

ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi



cumhuriyet ilahiyat dergisi



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.derg@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

*cumhuriyet theology
journal*

25-1 Haziran / June 2021

*25-1
Haziran
June
2021*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 25 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran / Aralık 2021)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Haziran 2021

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce
& Arapça

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies

PERIOD: Biannually
(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: June 15, 2021

L. PUBLICATION: Turkish & English
& Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 600 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistem'i* ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 600 words), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan oaslan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Savaş Kocabaş savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Miyyase Yavuz Altıntaş miyaseyavuz@gmail.com
İgdir University, Faculty of Theology, TURKEY

Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY

Dr. Metin Güven metinguven1416@hotmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Kenan Tekin ktekin@fas.harvard.edu
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, TURKEY

Dr. Hakime Reyhan Yaşar hakimeyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TURKEY

Dr. Meryem Berrin Bulut mberrinbulut@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, TURKEY

Dr. Elif Hilal Karaman elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TURKEY

Dr. Mehmet Çetin mehmetcetincumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Necati İşler ilennecati@gmail.com
T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, TURKEY

Arş. Gör. Maruf Çakar marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya, TURKEY

Arş. Gör. Esmâ Güneş ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Hamit Demir hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Güllistan Aktaş gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sena Kaplan senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Bayram Ünce bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Merve Yetim merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Rukiye Göğen rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Salime Bera Kemikli skemikli@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Naim Yaman nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sema Tombul stombul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Nurgül Akdoğan nakdogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Ayşe Mine Akar aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. İlknur Bahadır ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Adil Koyuncu adil koyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. M. Sait Özervarlı** sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Mürteza Bedir** mbedir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Necmettin Gökkr** ngokkir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Ünal Kılıç** ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Cemal Ağırman** agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Jon Hoover** Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
- Dr. Abdullah Pakoğlu** apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Sema Yılmaz** semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Ahmet Çelik** ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahrman** a.kahrman69@hotmail.com
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Enbiya Yıldırım** enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. İsmail Çalışkan** duralaroltu@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Ramazan Altıntaş** ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
- Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun** mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
- Prof. Dr. Ahmet Yıldırım** ayildirim2000@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Alim Yıldız** ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz** hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Talip Özdeş** tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Ömer Kara** omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY
- Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu** muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY
- Dr. Tark Abdulecelil** info@tarik.me
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT
- Dr. Bakt Murzarayimov** murzaraim@mail.ru
Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN
- Prof. Dr. James Meredith Day** james.day@uclouvain.be
University of Louvain, PSP, Faculty Member, Moral Department, BELGIUM

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz – Prof. Savaş Kocabaş- Dr. Miyase Yavuz Altıntaş -Dr. Zuhal Ağılkaya Şahin-
Dr. Metin Güven- Dr. Kenan Tekin- Dr. Hakime Reyhan Yaşar- Dr. Meryem Berrin Bulut –
Dr. Elif Hilal Karaman

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi *Cumhuriyet Theology Journal*
Cilt: 25 Sayı: 1 (15 Haziran 2021) Volume: 25 Issue: 1 (June 15, 2021)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Sema Yılmaz _____ 1-4

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened ve Muhteva Değerlendirmesine Dâir Bazı Tespitler

Some Findings Regarding the Chain of Narrators (Sanad) and Textual Content (Matn) Evaluation of the Reports About the Barking of Hawaab Dogs

Mücahit Yüksel _____ 5-21

Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi
Technical and Thematic Review of Mourid Barghouti's Novel I Saw Ramallah

Ahmet Yıldız _____ 23-47

William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

William Whewell and John Stuart Mill on the Relationship Between Law and Morality

Metin Aydın _____ 49-71

Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

Use of the Concept 'Ribâ Suspicion' in Hanafî Fiqh Books

Huzeyfe Çeker _____ 73-91

Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın Meşietine Bağlama Sorunsalı

The Problem of Connecting Polytheism to Allah's Wish as the Reason for Denial of the Polytheists in Tafsîrs

Muhammed Ersöz _____ 93-113

Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

An Elaboration on the Problem of the Ordering the Compulsory Comprehensive Maqâsid

Fatih Çınar _____ 115-137

Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme

In the Context of the Reference Value of Western Theories an Assessment on the Trust Paradigm of Moroccan Philosopher Taha Abderrahmane

Soner Gündüzöz _____ 139-155

İçindekiler

Mahdî with Black Banners: A close look at the Akhbâr al-'Abbâs from the Perspective of Mahdî Belief

Siyah Sancaklı Mehdî: Mehdî İnanıcı Perspektifinden Ahbârü'l-Abbâs'a Yakından Bakış
Öznur Özdemir _____ 157-171

İbn Sînâcî ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

A Comparison Between Avicennian Dualism and Cartesian Dualism
Aykut Alper Yılmaz _____ 173-194

Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi: Tasnif ve Seslendirme Meselesi

Kaaf Letter in Ottoman Turkish: Classification and Articulation Issues
Reyhan Keleş _____ 195-216

Kur'an'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

Social Assistance in The Context of The Concept of Infâq in Qur'ân
Osman Taştekin _____ 217-238

Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

The Culture of Coexistence in the Context of the Medina Agreement
Hüseyin Yılmaz _____ 239-258

Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

The Monetary Nature of Fals in Hanafi School and its Effect on Contract
Hasan Kayapınar _____ 259-274

İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hu-kukî Serbestlik) Bildirmesi

The Prophet Muhammad's Behavior Expressing Legal Freedom (Ibâhâ) in Islamic Law
İbrahim Yılmaz _____ 275-292

İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought: A Sociological Evaluation on Abû Hanîfa
Şaban Erdiç _____ 293-310

İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruyet Sorgulamalarına Eleştirel Bir Yaklaşım

The Nature and Legal Grounds of Islamic Family Foundations: A Critical Approach to Legal Discussions in Fiqh Perspective
Münir Yaşar Kaya _____ 311-330

Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

A Research on the Relationship Between Religious Coping and Psychological Resilience in Healthcare Professionals During Covid-19 Pandemic
Yasemin Angın _____ 331-345

Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emfresinin 14. Yüzyıldaki Hac Yolcu-lukları <i>The Pilgrimage of the Two Marîni Ladies from Maghrib to Hijaz in the 14th Century</i>	
Zehra Gözütok Tamdoğan _____	347-367
İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya el-İşârât bağlamında Zorunlu Varlı-ğın Birliğinin İspatına Yönelik Eleştirileri <i>The Critiques of Ibn Taymiyya Against the Evidence on the Unity of the Nexessity Existent in al-İshârât of Avicenna</i>	
Ersan Türkmen _____	369-383
İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller <i>Languages Spoken by the Prophets: According to Islamic Sources</i>	
Luay Hatem Yaqoob _____	385-407
Fıkıh Açısından Yakın Akrafa Evliliğine Dair Klasik ve Çağdaş Görüşler <i>Classical and Contemporary Views on Kin Marriage in Terms of Fiqh</i>	
Ramazan Korkut _____	409-436
Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental Health Relations among Muslim Samples <i>Müslüman Örneklemeler Arasında Bilişsel-Davranışla İlişkili Dua Türleri ve Ruh Sağlığı İlişkisi</i>	
Fatümetül Zehra Gültaş _____	437-454
Memlükler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd'in Hocaları Özelinde <i>Scholarship and Social Life of Women in the Period of Mamlüks: With Special Attention to Najm al-Dîn Ibn Fahd's Teachers</i>	
Saim Yılmaz - Mehmet Fatih Yalçın _____	455-477
Qur'ânîc Knowledge and Akbarian Wisdom: Ibn 'Arabî's Daring Hermeneutics in Fuşûş al-ḥikam <i>Kur'anî Bilgi ve Ekberî Hikmet: Fusûsü'l-Hikem'de İbn Arabî'nin Cesur Herme-nötiği</i>	
Ismail Lala _____	479-493
Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların Anlaşılmasına Etkisi: Mustaz'af Kelimesi Örneği <i>The Effect of Language Extensions on Understanding Some Qur'ânîc Concepts: The Example of the Word Mustad'af</i>	
İshak Doğan - Ali Öge _____	495-516

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 25 Issue 1

Dr. Sema Yilmaz
Editor

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Welcome to the 25th volume 1st issue of Cumhuriyet Theology Journal. With this issue, we are excited and happy to be 25 years old.

Cumhuriyet Theology Journal has gained a rapid momentum with its format and publishing principles, and managed to attract the attention of the world of science. With the Isnad Citation System developed within the Cumhuriyet Theology Journal and the workshops held in 2018 and 2019, a number of decisions were taken to increase the publication quality of Theology Field Journals and many of them were implemented.

The third workshop was carried out virtual on 26 December 2020 under the name of "Social Sciences Academic Publishing Workshop III" in cooperation with Atatürk High Institution of Culture, Language and History and Sivas Cumhuriyet University. The theme of the workshop was determined as "Refereed Journal Publishing". Preparations for our 4th workshop have begun. In this sense, our journal continues its mission of being both a new ecocole and a school with an effort to increase the quality of academic publishing.

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)

ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)

ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)

ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

mIndex Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)

Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use the Isnad Citation Style.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 93 articles between January 1- March 1, 2021 from the academic world. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 25 articles three of which are in English at this issue.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Mehmet Çetin, Dr. Ayşe Mine Akar, Dr. Necati İşler, Res. Asst. Maruf Çakır, Res. Asst. Esma Güneş, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Aktaş, Res. Asst. Hamit Demir, Res. Asst. Merve Yetim, Res. Asst. Rukiye Göğen, Res. Asst. Ömer Faruk Özbek, Res. Asst. Salime Bera Kemikli, Res. Asst. Naim Yaman, Res. Asst. Sema Tombul, Res. Asst. Nurgül Akdoğan, Res. Asst. İlknur Bahadır, Res. Asst. Adil Koyuncu and the editors of the language review process Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Prof. Dr. Savaş Kocabaş (Arabic), Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Assoc. Prof. Zuhâl Ağılkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin, Dr. Hakime Reyyan Yaşar, Dr. Meryem Berrin Bulut and Dr. Elif Hilal Karaman (English) and statistics editor Assoc. Prof. Murat Akyıldız.

For the next issue, which will be published on December 15, 2021 we announce the acceptance of the articles from July 1 to September 1 by our editorial board. We wish you convenience in your studies.

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 25 Sayı 1

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 25. cilt 1. sayısına hoşgeldiniz. Bu sayımızla birlikte 25 yılı geride bırakmanın gurur ve mutluluğunu yaşıyoruz.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi sahip olduğu format ve yayın ilkeleri ile uluslararası yayın kriterlerini yerine getirerek hızlı bir ivme kazanmış ve bilim dünyasının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi bünyesinde geliştirilen İsnad Atf Sistemi ve 2018 ve 2019 yıllarında gerçekleştirilen çalıştaylar ile de İlahiyat Alan Dergilerinin yayın kalitesini artırmaya dönük bir dizi kararlar alınmış ve birçoğu uygulamaya geçirilmiştir.

Üçüncü çalıştay, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ile Sivas Cumhuriyet Üniversitesi iş birliğinde "Sosyal Bilimler Akademik Yayıncılık Çalıştayı III" adıyla 26 Aralık 2020 tarihinde çevrim içi olarak gerçekleştirilmiştir. Çalıştayı teması, "Hakemli Dergi Yayıncılığı" olarak belirlenmiştir. 4. Çalıştayımız için hazırlıklara başlanmıştır. Bu anlamda

dergimiz hem yeni bir ekol hem de akademik yayıncılığın kalitesini artırma gayreti ile bir okul olma misyonunu sürdürmektedir.

15 Haziran ve 15 Aralık'ta olmak üzere yılda 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. 1 Ocak - 1 Mart 2021 döneminde Din Bilimlerinin birçok alanından 93 makale değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Yayın ilkelerimiz ve İsnad Atıf Sistemi gözönünde bulundurularak gerçekleştirilen ön kontrolden sonra makaleler intihal tespit programı kullanılarak kontrol edilmiştir. Ön kontrolü tamamlanan ve benzerlik oranı %15'in altında olan makaleler hakem değerlendirme sürecine gönderilmiştir.

Bu sayımızda, söz konusu 93 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunulmuş ve 3'ü İngilizce olmak üzere 25 orijinal araştırma makalesi akademik içerik açısından yayımlanmaya uygun bulunmuştur.

15 Haziran 2021 itibarıyla dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler hakkında da sizlere bilgi sunmak istiyoruz. Dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şöyledir:

- WORLDCAT (Başlangıç: 15/12/1996)
- ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
- CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)
- OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)
- SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)
- INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)
- OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)
- ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul: 25/03/2016)
- TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)
- DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)
- ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)
- SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)
- SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)
- SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul: 07/05/2016)
- ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)
- PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)
- ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)
- BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)
- J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)
- DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)
- MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)
- İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)
- EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)
- EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)
- RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)
- CORE Database (Kabul: 30/01/2017)
- PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)
- ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)
- SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)
- ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)

ProQuest (Kabul: 27/10/2017)
EuroPub (Kabul: 08/11/2017)
Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)
Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Dergimizin 25. Cilt 1. Sayı'sında Din Bilimleri alanından birçok güncel ve ilgi çekici araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmalarını uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimizi ifade etmek isteriz.

Yeni sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında değerli emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Mehmet Çetin, Dr. Ayşe Mine Akar, Dr. Necati İşler, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Arş. Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Aktaş, Arş. Gör. Hamit Demir, Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Rukiye Göğen, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. Salime Bera Kemikli, Arş. Gör. Naim Yaman, Arş. Gör. Sema Tombul, Arş. Gör. Nurgül Akdoğan, Arş. Gör. İlknur Bahadır, Arş. Gör. Adil Koyuncu ile Arapça dil editörleri Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Prof. Dr. Savaş Kocabaş ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Doç. Dr. Zuhâl Ağıkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin, Dr. Hakime Reyyan Yaşar, Dr. Meryem Berrin Bulut, Dr. Elif Hilal Karaman'a ve İstatistik Editörümüz Doç. Dr. Murat Akyıldız'a teşekkürlerimizi sunarız.

15 Aralık 2021'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin 1 Temmuz -1 Eylül 2021 olduğunu hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

Dr. Sema Yılmaz
Editör

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

DÜZELTME / CORRECTION:

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nde (Aralık 2020, sayı 24/3) yayımlanan "Tefsir-Meâl İlişkisi Üzerine Bir Analiz: Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçeye Aktarımı Örneği" başlıklı makalenin Türkçe anahtar kelimeleri "Tefsir, Bakara, Oruç, Fidyeye, Meâl" şeklinde tashih edilmelidir. / The Turkish keywords of the article titled "An Analysis on the Relation of Qur'anic Interpretation (Tafsir) - Qur'an Translation: The Example of Transferring the 184th Verse of Surat al-Baqara to Turkish" published in Cumhuriyet Theology Journal (December 2020, issue 24/3) are "Tefsir, Bakara, Oruç, Fidyeye, Meâl " should be corrected. Sema Yılmaz. Editor

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 5-21

Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened ve Muhteva Değerlendirmesine Dâir Bazı Tespitler

Some Findings Regarding the Chain of Narrators (Sanad) and Textual Content (Matn) Evaluation of the Reports About the Barking of Hawaab Dogs

Mücahit Yüksel

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Islamic History
Konya, Turkey
mucahityuksel@erbakan.edu.tr orcid.org/0000-0003-2958-7813

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 1 January / Ocak 2021
Accepted / Kabul Tarihi: 18 May / Mayıs 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021
Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran
Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 5-21
Cite as / Atıf: Yüksel, Mücahit. "Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened ve Muhteva Değerlendirmesine Dâir Bazı Tespitler [*Some Findings Regarding the Chain of Narrators (Sanad) and Textual Content (Matn) Evaluation of the Reports About the Barking of Hawaab Dogs*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 5-21.
<https://doi.org/10.18505/cuid.851782>
Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Abstract: 'Alî b. Abî Tâlib (d. 40/661), who took over the caliphate duty in a troubled environment after the murder of 'Uthmân b. 'Affân (d. 35/656), first faced with the demands that the murderers of his murdered predecessor be punished. Although Hazrat 'Alî himself was of the same opinion, he wanted to ensure public order in the city first. However, the Companions of the Prophet (*aş-şahâbah*) like Zubayr b. al-'Awwâm (d. 36/656) and Ṭalḥa b. 'Ubaydallâh (d. 36/656), who were not convinced about this issue, started an opposition movement under the leadership of 'Ā'isha bt. Abî Bakr (d. 58/678), who went to Mecca. The attempts of this movement, which got out of control with the participation of Umayyads and 'Abdallâh b. Saba' supporters of different intentions, ended with The Battle of the Camel. Before the war took place, Hazrat 'Ā'isha heard the barking of dogs when the army led by 'Ā'isha came to Hawaab on the road to Basra. For this reason, she asked where they were. When she heard that this region was Hawaab, she wanted to go back. Because the Hazrat Prophet had said the following before: "Which of you the Haw's dogs will bark for." The following statement is used in the ḥadîth sources in several different variants, generally without specifying a name: "Thereupon, the people with her wanted her to continue her journey, hoping that the Muslims would recover." At this point, there is a difference between ḥadîth sources and Islamic historical sources. Islamic historical sources state that the people who wanted her to continue her journey were Ṭalḥa b. 'Ubaydallâh, Zubayr b. al-'Awwâm and 'Abdallâh b. al-Zubayr (d. 73/692). The following statements are included in another narration reported from Ibn 'Abbâs (d. 68/688) regarding the issue: The Prophet said to his wives: "I wish I knew! Which of you owns the beautiful hairy camel!" She will set out and then Hawaab dogs will bark at her, many people will be killed, right and left. Then she will survive when she is almost dead. A fifth piece of news mentioned within this framework was narrated by Abû Râfi' (d. 40/660). According to this rumor, the Prophet of Allah said to Hazrat 'Alî: "Something will happen between you and 'Ā'isha." Hazrat 'Alî said: "O Prophet of God! Me?" Allah's Prophet said: "Yes." Hazrat 'Alî said: "Is it me among my friends?" Allah's Prophet said: "Yes." Hazrat 'Alî said: "Well, did I trouble them?" The Prophet of Allah said: "No," and then added: "If such a thing happens, take her to a safe place." The sixth narration on the subject is a statement made by Ḥudhayfa b. al-Yamân (d. 36/656). Accordingly, Ḥudhayfa said: "Would you believe me if I told you that one of your mothers will set out with a group of Muslims and will fight you?" Those who were there said: "Will this really happen?" Ḥudhayfa said: "Yes". The last narration mentioned in this context is the news of Abû Bakra (d. 52/671). According to this narration: "Abû Bakra said: Immediately after joining the people of Camel in order to fight with them in the days of Camel, Allah helped me with a word I heard from the Prophet. When the news that the Persians appointed the daughter of Kistrâ as the ruler reached the Prophet, the Prophet said: 'The people who entrust their works to women will not find peace'. " In such a situation, it becomes important to analyze the narrations. Because analyzing the reliability of the narrators and the contents of the narrations will help to understand the subject in a healthy way. Although ḥadîth scholars make some different statements about the reliability of the people who narrated the narrations, the view that gains weight is that they are reliable. Likewise, no problem was detected in the contents of the narrations. Some problems draw attention when Islamic historical sources are considered. For, these historians were not as sensitive as ḥadîth scholars regarding the evaluation of the narrations. At this point, two problems draw attention: The transponder understanding adopted in the early stages of historiography. The effort to protect some valued people. Early historians generally adopted the transponder understanding while writing their works. For this reason, some misinformation that was not analyzed began to be passed down from generation to generation. At this point, the science of history should benefit from the methods of ḥadîth and its sound narrations. In addition, the effort to protect a valuable person like Hazrat 'Ā'isha has brought the understanding of holding the Companions like Ṭalḥa b. 'Ubaydallâh and Zubayr b. al-'Awwâm responsible for a behavior that is thought to be wrong. However, it should not be ignored that people can make mistakes.

Loving Hazrat 'Ā'isha does not require defending her wrong decision. In addition, this has brought the accusation of other Companions of behavior unbecoming to them.

Keywords: Islamic History, The Battle of the Camel, Hawaab Dogs, 'Alī b. Abī Tālib, 'Ā'isha bt. Abī Bakr.

Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened ve Muhteva Değerlendirmesine Dâir Bazı Tespitler

Öz: Osman b. Affân'ın (öl. 35/656) katledilmesinin ardından sıkıntılı bir ortamda hilâfet görevini devralan Ali b. Ebû Talib (öl. 40/661), ilk olarak maktul selefinin katillerinin cezalandırılması talepleriyle karşılaştı. Hz. Ali'nin kendisi de aynı düşüncede olmasına rağmen öncelikle şehirde asayişin sağlanmasını istiyordu. Fakat bu konuda ikna olmayan Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) ve Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656) gibi sahâbiler, Mekke'ye giden Hz. Âişe'nin (öl. 58/678) liderliğinde muhalif hareket başlattılar. Farklı niyetlerdeki Ümeyyeoğullarının ve Abdullah b. Sebe' taraftarlarının da katılımıyla birlikte kontrolden çıkan bu hareketin girişimleri Cemel Savaşıyla sonuçlandı. Savaş gerçekleşmeden önce Hz. Âişe liderliğindeki ordu, Basra yolundayken Hav'eb mevkiine geldikleri zaman Hz. Âişe, köpeklerin havlamasını duydu. Bu sebeple buldukları yerin neresi olduğunu sordu. Bu bölgenin Hav'eb olduğunu duyunca geri dönmek istedi. Çünkü daha öncesinde Hz. Peygamber şöyle demişti: "Hav'eb köpekleri hanginize havlayacak." Hadis kaynaklarında birkaç farklı varyantta aktarılan rivayetlerde genellikle isim belirtilmeksizin şu ifade geçmektedir: "Bunun üzerine yanındakiler, Müslümanların arasının düzeltilmesi ümidiyle onun yolculuğa devam etmesini istediler." Bu noktada hadis kaynakları ile İslâm tarihi kaynakları arasında bir farklılık görülmektedir. İslâm tarihi kaynakları, onun yolculuğa devam etmesini isteyen kişilerin Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) olduğunu ifade etmektedirler. Konuyla ilgili olarak İbn Abbâs'tan (öl. 68/688) rivayet edilen başka bir rivayette de şu ifadeler yer verilmektedir: Hz. Peygamber hanımlarına şöyle dedi: "Keşke bilsem! Tüylü güzel devenin sahibinin hanginiz olduğunu! Yola çıkacak ve ardından da Hav'eb köpekleri ona havlayacak, sağında solunda çok insan öldürülecek. Sonra o, nerdeyse ölecekken kurtulacak." Bu çerçevede zikredilen beşinci bir haber ise Ebû Râfi' (öl. 40/660) tarafından rivayet edilmiştir. Bu rivayete göre, Resûlullah, Hz. Ali'ye şöyle dedi: "Sen ve Âişe arasında bir şey olacak." Hz. Ali: 'Ey Allah'ın Resûlü ben mi?' dedi. Resûlullah: 'Evet' dedi. Hz. Ali: 'Arkadaşlarım arasından ben mi?' dedi. Resûlullah: 'Evet' dedi. Hz. Ali: 'Peki onlara sıkıntı mı verdim?' dedi. Resûlullah: 'Hayır' dedi ve ardından da: 'Böyle bir şey olursa onu güvenli bir yere götür.' diye ekledi." Konuyla ilgili altıncı rivayet ise Hüzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) tarafından söylenen bir sözdür. Buna göre Hüzeyfe b. Yemân şöyle dedi: "Annelerinizden birinin Müslümanlardan bir grupla çıkacağını ve sizinle savaşaacağını bildirsem bana inanır mısınız?" Orada bulunanlar: "Gerçekten olacak mı bu?" dediler. Hüzeyfe: "Evet" dedi. Bu çerçevede zikredilen son rivayet ise Ebû Bekre'nin (öl. 52/671) haberidir. Bu rivayete göre: "Ebû Bekre dedi ki: 'Cemel günlerinde onlarla beraber savaşmak amacıyla Cemel ashabına katıldıktan hemen sonra Allah, Hz. Peygamber'den duyduğum bir kelimeyle bana yardım etmiştir. Fârisilerin, Kısra'nın kızını hükümdar olarak atadıkları Hz. Peygamber'e ulaştığında, Hz. Peygamber: 'İşlerini kadına emanet eden kavim iflah olamayacaktır.' demiştir." Böyle bir durumda, rivayetlerin analiz edilmesi önem kazanmaktadır. Zira rivayetlerin güvenilirliği ve rivayetlerin içeriklerini analiz etmek, konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Hadis âlimleri, rivayetleri aktaran kişilerin güvenilirliği konusunda bazı farklı söylemlerde bulunsalar da ağırlık kazanan görüş, onların güvenilir oldukları şeklindedir. Aynı şekilde rivayetlerin içeriklerinde de bir sorun tespit edilmemiştir. İslâm tarihi kaynakları ele alındığı zaman bazı sorunlar dikkat çekmektedir. Zira bu tarihçiler, rivayetlerin değerlendirilmesi hususunda hadis âlimleri kadar hassas davranmamışlardır. Bu noktada iki sorun dikkat çekmektedir: Tarih yazıcılığının ilk dönemlerinde benimsenen nakilci anlayış. Değer verilen bazı insanları koruma gayreti. İlk dönem tarihçileri, eserlerini yazarken genellikle nakilci anlayışı benimsediler. Bu sebeple analiz yapılmayan bazı yanlış bilgiler, nesilden nesile aktarılmaya başladı. Bu noktada tarih ilminin, hadis

8 | Mûcahit Yüksel. Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened...

ilminin yöntemlerinden ve onun sağlam rivayetlerinden istifade etmesi gerekmektedir. Ayrıca Hz. Âişe gibi değerli bir insanı koruma gayreti, yanlış olduğu düşünülen bir davranıştan, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm gibi sahabîlerin sorumlu tutulması anlayışını getirmiştir. Hâlbuki insanların hata yapabilecekleri hususu göz ardı edilmemelidir. Hz. Âişe'yi sevmek, onun yanlış bir kararını savunmayı gerektirmez. Ayrıca bu, diğer sahâbîleri, onlara yakışmayan bir davranışla itham etmeyi de beraberinde getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Cemel Savaşı, Hav'eb Köpekleri, Ali b. Ebû Talib, Âişe bint Ebî Bekr.

Giriş

Osman b. Affân'ın katledilmesinin ardından sıkıntılı bir ortamda hilâfet görevini devralan Ali b. Ebû Talib, ilk olarak maktul selefinin katillerinin cezalandırılması talepleriyle karşılaşmış. Fakat böylesi bir süreçte öncelikli olarak yapılması gereken şey, devlet kurumunun sağlıklı bir şekilde faaliyet gösterebilmesi için asayişin temin edilmesi hususuydu.

Bu gerçeği dile getirmesine rağmen Hz. Ali bazı kesimleri ikna edememiştir. Bu noktadaki muhalif tavrını uygulama alanına koyan ilk kişi ise Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) ve Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656) gibi sahâbîlerin desteğini de alan Hz. Âişe olmuştur. Zira Hz. Osman'ın hilafeti sırasında onun bazı icraatlarını eleştiren Hz. Âişe, onun öldürülmesinin, İslâmî ilkelerle bağdaşmadığını ve bu olaydan sorumlu olan kişilerin cezalandırılması gerektiğini ifade ederek Hz. Ali'ye karşı fiilî muhalefetini başlatmıştır.

Bu çalışmamızda, Hz. Âişe'nin liderliğindeki muhalif grubun Basra'ya doğru ilerlemeleri esnasında yaşanan *Hav'eb köpeklerinin havlaması* olayı, bu konuda Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin tahlili ve yansımaları üzerinde durulacaktır. Konu bütünlüğünün sağlanması ve asıl mevzunun anlaşılmasına zemin teşkil etmesi açısından ilk olarak Cemel Savaşı genel hatlarıyla ele alınacak, ardından ise söz konusu olayla ilgili rivayetler, sıhhat durumları ve bağlamları bakımından analiz edilecektir.

