildikde mecaz-i lügavî olur. Çünkü birinci itibar ile lügatde “dâbbe” lafzı “feres” manasına mevzu olduğu halde, ikinci itibar ile o manaya mevzu değildir.

İzâhât-ı mesrûdeden müstebân olduğu üzere, tarifde kayd-ı haysiyyet mu-teber olub tarif-i mezkûr, “hakikat, vaz' olunduğu manada o manaya vaz' edilmiş olması itibariyle istimal olunan lafızdır” suretindedir.

Hakikat ile mecaz lafz-ı müstamelin avârizından²⁰ oldukları için tarifdeki istimal kaydında –lafzın manaya hîn-i vaz'ında olduğu gibi- ba'de'l-vaz' ve

19 “Cesur bir adam”

20 Araz (çoğulu: Avâriz) sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” gibi manalara gelir. İslâm filozofları arazı “Bir konuda bulunan durum”, “Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey”, “Bizzat mevcut olamayan, başkasıyla var olan sıfat”, “Boşlukta yer tutan bir varlıkta bulunabilen şey” ve “Bizzat var olan varlıkta ortaya çıkan durum” gibi çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Bu tanımlardan arazın “sonradan olan” (hâdis), “devamsız hal” ve “sıfat” şeklinde bir takım temel özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Arazilara hareket, sükûn, hayat, ölüm, renk, tat, koku, ses, kudret, işitme, görme, sıcaklık ve soğukluk gibi nitelikler örnek verilebilir. Araz hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, c. 3, ss. 337-342.

kable'l-istimal bir lafza gerek hakikat ve gerek mecaz tesmiye edilmeyeceğine delalet vardır.

Metin

“Hakikatin tarifinde mürtecel ve menkul dahi dâhil olur.”

İzah

Mürtecel, vaz'-ı evvel ile vaz' olunduğu mananın gayri bir manada bi-lâ alâkatin istimal-i sahih ile müstamel olan lafızdır. Bi-lâ alâkatin istimal sahih ise, vaz'-ı cedîd olduğundan, mürtecelin vaz'-ı sâni ile vaz' olunduğu manada müstamel lafız olarak hakikat olduğunda şüphe yokdur. Elfâz-ı müştereke hep bu kabildendir. Sâhib-i *Tenkîh*²¹ “mürtecel vaz' olduğu mananın gayri bir manada istimal olunan elfâz kabilindedir” demiş ise de onun böyle demesi ancak mürtecelin vaz'-ı evveline nazaraştır.

Menkûl vaz' olunduğu mananın gayri bir manada istimali galib olan ve o mana kendisinden bi-lâ karine fehm olunabilen ve evvelki mana ile bu mana arasında alâka bulunan lafızdır.

(s. 4) Galebe-i istimal dahi ayrı bir vaz' olduğu ve lafzın istimal olunduğu manaya delâletinde karniyeye de ihtiyacı olmadığı cihetle, menkûlün dahi hakikat olduğunda şüphe yokdur. Menkûliyet ancak nâkil cihetinden husule geldiği için menkûl nâkile nisbet olunarak menkûl-i şer'î, menkûl-i örfî, menkûl-i istilâhî denir de menkûl-i lügavî denilmez. Zira lügat asıl, nakil ise ona târîdir.

21 *Tenkîh*, Hanefî fakihlerinden Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcişşerîa'nın (ö. 747/1346) fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-usûl* adlı eseridir. Sadruşşerîa bu eserini *et-Tavzîh fi halli gavâmi-zi't-Tenkîh* adıyla şerh etmiştir. *Tenkîhu'l-usûl* yazıldığı günden beri Hanefî kültür havzasında yüzyıllar boyu usul-i fıkıh ders kitabı olarak okutulmuştur. Sadruşşerîa'nın hayatı, eserleri ve özellikle *Tenkîhu'l-usûl* hakkında bk. Şükrü Özen, “Sadruşşerîa”, *DİA*, c. 35, ss. 427-431; Şükrü Özen, “Tenkîhu'l-usûl”, *DİA*, c. 40, ss. 454-458.

Hakikatin Hükümü

Metin

“Âmm olsun hâss olsun, emir olsun nehiy olsun, niyet edilmiş olsun edilmemiş olsun, alelîtlak hakikatin hükümü vaz’ olunduğu mananın sübutu ve o manadan nefyinin imtinâ ve müştereke²² müreccah olan mecaza rüçhanıdır.”

İzah

Hakikatin vaz’ olunduğu manadan nefyinin imtinândan maksad, hakikatin ıtlak olunduğu şeyden ma’nâ-yı hakikatin nefyinin imtinâdır. Çünkü nefy olunacak şey lafız değil manadır. Binaenaleyh pedere “peder değildir” denilmek sahih olmaz yani “peder” lafzının ma’nâ-yı hakikisi o lafzın hakikat olarak ıtlak olunduğu şeyden selb edilmez. “Zira bir şeyi kendi nefisinden selb batıldır”, fakat “cedd”e “peder değildir” denilmek sahihtir. Çünkü bunda bir şeyi nefisinden selb yokdur.

Soru: ²³ مَا هَذَا بَشَرًا ayet-i celilesinde nisvân-ı Mısır’ dan hikâye tarikiyle Hazreti Yusuf aleyhisselamdan beşeriyet nefy olunmuşdur. Beşeriyet ise Yusuf aleyhisselamın ma’nâ-yı hakikisidir. Mademki ma’nâ-yı hakikin hakikiyyetinden nefyi mümtenidir, bu halde şu ayetteki nefyin vechi nedir?

Cevap: Mevzu-ı bahsimizdeki mümteni’ olan nefiyden maksad hakikaten nefiydir, ayet-i kerimede beşeriyetin Yusuf aleyhisselamdan nefyi ise hakikaten nefiy değil belki onun cins-i beşerden olmadığını bi-tarîki’l-mübalağa iddia suretiyle nefiydir.

22 Müşterek, sözlükte “ortak olunan şey” demektir. Fıkıh usulünde müşterek “Her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla manaya gelen lafız” demektir. Arap dilinde müşterek için verilen en meşhur örneklerden biri olan “ayn” lafzı “göz, su pınarı, casus, altın” gibi manalara gelir. Türkçede bu tür sözcüklere “çokanlamlı” (İngilizcede “polysemous”, Fransızcada “polysémique”, Almancada “polysem”) denir. Mesela “görme organı, suyun çıktığı kaynak” gibi manalara gelen “göz” kelimesi böyledir. Müşterekin manalarının birden fazla olması onu hâstan, bu manalar için ayrı ayrı vaz’ edilmiş olması ise âmdan ayırmaktadır. Müşterek kavramı hakkında bk. İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, c. 32, ss. 171-172; Ferhat Koca, “Müşterek-Fıkıh Usulü”, *DİA*, c. 32, ss 172-174.

23 “Kadınlar Yusuf’u görünce şaşır ellerini kestiler ve ‘Allah’ı tenzih ederiz ama bu insan değil, ancak çok güzel bir melektir’ dediler.” Yusuf 12/31.

Hakikatin mecaza rüçhanı da hakikatin karineden istiğnâsına, mecazın ise ma'nâ-yı hakikiyi iradeden mani bir karineye ihtiyacına mebnidir.

(s. 5) Tenbih

Hakikatin mecaza rüçhanı ma'nâ-yı hakiki ile ma'nâ-yı mecâziden her birini irade mümkün olan ve iştirak lafzı bulunmayan suretlere mahsusdur. Binaenaleyh bir lafız, mecaz ile müşterek arasında deveran ederse, müşterek hakikat olduğu halde ona haml olunmayıb mecaza haml olunması akreb ve akvadır. Zira karine-i muayyene hafî olduğu takdirde, müşterek ma'nâ-yı maksudun fehmini ihlal eder. Yani ondan maksud olan mana anlaşılmaz. Hâlbuki mecazda böyle bir mahzur tasavvur olunamaz. Zira ma'nâ-yı hakikiyi iradeden mani karine var ise mecaza, yoksa hakikate haml olunarak ma'nâ-yı maksudun fehmine hâlel gelmez. "Vatı" manasında hakikat, "akid" manasında mecaz veya hud her ikisinde müşterek olmak ihtimalleri arasında deveran eden "nikâh" lafzı gibi.

Bir de mecaz müşterekten ekserdir. Bu da bi'l-istikrâ malumdur. Hâlbuki ekalli eksere ilhak evlâ ve elyaktır. İşte metinde mecazı, "müştereke müreccah olan" kaydıyla tavsif, bu gibi nüktelere mebnidir.

Mecaz

Metin

"Mecaz vaz' olunduğu mananın gayri bir manada bir alâka ile istimal olunan lafızdır."

İzah

Mecaz mef'al veznindedir. İsm-i fâil manasında olarak mastar-ı mîmîdir. "Mekânını tecavüz etdi" demek olan مَكَانًا كَانَتْ كَافٍ kavlinden me'huzdür. Binaenaleyh bunun ma'nâ-yı lügavisi, "mekânını tecavüz eden şey" demek olub, ba'dehû metinde zikr olunan ma'nâ-yı ıstılâhîye nakl edilmiştir.

Vaz' olunduğu mananın gayri bir manada maa'l-alâka istimal olunan lafız da mevzı-ı aslîsini tecavüz etmiş olduğundan "mecaz" unvanını almıştır.

Hakikatin tarifinde olduğu gibi, mecazın tarifinde dahi kayd-ı haysiyet muteberdir. Bu kayıd, vuzûhuna binaen ekseriya ve bâhusus şu tariflerde ol-

duğu veçhile hüküm, kayd-ı haysiyeti müşîr (s. 6) olan bir vasfa ta'lik olduğu takdirde, bi-tarîki'l- evlâ hazf olunur. Çünkü hükmün öyle bir vasfa ta'liki, o vasfın hükme illiyeti müfîd olduğundan, artık kayd-ı mezkûru zikr zâid kalır.

Bu tariflerde hüküm, hakikat ile mecazdan her birinin lafz-ı müstamel olmasından, vasıfda o istimalin hakikatte ma'nâ-yı mevzû' lehde, mecazda dahi ma'nâ-yı gayr-i mevzû' lehde bulunmasından ibarettir. Şu halde hakikat "vaz' olunduğu manada, o manaya vaz' edilmiş olması itibariyle istimal olunan lafız" demek olduğu gibi, mecaz da "vaz' olunduğu mananın gayri bir manada, o manaya vaz' edilmemiş olması itibariyle ve fakat bir alâka-i mutebere ile istimal olunan lafız" olduğundan, şu tarifler efradını câmi' ve ağıyârını mâni' olarak, "salât" ve emsali lafızlar ile hakikatin tarifi mecaz ile mecazın tarifi dahi hakikat ile müntakız olmaz.

Zira ehl-i şeriatın "salât" lafzı "dua" manasında istimali bu lafzın şeriatda "dua" manasına vaz' edilmiş olması cihetiyle ve "erkân-ı mahsusa" manasında istimali dahi şeriatda o lafzın "erkân-ı mahsusa" manasına vaz' edilmemiş olması itibariyle değil, belki emr bi'l-akdir.

Ehl-i lügatin "dâbbe" lafzını "feres" manasında istimali dahi böyledir. Eğer "dâbbe" lafzı "feres" manasında - feres'in hassaten 'dört ayaklı hayvan' mefhûm-i küllîsi efrâdından olması itibariyle - istimal edilir ise, mecaz olur. Zira feres, bu itibar ile dâbbe lafzının vaz' olunduğu mana değildir. Çünkü lügatde dâbbe lafzının "dört ayaklı hayvan" mefhûm-i küllîsi efrâdından bi-husûsîhî bazısına mevzu' olmadığı bedîhîdir. Ve eğer dâbbe lafzı feres manasında -feresin 'yerdegezen hayvan' ma'nâ-yı küllîsi efrâdından olması itibariyle- istimal edilirse, o halde dâbbe lafzı feres manasında hakikat olur. Zira feres bu itibar ile dâbbe lafzının lügatde vaz' olunduğu mananın aynıdır.

Metin

"Mecazlarda alâkanın semâî olması lazımdır. Fakat semâ' alâkanın şahsında değil, nev'inde muteberdir."

İzah

Bir lafzın hakikat olduğunu bilmek istimal olduğu manaya vaz' edilmiş olduğunu ehl-i lügatden istimâa mütevakıftır. Zira elfâzın maânîsine delâletleri zâtiyye değildir. Eğer zâtiyye olsa idi, ihtilâfât-ı emâkin ve ümem ile delâlât-ı

elfâzın ihtilaf etmemesi (s. 7) bâis ve lisan tahsiline kimsenin mecbur olmaması lazım gelirdi, hâlbuki bu lâzım bâtil olduğundan melzûm dahi bâtildir.

Ulema bu meselede ittifak ettikten sonra, bir lafzın istimal olduğu manada mecaz olduğunu bilmek hususunda ihtilaf edib, kimi “hakikatte olduğu gibi, elfâz-ı mecaziyyede dahi bi-zevâtihâ yani ayrı ayrı olarak ehl-i lisandan mesmû’ olması lâzımdır” dedi; kimi de “bu hususta envâ-i alâkanın ehl-i lisandan menkul olması kâfidir” kavlini iltizam eyledi.

Muhtar olan kavli sâni'dir. Zira ehl-i lügatden bi-zevâtihâ mesmû olmayan istiârât-ı garîbeyi ihtirânın turuk-ı belâgatdan olduğuna erbâb-ı lisan ittifak etmişlerdir. Eğer elfâz-ı mecaziyyenin eşhâsında semâ' şart olsa idi, ehl-i lisan nezdinde ihtirâ-ı mezkûrun turuk-ı belâgatdan olmaması lâzım gelirdi; bu lâzım ise bâtildir. Hatta bu babda nev-i alâkanın nakli kâfi olduğundan, ehl-i lisan mecâzâtı hakâyıkı tedvin ettikleri gibi tedvin etmediler.

“Elfâz-ı mecaziyyenin bi-zevâtihâ ehl-i lisandan mesmû’ ve menkul olması lâzımdır” diyenler, şu sözlerini isbat için “mücerred alâkanın vücuduyla bir lafza mecaz itlâkı sahih olsa idi, müşâbehet alâkasıyla insanın gayri bir şey-i tavîle “nahle” ve mücâveret alâkasıyla seyyide “şübke” ve sebebiyyet alâkasıyla ibne “eb” itlâkı caiz olmak lâzım gelirdi. Hâlbuki bu lâzım bi'l-ittifak bâtildir” deliline temessük etmişler ise de “mecazlarda nev-i alâkanın ehl-i lisandan menkul olması kâfidir” diyenler tarafından şu delilin mülâzamesine men' ile cevap verilmiştir. Zira, alâka bir lafza mecaz itlâkının sıhhatini muktezîdir, halbuki mahallin hususiyeti veyahut o mevzı'de istimalin adem-i cevazına ehl-i lügatin nassı veyahud o alâkanın adem-i kifayeti gibi bir mâniden dolayı, muktezânın muktezîden tehâlûf etmesi yani muktezî bulunub da muktezânın bulunmaması ise, muktezînin muktezî olmasına münâfi değildir. Çünkü adem-i mani illetten cüz ise de muktezîden cüz değildir.

Alâkanın Envâi

Metin

“Mecaz gerek lügavî olsun ve gerek 'nikâh' manasında istimal olunan 'bey' ve 'hibe' lafızları gibi şer'î olsun, alâkası evvel emirde iki kısma münkasimdir. Birisi (s. 8) hakikaten veyahut itibaren müşâbehet, diğeri de gayr-i müşâbehet tir. Alâka-i müşâbehet nev-i vâhideye münhasır ise de alâka-i gayr-i müşâbehet envâ adedine münkasim olub onlar da kevn, evl, istîdâd, hulûl, cüz'iyeye, sebe-

biyye, şartiyyeden ibarettir.”

İzah

Muhakkıkînin reylerine göre ma'nâ-yı hakiki ile mecazî arasındaki alâka sekiz nev'e münhasırdır. Zira beyanı sadedinde bulunduğumuz mecaz ya istiaredir veya mecaz-ı mürseldir. Eğer istiare ise, alâkası ancak müşâbehettir. Şu kadar ki, müşâbehahet alâkası “esed” lafzı “racülün şücâun” manasında istimalde olduğu gibi hakikiyyeden ve şücâi cebâne, basîri a'mâya, seyyieyi cezaya ıtlakda olduğu misillü itibariyyeden yani müşebbeh ile müşebbehün bihin vasıfları arasındaki tezdâ tenâsüb menzilesine tenzil suretiyle iddiadan eamdır. Ve bu da şu misallerde olduğu gibi, telmih²⁴ veya tahakküm veyahut tefe'ül veyahut müşâkele²⁵ vesaire gibi nüktelere mebnîdir.

“Eğer mecaz istiare olmayıb da mecaz-ı mürsel ise, alâkası müşâbehetin gayrı zikrolunan envâ-ı seb'adan birisidir. Zira bu takdirde ya ma'nâ-yı hakiki ma'nâ-yı mecaziye –velev ki, mütekellimin nazarında olsun- bilhassa bazı ezmânda bilfiil hâsıldır veyahut bilfiil hâsıl değildir. Eğer bilfiil hâsıl ise, bundan iki ihtimal vardır. Zira ma'nâ-yı hakikiyyenin ma'nâ-yı mecaziye hâsıl olduğu o bazı ezmân kelamdaki hükmün ma'nâ-yı mecaziye taalluk ettiği zamandan ya mukademdir veyahut muahhardır.

Eğer mukaddem ise, bu husul alâka-i kevndir.

“Yetimlerin mallarını kendilerine verin” mealinde olan وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ²⁶ ayet-i celîlesindeki الْيَتَامَىٰ lafzı gibi. Zira الْيَتَامَىٰ lafzı şu emir ile tekellüm zamanında hakikat ise de vakt-i îtâda yani i'tâ hükmünün ona taalluku zamanında mecazdır.

Çünkü: Vakt-i îtâ bi'l-bedâhe vakt-i bülûğ olduğundan, şu zamanda الْيَتَامَىٰ lafzıyla kendi ma'nâ-yı hakikisini irade gayr-i caizdir. Eğer ma'nâ-yı hakikin

24 Belagat ilminde telmih, nazım veya nesirde bir ayete, bir hadise, kıssa, olay, vecize, şiiir, ata-sözü vb.ne gönderme yapma sanatıdır. Bk. İsmail Durmuş, “Telmih”, *DİA*, c. 40, ss. 407-408.

25 Müşâkale sözlükte, “iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması” anlamına gelir. Bedî ve beyan ilminde müşâkale, “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” olarak tanımlanmıştır. Müşâkale, edebî bir amaç veya nükte için bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşir. Müşâkale hakkında bk. İsmail Durmuş, “Müşâkale”, *DİA*, c. 32, ss. 154-155.

26 en-Nisâ 4/2.

ma'nâ-yı mecâziye hâsıl olduğu zaman kelamdaki hükmün ma'nâ-yı mecaziye taallukundan muahhar ise, bu husûl dahi alâka-i evldir.

²⁷عَصْرَتْ الْخَمْرُ ve ²⁸قَتَلْتُ قَتِيلًا cümlelerinde "hamr" ve "katil" lafızları gibi. (s. 9) Zira bu lafızlar şu cümleleri tekellüm zamanında hakikat iseler de "asr" hükmünün "hamr"e ve "katil" hükmünün "katil"e taalluku zamanında mecazlar dır.

Çünkü "asr" hükmünün "hamr"-ı hakikiye ve "katil" hükmünün maktûl-i hakikiye taalluku batıldır. Ve alâkaları da evldir. Zira ma'nâ-yı hakikinın onlara husulü kendilerine hükmün taallukundan muahhardır. Fakat "Babasının yetim olarak bıraktığı racüle ikram et" ve "Asîri hamr olduğu zaman içme" cümlelerindeki "yetim" ve "hamr" lafızları hakikattir. Zira bu misallerde muhatabın kendisine ikram ile memur olduğu ricâl "babası bıraktığı zaman" ikram olduğu zaman denilecekti, hakikaten yetim olduğu gibi, "hamr olan şarabından nehy olduğu" asîr de vakt-i nehyde hakikaten "hamr" dır.

Kevn ve evl alâkalarında, ma'nâ-yı hakikinın ma'nâ-yı mecazin bilfiil husulü, hükmün ma'nâ-yı mecâziye taalluku zamanında veyahut cemî ezmânda olmak ihtimalleri dahi vârid-i hâtır oluyor ise de bu ihtimaller bâtıldır. Zira eğer bu husul hükmün ma'nâ-yı mecâziye taalluku zamanında veyahut cemî ezmânda olur ise, bu takdirde lafız hakikat olmasa bile şu alâkalar ile mecaz da olmaz; eğer ma'nâ-yı hakiki ma'nâ-yı mecâziye bilfiil hâsıl değilse, bunda dahi iki ihtimal vardır.

Ya ma'nâ-yı hakiki ma'nâ-yı mecâziye bilkuvve hâsıldır.

Veyahut asla hâsıl değildir.

Eğer bilkuvve hâsıl ise, işte bu husul alâka-i isti'dâddır. "Küpün içindeki hamr müskirdir" cümlesindeki "müskir" lafzı gibi ki, bilkuvve müskir demektir.

Ve eğer asla hâsıl değilse, bunda dahi iki ihtimal vardır.

Ya iki mana arasında bir nevi lüzum ve ittisal vardır veyahut yokdur. Eğer yoksa alâka da yokdur ve eğer var ise bunda dört ihtimal vardır. Ya biri diğerrinde hâl diğeri ona mahal veyahud biri hakikaten veya hükmen cüz, diğeri

27 "Şarap sıktım."

28 "Bir maktulü öldürdüm."

küll veyahud biri sebep diğeri müsebbeb veyahud biri şart, diğeri onunla meşruttur.

Eğer biri diğesinde hal, diğeri ona mahal ise, beyinlerindeki alâka “hulûl” dur. 29. يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ayet-i kerimesindeki “yed” lafzını “kudret” manasında ve “kudret-i tûlâ” (!) terkindeki “kudret” lafzı “yed” manasında olduğu gibi buradaki hulûl “husûl” manasına olub arazın cevherde³⁰ cismin mekânda husulünden ve rahmetin cennette husulü (s. 10) gibi sâirden eamdır. Binaenaleyh hulûl alâkasıyla, cenneti rahmet ve rahmeti cennet manasında istimal dahi caizdir.

Ma'nâ-yı mecazî ile ma'nâ-yı hakikinin şahs-ı vahidde veyahud mahal-ley-n-i mütekâribeynde veyahud hayyizeyn-i mütekâribeynde hulûlleri dahi “alâka-i hulûl” aksâmındandır.

Hayat-ı imanda, rıza-yı ilahiye rıza-yı resulde 31. مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ kavli-i şerifi delâletiyle beyt-i Haram’da istimal gibi.

Birincisi cüz’ü külden, ikincisi küllü cüz’de istimale misaldir. Burada cüz’, hakiki ile hükmî olmaktan eamm olduğundan, cüz’iyyet ve külliyye alâkasıyla mecazda –mutlakı hakkîde haml suretinde olduğu gibi- mutlakı³² mukayyedde ve –marazı enfe ve “mişfer”i şefeye itlakda olduğu misillü- mukayyedi mut-

29 “Allah’ın eli (yedullah) onların ellerinin üstündedir.” el-Fetih 48/10.

30 Cevher, (çoğulu: Cevâhir) kelimesi sözlükte, “değerli taş, maden ve mineral” manalarına gelir. Terim olarak cevher, “kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık” demektir. Mantık, felsefe ve kelâm ilimlerinin temel kavramlarından biri olan cevheri Tehânevî, “kadîm olsun hâdis olsun, kendi başına (kâim binefsihî) bulunabilen varlık” şeklinde tarif etmiştir. İslâm kelâmcıları cevher kelimesini el-cevherü’l-ferd (cevher-i ferd) ve el-cevherü’l-vâhid gibi terkipler halinde “atom” karşılığında kullanmışlardır. Cevher hakkında bk. İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, c. 7, ss. 450-455.

31 “Orada... İbrahim’in makamı vardır.” Âl-i İmrân 3/97.

32 Usul-i fıkıhta mutlak kavramı, “Gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olmayan lafız”, mukayyed ise “Gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız” şeklinde tarif edilir. Meselâ “adam, kitap, öğrenci” sözcükleri mutlak; bunlara “imanlı adam, kıymetli kitap, çalışkan öğrenci” şeklinde bazı kayıtlar konduğunda ise mukayyed olur. Bir nasta mutlak olarak yer alan bir lafız, başka bir nasta mukayyed olarak gelmemişse, mutlak haline göre amel edilir ve takyidinde dair delil bulunmadıkça takyid edilmesi doğru olmaz. Bir nasta mukayyed olarak yer alan bir lafız ise, başka bir nasda mutlak olarak geçmemişse, kayıtlı haline göre amel edilir ve kaldırıldığına dair delil bulunmadıkça bu kaydın dikkate alınması gerekir. Mutlak ve mukayyed terimleri için bk. Ferhat Koca, “Mutlak”, *DİA*, c. 31, ss. 402-405.

lakda istimal dahi dâhildir. Zira mutlak mukayyedin zaten cüz'ü değilse de mefhûmen cüz'üdür. Eğer iki manadan biri sebep diğeri müsebbeb ise beynlerindeki alâka sebebiyyet ve müsebbebiyyettir. Sebebiyyet de ya failden ibaret olan sebebiyyet-i hârice olur. ³³رَأَيْنَا أَنَّمَطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا cümlesindeki nebatı; ³⁴رَأَيْنَا أَنَّمَطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا kavlindeki gayisi, nebatta istimal suretinde olduğu gibi veyahud sebebiyyet-i gâiyyedir. Hamri, "ineb" manasında ve ahdi "vefa" manasında istimal gibi. Demi "diyet" de mevti mühlik olan maraz, cerh ve darbda istimal sebebiyyet ve müsebbebiyyet-i hârice alâkasıyla mecazdan olduğu gibi. ³⁵وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ kavli şerifindeki "iman"ın "uhûd" manasında istimali dahi sebebiyyet-i gâiyye alâkasıyla mecaz aksâmındandır.

Eğer iki manadan biri şart diğeri onunla meşrut ise, beyinlerindeki alâka "şartıyyet" dir. İmanı salâtta ve masdarı fail ve mefulde istimal gibi. Birincisi şartı meşrûtiyyette, ikincisi meşrûti şartta istimale misaldir. Zira müntesibeyn nisbetin şartlarıdır.

Birisi, diğerinin altı olmak da alâka-i şartıyyette dâhildir. ³⁶وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ kavli şerifinde lisân-ı sıdkın zikr-i hasen manasında istimali gibi.

(s. 11) Tenbih

İtibârât-ı mutelife ile şu alâkaların içtimai caiz olur. Mesela, "mişfer"i şefe-i insana ıtlak hem istiare ve hem de mecaz-ı mürsel olabilir; eğer gızzatte teşbih kast olunur ise istiare ve eğer bunun küllü cüz'e yani mukayyedi mutlaka ıtlak kabilinden olduğu nazar-ı itibara alınır ise, mecaz-ı mürsel olur.

Hamri, ineb manasına ıtlakın dahi sebebiyyet-i gâiyye için olması caiz olduğu gibi, alâka-i evliyye için olması da caiz olabilir.

Sairleri de bunlara makîsdir.

Bu zikrolunan sekiz nevi alâka ile esmâ-i lügaviyyede mecaz caiz olduğu gibi, kelimât-ı şer'iyede dahi caiz olur. Şöyle ki: İki tasarruf-ı şer'î, bir vasf-ı lâzım-ı beyinde iştirâk eder. Veyahud birisinin manası diğerin manasına

33 "Gök bitki yağdırdı."

34 "Sağanak yağmuru gördük."

35 "Onların imanları yok."

36 "Ve bana gelecekler içinde güzel bir nam tahsis eyle!" eş-Şuarâ 26/84.

sebeb olur. Çünkü sâbıkan zikr olunduğu vechile, müfredât-ı mecazda semâ' şart olmayıp, belki alâkanın vücudu muteberdir. Binaenaleyh, alâka gerek bi-hasebî'l-lüga olsun ve gerek bi-hasebî'ş-şer' olsun, kezâlik kelam dahi gerek haber olsun ve gerek inşa olsun, mecaz caiz olur.

Müşâbeheth, bir keyfiyyet ve bir sıfatta ittifaktan ibaret olduğu için mecaz-ı şer'îde alâka-i müşâbehethden bazen "ma'nâ-yı meşrûada ittisal" unvanıyla tabir olunur. Amma o mananın meşru olması ne suretle olursa olsun, işte nikâh manasında istimal olunan "hibe" ve "bey" lafızları gibi ki, bunlar mecâzât-ı şer'iyedendir. Zira şer' de "hibe" lafzı "milk-i rakabe"yi, "nikâh" lafzı da "milk-i müt'a"yı müfîd ve "milk-i rakabe" "milk-i müt'a"ya sebep olduğu için şer'an sebebi müfîd olan lafız zikrolunub ondan müsebbebi kasd etmek caiz ve binaenaleyh Resul aleyhisselamın nikâhı gibi, bize göre başkasının nikâhı da "hibe" lafzıyla münakid olur. Fakat menkûha hürre olmak şartıyla. Zira eğer menkûha câriye olursa, temlîk-i ayne mahallin kabiliyetine binaen, hakikatıyla amel mümkün olduğundan, hibe sabit olur.

Lakin Şâfiî'ye³⁷ göre, Resul aleyhisselamdan başkasının nikâhı ancak nikâh ve tezcic lafızlarıyla münakid olub, "hibe" lafızlarıyla münakid olmaz. Zira ³⁸ خَالِصَةً لِّكَ kavli-şerifi (s. 12) delaletiyle, "hibe" lafzıyla nikâhın sıhhati Resul aleyhissalâtü vesselam efendimize mahsusdur. Bir de nikah sübût-ı neseb, adem-i inkıtâ-ı nesil, zinadan ictinâb, tahassul-i ihsan³⁹, emr-i maişetde zevc ile zevceden her birinin diğerinden istimdâdı, nafaka ve mihrin vücubu, hürmet-i müsâhere⁴⁰, cereyân-ı tevârüs gibi mesâlih-i müştereke için meşru olmuş bir akid olub, nikah ve tezcic lafızları ise "zamm" ve "beynehümâda ittihad" ve "ber-vech-i ittihad telfik" manalarını müş'ir olduklarından, bunların şu

37 Şâfiî'nin asıl adı Muhammed b. İdris eş-Şafii (ö. 204/820) olup İslam hukuk mezheplerinden Şafii mezhebinin kurucu imamıdır. Hayatı ve eserleri için bk. Bilal Aybakan, "Şafii", *DİA*, c. 38, ss. 223-233.

38 "Sırf sana mahsus olmak üzere." el-Ahzâb 33/50.

39 İhsan, kelimesi sözlükte, "bir şeyi, bir kimseyi iyice korumak" manalarına gelir. Fıkıh literatüründe ise ihsan, "bir kimsenin fiilen veya hükmen zinaya karşı tam bir koruma altında olması ve bunu sağlayacak belli bir konuma sahip bulunması" demektir. İhsan, İslam ceza hukukunda zina suçunda recm cezasının uygulanabilmesi için suçluda, zina iftirasında da haddin uygulanabilmesi için mağdurda aranan niteliği ifade eder. İhsan sahibi erkeğe muhsin, kadına muhsine adı verilir. Muhsan/muhsana ise, "evli, hür ve iffetli Müslüman kimse" demektir. İhsan hakkında bk. Şamil Dağcı, "İhsan", *DİA*, c. 21, ss. 546-548.

40 Hürmet-i müsâhere, evlenmeden doğan (sıhrî, kayın) hısımlık sebebiyle meydana gelen haramlık demektir. Bk. Fahrettin Atar, "Muharremât", *DİA*, c. 31, ss. 6-8.

makâsıd ve mesâliha delâlet-i tâmmeleri vardır. Hâlbuki başkaları makâsıd-ı mezkûreye delaletten ârîdir.

Tarafımızdan birinci delile cevap, hibe lafzıyla nikâhın Hazreti Resul'e ihtisası, akıldan baîddir. Çünkü bunda bir mana yoktur. Şu halde, خَالِصَةً لَكَ kavli-i şerifinden maksad, hükümde yani adem-i vücûb-ı mihirde ihtisasdır.

Bu ise Aleyhisselâtu vesselâm Efendimiz Hazretlerinin gayrisi hakkında vücûb-ı mihir ile beraber hibe lafzıyla akd-i nikâhın sıhhatine münâfi değildir. Yahud bu ayetten maksad nefsinin Resul aleyhisselama hibe eden mer'enin Resul'e ihtisâsı ve bir daha gayrisiyle izdivacının adem-i cevazıdır. Zira وَأَزْوَاجُهُ وَأُمَّهَاتُهُM⁴¹ ayet-i celilesiyle ezvâcü'n-nebî zât-ı risâletpenâhilerinden başka kimseye helal değildir.

Delîl-i sâniye cevabımız; akd-i nikâhın zikrolunan mesâlih için meşru olduğunu teslim etmeyiz. Nikâh, zevcin zevceye malik olması için meşrudur; mesâlih-i mezkûre şu mâlikiyete müterettib semerâttır. Bu mülke bedel, zevc üzerine mihrin lazım gelmesi, talakın yed-i zevcede olması dahi buna delildir. Zira izâle-i mülk ancak mâlikine mahsusdur. İmdi "nikâh" ve "tezvic" gibi lügat-i mülke delalet etmeyen lafızlar ile nikâh sahih olunca mülke delâlet eden hibe lafzıyla nikâhın sahih olması evlâ bî't-tarîkdır.

Eğer, "nikâhın meşruiyeti ancak zevcin zevceye mâlik olması için ise, nikâh ve tezvic lafızlarıyla nikâhın sahih olmaması iktiza eder; zira bunların mülke delaletleri yoktur" diye itiraz edilirse; biz de buna "nikâh ve tezvic lafızlarıyla nikâhın sahih olması, bu lafızlar şu akdın âlemi menzilesinde olduğu ve âlemlerde ise isim ile müsemma⁴² arasında münasebetin bulunması ve ma'nâ-yı lügavîye riayet edilmesi vacip olmadığı içindir. Binaenaleyh bu lafızların mülke adem-i delaletleri, onlar ile nikahın sıhhatine muzır değildir" cevabını veririz.

(s. 13) Bey' lafzına gelince, bu da milk-i rakabeyi isbat ve ifadede "hibe"

41 "Onun eşleri onların (müminlerin) anneleridir." el-Ahzâb 33/6.

42 İsim sözlükte, "varlıklara verilen ad", müsemma "adlandırılan varlık" manasına gelir. Bu adlandırma işlemine ise "tesmiye" denir. İsim bir hakikate delâlet eden mutlak lafız, müsemma bu hakikatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan manadır. Bir lafzın hangi anlam karşılığında kullanıldığını bilmek lafızla medlulü arasındaki özel nispeti bilmeye bağlıdır. Dilcilerin "isnad", kelâmcıların "tesmiye" dedikleri bu nispetin zorunlu olduğunu söyleyenlere göre, isimlerin müsemma'ya delâleti (vaz') tevkîfidir. İsim ile müsemma arasındaki ilişki hakkında bk. İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *DİA*, c. 22, ss. 548-551.

lafzı gibidir. Hatta ondan fazlası bile vardır. Çünkü “hibe” de ivaz şart olmadığı halde, “bey” de ivaz lazımdır. Şu halde, “bey” lafzı nikâha “hibe” lafzından daha münasibdir.

Tenbih

Sebebiyyet alâkasıyla mecazda ma'nâ-yı hakikinin ma'nâ-yı mecâzinin kaybına sebep olması vacib olmayıp belki cinsine sebep olması kâfi ve binaenaleyh غَيْث⁴³ zikrederek ondan gerek مَطَر⁴⁴ ile ve gerek başka ماء ile husule gelen “nebat”ı irade caiz ise, sebebi müsebbebde istimal kabilinden olarak “hibe” ve “bey” lafızlarını da nikâhda istimal mecaz-ı mürsel olur. Amma sebebiyyet alâkasında ma'nâ-yı hakikinin ma'nâ-yı mecâzinin kaybına sebep olması vacip ise, o halde hibe ve bey’ lafızları nikâhda istimal mecaz-ı mürsel olmayıp istiare olur. Zira istiare meşhur ve birisinde akvâ ve a’ref olan bir ma'nâ-yı lâzimîde iştiraklerine binaen mütebâyinînden birisini diğerinde istimalden ibaret olup, burada dahi ma'nâ-yı nikâh, “hibe” ve “bey” lafızlarının manalarına mütebâyin ve fakat hibe ve bey’ de nikâhdan daha kavî olan “isbât-ı mülk” ma'nâ-yı meşhurunda onlara müşârikdir.