Bu konuda daha önce Ahmet Pişkin,² Harun Reşit Demirel³ ve İlyas Çelebi⁴ gibi müelliflerin çalışmaları söz konusu olmuştur. Hepsi de değerli çalışmalar olmakla birlikte bu çalışmalar, konuyu bizzat ele almayıp, daha genel başlıklar altında konuya temas eden ürünler niteliğinde olmuştur. Bu bağlamda mevzuya en derinlemesine temas eden çalışma ise Ahmet Pişkin'e ait eser olmuştur. Biz bu çalışmamızda tamamen Hav'eb köpeklerinin havlamasıyla ilgili rivayetler üzerine yoğunlaşarak, yapacağımız sıhhat ve bağlam değerlendirmeleriyle yeni bir bakış açısı sunmaya çalışacağız. Zira bu olay, birçok tartışmaya sebep olmuş ve insanların zihnî arka planları çerçevesinde farklı yorumları da beraberinde getirmiştir.

¹ Hav'eb, Mekke'den çıkıldığı zaman Basra yakınlarında bulunan bir su kuyusunun ismidir. "Geniş vadi" anlamına gelir. Bu kuyu, Sa'lebe'nin annesi Hav'eb bt. Kelb b. Vebre'ye nispet edilir. bk. Ebû Sa'd Abdulkarim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî vdgr (Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Meârif el-Usmâniyye, 1962), 4/298; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravdu'l-unuf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li-bni Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2000), 1/256; Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 13/227.

² Ahmet Pişkin, *Cemel ve Siffin'de Gayb Haberleri* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019).

³ Harun Reşit Demirel, "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis- Haber ve Tarihî Bilgiler Işığında)", *Yüzüncü Yıl Üni versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (01 Haziran 2000), 123-148.

⁴ İlyas Çelebi, "İslam Kaynaklarında Fiten, Melahim ve Herc İnançları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (14 Ocak 2014), 151-196.

1. Cemel Vakası

Hız Osman öldürüldüğü zaman insanlar, o esnada Medine çarşısında bulunan Hz. Ali'ye geldiler ve ona biat etmek istediler. Hz. Ali ise insanlarla istişare etmeden bu görevi kabul etmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine bazıları, "Hz. Osman öldürülmüş ve yerine de birisi halife seçilmemişken insanlar şehirlerine dönecek olurlarsa ümmetin fesada düşmeyeceğinden emin olunamayacağını" söylediler ve ardından Mâlik b. el-Hâris (Eşter) (öl. 37/657), Hz. Ali'nin elini tutarak ona biat etti.⁵

Hız Osman katledildiği zaman Hz. Âişe ise Mekke'deydi. Zira o, halife evinde kuşatma altında olduğu esnada Medine'den çıkmıştı.⁶ Hz. Osman'ın katlinden sonra da fitneden kaçmak için Medine'ye gitmedi ve Mekke'ye dönmeyi tercih etti. Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm da kendisine katıldıktan sonra Hz. Osman'ın kanını talep etmek için onu Basra'ya gitmeye teşvik ettiler.⁷ Hz. Ali'ye biat etmeden önce Ümeyyeogulları da Medine'den çıkararak Mekke'de onlara katıldılar.⁸ Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer'den (öl. 73/693) de kendilerine katılmasını istedi fakat o, fitneye girmekten çekindiğini söyleyerek bunu kabul etmedi.⁹

Muhammed Hamidullah, bu aşamada ortalığı karıştırarak fitne çıkarmak isteyen ve Abdullah b. Sebe'nin görüşleri etrafında toplanan Sebe'ilerin, Mekke'de bulunan Hz. Âişe ile birlikte Hz. Peygamber'in diğer hanımlarına da mektup yazarak, katillerin cezalandırılması konusunda Hz. Ali'nin isteksiz davrandığını, mü'minlerin anneleri olarak onların bu hususta aktif olmalarını istediklerini ifade etmektedir. Ayrıca Basra'dan, gelmeleri halinde kendilerine destek olunacağına dâir mektupların geldiğini de belirtmektedir.¹⁰

Mekke'de Ümmü Seleme'nin (öl. 62/681) yanına gelen Hz. Âişe, Hz. Osman'dan tevbe etmesini istediklerini; fakat tevbe etmesine rağmen onu öldürdüklerini ve Basra'da insanların birbirileriyle savaşacağını söyledikten sonra ondan kendileriyle birlikte hareket etmesini istedi. Buna karşılık Ümmü Seleme ise şu cevabı verdi:

"Ey Ebû Bekr'in kızı! Osman'ın kanını mı talep ediyorsun! Vallahi sen ona karşı en şiddetli olan kişilerdendin. Şimdi nasıl oluyor da onun kanını sen talep ediyorsun. Osman, Abdümenâf'a mensup bir adamdır, sen ise Benî Teym b. Mürre'ye mensup bir kadınsın. Yazık sana! Muhacir ve ensar biat ettiği halde Resûlullah'ın amcasının oğluna karşı mı çıkacaksın?" Bu sırada kapıda onları dinleyen Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) ise Ümmü Seleme'ye hitaben: "Ya Bintü Ebû Ümeyye! Biz senin Zübeyr ailesine düşman olduğunı anladık." dedi.¹¹ Ümmü Seleme ise ona, teyzesi Âişe'nin de şahit olduğu Hz. Peygamber'in şu sözünü hatırlattı: "Ali, ben hayattayken de öldükten sonra da sizin üzerinize halifemdir, ona isyan eden kişi bana isyan etmiştir."¹²

İbn Şihâb'ın (öl. 124/742) belirttiğine göre sonra Talha ve Zübeyr ilk etapta Hz. Ali'ye biat etmişlerdi. Fakat sonra umre için izin istediler ve Mekke'ye giderek orada Hz. Âişe ile buluştular. Ardından da katiller cezalandırılıncaya kadar Hz. Osman'ın kanının talep edilmesi hususunda onunla anlaşılabilirler. Hz. Osman tarafından San'a'ya vali olarak atanan ve onun öldürüldüğü sırada hac için gelen Ya'lâ b. Ümeyye (60/ 679), Talha ve Zübeyr'e 400 bin dirhem yardımda bulundu, Kureyş'e mensup 70 kişiyi yanında götürdü ve Hz. Âişe için seksen dinara *Asker* adında bir deve satın aldı.¹³

⁵ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13/54.

⁶ Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427), 3/401.

⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/299.

⁸ Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye*, 3/401.

⁹ Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye*, 3/401.

¹⁰ Hamidullah, Muhammed, "Perde arkasından yönetilen Cemel ve Siffin muharebeleri", çev. Sıddık Yüksel, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5 (1990), 276.

¹¹ Ebû Muhammed Ahmed İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Evdâ, 1991), 2/454.

¹² İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/455.

¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/54.

10 | Mûcahit Yüksel. Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened...

Alınan karar üzere Basra'ya yönelen Hz. Âişe, İbn Âmir'e ait su kuyularından birinin yanına geldiği zaman köpeklerin havladığını işitti. Buranın neresi olduğunu sorması üzerine *Hav'eb* cevabını verdiler. Bu cevabı duyduktan sonra geri dönme talebini dile getirdiği zaman, maiyetinde bulunan ve geri dönmemesini, kendisi Müslümanlar tarafından görüldüğü takdirde bu vesileyle Allah Teâlâ'nın aralarını düzeltceğini umduklarını söyleyen kişiler tarafından ikna edilmek istendi. Bunun üzerine o, bu isteğine gerekçe olarak: "Bir gün Hz. Peygamber bize: 'Hav'eb köpekleri sizden birine havladığı zaman nasıl olacak?' demişti." dedi.¹⁴

Hz. Âişe ve beraberindekiler, yola devam ettiler ve kendilerine engel olmaya çalışan Basra valisi Osman b. Huneyf (öl. 41/661) ile aralarında çatışma yaşandı. Çatışma sonunda galip gelen Hz. Âişe'nin maiyetindeki askerler Osman b. Huneyf'in sakalını yoldular.¹⁵

Basra'da yaşananlarla ilgili haber Hz. Ali'ye ulaştığı zaman o, 36/656 yılında Medine'den 4 bin kişiyle birlikte hareket etti. Onların arasında, Ridvan biatında bulunanlardan 400 kişi vardı. 800 kişi de ensârdandı. Sancak ise oğlu Muhammed b. Hanefiyye'de (öl. 81/700) idi. Sağ kanadı Hz. Hasan (öl. 49/669), sol kanadı da Hz. Hüseyin (öl. 61/680) komuta etmekteydi. Atlıların başında Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657), yayaların başında Muhammed b. Ebû Bekir (öl. 38/658), öncü birliklerin başında da Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687) bulunmaktaydı. Medine'den yola çıkan bu ordu, Zî Kâr mevkiine geldiği zaman orada konakladı.¹⁶ Bu sırada Hz. Ali, Kûfe ehlinden asker istedi ve onlardan da 6 bin kişi geldi.¹⁷

Hz. Ali, asker desteği getirmeleri amacıyla Kûfe'ye, oğlu Hz. Hasan ile birlikte Ammâr b. Yâsir'i göndermişti. Bu esnada onlar ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662) arasında bir tartışma yaşandı. Zira o, tarafsız kalmayı benimsemiş ve bunun bir fitne olduğunu söylemişti.¹⁸

Kûfe'den gelen takviye birliği de yanına alan Hz. Ali, yoluna devam etti ve neticede savaş olmaması yolunda yapılan tüm çabalara rağmen 36/656 yılında Cemel Savaşı vuku buldu. Savaşta galibiyeti elde eden Hz. Ali, Hz. Âişe ve Cemel ashâbına karşı güzel muamelede bulundu. Bir rivayete göre o, ölümlerin arasından hevdecin taşınmasını emretti ve Hz. Âişe'nin kardeşi Muhammed ile Ammâr b. Yâsir onu taşıdılar. Hz. Âişe'yi yol ihtiyaçlarıyla donatan Hz. Ali, kardeşi Muhammed ile birlikte Medine'ye gönderdi. Kendisi de bir süre ona eşlik etti. Bu üzücü olayda Hz. Âişe'nin ordusundan 8 bin, bir görüşe göre ise 17 bin kişi, Hz. Ali taraftarlarından ise yaklaşık bin kişi hayatını kaybetti. Bir başka görüşe göre ise Hz. Ali taraftarlarından 5 bin, Hz. Âişe taraftarlarından 10 bin kişi hayatını kaybetti.¹⁹

Rivayetler, Hz. Âişe'nin maksadının sadece insanların arasını düzeltmek olduğunu göstermektedir.²⁰ İbn Battâl'ın (öl. 449/1057) bildirdiğine göre hiç kimse, Hz. Âişe ve beraberindekilerin Hz. Ali ile halifelik konusunda bir çekişmeye girdiğine dâir bir rivayette bulunmamıştır. Zira onlar, hiç kimseyi halife olarak atamayı öne sürmemişler, sadece Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması için mücadele etmişlerdir.²¹ Ancak bu noktada Hz. Âişe'nin niyetinin sadece Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması olduğunu söylemek mümkünse de ya-

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 3/129. Konuyla ilgili farklı rivayetler ve analizlerine ikinci başlık altında temas edilecektir.

¹⁵ Mutahhir b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih* (Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 5/212; Abdulmelik b. Hüseyin b. Abdulmelik el-Asâmî, *Semtu'n-nücûm el-avâli fî enbâi'l-evâli ve't-tevâli*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/559; Şihabüddin Ahmed b. Halid b. Hammad es-Selâvî, *el-İstiksâ li-ahbârî'd- düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, thk. Ca'fer en-Nâsirî-Muhammed en-Nâsirî (Dimaşk-Mağrib: Dâru'l-Kitab-ed-Dâru'l-Beydâ, ts.), 1/100

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/55; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/100.

¹⁷ Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih*, 5/212.

¹⁸ Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ'*, 13/230; Asâmî, *Semtu'n-nücûm*, 2/559; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/100.

¹⁹ Muhammed b. Abdulbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-muhammediyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 10/145.

²⁰ Seyyid Süleyman el-Hüseyin en-Nedvî, *Siretü's-Seyyide Âişe Ümmü'l-müminin*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfiz en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2003), 174.

²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/55.

nında bulunan kişiler arasında -özellikle- Ümeyyeoğullarına mensup kişilerin halifeyi değiştirme niyeti açıkça görülmektedir. Zira Hz. Âişe, kontrolünden çıkan bu olay için sonradan pişmanlığını dile getirmiştir.²² Bu bağlamda o, *Ahmed b. Yûsuf-Muhammed b. Yûsuf-Süfyân-Hişâm b. Urve ve babası* tarikiyle gelen rivayete göre: “Ölüp, unutulup gitmeyi isterdim.” demiştir. Ancak bununla birlikte Zâtu İrk mevkiine geldikleri zaman Saîd b. Âs (öl. 59/679) ve Mervân b. Hakem (öl. 65/685) ile Talha ve Zübeyr arasında geçen diyalog, gruptaki herkesin Hz. Âişe ile aynı niyette olmadığını göstermektedir. Çünkü Saîd İbnü'l-Âs, Talha ve Zübeyr ile baş başa kaldıkları zaman onlara, zafer kazanmaları durumunda yönetim için kimi düşündüklerini sormuştu. Onlar da insanların seçimine bırakacaklarını söyleyince Saîd: “Hayır, görevi Osman'ın oğluna verin; çünkü siz onun kanını talep etmek için yola çıktınız” demişti.²³

Hz. Âişe ve Ümeyyeoğullarından farklı olarak halife belirleme işinin şûrâ ile belirlenmesi gerektiği fikrini benimseyen Zübeyr b. Avvâm ile Talha b. Ubeydullah'ın da maddî bir hırs peşinde olmadıklarını söylemek mümkündür. Zaten onların, Hz. Ali ile diyaloga girdikleri zaman hatalarını gördükleri anlaşılmalıdır. Zira Hâkim'in (öl. 405/1014) tahrir edip Beyhâkî'nin (öl. 458/1066) de sahih olduğunu ifade ettiği rivayete göre; Ebu'l-Esved (öl. 69/688) şöyle demiştir: “Zübeyr'in, Ali'ye karşı yola çıktığına şahit oldum. Bunun üzerine Ali ona: 'Allah hakkı için sana yalvarıyorum, Hz. Peygamber'i: 'Haksız olduğun halde sen onunla (Ali ile) savacaksın.' derken gördün mü?' dedi. Bunun üzerine Zübeyr, onunla savaşmaktan vazgeçti.” Bir rivayete göre ise: “Evet duydum; fakat unuttum.” dedi.²⁴

Netice itibarıyla Cemel Savaşı, samimi kaygılarla yola çıkan ve maddî bir talep peşinde olmayan Hz. Âişe, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah'ın girişimleriyle başlayan bir sürecin devamında, farklı hadefler peşinde koşan Sebeîler ve Ümeyyeoğullarına mensup bazı insanların çalışmalarıyla kontrolden çıkan olayların bir sonucu olarak tarihteki yerini almıştır.

2. Konuyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirmesi

Olayların değerlendirilmesi hususunda araştırmacıların düştüğü önemli hatalardan biri, aceleci tavır sergilemek suretiyle konuya dâir bütün rivayetlere ulaşmaksızın bir ya da birkaç rivayeti referans alarak tutarsız çıkarımlarda bulunmaktır. Bu sebeple çalışmamızda aynı hataya düşmemek için, sağlıklı değerlendirme yapmaya olanak sağlayacak bütün verilerin toplanmasına ve sunulmasına önem verilmiştir.

Hz. Âişe liderliğindeki muhalefet ile Hz. Ali arasında cereyan eden Cemel Savaşı öncesinde Basra'ya gitmekte olan Hz. Âişe'nin, Hav'eb mevkiine geldiği zaman buradaki köpeklerin havlamasıyla ilgili olay, ulema arasında tartışmalara sebep olmuş ve bu konudaki rivayetlerle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

Bu çerçevede, gerek Hav'eb köpeklerinin havlaması gerek bir kadın olarak Hz. Âişe'nin liderliği hususlarında nakledilen rivayetlerin doğru bir üslûpla değerlendirilmesi, konunun daha sağlıklı anlaşılmasına hizmet edecektir.

Bu konuda ilk zikredeceğimiz rivayet, *Yezîd b. Hârûn-İbn Ebî Hâlid-Kays b. Ebû Hâzım ve Hz. Âişe* tarikiyle gelen haberdur. Buna göre:

“Hz. Âişe, gece vakti Benî Âmir'e ait su kuyularından birinin yanına geldiği zaman köpekler ona havladı. Bunun üzerine buldukları yerin neresi olduğunu sordu. “Hav'eb” olduğu kendisine söylenince: “Zannedersenem döneceğim. Zira Rasûlullah bize: ‘Hav'eb köpekleri

²² Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 9/190.

²³ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Divanu'l-mübtede' ve'l-haber fi tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-se'ni'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/498; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 13/231-232.

²⁴ Zeyneddin İbnü'l-Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/148; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 10/145-146.

12 | Mücahit Yüksel. Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened...

sizden hanginize havlayacak' demişti' dedi. Talha ve Zübeyr: 'Allah sana rahmet etsin, biraz bekle. İlerle. Müslümanlar, senin aralarını düzeltteceğini düşünüyorlar' dedi."²⁵

Hadis kaynaklarında, başka senedlerle benzer muhtevayı kapsayan rivayetlerin nakledildiğine de rastlanmaktadır. Bu minvalde:

Abdurrahman b. Salih-Muhammed b. Fudayl- İsmail b. Ebû Halid-Kays b. Ebû Hazîm tarikiyle gelen rivayete göre: "Hz. Âişe, Basra'ya yöneldi ve İbn Âmir su kuyularından birinin yanına geldiğinde köpekler ona havladı. 'Burası neresidir?' diye sorduğu zaman, 'Beni Âmir'in su kuyusudur' dediler. Bunun üzerine Hz. Âişe: 'Beni geri götürün, beni geri götürün. Zira Hz. Peygamber'in, 'Hav'eb köpekleri sizden birine havladığı zaman nasıl olacak?' dediğini duymuştum dedi."²⁶

Kays b. Ebû Hâzîm (öl. 97/715) tarafından başka bir senedle aktarılan bir başka rivayet ise şu şekildedir:

İmrân b. Mûsâ b. Mücâşi'-Osman b. Ebû Şeybe-Vekî'-Ali b. Müshir-İsmail-Kays tarikiyle gelen rivayete göre: "Hz. Âişe, Basra'ya yöneldi ve İbn Âmir su kuyularından birinin yanına geldiğinde köpekler ona havladı. 'Burası neresidir?' diye sorduğu zaman, 'Hav'eb' cevabını verdiler. Bunun üzerine Hz. Âişe: 'Zannedersem döneceğim.' dedi. Bunu duyunca yanındakiler: 'Bekle, Allah sana rahmet etsin. Belki Müslümanlar seni görürler ve Allah Teâlâ onların arasını düzeltir.' dediler. O da şöyle dedi: 'Bir gün Hz. Peygamber bize: 'Hav'eb köpekleri sizden birine havladığı zaman nasıl olacak?' demişti"²⁷

Görüldüğü üzere Kays b. Ebû Hâzîm'den farklı senedlerle aktarılan rivayetlerin muhtevaları arasında, yok denecek kadar az fark bulunmaktadır. Buna göre ilk rivayette Talha b. Ubeydullah ile Zübeyr b. Avvâm'ın Hz. Âişe'den geri dönmemesini istedikleri ifade edilmektedir. Buna karşılık ikinci ve üçüncü rivayetlerde ise onların ismi zikredilmeksizin "yanındakiler" ifadesi kullanılmaktadır. Ayrıca söz konusu iki sahâbînin yalan söylediklerine veya yalancı şahitler getirdiklerine dâir bir ifade bulunmamaktadır.

Hav'eb köpeklerinin havlaması meselesiyle ilgili başka bir rivayet de İbn Abbâs tarafından nakledilmektedir:

Sehl b. Bahr-Ebû Nuaym-İsam b. Kudame-İkrime-İbn Abbâs tarikiyle gelen bu rivayete göre: Hz. Peygamber hanımlarına şöyle dedi: "Keşke bilsem! Tüylü güzel devenin sahibinin hanginiz olduğunu! Yola çıkacak ve ardından da Hav'eb köpekleri ona havlayacak, sağında solunda çok insan öldürülecek. Sonra o, nerdeyse ölecekken cokutulacak."²⁸

Bu çerçevede zikredilen beşinci bir haber ise Ebû Râfi'²⁹ (öl. 40/660) tarafından hasen bir senedle rivayet edilmiştir. Buna göre:

"Resûlullah Hz. Ali'ye: 'Sen ve Âişe arasında bir şey olacak.' dedi. Hz. Ali: 'Ey Allah'ın Resûlü ben mi?' dedi. Resûlullah: 'Evet' dedi. Hz. Ali: 'Arkadaşlarım arasından ben mi?' dedi.

²⁵ Nuaym b. Hammâd b. Muâviye İbnü'l-Hâris el-Huzâî, *Kitabu'l-fiten*, thk. Semîr Emin ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412), 1/83; Ebû Bekir b. Ebû Şeybe Absî, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî el-, *el-Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/536; Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî İbn Râheveyh, *Müsnedü İshâk b. Raheveyh* (Medine: Mektebetü'l-İman, 1991), 3/891; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 40/298.

²⁶ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebû Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 8/282.

²⁷ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi sahîhi İbni Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 15/126; Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mevâridü'z-zem'ân ila zevâidi İbn Hibbân*, thk. Muhammed Abdurrezzâk Hamza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 453.

²⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhalik b. Halâd b. Ubeydullah el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr el-menşûr bi-smi'l-bahri'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 11/72; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/55.

²⁹ Ebû Râfi' İbrahim el-Kıbtî, Hz. Peygamber'in azatlı kölesidir. bk. Abdullah Aydınlı, "Ebû Râfi'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/211.

Mücahit Yüksel. Some Findings Regarding the Chain of Narrators (Sanad) and... | 13

Resûlullah: 'Evet' dedi. Hz. Ali: 'Peki onlara sıkıntı mı verdim?' dedi. Resûlullah: 'Hayır' dedi ve ardından da: 'Böyle bir şey olursa onu güvenli bir yere götür.' diye ekledi."³⁰

Konuyla ilgili altıncı rivayet ise Hüzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) tarafından söylenen bir sözdür. Buna göre Hüzeyfe b. Yemân: "Annelerinizden birinin Müslümanlardan bir grupla çıkacağını ve sizinle savaşacağını bildirsem bana inanır mısınız?" dedi. Orada bulunanlar: "Gerçekten olacak mı bu?" dediler. Hüzeyfe: "Evet" dedi.³¹

Bu çerçevede zikredeceğimiz son rivayet ise, her ne kadar Hav'eb köpeklerinin havlaması olayına doğrudan temas etmese de Hz. Âişe'nin lider pozisyonunu değerlendirme noktasında dolaylı olarak yorum yapılmasına vesile olan Ebû Bekre (öl. 52/671) rivayetidir. Bu rivayete göre:

"Ebû Bekre dedi ki: 'Cemel günlerinde onlarla beraber savaşmak amacıyla Cemel sahâbına katıldıktan hemen sonra Allah, Hz. Peygamber'den duyduğum bir kelimeyle bana yardım etmiştir. Fârisîlerin, Kısra'nın kızını hükümdar olarak atadıkları Hz. Peygamber'e ulaştığında, Hz. Peygamber: 'İşlerini kadına emanet eden kavim iflah olamayacaktır.' demiştir."³²

Zikrettiğimiz bu rivayetler, doğrudan ya da dolaylı olarak Cemel Savaşındaki tarafların tavırlarının meşruiyeti ve bir kadın olarak Hz. Âişe'nin liderliğiyle ilgili önemli veriler sunmaktadır. Ancak çıkarımların doğru bir temele dayanması açısından öncelikle söz konusu rivayetlerin sıhat durumunun incelenmesi elzemdir. Bu bağlamda rivayetlerin sened ve metin açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim bir rivayetin doğruluğunun tespiti hem onu aktaran ravilerin güvenilirliği hem de içeriğinin, reddedilemez gerçeklere (naslara ve tarihi gerçeklere) uygunluğuna bağlıdır.

2.1. Rivayetlerin Sened Bakımından Değerlendirmesi

Birinci rivayetin senedi hakkında muhaddislerin farklı değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Özellikle de yorumlar, Kays b. Ebû Hâzım üzerinde yoğunlaşmaktadır.

İmam Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), rivayetin isnadının sahih, ravilerinin de sika (güvenilir) ve şeyhaynın ravilerinden olduğunu ifade etmektedir.³³ Heysemî (öl. 807/1405), bu rivayetin Ahmed b. Hanbel, Ya'lâ (öl. 307/919) ve Bezzâr (öl. 292/905) tarafından rivayet edildiğini söyledikten sonra Ahmed b. Hanbel'in ravilerinin sika olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.³⁴ Aynı şekilde Bezzâr'ın ravilerinin de sika olduğu söylenmektedir.³⁵ İbn Hibbân (öl. 354/965) da sahihaynın şartlarına göre rivayetin isnadının sahih olduğunu ifade eder.³⁶ Ali b. el-Medîni (öl. 234/848) onun, Bilâl (öl. 20/641) ile görüşmediği halde ondan rivayette bulunduğunu, aynı şekilde Ukbe b. Âmir'den (öl. 58/678) de rivayette bulunduğunu fakat ondan işitip işitmediğini bilmediğini söylemiştir. Âcurrî (öl. 360/970), Ebû Dâvud'dan (öl. 204/819) naklen onun, isnad bakımından tâbiînin en iyisi olduğunu söylemiştir. Kays, Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652) hariç aşere-i mübeşşerenin dokuzundan rivayette bulunmuştur. Ya'kûb b. Şeybe (öl. 262/875), tâbiînin ilklerinden olan Kays'ın, Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve sonrakilerden rivayette bulunduğunu ifade etmekte ve rivayet konusunda

³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/55.

³¹ Absî, *el-Kitabu'l-Musannef*, 7/479.

³² *Buhârî, Meğâzi*, 82, *Fiten*, 18; Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, 9/106.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/299.

³⁴ Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Saatî, *el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 23/137.

³⁵ Ebû Hüzeyfe Nebîl b. Mansûr b. Ya'kûb b. Sultan el-Besâra el-Küveytî, *Enisü's-sârrî fi tahrîci ve tahkîki'l-ehâdisilleti zekerehâ'l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî fi fethi'l-bârî*, thk. Nebîl b. Mansûr b. Ya'kûb b. Sultan el-Besâra (Beyrut-Lübnan: Müessesetü's-Semâha-Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 3/2390.

³⁶ İbn Hibbân, *el-İhsân*, 15/126.