“İtk” lafzı “talâk” manasında istimalde dahi hüküm böyledir. Nitekim karîben gelecektir.

Metin

“Tarafeynin her birinde hem asalet hem de fer’iyyet bulunursa, her ikisinin dahi mecaz olması caiz olur. Sebep ve ondan maksud olan müsebbeb, küll ve onu istilzam eden cüz, mahal ve ondan matlub olan hal gibi.”

İzah

Mecaz melzûmdan lâzıma intikâle mebnî olduğundan her mecazda ma'nâ-yı lüzûm vardır. Ve buradaki “lüzûm”un manası, “imtinâu'l-infikâk” manasında değil, belki “fi'l-cümle tebe’iyyet” manasına olduğu meşhur ve mukarrerdir.

43 غَيْث “Sağanak yağmur” demektir.

44 مَطَر “Yağmur” demektir.

Melzûm asıl ve metbûdur, çünkü intikal ondandır.

(s. 14) Lazım yani ma'nâ-yı mecazî de tâbî' ve fer'dir. Zira intikal onadır. Binaenaleyh beyinlerinde ittisal ve münasebet bulunan iki şeyden her biri min-vechin asıl, min-vechin fer' olur ise o halde her birini âharda mecazen istimal caiz olur.

Sebeb ile ondan maksud olan müsebeb gibi. Zira böyle olan sebep min-vechin asıldır. Çünkü müsebeb ona muhtac ve ona mebnîdir. Müsebeb de min-vechin asıldır. Çünkü müsebeb illet-i gâiyye menzilesindedir.

İllet-i gâiyye hâricte fâilin ma'lulü ve ondan müteahhar ise de zihinde fâilin fâiliyyetine illiyyeti ve ona tekaddümü vardır.

Ulemâ-yı usûlün "ahkâm-ı ilel me'liyye ve esbâb-ı ilel âliyyedir"⁴⁵ sözleri dahi buna mebnîdir. Binaenaleyh böyle olan sebebi müsebebde ve müsebebi sebebde mecazen istimal caizdir. "Şirâ" lafzını "mülk" manasında ve "mülk" lafzını "şirâ" manasında istimal gibi. Hatta birisi "Bir abde mâlik olur isem hürdür" dedikten sonra, bir abdi müteferrikan iştirâ etse yani nısfını alıp satıktan sonra nısf-ı diğerini de alsın da "Ben müsebbebin ismini sebebe itlak tarıkıyla mülk lafzıyla şirâ manasını kastetmiş idim" dese, onun bu sözü hem diyâneten ve hem de kazâen tasdik olunur. Zira mevla şu vechile yeminden sonra abdi müteferrikan iştirâ ettikde mecmûna mâlik olmamış ve fakat mecmûnu iştirâ eylemiş olur ve şu halde yeminindeki "mâlik olur isem" sözü ma'nâ-yı hakikinde istimal eylediği takdirde, abdi âzad olmayıp hâlbuki ma'nâ-yı mecazisinde "yani iştirâ eder isem" manasında istimal olduğu takdirde abd âzad olacağından mevla, "Ben mâlik lafzıyla şirâ manasını kâd etmişdim" dediği surette, kendisince ağız olanı irade etmiş olduğu ve bunda ise bir kûnâ töhmet bulunmadığı cihetle, onun şu sözünü hem diyâneten ve hem de kazâen tasdik lazım gelir.

İşte böyle mülk lafzı şirâ manasına mecazen istimal sahih olduğu gibi, şirâ lafzını da mülk manasında mecazen istimal sahihtir. Binâenaleyh mevla yemin-i sâbıkında "Ben bir abd iştirâ eder isem" dese de ba'dehû müteferrikan bir abd iştirâ edib de "Ben sebebin ismini müsebebe itlak tarıkıyla, iştirâ lafzıyla mülk manasını kast etmiş idim" dese, bu surette kendisine ehaf olan şeyi irade eyle-

45 Usulcülerin, "ahkâm-ı ilel me'liyye ve esbâb-ı ilel âliyyedir" sözü, "illetlerin hükümleri içtihat ve çalışmayla elde edilir; illetlerin sebepleri ise kendiliğinden yani zati ve otomatiktir" anlamına gelir.

miş olduğu ve bunda ise bir nevi töhmet bulunduğu cihetle kazâen tasdik olunmaz ise de tarîk-ı mecazın vücuduna binaen diyâneten tasdik olunur.

(s. 15) Tarafeynden hem asâlet hem de fer'iyetin tahakkukuna binaen "küll" ile onu müstelzim olan yani intifâsıyla küllün intifâsı lazım gelen "cüz"ü dahi yekdiğerinde mecazen istimal caizdir.

Zira "küll" lafzından bi'l-infihâm zihinde husulde cüz'ün külle mübtenî yani "küll"ü fehmin "cüz"ü fehme mevkûfiyeti vasıtasıyla, cüz'ün ancak küllün isminden mefhum olması cihetiyle, "küll" asıl olduğu gibi, vücutta ve kühüyle teakkulda küllün cüze muhtaç olması itibariyle dahi "cüz" asıldır. Binaenaleyh bunları dahi yekdiğerinde mecazen istimal bi-lâ şek caizdir.

"Vücut ve teakkulda küll cüz'e muhtac olunca, cüz'ü fehmin küllü fehme elbette sâbık olacağı ve bu halde intikâlin külden cüz'e değil, belki cüz'den külle olması lazım geleceği cihetle, sâbıkan zikrolunan manaca "yani filcümle teba-iyet manasınca" cüz' lazım olmaz. Ve şu halde, küllü cüz'îde bi-tarîkî'l-mecaz istimal caiz olamaz" denir ise de biz de buna cevaben "melzûmdan lâzıma intikalın manası, lâzımı tasavvurun melzûmu tasavvurdan vücutta muahhar olması değildir. Belki melzûmun zihinde husûlü zamanında lâzımın da zihinde husûlüdür. Bu mana ise cüz'iyette - devam ve vücub şartıyla - mütehakkaktır" deriz.

Bu cevabımıza da "İntikalin manası bu olunca cüz'ü istilzam kaydıyla takyîde hâcet yoktur. Zira aklın cüz'e ihtiyacı zaruridir. Çünkü el veyahut ayak kendisinden cüz' olan bir mecmûun bunlarsız vücudu tahakkuk edemez. Zira cüz'ün intifâsıyla küllün intifâsı bedîhîdir" diye bir itiraz edilirse, bu itiraza dahi, "Cüz'ü kayd-ı mezkûr ile takyîd örf mebnîdir. Zira örfde her cüz' küllü müstelzim değildir" denir, cevabını veririz.

Binaenaleyh buradaki cüz'den maksad mesela, insanın onsuz bâki olamayacağı cüz'dür, "baş ve unuk" gibi. "Ayn"sız insan bâki olduğu halde, rakibe yani gözcüye "ayn" itlâkı caiz ise de bu itlak rakibin rakib vasfıyla mevsuf olması itibariyledir. Zira bu vasıf ile mevsuf olması itibariyle rakib aynsız mevcut olmaz. Tercümana "lisan" itlâkı dahi bu kabildendir.

Mahal ile ondan maksûd olan hâle gelince; bunlarda dahi tarafeynden her birinde hem asâlet hem de fer'iyet vardır.

(s. 16) Zira hâl mahalle muhtaç olduğu cihetle, hâle nisbetle mahal asıl olduğu gibi, mahalden maksûd-ı aslî hal olduğu cihetle de hâl asıldır. Binaenaleyh bunlarda dahi tarafeynden mecaz caizdir.

وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ⁴⁷ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ⁴⁶ kavlı-i şerifi mahal cânibinden ve فَلْيَدْعُ أَهْلَ نَادِيهِ , ikincisi de فِي الْجَنَّةِ الَّتِي يُجِلُّ فِيهَا الرَّحْمَةُ⁴⁸ takdirindedir.

Metin

“Asâlet ve fer’iyyet tarafından olmayıp da belki yalnız bir taraftan olur ise, mecaz ancak o asıl olan taraftan caiz olur. Sebeb-i mahzda olduğu gibi. Binaenaleyh, ıtk lafzıyla talâk vâki olduğu halde, talâk lafzıyla ıtk vâki olmaz.”

İzah

Sebeb-i mahz, meşruiyeti müsebbeb için olduğu halde müsebbebe mufdî olan şeydir. Milk-i müt’aye nisbetle milk-i rakabe gibi. Zira milk-i rakabe milk-i müt’aye mufdî ise de bunun meşruiyeti milk-i müt’anın husûlü için değildir. Çünkü abidde ve radâan uhtte ve câriye-i gayr-i kitâbiyyede olduğu gibi, milk-i müt’asız milk-i rakabe meşrudur. İşte bu gibi sebebi müsebbebe ıtlak caiz ise de müsebbeb cânibinden asâletin bulunmamasına binaen aksi caiz değildir. Binaenaleyh ıtk lafzıyla talâk vâki olub talâk lafzıyla ıtk vâki olamaz.

Zira i’tâk milk-i rakabeyi, talâk da milk-i müt’ayı izâle için mevzudur. Fakad milk-i rakabeyi izâle, milk-i müt’ayı izâleye mufdî olduğu cihetle, birinci izâle ikinci izâleye sebep ise de birinci izâleden maksûd olan şey isbât-ı hürriyet olub ikinci izâle yani milk-i müt’ayı izâle olmadığından, milk-i rakabeyi izâleye delâlet eden lafız ile talâk vâki olub aksi caiz olamaz.

Bu beyanımıza “sebebiyyet alâkasıyla mecazda muteber olan şey, şu alâkanın ma’nâ-yı hakiki ile ma’nâ-yı mecazî arasında bulunmasıdır. Hâlbuki i’tâk ile talâkın manaları arasında böyle bir alâka yokdur. Vâkıan izâle-i milk-i rakabe ile izâle-i milk-i müt’a arasında alâka vardır. Fakad izâle-i milk-i rakabe i’tâkın ma’nâ-yı hakikisi değildir. Çünkü karîben beyan olunacağı vechile...”

46 “O zaman taraftarlarını yardıma çağırın.” el-Alâk 96/17.

47 “Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah’ın rahmeti içindedirler.” Âl-i İmrân 3/107.

48 “İçerisinde rahmet helal olan cennettedir.”

OSMANLI DEVLETİNDE TANZİMAT SONRASI AİLE HUKUKU ALANINDAKİ GELİŞMELER VE HUKUK-I AİLE KARARNAMESİ*

Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI**

Özet: Osmanlı Devletinde Tanzimat'la başlayan dönem pekçok alanda köklü değişikliklere şahit olması dolayısıyla önem arz etmektedir. Bu dönem birçok bakımdan olduğu gibi hukuk tarihi bakımından da önemlidir. Kuruluşundan 19. asrın ortalarına kadar devam eden Osmanlı hukuk düzeni, ilk defa Tanzimat döneminde gerek mahkemelerin yeniden düzenlenmesi ve gerekse bu mahkemelerde uygulanmak üzere yeni kanunların hazırlanmasıyla köklü bir değişikliğe uğramıştır. Ancak aile hukuku alanında bazı düzenlemeler söz konusu olsa da kanunlaştırma konusunda en sona bırakılan alanlardan biri olmuştur. Biz bu çalışmamızda Tanzimat sonrası aile hukuku alanında yapılan düzenlemeler hakkında bilgi verdik ve söz konusu dönemde aile hukuku alanındaki en önemli gelişme sayılan Hukuk-ı Aile Kararnamesini değişik açılardan ele aldık.

Anahtar kelimeler: Tanzimat, Kanunlaştırma, Hukuk-ı Aile Kararnamesi.

Regulations in Family Law after the Tanzimat Period of the Ottoman Empire and 1917 Decree of Family Law (*Hukuk-ı Aile Kararnamesi*)

Abstract: Hosting many radical changes in many areas, the Tanzimat Period has a crucial importance in the late Ottoman Empire. The Legal History of the Ottoman as one of these areas was affected by facing new regulations. The classical Legal Order of the Ottoman lasting from the foundation to the middle of 19th century encountered fundamental changes for the first time in Tanzimat Period by both re-organizing courts and regulating new laws in order to apply in these re-organized courts. Although Family Law was subjected to these changes as well as others, its codification was relatively late. First, in this paper, I deal with the regulations related to the Law Family in the Ottoman applied after the Tanzimat Period. After drawing the framework of these regulations, secondly, I analyze the 1917 Decree of Family Law (*Hukuk-ı Aile Kararnamesi*) which is considered as the most important improvement in this particular period.

Key words: Tanzimat, Codification, 1917 Decree of Family Law.

* Bu makale *Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2009) başlıklı yüksek lisans tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır (Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI).

** Öğretim Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Tanzimat, Osmanlı devletinde 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanıyla başlayan ve bazı tarihçilere göre 1876'da I. Meşrutiyetin ilanına kadar, bazılarına göre ise 1908 yılında II. Meşrutiyetin ilanına kadar devam eden döneme ve bu dönemde yapılan ıslahat ve batılılaşma hareketlerine verilen isimdir.¹ Söz konusu süreç Osmanlı devlet düzeninde hukuki, ekonomik ve sosyal alanlarda köklü değişikliklerin yapıldığı, devletin Batılılaştırılmaya çalışıldığı bir dönemdir.

Tanzimat sonrası süreç birçok bakımdan önemli olduğu gibi hukuk tarihi bakımından da önemlidir. Kuruluşundan 19. asrın ortalarına kadar devam eden Osmanlı hukuk düzeni, ilk defa Tanzimat döneminde gerek mahkemelerin yeniden düzenlenmesi ve gerekse bu mahkemelerde uygulanmak üzere yeni kanunların hazırlanmasıyla köklü bir değişikliğe uğramıştır.

2. Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler

Tanzimat'tan sonraki kanunlaştırma hareketleri sırasında aile hukuku bu hareketin dışında tutulmuştur. Cevdet Paşa'nın, Mecelle'nin 16. kitabından sonra aile hukukunun tedviniyle meşgul olmayı düşündüğüne dair işaretleri II. Abdülhamid'e yazdığı durum değerlendirme raporunda görülmektedir: "Mecelle'nin birkaç kitabı nakıs kalmış ise de cemiyet bunların ikmaliyle meşgul olmuyor. Şimdi meşguliyeti ancak ahkâm-ı Mecellenin tatbikinde mehâkimce görülen müşkilâttir."² Cevdet Paşa'nın sunduğu bu raporda bahsetmiş olduğu ve hazırlamayı düşündüğü alan kuvvetle muhtemel aile hukuku alanıdır.³

Aile hukukunun kanunlaştırma hareketinin dışında tutulmasının elbette ki bazı sebepleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Osmanlı Devletinde çeşitli din ve mezheplerden insanların bir arada yaşaması ve çeşitli dini hukukların aile hukuku üzerinde etkileri ve hepsini kapsayan bir aile kanunu hazırlamanın zor olmasıdır. Bir diğer sebep ise aile hukukunun tedvini sırasında ortaya çıkması

1 Ali İhsan Gencer, "Tanzimat Fermanı: 1839'dan 1876'ya Osmanlı İmparatorluğu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1993, c. 11, s. 431

2 Ebulula Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, Ankara 1996, s. 172; Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 133

3 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 222; Mardin, *age*, s. 172; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 133

muhtemel itirazlara maruz kalmamak düşüncesidir.⁴ Ayrıca o dönemde aile hukuku alanında kanunlaştırmaya gidilmesinin acil bir ihtiyaç olmayışı da diğer bir sebep olarak değerlendirilebilir. Çünkü Osmanlı ailesi devrin sosyal ve ekonomik yenilikleri karşısında henüz köklü bir değişikliğe uğramamıştır.⁵

Değınilen bu sebepler dolayısıyla aile hukuku Mecelle'de yer almamış ve bu alanın kanunlaştırılması yarım asır gecikmiştir. Osmanlı devletinde Tanzimat sonrasında aile hukuku alanındaki en önemli gelişme şüphesiz Hukuk-ı Aile Kararnamesidir.