14 | Mûcahit Yüksel. Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened...

mütkün³⁷ olduğunu söylemektedir.³⁸ İmam Zehebî (öl. 748/1348) de Kays'ın rivayeti ile hucet getirilebileceğini söylemiştir.³⁹ Onun sika olduğunu söyleyen Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Zührî'den daha sika olduklarını da belirtmiştir.⁴⁰

Kays b. Ebû Hâzim hakkında bazı âlimler bu şekilde müsbet değerlendirmelerde bulunurken, bazı âlimler ise menfi yönde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu kapsamda Kays b. Ebû Hâzim hakkında Yahya b. Saîd (öl. 143/760), onun; münkerü'l-hadis⁴¹ olduğunu, münker hadisler rivâyet ettiğini ve bunlar arasında Hav'eb köpekleri rivâyetinin de bulunduğunu söylemiştir. Yüz yaşından sonra hafızasının bozulduğu ve karıştırmaya başladığı bilgisini de eklemiştir.⁴² Ancak Yahyâ b. Saîd'in "münkerü'l-hadis" değerlendirmesi ile kasdı, güvenilmez bir kişi olması değil, rivayetlerde teferrüd etmesi anlamındadır.⁴³ İbnü'l-Arabî (öl. 543(1148) de kitabında Hz. Peygamber'in böyle bir hadis söylemediğini belirtmektedir. Muteber hadis kitaplarında böyle bir hadisin geçmediğini söyler. Ayrıca raviler arasındaki İsmail b. Mûsâ el-Fezârî'nin zayıf ve aşırı Şîî olduğunu ifade eder.⁴⁴

İbn Abbâs tarafından rivayet edilen ikinci rivayete gelecek olursak; senedindeki İsmail b. Amr el-Becelî'de zayıflık olduğu söylenmekle birlikte Bezzâr'ın naklettiği rivayetin ravilerinin sika olduğu kanaati ortaya konmuştur.⁴⁵ Ebû Hatim'in (öl. 277/890): "Bu hadisi İsmâ'dan başkası rivayet etmedi. Bu, münker bir hadistir." şeklindeki menfi görüşünü ve Heysemî gibi Bûsîrî'nin (öl. 840/1436) de ricalinin sika olduğunu söylediğine dâir müsbet görüşleri ifade ettikten sonra Kuveytî; isnadın hasen⁴⁶ olduğunu, İsmâ b. Kudâme hakkında Ebû Hâtim, Ebû Zür'a (öl. 264/878) ve Ebû Davud'un, "La be'se"⁴⁷ değerlendirmesi yaptıklarını, Nesâî (öl. 303/915) ve İbn Hibbân'ın da sika olduğunu söylediklerini ifade etmiştir.⁴⁸ Bu bilgiler, Zehebî ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) eserlerindeki bilgileriyle de örtüşmektedir.⁴⁹

³⁷ Hadis rivayet etme hususunda dikkatli ve güvenilir kişi. bk. Emin Âşıkutlu, "Mütkün", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/221.

³⁸ Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'îr-ricâl*, thk. Beşşâr Avad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 24/12-13; Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî el-Vellevî, *Kurratu ayni'l-muhtac fî şerhi mukaddimeti sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Riyâd: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1424), 2/461.

³⁹ Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/49; Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed el-Gumârî İbnü's-Sid dik, *el-Müddâvî li-ileli'l-câmi'îs-sağîr ve şerheyi'l-münâvî* (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1996), 6/206.

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24/14.

⁴¹ Zayıf bir ravinin, güvenilir bir raviye muhalefet etmesi sebebiyle zayıf kabul edilen hadis. (Mehmet Efendioğlu, "Münker", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13.)

⁴² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24/15; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/438; Muhammed el-Hidir el-Cekenî eş-Şinkitî, *Kevserü'l-meânî'd-derârî fî keşfi habaya sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/446.

⁴³ Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâ'îr-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 49/464; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24/15; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1326), 8/388.

⁴⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkiki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefâti'n-Nebî (sav)*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 164-165.

⁴⁵ Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 7/234; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/55.

⁴⁶ Sahih hadisin şartlarını taşıyan fakat zabt yönünden ravisi, sahih hadisin ravisinden daha alt derecede olan hadis. (Mücteba Uğur, "Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374.)

⁴⁷ Ravi değerlendirme kriterlerinde ta'dil lafızlarından biridir. Dördüncü mertebedir ve "zararı yok" anlamına gelen bu terim, ravinin hafıza ve ezber konusunda bazı sıkıntılarının olduğunu ifade eder. (Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/398.)

⁴⁸ Kuveytî, *Enfü's-sârrî*, 3/2390.

⁴⁹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/67; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7/196.

Hız. Ali ile Hz. ÂiŖe arasında bir olayın cereyan edeceğine dâir üçüncü rivayetin senedi hakkında Ŗu değerlendirmeler yapılmıŖtır: İbn Hacer, İmam Ahmed ve Bezzâr tarafından rivayet edilen hadisin hasen olduğunu söylemiŖtir.⁵⁰ Heysemî de hadisin ravilerinin sika olduğunu ifade etmiŖtir.⁵¹

Buna karŖılık, hadiste Hz. ÂiŖe'ye yönelik Hz. Peygamber tarafından yapılan "Ey Hümeýra" Ŗeklindeki hitap üzerinden hareketle yorum yapan Ali el-Kâri (öl. 1014/1605), Yûsuf b. Abdurrahman el- Mizzî'nin (öl. 742/1256), Nesâî'de geçen bir rivâyet dıŖında baŖında "Ey Hümeýra" ifadesi bulunan bütün rivâyetlerin uydurma olduğunu aktarmıŖtır.⁵² Kadınların liderliği hususunda zikredilen son hadis ise Buhârî tarafından da nakledilen sahih bir hadistir.

Netice itibariyle; konuyla ilgili rivayetlerin sened tenkitlerinde bazı ihtilaflar yaŖanmıŖ olsa da çoğunluk tarafından benimsenen genel kanaat bu hadislerin sahih oldukları Ŗeklinde-dir.

2.2. Rivayetlerin Metin ve Muhteva Bakımından Değerlendirmesi

Hadis değerlendirme tekniği açasından rivayetlerin sened zincirinin değerlendirmesi yapıldıktan sonra göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus ise muhtevanın, İslâm'ın genel prensipleriyle ve tarihî gerçekliklerle örtüŖüp örtüŖmediđinin tespitinin yapılmasıdır. Zira güvenilir raviler tarafından rivayet edilmekle ve sahih bir aslı olmakla birlikte süreç içerisinde farklı sebeplerle birtakım ilave ya da eksiltmelere maruz kalmıŖ rivayetlerin bulunduğu hususu bir vakiadır. Buradaki değerlendirmenin daha bütüncül bir Ŗekilde yapılabilmesi için, konuyla ilgili olarak İslâm tarihi kaynaklarının olayı nasıl yansıtıtlarının da bilinmesi gerektiği hususunun göz önünde bulundurulması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü böylece olay daha bütüncül bir Ŗekilde deđerlendirilmiŖ ve hadis ilmi ile İslâm tarihi verilerinin koordineli bir Ŗekilde değerlendirilmesinin getireceği faydalar net bir Ŗekilde görülebilecektir.

İslâm tarihi kaynaklarında olayın yansıtılması noktasında, birinci rivayetle ilgili olarak hadis kaynaklarında geçmeyen Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ya da Abdullah b. Zübeyr vurgusu öne çıkarılmaktadır.

Makdisî (öl. 600/1203) kitabında, Hz. ÂiŖe'nin, yemin edilmek suretiyle yanındakiler tarafından kandırıldığını belirterek, bu kiŖilerin isimleri hakkında bilgi vermemektedir.⁵³ Aynı üslubu benimseyen Makrizî (öl. 845/1442) de Ŗerh bağlamında açıklama yaparken, Hz. ÂiŖe'nin Hav'eb mevkiinde olduklarını öğrendikten sonra geri dönmek istediğini belirtmesi üzerine -herhangi bir isim vermeksizin- onun, burasının Hav'eb mevki olmadiğına dâir yemin edilerek yanındakiler tarafından kandırıldığını ifade etmektedir.⁵⁴

Fakat bazı kaynaklarda, yemin etmek suretiyle Hz. ÂiŖe'yi kandıran kiŖilerin kimliği hususunda farklılıklar sergilenmekte ve Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ve Abdullah b. Zübeyr isimleri zikredilmektedir. Buna göre bazı kaynaklar, yemin etmek suretiyle -hatta 50 kiŖinin getirilerek yemin ettirildiği zikredilmektedir- Hz. ÂiŖe'yi kandıran kiŖilerin Zübeyr b. Avvâm ile Talha b. Ubeydullah olduğunu zikrederken⁵⁵ bazı kaynaklar da bu noktada Abdullah b. Zübeyr'in adını zikretmektedir.⁵⁶

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/55.

⁵¹ Saatî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 23/137.

⁵² Ebu'l-Hasen Nureddin el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû' (el-Mevzûâtü's-suğrâ)*, thk. Abdülfettâh Ebü Ğudde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 211-212.

⁵³ Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih*, 5/212.

⁵⁴ Makrizî, *İmtâu'l-esmâ'*, 13/227.

⁵⁵ Muhammed b. Abdullah b. Abdulmun'im el-Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*; thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Müessesetü Nâsir li's-Sekâfe, 1980), 206; Halebî, *es-Siretü'l-halebiyye*, 3/401; Asâmî, *Semtu'n-nücûm*, 2/559.

⁵⁶ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülük* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 3/18; İbn Asem el-Kûfî, *el-Fütûh*, 2/457; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/299; Ebü'l-Hasen İzzüddin Alî b.

16 | Mûcahit Yüksel. Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened...

Hadis kaynaklarında geçen ve Hz. Ali ile Hz. Âişe arasında bir olay yaşanacağını ifade eden hadisin benzeri bir rivayeti İbn Kesir (öl. 774/1373) kitabında Beyhaki'den nakletmiş ve rivâyetin sonunda bu hadisin çok garip olduğunu kaydetmiştir. Söz konusu rivayete göre; Resûlullah, eşlerinden birinin hurûc edeceğini söylemiş, bunun üzerine Hz. Âişe güldüğü zaman: "Ey Hümeyra! Bu sen olmayasın" demiştir. Ardından da Hz. Ali'ye dönerek: "Ey Ali! İdareci olduğun zaman emrettiğin şeyde ona karşı yumuşak ol" demiştir.⁵⁷ Aynı rivayete temas eden Zehebî de Nesâî'de geçen Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in arkasına geçerek Habeşlilerin sergiledikleri gösteriyi izlediğini ifade eden rivâyet dışında, başında "Ey Hümeyra" ifadesi bulunan bütün rivâyetlerin uydurma olduğunu aktarmıştır.⁵⁸

Cemel Savaşı'na katılmamasına gerekçe olarak Ebû Bekre tarafından nakledilen ve Fâris bölgesinde bir kadının başa geçtiğinin haberinin gelmesi üzerine Hz. Peygamber'in söylediği, başlarına bir kadını geçiren topluluğun iflah olmayacağına dâir beşinci rivayete eserinde temas eden İbn Kesîr, bunun, Hz. Ali ile Hz. Âişe arasında yaşanacak bir olayı ihtiva eden üçüncü rivayetten daha garip olduğunu söyler ve ardından da münker olduğunu ifade eder.⁵⁹ Ancak bu rivayetin, Bezzâr'ın yanı sıra Buhârî tarafından da sahih bir senedle rivayet edilmesi İbn Kesîr'in yorumuna tereddütle bakılmasına sebep olmaktadır. Kanaatimizce sahih olan ve kadını öteleme şeklinde anlaşılması gereken bu rivayet, yapısal bir farklılığa işaret etmektedir ve erkeğe göre daha narın ve duygusal bir yaratılıştaki olan kadının başkanlığı durumunda ortaya çıkacak olan sıkıntılara işaret etmektedir. Zira bu durum, Cemel Savaşı'nın sonucunda da görülmüş ve Hz. Âişe, samimi bir niyetle çıktığı yolculuğunun sonunda farklı niyetlerdeki insanlardan oluşan ordusunda kontrolü elden kaçırmıştır. Cemel Savaşı'nın sonunda onun ağzından aktardığımız pişmanlık ifadeleri de bu hususu doğrulamaktadır.

Hadis ve İslâm tarihi kaynaklarında geçen bu rivayetleri değerlendiren günümüz müellifleri, rivayetlerin sıhhati ve sadece Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah ve Abdullah b. Zübeyr ile ilgili kısmın sıhhati konularında farklı görüşler serdetmektedirler.

Yorumların merkezini teşkil eden birinci rivayetin ravisi Kays b. Ebû Hâzim hakkındaki değerlendirmelere yer veren Zekerîya Güler, her ne kadar Yahyâ b. Saîd el-Kattân tarafından onun münker rivayetlerinin bulunduğu ifade edilse de bu durumun, onun rivayetlerinin delil olarak kullanılmasına engel teşkil etmeyeceğine dâir Zehebî'nin görüşüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca 100 yaşını aşan hayatının sonlarında hafızasının bozulmuş olması yönündeki tenkide karşılık da onun rivayetlerinin daha önce belirlenmesi sebebiyle bu hususun güven noktasında bir sıkıntı oluşturmayaacağı cevabını vermiştir.⁶⁰ Buna karşın Harun Reşit Demirel ve İlyas Çelebi ise Hz. Peygamber'in açık hadisine rağmen Hz. Âişe'nin buna muhalefet edemeyeceği hususuna vurgu yaparak rivayetin sıhhati konusundaki tereddütlerini dile getirmektedirler.⁶¹

Adem Apak ve Ahmet Pişkin ise, -hadis kaynaklarında değil de- İslâm tarihi kaynaklarında yer alan ve Hz. Âişe'nin, Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah, Abdullah b. Zübeyr ya da isim verilmeden yanındaki kişiler tarafından kandırıldığını ifade eden kısmın daha sonradan ilave edildiğini belirtmekte ve bunda, Hz. Âişe'yi yaptığı hatanın sorumluluğundan kurtarak suçlu başkalarına atma gayretinin etkili olduğuna vurgu yapmaktadırlar.⁶²

Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997), 2/573; İmadüddin İsmail b. Ali b. Mahmud b. Muhammed b. Ömer b. Şahinşah, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.), 1/173; İbnü'l-Verdî, *Tarihu İbni'l-Verdî*, 1/148.

⁵⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/189.

⁵⁸ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/167-168.

⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/189.

⁶⁰ Güler, Zekerîya, "Kays b. Ebû Hâzim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/92.

⁶¹ Demirel, "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis- Haber ve Tarihî Bilgiler Işığında)", 142; Çelebi, "İslam kaynaklarında fiten, melahim ve herc inançları", 188.

⁶² Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm tarihi (2) (Hulefâ-i Râşidîn dönemi)* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2009),

Ekrem Ziya Umerî ve Ali Muhammed Sallâbî'nin kanaatimizce tutarlı yorumları da bu görüşü tamamlayıcı ifadeler içermektedir. Buna göre Umerî, güvenilir bir ravi ve söylenenlerin aksine görgü şahidi olarak nitelediği Kays b. Ebû Hâzim tarafından nakledilen rivayeti olduğu gibi aktardıktan sonra bu rivayetin, Hz. Peygamber'in peygamberlik alameti olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve böylece onun önceden bildirmiş olduğu gaybî bir haberin gerçekleşmiş olduğunu ifade etmiştir. Buna ilave olarak, söz konusu hadis sebebiyle Hz. Âişe'nin yaşadığı tereddütü ve muhaliflerin, Hz. Osman'ın katillerine kısas uygulanması noktasında kararlı olmalarına rağmen insanların arasını düzeltmeyi arzuluyor olmalarını da yorumuna eklemiştir.⁶³ Ali Muhammed Sallâbî ise hadislerde geçen sahih rivayetler ile İslâm tarihi kaynaklarında geçen bilgiler arasında ayırım yaparak sahâbenin şanına yakışmayan yalan şahitlik ve aldatmak gibi hususları ihtiva eden tarih kaynaklı bilgilere itiraz etmektedir. Ayrıca hadis kaynaklarında geçen rivayetlerin dikatli bir şekilde incelenmesi durumunda, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye karşı ifadesinde yasaklama ya da emir durumunun söz konusu olmadığını ve buradan anlaşılması gereken hususun, Hz. Peygamber'in, hanımlarından hangisinin Hav'eb suyuna gideceğini sorgulaması olduğunu belirtmektedir. Burada Hz. Âişe'nin önünde ictihad için bir alan olduğunu ve böylesine zayıf rivayetlerle onun ictihad hakkının da elinden alınmaya çalışıldığını yorumlarına eklemiştir. Bu minvalde Sallâbî, "Sakin o kadın sen olmayasın Ey Hümeýra" şeklindeki üçüncü rivayetin de sahih olmadığını ifade eder.⁶⁴

Sonuç

Kuşkusuz ki Cemal Vak'ası/Savaşı, İslâm tarihinde ayrı bir öneme sahiptir. Zira Müslümanların kendi aralarında yaşadıkları ihtilafın silahlı bir çatışmaya dönüşmesinin ilk örneği bu olaydır. Sahâbeden birçok değerli şahsiyetin ölümüne de sebep olan bu olay, İslâm tarihçilerinin isimlendirme konusunda kafa karışıklığı yaşamalarına da sebep olmuştur. Kimi tarihçiler olayın taşıdığı vasıflar sebebiyle onu *savaş* şeklinde nitelerken kimi tarihçiler de iki tarafın Müslüman olması sebebiyle savaş demeye dillerinin varmaması sebebiyle *vak'a* (olay) şeklinde nitelendirmiştir. Bir tarafta Hz. Peygamber'in eşinin diğer tarafta da Hz. Ali gibi bir şahsiyetin komuta ettiği iki ordu arasında yaşanan bu trajik olay, süreçte yaşanan gelişmelerle de İslâm toplumunda derin yaralar açmıştır.

Sünnet, İslâm tarihinin Kur'an'dan sonra ikinci kaynağıdır. Hz. Peygamber'in yaşantısı ve yol gösterici sözleri, İslâm tarihinin olaylarını anlama noktasında önemli ölçütler sunmaktadır. Hatta bu bağlamda, cerh ve ta'dil ilmi açısından hadis âlimlerinin gösterdiği gayretlerin, İslâm tarihçilerinin önünde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu noktada İslâm tarihi çalışmalarında hadis verilerinden ve değerlendirme ölçütlerinden yeteri kadar istifade edilmediği ve bunun bir sonucu olarak da bazen yanlış çıkarımlarda bulunulduğu gerçeği inkâr edilemez.

Hız. Âişe'nin Basra yolunda olduğu sırada Hav'eb köpeklerinin havlamasıyla ilgili rivayetlerin nakli ve değerlendirilmesi hususunda hadis ve İslâm tarihi kaynakları arasında görülen farklılıklar da bu gerçekliği ortaya koymaktadır. Zira hadis verileri ve cerh-ta'dil değerlendirmeleri ışığında ortaya çıkan netice ile İslâm tarihi kaynaklarındaki veriler çok farklıdır. Bu çerçevede bakıldığı takdirde söz konusu olay ile doğrudan ya da dolaylı şekilde rivayet edilen ve çalışmamızda takdim ettiğimiz haberlerin, sened ve muhteva bakımından bazı tartışmalar olmakla birlikte genel olarak sahih kabul edildiği görülmektedir.

İslâm tarihi kaynakları incelendiği takdirde, hadis kaynaklarında olmayan bazı ilavelerin yapıldığı ve Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah ve Abdullah b. Zübeyr hakkında yakı-

305-306; Pişkin, *Cemel ve Siffin'de gayb haberleri*, 50.

⁶³ Ekrem Ziya Umerî, *Sahih rivayetlere göre dört halife dönemi*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 362.

⁶⁴ Ali Muhammed Sallâbî, *Dördüncü halife Hz. Ali (Hayatı, şahsiyeti ve dönemi)*, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 523-524.

18 | MÜCAHİT YÜKSEL. HAV'EB KÖPEKLERİNİN HAVLAMASI OLAYIYLA İLGİLİ RİVÂYETLERİN SENED...

şıksız ve asılsız ithamların üretildiği görülmektedir. Bu noktada iki gerekçe ortaya çıkmaktadır: Bazı insanları –kendince- koruma gayreti ve ilk dönem tarih yazıcılığında benimsenen nakilci anlayış. İslâm tarihi kaynaklarında ısrarla Hz. Âişe'yi sorumluluktan kurtarma gayreti ve bu uğurda diğer bazı büyük sahâbileri feda etme yanlışlığı görülmektedir. Hâlbuki İslâm tarihi kaynakları, hadis verileriyle yeteri kadar işbirliği yapsalardı, bu sorun için sahih olan sonuca da ulaşabilirlerdi. Nitekim Ali Muhammed Sallâbi bu noktada söz konusu yolu bulmuş gözükmektedir. Hadis kaynaklarındaki Hz. Peygamber'e ait ifadeler dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde onun, Hz. Âişe'ye karşı, açıkça yanlış yapacağına dâir bir ifade kullanmadığı görülecektir. Bu sebeple Hz. Âişe, olay esnasında ictihad hakkını kullanmıştır. İkinci hususla ilgili olarak ise şu gerçeği fark etmenin önemli olduğu kanaatindeyiz: Tarih rivayetleri ele alınırken, ilk kaynakların nakilci bir anlayışla yazıldığı hususu göz önünde bulundurulmalıdır. Zira nakillerin tahlil süzgecinden fazla geçirilmediği bu döneme ait eserlerde yanlış bilgilerin bulunabileceği hatta bulunduğu da bir vakaadır.

Netice itibariyle söylemek gerekirse; Cemel Savaşı ekseninde zikri geçen rivayetler, hadis kaynaklarında sahih olarak zikredilmiştir. Bununla birlikte Hz. Âişe'nin, yeminler edilerek kandırıldığı yönünde bazı İslâm tarihi kaynaklarında geçen rivayetler ise yukarıda bahsettiğimiz iki sâikle üretilmiş görülmektedir. Ayrıca bu hususta yapılması gereken son bir değerlendirme de şu olsa gerek: Olayları değerlendirirken, toptancı bir yaklaşımla tamamen ret ya da tamamen kabul gibi tavırlar sergilemekten kaçınmak gerekmektedir. Zira bazen temelde doğru olan rivayetler farklı gerekçelerle sonradan bazı değişikliklere maruz kalabilmektedir. Bu gibi durumlarda yapılması gereken şey ise rivayeti tamamen reddetme kolaylığına kaçmak yerine, yanlış olan hususları bulup elemek olmalıdır.

Kaynakça

- Absî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî. *el-Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin el-Herevî. *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû' (el-Mevzûâtu's-suğrâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1398.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm tarihi (2) (Hulefâ-i Râşidîn dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 3. Basım, 2009.
- Asâmî, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik. *Semtu'n-nücüm el-avâlî fi enbâi'l-evâilî ve't-tevâlî* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Âşikkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Âşikkutlu, Emin. "Mütkn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Râfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhalik b. Halâd b. Ubeydullah. *Müsnedü'l-Bezzâr el-menşûr bi-smi'l-bahri'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Cürcânî, Ebû Ahmed b. Adî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Çelebi, İlyas. "İslam Kaynaklarında Fiten, Melahim ve Herc İnançları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (14 Ocak 2014), 151-196
<https://doi.org/10.15370/muifd.60804>
- Demirel, Harun Reşit. "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (01 Haziran 2000), 123-148.
- Ebu'l-Fidâ, İmadüddin İsmail b. Ali b. Mahmud b. Muhammed b. Ömer b. Şahinşah b. Eyyüb. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Güler, Zekeriya. "Kays b. Ebû Hâzim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/92. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Sîretü'l-halebiyye (İnsanu'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- Hamidullah, Muhammed. "Perde arkasından yönetilen Cemel ve Sıffin muharebeleri". çev. Sıddık Yüksel. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5 (1990), 269-278.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Hüsameddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman. *Mevâridü'z-zem'ân ila zevâidi İbn Hibbân*. thk. Muhammed Abdurrezzâk Hamza. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Himyerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdulmun'im. *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Müessesetü Nâsır li's-Sekâfe, 2. Basım, 1980.
- İbn Asem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *el-Fütüh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evdâ, 1. Basım, 1991.

20 | Mûcahit Yüksel. Hav'eb Köpeklerinin Havlaması Olayıyla İlgili Rivâyetlerin Sened...

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Divanu'l-mübtede' ve'l-haber fî tarihî'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-şe'ni'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbni Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî. *Müsnedü İshâk b. Raheveyh*. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İman, 1991.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkîki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefatî'n-Nebî (sav)*. thk. Muhibbud-din el-Hatîb. Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-tarih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Verdî, Zeyneddin. *Tarihu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü's-Siddîk, Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed el-Gumârî. *el-Müdâvî li-ileli'l-câmiî's-sağîr ve şerheyi'l-münâvî*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1996.
- Küveytî, Ebû Huzeyfe Nebîl b. Mansûr b. Ya'kûb b. Sultan el-Besâra. *Enisü's-sârrî fî tahrîci ve tahkîki'l-ehâdisilleti zekerehâ'l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî fî fethi'l-bârî*. thk. Nebîl b. Mansûr b. Ya'kûb b. Sultan el-Besâra. 11 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü's-Semâha-Müessesetü'r-Reyyân, 2005.
- Makdisî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed'ü ve't-tarih*. 6 Cilt. Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin. *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-Nebiyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye İbnü'l-Hâris el-Huzâî. *Kitabu'l-fiten*. thk. Semîr Emin ez-Züheyri. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Nedvî, Seyyid Süleyman el-Hüseynî. *Sîretü's-Seyyide Âişe Ümmü'l-müminin*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfiz en-Nedvî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2003.
- Pişkin, Ahmet. *Cemel ve Siffin'de gayb haberleri*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.
- Saatî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî ve meahû bülûğu'l-emânî min esrâri'l-fethi'r-rabbânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Dördüncü halife Hz. Ali (Hayatı, şahsiyeti ve dönemi)*. çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza yayınları, 2008.
- Selâvî, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Halid b. Hammad. *el-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. thk. Ca'fer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî. 3 Cilt. Dımaşk-Mağrib: Dâru'l-Kitab-ed-Dâru'l-Beydâ, ts.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî vdgr. 11 Cilt. Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Meârif el-Usmaniyye, 1962.

- Süheyfî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-sireti'n-nebeviyye li-bni Hişâm*. thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Şinkıtî, Muhammed el-Hıdır el-Cekenî. *Kevserü'l-meâni'd-derârî fi keşfi habaya sahîhi'l-Buhârî*. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Umerî, Ekrem Ziya. *Sahih rivayetlere göre dört halife dönemi*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Vellevî, Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî. *Kurratu ayni'l-muhtac fi şerhi mukaddimeti sahîhi Müs-lim b. el-Haccâc*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1424.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf b. Ahmed b. Şihâbuddin b. Muham-med. *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-muhammediyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 23 -47

Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Technical and Thematic Review of Mourid Barghouti's Novel I Saw Ramallah

Ahmet Yıldız

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi
Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Education
Department of Arabic Language Education
Konya / Turkey
ayildiztr@gmail.com orcid.org/0000-0002-7074-0405

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 1 January / Ocak 2021
Accepted / Kabul Tarihi: 6 June / Haziran 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021
Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran
Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 23 - 47
Cite as / Atıf: Yıldız, Ahmet. "Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi [*Technical and Thematic Review of Mourid Barghouti's Novel I Saw Ramallah*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 23-47.
<https://doi.org/10.18505/cuid.851785>
Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Technical and Thematic Review of Mourid Barghouti's Novel I Saw Ramallah

Abstract: Novel, as a literary genre, is described as the expression of events and emotions by using unconventional methods and techniques; beyond this, novel is also a subject of sociology. For this reason, writers have used the art of the novel as a way of expressing the pain experienced by the individual and its social dimensions. One of these writers is Mourid Barghouti (d. 2021), who was born in Palestine in 1944 and studied English Language and Literature at Cairo University. Banned from entering Palestine in 1967 when he graduated from the university, and exiled from Egypt for criticizing Anwar al-Sādāt's (d. 1981) visit to Israel, Barghouti lived in exile for 17 years in various Arab and European countries away from his wife and child. Barghouti, who returned to Palestine 30 years after his departure, wrote a novel called I Saw Ramallah. This novel was first published in 1997, and he expressed his homesickness and the experiences of the Palestinian people after the occupation. Divided into nine chapters, consisting of 220 pages and translated into many languages, the novel shows the drama of many Palestinians who entered the British mandate after World War I, whose lands were occupied with the establishment of Israel in 1948, and who was forced to leave their homeland. In this sense, the novel I Saw Ramallah reflects both the expatriation of Palestine and the author. In this study, the work named I Saw Ramallah was elaborated in terms of technique in order to determine to what extent the author used the rules of the art of the novel, and thematically which subjects were handled in the novel. It is understood that the name of the novel was chosen to reflect the content by making use of the symbolic value of the place. This novel is seen as an autobiographical novel type, due to the author's narrator technique used and the author tells his own life. The author's entry into Palestine is used as the objective tense of the novel; the author, with recollections and connotations in objective time, conveyed his experiences by using the flashback method. Events that contain enough sadness have been tried to be conveyed as they happened by mentioning time, place and individuals in order to awake the reader's feelings. Although the events in the novel are listed non-chronologically, when the whole novel is examined, it is seen that the author writes his experiences within the framework of the days he spent in Ramallah and the memories that they remind him of, and in the order in which they come to mind. In almost all of the novel, classical Arabic is preferred. The novel has avoided as much forced expressions and literary expressions that enlarge or reduce events as possible. Although it is impossible to claim that he is completely impartial as a Palestinian, it is seen that the author describes the events with the simplicity of a Palestinian citizen, away from political conflicts as much as possible and in a natural language. It is possible to say that the dominant use of critical style in the novel as the experiences of a writer suffered living abroad throughout his life, shaped his perspective on life and its reflection on the novel. The main topic of the novel is the absence from home. In addition, those killed far away from their homeland, Jewish settlement, the effect of Jewish occupation on the social life, the Oslo Agreement and the role of the phone in the life of the expat are handled as sub-themes. Although the novel named I Saw Ramallah is mostly close to daily or commemorative works and does not fully fit in the definitions of novel art as it emerged in the West, it includes the style of novel art at a certain level. It is seen that the novel has an important place in terms of raising awareness on the Palestinian issue in the Arab and Islamic world. The novel I Saw Ramallah, which was awarded The Naguib Mahfouz Medal for Literature by the American University in Cairo in 1997, is likely to have received this award because of its thematic aspect rather than its stylistic aspect. Considering this award that the novel won against its peers and the considerations we mentioned during the technical and stylistic analysis we made about the novel, it is seen that the art of the novel in Arabic literature is still in the development stage.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Novel, I Saw Ramallah, Mourid Barghouti, Palestine.

Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi

Öz: Bir edebiyat türü olarak roman, alışılmışın dışında anlatım yöntem ve teknikleri kullanılarak, olayların ve duyguların ifade edilmesi şeklinde tarif edilse de o, bunun çok daha ötesinde, sosyolojinin de konusu olan bir alandır. Bu nedenle edipler, bireysel ve toplumsal boyutta yaşanan acıları ifade etme yolu olarak roman sanatını kullanmışlardır. Bu ediplerden biri de 1944 yılında Filistin'de dünyaya gelen, Kahire Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı eğitimi alan Murîd el-Berğûsî'dir (öl. 2021). Üniversiteden mezun olduğu 1967 yılında Filistin'e girişi yasaklanan, Enver Sedat'ın (öl. 1981) İsrail'i ziyaretini eleştirdiği gerekçesiyle Mısır'dan sürülen Berğûsî, çeşitli Arap ve Avrupa ülkelerinde, eşinden ve çocuğundan uzakta 17 yıl sürgün hayatı yaşamıştır. Ayrılışından yaklaşık 30 yıl sonra Filistin'e dönebilen Berğûsî, vatan özlemini ve işgal sonrası Filistin halkının yaşadıklarını dile getirdiği ilk olarak 1997 yılında yayımlanan Raeytu Râmallah isimli bir roman kaleme almıştır. Dokuz bölüme ayrılan, 220 sayfadan oluşan ve birçok dile çevrilen roman, I. Dünya savaşından sonra İngiliz mandasına giren, 1948 yılında İsrail'in kuruluşuyla resmen toprakları işgal edilen ve vatanından ayrılacak zorunda kalan pek çok Filistinlinin yaşadığı dramı gözler önüne sermektedir. Bu anlamda Raeytu Râmallah isimli roman, hem Filistin'in hem de yazarın gurbetini yansıtmaktadır. Bu çalışmada Raeytu Râmallah isimli eser, yazarın roman sanatının kurallarını ne ölçüde kullandığını tespit edebilmek için teknik, romanda hangi konuların işlendiğini belirleyebilmek için tematik açıdan incelenmiştir. Roman adı, mekânın sembolik değerinden faydalanılarak, içeriği yansıtmak üzere seçildiği anlaşılmaktadır. Romanda, yazar anlatıcı tekniğinin kullanılması ve yazarın kendi hayatını anlatması nedeniyle eserin, otobiyografik roman türünde bir çalışma olduğu görülmektedir. Yazarın Filistin'e girişi, romanın nesnel zamanı olarak kullanılmış; nesnel zaman içinde hatırlamalar ve çağrışımlarla yazar, geriye dönüş/genişletme metodu kullanarak yaşadıklarını aktarmıştır. Yeterince hüznü barındıran olaylar, okuyucunun duygularını harekete geçirmek amacıyla zaman, mekân ve şahıslar zikredilerek, yaşadığı gibi nakledilmeye çalışılmıştır. Romanda olaylar, akronik olarak sıralansa da romanın bütününe bakıldığında yazarın Ramallah'taki geçirdiği günler çerçevesinde yaşadıklarını ve bunların hatırlattığı hatıraları, akla geliş sırasına göre yazdığı görülmektedir. Romanın neredeyse tamamında fasih bir Arapça tercih edilmiştir. Roman, zorlama ifadelerden, olayları büyüten veya küçülten edebî anlatımlardan mümkün olduğunca sıyrılmıştır. Bir Filistinli olarak tamamen tarafsız olduğunu iddia etmek mümkün değilse de yazarın olayları, Filistinli bir vatanında sadeliğinde, mümkün olduğunca siyasi çekişmelerden uzak ve doğal bir dille anlattığı görülmektedir. Romanda, eleştirel üslubun baskın bir şekilde kullanılmasını, hayatı boyunca gurbette sıkıntılar çekmiş bir yazarın yaşadıklarının, hayata bakış açısını şekillendirmesi ve bunun romana yansımaları şeklinde açıklamak mümkündür. Romanın ana temasının gurbet olduğu, bununla birlikte memleketlerinden uzakta öldürülenlerin, Yahudi yerleşimciliğinin, Yahudi ihtilalinin toplumsal hayata etkisinin, Oslo Antlaşması'nın ve telefonun gurbetçinin hayatındaki yerinin yan temalar olarak işlendiği görülmektedir. Raeytu Râmallah isimli roman, daha çok günlük veya hatırat türü eserlere yakın olmakla ve Batı'da ortaya çıktığı şekliyle, roman sanatı tanımlamalarına tam olarak uymamakla beraber, roman sanatının üslubunu da sınırlı düzeyde kullanmıştır. Romanın, Arap ve İslâm dünyasında Filistin meselesine farkındalık oluşturması açısından önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kahire Amerikan Üniversitesi tarafından 1997 yılında Necip Mahfuz Edebiyat Ödülüne layık görülen Raeytu Râmallah isimli roman, bu ödülü teknik yönünden ziyade, tematik yönü nedeniyle almış olması muhtemeldir. Romanın emsallerine karşı elde ettiği bu ödül ve roman hakkında yaptığımız teknik inceleme esnasında değindiğimiz hususlar göz önüne alındığında, Arap edebiyatında roman sanatının henüz gelişim aşamasında olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Roman, Raeytu Râmallah, Murîd el-Berğûsî, Filistin.

Giriş

I. Dünya savaşından sonra Yahudiler, İngiliz mandası altında kalan Filistin'e yerleşmiş, ardından 1948 yılında İsrail'in kurulmasıyla birlikte Filistin resmen işgal edilmiştir.¹ Bu tarihten günümüze kadar pek çok Filistinli toprağından ayrılmak, yurt dışında eğitim görmek ve gurbet hayatı yaşamak zorunda kalmıştır.² Bunlardan biri de Murîd el-Berğûsî'dir.

Ayrılışından yaklaşık 30 yıl sonra, 1996 yılında Filistin'i ziyaret edebilen Berğûsî,³ bu ziyareti sonrasında gurbet hayatında yaşadıklarını ve işgal altındaki Filistinlilerin acılarını dile getiren *Raeytu Râmallah* isimli romanını yazmıştır. Dokuz bölüme ayrılan ve 220 sayfadan oluşan roman, ilk olarak 1997 yılında yayımlanmış ve birçok dile çevrilmiştir. Edward Saîd'in bir mukaddime yazdığı, Ehdâf Suveyf'in İngilizceye *I Saw Ramallah* adıyla çevirdiği *Raeytu Râmallah* isimli roman, Kahire Amerikan Üniversitesi tarafından Necîb Mahfûz Edebiyat Ödülü'ne layık görülmüştür.⁴

Çalışmamızın metodolojisinin belirlenmesinde, Nurullah Çetin'in *Roman Çözümleme Yöntemi*⁵ ve Fatih Tepebaşılı'nın *Roman İncelemesi*⁶ isimli eserleri önemli bir rol oynamıştır. Roman incelemesi alanında hazırlanmış Ahmet Kâzım Ürün'ün *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanlar*⁷ isimli, daha çok tematik hazırlanmış bir doktora çalışması ve Hasan Harmancı'nın *Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi*⁸ isimli makalesi bulunmaktadır. Çalışmamız, gerçek olaylardan yola çıkılarak kaleme alınan *Raeytu Râmallah* isimli romanı, hem teknik hem de tematik açıdan incelemesi dolayısıyla benzerlerinden farklılık göstermektedir.

Çalışmanın başında roman sanatı ve Murîd el-Berğûsî'nin hayatı hakkında bilgi verilecek, ardından *Raeytu Râmallah* isimli roman, teknik ve tematik açıdan incelenecektir. Bu sayede incelediğimiz romanın sanatsal değeri ve Arap roman sanatının geldiği seviye belirlenmeye çalışıldığı gibi roman sanatının, toplumun durumunu aktarmadaki rolüne dikkat çekilmeye gayret edilecektir.

1. Roman Sanatı

Fransızca bir kelime olan *roman*, Latince *romance* kelimesinden türemiştir. *Roman* kelimesi; Roma İmparatorluğına bağlı halkların kullandığı konuşma dili olan halk Latincesi

¹ Mustafa Tahrân, *Filistine Büyük Komplo*, çev. Hacı Ahmed Özdemir - Muhammed Sakaryalı (İstanbul: Azim Yayınevi, 1995), 94, 257; Ekrem Memiş, *Kaynayan Kazan Ortadoğı* (Çizgi Kitabevi, 2002), 48, 93; Fahir Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)* (İstanbul: Kronik Kitap, 2017), 44-46; Ribhi Halloum, *Belgelerle Filistin* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989), 74; Davut Dursun, "İsrail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26 Aralık 2020.

² Memiş, *Ortadoğı*, 95-96; M. Lutfullah Karaman, *Uluslararası İlişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 45-49.

³ Edward Saîd, *Raeytu Râmallah İsimli Romana Yazılan Mukaddime* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2011), 1; Asaad Alsaleh, "Mourid Barghouti's I Saw Ramallah: The Impossible Return of the Displaced Autobiographer", *Humanities* 8/2 (Haziran 2019), 1.

⁴ Edward Saîd, *Râmallah*, 1; Anna Bernard, *Rhetorics of Belonging Nation, Narration and Israel/Palestine* (Liverpool: Liverpool University Press, 2013), 67; Salam Mir, "Mourid Barghouti: The Blessings Of Exile", *Pluto Journals* 37/4 (Güz 2015), 311; Alsaleh, "Mourid Barghouti's I Saw Ramallah", 68.

⁵ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003).

⁶ Fatih Tepebaşılı, *Roman İncelemesi* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019).

⁷ Ahmet Kâzım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

⁸ Hasan Harmancı, "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96.

ile yazılmış, manzum ve mensur hikâyeler şeklinde tarif edilmektedir.⁹ Canlılığını ve gelişimini sürdürmesi nedeniyle romanın kapsayıcı bir tanımı yapılamamaktadır.¹⁰ Ancak romanı, "hikâyeden daha uzun bir hacimde kişi, yer ve zamana bağlı kalınarak, nesir tarzında kurgulanmış olayların hikâye edilmesi; birbiriyle değişik şekillerde irtibatlı olayların, anlamlı bir bütün hâlinde oluşturduğu olaylar zinciri"¹¹ şeklinde tanımlamak mümkündür. İnsanın duygularının yazıya dökülerek aktarılmasından ibaret olan Roman, bu duyguları şekillendiren şartlarla yakından ilgilidir.¹² Bu nedenle romancı, yaşadığı toplumun bir özeti olduğu gibi, roman da o toplumun bir yansımasıdır.¹³

Romanın ortaya çıkışından önce masal, destan gibi ürünler hem Doğu hem de Batı toplumlarında bulunmaktaydı.¹⁴ Hayal ürünü olan hikâyelerden, gerçek hayat sahneleri sunan ve 19. yüzyılda altın çağını yaşayan roman sanatına geçiş, belirgin bir biçimde 17. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır.¹⁵ Farklı kaynaklardan beslenen Doğu ve Batı toplumları arasındaki doku uyumsuzluğu nedeniyle, Batı edebiyatındaki gelişmelerin Arap edebiyatına yansımaları geçikmiş¹⁶ ve Arap edebiyatında ilk modern roman örneği, Muhammed Huseyn Heykel'in (öl. 1956) 1913'te yayınladığı *Zeyneb* isimli romanla görülmüş¹⁷ roman anlayışının tam olarak yerleşmesini ise Tâhâ Huseyn'in otobiyografik türde kaleme aldığı *el-Eyyâm* adlı eseri sağlamıştır. Bu romanın ardından; Ahmed Emîn'in *Hayâtî*, Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın *Ene ve Hayâtü kalem* Mihâil Nu'ayme'nin *Seb'ün*, İbrahim Abdulkâdir el-Mâzinî'nin *Kıssatu hayât*, Tefvîk el-Hakîm'in *Sicnu'l-Umr*, Abdulmecîd bin Cellûn'un *Fi't-tufûle*, Âişe Abdurrahmân'ın *'Ale'l-Cisr beyne'l-hayât ve'l-mevt* isimli çeşitli otobiyografik romanları yayımlanmıştır.¹⁸ Murîd el-Bergûsî'nin eşi Radvâ Âşûr'un da *Esşkal min Rağvâ* isimli otobiyografik bir romanı bulunmaktadır.

⁹ Çetin, *Roman*, 77; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 21-23.

¹⁰ Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcioğlu (Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Matbaası, 1988), 1; Çetin, *Roman*, 78; Roland Bourneur - Réal Quillet, *Roman Dünyası ve İncelemesi*, çev. Hüseyin Gümüş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 209; Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 1-3, 18-19.

¹¹ Çetin, *Roman*, 78.

¹² Duralı Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 73.

¹³ Stevick, *Roman*, 29; Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 25-27; Yusuf Bildik, *Hasîb Keyyâlî'nin Hikâyelerinde Sosyal Problemler* (Konya: Billur Yayınevi, 2019), 1.

¹⁴ Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 10; Abdulbedî' Abdullah, *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-Mu'âsıra* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1990/1411), 4-5; Çetin, *Roman*, 17, 83; Mehmet Kaplan, *Hikâye Tahlilleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 15; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 16; Muhammet Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yazı'", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 134; Saîd Yektîn, *Kadâye'r-rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd* (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabîyye li'l-Ulûm Nâşirûn, 2012/1433), 39-41.

¹⁵ Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 56; Çetin, *Roman*, 82; Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 31. Roman türü eser Türk edebiyatında ilk olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. İlk Türkçe roman olan Şemseddin Samî'nin Taaşşuk-i Fitnat romanı, 1872 de yayımlanmıştır. bk. Dino, *Türk Romanı*, 6, 12; Robert Patrick Finn, *Türk Romanı (İlk Dönem 1872-1900)*, çev. Tomris Uyar (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1984), 9; Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman 1859-1959 I. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Kadar 1859-1910* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1971), 76-81.

¹⁶ Ahmet Kâzım Ürün, *Necip Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2002), 14; Bildik, *Hasîb Keyyâlî*, 13-14.

¹⁷ Ürün, *Necip Mahfuz*, 23; Ahmet Kazım Ürün, "Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/11 (2003), 49; Ahmet Kazım Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 133.

¹⁸ Gülşen Topçu, *Çağdaş Arap Edebiyatında Otobiyografi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Roman sanatı hakkında verilen bu kısa bilgiden sonra, *Raeytu Râmallah* isimli romanın teknik ve tematik yönden incelemesine geçmeden önce yazarının hayatı hakkında kısa bilgi verilmesi uygun olacaktır.

2. Murîd el-Berğûsî'nin Hayatı

Murîd el-Berğûsî, 8 Temmuz 1944 yılında¹⁹ Râmallah yakınlarındaki Filistin'in Deyr Ğassâne köyünde dünyaya gelmiştir.²⁰ Kahire Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı eğitimi almak için 1963 yılında Mısır'a giden yazar, 1967 yılında buradan mezun olmuştur. Aynı bölümde eğitim alan, daha sonra Ayn Şems Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde akademisyen olarak çalışan, roman yazarı, Mısırlı Radvâ el-Âşûr ile 1970 yılında evlenmiş ve evliliklerinden Temîm adında bir çocukları dünyaya gelmiştir.²¹ 1977 yılında Enver Sedat'ın İsrail'i ziyareti²² esnasında Mısır'dan sürülen Berğûsî, 17 yıl çeşitli Arap ve Avrupa ülkelerinde sürgün hayatı yaşamıştır.²³ Mezun olduğu 1967 yılında patlak veren *Altı Gün Savaşlar*²⁴ sonrasında, Filistin'e dönüşünün yasaklanmasının ardından, yaklaşık 30 yıl sonra, 1996 yılında memleketine dönebilmiştir.²⁵ Çeşitli şiir ve nesir çalışmaları olan²⁶ ve 2000 yılında Filistin Şiir Ödülü'ne layık görülen Berğûsî, 27 14 Şubat 2021 tarihinde Amman'da vefat etmiştir.²⁸

3. Romanın Teknik İncelemesi

İncelediğimiz *Raeytu Râmallah* isimli romanı tahlil etmek için onu oluşturan halkaları ayırmak gerekmektedir. Böylece halkalar arasındaki bağlar da ortaya çıkacak ve metin daha anlaşılır hâle gelecektir.

¹⁹ Murîd el-Berğûsî, *Raeytu Râmallah* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2011), 78, 204; Alsaleh, "Mourid Barghouti's I Saw Ramallah", 2.

²⁰ Berğûsî, *Râmallah*, 78; Tahia Abdel Nasser, "Between Exile and Elegy, Palestine and Egypt: Mourid Barghouti's Poetry and Memoirs", *Journal of Arabic Literature* 45 (2014), 245; Mir, "The Blessings Of Exile", 313.

²¹ Edward Saïd, *Râmallah*, 1; Berğûsî, *Râmallah*, 150, 193.

²² Armaoğlu, *Filistin Meselesi*, 393; Hilal Görgün, "Enver Sedat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2020).

²³ Berğûsî, *Râmallah*, 88, 109-110; Abdel Nasser, "Between Exile and Elegy", 245; Mir, "The Blessings Of Exile", 313; Alsaleh, "Mourid Barghouti's I Saw Ramallah", 69.

²⁴ Dursun, "İsrail".

²⁵ Edward Saïd, *Râmallah*, 1; Mir, "The Blessings Of Exile", 313.

²⁶ Murîd el-Berğûsî'nin *et-Ṭûfân ve i'âdetu't-Tekvîn* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1972), *Filistinî fiş-Şems* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1974), *Neşid li'l-fakri'l-musellaḥ* (Beyrut: el-İlâmu'l-Muvahhed, 1977), *el-Ardu tenşuru esrârahâ* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1978), *Kaşâidu'r-raşif* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1980), *Ṭâle ş-şettât* (Beyrut: Dâru'l-Kelime, 1987), *Rannetu'l-ibra* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr 1993), *Mantıku'l-kâinât* (Ammân: Dâru'l-Medâ, 1996), *Leyle mecnûne* (Kahire: el-Heyetu'l-Âmmetu li'l-Kutub, 1996), *en-Nâsu fi leylihîm* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1999), *Zehru'r-rummân* (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2000), *Munteşifu'l-leyl* (Beyrut: Dâru Riyâzu'r-Rayyis, 2005), *Mucelledu'l-a'mâli ş-şariyye* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1997), *el-A'mâlu ş-şariyyetu'l-kâmile* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2013), *İsteykız key taḥlum* (Beyrut: Dâru Riyâzu'r-Rayyis li'l-Kutubi ve'n-Neşr, 2018) isimli şiir divanları ile *Raeytu Râmallah* isimli romanın devamı olan *Vulidtu hunâke vulidtu hunâ* (Beyrut: Dâru Riyâzu'r-Rayyis li'l-Kutubi ve'n-Neşr, 2009) isimli bir roman çalışması vardır.

²⁷ Bernard, *Rhetorics of Belonging*, 67; Mir, "The Blessings Of Exile"; Alsaleh, "Mourid Barghouti's I Saw Ramallah", 2.

²⁸ *Anadolu Ajansı*, "مرید البرغوثی.. الأديب المتيمم بـ"رام الله" (Erişim 19 Şubat 2021).

3.1. Romanın Adı

Romana verilecek ad, roman kurgusunun ilk unsurudur. Ad seçiminde roman kurgusunun tamamı göz önüne alınmalı, romanın içeriğini temsil edecek şekilde simgesel değere ve farklı işlevlere sahip bir ad seçilmelidir.²⁹

İncelediğimiz romana yazarın -mekândan hareket ederek- *Raeytu Râmallah* ismini verdiği görülmektedir. *Raeytu (gördüm)* ifadesi, uzun zamandır görmeye çalıştığı manasını hissettirmekle birlikte herkesin *Râmallah'ı* göremeyeceği imasını da taşımaktadır. Râmallah şehri Filistin'de bulunmakta, Filistin ise üç büyük semavî dinde kutsal kabul edildiği için simgesel bir değer taşımaktadır. Yazar romana simgesel değeri olan bir isim vererek içeriği yansıtabildiği, bu nedenle roman adının başarılı bir şekilde seçildiği görülmektedir.

3.2. Olay Örgüsü

Anlatma esasına dayalı hikâye, roman gibi edebî türlerin hepsinde asıl unsur olaydır.³⁰ Olayların zaman sıralamasına göre anlatılmasına *hikâye*, neden-sonuç ilişkisine göre anlatılmasına *olay örgüsü* adı verilir.³¹ Bu nedenle olay örgüsü, romandaki olayların düzenleniş sistemi ve yapısıdır.³² Hiçbir romanın yaşanmış bir olayı olduğu gibi anlattığı iddia edilemez. En gerçekçi edebî eserler bile yaşanmış olanı değil, gerçeğe uygun olanı anlatmaktadır.³³

Raeytu Râmallah isimli roman, *ortadan başlama* tekniği kullanılarak, yazarın Filistin'e giriş anından başlamakta, sonrasında *geriye dönüş*, *ileri gidiş* teknikleri ve *neden-sonuç* ilişkileriyle olaylar birbirine bağlanmaktadır.³⁴ Roman, Filistin'e girişi yasaklanan ve Mısır'dan sürülen yazarın kendi hayat hikâyesidir. Yaşadıklarını yalın bir dille anlatan yazar yer, zaman ve kahramanları zikrederek nesneliği artırmaya çalışmıştır. *Bölümlendirme* tekniğinin uygulandığı romanda, numaralandırmak yerine bölümlerin içinde zikredilen bir olay, yer veya dikkat çekici bir kelime bölüme isim olmuştur. Dokuz bölüme ayrılan romanın bölümleri ve içerikleri şu şekildedir:

3.2.1. el-Cisr (Köprü)

Bugün hâlâ Batı Şeria'da yaşayan halkın dünyaya açılan tek kapısı konumunda olan yazarın Filistin'e dönüş yolunda Ürdün'den İsrail'e giriş için kullandığı köprü, birinci bölüme isim olmuştur. Yazar romana köprüden geçiş anından başlamaktadır. Sonra Filistin'e giriş yasağının başladığı haberini aldığı zamana dönmektedir. Yazar kendisinin düştüğü durumu ifade için *gurbetçi* kelimesini kullanmaktadır. Eğitim için çocuk yaşta Filistin'den ayrılışından, üniversite çağındaki bir çocuğun babası olarak Filistin'e dönüşünden bahsetmektedir. Birkaç metre aralıklarla bulunan kontrol merkezlerindeki İsrail bayrakları nedeniyle vatanına Filistin veya İsrail demekte tereddüt edişine, resmi bir kimlikten yoksun oluşuna değinmektedir.³⁵

²⁹ Çetin, *Roman*, 230; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 47-50.

³⁰ Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 47.

³¹ Edward Morgan Forster, *Roman Sanatı*, çev. Ünal Aytür (İstanbul: Adam Yayınları, 2001), 128-130; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 60-62. Romanda olayların neden-sonuç ilişkileri içinde anlatılmasına Edward Morgan Forster şu örneği verir: Mesela "Kral öldü ardından kraliçe öldü." ifadesi öykünün sınırları içine girerken, "Kral öldü, üzüntüsünden kraliçe öldü." ifadesi olay örgüsü olarak değerlendirilir. bk. Forster, *Roman*, 128-130; Ronald B. Tobias, *Roman Yazma Sanatı*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 20.

³² Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 32; Çetin, *Roman*, 233.

³³ Aktaş, *Roman Sanatı*, 15; Yumnâ el-İd, *Tekniyyâtü's-serdi'r-rivâi fi davi'l-menheci'l-bunyevi* (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 2010), 107.

³⁴ *Ortadan başlama, geriye dönüş ve ileri gidiş* teknikleri hakkında bilgi için bk. Çetin, *Roman*, 236-238.

³⁵ Berğûsî, *Râmallah*, 5-30.

Paris tren istasyonunda ölü bulunan kardeşi Munîf'i, ardından Beyrut'ta aracına bomba konularak öldürülen Filistinli gazeteci Gassân Kenefânî'yi, İngiltere'de öldürülen Nâcî el-Alî'yi hatırlar. 1968 yılında Amman'daki Karafan Otel'de tüm aile bireyleriyle buluşmalarından bahseder. Durumlar netleşip sorunlar bitene kadar, aile fertlerinin vatanından ayrılmasını anlatır. Ailede sadece annesinde vatandaşlık kaldığını ve aile fertlerinin birleşmesine izin verilmediğini belirtir.³⁶

3.2.2. Hunâ Râmallâh (Burası Râmallah)

İkinci bölüm, yazarın Râmallah'ta geçirdiği ilk günle başlamaktadır. Yazar Râmallah'ın çok kültürlü bir yer olduğunu belirtir. Komünistler, Baasçılar ve İhvacılar arasındaki mücadeleden, Enver Sedat haberlerini can kulağıyla dinlemelerinden, Mısır ile Suriye birleştiğinde sevinip, ayrıldığında ağladıklarından bahseder.³⁷

Yazar siyasi bir gruba intisap etmediğini belirterek öz eleştiri yapar. İnsanların haber kanallarındaki basit haberlere dayalı siyasi konuşmalarını eleştirir. Siyasetin bir kahvaltılık sofrasında eksik olan aile fertleri olduğunu belirterek boş sözler yerine, halkın yaşadığı acıların dindirilmesi gerektiğini belirtir. İşgalin, toplumun hayatına engel olduğunu ve gelişimi durdurduğunu aktarır.³⁸

3.2.3. Deyr Ğassâne (Deyr Ğassâne)

Yazarın doğduğu Râmallah'a bağlı Deyr Ğassâne köyü, üçüncü bölüme isim olmuştur. Yazar doğup büyüdüğü evi ziyaret edişinden bahseder. İnsanların kabirlere, hapisanelere ve şehirlere dağıldığını, kimilerinin seccadeyi, kimilerinin şişeyi bırakmadığını dile getirir. Ailelerin zeytinyağı ticaretiyle meşgul olduklarını ancak asıl geçim kaynaklarının Körfez ülkelerinden gelen paralar olduğunu belirtir. Yaşları henüz 18'i geçmemiş olan Adli ve Luey isimli iki şehidin taziyelerine gider. 14 çocuğu olan ancak göç, hapis ve ölüm nedeniyle yanlarında sadece 4 çocuğu kalan bir aileden bahseder.³⁹

3.2.4. es-Sâhatu (Meydan)

Deyr Ğassâne'deki meydan, dördüncü bölüme isim olmuştur. Bu bölümde yazar, sürgün sonrasında Mısır'a giriş izni verilmesinin haberini Radvâ'dan almasını, Amman'da buluşup birlikte Mısır'a geçişlerini ve 17 yıllık sürgün hayatının sona erişini anlatır. İntifâda'yı⁴⁰ sona erdiren Oslo Antlaşması'ndan,⁴¹ Filistinlilerin tepkisinden ve gençlerin çoğunun Hamâs'a destek vermesinden bahseder.⁴²

³⁶ Berğûsî, *Râmallah*, 30-39.