Hukuk-ı Aile Kararnamesinin hazırlanmasına kadar geçen süreçte aile hukuku sahası tamamen başıboş bırakılmamıştır. Kararname öncesinde fıkıh kitaplarındaki şeri hükümleri tamamlayıcı mahiyette ve Hanefî mezhebinin sınırları aşılardan bazı hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Bunlar şu şekildedir;

- a. 1276 (1859) yılında yayınlanan şeriyye mahkemeleri nizamnamesinde⁶ nikâh akitlerinden ve verilen izinnamelelerden alınacak harçlar tespit edilmiştir.⁷
- b. 1291 (1874) tarihli nizamname ile daha önce var olan İran uyruklularla evlenme yasağı teyit edilmiştir.⁸

4 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Aile Hukukumuzun Tedsini Meselesi", Ebulula Mardin'e Armağan, İstanbul 1943, s. 692-693

5 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolođisi*, İstanbul 1958, s. 239

6 *Düstur*, I. Tertip, 1/301; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 136

7 Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 137

8 Osmanlı Devletinde İranlılarla evlenme yasağı ilk olarak 1822 tarihinde II. Mahmut döneminde getirilmiştir. 1874 tarihli bu nizamname ile de bu yasak sürdürülmüş ve İran uyruklularla yapılacak nikâhı kıyan yetkililerin sorumlu olacakları belirtilmiştir. Yine bu nizamnamenin bir diğer maddesi devletler hukuku bakımından mühim bir hususa değınmekte ve bu yasağa rağmen Osmanlı uyruklularından bir kadın bir İranlı ile evlenmişse kadının ve çocuğunun Osmanlı tebası sayılacağını açıklamaktadır. Konuyla alakalı sonraki süreçte söz konusu olan diğer bir iradeden de anlaşıldığına göre bu yasakla daha çok İranlı erkeklerle Osmanlı kadınlarının evlenmelerinin önüne geçilmekte ve böylelikle Osmanlı Devletiyle İran arasında tabiiyet ve benzeri konularda ortaya çıkması muhtemel problemler engellenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla burada aile hukukundan ziyade devletler hukukunu ilgilendiren bir yasak söz konusudur. Bk. *Düstur*, I. Tertip, 4/614; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 141; Tülay Ercoşkun, *Osmanlı İmparatorluğunda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikâha Dair Düzenlemeler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 142-145

- c. 1291 (1874) tarihli fermanla mehir için alt ve üst sınır tayin edilmiştir.⁹
- d. 1298 (1881) tarihli Sicill-i Nüfus Nizamnamesiyle¹⁰ nikâhın tescili esası kabul edilmiş ve bu durum daha sonraki hukuki düzenlemelerle de teyit edilmiştir.¹¹ Bu nizamnamenin 23. maddesi “ahâli-i Müslime bey-ninde cereyan eden münâkehât, mehâkim-i şer’iyyelerden ve cemaat-ı gayr-i Müslime münakehatı rüesâ-yı ruhaniyeleri tarafından verilen izinnâmeler üzerine icra kılınır. İzdivacın vukuundan nihayet sekiz gün sonra nikâhı icra eden veya reis-i ruhani, keyfiyet-i izdivacı mu-saddık sicill-i nüfus memuruna ilmühaber itâ etmeye mecburdur” şek-lindedir.
- e. Bu nizamnamenin yerine getirilen 1318 (1900) tarihli yeni nizamname¹² aynı hükümleri içermekle beraber nikâhı nüfus memurluğuna bildirme süresini sekiz günden on beş güne çıkarmıştır.
- f. 1304 (1887) tarihli bir kararname¹³ ile nikâh ve diğer vukuatı nüfus memurlarına bildirmeyen imam veya ruhanî liderlerden iki çeyrek me-cidiye para cezası alınması hükmü getirilmiştir. 1331/1913 tarihinde cezâ kanununda yapılan bir düzenleme¹⁴ ile izinnâmesiz nikâh kıyanla-ra üç aydan iki seneye kadar hapis cezâsı hükmü konulmuştur.¹⁵ Yakla-şık bir sene sonra bu madde tekrar değiştirilerek izinnamesiz nikâh kı-yanların yanı sıra bizzat evlenenlere de ceza öngörülmüştür.¹⁶
- g. 1332/1914 tarihli Sicill-i Nüfus Kanunu¹⁷ izinnâme ve nikâhın tescili ile alakalı hükümleri tekrar etmektedir. Ancak bu kanun nikâhı nüfus

9 *Düstur*, I. Tertip, 5/1074; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 141-142

10 *Düstur*, I. Tertip, Zeyl 2, s. 15

11 Mehmet Ünal, “Medeni Kanununun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenleme-ler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi”, *Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi*, sayı: XXXIV, s. 206; Aydın, *age*, s. 136

12 *Düstur*, I. Tertip, 7/433; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 139

13 *Düstur*, I. Tertip, 5/839; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 138

14 *Düstur*, I. Tertip, 5/629; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 138

15 Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 137; Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda İzinnâme İle Nikâh”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sayı: 2, 2006 (Güz), s. 53

16 *Düstur*, II. Tertip, 6/316; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 138; Ekinci, *agm*, s. 53

17 *Düstur*, II. Tertip, 6/1244; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 139

memurluğuna bildirme görevini kocaya vermektedir.¹⁸

- h. 1334 (1916) yılında kısa aralıklarla çıkartılan iki irade ve bunları takip eden hukuki düzenlemelerle, diğer mezheplerin görüşlerinden istifade edilerek kadına kocasının kaybolması veya hasta olması gibi sebeplerle mahkemeye başvurarak tefrik talebinde bulunma hakkı verilmiştir.¹⁹

Söz konusu dönemde aile hukukuna dair en önemli gelişme şüphesiz Hukuk-ı Aile Kararnamesidir.

3. Hukuk-ı Aile Kararnamesi

Tanzimat'tan sonra Osmanlı Devleti'nde başlayan kanunlaştırma çalışmalarının son örneklerinden biri Hukuk-ı Aile Kararnamesi'dir.²⁰ Daha önce de kısaca temas ettiğimiz gibi bir takım sebepler dolayısıyla en önemli kanunlaştırma hareketi sayılan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'de aile hukukuna yer verilmemiştir. Dolayısıyla her hukuk dalında olduğu gibi aile hukuku alanında da bir kanunlaştırma ihtiyacı kendini göstermekteydi. Bu dönemde sıkça söz edilen ve her alanda etkisinin gözlemlendiği Batıcılık düşüncesinin en az etkilediği alanlardan biride aile hukukudur.²¹

Isparta mebusu Seydişehir Mahmut Esad Efendi'nin başkanlığında Hafız Şevket Efendi, Said Bey, Ali Baş Hampa Efendi ve Mustafa Efendi'den oluşan komisyon 157 maddeden oluşan kararnameyi hazırlamış ve hazırlanan metin, 8 Muharrem 1336/25 Ekim 1917 tarihinde Sultan Reşad tarafından tasdik edilerek yürürlüğe girmiştir. Kararname, Kanun-ı Esasi'nin 36. maddesinden istifadeyle muvakkat kanun olarak kabul edilmiştir.²²

Kararname iki kitap içerisinde 9 bölüm (bab) ve 21 fasıldan oluşmaktadır. Birinci kitap evlenme (münakehat), ikinci kitap boşanma (müfarakat) hakkın-

18 Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 139; Ekinci, agm, s. 49

19 İlk irade-yiseniyye için bk. Ceride-i İlmiyye, 20/353, ikincisi için bk. Ceride-i İlmiyye, 24/394; Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 147-148

20 Kararnamenin metni için bk. *Düstur*, II. Tertip, 9/762-781; *Nikâh-ı Medenî ve Talâk Hakkında Hukuk-ı Aile Kararnâmesi-Münakâhat-Müfarekat-Esbâb-ı MûcibeLâyıhası*, neşr.: İbrahim Hilmi, Matbaa-i Orhaniye, İstanbul 1336; Orhan Çeker, *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Mehir Vakfı Yay., Konya 1979.

21 Ahmet Akgündüz-Halil Cin, *Türk Hukuk Tarihi*, OSAV Yay., İstanbul 1996, c. 2, s. 76

22 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 163

dadır. Kararname farklı hukuki esasların söz konusu olduğu durumlarda Musevi ve Hıristiyanlar için ayrı hükümler ihtiva etmektedir.

Kararname ile şeriat mahkemelerinin yetkileri genişletilerek, gayrimüslimlerin evlenme, boşanma, nafaka, drahoma²³ ve cihaz (çeyiz) davaları için yetkili kılınmışlardır. Cemaatlerin ruhani liderlerinin yetkileri iptal edilmiştir. Kararnamede sadece evlenme ve boşanma ile ilgili hükümler yer almakta olup nesep, vesayet, nafaka ve mal rejimlerine ilişkin konular düzenlenmemiştir.²⁴

3.1. Kararnamenin İslam-Osmanlı Hukuku Tarihindeki Yeri ve Önemi

Arazi kanunu ve Mecelle ile başlayan medeni hukuk alanını kanunlaştırma çalışmaları, yaklaşık yarım asırlık bir aradan sonra ve en olumsuz şartlar içerisinde bir aile kanunun hazırlanmasıyla sona ermiştir. Aile hukukunun Mecelle'de yer alması, medeni kanunun bütünlüğünün yarım asır öncesi temin edilmesi bakımından şüphesiz daha iyi olurdu. Fakat devrin siyasi, sosyal ve hukuki şartları aile hukukunun yarım asır geç kanunlaştırılması zaruretini doğurmuştur.²⁵

Gecikmeli de olsa aile hukuku alanına da kanunlaştırma hareketi içerisinde yer verilmesi daha önceki süreçte söz konusu olan parça parça düzenlemelerin daha köklü bir hale gelmesini sağlamıştır. Bu anlamda kararname, Osmanlı hukuk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kararname hazırlandığı dönemin izlerini bünyesinde barındırmaktadır. Dönemin şartları kararnamenin bazı yenilikleri içermesinde zorlayıcı bir faktör olmuştur. Kararname Osmanlı hukuk tarihinde layık olduğu yeri tam olarak alma fırsatını bulamadan ilga edilmiştir.²⁶

Kararname Osmanlı hukuk tarihinde oynadığı rolden daha büyüğünü İslam hukuk tarihinde oynamıştır. Osmanlı devletinde bir buçuk sene gibi kısa bir süre yürürlükte kalmasına rağmen Suriye, Ürdün, Lübnan gibi ortadoğu ülkelerinde 1950'lere kadar uzanan ve bir kısmında hala devam eden bir etkiye

23 Hıristiyanlıkta geçerli olan bir uygulamadır. Evlenirken kadının erkeğe para vermesidir.

24 Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1996 s. 173

25 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 152

26 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 152

sahip olmuştur.²⁷ Kararname aile hukuku alanında İslam ülkelerinde yapılan ilk kanundur. Yine kararname, ilk defa diğer mezheplerden istifade ederek devrin ihtiyaç duyduğu birçok yeniliklerin İslam hukuku çerçevesinden ayrılmadan kanuna dâhil edilmesi yolunu açmıştır. Sonraları diğer İslam ülkeleri de bu usulü benimseyerek kararnamenin getirdiği yeniliklerin hemen tamamını kısmî değişikliklerle kabul etmişlerdir.

3.2. Kararnameyi Doğuran Sebepler

Birinci dünya savaşının sıkışık günlerinde kararnamenin hazırlanmasına etki eden etkenleri dört ana grupta toplayabiliriz.

3.2.1. Hukuki Etkenler

Tanzimat'tan sonra başlayan kanunlaştırma hareketleriyle hukukun birçok dalı kanunlaştırılmış, her bir alanla ilgili esaslar, uygulamada ve hukuk öğreniminde büyük kolaylık sağlayacak şekilde müstakil kanunlar halinde tespit edilmiştir. Bu kanunlaştırmalarda sadece aile hukuku dışarıda kalmıştı.²⁸

Şeriyeye mahkemelerinde hâkimler davaları eskiden olduğu gibi muteber fıkıh kitaplarına ve fetva mecmualarına bakarak halletmekteydiler. Hâkimlerin hukuk melekesi açısından yetersizliği ve aile hukukuna dair davaların çoğalması da aile hukukunun bir kanun şeklinde tespit edilmesi ihtiyacını hissettirmekteydi.²⁹ Bu durum kararnamenin gerekçe layihasında şu şekilde ifade edilmiştir:

“...Medâr-ı hüküm olacak mesele-yişer’iyyeyikütüb-i fihhiyedenistinbât ve istihraç ve müftabih olan müteaddit akval-ı fukahayı birini diğerine tercih için muktazi olan ihtisas ve fazl ve irfanın bütün hükkamda vücudunu temin etmek müşkil ve hele ashab-ı mesalih indinde hükme esas olacak meselenin evvelce keşf ve tahmini büsbütün bir emr-i düşvar olması sebebiyle...”³⁰

Dönemin hukukçuları bu ihtiyacı göz önüne alarak ve aynı zamanda Me-

27 Aydın, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *DİA*, c. 18, s. 318

28 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 154

29 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 154

30 *Nikâh-ı Medenî ve Talâk Hakkında Hukuk-ı Aile Kararnâmesi-Münakâhat-Müfarekat-Esbâb-ı Müci-beLâyihası*, neşr.: İbrahim Hilmi, Matbaa-i Orhaniye, İstanbul 1336 s. 2 (EML); Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 265

celle'nin de tamamlanmasını sağlamak için bir aile kanununun hazırlanması gerekliliğinin üzerinde durmaktaydılar.

Celal Nuri aile hukukunun kanunlaştırılması gerekliliğini ifade edenlerdendir.³¹ Bunun yanı sıra İbrahim Hakkı, Mansurizade Said, Ahmet Cevat ve Selahattin Asım gibi dönemin önde gelen hukukçuları da bir aile kanununun hazırlanması gerekliliği üzerinde durmuşlardır.³²

Öte yandan aile hukuku alanında yeni bazı uygulamalara ihtiyaç duyulmaktaydı. Peşpeşe girilen Balkan ve Birinci Dünya savaşlarının ortaya çıkardığı yeni şartların bu ihtiyacı artırdığı söylenebilir.³³

Hâkimlerin sadece Hanefî mezhebinin en sahih görüşünü uygulamakla sorumlu olmaları, yeni ihtiyaçlara diğer mezheplerin görüşlerinden istifade ile cevap verme imkânını da önlemekteydi.³⁴ İşte kararnamenin hazırlanmasında rol oynayan önemli bir etken de duyulan bir hukuki ihtiyaçtır.

Kararnamenin hazırlanmasında rol oynayan diğer önemli bir etken de Osmanlı Devleti içinde hukuk ve yargı çokluğuna son verme ve bu alanlardaki birliği sağlama ihtiyacıdır.³⁵ Osmanlı devletinde hayli eski bir geçmişi olan kapitülasyonlarla devlet içinde aslında ticari amaçlarla bulunan yabancılara hukuki ve yargısal imtiyazlar tanınmıştı. Yabancılar özellikle medeni hukuk alanında kendi konsolosluk mahkemelerinde yargılanmaktaydılar. Osmanlı devleti imtiyazları tek taraflı kaldırdığında yargı alanındaki üçlü durum ikiye inmiş oluyordu.³⁶

Sonuç olarak bir kısmı Müslümanlar ve gayrimüslimler diğer bir kısmı da devletin yargı yetkisiyle ilgili olan bu hukuki ihtiyaç kararnamenin hazırlanmasında önemli rol oynamıştır.³⁷

31 Celal Nuri, *Havaic-i Kanuniyemiz*, İstanbul, 1331, s. 51

32 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi*, İstanbul 1943, s. 698

33 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 155

34 Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle*, s. 12, 409-410; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, c. 28, s. 233

35 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 155

36 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 156

37 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 157

3.2.2. Siyasi ve Ekonomik Etkenler

Ardı ardına gelen Balkan ve Birinci Dünya savaşları ve bu savaşların Osmanlı'nın ekonomik yapısında meydana getirdiği değişiklik de kararnamenin hazırlanmasında rol oynamıştır. Bu harplardan önce özellikle şehirlerde kadının ekonomik alanda aktif bir rol oynadığını söylemek zordur. Özellikle Birinci Dünya savaşına erkeklerin önemli bir kısmının katılmak zorunda kalması onların iş hayatındaki yerlerini kadınların doldurması zarureti ortaya çıkarmıştır.³⁸ Artık kadın, özellikle büyükşehirlerde kocasından, kardeşinden boşalan yerleri dolduran memur veya işçi olarak iş hayatına atılan bir kimsedir.³⁹

Bu durum hem toplumun kadınlık anlayışında mecburi bir değişikliğe sebep olmuş hem de bizzat kadınların psikolojilerinde büyük bir değişiklik meydana getirmiştir. Kadının ekonomik hayata bu hızlı girişi henüz ortaya çıkmaya başlayan feminizm akımının aniden kuvvet kazanmasınave bu yolla yarım asırda alacağı mesafeyi kısa zamanda almasına sebep olmuştur.⁴⁰

Kadının ekonomik hayat içerisinde daha önemli bir rol alması, kadınları yakından ilgilendiren aile hukukunun derli toplu bir şekilde ortaya konulması gerekliliğini hissettirmiştir. Buyüzden bazı yazarlar kadının ekonomik hayata girişinin, kadınlık akımının gelişmesinde ve aile hukukunun kanunlaştırılmasında birinci derecede rol oynadığını iddia etmektedirler.⁴¹ Ekonomik etkenlere ilk sırada yer verilmese bile kararnamenin çıkarılmasında etkisinin olduğu açıktır.⁴²

3.2.3. Sosyal Etkenler

Tanzimat'tan sonra Batılılaşma hareketlerinin etkisiyle Türk toplumunun sosyal yapısı değişmeye başlamıştır. Klasik Osmanlı toplumunun yerini artık git-tikçe daha çok batıya benzeyen bir toplum almaktadır.⁴³ Özellikle İstanbul, Selanik ve İzmir gibi batının etkisine açık olan şehirlerde kıyafet, moda ve sosyal

38 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 437

39 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul 1958, s. 250

40 Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 252

41 Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 251-252

42 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 158

43 Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 252

hayat üzerinde batı etkisi gittikçe artan bir şekilde görülmeye başlamıştır.⁴⁴ Bütün bu gelişmeler kadını toplum içerisinde daha ön plana çıkarmaya başlamıştır.

Türk kadını bu dönemde artık pek çok sosyal faaliyetin de içine girmiş ve dernekler, kurslar açmak suretiyle yurdun çeşitli bölgelerine sosyal hizmet götürülmesinde önemli roller oynamışlardır.⁴⁵

Diğer yandan peşpeşe gelen savaşlar toplumda bir takım problemler doğurmuştur. Birçok erkek savaştan geri dönememiştir. Bir kısmının ölü ya da diri olduklarından haber alınamamıştır. Bu durum geride kalan kadınlar için hukuki açıdan büyük sıkıntılar doğuruyordu. İşte kararnamenin hazırlanmasında bu vebenzerietkenler rol oynamış ve bu alanlarda köklü değişiklikler getirmiştir.⁴⁶

3.2.4. Kültürel Etkenler ve Feminizm Akımı

Duraklama ve gerileme devirlerinde bütün sahalarda olduğu gibi Osmanlı eğitim kurumlarında da bir takım problemlersöz konusudur. Medreselerin eğitim ve öğretim fonksiyonlarını gerektiği gibi yerine getirememeleri Tanzimat sonrası yeni eğitim kurumları kurmayı gerekli kılmıştır. Kurulan bu yeni eğitim kurumlarında kız çocuklarının da eğitimlerinin planlandığı görülmektedir. İlk defa İstanbul'da bir kız rüşdiyesi ve yine İstanbul'da ilk defa bir kız öğretmen okulu açılmıştır.⁴⁷

Kadınların yavaş yavaş ilkokuldan üniversiteye kadar eğitim kurumlarının her seviyesine kabulleri, buralardan yetişen kadınların toplum içinde daha belirgin rol almaları ve ekonomik hayata hızlı şekilde müdahil oluşları kadınlık anlayışının değişimine ve özellikle 1900'lardan sonra toplumda feminizm akımının doğmasına sebep olmuştur.⁴⁸

Tefeyyüz, Cemiyet-i Hayriyye-yi Nisvan, Nisvan-ı Osmaniye ve Müdafaa-i

44 Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat-I*, s. 758

45 Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 252

46 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 159

47 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996, c. 7, s. 172

48 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 160

Hukuk-ı Nisvan ve benzeri cemiyetler⁴⁹ Kadınlar Dünyası, Mehasin ve Demet gibi dergiler kadın haklarını savunmak için bu devrede söz konusu akımın etkisiyle kurulmuşlar ve onun kuvvetlenmesinde rol oynamışlardır.⁵⁰

O dönemde İslamcılar, Batıcılar ve Türkçüler gibi farklı düşünce grupları bulunmaktaydı. Batıcılara göre geri kalmamız kadına gereken önemin verilmemesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Batıcılar evlilik konusunda görücü usulünün, çok eşliliğin ve küçük çocukların evlendirilmesinin terk edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.⁵¹ İslamcılar ise tam tersi görüştedirler. Geri kalma ve kadınların o günkü durumunun İslam'ın suçu olmadığı aksine toplumun dinden uzaklaşmasının buna sebep olduğu görüşündedirler. Türkçüler daha ılımlı olsalar da görüş olarak Batıcılara daha yakındılar ve çok eşliliğin yasaklanmasını istiyorlardı.⁵²

Sonuç olarak aralarında görüş birliği olmamasına rağmen her üç grup da kadın ve aile konusuyla meşgul olmuşlardır. Kararnamenin hazırlanmasında bu akımın da rolü olmuştur.⁵³

4. Kararnamenin Özellikleri

Aile hukuku alanında ilk olma özelliğine sahip Hukuk-i Aile Kararnamesi bazı yeni özellikler içermektedir.

4.1. İlk Kanun Oluşu

Bu kararname kendi sahasında ilk kanunlaştırma örneğidir. Daha önce Kadri Paşa tarafından bir tasarı hazırlanmış fakat kanunlaşmamıştı.⁵⁴ Sudan'da da

49 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 437

50 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 160

51 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 435-436

52 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 440-442

53 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 162

54 1869-1876 yılları arasında hazırlanan Mecelle bir takım siyasi sebepler ve Fransa'nın da etkisiyle Mısır'da uygulanmamıştır. Bunun yerine Mısır Adliye Nazırı Kadri Paşa tarafından medeni kanun olarak kabul edilmek üzere üç eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de el-Ahkâmü's-Şer'iyyefi'lAhvali's-Şahsiyye'dir. Eser aile hukuku alanında ilk kanunlaştırma teşebbüsü sayılmaktadır. Kadri Paşa'nın söz konusu eseri ile ilgili olarak bazı kaynaklarda "Mısır Ahval-i Şahsiyye Kanunu", "Mısır Medeni Kanunu" şeklinde ifadeler yer almaktadır. An-

aile hukuku ile alakalı genelgeler çıkarılmış olsa da bunlar bir aile kanunu olmaktan uzaktır.⁵⁵ Bu nedenledir ki kararname İslam ve Osmanlı hukuk tarihinde ilk olma özelliğini taşımaktadır.⁵⁶

4.2. Üçlü Karakteri

Söz konusu kararname Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Museviler için ayrı hükümler getirmiş ve böylece gayrimüslimlerin ahval-i şahsiyelerine müdahale etmeme yönündeki geleneksel sistemden ayrılmamıştır.⁵⁷ Bu yönüyle hukuk birliğini sağlayamadığı görüntüsü verse de bu alandaki hukuk birliğinin aynı

cak eser kanunlaşmamıştır. Buna rağmen mezkûr çalışma Filistin, Ürdün ve Suriye gibi ülkelerde müracaat edilen bir kaynak olmuştur. Birinci bölüm aile ve kısmen şahıs hukukuna, ikinci bölüm miras hukukuna dairdir ve toplamda 647 maddeden oluşmaktadır. Eser hazırlanırken sadece Hanefi mezhebinin görüşlerinden faydalanılmıştır. Ayrıca eser Türkçe, Fransızca, İtalyanca gibi dillere de tercüme edilmiştir. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 180; Aydın, "el-Ahkâmü's-Şer'iyyefi'l-Ahvali's-Şahsiyye", *DİA*, c. 1, s. 557; Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974, s. 93; Abdussamet Bakkaloğlu, "Kanunlaştırma Hareketinin Öncülerinden Muhammed Kadri Paşa: Hayatı ve Eserleri" *İHAD*, sayı: 6, 2005, s. 58 vd.

55 Sudan'da hukukta reform düşüncesinin ortaya çıkışı 1904 yılına kadar dayanmaktadır. Bu düşünce ekseninde ilk adımlar ise 1915-1920 tarihleri arasında atılmaya başlanmıştır. 1920 yılında kanunlaşan Sudan aile hukuku Hanefi mezhebini esas almış ancak Maliki başta olmak diğer mezheplerden de istifade etmiştir. Ancak daha önceki bir tarihte 1916 yılında aile hukukuna dair Sudan'da yayınlanan bazı genelgelerde bu prensibin bazı konularda örneklerini görebiliyoruz. Kadına, Hanefi mezhebinde mümkün olmayan bazı durumlarda diğer mezheplerden istifade ile mahkeme yoluyla boşanabilme hakkı verilmiştir. Kocasını kaybolan kadının mahkemeye müracaat etmesi durumunda dört yıllık bir bekleme sonunda hâkimin karı koca arasında tefrike hükmedebileceği ve kocasının evliliğe mani bir takım hastalıklara yakalanması durumunda da yine mahkemeye müracaat ederek eşinden ayrılabilme hakkı verilmiştir. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Norman Anderson, *Law Reforms in the Muslim World*, London 1959, s. 40-54; a. mlf. "Recent Developments in Sharia Law in the Sudan", *Sudan Notes and Records*, Vol. XXXI, Part I, s. 93-94; Matilda Arvidsson, *İjtihad Reformation of Islamic Law in the 21th Century-The Case of the Sudan*, Master Thesis, Lund 2002, s. 36-37

56 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 208

57 Kararnamenin evlenme hakkındaki kitabının 2. Babının 2. Faslındaki 7 madde Museviler ve İseviler hakkında nikâhı yasak olanlar konusunda, 3. Babının 2. faslındaki 5 madde İseviler hakkında nikâhın akdi konusunda, 4. babının 5. faslı Musevi ve İsevilere ait nikâhın fesat ve butlanı konusunda, 5 babının 2. faslı İsevilere ait nikâhın hükümleri konusundaki hükümleri içermektedir. Yine kararnamenin boşanma hakkındaki kitabının 2. babı İsevilerin boşanması hakkındaki hükümleri içermektedir. Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 245-264

din ve kültür yapısına sahip dinler için olduğu unutulmamalıdır.⁵⁸ Osmanlı gibi kozmopolit bir devlette aile hukuku alanını tek bir hukuki yapı altında birleştirmek teoride güzel gibi gözükse de hukuken ve sosyal realiteyle bağdaşmaz. Dolayısıyla takip edilen yol Osmanlı Devleti için daha uygundur.

4.3. Diğer Mezheplerden Yararlanması (Eklektik oluşu)

Aile kararnamesinin en önemli özelliklerinden biri de Osmanlı'da Hanefî mezhebi resmî mezhep olduğu halde Şafîî, Hanbelî ve Malîkî mezheplerinin görüşlerinden istifade etmiş olmasıdır. Daha önce hazırlanmış olan Mecelle'de bu söz konusu değildi. Bu durum ancak geçen süre içerisinde değişen hukuki ve sosyal durumlar ile açıklanabilir. Kararname diğer mezheplerin görüşünü almada oldukça radikal davranmıştır.⁵⁹ Bu yönüyle İslam hukuk tarihinde ilk olma özelliğini taşımaktadır.

Osmanlı hukukunda diğer mezhep görüşlerinden istifade imkânının uzun asırlar kullanılmaması dolayısıyla özellikle savaş yıllarında eşleri şehit olan veya kaybolan kadınlar zor durumda kalmışlardır.⁶⁰

58 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 208

59 Nikâh akdinin önceden ilan edilmesi mecburiyetini Malîkî mezhebinden etkilenerek almıştır. (Madde: 33) Nikâh akdinin sadece sarîh sözlerle akdedilebileceğini Şafîî ve Hanbelî görüşünden alınmıştır. (Madde: 36) Asgari bülûğ (kızlar için 9, erkekler için 12) yaşından önce hiç kimsenin evlendirilemeyeceği hükmü Ebu Bekir el-Esam ve İbn Şübrüme'ye aittir. (Madde: 7) Akli dengesi yerinde olmayanların evlendirilemeyeceği maddesi (Madde: 9) Şafîî'nin görüşüne dayalıdır. Zorlama (ikrah) ile akdedilen nikâh ve boşamanın geçersiz olacağı hükmü Hanefîlerin dışındaki üç mezhebe aittir. (Madde: 57 ve 105) Ayrıca ailevi nizaları halletmek için teşkil edilecek olan Aile Meclisi (hakem heyeti)'nin yetki sınırları yine Malîkî mezhebenden alınmıştır. (Madde: 140) Sarhoşun boşamasının geçersiz olduğu hükmü Hanefîlerin dışındaki mezheplerden alınmıştır. (Madde: 104)

60 İslam hukukunda savaş veya herhangi bir sebeple ortadan kaybolan ve ölü veya sağ olduğu na dair bilgi alınmayan kimseye mefkud denilmektedir. Mefkudla ilgilili olarak geride bıraktığı karısının, mağdur olmamak için, ne kadar süre sonra kocasından mahkemeye ayrılma talebinde bulunabileceği mezhepler arasında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Mefkudun öldüğüne hükmetmek ve eşinin ayrılık talebine olumlu cevap verebilmek için Hanefîler prensip olarak mefkudun normal yaşam süresinin dolmasının gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Mezhep içerisinde mefkudun 60, 70, 90 veya 100 yaşına girmesiyle veya kaybolduğu ortam esas alınarak hâkimin takdiri neticesinde ölümüne hükmedilebileceği şeklinde görüşler de vardır. Şafîî mezhebinde İmam Şafîî'den bu konuda iki görüş nakledilir. Şafîî'nin kavli-kadimine göre mefkud kaybolduktan 4 yıl sonra; kavli-icdidine göre ise öldüğüne dair kesin bir delil veya karine söz konusu olduğunda ölümüne hükmedilebilir. Malîkilere göre ise kay-

4.4. Yargı Birliğini Temin Etmesi

Osmanlı Devleti'nde 20. yüzyıla kadar üç mahkeme vardır. Şeriye mahkemeleri, cemaat mahkemeleri ve konsolosluk mahkemeleri.⁶¹ Konsolosluk mahkemeleri kapitülasyonların tek taraflı ilgasıyla kapatılmış oldu. Yargı birliği yönündeki ikinci adım Hukuk-i Aile Kararnamesi olmuştur. Kararname cemaat mahkemelerinin ahval-i şahsiye alanındaki yargı yetkisini ilga ederek yargı birliğinin temini yolunda ikinci adımı atmıştır. Bu konularda Şeriye Mahkemeleri tek yetkili mercii kılınmıştır.⁶²

4.5. Evlenme ve Boşanmada Devlet Kontrolünü Sağlaması

Kararname evlenme ve boşanmaların devletin kontrolünde olması yolunda Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren devam etmekte olan gelişmeyi tamamlayarak, nikâhların hâkim veya naibinin huzurunda kıyılması ve mahkemece tescil edilmesi, boşanmaların da yine belirli bir süre içinde koca tarafından mahkemeye tescil ettirilmesi esasını getirmiştir.⁶³

Kararname nikâhların önceden ilan edilmesini⁶⁴ hükme bağlamıştır ki İslam ve Osmanlı hukuk geleneğine yabancı olan bu uygulamada Batı etkisi dü-

bolma tarihinden 4 yıl sonra mefkudun eşi ayrılma talebinde bulunabilir. Son olarak Hanbeliler mefkudun kayb olduğu şartları esas alarak kişi, yaşama ihtimalinin kuvvetli olduğu bir ortamda kaybolmuşsa bir görüşe göre 90 yıl beklenir. Aynı durumla ilgili hâkime takdir yetkisi veren bir görüş daha mevcuttur. Hanbelilere göre mefkudun kaybolması ortam savaş, depresyon ve benzeri yaşama ihtimalinin düşük olduğu şartlarda gerçekleşmişse 4 yıl beklendikten sonra ölümüne hükmedilir ve eşi kendisinden ayrılmış olur. Görüldüğü gibi mefkudla ilgili olarak Hanefi mezhebinin görüşü, özellikle kocasının nafakasına ihtiyaç duyan kadın açısından oldukça ağırdır. Hukuk-ı Aile Kararnamesi Maliki mezhebinin görüşünü esas almış ve bu durumdaki kadınların kocalarının kaybolması üzerinden dört yılın geçmesiyle mahkemeye ayrılma talebinde bulunabilecekleri hükmünü benimsemiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsut*, c. 11, s. 34-35; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 158; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, c. 3, s. 75; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 6, s. 389-390; Mehmet Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", *Osmanlı Devleti Tarihi*, edit.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1992, c. 2, s. 404

61 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 210

62 Aydın, "Hukuk-i Aile Kararnamesi", *DİA*, c. 18, s. 316

63 H.A.K. Madde 37: "Esnay-ı akitte hatip ve mahtubeden birinin ikametgâhı bulunan kaza hâkimi veya bunun izinname-i mahsus ile mezun kıldığı naip hazır bulunup akitnameyi tanzim ve tescil eder."

64 H.A.K. Madde 33: "Akd-i nikâhn icrasından evvel keyfiyet ilan olunur."

şünülebilirse de konu tamamen İslam-Osmanlı hukuku çerçevesi içerisinde kalınarak kanunda yer almıştır.⁶⁵

4.6. Çok Eşliliği Sınırlandırması

Kararname Osmanlı tarihinde ilk kez çok evliliği belirli ölçüde sınırlandırma yolunda önemli bir adım atmıştır. Batıcı ve Türkçüler çok evliliğin kaldırılması taraftarı idiler. Kararnameyi hazırlayanlar İslam hukuku çerçevesinden bu isteklere kısmen cevap verebilmek amacıyla kadının evlenirken kocasına evlilik boyunca tek eşi olması şartını koşabileceği esasını getirmiştir.⁶⁶ Söz konusu düzenleme Hanefî mezhebine göre imkânsız olup Hanbelî mezhebine göre mümkündür.⁶⁷

4.7. Mahkeme Yoluyla Boşanmaya İmkân Vermesi

Kararnamenin getirdiği önemli yeniliklerden biri de kazaî boşanmadır.⁶⁸ Yani kadına belirli durumlar karşısında hakem kararıyla boşama yetkisinin verilmesidir. Bu durumlar, kocanın evliliğe mani bir ayıp veya cüzzam, baras, zührevi bir hastalıkla malul olması, akli bir rahatsızlığının bulunması veya karı-koca arasındaki şiddetli geçimsizliktir.

Maliki mezhebi dışında cumhura göre ailelerden oluşturulacak hakem heyetinin vazifesi, taraflar ayrı bir yetki vermediği surette sadece karı-koca arasını bulmakla sınırlıdır. Fakat Malikîlere göre hakem gerekli görürse tarafların arasını da ayırabilir.⁶⁹ Kararname bu görüşü tercih etmiştir.

5. Kararnamenin İçerdiği Konular

Kararname iki kitap içerisinde 9 bölüm (bab) ve 21 fasıldan oluşmaktadır. Bi-

65 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 213

66 H.A.K. Madde 38: " Üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevvüc ve şart muteberdir."

67 İbn Müflih, *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'*, c. VI, s. 148; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kimâ'*, c. V, s. 91

68 H.A.K. Madde 121, 122, 123

69 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. 2, s. 165; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhû*, c. 9, s. 7090

rinci kitap evlenme (münakehat), ikinci kitap boşanma (müfarakat) hakkındadır. Kararname farklı hukuki esasların söz konusu olduğu durumlarda Museviler ve Hıristiyanlar için ayrı hükümler ihtiva etmektedir.

Birinci kitap, Münakehat hakkındadır ve 6 bapтан oluşur. Evlenme akdi ve sonuçlarını düzenler. Bu bölümde nişanlanmaya üç madde, evlenme ehliyetine dokuz madde ayrılmıştır. Bu kitabın ikinci bölümünün üçüncü faslı Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlardan kendileriyle evlenilmesi yasak olan kişilerle alakalıdır. Üçüncü bölüm nikâh akdiyle alakalıdır.

İkinci kitap ise Müfarakat unvanını taşır ve 3 bapтан müteşekkildir. Evliliğin sona ermesiyle alakalı meseleleri tanzim eder. Bu kitapta boşama ehliyeti, ric'i ve bain talakla alakalı hükümler yer almaktadır.⁷⁰

Kararname Museviler ve İseviler hakkında ayrı hükümler getirmiştir. Bunun sebebi, İslam'a göre aile hukukunun dinî boyutunun da bulunması ve her din mensubunun inançlarına hürmet gösterilmesidir. Kitap ve fasıl başlıkları bulunan kararnamede maddeler oldukça başarılı bir kanun tekniği ile kaleme alınmış olup kısa, özlü ve anlaşılır bir durumdadır.⁷¹

6. Kararnamenin Diğer Ülkelerdeki Etkisi

8 Muharrem 1336/25 Ekim 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi hem Osmanlı Devleti'nde ve hem de İslam ülkelerinde İslam Aile Hukuku sahasında ilk kanun olması ve sahasında köklü yenilikleri taşıması dolayısıyla son derece önemlidir. İslam hukukunda birden fazla mezhebin görüşüne yer vermek olarak da ifade edebileceğimiz modernist yasamanın müdahalesi bu kararname ile başlamıştır.⁷²

Kararnamenin tesiri daha ziyade ortadoğu ülkeleri için söz konusu olmuştur. Üstelik bu ülkelerden bir kısmı kararnameyi uzun müddet tatbik etmiş, bir kısmı da Osmanlı Devleti'nin bir parçası olarak bu devlet ve onun hukuk sistemi içerisinde yaşamışlardır.⁷³

70 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 181-182

71 Halil Cin, *İslam Hukukunda Evlenme*, s. 292-293; Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 182

72 Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev.: Abdulkadir Şener, Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1986, s. 102

73 Ahmet Bostancı, "Ürdün Ahval-i Şahsiyye (Hukuk-ı Aile) Kanunlarında Osmanlı Tesiri",

Hukuk-i Aile Kararnamesi Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'de bir süre daha yürürlükte kalmıştır. 1 Kasım 1953 tarihine kadar Suriye'de uygulandı. Daha sonra yerini Suriye Ahval-i Şahsiye kanununa bırakmıştır.⁷⁴ Suriye'de uygulaması esnasında Fransız manda idaresinin kararıyla cemaat mahkemeleri ve gayrimüslimlerle ilgili hükümler yürürlükten kaldırılmıştır.⁷⁵

Lübnan'da da Suriye'deki durum aynen geçerlidir fakat bu ülkede sünî Müslümanlar için kararname halen yürürlükte ve yardımcı kaynak olarak kullanılmaya devam edilmektedir.⁷⁶

Kararname, Suriye'den 1937'de ayrılan İskenderun sancağında ve daha sonra kurulan Hatay Cumhuriyetinde, 1939 yılında Türkiye Cumhuriyeti'ne iltihakına kadar uygulanmıştır.⁷⁷

İngiliz idaresi altındaki Filistin'de kararname Müslümanlar için uygulanmıştır. İsrail'in kurulmasından sonra Şeriye mahkemelerinde sık sık başvuru- lar yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır.⁷⁸

Yine kararname Ürdün'de 1951'de Ürdün Ahval-i Şahsiye kanununun yürürlüğe girmesine kadar yürürlükte kalmıştır.