³⁷ Berğûsî, *Râmallah*, 43-49.

³⁸ Berğûsî, *Râmallah*, 52-60.

³⁹ Berğûsî, *Râmallah*, 63-73.

⁴⁰ İntifâda: Filistinlilerin İsrail işgaline başkaldırıları için kullanılan "silkinme" anlamına gelen bir kelimedir. İlk İntifada 1987 yılında başlamış ve 1993 yılına kadar sürmüştür, ikinci İntifâda ise 2000 yılında başlamıştır. bk. Karaman, *Filistin Sorunu*, 235-258; Memiş, *Ortadoğu*, 165-170; M. Lutfullah Karaman, "Filistin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2020); Dursun, "İsrail"; M. Lutfullah Karaman, "Arafat, Yâsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2020); Ekrem Memiş, *İsrail Nereye Koşuyor?* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2006), 149-162.

⁴¹ Oslo Antlaşması adıyla tarihe geçen antlaşma, ABD Başkanı Bill Clinton'ın ev sahipliğinde Beyaz Saray'da Rabin, Peres ve Arafat'ın katılımıyla 13 Eylül 1993 tarihinde gerçekleşmiştir. bk. Dursun, "İsrail".

⁴² Berğûsî, *Râmallah*, 85-98.

İsrail'de yaklaşan genel seçimler nedeniyle bir saldırı yapılmasından korkulduğu için akşamdan sonra yolculuğun yasaklandığını, bu yüzden Râmallah'a erkenden dönmeleri gerektiğini belirtir. Yazar konuyu bir bayram sabahı Mısır'da tutuklanmasına getirir ve şu sözle bölümü bitirir: "Geldiler."⁴³

3.2.5. el-İkâme fi'l-Vaqt (Vakitte Yaşamak)

Bu bölüm, önceki bölümün kaldığı yerden devam eder. Bölüm, tutuklanmasının ardından altı kişi refakatinde evine geri getiriliş anından başlar. Sedat'ın İsrail'i ziyaretine muhalefet etmediğini ancak bir arkadaşının bu ziyaretin aleyhinde konuştuğunu belirtir. Sürgün hayatında farklı yerlere gittiğini, sürekli mekânları terk ettiğini belirterek, mekânın değil zamanın durumunu araştırdığını ifade eder.⁴⁴

Filistin'de 4. sınıfı bitiren bir kızın artık büyüdüğü düşünülmesi için evden dışarı çıkmasının uygun görülmediğinden ve eğitim alan kızların sayısının az olduğundan bahseder. Annesinin 4. sınıftayken Râmallah'ta tam burslu olarak eğitim almaya hak kazanmasına rağmen akrabalarının buna engel oluşlarını anlatır. Yazar, eğitim aşkını annesinden aldığını ve annesi için okuduğunu ifade eder. Annesinin büyük arzuları olduğundan, başaramadıklarını evlatlarının başarmasını istediğinden bahseder.⁴⁵

3.2.6. 'Ammû Bâbâ (Baba Amca)

Bu bölümde yazar, Kahire'de aynı fakültede okudukları, siyaset ve öğrenci hareketleriyle ilgilendiği için ancak birkaç kez görüştükları Sâcî isimli arkadaşıyla buluşmalarını aktarır. Yazar Filistinli olmasına rağmen siyasetle uğraşmayı sevmediğini ifade eder. Çeşitli direniş örgütlerinin 1963 ile 1967 yılları arasında gizlice kurulduğunu, bunu yıllar sonra fark ettiğini, ancak bu durumu o zamanlar bilse bile onlarla hareket edeceği noktasında tereddütte olduğunu belirtir. Sâcî'nin siyasi hayatına devam ettiğine, Arafat'ın karşısında Filistin yönetim başkanlığına tek aday olarak çıktığına değinir. Mahmut Derviş'le görüşmesini anlatır.⁴⁶

Yazar Râmallah toplumunun Hıristiyan ve Müslümanlardan oluştuğunu, iki inanç grubu arasında mezhep ve inanç sorunlarının bulunmadığını, sokak ve caddelerin Noel'de süsleniği gibi, Ramazan ve Kurban bayramlarında da süsleniğini ifade eder.⁴⁷

Yazar, katıldığı bir radyo programında Filistin halkının üstünlüğü ve diğer milletlerden farklılığı hususundaki soru karşısında; tüm halkların aynı şeyi yapabileceğini, Filistin halkının ne üstün ne de kötü olduğunu söyler. Radyo programının başarısının sırrının *hükümetten uzak durması* olduğunu belirtir.⁴⁸

1981 yılının Eylül ayında Avâtf Abdurrahman isimli arkadaşının kendisini Budapeşte'de ziyaret ettiğini, onu havaalanına bıraktıktan sonra Sedat'ın 1536 kişiyi tutuklama kararı aldığını, aralarında Avâtf'ın da olduğunu öğrendiklerini hatırlar. Gitmemesi için kendisine ulaşmaya çalıştıklarını, ancak Avâtf'ın Kahire havaalanında tutuklandığını, aralarında Radvâ'nın da olduğu bazı akademisyenlerin başka görevlere atandığını anlatır.⁴⁹

Radvâ'nın Mısır'da yaşaması, pasaportunun ve işinin olması nedeniyle ailenin Mısır'da kalmasına karar verirler. Bundan sonra Temîm lise öğrencisi olana kadar aile kışın 3 hafta, yazın 3 ay beraber olabilir. Temîm'in Nil kenarında Doktor Şerif Cevher Hastanesinde dünyaya geldiğini, Kahire'den ayrıldığında 5 aylık olduğunu belirtir. Radvâ, Budapeşte'deki eve

⁴³ Berğûsî, *Râmallah*, 103-107.

⁴⁴ Berğûsî, *Râmallah*, 109-111.

⁴⁵ Berğûsî, *Râmallah*, 116-123.

⁴⁶ Berğûsî, *Râmallah*, 133-138.

⁴⁷ Berğûsî, *Râmallah*, 141.

⁴⁸ Berğûsî, *Râmallah*, 145-149.

⁴⁹ Berğûsî, *Râmallah*, 152-154.

geldiğinde Temîm 13 aylıktır. Babasını görünce "amca" diye bağırır. Murîd gülererek "Ben amca değilim Temîm! Ben babayım." der. Temîm bu defa "amca baba" diye seslenir.⁵⁰

3.2.7. Ğurubât (Gurbetler)

Romanda en çok işlenen tema bu bölüme isim olmuştur. Yazar gurbet hayatını şöyle tanımlar: "Gurbetçi geleceğini planlayamaz. Hatta gününü bile planlayamaz. Ancak plansız yaşamaya alışır."⁵¹

Durumların düzelmesini bekledikleri için ilk çocuklarında 7 sene geciktiklerini, bir arkadaşları Muhammed Avde isimli hocalarına Murîd ve Radvâ'nın çocukları olup olmadığını sorduğunda onun şu cevabı verdiğini anlatır: "Onlar Ortadoğu'daki sorunlar çözülene kadar düşünmüyorlar." 1975 yılında Radvâ doktorasını bitirdikten sonra, 13 Haziran 1977 yılında Temîm doğar ve 5 ay sonra Murîd el-Berğûsî Kahire'den sürülür.⁵²

Yazar, Oslo antlaşmasının sorunları çözmeye yetmediğini, devletlerin sadece kâğıt üzerinde Filistin'i tanıdıklarını belirtir. Lübnan'daki Filistinli mültecilerin 87 farklı işte çalışmalarının yasaklandığını, kamplardaki mültecilerin ne hüviyet ne oy ne de siyaset haklarının olduğunu ifade eder.⁵³

Kötü bir hâlde görmek istemediği için Râmallah'taki pazara gitmeyen yazar şunları ifade eder: "Biz dünün geri gelmesini istemiyoruz, biz geleceğimizi istiyoruz. Sanki İsrail, İbrani Devleti için bütün Filistin şehirlerini birer köy yapmak istiyor." Ardından şu soruları sorar: "Vatan, hüznün şifası için çare midir? Vatanında yaşayanlar daha az mı acı çekerler?"⁵⁴

3.2.8. Lemmu's-Şeml (Aile Birleşmesi)

Pek çok Filistinlinin yaşadığı aile birleşmesi sorunu bölüme isim olmuştur. Bölümde yazar, Temîm'in doğum raporunu vermek için bakanlığa gidişinden ve bakanla görüşmesinden bahseder. Bakana Mısırlıların Camp David⁵⁵ karşıtı görüşlerini, Mısır öğrenci hareketlerini ve bu hareketlere Filistinlilerin etkisini anlatır.⁵⁶

Yazar hatıralarına dönerek, Sabra ve Şatilla katliamının⁵⁷ gerçekleştiği dönemde, Viyana'daki bir sempozyumda davetilere sorduğu şu soruyu aktarır: "Bizi mülteci olarak kabul edecek misiniz? Nereye gidelim?" Yazar, Paris'te ölü bulunan kardeşi Munîf'i hatırlayıp, "Toprağımızda beraber yaşamadık ve beraber ölmeyeceğiz" ifadesini kullanır. Ekim 1973'teki Mısır-İsrail savaşı, Camp David anlaşması, Altı Gün Savaşları, Oslo ve Camp David antlaşmaları gibi gelişmelerde hep kaybettiklerini belirtir. Sedat'ın İsrail'i ziyaretinden duyduğu hüznünü ve o günden sonra Sedat'a tahammül edemediğini belirtir. İnsanların hayallerinin Filistin, ama gerçek vatanlarının kabirler olduğunu ifade eder. İzak Rabin'in (öl. 1995) Beyaz Saray'da "Biz savaşın kurbanlarıyız." sözünü hatırlar ve gerçekleri nasıl çarpıttığını belirterek, ona hitaben bölümü şöyle bitirir: "Sen hikâyene tekrar başla."⁵⁸

⁵⁰ Berğûsî, *Râmallah*, 154-156.

⁵¹ Berğûsî, *Râmallah*, 157-158.

⁵² Berğûsî, *Râmallah*, 164.

⁵³ Berğûsî, *Râmallah*, 166-167.

⁵⁴ Berğûsî, *Râmallah*, 176-178.

⁵⁵ Camp David Antlaşması: ABD başkanı Jimmy Carter'ın girişimiyle, Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'la İsrail Devlet Başkanı Menahem Begin arasında 17 Eylül 1978'da ABD'de Camp David'de yaptıkları bir antlaşmadır. bk. Memiş, *Ortadoğu*, 111-123; Armaoğlu, *Filistin Meselesi*, 396-400; Dursun, "İsrail"; Görgün, "Enver Sedat".

⁵⁶ Berğûsî, *Râmallah*, 183-184.

⁵⁷ Armaoğlu, *Filistin Meselesi*, 529-533.

⁵⁸ Berğûsî, *Râmallah*, 185-215.

3.2.9. Yevmu'l-Kiyâmeti'l-Yevmî (Günlük Kıyamet Günü)

Bu bölüm romanın son ve en kısa bölümüdür. Bölümde duygusal ifadeler yer alır. Yazar şunları belirtir: "Yastık yalan söylemez. Yastık günlük kıyamet günüdür. Bu Râmallah'taki son günüm. Sabah olmak üzere... Buradan gideceğim. Temîm ile tekrar döneceğim."⁵⁹

3.3. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Bakış açısı roman sanatının önemli meselelerinden biridir.⁶⁰ Anlatmaya dayalı bütün metinlerde anlatılacak bir olay, onu aktaran bir anlatıcı ve bakış açısı vardır.⁶¹ Hikâyeyi kimin anlattığı, anlatıcının anlatılanların içinde mi dışında mı olduğu, tabiata nasıl baktığı ve bir konuda nasıl bir tutum sergilediği gibi durumlar bize bakış açısı hakkında bilgi vermektedir.⁶² Bakış açısı, yazarın bir eserdeki fikrî ve duygusal eğilimini belirttiği gibi anlatı türünden bir sanat eserinde konuya nasıl yaklaşıldığını ifade eden önemli bir değerlendirme ölçütüdür.⁶³ Hem vaka zinciri hem de eserin dili, bakış açısına göre şekil aldığı için kimi eleştirmenlere göre bakış açısı, roman yazmanın temel taşıdır.⁶⁴ Roman sanatında farklı anlatıcı tipleri bulunmaktadır.

Raeytu Râmallah isimli romanın yazarı hem anlatıcı/aktarıcı olan kişi hem de olayın yapıcısı olan öznedir. Bu anlamda anlatıcı tipinin, *özne anlatıcı* olduğu görülmektedir. Anlatıcının yazardan bağımsız olmayıp bizzat yazarın kendisi olması nedeniyle *yazar anlatıcı* türünde bir tekniğin kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁶⁵ Romanda geçen olayları anlatma yükünün, kendi yaşadıklarını anlatan bir karaktere verilmesiyle birkaç anlatım tekniği ve birkaç bakış açısı terk edilerek, sınırlı bir bakış açısı seçilmiş olmaktadır.⁶⁶

Yazar, anlatı esnasında yaşanan olayları ve geçmişte yaşadığı hatıralarını, sonradan kazandığı tecrübelerle aktarmaktadır. Bir günlük gibi sıcaklığı aktardığı hadiselerde *özdeş özne* türü anlatıcı karşımıza çıkarken; seçmeci, değerlendirmeci, daha bilgili ve kültürlü olarak aktardığı geçmişteki olaylarda *ayrışmış özne* türü anlatıcı karşımıza çıkmaktadır.⁶⁷ Romanda *özne anlatıcı* tipi yoğun olsa da diyalogların yaşandığı veya başkalarına dair olayların yazar tarafından tahkiye edildiği bölümler de vardır. Bu anlamda incelediğimiz roman, farklı anlatım yöntemlerinin girift olduğu bir çalışmadır.

Kahraman anlatıcının *beninin* merkezde olduğu eserler, otobiyografik karakterlidir. İncelediğimiz roman da *otobiyografik ben* tekniğinin kullanıldığı bir romanıdır. Başkalarına ait olaylarda ise *biyografik ben* tekniği uygulanmıştır. Az sayıdaki istisna dışında romanın tamamı otobiyografik eserlere uygun olan birinci tekil şahısla yazılmıştır.⁶⁸

Olayları birinci tekil şahsın bakış açısından veren *ben anlatıcı*, sınırlayıcı olabilmesine rağmen okuyucunun ana karakterle özdeşleşmesini sağlayan bir unsurdur.⁶⁹ İncelediğimiz

⁵⁹ Berğûsî, *Râmallah*, 217-220.

⁶⁰ Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 60; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 197.

⁶¹ Meral Demiryürek, "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 120.

⁶² Stevick, *Roman*, 112; Yılmaz, *Roman ve Toplum*, 60; 'İd, *Tekniyyâtı's-serd*, 134-138.

⁶³ Stevick, *Roman*, 81.

⁶⁴ Forster, *Roman*, 119; Aktaş, *Roman Sanatı*, 81.

⁶⁵ Özne anlatıcı tekniği, "Ben anlatım konumu" olarak da adlandırılmaktadır. Bu konuda bk. Çetin, *Roman*, 133-135; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 206-217.

⁶⁶ Stevick, *Roman*, 120, 254.

⁶⁷ Özdeş özne ve ayrışmış özne türü anlatıcı kavramları için bk. Aktaş, *Roman Sanatı*, 101; Çetin, *Roman*, 135-138.

⁶⁸ Roman sanatında kullanılan *otobiyografik ben* ve *biyografik ben* tekniği hakkında bilgi için bk. Aktaş, *Roman Sanatı*, 101; Harmancı, "Abdurrahman Münîf", 92; Ali Eminoğlu, "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırın' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 149-150.

⁶⁹ Roman sanatında kullanılan *ben anlatıcı* tekniği ile ilgili bk. Stevick, *Roman*, 177; Harmancı, "Abdurrahman Münîf", 74.

romanın başkahramanın, sadece iç monologlar vasıtasıyla tanıtılması nedeniyle, romanın okuyucuya aktarımında seçilen *ben anlatıcının* gayet uygun olduğu açıktır. Romandaki olayların genellikle kahramanın gözünden anlatılması, bir taraftan yazarın içinde bulunduğu ruh hâlinin romana direkt olarak yansımaları sağlarken, diğer taraftan başkahramanı okuyucuya yakınlaştırdığı görülmektedir.

3.4. Şahıs Kadrosu

Romanın bir insan sanatı olması nedeniyle insana özgü niteliklerin olmadığı bir metin, roman olamaz.⁷⁰ Romanda anlatılan olayların zuhur edebilmesi için bir şahıs kadrosuna ihtiyaç vardır.⁷¹ İncelediğimiz roman, klasik romanların aksine, kalabalık bir şahıs kadrosuna sahip değildir. Bir romanda bütün kahramanlar gerçek hayatta olduğu gibi tüm yönleriyle tanıtılamaz⁷² ama ele aldığımız romanda, özne anlatıcı konumundaki yazar dışında kalan kahramanlar, çok cılız kalmaktadır. Şahıs kadrosunun gurbette sorun yaşayan Araplardan ya da vasat Filistinli vatandaşlardan oluşması, romanın, nitelikleri belli ve dar bir şahıs kadrosuna sahip olmasına neden olmuştur. Bu nedenle onları *dekoratif kahraman*⁷³ olarak adlandırmamız mümkündür. Romandaki şahıs kadrosu şöyledir:

Murîd el-Berğûsî: Romanın yazarı ve ana kahramanıdır. Romanda olaylar karşısında çoğu zaman edilgen bir konumda olsa da *merkezi kişiliğe* sahiptir. Roman içinde geçen diğer tüm şahıslar *yardımcı şahıslar* olarak yerlerini almışlardır.

Munîf el-Berğûsî: Murîd el-Berğûsî'nin ağabeyidir. En büyük çocuk olması dolayısıyla ailenin yükünü göğüslemeye çalışmış ve Murîd, Kahire'de üniversite eğitimi aldığı dönemde Kuveyt'ten harçlık göndermiştir. Munîf'e olan sevgisi nedeniyle yazar, romanın her bölümünde defalarca onu anar ve Paris'te öldürülmesinden dolayı hüznünü ifade eder.⁷⁴

Radvâ el-Âşûr: Yazarın Mısırlı eşidir. Üniversite yıllarında tanışmışlar, aynı sınıfta eğitim görmüşler ve mezuniyetlerinden sonra evlenmişlerdir. Doktorasını Amerika'da tamamlamış ve akademisyen olarak üniversitede çalışmıştır. Enver Sedat zamanında 1 aylığına Turizm Bakanlığı'nda görevlendirilmiştir.

Temîm el-Berğûsî: Yazarın oğludur. Doğumundan 5 ay sonra Mısır'dan sürgün edildiği için yazar, oğlunu çok az görebilmiştir.

Alâ' el-Berğûsî: Yazarın kardeşidir. Diğer kahramanlara göre daha az zikredilir.

Nâcî el-Alî: Yazarın Kuveyt'teyken tanıştığı, Hanzala isimli karikatürün çizimcisi, meşhur Filistinli karikatüristtir. Yazar Budapeşte'deyken ziyaretine gelmiştir. İngiltere'de öldürülmüş ve oraya defnedilmiştir.⁷⁵

3.5. Zaman

Zaman unsuru romanda belli bir işleve ve öneme sahiptir. Geleneksel anlatıda zaman kavramı o kadar önemli değilken romanda, zamana daha çok anlam yüklediği görülmektedir.⁷⁶ Hatta romanda zamana bağlılık zorunludur, yoksa roman yazılamaz.⁷⁷ Ayrıca her romancının eseri, yazıldığı zamanın sosyal olaylarının bir yorumudur.⁷⁸

⁷⁰ Çetin, *Roman*, 177.

⁷¹ Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 141; Hasen Behrâvî, *Bunyetu's-şekli'r-rivâi (el-Fezâ'-ez-Zemen-eş-Şahsiyye)* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990), 223; Aktaş, *Roman Sanatı*, 48.

⁷² Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 76.

⁷³ Dekoratif kahraman tanımı için bk. Aktaş, *Roman Sanatı*, 158.

⁷⁴ bk. Berğûsî, *Râmallah*, 31, 33, 45, 120, 133, 152.

⁷⁵ bk. Berğûsî, *Râmallah*, 200-204.

⁷⁶ Stevick, *Roman*, 231; Aktaş, *Roman Sanatı*, 117-119; Çetin, *Roman*, 157; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 150.

⁷⁷ Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 119; Forster, *Roman*, 67.

⁷⁸ Bourneur - Quillet, *Roman Dünyası*, 169; Stevick, *Roman*, 234.

Romanında, Filistin'e girişi esnasındaki *şimdiki zamanla* anlatıma başladığı, böylece yazarın Filistin'e girişi ve orada geçirdiği günlerin, romanın *nesnel zamanı* olduğu görülmektedir.⁷⁹ Hatıralarını aktarmak için yazarın, bu *nesnel zaman* içinde hatırlamalar ve çağrışımlarla *geriye dönüş/genişletme* metodu kullanarak⁸⁰ geçmişe döndüğü, romanın *nesnel zamanı* yanında *iç zamanını* ortaya çıkararak zaman transferleri yaptığı görülmektedir. Bu nedenle *anında aktarma* ve *sonradan aktarma*⁸¹ metodu kullanılarak olayların *akronik* sıralamayla⁸² anlatıldığı görülmektedir. Olayları hemen kaydeden romanla, olayları meydana geldikten uzun bir zaman sonra kaydeden roman arasında etki farkı vardır. Bu tür romanlarda birinci tekil şahıs anlatıcı, hayatını bir kalıp içinde, bir tezin ispatlanmasına veya büyük bir amacın gerçekleşmesine hizmet eder mahiyette görür.⁸³

Şiddeti artırılmak istendiğinde olaylarının ay, yıl ve saatinin zikredildiği görülmektedir.⁸⁴ Yazar, tarih içerisindeki belli bir süreci ifade ederek olayların net olarak anlaşılmasını sağlamıştır. Roman sanatında *olay zamanı*, *yazıya geçirme zamanı* ve *okuma zamanı* olmak üzere üç farklı zaman bulunmaktadır.⁸⁵ İncelediğimiz romanda anlatma zamanı, yazarın Filistin'de bulunduğu muhtemelen dokuz günlük kısa bir süre olsa da; geriye dönüş tekniğiyle çocukluğundan başlayarak anlatılan hatıraların *vaka zamanı* göz önüne alındığında neredeyse yarım asırlık bir süreyi kapsamaktadır. Romanın bir terkip olduğu gerçeği, farklı zamanların kullanımı ile ortaya konulmuştur.

3.6. Mekân

Mekân, romanı meydana getiren önemli unsurlardan biridir. Mekân unsuru, geleneksel anlatı türlerinde çok önemli değilken, 18. yüzyıldan itibaren önem kazanmaya başlamıştır.⁸⁶ Romanda anlatılan olayların, mutlaka bir mekâna ihtiyacı vardır. Mekân unsuru; kahramanları tanıtmak, olayların yaşandığı toplum ve çevreyi anlatmak gibi nedenlerle kullanılır.⁸⁷ Mekânların tanıtılmasında genelde tasvir metodu kullanılır.⁸⁸ İlk dönem romancılarda mekân tasviri, romanda büyük bir yekûn tutarken günümüzde ağırlığını yitirmiştir.⁸⁹ 20. yüzyıla birlikte görülmeye başlayan dış dünyadan çok bireyin iç dünyasını tanıtmaya, tasvir etmeye yönelik romanlara Berğûsî'nin incelediğimiz romanı da dâhil edilebilir.

Romanda Filistin, Râmallah, gibi *somut* ve *açık mekânların* kullanıldığı, *soyut mekânların* kullanılmadığı, bazen ayrıntı vermeden mekân tasvirlerinin yapıldığı görülmektedir.⁹⁰ Mekân tasvirleri abartılı bir şekilde verilmemiş ve yapılan betimlemeler kısa *nesnel tasvirler* şeklinde yapılmış, böylece romanın gerçekliği zedelenmemiştir. Filistin'in hem Araplar hem de Müslümanlar nezdinde önemli bir yere sahip olması nedeniyle, yaşanan olayların geçtiği

⁷⁹ Romanda nesnel zaman için bk. Stevick, *Roman*, 242.

⁸⁰ Stevick, *Roman*, 248; Çetin, *Roman*, 161-162; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 159.

⁸¹ Çetin, *Roman*, 161-163.

⁸² Akronik terimi için bk. Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 156.

⁸³ Stevick, *Roman*, 236.

⁸⁴ Berğûsî, *Râmallah*, 46, 50, 136, 154, 155, 196, 204.

⁸⁵ Bourneur - Quellet, *Roman Dünyası*, 120; İd, *Tekniyyâtu's-serd*, 109-111; Mehmet Bakır Şengül, "Romanda Zaman Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2011), 430; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 151-153.

⁸⁶ Bourneur - Quellet, *Roman Dünyası*, 104-105; Çetin, *Roman*, 165; Mehmet Bakır Şengül, "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 529-531.

⁸⁷ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 143; Hasan Harmancı, *Abdurrahman Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönünden İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 64-65.

⁸⁸ Bourneur - Quellet, *Roman Dünyası*, 99-111.

⁸⁹ Harmancı, "Abdurrahman Munîf", 85-86.

⁹⁰ Berğûsî, *Râmallah*, 10, 20, 47, 140.

36 | Ahmet Yıldız. Murîd el-Berğûsî'nin Raeytu Râmallah İsimli Romanının Teknik ve ...

yerler belirtilmiş ve mekânların simgesel değerlerinden istifade edilmiştir.⁹¹ Yazarın gerçek mekânlardan yararlanmasının amacının, *atmosfer oluşturmak* olduğunu söyleyebiliriz.

Yazar romanda İsrail, Filistin, Mısır, Kahire, Kudüs, Râmallah, Deyr Ğassâne, Paris, Amman, Cenevre, Wimbledon, Manchester ve Budapeşte gibi mekânları kullanmıştır.⁹² Romanda ele alınan konular itibariyle yazarın, mekânı işlevsel bir şekilde kullandığı görülmektedir.

3.7. Dil ve Üslup Özellikleri

Roman dili; romancının sanatkarca bir görüşle, kendine özgü bir biçimde, tamamıyla şahsi tasarruflarıyla ürettiği bir edebî dildir. Edebî dil hakkında Mehmet Önal şu tanımlamayı yapmaktadır:

"Günlük dil, daha çok beş duyuya hitap eder ve zaruri ihtiyaçlara cevap verirken bilim dili akla hitap eder. Edebî dil ise, bütün bunları kapsamakla birlikte soyuta, müphemiyete, birden fazla anlam ilişkisine, kurguya, muhabata göre değişen çağrışım dokusuna, genellikle duygusal ve hayalî iklimlere ve estetik bir dünyaya açılan yorumlara sahiptir."⁹³

Yukarıdaki açıklama ışığında roman yazımında kullanılan dilin başarısını ölçmek için onun günlük dili ne ölçüde edebî dile dönüştürebildiğine bakmak gerekmektedir.⁹⁴ Murîd el-Berğûsî de romanında kendine özgü bir dil ve anlatım üslubu kullanmıştır.