Osmanlı Devleti'nden ayrılan Irak'ta kararname uygulanmamış fakat kocaları mal bırakmadan kaybolan kadınların mahkemeye müracaat ederek boşanmalarına imkân veren 1916 tarihli irade-i seniyye uygulanmıştır.⁷⁹

Hukuk-i Aile Kararnamesi Abdullah Sikalic tarafından Boşnakçaya tercüme edilmiş ve Bosna-Hersek Müslümanları için yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır.⁸⁰

Marife, Konya 2003, sayı: 2, s. 123

74 Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul 2004, s. 305

75 Karaman, *age*, s. 307; Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 225

76 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 225

77 Fındıkoğlu, "Tanzimatta İctimai Hayat", *Tanzimat-I*, s. 655

78 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 226

79 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 226

80 Aydın, "Hukuk-i Aile Kararnamesi" *DİA*, c. 18, s. 318

7. Kararnameye Yöneltilen Eleştiriler

Osmanlı Devleti'nde Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin yürürlüğe girdiği tarihe kadar üç çeşit mahkeme bulunmaktaydı. Müslümanların davalarına bakan Şeriyye mahkemeleri, gayrimüslimlerin davalarına bakan cemaat mahkemeleri ve konsolosluk mahkemeleri.⁸¹ İşte Hukuk-i Aile Kararnamesi'yle bu üç mahkeme birleştirilmiş, Müslüman ve gayrimüslimlerin davalarıyla tek bir mercii ilgilenmeye başlamıştı.⁸² Bu uygulamayla yargıda birlik temin edilmeye çalışılmıştı. Fakat Osmanlı gibi birçok millet ve dinden halkları bünyesinde barındıran bir devlette bu o kadar da kolay olmamıştır.

Cemaat mahkemelerinin kaldırılması, asırlardır devam eden yargı yetkisinin ve bunun sağladığı imtiyazların kararnameyle ellerinden alınması Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerin ruhani reislerinin yoğun tepkisine yol açmıştır.⁸³

Kararname sadece gayrimüslimlerin tepkisini çekmemiş içerden de tepkiler yükselmeye başlamıştı. Kararnamenin değişik özellikleri dolayısıyla bazı muhafazakâr hukukçular da yoğun tepkiler göstermiştir.

7.1. Gayrimüslimlerin yönelttiği Eleştiriler

Osmanlı vatandaşı olan gayrimüslimler 1856'dan itibaren eşitlik adına ve büyük devletlerin baskı ve kontrolünde sürdürülen reform çabalarına karşı çıkmış, imtiyazlarına ve mevcut hukuki düzenlerine müdahaleyi kabul etmemişlerdir.⁸⁴ Asırlardır devam eden yargı yetkisinin ve bunun sağladığı imtiyazların kararname ile birdenbire ellerinden alınması Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinin ruhani reislerinin ve söz konusu imtiyazların artırılması taraftarı olan büyük devletlerin fevkalade tepkisini doğurmuştur.⁸⁵ Bu dönemde İstanbul'un

81 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 210

82 Gülnihal Bozkurt, *Gayr-i Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, TTK, Ankara 1996, s. 210

83 Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, III, Devre-i İntihabiyye, IV. İctima, V. İnikad, s. 26-28; Meclis-i Mebusan'ın ilgili oturumunun zabtının yer aldığı internet adresi: <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECMEB/mmbd03ic04c001/ink005/mmbd03ic04c001ink0050031.pdf> (Erişim Tarihi: 04.03.2015); Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 222-223

84 Gülnihal Bozkurt, *age*, s. 211

85 Gülnihal Bozkurt, *age*, s. 210

itilaf devletlerinin işgali altında bulunması da bu tepkinin etkili olmasında başlıca rolü oynamıştır. Ruhani reisler özellikle 156. maddenin kaldırılması için bir taraftan doğrudan Osmanlı Devleti'ne başvururken diğer taraftan da Avrupa Devletleri'nin İstanbul'daki büyükelçilerine müracaat ederek onların yardımlarını talep etmekteydiler.⁸⁶ Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu fevkalade şartların gayrimüslim cemaatlerin ve Avrupa Devletlerinin baskılarına direnmeyi zorlaştırdığı inkâr edilemez. Bu konuda itilaf devletleri yüksek komiserliğinin Osmanlı Devleti'ne doğrudan müdahalesi söz konusu olmuştur. İşte kararname aleyhinde gayrimüslim cemaatlerin gösterdikleri yoğun çabalar onun yürürlükten kaldırılmasında büyük ölçüde rol oynamıştır.⁸⁷

Gayrimüslimler yargı yetkilerinin ellerinden alınmasına tepki gösterirken içerden bazı âlimler de bu uygulamanın yanlışlığına dikkat çekerek uygulamayı eleştirmişlerdir. Konuyla alakalı olarak Dâru'l-Fünûn hocalarından Sadreddin Efendi bu konuyla ilgili olarak şöyle der: "Binaenaleyh Avrupa devletlerince de bhusus riayet edilmekte olup ehl-i islamın aralarında bu misillimesail-i diniyyeye dair tekevvün eden daavanın fasıl ve rüyeti müftülerine ve müftüleri taraflarından nasp olunan kaziyyelerine terk edilmiş ve ahkâm-ı şeriyye ile amel olunup vech-i aharla taarruz olunması da taraf-ı devlet-i aliyyeden mümkün olan ahitnamelere de idhal ve salik oldukları mezheb-i Hanefî haricinde mükellef tutulmamaları dahi derc olunmuştur."⁸⁸ Sadreddin Efendi'nin eleştirilerine göre Avrupa'da yaşayan Müslümanlar kendi müftülerince yargılanmakta ve hatta kendi mezheplerinin haricindeki bir mezheple dahi mükellef tutulmamaktadırlar. Dolayısıyla gayrimüslimlerin, en nazik konulardan olan nikâh ve talak vb. konularda Müslümanlarla aynı kanuna ve mahkemeye tabi olmaları büyük bir yanlışlıktır.

Gayrimüslimlerin yaptığı eleştiriler kararnamenin ilgasında elbette etkili olmuştur. Fakat tümüyle ilga sebebidir demek hatadır. Zira Suriye'de de yürürlükte olan kararnameden, Fransız mandasının etkisiyle sadece gayrimüslimlere

86 Gülnihal Bozkurt, *age*, s. 211

87 Bu konuda Mehmet Akif Aydın Avusturya Devlet arşivinden temin ettiği raporları kaynak göstermek suretiyle Rum ve Ermeni Kilisesi ve Yahudi Hahamlığının kararnamenin yürürlükten kaldırılması için yürüttükleri yoğun çalışmayı ortaya koymaktadır. Bk. Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 222-223; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 188

88 Sadreddin, "Hukuk-ı Aile ve Usul-i Muhakemat-ı Şeriyye Kararnameleri Hakkında", *Sebilü'r-Reşad Mecmuası*, c. 15, s. 321

dair olan 156. madde yürürlükten kaldırılmıştır.⁸⁹ Filistin’de de kararnamenin tümü değil yine gayrimüslimlerle ilgili maddesi ilga edilmiştir. Dolayısıyla kararnamenin yürürlükten kaldırılmasında sadece dışarıdan gelen eleştiriler etkili olmamıştır. Kararnamenin özellikleri ve getirmiş olduğu bazı yenilikler dolayısıyla başta Sadreddin Efendi olmak üzere Eşref Edip, Mustafa Sabri gibi muhafazakâr bir kısım hukukçular da şiddetli tepkiler göstermiştir.⁹⁰ Kararnamenin tümüyle ilga edilmesinde bu ikinci gurubun etkisi daha fazladır. Kararnamenin ilgasını onaylayan kişinin İslamcı âlimlerden sayılan Mustafa Sabri Efendi olması da bu görüşü destekler mahiyettedir.⁹¹

7.2. Muhafazakâr Hukukçuların Yöneltiği Eleştiriler

Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin özelliklerine ve getirdiği yeniliklere daha önce değinmiştik. Yargı birliğini temin etmesi, Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerinden istifade etmesi gibi özellikleri ve çok eşliliği yasaklama, evlenme için yaş sınırı koyma gibi getirdiği yenilikler eleştirilere sebep olmuştur. Çünkü Osmanlı Devleti’nde o ana kadar İslam Hukuku uygulanmış ve Hanefî mezhebi devletin resmi mezhebi olarak kabul edilmişti. Kararnamenin yürürlükten kaldırılmasında etkili olan iki gruptan bahsetmiştik. Birincisi Osmanlı Devleti’nde yaşayan gayrimüslimler ve ikincisi muhafazakâr hukukçular. Gayrimüslimler yargıda birliği temin eden 156. maddeyi eleştirmişlerdir. Muhafazakâr hukukçular ise kararnamenin neredeyse geriye kalan tüm özelliklerini ve getirdiği yenilikleri eleştirmişlerdir.

Kararnameye en şiddetli eleştirileri Sadreddin Efendi⁹² yöneltmiştir. Muel-

89 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 187

90 Sadreddin, “Hukuk-ı Aile ve Usul-ı Muhakemat-ı Şer’iyye Kararnameleri Hakkında”, *Sebilü’rReşad Mecmuası*, sayı: 382-445; Eşref Edip, “Hukuk-ı Aile Hakkında Türk Ocağındaki İctima Münasebetiyle”, *Sebilürreşad*, c. XXIII, sayı: 585, s. 193-196; Mustafa Sabri, “Din-i İslam Hedef-i Münakaşa Olan Teaddüd-i Zevcat”, *Beyanu’l-Hak*, c. 1, s. 11

91 Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, s. 188

92 Abdulkadir Sadreddin Efendi, 28 Mart 1855 tarihinde İstanbul’da dünyaya gelmiş olup hadis ve fıkıh ilmine vukufiyeti ile tanınmıştır. 21 Mayıs 1871 (11 Rabîu’l-Evvel 1228) tarihinde İstanbul müderrisliği görevine getirilmiştir. İstanbul’da ayrıca Suriye Vilayeti’nin Dûmâ, Humus kazaları kâdîlik görevinde bulundu. Hüdâvendigar vilâyeti Gönen Kâdîlik Niyâbetinden sonra Cidde Bidâyet Mahkemesi daha sonra Isparta Sancağı Bidâyet mahkemesi reisliğine getirilmiştir. Ayrıca İzmir vilayeti Karahisar, Beyrut, Cidde, Şam, Bağdat, Trabzon, Manastır ve Kosova gibi yerlerde de görev yapmıştır. 18 Şubat 1328’de Dâru’l Fünûn Hikmet-i Teşri’ mü-

lif söz konusu eleştirilerini Sebilü'r-Reşad dergisinde yirmi adet seri makale şeklinde yayınlamıştır.⁹³ Gayrimüslimlerin eleştirilerine sebep olan kararnamenin yargı birliğini temine yönelik olan 156. maddesidir. Sadreddin Efendi ise kararnamenin daha çok eklektik oluşunu yani diğer mezhep görüşlerinden ve Hanefi mezhebi içerisinde tercih edilmeyen kavillerden faydalanılarak hazırlanmış olmasını ve şer'i şerife aykırı olduğunu⁹⁴ iddia ederek eleştirmiştir.⁹⁵

8. Kararnamenin Yürürlükten Kaldırılması

Alanında ilk olma özelliği olan ve birçok yenilikleri içeren Hukuk-ı Aile Kararnamesi Osmanlı Devletinde çok kısa ömürlü olmuştur.

Kararname genel olarak kabul görmüş fakat gayrimüslimlerin ruhani liderleri ve muhafazakâr İslamcılarının oluşturduğu iki kesim tarafından şiddetle eleştirilmiştir.⁹⁶ Özellikle Abdulkadir Sadreddin Efendi'nin eleştirileri Hanefi mezhebi dışından alınan görüşlere göre konulan maddelere yöneliktir. Bu şekildeki maddelerin sayısı epeyce fazlaydı.

Sadreddin Efendi 157 maddelik kararnamenin 104 maddesini değişik açılardan eleştirmiştir. Eleştirileri yoğun şekilde Hanefi mezhebi dışındaki mez-

derrisliğine tayin edilmiştir. Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şer'iyye meclisinde üyelik görevlerinde bulunmuştur. 22 Eylül 1336 (1920) tarihinde Darü'l Hikmeti'l İslamiyye üyeliğine tayin edilmiştir ve bu görevine de 16 Teşrinievvel 1336 tarihinde son verilmiştir. Sadreddin Efendi, 27 Ramazan 1349 (14 Şubat 1931)'de İstanbul'da vefat etmiştir. (Bk.Sadreddin, "Hukuk-ı Aile ve Usul-ı Muhakemat-ı Şer'iyye Kararnameleri Hakkında" *Sebilü'rReşad Mecmuası*, sayı: 382, s. 321; Ali Benli, "Abdulkadir Sadreddin Efendi ve MiftâhuKunûzi'l-İslâm Adlı Fehrese Türü Eserinin Tefsir Literatürüne Katkısı", *Osmanlı Toplumunda Kuran Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı Yay., s. 483, İstanbul 2013; Muhammed Behcet el-Baytâr, *el-Mûfffi'n-Nahvi'l-Kûfi li's-SeyyidSadreddinKanğıraviİstanbulî el-Hanefi*, s. 422, Mecellet-i Mecma'i-l-Lugati'l-Arabiyye bi Dimeşk, 2010)

93 Sadreddin, "Hukuk-ı Aile ve Usul-ı Muhakemat-ı Şer'iyye Kararnameleri Hakkında", *Sebilü'rReşad Mecmuası*, sayı: 382-445; Makalelerin latinizesi için bk. Ahmet Yasin Küçükçitiriyaki, *Sadreddin Efendi'nin Hukuk-ı Aile Kararnamesi İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009

94 Benzer başka bir görüş için bk. Abdurrahman Münib, *Hukuk-ı Medeniye*, İstanbul 1340, c. 5-6, s. 9

95 Sadreddin, "Hukuk-ı Aile ve Usul-ı Muhakemat-ı Şer'iyye Kararnameleri Hakkında", *Sebilü'rReşad*, sayı: 382, s. 321-323

96 Sadreddin, "Hukuk-ı Aile ve Usul-ı Muhakemat-ı Şer'iyye Kararnameleri Hakkında", sayı: 382-445

heplerin görüşleri esas alınarak düzenlenen maddelere yöneliktir. Ancak Sadreddin Efendi sadece diğer mezheplerin görüşleri doğrultusunda benimsenen maddeleri değil Hanefi mezhebi içerisinde müftâ bih olmayan kavillere dayanılarak kabul edilen maddeleri de eleştiri konusu yapmıştır. Sadreddin Efendi'nin hem Hanefi mezhebi içerisinde tercih edilen görüşün terk edilmesine hem de diğer mezheplerden istifade edilerek hükme bağlanan konulara dair eleştirilerine birer örnek vererek meseleyi biraz daha açabiliriz. Mesela kararnamenin 10. maddesi⁹⁷ Hanefi mezhebinde tercih edilen görüşü terk etmiş ve İmam Muhammed'in kavlini esas almak suretiyle nikâh akdinde bi-nefsihî asabenin veli olabileceği hükmünü benimsemiştir. Sadreddin Efendi, nikâh akdinde kadınlardan olan velilerden, asr-ı saadetten bu yana kendilerine verilen söz söyleme haklarının madde ile ellerinden alınmasını eleştirmektedir. Müellif bunun velayet sahiplerinin azaltılarak gençlerin evlenmelerine bir nevi engel teşkil ettiğini savunmaktadır.⁹⁸

Kararnamenin 38. maddesi⁹⁹ birden fazla evlenme konusunu düzenlemektedir. Madde, Hanbelî mezhebinin görüşü esas alarak kadının evlenirken kocasının evlilik boyunca tek eşli kalması şartını ileri sürebileceğini hükme bağlamıştır. Sadreddin Efendi maddenin kapalılık içerdiğini savunmaktadır ve maddede, "ilk eşi üzerine evlenmeme" ve "ilk eşi üzerine evlenmesi durumunda ikinci eşinin boş olması" şartlarından hangisinin geçerli olacağını açık olmadığını gerekçe göstererek eleştirmektedir.¹⁰⁰

Gayrimüslimlerin eleştirdiği 156. madde tek başına kaldırılabilirdi. Ama Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun olmayan maddelerin iptali kararnameyi iptal etmekle neredeyse aynı anlama gelmekteydi. Bahsi geçen iki grup kararname aleyhinde bir ortam oluşturmuşlar ve Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu siyasi durum, muhafazakârların hükümet nezdinde, gayrimüslim ruhani liderlerin de itilaf devletleri nezdinde etkisini büyük ölçüde artırmıştır. Bu nedendir ki kararnamenin yürürlükten kaldırılma sebebinin söz konusu

97 "Nikâhta velî ale't tertip binefsihi asabe olan kimselerdir"

98 Sadreddin, "Hukuk-ı Aile ve Usul-u Muhakemat-ı Şeriyeye Kararnameleri Hakkında", *Sebilü'r-Reşad Mecmuası*, sayı: 385, c. 15, s. 328

99 "Üzerine evlenmemek ve evlendiği sûrette veya ikinci kadını boş olmak şartıyla bir kadını tezvic sahîh ve şart-ı muteberdir"

100 Sadreddin, "Hukuk-ı Aile ve Usul-u Muhakemat-ı Şeriyeye Kararnameleri Hakkında", *Sebilü'r-Reşad Mecmuası*, sayı: 388, c. 15, s. 418

iki grubun etki ve gayretleri olduğu görüşü genel kabul görmektedir.¹⁰¹ Nihayetinde kararname 19 Haziran 1919 tarihinde sadrazam vekili ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin imzasıyla yürürlükten kaldırılmıştır.¹⁰²

9. Sonuç

Tanzimat dönemi İslam hukuk tarihi bakımından önem arz eden bir sürece şahit olmuştur. Söz konusudönemde onlarca kanunlaştırma hareketi esnasında aile hukuku bu hareket dışında tutulmuş ve kanunlaştırılmamıştır. Aile hukukunun kanunlaştırılmamasında çalışmamızda değindiğimiz bir takım sebepler rol oynamıştır. Ancak aile hukuku sahası tümünden terk edilmemiş, irili ufaklı düzenlemeler bualan için de söz konusu olmuştur. Mecelle'de yer almamış olan aile hukuku sahası dolaylı yollarla da olsa düzenlenmeye çalışılmış ve aile kararnamesine uygun zemin hazırlanmaya çalışılmıştır. Hazırlanan bu zemin kendisinden bekleneni vermiş ve Hukuk-ı Aile kararnamesi 1917 yılında yürürlüğe girmiştir.

Hukuk-ı Aile kararnamesi şüphesiz bu dönemin en önemli çalışmalarından biridir ve aile hukuku alanında köklü değişiklikler getirmiş; hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri ilgilendiren konularda radikal adımlar atmıştır. Bu yönüyle İslamcı görüşe sahip hukukçular ve gayrimüslimler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Osmanlı devletinin o dönemde içinde bulunduğu siyasi durum bu eleştirileri daha da etkili hale getirmiştir. Gayrimüslimlerin liderleri tarafından yöneltilen eleştiri kararnamenin hayatiyetini olumsuz etkilemiştir. Fakat bu nokta kararnamenin bütünüyle yürürlükten kaldırılmasına sebep olmuştur denilemez. Kararnamenin yürürlükten kaldırılmasında belki de asıl etken muhafazakâr diğer bir ifadeyle "İslamcı" hukukçuların kararnameye yöneltmiş olduğu eleştirilerdir.

Sonuç olarak, dönemin idarecileri, medenî hukukun önemli kısmını düzenleyen Mecelle'de yer almayan aile hukukunu pek çok yeniliği içerecek şekilde kanunlaştırarak önemli bir görevi yerine getirmişlerdir. Hukuk-ı Aile Kararnamesinin yürürlükten kaldırılmasıyla, özellikle günümüz Türkiye'sinde aile hukuku alanındaki resmî-dînî şekildeki çift yönlü durumun ortaya çıkardığı sıkıntılar göz önüne alındığında, büyük bir fırsatın kaçırıldığı çok daha net an-

101 Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, s. 221; Gülnihal Bozkurt, *age*, s. 210

102 Aydın, "Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *DİA*, c. 18, s. 317

laşılmaktadır. Öyle ki, “Hukuk-ı Aile kararnamesi yürürlükten kaldırılmamış olsaydı ve istikrarlı bir uygulama imkânı bulabilseydi sonraki dönemde batıdan alınan kanunlarla oluşturulan Türk hukuk sistemi belki de en azından aile hukuku alanında mevcut İslam-Osmanlı sistemini aynen veya çoğu kısımlarda değişikliğe uğramaksızın muhafaza edebilirdiydi?” gibi önemli bir soruyu da gündeme getirmektedir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, Halil Cin, *Türk Hukuk Tarihi*, OSAV. Yay., İstanbul 1996.
- Anderson, Norman, *Law Reforms in the Muslim World*, London 1959.
- , “Recent Developments in ShariaLaw in the Sudan”, *Sudan Notes and Records*, Khartoum 1950.
- Arvidsson, Matilda, , *Ijtihad Reformation of IslamicLaw in the 21th Century – The Case of the Sudan*, Master Thesis, Lund 2002.
- Aydın, Mehmet Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1985.
- , *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- , “Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekâmülü”, *B.A.A.K. Aile Yazıları*, c. III, Ankara, 1992.
- , “Osmanlı Hukukunun Genel Yapısı”, *Osmanlı Devleti Ve Medeniyeti Tarihi*, I-II Ed. Ekmeleddin İHSANOĞLU, İstanbul, 1998.
- , “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *DİA*, c. XVIII, s. 318.
- , “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *DİA*, c. XXVIII, s. 233.
- , “el-Ahkâmü’ş-Şer’iyyefi’l-Ahvâli’ş-Şahsiyye”, *DİA*, c. I, s. 557.
- Bakkaloğlu, Abdussamet, “Kanunlaştırma Hareketinin Öncülerinden Muhammed Kadri Paşa: Hayatı ve Eserleri”, *IHAD*, sayı: 6, 2005.
- Baytar, Muhammed Behcet, *el-Müfîfi’n-Nahvi’l-Küfi li’s-Seyyid Sadreddin Kanğıravi İstanbulî el-Hanefî*, Mecellet-i Mecma’i-l-Lugati’l-Arabiyyebi, Dimeşk 2010.
- Buhutî, Mansur b. Yunus b. Salahuddin b. Hasen b. İdris Hanbelî, *Keşşafu’l-Knâ’ an Metni’l-İknâ’*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Benli, Ali, “Abdulkadir Sadreddin Efendi ve Miftâhu Kunûzi’l-İslâm Adlı Fehrese Türü Eserinin Tefsir Literatürüne Katkısı”, *Osmanlı Toplumunda Kuran Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İlim Yayma Vakfı Yay., İstanbul 2013.
- Berkes, Niyazi; *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978.
- Bostancı, Ahmet, “Ürdün Ahval-i Şahsiyye (Hukuk-ı Aile) Kanunlarında Osmanlı Tesiri”, *Marife*, 2003, sayı: 2.
- Bozkurt, Gülniha, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996.
- , *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1996.
- Ceride-i İlmiyye*, Meşihat-ı Celîle-i İslâmiye, İstanbul 1332-1341.
- Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1988.
- , *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974.
- Çeker, Orhan, *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, Mehir Vakfı Yay., Konya 1979.
- Düstür*, I. Tertip, I. Cilt, Dersaadet 1289.
- , IV. Cilt, İstanbul 1296.
- , V. Cilt, Ankara 1937.

- , VII. Cilt, Ankara 1941.
- , Zeyl II, İstanbul 1299.
- Düstür*, II. Tertip, VI. Cilt, Dersaadet 1334.
- Ekinci, Ekrem Buğra, "Osmanlı Hukukunda İzinâmâ ile Nikâh", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sayı: 2, 2006 (Güz).
- Ercoskun, Tülay, *Osmanlı İmparatorluğunda 19. Yüzyılda Evlilik ve Nikâha Dair Düzenlemeler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, 2010.
- Edip, Eşref, "Hukuk-ı Aile Hakkında Türk Ocağındaki İctima Münasebetiyle", *Sebilürreşad*, c. XXIII, sayı: 585, İstanbul 1340
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri; "Tanzimatta İctimaî Hayat", *Tanzimat I*, Ankara, Maarif Vekâleti, 1940.
- , *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul, 1958.
- , "Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", Ebu'l Ula Mardin'e Armağan, İstanbul, 1943.
- Gencer, Ali İhsan, "Tanzimat Fermanı: 1839'dan 1876'ya Osmanlı İmparatorluğu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1993.
- Hilmi, İbrahim; *Nikâh-ı Medenî ve Talâk Hakkında Hukuk-ı Aile Kararnâmesi - Münakâhat - Müfarekat - Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası*, Matbaa-i Orhaniye, İstanbul 1336.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire, ts.
- İbn Müflih, Burhaneddin Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni'*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l Muktasid*, I-II, Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye, Beyrut 1982.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin; *Osmanlı Devleti Tarihi*, I-II, İstanbul, 1992.
- Karal, Enver Ziya; *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara 1996.
- Karaman, Hayreddin; *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Mardin, Ebu'l Ula; *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İ.Ü.H.F. Yay., İstanbul 1957.
- <http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECMEB/mmbd03ic04c001/ink005/mmbd03ic04c001ink0050031.pdf> (Erişim Tarihi: 04.03.2015).
- Münib, Abdurrahman, *Hukuk-ı Medeniye*, İstanbul, 1340.
- Mustafa Sabri, "Din-i İslam Hedef-i Münakaşa Olan Teaddüd-i Zevcat", *Beyanu'l-Hak*, İstanbul 1324.
- Nuri, Celal; *Havaic-i Kanuniyyemiz*, İstanbul 1331.
- Sadreddin; "Hukuk-ı Aile ve Usûl-i Muhakemât-ı Şer'iyye Kararnâmeleri Hakkında" *Sebilü'r-Reşad Mecmuası*, I-X, sayı: 382-445, İstanbul, 1958.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebcut*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts.
- Schacht, Joseph; *İslam Hukukuna Giriş*, çev.: Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1986.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fi'l-Fıkhü'l-İmâmi's-Şafii*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ülken, Hilmi Ziya; "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri" *Tanzimat I*, Ankara, Maarif Vekâleti, 1940.
- Ünal, Mehmet, "Medeni Kanununun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *A.H.F.D.*, sayı: XXXIV.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhû*, I-X, Daru'l-Fikr, Dimeşk, ts.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma ve Tanzimat" *Tanzimat I*, Ankara, Maarif Vekâleti, 1940.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, 205 s.

<http://dx.doi.org/10.14395/jdiv371>

Ömer DİNÇ*

Anlama üzerine bilimsel bir düşünme faaliyeti olan hermenötik pek çok açıdan incelenmeye değer bir konudur. Bu alana ilişkin yapılan çalışmaların tek bir boyuttan ele alındığı ve konunun belli başlı hususlar açısından değerlendirildiği bilinmektedir. Özellikle hermenötik çaba sadece kutsal metnin yorumlanması süreciyle gündeme gelmiş ve bu ekseninde anlaşılması üzerine mesai harcanmıştır. Ancak hermenötiğin metnin yorumlanmasından öte birçok alanda bir düşünme sanatı olduğunu ve bu faaliyetin diğer ilim dallarında da uygulanabileceğini söylemek mümkündür. Bu düşünceden hareketle çalışmada birçok alanı hermenötik açıdan ele alan Burhanettin Tatar; Kur'an, Ahlak, Tıp, Hüsn-i Hat ve Müzik alanlarının geçirdiği değişim ve dönüşümleri irdeleyerek bu alanlardaki hermenötik süreci tasvir etmektedir.



Müellif kitabın önsözünde hermenötiği bir anlama sanatı olarak irdeleyip bunun diğer ilimler açısından değerine ve bu anlama sanatının birtakım boyutlarına işaret etmektedir. Bununla birlikte İslam düşüncesini genel hatlarıyla ele alan müellif, İslamî ilimlerin temel sorununa dair bir ön görüde bulunmaktadır:

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

“Kendilerinin yaşanmakta olan dünya ile bağlarının her an nasıl kurulmakta olduğunu keşfedebilecek kavramsal yoksunluk” (s. 11). Müellif aynı sorunun İslam sanatları bakımından da var olduğunu belirtmektedir. O bu çalışmasında belli başlı alanlara dair söz konusu problemin tasvirine odaklandığını dile getirmektedir.

Müellif kitabın ilk bölümünde yer alan “Bazı Anlam Tarzları Üzerine Notlar” kısmında tarih içinde ortaya çıkan anlama faaliyetlerine dair birtakım bilgiler aktarmaktadır. Sözlü ve yazılı metinleri anlama hususunda temel sorunun dil olduğunu dile getiren müellif, dil ile metin arasındaki anlama faaliyetinin paradoksal bir durum oluşturduğunu belirtmektedir. Ayrıca müellif dil hususuyla alakalı felsefi tartışmalara yer vererek Hediegger ve Gadamer’in dil konusundaki yaklaşımlarını tasvir etmektedir. Hediegger ve Gadamer’e göre dil insanların varlığı tecrübe etmesini ve bu varlık tecrübesi etrafında karşılıklı iletişimi gerçekleştirmesini mümkün kılmaktadır. Daha sonra müellif dil üzerinden metnin anlaşılması hususuna atıfta bulunmakta ve metnin anlamının yazarın düşünce, niyet ve psikolojisine göre değişmesi tartışmasına yer vermektedir. Zira müellife göre bu tartışma metnin yorumlanması sürecindeki rolü açısından oldukça önemli görünmektedir (s. 20-26).

Metnin anlaşılmasında tarihsel ortamın önemine de vurgu yapan müellif, bir taraftan özellikle İslam geleneğinde Kur’an’ın anlaşılması hususunda tarihsel ortamın değerli olduğunu ifade ederken, diğer taraftan metnin tam olarak anlaşılabilmesinin güçlüğüne dikkat çekmekte ve sahabenin dahi bütünüyle Kur’an’ın tarihsel ortamının anlamını belli kavramlar içinde açığa çıkarmasının oldukça zor bir durum olduğunu altını çizmektedir (s. 26-34). Bununla birlikte Kur’an’ın nazil olduğu tarihsel ortamı tam anlamıyla bilebilmek için sabit bir dayanağımızın olmadığını belirtmektedir. Ancak bunun için geliştirilen anlama tekniklerine değinen müellif, pratik anlama bağlamında inşa edilen fıkıh usulü ilminin bir açıdan Kur’an ve hadis metinlerinin anlaşılmasında önemli rol oynadığını fakat toplum denen çok boyutlu bir sürecin ihtiyaçlarını karşılayamadığını dile getirmektedir. Buradan hareketle müellif bölümün son kısmında, kendini anlamının daha iyi yolunun, daha fazla ve birbirinden farklı açılara sahip metinlerle yüzleşmekten geçtiğini ifade etmekte ve anlamının temelde bu zemin üzerinden olması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 34-38).

Edebî hermenötik kısmında müellif, edebiyat ve şiir alanında gerçekleşen değişim ve dönüşümleri hermenötik açıdan ele almaktadır. Ona göre edebiyat, dikkatleri doğrudan dilin kendisi üzerine toplamakta yani dilin kullanım ötesi

ve öncesi mahiyetine yönlendirmektedir. Müellif felsefede edebiyatın ne anlama geldiği üzerinde durmakta, klasik İslam düşünce tarihinde edebiyata bakışın kelimacılar ve filozoflar tarafından Kur'an metni üzerinde şekillendiğini ifade etmekte ve onların Kur'an'ın metnini metafiziksel alanın keşfini teşvik eden ilahî kelam olarak ele aldıkları için onu hem edebiyatın kurgusal karakterinden ayırttığı hem de bizi felsefî veya nazarî-cedelî düşüncenin Kur'an'ın işaret ettiği metafiziksel alana götüren karakterine güvenmeye çağırdığını belirtmektedir (s. 39-48). Müellife göre edebî hermenötik alanı, edebî eserlerin edebîliği veya kurgusal bir anlatının edebîliği, anlama ve yorum tarzlarına göre farklı şekillerde cevaplandırılabilir bir sorun olarak gözükmektedir (s. 74-75).

Müellif Kur'an hermenötiği kısmında bu sürecin tarihî seyrine genel hatlarıyla ışık tutmakta ve oryantalistler ile Müslümanların Kur'an'a bakışı arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Ona göre oryantalistler Kur'an'ı dinî bir hakikat değeri olarak değil de tarihsel eleştiri bağlamında doğru olarak kavrama çabası içerisinde anlamaya çalışmaktadırlar. Buna karşılık Müslümanlar ise Kur'an'a inanmayı onu doğru anlamının bir ön şartı olarak ileri sürmektedirler. Buradan hareketle müellif, Kur'an hermenötiği açısından önemli olanın kutsal metin ile onu anlamaya çalışan insan arasındaki ilişkinin boyutlarını kavrayabilmek olduğunu altını çizmektedir (s. 77-87).

Ayrıca müellif son dönemlerde ortaya çıkan Kur'an'a geri dönüş projesine temas etmekte ve bu projenin temel referansında Kur'an'ın anlamının neşet ettiği noktanın epistemolojik olarak belirlenebileceği fikrinin savunulduğunu dile getirmektedir. Ancak müellife göre, Kur'an'ın anlamı epistemolojinin konusu değildir. Aksine o insanın dünyası içinde tecelli eden, varlığını bu dünyanın açılmasıyla açığa çıkarmakta olan ve tek bir nesne ya da bilgiye indirgenemeyecek olan tarihsel hadise ya da tarihsel süreçtir. Bununla birlikte müellif, Hz. Peygamber ve ashabı için Kur'an'ın anlamının Kur'an metni ile bu dünya arasında açılmakta yani kurulmakta olan bir bağlantı olarak tasvir etmektedir. Yani Kur'an'ın anlamı, onu anlayanın varlığında ve eylemlerinde konuşmaya başlamaktadır. Zira Kur'an sözlü iletişim içinde anlamı açığa çıkmakta olan bu dünyanın yeniden kavranmasına yol açan yeni bir sözlü iletişim şeklidir. Kur'an'ın mushaf haline geliş sürecinde bir kırılma yaşandığına temas eden müellif, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde kelime eksenli yani dil praksişi içinde anlamı belirlenmekte olan bir süreç şeklinde tezahür ederken, daha sonra kavram eksenli yani mevcut dil praksişine dayalı olarak tezahür eden reflektif bilincin bir nesnesi olarak anlamını kazanmaya başladığını dile getirmektedir.

dir. Müellife göre Kur'an'ın anlaşılması meselesinde dikkate alınması gereken nokta, Müslümanların kavramsal düşünme ile kelime eksenli düşünme arasındaki farkı dikkate almalarıdır (s. 88-105).

Müellif ahlak hermenötiği kısmında özellikle ilk dönem filozoflarının ahlaka dair yaklaşımların nasıl olduğunu ele alırken, özellikle Sokrates ve Eflatun'unun pratik ahlakı mümkün kılan gündelik dilin üzerinde evrensel yani teorik hakikatin tecellisine imkân verecek felsefî dilin oluşumuyla evrensel ahlakı bulmayı hedeflediklerini dile getirmektedir. Müellife göre, bu bağlamda ahlak hermenötiği ahlak meselesi etrafında dillendirilen teorik meseleler karşısında bir çözüm bulma ve ahlakî sorunların anlamını keşfetme çabasıdır (s. 105-125).

Sonraki kısımda tıp hermenötiği hususuna temas eden müellif, felsefî açıdan tıp bilimine nasıl bir bakışla bakıldığını irdelemektedir. Tıp ilminin tarihî süreç içerisinde bazı paradigmatik kırılmalar yaşadığını belirten müellif, tıp hermenötiğinin asıl rolünün, hastalık/rahatsızlık durumunda insanın kendi bedenine, topluma, dünyasına yabancılaşma sorunu karşısında anlam sürekliliğinin sağlanması için bir reflektif bilincin geliştirilmesi olduğunu vurgulamaktadır (s. 127-151).