3.7.1. Dil Özellikleri

Bir edebî eserde kullanılan dil, duygu ve düşüncelerin okuyucuya aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır.⁹⁵ İncelediğimiz romanın neredeyse tamamında, fasih bir Arapça tercih edilmiş, Ammice kısmen kullanılmıştır. Kullanılan Ammiceye, Radvâ'nın Munîf'in fotoğrafını gördüğünde kullandığı şu ifadeler örnek verilebilir:

"الله! بس ده ولد! وأنت تقول أخوي الكبير أخوي الكبير! أفكرته راجل عجوز، ده قده وشكله أصغر منك!" (Allah! Ama bu bir çocuk! Sen de ağabeyim, ağabeyim diyorsun. Onu yaşlı bir adam zannettim. Boyu ve görüntüsü senden daha küçük)⁹⁶

Diyaloglarda kullanılan Ammice, olayları doğal hâliyle aktarma arzusunun bir eseri olduğu düşünülebilir. Vatanından uzakta sürgün hayatı yaşamış bir yazar tarafından kaleme alındığı göz önüne alındığında, yazarın zaten hüznü yüklü olayları doğal bir dille anlatması normal görünmektedir.

3.7.2. Üslup Özellikleri

Üslup, *romancı romanını nasıl anlatıyor?* sorusunun cevabıdır ve ortak dilin kişisel olarak kullanılmasıdır. Üslup, herkesin kullandığı, genelleşmiş, mevcut dil malzemesini kişisel ama özgün bir ifade hâline getirme çabası, duygu düşünce ve hayallerini sözle ya da yazıyla kendine has bir tarzda dile getiriş, ifade ediş biçimidir.⁹⁷ Bu anlamda üslup yazarın dil içinde yapabileceği bir çeşit seçimidir.⁹⁸

⁹¹ Mekân'ın simgesel değeri için bk. Çetin, *Roman*, 166-177; Tepebaşı, *Roman İncelemesi*, 91, 130; Şengül, "Romanda Mekân", 533-535.

⁹² Berğûsî, *Râmallah*, 110, 152, 165,171.

⁹³ Mehmet Önal, "Edebî Dil ve Üslup", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 27.

⁹⁴ Çetin, *Roman*, 275; Emimoğlu, "Mevtun Sağırın", 158.

⁹⁵ Harmancı, "Abdurrahman Munîf", 88.

⁹⁶ Berğûsî, *Râmallah*, 134.

⁹⁷ Çetin, *Roman*, 291-292.

⁹⁸ Stevick, *Roman*, 211.

Arap ediplerin tahkiye türü eserlerde çokça kullandıkları tasvir⁹⁹ gibi edebî sanatların ve süslü ifadelerin yoğun olduğu bir üslup yerine, yazarın romanda *nesnel tasvir üslubunu* kullandığı görülmektedir.¹⁰⁰ Yazar Filistin'e girişindeki kontrol noktasını şöyle tasvir eder:

"Taşıma bandındaki çantaya ulaşabilmek için başka bir bekleyiş daha... Köprüden geçip benim gibi çantasını bekleyenlerle dolu bir salon... Salonun sağında, kontrol etmeyi düşündüklerini kontrol ettikleri kontrol odası var. Karton kutular, ev aletleri, televizyonlar, buzdolapları, vantilatörler, yün battaniyeler, sarılı bohçalar, her türlü şekil ve hacimde çantalar..."¹⁰¹

Romanda, edebî sanatların ve süslü ifadelerin yoğun olduğu bir üslup yerine, düşüncelerin düz bir biçimde doğrudan doğruya verilmesi anlamına gelen *düşünce üslubunun*¹⁰² çokça kullandığı görülmektedir. Yazar resmi evraklarla ilgili olarak bakanlığa gittiğinde orada bakanla görüşmesindeki şu ifadeler *düşünce üslubunun* kullanımına örnek olarak verilebilir:

"Tüm dünya savaşta ve barışta Filistinlilere karşı baskı uyguluyor. Ancak kimse İsrail'e baskı yapmıyor. Görüşmek için gidiyoruz, başbakanlarından bir adım atmasını istiyoruz, o ise reddediyor. Kızıyoruz, oturumu terk ediyoruz. Durumumuzu eşlerimize ve bir şey yapmaya güçleri olmayan gazetecilere şikâyet ediyoruz. Bu sırada İsrail başbakanı olan beyefendi, görüşme sofrasını terk ediyor... Kudüs'te uyumak için."¹⁰³

Romanda çok kullanılan bir diğer üslubun da *eleştirel üslup* olduğunu görmekteyiz. Yazar kişileri, olayları ve düşünceleri eleştirerek, belli bir bakış açısından yargılayarak, yorumlayarak vermektedir. Bu üsluba, kendisine yaklaşan çeşitli ideolojilere sahip grupların, olumsuz cevap aldıktan sonra tavırlarını değiştirmelerini eleştirdiği aşağıdaki satırlar örnek verilebilir:

"İşin garibi, onlar sende gördükleri ve hoşlarına giden bir özelliğten dolayı sana yaklaşırlar. Sana ihtiyaçlarının olduğunu ve senin yanlarında olmanı istediklerini ima ederler. Sen de bu güzel düşüncelerinde dolayı onlara teşekkür eder ve partilerden ayrı özgür bir şekilde hareket ettiğini onlara açıklarsın. ... Burada birdenbire sana düşmanca tavır göstermeye veya önem vermeye değmeyen kıymetsiz bir kişi gibi davranmaya başlarlar."¹⁰⁴

Yazarın eşi Radvâ'nın Turizm Bakanlığına aktarılması esnasında kullandığı "Artık bahşişler Şekel yâ madam!" ifadesi *alaya alma üslubunu* da kullandığını göstermektedir. Yazar, dayısı ve yengesinin İsrail askeri karşısında düştükleri gülünç durumu aktararak *durum mizahı üslubunu* da kullanmıştır:

"Ümmü Fihri teyze dikkat çekici bir şekilde küçük yapıydı. Özellikle de onun (kocasının) yanında yürüdüğünde... İkiisi Amman'dan Ramallah'a doğru köprüyü geçtiklerinde İsrail askeri, Ebû Fihri dayının işlemlerini önce bitirir. Ancak o, olduğu yerde beklemeye devam eder. Asker ilerlemesini ister ancak o, bayanı beklediğini söyler ve teyzeme işaret eder. İsraili, bir kocaman Ebû Fihri'ye, bir de teyzeme bakar ve kötü Arapçasıyla şöyle der: 'Sen kaç yıldan beri bayanla beraberisin?' 'Elli yıldan beri yabancı!' İsraili gülererek: 'Eşek' der. (Ebû Fihri dayı da şöyle cevap verir:)' Ümmü Fihri bak beni tanıdı."¹⁰⁵

Romanda herkesin zorluk çekmeden anlayabileceği bir dil kullanılmasından dolayı *yalın üslup*¹⁰⁶ öne çıkmaktadır. Yer yer geçen üsluplardan biri de *şairane üslup* olarak da adlandırılan *sanatkârane üsluptur*. Roman yazarı olma özelliğinin yanında şair olma özelliği de taşıyan Berğûsî, kimi zaman duygularını aktarmış hatta olaylar üzerine yazdığı şiirlere kitabında yer vermiştir. Arapların tüm Avrupa ülkelerinde bulduklarını ancak buldukları

⁹⁹ Muhammet Vehbi Dereli, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü", *Marrife* 2 (2013), 166.

¹⁰⁰ Objelere duygularını yüklemeyen, onları olduğu gibi aktarma anlamına gelen *nesnel tasvir üslubu* hakkında bk. Çetin, *Roman*, 316.

¹⁰¹ Berğûsî, *Râmallah*, 28.

¹⁰² Düşüncelerin düz bir biçimde doğrudan doğruya verilmesi anlamına gelen *düşünce üslubu* hakkında bk. Çetin, *Roman*, 297-298.

¹⁰³ Berğûsî, *Râmallah*, 184.

¹⁰⁴ Berğûsî, *Râmallah*, 52.

¹⁰⁵ Berğûsî, *Râmallah*, 92.

¹⁰⁶ Çetin, *Roman*, 322-323.

yerlerin huzurunun onlar için -ölüm esnasında bile- geçerli olmadığını belirterek şu beyitlere yer verir:¹⁰⁷

السَّمَكُ
حَتَّى فِي شِبَالِكِ الصَّيَّادِينَ،
تَظَلُّ تَحْمِلُ
رَائِحَةَ الْبَحْرِ!

Balık,

Hatta balıkçıların ağlarında

Taşımaya devam eder

Denizin kokusunu!

Özellikle ölüm haberlerini aktarırken *sanatkârane üslubu*¹⁰⁸ kullanarak olayları duygusal bir tarzla anlattığı görülmektedir. Bunlar arasında en hüznüslü ağabeyinin ölümünün haberini annesine verdiği hadisedir. Yazar Kahire'deyken Munîf'in ölüm haberini alır. Annesinden endişe eder. Komşu ve akrabalar annesinin evine giderler ancak haberi vermezler. Murîd annesinin yanına geldiğinde yaşadıklarını şöyle anlatılır:

"(Annesi, Murîd'e şöyle söyler): 'Söyle anneciğim kardeşinin başına ne geldi? Siyah giymişler ve onun yaşadığını söylüyorlar. O yaşıyor, hastanede ve iyileşecekmiş. Söyle anneciğim. Bana yalan söyleme bi tanem.' Oracıkta ölene kadar çılgık atmak istedim. Nasıl cevap vereceğimi bilemedim. Ancak başını göğsüme koymuş, ellerimle onu kucaklarken bir anda şöyle dedim: 'Senin yaşamaya devam etmeni istiyoruz. Yaşayacağına söz ver. Siyahları giy anneciğim.'"¹⁰⁹

Oslo Antlaşması gibi hadiseleri ele alırken *eleştirel üslubu* kullandığı ancak *hiciv üslubundan* kaçındığı görülmektedir. Yazar, Filistin yönetiminin Oslo Antlaşmasıyla sadece kâğıt üzerinde tanındığını belirterek şunları ifade eder:

"Ne bu kimlik, ne de Filistin yönetiminin Oslo Antlaşması'ndan sonra dağıtmaya başladığı yeni pasaport, sınırdaki problemlerimizi çözecek. Devletler kâğıt üzerinde Filistin kimliğini ve Filistin pasaportunu kabul ediyorlar. Ancak sadece kâğıt üzerinde... Sınırlarda, havaalanlarında bu kimliği ve pasaportu taşıyana, emniyet güçlerinden daha önce ön-kabul alınması gerektiğini söylüyorlar. Bu ön-kabul asla alınamayacak."¹¹⁰

Sonuç olarak, çalışmamıza konu olan eserde yazarın dil konusunda hassas olduğu, romanında farklı üslup özelliklerini ahenk içinde kullanmayı başardığı, ne avam üslubu ne de havas üslubunu tercih ettiği, ikisi arası anlaşılır bir dil kullandığı göze çarpmaktadır.

3.8. Anlatım Teknikleri

Edebiyatta, anlatılan manadan ziyade anlatım biçimine değer verilmekte ve mananın anlatım biçimi *anlatım tekniği* olarak isimlendirilmektedir.¹¹¹ Bir dil sanatı olan Romanı farklı kılan şey, yazarının kullandığı anlatım teknikleridir. Anlatım teknikleri olmasa romanın, tarih, psikoloji veya sosyoloji kitaplarından bir farkı kalmaz.¹¹² Bu nedenle edebî bir metnin sağlam bir biçime sahip olması gerekir. Romancılar, eserlerine edebî bir kimlik kazandırabilmek amacıyla anlatım tekniklerini çokça kullanmışlardır.¹¹³

3.8.1. Geriye Dönüş Tekniği

¹⁰⁷ Berğûsî, *Râmallah*, 181.

¹⁰⁸ Çetin, *Roman*, 297-323.

¹⁰⁹ Berğûsî, *Râmallah*, 199.

¹¹⁰ Berğûsî, *Râmallah*, 166-167.

¹¹¹ Stevick, *Roman*, 62.

¹¹² Tekin, *Roman Sanatı*, 203.

¹¹³ Tekin, *Roman Sanatı*, 201-202; Harmancı, "Abdurrahman Munîf", 85.

Roman, zaman bakımından geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın kullanımına uygun bir sanattır. Özellikle geçmiş, romanı besleyen, olayların neden ve sonuçlarının anlaşılmasını sağlayan önemli bir zaman dilimidir. Berğûsî, romanında geriye dönüş tekniklerini çok fazla kullanmaktadır. Henüz Filistin'e girişini anlattığı anda, otuz sene öncesine döndüğü şu satırlar buna en güzel örnektir:

"Bu köprüden hatıramda kalan, Kahire Üniversitesi'nde eğitime başlamak için otuz sene önce Râmallah'tan Amman'a oradan da Mısır'a geçişimdir. Son ve dördüncü yılım olan 1966-1967 eğitim yılı mezun olacağım yılı. 5 Haziran 1967 Pazartesi sabahı Latince sınavı vardı. ... Ardından Munîf'e başaracağıma dair verdiğim sözü tutmuş, Annemin, çocuklarından ilk üniversiteliyi görme arzusunu gerçekleştirmiş olacaktım."¹¹⁴

Romanın başlangıcında, Filistin'e giriş esnasındaki *şimdiyi* kullanırken sıklıkla *geriye dönüş* yapmasının, okuyucunun merak duygusunun kamçılanması ve olayların neden ve sonuçlarının anlaşılması amacına uygun olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁵

3.8.2. Otobiyografi Tekniği

"Otobiyografi tekniği, biyografi eksensli bir sunuş, bir anlatı biçimidir. Bu yöntemde anlatıcı, doğal olarak birinci tekil kişidir. Bir diğer deyişle, *anlatan ile anlatılan* aynı kişidir."¹¹⁶ Bu açıklama ışığında Berğûsî'nin kendi hayatı üzerine kaleme aldığı *Raeytu Râmallah* isimli romanı, otobiyografik tekniğin bir örneğini sunmaktadır. Romanın başlangıcında yazarın kendi yaşadıklarını anlatışı buna örnek verilebilir:

"Köprü üzerinde hava çok sıcaktı. Ter damlaları alnımdan gözlüğümün çerçevesine, sonra da camına akıyordu. Koyu karanlık, gördüğümü, beklediğimi ve hatırladıklarımı kapatıyordu. Hayatta yaşadıklarım burada çalkalanıyor ve çoğu buraya ulaşma çabası içinde tüketiyordu. İşte Ürdün nehrini geçiyorum. Ayaklarımın altındaki tahtanın sesini duyuyorum. Sol omuzumda küçük bir çanta var. Normal bir şekilde batı tarafına doğru yürüyorum. Normal görünen bir yürüyüşle... Ardında dünya, önümde dünyam var."¹¹⁷

Kendi hayatından pek çok tecrübe, hatıra ve olayın anlatıldığını gördüğümüz bu esere, *otobiyografik* bir eser diyebiliriz.¹¹⁸ Ancak romanda bu tekniğin çokça kullanılması, okuyucuyu sıkmaktadır. Bu durum, roman sanatı açısından bir eksiklik olarak kabul edilebilir.

3.8.3. Diyalog Tekniği

Doğal akışıyla konuşma, dilin esası olduğu gibi en doğal anlatım yoludur. İncelediğimiz romanda anlatılan zamanla anlatım zamanının örtüştüğü anlarda, diyalog tekniğinin kısmen kullanıldığı görülmektedir. Bu yöntemin az kullanılmasının nedeni romanın bir *anıroman* türü olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak kısmen kullanılan diyalog yöntemi romana güç katmakta ve romanın edebî ve düşünsel dokusunu zenginleştirmektedir. Yazar, Gassân Kenefânî'nin Beyrut'ta öldürülmesinin ardından Kahire'de yaptıkları protesto yürüyüşünde, Yusuf İdris isimli arkadaşlarının bir subayla yaptığı konuşmayı diyalog tekniğini kullanarak şöyle verir: "Bu yürüyüşte aramızda Filistinli var mı? Yusuf ona şöyle cevap verir: 'Ben sana elli kişinin tüm isimlerini vereyim. Yaz bakalım; Yusuf İdris, Yusuf İdris, Yusuf İdris, Yusuf İdris, Yusuf İdris, Yusuf...'"¹¹⁹

¹¹⁴ Berğûsî, *Râmallah*, 5.

¹¹⁵ Tekin, *Roman Sanatı*, 254.

¹¹⁶ Tekin, *Roman Sanatı*, 271.

¹¹⁷ Berğûsî, *Râmallah*, 5.

¹¹⁸ Alsaleh, "Mourid Barghouti's I Saw Ramallah", 3.

¹¹⁹ Berğûsî, *Râmallah*, 204-205.

Yazarın, romanda az da olsa bu tekniğe başvurmasının arkasında, roman metninin ağırlığını hafifletme ve olayların doğallığını hissettirme gibi nedenlerin yattığı görülmektedir.¹²⁰

3.8.4. İç Monolog Tekniği

Anlatım düzeyinde söz, ya sese dönüşüp dışa yansiyarak; ya da sese dönüşmeksizin, insanın iç dünyasında kalarak görevini yerine getirmektedir. Bu nedenle insan, iç ve dış olmak üzere iki ifade tarzına sahiptir. İç konuşma, *iç monolog* olarak adlandırılmakta ve bu teknikte dil, dilbilgisi kurallarına uygun ve bilinçli bir yaklaşımla kurulmuş cümlelerden uzaklaşarak, konuşma diline yaklaşmaktadır.¹²¹ Romancılar, insanın iç dünyasında şekillenen duygu ve düşünceleri dışa yansıtmak için iç monolog *teknikini* uygulamışlardır.¹²² Yazar, Deyr Gassâne'yi ziyareti esnasında bazı köylerin isimleri sorulunca hatırlamadığı halde bildiğini söylemesi karşısında *iç monolog* tekniğiyle şu ifadeleri kullanır:

"Etrafımda bulunan, Râmallah'tan 27 kilometre uzaklıktaki köylerin isimlerini hatırlamıyorum. Utanma duygusu bana yalan söylemeyi öğretti. Hüsam bana bir evi, işareti, yolu veya olayı sorduğunda hemen 'biliyorum' diyorum. Aslında bilmiyorum, bilmiyorum. Bilmediğim halde nasıl memleketim için şarkı söyleyeyim. Şarkılarımdan dolayı övgüye mi yergiye mi müstahakım. Az mı yalan söyledim yoksa çok mu? Kendime mi başkalarına mı ...?"¹²³

İç monolog tekniği, okuyucuyu kahramanın iç dünyasıyla karşı karşıya getiren ve duygularını ifade etme imkânı sağlayan bir yöntemdir.¹²⁴ Yazar, incelediğimiz romanda, iç monolog tekniğini kullanarak, duygularını okuyucuya doğrudan aktarabilmiştir.

4. Romanın Tematik İncelemesi

Tema; anlatının bütününde ele alınan sorun veya burada ortaya çıkan temel düşüncedir. Bir yapıtta tema, sanatçıyı rahatsız eden, inandığı, açıklamak, yaymak, insanlarla paylaşmak veya ters yüz etmek istediği bir düşünceden ortaya çıkar.¹²⁵ Ülke olarak günlük hayatta karşılaştığımız hemen her şey ve durum anlatılara konu olabilir.¹²⁶ Ele aldığımız romanda birbirleriyle bağlantıları olan, çeşitli temaların işlendiği görülmektedir. Bu temalar şunlardır:

4.1. Gurbet

Gurbet konusu romanda işlenen en belirgin konu olması nedeniyle diğer *yan temaların* yanında *ana tema* olarak¹²⁷ adlandırılabilir. Yazarın üniversite eğitimi için ayrıldığı Filistin'e girişinin yasaklanması nedeniyle 30 yıl vatanından ayrı kalışı, ardından bir de Mısır'dan sürülüşü, onun gurbet içinde gurbet yaşamasına neden olmuştur. Bu sebeple romanda gurbetler adında özel bir bölüm, gurbet hayatından örnekler ve gurbete dair farklı tanımlar çokça bulunmaktadır.

Yazar romanda ilk olarak 5 Haziran 1967 tarihindeki son sınıf final sınavları sırasında patlak veren Altı Gün Savaşı nedeniyle gurbetçi olduğunu belirtir. Bu dönemde İsrail, Filistin dışında olanların dönüşlerine yasak koymuştur. Yazar hislerini şöyle anlatır:

"Gurbet ölüm gibidir. Kişi ölümün başkalarının başına geldiğini zanneder. O yazdan sonra daima başkaları olduğunu zannettiğim o gurbetçi oldum. Gurbetçi, ikamet ilmühaberini daima yenile-

¹²⁰ Diyalog tekniğinin kullanım sebepleri ile ilgili olarak bk. Tekin, *Roman Sanatı*, 276-278; Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 231; Çetin, *Roman*, 277.

¹²¹ Çetin, *Roman*, 291; Tekin, *Roman Sanatı*, 289.

¹²² Tepebaşılı, *Roman İncelemesi*, 252-256.

¹²³ Berğûsî, Râmallah, 73.

¹²⁴ Tekin, *Roman Sanatı*, 289-290.

¹²⁵ Özcan Gürbüz, "Düşünce ile Tema ve Konu", *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 102.

¹²⁶ Fatih Tepebaşılı, *Edebiyat Bilimine Giriş* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 123.

¹²⁷ Gürbüz, "Tema", 104.

yendir. O, matbu formlar doldurur, mühürlere ve pullara para verir. Onun belge ve şahit getirmesi gerekir. Ona daima şunlar sorulur: 'Birader neredensin? Sizin oralarda yaz sıcak mı?' Yaşadığı toplumdaki iç siyaset veya ayrıntılar onu ilgilendirmez ama o, ilk cezalandırılan olur. Onlar sevindiğinde sevinmeyebilir ancak korktuklarında korkar. Telefonun sesine âşıktır ama aynı zamanda ürperir ve korkar. Ona daima; 'Sen ikinci vatanındasın ve ailenin arasındasın.' denir. O, toplumun gurbetçi diye küçümsediği veya gurbetçi olduğu için acıdığı kişidir. İkincisi ise ilkinden daha katıdır."¹²⁸

Yazar önce Filistin'den ardından Mısır'dan ayrı kalışı nedeniyle birçok gurbet olduğunu iddia ederek şunları belirtir: "Gurbet bir tane değil ki, bir sürü ve her zaman. Gurbet, sahibi üzerine toplanır ve üzerine bir daire kapatır. O koşar, daire ise onu kuşatır. Bu gerçekleştğinde memleketi dışında da ve memleketinde de gurbet yaşar."¹²⁹ Yazar sürekli gurbet hayatı yaşaması nedeniyle kendisinin mekânda değil zamanda yaşadığını iddia eder.¹³⁰ Bu durumunu şöyle ifade eder: "Terk ediyorum... Daima terk ediyorum..."¹³¹

Filistin'den sürülen Filistinlilerin tüm dünya ülkelerine dağılmak zorunda kalışları ve orada bir gurbetçi olarak ölmeleri hakkında şu ifadeleri kullanır: "Diriler, başkentler tarafından reddedildiği gibi ölümler de reddediliyor. Her bir şehit bir çiçekse, dünyayı çiçek bahçesine çevirdik."¹³²

4.2. Gurbette Şehit Edilenler

Yazar, hayatında önemli yeri olan bazı şahsiyetlerin, Filistin dışında ölümleriyle ilgili anlamları romanda zikreder.¹³³ Bunların başında kardeşlerin en büyüğü olan, ailenin geçimi için Kuveyt'e giden ve Murîd Mısır'da eğitim görürken ona harçlığını gönderen Munîf gelir. Romanda en çok andığı kişi olan Munîf'in Paris tren istasyonunda öldürülüşü hakkında şu ifadeleri kullanır: "Ölümü, Munîf'in Râmallah'a dönmesini engellemedi, aksine dönmemesi daha sonra onu öldürdü."¹³⁴

Yazar, 1970 yılında Kuveyt'te tanıştığı Nâcî el-Alî'yi de romanında defalarca anmaktadır. O vakitler yazar üniversitede, Nâcî ise bir siyasi dergide çalışmaktadır. Sonraki yıllarda yazar Budapeşte'deyken Nâcî el-Alî onu ziyaret eder. Ziyaretten kısa bir süre sonra İngiltere'de 22 Temmuz 1987 tarihinde öldürülür. Bergûsî ölüm haberini Macaristan'dayken öğrenir. Aylar sonra kabrini ziyaret için Wimbledon'daki mezarına giderken bir arkadaşının; "Bizi buraya ne getirdi? sorusuna karşılık yazar da şu soruyu sorar: "Onu buraya ne getirdi?"¹³⁵

Romanda yazar, Macar bir hanımla evlenmiş olan Luey isimli Filistinlinin bir gün Budapeşte'de ölü bulunduğunu da zikrederek, onun hakkında; "Gurbet onu kaçtığına kovaladı."¹³⁶ tespitinde bulunur. Gurbette öldürülen Filistinliler için şu veciz ifadeleri kullanır: "Ölülerimiz başkalarının kabirlerinde; dirilerimiz başkalarının sınırlarında."¹³⁷

4.3. Yahudi Yerleşimciliği

Yazar Filistin'den ayrıldıktan sonra haberlerden öğrendiği Yahudi yerleşimine, Filistin'e döndükten sonra bizzat şahit olur. Filistin'e girdikten sonra gördüğü İsrail bayrakları için şu ifadeleri kullanır:

¹²⁸ Bergûsî, *Râmallah*, 7-8.

¹²⁹ Bergûsî, *Râmallah*, 157.

¹³⁰ Bergûsî, *Râmallah*, 110.

¹³¹ Bergûsî, *Râmallah*, 111.

¹³² Bergûsî, *Râmallah*, 192.

¹³³ Bergûsî, *Râmallah*, 44, 200-205.

¹³⁴ Bergûsî, *Râmallah*, 44.

¹³⁵ Bergûsî, *Râmallah*, 203-204.

¹³⁶ Bergûsî, *Râmallah*, 200-201.

¹³⁷ Bergûsî, *Râmallah*, 47.

"Bu İsrail bayrakları da ne? Bir süre önce bölgemize girmedik mi? Öyleyse yerleşimcilik bu olsa gerek. Konuşmacıların yerleşimcilik hakkında konuşmaları bir şey, gözünle onu görmeyi başka bir şey... Tüm istatistikler anlamsız. Sempozyumlar, konuşmalar, öneriler, inkârlar, bahaneler, görüşme haritaları, görüşmecilerin delilleri... Yerleşimcilik hakkında tüm duyduğumuz ve okuduğumuz gözlemlerle gördüklerin karşısında hiçbir şeye denk değil."¹³⁸

Yazar, Deyr Ğassâne'de en çok araziye sahip olan Ebû Yûsuf isimli bir kişinin topraklarına İsrail tarafından Yahudilerin yerleştirildiğini belirtir.¹³⁹ Bu yüzden Filistinlilerin başka ülkelerde olan akrabalarının isimlerini yazdırarak mallarına sahip çıkmaya çalıştığını şöyle dile getirir:

"Burada herkes elinde olanlar hakkında endişelidir. Çoğu, ellerindeki mallarını burada olmayanların üzerine yazdırarak sunacakları resmî bir belge elde etmeye çalışıyor. Bu şekilde, dışarda çalışan Filistinlilerin topraklarını ve evlerini kurtarabiliyorlar. Eğer dışardakilerle burada yaşayanlar arasında karşılıklı güven olmasa İsrail her şeyi alacak."¹⁴⁰

Yazar yerleşim yerlerinin nasıl alındığını ve İsraililere nasıl özel yollar tahsis edildiğini şöyle anlatır: "İsrail tüm Haraş'ı ve etrafındaki arazinin çoğunu işgal etmiş. Evler ve müstemilatlar inşa etmiş, yerleşimcileri getirmiş ve iş bitmiş. Haraş'a giden çeşitli yollar, yerleşim yerlerine giden diğer yollar gibi Filistinlilere kapalı yalnızca Yahudilere açık."¹⁴¹

4.4. İhtilalin Toplumsal Hayata Etkisi

Yazar İsrail işgalinin Filistinlilerin toplumsal hayatına etkisini ele alır ve şunları söyler:

"İşgal senin işlerini yolunda götürmeni engeller. O tüm yaşama ve ölüme müdahale eder. Uykusuzluğa, özleme, kızgınlığa, şehvete, yolda yürümeye. Bir yere gitmene ve oradan dönmene müdahale eder. Yakındaki bir sebze pazarına, hastanenin aciline, deniz kenarına, yatak odasına veya uzak bir başkente... Burada işler geçicidir, güven hissi geçicidir. İsrail istediği bölgeyi istediği herhangi bir vakitte kapatır. Günler veya aylarca, sebepler bitinceye kadar giriş çıkışları kapatır. Burada daima bir sebep vardır."¹⁴²

Yazar, uzun işgal dönemi sonunda yeni yetişen Filistin gençlerinin meçhul bir vatan sevgisiyle yetiştiklerini şöyle belirtir:

"Tamam. İş bitti. İsrail'de doğmuş kendisine başka vatan tanımayan nesiller yetiştirmeyi başaran işgal, aynı anda sürgünde doğmuş vatani hakkında sadece hikâye ve haberler bilen, Filistin'e yabancı Filistinli nesiller yetiştirmeyi de başardı. Uzun işgal meçhul sevgiliye âşık nesiller yetiştirdi. Uzun işgal bizi Filistin çocuklarından, Filistin fikrinin çocuklarına dönüştürmeyi başardı."¹⁴³

Yazar, romanda işgalin en büyük suçunun ne olduğuna dair zihninde canlanan soruya cevap vermeye çalışarak şunları belirtir:

"İşgalin suçu hakkındaki sorular, İsrail'in uyguladığı engelleme boyunca beni düşündürdü. Onlar bizim, köylere şehirlere çevirmemize veya şehirlerimizi asrın genişliğine ulaştırmamıza müsaade etmedi. Biz bu şehirlerin Kahire, Dımeşk, Bağdat ve Beyrut gibi olmasını istemez miydik? Bu yeni çağa bir susuzluktur. İşgal bizi eski hâlimizde bıraktı. İşte onun suçu budur."¹⁴⁴ "Aksine işgale karşı kinim, şehirlerimizin gelişmesini, toplumlarımızın gelişmesini, hayatın zarafetinin gelişmesini, onun doğal yolunda gitmesini engellemesinden dolayıdır."¹⁴⁵

¹³⁸ Berğûsî, *Râmallah*, 36.

¹³⁹ Berğûsî, *Râmallah*, 115.

¹⁴⁰ Berğûsî, *Râmallah*, 125.

¹⁴¹ Berğûsî, *Râmallah*, 76.

¹⁴² Berğûsî, *Râmallah*, 59.

¹⁴³ Berğûsî, *Râmallah*, 74-75.

¹⁴⁴ Berğûsî, *Râmallah*, 83.

¹⁴⁵ Berğûsî, *Râmallah*, 140.

4.5. Oslo Antlaşması

Yazar romanın farklı yerlerinde Oslo Antlaşması'nı ele almış, Filistinlilerin bu anlaşmayı zafer olarak değerlendirmesinin hatalı olduğunu belirtmiştir. Yazara göre antlaşma sonrası kurulan Filistin hükümeti, İsrail'in izin verdiği kadar güce sahip olan bir hükümettir. Bu konuda şunları ifade eder:

"Kurtuluş Örgütü'nün önceki hâli bir fedainin durumuydu. Acımayı ve övmeyi hak eden bir kahramanın/kurbanın durumuydu. Şimdi ise işte fedainin kendisi (düşmanın şartlarıyla bağlanmış) normal vatandaşına, amcalara, dayılara, dükkânlara, trafiğe, gümrüklere, sanata, edebiyata, vergilere, mahkemelere, yatırımlara, basına, hepsine hâkimiyet kuruyor. İşçisinden hizmetlisine, bakanından, vekiline, müdürüne, dekanına ve albayına kadar tüm insanlara, memuriyet ve iş fırsatlarını o hazırlıyor. Toplumsal bir yeri ve nüfuzu yine o veriyor. Geniş halk kitlelerinden yardımcı ve muhalifler seçiyor. Aksine bazen vatandaşları tutukluyor, onları hapsediyor, yargılıyor ve işkence ediyor."¹⁴⁶

Yazar eski komşularından Ebû Muhammed isimli bir Filistinli ile konuşmalarını aktararak Oslo Antlaşması hakkındaki görüşlerinin Filistinliler tarafından da paylaşıldığını belirtir:

"Okul veya ev çatısına, hatta caddelerdeki elektrik direklerine küçük bir Filistin bayrağı asmak bir gencin hayatına mal oluyordu. Rabin'in ordusu bir bayrak asmaya çalışana ateş ediyor ve öldürüyordu. Buna rağmen İntifâda' da bayrak asmak için şehitler verdik. Şimdi her yerde bayrak var. Görevi ne kadar küçük olursa olsun her memurun masasının arkasında bayrak var. 'Romanizmin yokluğu mu seni rahatsız ediyor?' 'Aksine, dikilmiş bir bayrağın ifade ettiği fiili yönetimin yokluğu. İsrail, ulaşım araçlarını yönetmemizden bile bizi mahrum ediyor. Onları köprüde gördün mü? Köprüde Filistin tarafı ne yapıyor? İstediklerinde yönetimdekilerin bile yolculuk yapmasını engelliyorlar. Sen Kudüs'e gidebileceğini mi zannediyorsun? Ya da hatta Gazze'ye? Kapalı bölge ilan ettiler. Bu sefer, sebepleri seçimler."¹⁴⁷

Yazar katıldığı bir sempozyumda Oslo Antlaşması'yla ilgili düşüncelerini şöyle ifade ettiğini aktarır:

"Söylediklerimin aydın, bürokrat ve Filistinli gazeteciler için bir etki meydana getireceğini zannemiştım: 'Tarih bize iki ders öğretti; birincisi facia ve kayıpları zafer diye adlandırmak mümkündür. İkinci ders ise; bu devam etmez. Kendimizi alkışlamamız, karşılaştığımız durum için yeterli bir cevap değildir ve onu anlamamıza yardım etmez.' Söylediklerim onlara etki etmedi ancak hoşlarına da gitmedi."¹⁴⁸

4.6. Telefon Terörü

Yazar vatanından uzakta yaşayanların hayatında telefonun önemli bir yeri olduğunu şu ifadelerle belirtir:

"Uzak diyarların telefonu geceleyin hiç durmaz. Biri ahizeyi uyuklar bir hâlde, endişe içinde alır, kekeleyen kesik kesik konuşan bir ülkedeki veya ülkelerdeki sevdiklerinden, ailesinden, arkadaşlarından, dostlarından birinin ölüm haberini veren diğer tarafı dinler."¹⁴⁹ "Bir gece telefonun çalar kekeleyen bir ses: 'Filan yarım saat önce vefat etti.' der. Cenaze törenine katılmayacağını fark edersin. Çünkü sen pasaportsuz veya vizesiz veya ikametsizsindir. Ya da giriş yasağın falan vardır. Gece saat 01.30 da Munif aradı: 'Babam öldü.'"¹⁵⁰

Yazar ölüm haberlerini telefonla alması nedeniyle telefonun bir gurbetçinin hayatındaki etkisi için *telefon terörü* ifadesini kullanır. Bu durumu şu ifadelerle açıklar:

"Gece 01.30'da ben Budapeşte'deyken Munif, Katar'dan, babamın Amman'da vefat ettiğini haber verdi. Yedi sene sonra bir gün ben Kahire'deyken Alâ' Katar'dan, Munif'in Paris'te öldüğünü haber verdi. Tüm sevdiklerimizin hayatlarının ayrıntıları ve bu dünyada şanslarının dönüşü... Tüm bunlar bir telefon çalmasıyla başlıyor. Sevinç için bir zil, hüznün için bir zil, özlem için bir zil. Hatta

¹⁴⁶ Berğûsî, *Râmallah*, 150.

¹⁴⁷ Berğûsî, *Râmallah*, 168-169.

¹⁴⁸ Berğûsî, *Râmallah*, 147-148.

¹⁴⁹ Berğûsî, *Râmallah*, 201.

¹⁵⁰ Berğûsî, *Râmallah*, 161.

44 | Ahmet Yıldız. Murfđ el-Berĝŭs'ın Raeytu Rāmallah İsimli Romanının Teknik ve ...

Filistinliler arasındaki kavgalar, kınamalar, azarlamalar ve özürler, asla benzerine âşık olmadığı-mız ve asla benzerinden korkmadığımız telefon ziliyle başlıyor. Güvenlik görevlileri seni terörden koruyabilir, zekân ve şansın da koruyabilir. Ancak dünyadaki hiçbir güç gurbetçiyi telefon teröründen koruyamaz."¹⁵¹

Murfđ el-Berĝŭs'ın, *Raeytu Rāmallah* isimli romanında işlediği temalara baktığı-mızda Filistinlilerin yaşamış olduğu acıları yalın bir dille aktardığı görülmektedir. Filistin topraklarını işgal eden İsrail'i eleştirmesinin yanında, düşman karşısında doğru adımlar atamadıkları gerekçesiyle Filistinli aydınları ve önderleri de eleştirdiği göze çarpmaktadır.

Sonuç

Roman sanatının insanı ele alması, roman yazarının da içinde yetiştiği toplumun bir özeti olması sebebiyle romanlar, toplumların aynalarıdır. Bu nedenle özelde bireyin, genelde toplumun yaşadığı olaylar, romanların konusunu teşkil etmektedir. Bu nedenle roman türü eserler modern dönemde revaç bulmaya başlamıştır.

Murfđ el-Berĝŭs'ın yazdığı *Raeytu Rāmallah* isimli roman, yazarın Filistin'den uzakta geçirdiği 30 yılda yaşadıklarını ve İsrail işgali nedeniyle Filistin halkının çektiği acıları dile getirmektedir. Bu anlamda *Raeytu Rāmallah* isimli roman, hem Filistin'in hem de yazarın gurbetini yansıtmaktadır. Romanın pek çok dile çevrilmesi, yaşadıklarını ve duygularını dile döken edebiyatçının ifadelerini, zaman ve mekânı aşarak evrenselleştirebildiğini göstermektedir. Bu da dilin/beyanın gücünü ispat etmesi açısından kıymetlidir.

Roman adı, mekânın sembolik değerinden faydalanarak, içeriği yansıtmak şeklinde seçilmiştir. Romanda *yazar anlatıcı* tekniğinin kullanılması ve yazarın kendi hayatını anlatması nedeniyle eserin, *otobiyografik roman* türünde bir çalışma olduğu görülmektedir.

Yazarın Filistin'e girişi, romanın nesnel zamanı olarak kullanılmış, nesnel zaman içinde hatırlamalar ve çağrışımlarla yazar, *geriye dönüş/genişletme* metodu kullanarak yaşadıklarını aktarmıştır. Yazarın bu tekniği, okuyucuyu canlı tutma ve onu romanın olayları içine çekme amacıyla kullandığı görülmektedir.

Romanda Filistin, Rāmallah gibi *somut ve açık* mekânların kullanıldığı, ara sıra, kısa mekân tasvirlerinin yapıldığı, yazarın mekânı işlevsel bir şekilde kullandığı görülmektedir. Yeterince hüznü barındıran, okuyucunun duygularını kıskırtan bir içeriğe sahip olan olaylar zaman, mekân ve şahıslar zikredilerek, yaşandığı gibi nakledilmeye çalışılmıştır. Okuyucunun olayları daha gerçekçi algılamasını sağlamak için bu tekniğin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Romanda olaylar, akronik olarak sıralansa da romanın bütününe bakıldığında yazarın Rāmallah'taki geçirdiği günler çerçevesinde yaşadıklarını ve bunların hatırlattığı hatıraları, akla geliş sırasına göre yazdığı görülmektedir. Bu üslup, romanda anlatılan olayların yorum-suz bir şekilde, mümkün olduğu kadar nesnel olarak verildiği hissini güçlendirmektedir.

Berĝŭs'ın romanında kendisine özgü bir dil ve anlatım üslubu kullanmıştır. Romanın neredeyse tamamında fasih bir Arapçayı tercih etmiştir. Roman, zorlama ifadelerden, olayları büyüten veya küçülten edebî anlatımlardan mümkün olduğunca sıyrılmakta ve doğal bir anlatım metoduyla yazarın zihin dünyasını okuyucuya yansıtmaktadır. Bir Filistinli olarak tamamen tarafsız olduğunu iddia etmek mümkün değilse de yazarın olayları, Filistinli bir vatandaş sadeliğinde, mümkün olduğunca siyasi çekişmelerden uzak ve doğal bir dille anlattığı görülmektedir.

Gurbet temasının romanın ana teması olduğu, memleketlerinden uzakta öldürülenlerin, Yahudi yerleşimciliğinin, işgalin sonuçlarının, Oslo Antlaşması'nın ve telefonun gurbetçinin hayatındaki yerinin yan temalar olarak işlendiği görülmektedir.

Romanda oluşturulan âlem, fiktif bir âlem olsa da, yazar bu fiktif âlemi büyük ölçüde gerçek hayatla aynileştirmiş, bunun için itibari karakterler oluşturmamış ve kendisini romanın ana kahramanı yaparak olayları anlatmıştır. Bu nedenle romanın dili, yazarın kendisiyle

¹⁵¹ Berĝŭs, *Rāmallah*, 152.

tamamen özdeşleşmiş ve roman, gücünü yaşanmış olayların gerçek karakterlerle anlatılmasından almıştır. Ancak, kurmacalıktan uzak kalması, okuyucuyu hayal dünyasının kapılarını aralamaya davet etmemesi nedeniyle romanda kullanılan üslubun ve edebî dilin zayıf kaldığı görülmektedir.

Roman sanatı topluma dışarıdan ve üstten bakışın da bir aracı olarak kullanılabilir. Bu anlamda değişen birey, değişmesi gerektiğine inandığı toplumu inceler, kendi değişimine ayak uyduramayan toplumu yargılar ve ona yol çizer. Ele aldığımız romanda, *eleştirel üslup* baskın bir şekilde kullanılmıştır. Bu durumu, hayatı boyunca gurbette sıkıntılar çekmiş bir şahsın yaşadıklarının, hayata bakış açısını şekillendirmesi ve bunun romana yansımaları şeklinde açıklamak mümkündür. *Eleştirel üslup* vesilesiyle yazar, sanatçının toplumda gördüğü hataları dile getirme ve topluma yön verme görevini yerine getirmiştir.

Raeytu Râmallah isimli roman, daha çok günlük veya hatırat türü eserlere yakın olmakla ve Batıda ortaya çıktığı şekliyle roman sanatı tanımlamalarına tam olarak uymamakla beraber, roman sanatının üslubunu da sınırlı düzeyde kullanmıştır. Romanın, Arap ve İslam dünyasında Filistin meselesine farkındalık oluşturması açısından önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Necip Mahfuz Edebiyat Ödülünü, teknik yönünden ziyade, tematik yönü nedeniyle almış olması muhtemeldir.

Raeytu Râmallah isimli roman, Necib Mahfuz Edebiyat Ödülü'ne layık görülmele benzerlerine göre sanatsal açıdan daha üstün olarak kabul edildiği bir gerçektir. Bu da bize Arap edebiyatında roman sanatının geldiği noktayı değerlendirme imkânı vermektedir. *Raeytu Râmallah* isimli romanın teknik incelemesi esnasında değindiğimiz hususlar göz önüne alındığında Arap edebiyatında roman sanatının henüz gelişim aşamasında olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Arap edebiyatında roman sanatının geldiği yeri tam olarak belirlemek ve gelişimini tamamlamasına katkı sağlamak için farklı yazarların eserlerinin teknik ve tematik açıdan incelenmesine ihtiyacın olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abdel Nasser, Tahia. "Between Exile and Elegy, Palestine and Egypt: Mourid Barghouti's Poetry and Memoirs". *Journal of Arabic Literature* 45 (2014), 244-264.
- Abdullah, Abdulbedî'. *er-Rivâye el-ân dirâse fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. Kahire: Mek-tebetu'l-Âdâb, 1990/1411.
- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Alsaleh, Asaad. "Mourid Barghouti's I Saw Ramallah: The Impossible Return of the Displaced Autobiographer". *Humanities* 8/2 (Haziran 2019), 1-14. <https://doi.org/10.3390/h8020069>
- Armaoğlu, Fahir. *Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988)*. İstanbul: Kronik Kitap, 4. Basım, 2017.
- Behrâvî, Hasen. *Bunyetu's-şekli'r-rivâî (el-Fezâ'-ez-Zemen-eş-Şahsiyye)*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 1990.
- Berğûsî, Murîd. *Raeytu Râmallah*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 4. Basım, 2011.
- Bernard, Anna. *Rhetorics of Belonging Nation, Narration and Israel/Palestine*. Liverpool: Liverpool University Press, 2013.
- Bildik, Yusuf. *Hasîb Keyyâlî'nin Hikâyelerinde Sosyal Problemler*. Konya: Billur Yayınevi, 2019.
- Bourneur, Roland - Quillet, Réal. *Roman Dünyası ve İncelemesi*. çev. Hüseyin Gümüş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.
- Demiryürek, Meral. "Kurgusal Metinlerde İkinci Kişili Anlatıcı ve Bakış Açısı". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2013), 119-139.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü". *Marife* 2 (2013), 162-176.
- Dino, Güzin. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Agora Kitaphğı, 2. Basım, 2008.
- Dursun, Davut. "İsrail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/israil#2-tarih>
- Edward Saîd. *Raeytu Râmallah İsimli Romana Yazılan Mukaddime*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 4. Basım, 2011.
- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırın' (Küçük Bir Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (2018), 141-162.
- Finn, Robert Patrick. *Türk Romanı (İlk Dönem 1872-1900)*. çev. Tomris Uyar. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1984.
- Forster, Edward Morgan. *Roman Sanatı*. çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları, 3. Basım, 2001.
- Görgün, Hilal. "Enver Sedat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/enver-sedat>
- Gürbüz, Özcan. "Düşünce ile Tema ve Konu". *Kurgu Dergisi* 18 (2001), 101-108.
- Halloum, Ribhi. *Belgelerle Filistin*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1989.
- Harmancı, Hasan. "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96.
- Harmancı, Hasan. *Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- İd, Yumnâ. *Tekniyyâtü's-serdî'r-rivâî fi davi'l-menheci'l-bunyevi*. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 3. Basım, 2010.
- Kaplan, Mehmet. *Hikâye Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2003.
- Karaman, M. Lutfullah. "Arafat, Yâsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2020. /arafat-yasir

- Karaman, M. Lutfullah. "Filistin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2020. /filistin
- Karaman, M. Lutfullah. *Uluslararası İlişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Kudret, Cevdet. *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman 1859-1959 I. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Kadar 1859-1910*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 3. Basım, 1971.
- Memiş, Ekrem. *İsrail Nereye Koşuyor?* Bursa: Ekin Yayınevi, 2006.
- Memiş, Ekrem. *Kaynayan Kazan Ortadoğu*. 3 Cilt. Çizgi Kitabevi, 2002.
- Mir, Salam. "Mourid Barghouti: The Blessings Of Exile". *Pluto Journals* 37/4 (Güz 2015), 311-333.
- Önal, Mehmet. "Edebî Dil ve Üslup". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 23-47.
- Stevick, Philip. *Roman Teorisi*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayıncılık, 1988.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Mekân Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 528-538.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Zaman Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/16 (2011), 428-435.
- Tahhân, Mustafa. *Filistine Büyük Komplo*. çev. Hacı Ahmed Özdemir - Muhammed Sakaryalı. İstanbul: Azim Yayınevi, 1995.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşid el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 133-150.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1 Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 2012.
- Tepebaşılı, Fatih. *Edebiyat Bilimine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesi*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2019.
- Tobias, Ronald B. *Roman Yazma Sanatı*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Topçu, Gülşen. *Çağdaş Arap Edebiyatında Otobiyografi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 131-144.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Modern Mısır ve Türk Edebiyatlarında Öne Çıkan Kuşak Romanları". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/11 (2003), 47-66.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Necip Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2002.
- Yektin, Saîd. *Kazâye'r-rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-cedîde el-vucûd ve'l-hudûd*. Beyrut: ed-Dârul-Arabiyye li'l-Ulûm Nâşirûn, 2012/1433.
- Yılmaz, Durali. *Roman Sanatı ve Toplum*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Anadolu Ajansı*. "مرید البرغوثی.. الأديب المتميز بـ'رام الله'". Erişim 19 Şubat 2021. <https://www.aa.com.tr/ar/2144825/الدول-العربية/مرید-البرغوثی-الأديب-المتميز-بـ-رام-الله-بروفایل>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 49 -71

William Whewell ve John Stuart Mill’de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

William Whewell and John Stuart Mill on the Relationship Between Law and Morality

Metin Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Prof., Sakarya University, Theology Faculty, Department of History of Philosophy
Sakarya / Turkey

metina@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0002-4918-7270

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 2 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 31 May / Mayıs 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 49 - 71

Cite as / Atıf: Aydın, Metin. "William Whewell ve John Stuart Mill’de Ahlâk-Hukuk İlişkisi [William Whewell and John Stuart Mill on the Relationship Between Law and Morality]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 49 - 71.
<https://doi.org/10.18505/cuid.852271>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

William Whewell and John Stuart Mill on the Relationship Between Law and Morality

Abstract: This article focuses on the relationship between morality and law through the debate between William Whewell (1794-1866) and John Stuart Mill (1806-1873), two important moral philosophers of 19th century Britain. Whewell belongs to a tradition maintaining that the basic moral principles can be known intuitively through an inherent faculty such as moral sense or conscience. In the meantime, Whewell argues that the process of knowing these basic principles intuitively is not an irrational process and that the reason is active throughout the whole process of knowing. In this context, the reason is the most basic concept of Whewell's system. In Whewell's system, the will of God is the highest/ultimate good. Relatedly, action in accordance with the will of God is morally right action. On the other hand, utilitarianism, to which Mill belongs, is a moral theory that determines the greatest happiness of the highest number of people as the criterion for morally right action. This theory does not include any metaphysical and theological elements, which argues that morality should be based on experience and introspection. Utilitarianism rejects the claim that there are basic moral principles that can be intuitively known. This approach of utilitarianism makes these two theories natural opponents of each other. One of the topics of the Whewell-Mill debate is the juncture of morality and law. In this context, Whewell's views on the moral-law relationship, Mill's criticism of Whewell on this issue and Whewell's responses to Mill constitute the subject of the article. The main purpose of this study, in which the comparative method is adopted, is to gain new perspectives on the relationship between morality and law. When we focus on the Whewell-Mill debate, we see that Whewell deals with the moral-law relationship on the basis of the concept of right, while Mill deals with the concept of justice. According to Whewell, it is impossible to talk about morality unless there are rights determined by law. In this regard, justice basically means compliance with the law. Like Whewell, Mill accepts that justice is not static but dynamic, and argues that only the utility can determine what just is. Mill objects to Whewell's views on three main critical points. These are; according to Mill, Whewell first makes law the basis of morality by claiming that it is not possible to talk about morality where there are no laws. Whewell, objecting to this criticism of Mill, states that he does not make law the basis of morality; he says that he needs law to put moral principles into the practice. The second criticism of Mill is that Whewell makes laws the criterion of moral righteousness, which narrows morality down to rights and therefore to law compliance. Whewell objects to Mill, saying that moral rightness is much broader concept than legal rightness. For him, obedience to the law is only part of moral righteousness. Mill's last criticism is that Whewell made obedience to the law a moral duty, even if it is not just. In Whewell's system, obedience to laws confirming slavery is made a moral duty. Whewell, on the other hand, admits that laws may be immoral from time to time, but states that obedience to these laws is more reasonable than disobeying them; because the problems that will arise from non-compliance with the laws are much greater. What needs to be done is to make sure that more just laws are legislated. However, according to Whewell, legislation is the duty of the jurist, not the moralist. These criticisms made by Mill against Whewell are actually criticisms that is related Mill's own system. Mill neither himself can give satisfactory answers to these criticisms. In conclusion, in the polemic between Whewell and Mill, it is possible to find other different answers of both thinkers regarding the relationship between morality and law. However, it cannot be said that these answers completely solved the problems stated above.

Keywords: History of Philosophy, Moral, Law, William Whewell, John Stuart Mill.

William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Öz: Bu makalede 19. yüzyıl Britanya'sının en önemli iki ahlâk düşünürü olan William Whewell (1794-1866) ve John Stuart Mill (1806-1873)'in ahlâk ile hukuk ilişkisine dair görüşleri konu edinilmektedir. Whewell, ahlâka temel teşkil eden ilkelerin ahlâki duyu ya da vicdan gibi insan doğasında bulunan bir yeti aracılığıyla doğrudan sezgisel olarak bilinebileceğini savunan

bir geleneğe mensuptur. Bununla birlikte Whewell, söz konusu bu temel ilkelerin sezgisel olarak bilinme sürecinin gayri rasyonel bir süreç olmadığını, aklın tüm bu süreç boyunca aktif olduğunu savunur. Bu anlamda akıl, Whewell'in sisteminin en temel kavramı olarak karşımıza çıkar. Whewell'in sisteminde Tanrı iradesi en yüksek iyiyi temsil eder. Buna göre Tanrı iradesine uygun eylem ahlâki olarak doğru eylem olmaktadır. Whewell, akıl ile Tanrı iradesi arasında doğal bir birlikteliğin olduğunu ileri sürerek, akla uygun eylemde bulunmanın Tanrı iradesine uygun olarak davranmak anlamına geldiğini savunur. Buna karşılık Mill'in mensubu olduğu faydacılık ise en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu ahlâki olarak doğru eylemin ölçütü olarak belirleyen bir ahlâk teorisi. Ahlâkın olgusal temelde deneyime ve iç-gözleme dayanması gerektiğini savunan faydacılık, hiçbir metafizik ve teolojik unsura sistemi içerisinde yer vermez. Faydacılık, ahlâki sezgiciliğin temel ahlâki ilkelerin sezgisel olarak bilinebileceği iddiasını reddeder. Faydacılığın bu yaklaşımı bahse konu iki teoriyi birbirinin doğal rakibi haline getirir. İşte bu rekabetin bir sonucu olan Whewell-Mill tartışmasının konularından biri de ahlâk-hukuk arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda Whewell'in ahlâk-hukuk ilişkisine dair görüşleri, Mill'in Whewell'e bu konudaki eleştirileri ve Whewell'in Mill'e verdiği yanıtlar makalenin konu sınırlarını oluşturmaktadır. Karşılaştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmadaki temel amaç, ahlâk-hukuk ilişkisine yeni bakış açıları kazandırmaktır. Whewell-Mill tartışmasına odaklandığımızda, Whewell'in ahlâk-hukuk ilişkisini hak kavramı, Mill'in ise adalet kavramı temelinde ele aldığını görürüz. Whewell'e göre yasalar tarafından belirlenmiş haklar olmadıkça ahlâktan bahsetmenin imkânı yoktur. Bu bağlamda adalet de temelde yasaya uygunluğu ifade eder. Mill de tıpkı Whewell gibi adaletin sabit olmayıp, değişken olduğunu kabul eder ve adil olanın ancak faydanın belirleyebileceğini ileri sürer. Mill, Whewell'in ahlâk-hukuk ilişkisine dair görüşlerine itiraz eder ve ona bu konuyla ilgili olarak birbirinin devamı niteliğinde üç eleştiri yapar. Mill'e göre Whewell ilk olarak, yasaların olmadığı yerde ahlâktan bahsetmenin mümkün olmadığını iddia ederek, hukuku ahlâkın temeli haline getirmiştir. Whewell, Mill'in bu eleştirisine itiraz ederek, kendisinin hukuku ahlâkın temeli haline getirmediğini, ahlâki ilkelerin uygulanması için hukuka ihtiyaç duyulduğunu söylediğini belirtir. Mill'in ikinci eleştirisi ise Whewell'in yasaları ahlâki doğruluk ölçütü haline getirdiği ve bunun da ahlâki haklara, dolayısıyla da yasalara riayete indirmediği şeklindedir. Whewell, ahlâki doğruluğun hukuki doğruluktan çok daha geniş olduğunu söyleyerek Mill'e itiraz eder. Ona göre yasalara itaat, ahlâki doğruluğun yalnızca bir kısmıdır. Mill'in son eleştirisi ise Whewell'in adil olmasalar bile yasalara itaati ahlâki bir ödev haline getirdiğine dairdir. Öyle ki Whewell'in sisteminde köleliği onaylayan yasalara itaat dahi ahlâki bir ödev haline gelmektedir. Whewell ise yasaların zaman zaman gayri ahlâki olabileceğini kabul etmekle birlikte söz konusu yasalara itaatin itaat etmemeye nazaran daha makul olduğunu belirtir. Zira yasalara uymama durumunun ortaya çıkaracağı sorunlar çok daha büyüktür. Yapılması gereken daha adil yasaların yapılmasını sağlamaktır. Fakat Whewell'e göre yasaları adil hale getirmek ahlâkın değil hukukçunun görevidir. Mill'in Whewell'e yönelttiği bu eleştiriler, aslında Mill'in kendi sistemini de ilgilendiren eleştirilerdir. Bu eleştirilere Mill'in kendisi de tatmin edici cevaplar verememektedir. Sonuç olarak Whewell ile Mill arasında ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkiye dair gelişen bu tartışmada ahlâk-hukuk ilişkisiyle ilgili olarak her iki düşünürde de farklı cevaplar bulmak mümkündür. Fakat bu cevapların mezkûr sorunları çözüme kavuşturduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Ahlâk, Hukuk, William Whewell, John Stuart Mill.