Müellif daha sonraki kısımda Hüsn-i Hat hermenötiğine değinmekte, bu alanın yazının ve estetik bilincin dönüşümünü ifade ettiğini söylemektedir. Hat sanatının tarihî geçmişini irdeleyen müellif, klasik hat anlayışıyla modern hat anlayışı arasındaki temel farklılığa işaret etmektedir. Ona göre klasik hat yazıları en temelde tekrarlanabilir, sürdürülebilir, farklı istiflere imkân tanıyan temel unsurlar olarak harflerin belli formlarda aşağı yukarı sabitlenmesi üzerine inşa edilmişlerdir (s. 151-163). Modern hat çalışmalarında ise yazı, kendisi dışında herhangi hariç mekânın parçası olmayan ve sadece kendi sınırları içinde kurgusal eylem alanına dönüşen bir boyut kazanmaktadır. Buradan hareketle müellif, hermenötik bağlamda klasik hat yazılarının aklın rasyonel talepler açısından bir mekân algısının bulunduğunu, modern hat eserlerinde ise estetik bilincin idealizasyonundan ziyade yorumcuyu anlamı keşfetme noktasında bir kurguya davet söz konusu olduğunu ifade etmektedir (s. 164-170).

Müellif son bölüm olan müzik hermenötiğinde ise müziğin tarihî sürecine temas ederken, müziğe dair bazı sorgulamaları gündeme getirmektedir. Ona göre temelde sorulacak olan sorular şunlardır: Müziğin zaman, mekân, sessizlik, yazılı ve sözlü metin formlarıyla ilişkisini nasıl ele almak gerekir? Buna göre müziğin felsefe, din, edebiyat gibi farklı düşünme tarzlarımızla ilgisi ne-

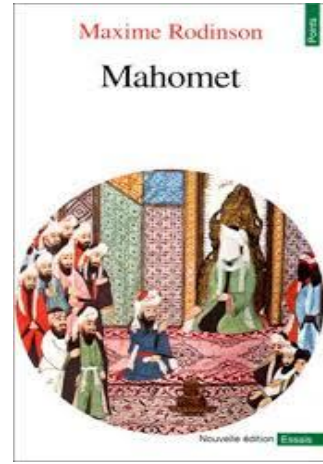
dir? (s. 171-176). Müellif bu soruları filozofların yaklaşımları ekseninde incelerken, aynı zamanda müziğin şekilsel unsurlarının içeriğe yönelik etkilerini de ele almakta ve klasik dönem ile modern dönemde müzikte yaşanan değişimleri incelemektedir. Ona göre, ses, görüntü ve kayıt cihazlarının icat edilmesi ve geliştirilmesi sonucunda müzik icralarının elektronik ortamlara kaydedilmesi, müziğin metinsel karakterinde dikkat çekici bir dönüşüme sebebiyet vermiştir. Müellif müzik hermenötiği açısından, müziğin sadece icra esnasında fiilen var olabilmesi ve icra sonrasında tekrar kendi zihni ya da notalar aracılığıyla işaret edilen ideal durumuna geri dönmesi ister istemez döngünün daha fazla zamansallaşmasına ve belirsizleşmesine yol açtığını ifade etmektedir (s. 176- 185).

Din, İlim ve Sanatta Hermenötik isimli bu çalışma anlamanın pek çok boyuttan ele alınmasının gerekliliğine işaret ederken, aynı zamanda belirli alanlardaki hermenötik yaklaşımların karakterine yönelik ciddi tahliller içermektedir. Sonuç olarak bu eserin anlama faaliyetinin farklı tezahürlerine yönelik yapılacak çalışmalara yol gösterici olacağı âşikârdır.

Maxime Rodinson, *Mahomet*, Éditions du Seuil, Paris 1994.<http://dx.doi.org/10.14395/jdiv374>

İsmail METİN*

Maxime Rodinson (1915-2004) *Mahomet* adlı eserini Komünist Parti'den ayrılışından üç yıl sonra 1961 yılında bir editörün isteği üzerine Fransızca olarak kaleme almıştır. Fransızca orijinalini incelediğimiz Rodinson'nun kitabının önsözünde Hz. Muhammed^(s) hakkında birçok biyografi yazıldığını, fakat bunların birbirinin benzeri olduğunu, kendisinin yeni bir şey ortaya koymayacağını ve sadece birkaç ayrıntıyı geliştireceğini ifade eder. Kitabında Caetani, Becker ve Lammens'in eserlerini överek W. Montgomery Watt'ın çalışmalarını hayranlıkla izlediğini belirtir (s. 11). Eseri yazma amacı olarak da Marksist teori gereği bireylerin yaşamlarının toplumsal nedenselliği üzerine bir insanın hayatı, gençlik deneyimleri, akraba ve ilk tanıştığı kimselerle ilişkilerinin kendisinin dikkatini çektiğini ve eseri bu bakış açısı ile yazdığını söyler. Yazar kitabı hazırlarken İbn İshak, Taberî, Vakidî ve İbn Sa'd'ın eserlerinden yararlandığını kaydeder (s. 12).

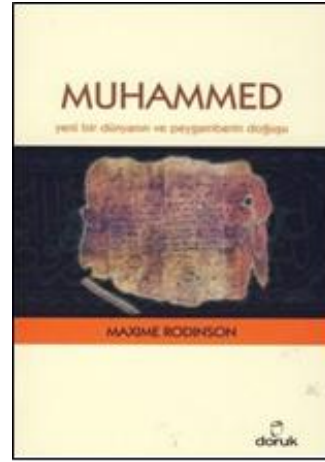


Hz. Muhammed^(s)'in hayatı ile ilgili eserlerin kendisinin vefatından 125 yıl sonra kaleme alındığını ifade eden Rodinson bundan dolayı sirete birçok söylenti, ailevî çıkarlar ve tarafgirliğin dâhil olduğunu vurgular. Bu nedenle siyer yazıcılığının objektif olmadığını fakat buna rağmen Kur'an'ın siyere kaynaklık etme hususunda yine de güvenilir kabul edilmesini belirtir (s. 13). Yazar kendisinin bir ateist olarak böyle bir kişiyi (Hz. Muhammed) anlayamayacağını düşünmenin doğru olmadığını, aslında bir ateistin de dinsel bir dünya görüşünü anlayabileceğine ikna olduğunu ifade eder (s. 15).

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Anabilim Dalı

Yazar, Fransızca ikinci baskısına yazdığı önsözünde, Muhammed, bir dinsel deha, büyük bir siyasi düşünür ve sizin gibi benim gibi bir insandı “Mohammed était un génie religieux, un grand politique et un homme comme vous et moi” (s. 18) diyerek kaleme aldığı eserinde Hz. Peygamber’i bazen Kur’an-ı Kerim’i yazabilecek derecede bir dâhi, kimi zaman vahiyler aldığını iddia eden bir kâhin, bazen de Rabbinde âşık bir münzevî olarak niteler. Eser başta İngilizce olmak üzere İtalyanca, İspanyolca ve diğer birçok dile çevrilmiştir.

Rodinon’un bu eseri yedi bölümden ve eklerden oluşmaktadır. Eserin ana hedefi Hz. Peygamber’in hayatını sosyolojik bir tahlille ele almaktır. Yukarıdaki bölümlerde genel olarak yazar, Hz. Muhammed’in etrafında toplanan topluluğun sırasıyla aldığı sosyolojik şekilleri tespit etmeye, onun, yeni bir devlete doğru gelişiminin sebeplerini, Arabistan’ın bu devlete ve onun ideolojisine yoğun katılımının nedenlerini göstermeye çalışmıştır. Eser Peygamberimizin soyacağı, haritalar, Arapça sözcükler ve kişi adlarının anlamları ve kaynakça ile son bulur. Eser *Muhammed* adıyla 1971 yılı Türk Dil Kurumu çeviri ödüllü yazar Atilla Tokatlı tarafından Türkçe’ye kazandırılmıştır. (Maxime Rodinson, *Muhammed: Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu*, çev.: Atilla Tokatlı, İstanbul 2008). Bu eserin Türkçesinde bazen isimlerin yazım hataları söz konusu olabilmektedir.



“Présentation d’un monde” (Bir Dünyanın Doğuşu) adlı birinci bölümde (s. 21-30), kısaca önce Roma İmparatorluğu, Bizans İmparatorluğu, Sasanî ve Pers İmparatorlukları’ndan ve son olarak Arapların tarih sahnesine adım atmalarından bahsedilir. Bu bölümde Araplar bir önyargı sonucu “barbar ve ürkütücü bir toplum” (Peuple barbare et inquiétant) olarak anlatılır (s. 30). Fransız oryantalist Rodinson *Mahomet* adlı eserinde, birinci ve ikinci bölümde, Roma ve Sasanî’den Araplara bir toplum değerlendirmesi ile Arabistan’ın coğrafi, sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı ile dinî durumu üzerinde durur.

Eserin “Présentation d’un terre” (Bir Ülkenin Doğuşu) başlığını taşıyan ikinci bölümünde (s. 31-59), Arabistan’ın coğrafi özelliklerinden, çöl ve deve ikilisinden, sosyo-ekonomik durumdan, zengin-yoksul ayrımının bir sonucu olarak kölelikten, kadının toplum içerisindeki durumundan, Arapların vahşi ve

barbar oluşlarından, Arapların tanrılarında, Arapların Kuzey ve Güney diye ikiye ayrılmalarından, İslam'ın tek tanrı inancının çekiciliğinden bahseder. Rodinson'a göre, Arap toplumunda genel olarak zengin-fakir ayrımı vardır. Kimileri topladıkları servetler sayesinde köle sahibi olma olasılığını elde etmişlerdir. Zaman zaman bu kölelerin azat edildiği (mevlâ-mevâlî) görülür (s. 34-35).

Yazar bu bölümde önemli bir iddia bulunarak Hz. Peygamber'in doğumundan önceki şartların adeta kendisinin dünyaya gelmesi için hazırlandığını belirtir: "Bir Arap ideolojisinden güç alan, hem yeni koşullara uygun, hem de kadroya alacağı Bedevî ortamına yakın, büyük imparatorluklarla eşitlik içinde pazarlık edebilen bir Arap devleti... Devrin büyük ihtiyacı işte budur. Artık bütün yollar, bu ihtiyacı karşılayacak olan deha sahibine açıktır ve bu deha sahibi adam (Hz. Muhammed) doğmak üzeredir (s. 59)." (Tokatlı çev. s. 61)

Eserin üçüncü bölümü "Naissance d'un prophète" (Bir Peygamberin Doğuşu) başlığını taşımaktadır (s. 61-93). Bu bölümde Rodinson Hz. Muhammed'in sütanneye verilmesi (s. 68), göğsünün yarılması (s. 69), Suriye yolculukları ve Bahîra olayı (s. 70-71), Hz. Hatice ile evliliği (s. 72-73) ve vahiy konularını ele alır. Hz. Muhammed'in soyu hakkında genel bilgileri tekrarlayarak, Hz. İsa'nın doğumunun aksine Hz. Muhammed'in doğumunun mucizevi değil normal şartlarda gerçekleştiğinden bahseder. Yazar kendisi inanmasa da, İbn Hişam ve İbn Sa'd'da geçen Hz. Peygamber'in doğumu öncesi gerçekleşen olayları zikreder (s. 64-66).

Eserin dördüncü bölümünü oluşturan "Naissance d'un secte" (Bir Dinin Doğuşu) adlı uzunca kısımda ise (s. 95-178), vahiy konusu ayrıntılı olarak ele alınarak başta Duhâ suresi olmak üzere olaylar ayetlerle anlatılmaya çalışılmıştır (s. 95-102). Yazar kendisi sosyalist olduğu için Hz. Muhammed'i de devrimci Bir Peygamber olarak şu sözlerle nitelermektedir: "Muhammed karşılaşmış olduğu zorluklara karşı kendisini, zenginlere ve iktidar sahiplerine (konformistlere) karşı eleştirel bir tavra sürüklemiştir. Bunun sonucu olarak da, yenileyici, yenilik getirici akımlara açık bir tutum takınacaktır. Acıların üstesinden gelebilmek maksadıyla kendini toplumsal düzenin kurbanlarıyla (köle ve zayıflar gibi) bir ve özdeş sayacak ve hesap sormak ve egemenliklerini haklı gösteren ideolojiyi yıkmak için yüzünü güç sahiplerine çevirecektir. İşte bu yüzden Muhammed'in tavrı devrimci bir tavidir." (s. 109) (Tokatlı çev.: s. 111)

Bu bölümde vahiy konusundan başka ilk Müslümanlar olan Hz. Hatice, Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'den ve diğerlerinden bahseder (s. 127-130). Yine burada Rodinson'un kendi fikrine uygun olarak şöyle bir değerlendirmesi vardır:

“Muhammed’e inananlar ve ona bağlananlar o zamanki Mekke’nin en özgür düşünceli insanlarıdır (s. 130).” Rodinson burada yine Mekke toplumunun yönetici tabakasına hâkim olan konformist anlayışa isyan eden zayıflar, fakirler ve kölelerden bahseder. Yine önemli bir olay olan Garânîk hadisesinden (s. 135), müşriklerin Müslümanlara yaptığı işkenceler ve boykottan (s. 139-140). Habeşistan hicretleri (s. 142-143) ve Medine’ye Hicret bu bölümün sonlarında ele alınan konulardır.

Medine dönemine geçiş olan kitabın “Le Prophète armé” (Silahlı/Savaşçı Peygamber) adlı beşinci bölümünde (s. 180-248), meşid inşası ve Hz. Aişe ile evlilik (s. 181-182), Medine Sözleşmesi (s. 184-185), yazarın kendisi de Yahudi olduğu için özel önem verdiği ve üzerinde durduğu Yahudilerle ilişkiler ve Yahudi şairlerin öldürülmesi (s. 188-190), Bedir Savaşı, münafıklarla ilişkiler, Uhud Savaşı, Yahudilerin bir kısmının Medine’den sürülmesi ele alınan konulardandır. Bunun yanında oryantalistler için önemli bir konu olan İfk Hadisesi (s. 233-234) ve Hz. Zeyneb ile evlilik konusu da değerlendirilmiştir (s. 238-240). Bu bölüm Hendek Savaşı’nın anlatımı ile sona ermektedir.

Uzun bölümlerden biri olan eserin altıncı bölümünü oluşturan “Naissance d’un État” (Bir Devletin Doğuşu) adlı kısımda ise (s. 249- 328), Hz. Muhammed’in devlet adamı kişiliği, arkadaşları, dört kadınla evlilik gibi konuların yanında Hudeybiye antlaşması, Mekke’nin Fethi, Hayber ve Tebûk Seferi konuları ele alınmıştır. Yine bu bölümün sonuna doğru Hz. Muhammed ile hanımları arasında gerçekleşen İlâ Olayı (s. 318-319), Veda Haccı, Veda Hutbesi ve Hz. Peygamber’in hastalığı ve vefatından bahsedilir (s. 320-329).

Kitabın son bölümü olan “Victoire sur la mort” (Ölüme Karşı Zafer) adlı yedinci bölümde ise, Hz. Muhammed’in kişiliğine bakış ve yaklaşımlar konusu işlenmiştir. Onun başarılı kişiliğinin arkasında etrafındaki eğittiği kimselerin de etkisi göz ardı edilemezdi. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrah ve Halid b. Velîd gibi arkadaşları onu başarılı kılmışlardır. Bunun doğal bir neticesi olarak Rodinson şöyle demiştir: “Muhammed Mekke’deki evinde birkaç fakiri toplayıp fikirlerini aşılamaaya koyulduğu tarihten bir asır sonra ona inananlar Loire’dan indüs kıyılarına, Poitiers’dan Semerkand’a uzanan bir dünyaya kumanda etmiştir (s. 333). Yine Rodinson’a göre Dicle ve Fırat kıyılarından Atlantik Okyanusu’na, Kuzey Afrika’dan Viyana önlerine dayanan Osmanlı Devleti’ne kadar sayısız Müslüman devlet ve toplum Hz. Muhammed’in bir başarısıdır (s. 337).

Rodinson yine bu son bölümde Hz. Muhammed’in büyüklüğünü açık yü-

reklilikle kabul etmenin bir hakkı teslim etmek olacağını söyler (s. 339). Rodinson ayrıca, Hz. Muhammed'in "karizmatik" bir kişiliğe sahip olduğunu belirterek, onun davranışlarının en küçük bir ayrıntısının bile Müslümanlar için model alınacak bir eylem olarak görüldüğünü ifade eder (s. 341).

Rodinson Hz. Muhammed'in "mucizeler Peygamberi" olduğuna dikkat çekerek, doğumundan itibaren ve hatta doğumundan önce bile birtakım olağanüstü olayların gerçekleşmesinin edebî literatürde bolca işlendiğini kaydeder. Ayın ikiye yarılması gibi mucizeler buna örnektir. Aynı zamanda şair ve yazarların Hz. Muhammed'e övgüler dizdiğini, bunlardan en meşhurunun Busîrî'nin Kaside-i Bür'e'si olduğunu dile getirir. Rodinson bu bağlamda Süleyman Çelebi'nin Hz. Muhammed için yazdığı Mevlid'i örnek göstererek, Müslümanların onun gelmesi ile yolunun aydınlandığı ve hakikatin ışığını bulduğunu düşündüğünü belirtir (s. 350).

Kitabın son sayfasında Rodinson düşüncesi ve eylemleri ile dünyayı sarmış bir insan olarak gördüğü Hz. Muhammed hakkında çok az şey bilindiğini itiraf etmektedir (s. 352). Kitap Arapça sözcükler ve kişi isimlerini açıklayan kısım, Hz. Peygamber'in soyağacını gösteren bir tablo, kitap bölümlerinin kaynakçası, biyografik özet kaynakça, Ortadoğu ve Arabistan Haritası ve içindeki diğer sayfaları ile sona ermektedir.

Sonuç olarak, Batı'da ve özellikle Fransa'da Hz. Muhammed'in hayatı üzerine yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Biz de bunların belli başlılarından olan Rodinson'un *Mahomet* adlı eserini böylece tanıtmış olduk. Bir sosyalist oryantalistin kaleminden çıkan bu biyografik eser oryantalist düşünce tarzını anlama ve yorumlama bağlamında bize bir ipucu vermektedir. Şimdi aşağıda yazarın önemli eserlerini kaynakça şeklinde vermeye çalıştık.