Giriş

19. yüzyıl Britanya'sının en önemli iki ahlâk teorisinin Ahlâki Sezgicilik (*Ethical Intuitionism*) ve Faydacılık (*Utilitarianism*) olduğu söylenebilir.¹ William Whewell ahlâki sezgiciliğin, John Stuart Mill ise faydacılığın, söz konusu dönemde en önemli düşünürleridir. Ahlâki

¹ Jerome B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2007), 5.

52 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

sezgicilik genel olarak sahip olduğumuz ahlâki duyu (*moral sense*) ya da vicdan (*conscience*) gibi doğamızdaki bazı içsel yetilerimiz aracılığıyla temel ahlâki ilkeleri doğrudan bilebileceğimizi savunur. Fakat hemen belirtmek gerekir ki önemli bir ayrım olarak Whewell, bahse konu olan bu yetilerin akıldan ayrı olmadığını, bir anlamda aklın bir işlevi olarak iş gördüğünü savunur. Bu minvalde temel ahlâki ilkeleri keşfettiren sezgi, rasyonel bir süreçtir. Ahlâk alanında en temel işlev akla aittir ve ahlâk alanındaki tüm karar alma süreçlerini akıl yönetir.² Whewell, sezgisel olarak bilinen ahlâki önermeler ile geometrik aksiyomlar arasında bir bağlantı kurar. Nasıl ki geometrik önermelerin dayandığı temel aksiyomlar varsa ve bunlar sezgisel olarak biliniyorsa, aynı şekilde ahlâki ilkelerin dayandığı temel ahlâki ilkeler vardır ve bunlar da sezgisel olarak bilinirler. Ona göre burada yapılması gereken şey, diğer ahlâki önermelerin kendilerinden çıkarımlandığı temel ahlâki aksiyomların kanıtlarını ortaya koymak, bunların mahiyetleri üzerine düşündürmektir ki bu da aklın görevidir.³ Tanrı, Whewell'in sisteminde en üstün iyiyi ifade eder. Ahlâk alanında en üstük kural Tanrı'nın emirleridir. Bununla birlikte akıl ile Tanrı iradesi arasında doğal bir birliktelik vardır. Dolayısıyla Whewell'in sisteminde akla uygun eylem, dolaylı olarak Tanrı iradesine uygun eylem olmaktadır. Fakat Whewell, her ne kadar aklı ahlâkın temel kavramı haline getirirse de aklın doğası gereği sınırlı bir yapıya sahip olması nedeniyle, tüm gerçekliği elde edemeyeceğini savunur. Dolayısıyla bu noktada o, vahyin, aklın sınırlarını aşan meseleleri keşfetmesinde en önemli yardımcı olduğunu savunur. Vahiy, ahlâkın temel kaynağı ve ilkesi olan Tanrı iradesinin insana bildirilmesinde en önemli araçtır.⁴ Dolayısıyla Whewell'in sistemi Tanrı, akıl, vicdan ve vahyin birbirleriyle yakından ilişkili içerisinde olduğu bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır.

Faydacılık ise fayda ilkesi (*the Principle of Utility*) ya da en büyük mutluluk ilkesi (*the Greatest Happiness Principle*) adı verilen ilke temelinde ortaya çıkan bir teoridir. Bu ilkeye göre bir eylemin ahlâki olarak doğru olma ölçütü, eylemin mümkün olan en yüksek sayıda insana en büyük mutluluğu sağlamasıdır. Haz ve acı kavramlarını temel alan ve insanların tüm eylemlerinin temelinde hazza yönelme acıdan kaçınma dürtüsü olduğunu savunan faydacı teoride hazların acıya baskın olma durumu mutluluğu ifade eder. Bu teoride haz, mutluluk ve fayda kavramları eş anlamlı olarak kullanılır. Faydacılık, tüm ahlâki tek bir ilke üzerine inşa etmeyi amaçlar ki bu ilke de yukarıda ifade edildiği gibi fayda ilkesidir. Fayda ilkesi tamamen olgusal temelde iş gören bir ilke olduğu için olgusal zemin dışında kalan hiçbir metafiziksel ve teolojik ilkeye sistem içerisinde yer yoktur.⁵

Görüldüğü üzere Whewell ve Mill'in mensubu olduğu gelenekler son derece farklı zeminler üzerine inşa edilmişlerdir. Whewell, teolojik bir zemin üzerinde temel ahlâki ilkelerin çokluğunu ve bunların sezgisel olarak bilinebileceğini savunurken, Mill ise empirik bir temelde tek bir ilke üzerinden ahlâka dair görüşlerini ortaya koymuştur. Bu durum her iki geleneği ve düşünürü birbirinin doğal rakibi haline getirmektedir. Bu iki düşünürün eserleri incelendiğinde söz konusu rekabet açık biçimde kendisini göstermektedir. Söz gelimi Whewell, ahlâk teorilerini iki temel başlık altında toplar: (1) "Bağımlı (*Dependent*)" ve (2) "Bağımsız (*Independent*)" teoriler. Bağımlı teoriler genel olarak haz, fayda, en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi insan doğasından ziyade harici bir ilkeyi temele alan teorilerdir. Buna karşın bağımsız teoriler ise eylemleri vicdan, ahlâki yeti gibi içsel bir ilkenin düzenlediğini savunan teorilerdir. Kendi teorisinin bağımsız teoriler arasında yer aldığını belirten Whewell,

² Laura J. Snyder, "William Whewell", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 05 Mayıs 2020).

³ William Whewell, *Elements of Morality* (London: John W. Parker, 1845), 1/vii.

⁴ Whewell, *Elements of Morality* (London: John W. Parker, 1845)1845, 2/12-14, 83-84.

⁵ Jeremy Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation", *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (New York: Russel&Russel Inc., 1962), 1/1; Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 17-18; John Stuart Mill, "Utilitarianism", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10/210; Mariko Nakano-Okuno, *Sidgwick and the Contemporary Utilitarianism* (London: Palgrave Macmillan Pub., 2011), 2.

faydacılığın ise bağımlı teoriler arasında yer aldığını savunur.⁶ Whewell'in faydacı teoriye yönelttiği eleştirilerin temelinde faydacılığın hazzı temel olarak benimsemesi yatar. Ona göre faydacılık, hazzı temel aldığı için ahlâk alanında birçok soruna sebep olmaktadır. Sırf haz verdiği için bir eylemi doğru kabul etmek, ahlâk alanına yakışmayacak eylemlerin ahlâki olarak iyi kabul edilmesine neden olabilmektedir. Bunun ahlâk açısından en tehlikeli sonucu, erdemlerin yalnızca haz verdiği sürece iyi, aksi durumda kötü olarak kabul edilmeleridir. Bu yaklaşımın bir başka sonucu ise hiçbir aklın ve vicdanın kabul etmeyeceği eylemleri faydacılığın kategorik olarak reddedemeyecek olmasıdır. Whewell'e göre bu, ancak eylemlerin sonuçlarından hareketle yapılabilir bir şeydir ve söz konusu süreç hazlar ile acıların tıpkı ölçülebilir, tartışılabilir bir şeymiş gibi hesaplanmasını gerektirir.⁷ Whewell'in faydacılığa ilişkin bu ve buna benzer başka bir çok eleştirisi vardır.

Mill de aynı şekilde doğal muhalifi olarak gördüğü Whewell'e bazı eleştiriler yöneltir. Mill'in eleştirilerinin temelini ise Whewell'in temel ahlâki ilkelerin sezgisel olarak bilinebileceklerine yönelik iddiası yatar. Mill, Whewell'in iddia ettiği türden sezgi temelli ilke ya da ilkelerin ahlâkın temeli olamayacağını çünkü bu tür ilkelerin evrensel geçerliliğe asla sahip olamayacağını savunur. Ona göre bahse konu olan bu ilkeler iddia edildiği gibi zihnin doğuştan getirdiği, doğrulukları sorgulanamaz ilkeler değil, tam tersi gündelik deneyimlerden yapılan soyutlamalardan ibarettir. Ayrıca bu ilkelerin doğruluk kaynağı olarak bireyin kendisinin gösterilmesi, bu ilkelerin doğrulunun oldukça sorunlu hale getirir.⁸

Her iki düşünürün birbirlerine yönelttiği bu ve buna benzer eleştirileri çoğaltmak mümkündür. İşte bu makalede Whewell ile Mill arasında tartışma konusu olan önemli bir mesele olarak ahlâk ile hukuk arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Whewell'in ahlâk-hukuk ilişkisine dair görüşleri, Mill'in Whewell'e bu konudaki eleştirileri ve Whewell'in Mill'e verdiği yanıtlar makalenin konu sınırlarını oluşturmaktadır. Hemen ifade etmek gerekir ki makalenin temel konusu genel olarak ahlâk-hukuk ilişkisi değil, Whewell ve Mill arasındaki bir tartışma konusu olarak ahlâk-hukuk ilişkisidir. Bu nedenle genel anlamda ahlâk-hukuk ilişkisi ele alınırken temas edilmesi gereken birçok mesele makalenin konu sınırları dışındadır. Makale üç bölümden müteşekkildir. İlk bölümde Whewell'in, ikinci bölümde de Mill'in ahlâk-hukuk ilişkisine dair görüşleri betimleyici tarzda ele alındıktan sonra üçüncü ve son bölümde ise Mill ile Whewell arasında gelişen polemik tartışılacaktır. Yazının sınırları açısından üçüncü bölümde Mill'in yalnızca en temel eleştirisi olan Whewell'in hukuku ahlâkın temeli haline getirmesi, ahlâki haklara riayete indirilmesi ve yasalara itaati ahlâki bir ödev haline getirmesine ilişkin eleştirilere yer verilecektir.⁹

Makalenin temel amacı, hukukun ahlâkın temeli olup olamayacağı tartışmasına, bu polemik vasıtasıyla farklı bakış açıları kazandırmaktır. Bu açıdan makalenin literatüre mütevazı bir katkı olacağı ümit edilmektedir. Zira Türkiye'de Mill üzerine hatırı sayılır miktarda çalışma mevcuttur. Özellikle son yıllarda Mill'in felsefesine yönelik ilginin arttığını söylemek mümkündür. Fakat Whewell için aynısını söylemek mümkün değildir. Hakkında yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadığımız Whewell, Türkiye'de daha çok bilim felsefesi alanındaki görüşleriyle bilinmektedir. Bu nedenle Whewell ve Mill'i karşılaştırmalı olarak ele alan bu çalışmanın Türkiye özelinde bu alanda yapılmış ilk çalışma olduğu söylenebilir. Makalede ileri sürülen temel iddia ise; her ne kadar Mill, Whewell'e ahlâk-hukuk ilişkisi konusunda oldukça ciddi eleştiriler yöneltmiş olsa da yönelttiği eleştiriler, kendi sistemi açısından da benzer problemlere işaret etmektedir. Bu anlamda, her iki düşünürün sistemlerinin zayıf

⁶ Whewell, *Lectures on Systematic Morality* (London: John W. Parker, 1846), 1-2; William Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (London: John W. Parker, 1852), ix,x.

⁷ Bu ve benzeri eleştiriler için bk. William Whewell, *Elements of Morality* (Cambridge: Deighton, Bell and Co, 1864).

⁸ Mill, "Utilitarianism", 10/206; John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Selin Aktuyun (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017), 23.

⁹ Diğer eleştiriler için bk. John Stuart Mill, "Whewell on Moral Philosophy", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Mercel Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969).

54 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

olduğu nokta, ahlâk-hukuk ilişkisidir. Kanaatimizce bu durumun nedeni, filozofların sistemlerinin sorunlu yapısı değil, ahlâk-hukuk ilişkisinin son derece çetrefilli bir mesele olmasıdır. Özellikle hem ahlâkın hem de hukukun insan eylemlerini konu edinmesi ve bu eylemlere ilişkin normatif yargılarda bulunması, ahlâk ve hukukun son derece girift bir ilişki içerisinde girmesine, ahlâk ile hukuk arasındaki sınırın muğlaklaşmasına neden olmaktadır. Çünkü her ikisi de toplumun bir parçası olan insanın davranışlarını yönlendirmeyi ve bunu yaparken bir taraftan toplumun diğer taraftan da bireyin mutluluğunu korumayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan ahlak ve hukukun kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar, doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımı gibi meseleler sorunları daha da derinleştirmekte, ahlak-hukuk ilişkisine birçok farklı dinamizmin etki etmesine neden olmaktadır. Derinleşen bu sorunlara yönelik düşünce tarihi boyunca filozof ve hukukçular, farklı çözümler önermişlerdir. Ancak ahlak-hukuk ilişkisinin bugün hala en canlı tartışma alanlarından biri olarak varlığını sürdürmesi, bu çözüm önerilerinin sorunları ortadan kaldırmadığının delili olarak görülebilir ki zaten okuyucu da Whewell-Mill tartışması boyunca bu durumu müşahede edecektir.

Bu girişten sonra Whewell ahlâk-hukuk ilişkisine dair görüşlerinin ele alınacağı birinci bölüme geçebiliriz.

1. Whewell'in Sisteminde Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Whewell'in ahlâk ile hukuk arasında kurmuş olduğu ilişkinin temelinde *hak (right)* kavramı bulunur. Bu temel kavram, bir gerçeklik olarak kökenini insan doğasında bulur. Zira insan, doğası gereği bir toplum içerisinde yaşamaya gereksinim duyar. Whewell'e göre bu doğal gereksinim aynı zamanda insan eylemlerinin ahlâkın muhatabı olmasının da şartıdır. Çünkü insan, ahlâkî kurallar temelinde sağlıklı işleyişe sahip bir toplum içerisinde yaşadığı sürece ahlâkın muhatabıdır. Ona göre bunun temel nedeni, kuralların hüküm sürmediği bir ortamda insanların yaşamalarının mümkün olmamasıdır. İnsanlar yaşamak için eylemlerini yönlendiren, kontrol eden kurallara ihtiyaç duyarlar. İşte Whewell'e göre bu kurallara duyulan doğal ihtiyaç, hakların temelini oluşturur. İnsanı ahlâkî yapan şey de işte bu haklardır. Çünkü Whewell açısından hakların olmadığı bir yerde ahlâktan bahsetmenin imkânı yoktur.¹⁰

Whewell'e göre toplumdaki ahlâk kurallarının temelinde çatışan arzuların neden olduğu korku yatar. Çünkü arzular, insanların birbirleriyle çatışmalarına neden olur. Arzular sınırsızken, arzu nesnelere ise sınırlıdır. Söz gelimi, iki insan aynı anda aynı tarlaya sahip olmayı arzulayabilir. Bu durumda tek bir nesneye duyulan iki arzunun aynı anda tatmin edilmesi mümkün olmadığından ortaya bir çatışma çıkar. Bu çatışma durumu, belirli ahlâk kuralları tarafından düzenlenmediğinde ahlâkın kendisine yer bulamayacağı bir anarşiye sebep olur. Whewell, söz konusu çatışma durumunun hayvanlar arasında sürekli olarak karşılaşılan bir durum olduğunu belirtir. Fakat ona göre insanlardan farklı olarak hayvanların bu anarşi durumundan kurtulmaları mümkün değildir. Çünkü hayvanlar bu korku durumunu düzenleyip, ortadan kaldıracak ahlâkî kurallar vaz edecek bir doğaya sahip değildir. Bunun doğal sonucu da hayvanların eylemlerinin ahlâkî değerlendirmenin konusu olamayacağıdır. Dolayısıyla vahşi bir hayvanın başka bir hayvanın elinden yiyeceğini zorla alması ahlâkî hitabın konusu değilken ahlâk kurallarının hâkim olduğu bir toplumda bir insanın başka bir insanın elinden ekmeğini alması ahlâkın konusudur.¹¹

Whewell, insanların arzularından bazılarının birincil öneme sahipken diğerlerinin ise ikincil öneme sahip olduğunu savunur. Birincil öneme sahip arzular olarak Whewell, kişisel güvenliğe, bir şeye sahip olmaya, bir aile içerisinde yaşamaya ve düzenli bir toplumda bulunmaya duyulan arzuları sayar. Bunlar dışındaki arzular ona göre ikincil öneme sahip arzulardır. Whewell, birincil arzuların insan yaşamını derinden etkilediğini düşünür. Buna göre kişisel güvenlik, sahip olunan şeyler, aile ve içinde yaşadıkları topluma yönelik ilgileri insanların en büyük amaçlarını teşkil eder. Whewell'e göre hiçbir ahlâkî kural bu arzuları göz ardı

¹⁰ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xviii.

¹¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/34.

edemez, etmemelidir. Çünkü bunları göz ardı ettiği vakit, ahlâkî kurallar insanlar üzerindeki bağlayıcılığını ve otoritesini yitirir.¹² Bu nedenle ahlâkî kurallar, insanların arzularına referansta bulunan genel kavramlarla ifade edilmelidir. Whewell'e göre bu kavramlar insanların eylemlerini düzenlemeli ve bunların referansları insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan olgular olmalıdır. Mesela, bir başkasının sahip olduğu şeye ilişkin arzum mülkiyet kavramı tarafından düzenlenmelidir. Bunu da arzuma konu olan nesnenin, karşımdaki insanın mülkiyeti olduğuna ilişkin bir bakış açısı geliştirerek yapmam gerekir. Bu nedenle Whewell'e göre, eğer insanlar arasında mülkiyet kavramı bir gerçeklik kazanamazsa, bu kavram hiçbir bağlayıcılığa sahip olamayacak ve böylece insanların bir şeylere sahip olma arzuları bastırılıp, kontrol edilemeyecektir.¹³

Bununla birlikte Whewell, bu kavramların toplum içerisinde bir gerçekliğe kavuşmasının gerekir şart olmakla birlikte yeter şart olmadığını düşünür. Çünkü insanların arzularına referansta bulunan söz konusu kavramların ortaya çıkardığı sonuçlar, toplumdaki bireyler tarafından da kabul görmelidir. Kişisel güvenlik, mülkiyet, sözleşme, evlilik gibi gerçekliği kabul edilen kavramlar insanların sahip oldukları şeyler olarak kabul edilmelidir; *Benim mülküm, Senin borcun, Onun eşi* gibi.¹⁴ Çünkü ancak bu şekilde, bir kimse bana saldırdığında, güvenlik hakkımı; benden çaldığında, mülkiyet hakkımı; borcunu ödemediğinde, sözleşme hakkımı çiğnediğini rasyonel biçimde temellendirebilirim.¹⁵ Whewell, bu şart sağlanmaksızın hakkında konuştuğumuz kuralların insanların arzu ve ilgilerini düzenleyip, dengeleme konusunda bir güce sahip olamayacaklarını iddia eder. Çünkü insanların arzuları önce nesneye ve ardından da bu nesneye sahip olan insana yönelir. Sonrasında ise arzunun giderilip tatmin edilememesinin bir sonucu olarak acı ve saldırı ortaya çıkar. Bu saldırının temelinde, arzulanan şeye başkasının sahip olmasından kaynaklanan öfke yatar. İşte bu öfke, bahse konu olan nesnenin başkasının mülkü olduğuna ilişkin düşüncem tarafından bastırılmalı ve dengelenmelidir. Aynı şekilde güvenlik hakkı gerçek manada tesis edildiğinde, bu tür uyarılar ortadan kalktığı için saldırı da ortadan kalkar. Böylece fail kendisini rasyonel ve ahlâkî doğasına mugayir şekilde davranırken bulmamış olur.¹⁶

Bu noktada haklara saygı duymada içsel motivasyonun önemi ortaya çıkar. Whewell'e göre buradaki en temel motivasyon, arzu ve ilgilerin tatmin edilmesinde haklara sahip olmanın verdiği memnuniyet duygusudur. Ona göre bu memnuniyet, bireylerin gözünde giderek önemli hale gelir ve bunlar kalıcı, değişmez mülklerimiz olarak kabul görülür. Bunların kesintiye uğraması ya da elimizden alınma ihtimali bize korku verir ve bu durum da bizi diğer insanlarla empati kurmaya iter. Böylece kendi haklarımızı muhafaza etmenin diğer insanların haklarına riayet etmekten geçtiğini kısa süre içinde öğreniriz. Bu durum, kendi haklarımız için duyduğumuz memnuniyetin genel haklara yönelik ortak bir memnuniyete dönüşmesini temin eder.¹⁷ Zamanla söz konusu haklara yapılan her saldırı sadece kendimize değil, tüm insanlığa yapılmış saldırılar gibi algılanmaya başlanır. Bu duygu güçlenir, kök salar ve genel bir sempatiye dönüşür. Hissettiğimiz öfke bireysel değildir artık, insanlığın ortak vicdanının öfkesidir. Whewell, bu duyguların toplumsal düzen için elzem olduğunu düşünür. Bu duygu ona göre hak ihlallerine karşı koymada bir temel teşkil eder. Bu duygu yerleştikten sonra insanlar kuralları ihlal ettiklerinde artık korku ya da utanç duymaya başlarlar. Hakka sahip olan insan ahlâkî ve hukuki bir temele sahip olmanın verdiği cesaret ve özgüvene sahiptir. Yanlış yapan kişi ise bu cesaret ve özgüvenden yoksundur. İnsanlar istekli biçimde bu durumlara ses çıkartırlar, karşı koyarlar ve hukuk bunu yapanları cezalandırır.¹⁸

¹² Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xii-xiii; Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 85.

¹³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/39.

¹⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/39.

¹⁵ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/44.

¹⁶ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/39; Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 87.

¹⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/51.

¹⁸ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/52.

56 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Tüm bunlardan hareketle Whewell, eylemlerin ve insanlar arasındaki hakların kaynağı olarak beş ilkeye sahip olduğumuzu iddia eder: kişisel güvenlik, mülkiyet, aile, toplum ve kişiler arası anlaşma arzusu. Bunlara karşılık gelen beş sınıf hak ise şunlardır: (1) Kişi (*Person*), (2) Mülkiyet (*Property*), (3) Aile (*Family*), (4) Statü/Durum (*State*) ya da Sivil Otorite (*Rights of Civil Authority/Rights of Civil Condition*), (5) Sözleşme (*Contract*).¹⁹

Bu bağlamda Whewell, bu hakların her birinin hukuki emirlerin kaynağı olduğunu düşündür: *Şiddet uygulama!, Çalma!, Zina etme!, Otoriteye itaatsizlik etme!, Sözleşmeyi ihlal etme!* gibi. Bu eylemlerin gerçekleştirilmesi yasanın önünde meşru olmadığı gibi bu tür yasa ihlallerine neden olan niyet, arzu ve duygular da ahlâk filozofu için yanlış olmalıdır. Bir başka deyişle bir kimsenin diğerlerinin haklarına riayet etmesi hukuku tatmin eder fakat ahlâkı tatmin etmez, etmemelidir. Zira ahlâk açısından kişinin sadece çalmaması yetmez, başkasının malına göz dikmemesi de gerekir, dahası başkasının malına göz koymaya itecek duyguları da köreltmesi gerekir. Ahlâkî fail yalnızca davranışlarını değil, düşüncelerini, eğilimlerini, alışkanlıklarını da değiştirmelidir.²⁰ Bu anlamda söz konusu yasalar şu ahlâkî ilkelere döndürsün: *Kötülük yapma!, Başkasının malına göz dikme!, Başkasının eşine göz dikme!, İnsanları kandırma!, Yasaları ihlal etmeyi arzulama!*²¹ Bu bağlamda Whewell bu ahlâkî emirlerin beş temel erdeme karşılık geldiğini ifade eder: (1) İnsanlık (*humanity*) ya da yardımseverlik (*benevolence*) yani insanları insan olarak sevmek ve bütün insanların iyiliğini amaçlamak, (2) Adalet (*Justice*) yani kişinin kendisine ait olana rıza göstermesi, kendisine ait olmayana göz dikmemesi, (3) Doğruluk (*Truthfulness*) yani kişinin konuşmalarında herkesin anladığı anlamı gözetmesi, (4) İffet (*Purity*) yani bedeninin ruha itaat etmesi ve (5) Düzen (*Order*) yani ahlâkın zorunlu şartı olarak kişinin pozitif yasalara itaat etmesi.²² Neticede Whewell doğamızdan gelen beş temel arzumun, beş temel hakka; bu beş temel hakkın da beş temel erdeme karşılık geldiği bir şablon ortaya koyar: "Ve böylece hukuki yükümlülükten ahlâkî ödeve; yasalıktan erdeme; beşerî mahkemedeki masumiyetten vicdan mahkemesinin önündeki masumiyete yükselmiş oluruz."²³

Ahlâk-hukuk ilişkisinde ortaya çıkan şablonun bu yapısı Whewell'in sisteminde ahlâk ile hukukun son derece karmaşık bir ilişki içerisine girmesine neden olur. Bu girift ilişkide kilit rol yukarıda ifade ettiğimiz gibi *hak* kavramıdır. Çünkü Whewell'in sisteminde hakların varlığını kabul etmeden ahlâktan bahsetmek mümkün değilken, yasalar olmadan da haklardan bahsetmek imkân dâhilinde değildir. Çünkü haklar, yasalar tarafından tanımlanır ve erdemler de yasalar tarafından tanımlanan haklar üzerine inşa edilir.²⁴ Whewell, ahlâkî kuralların uygulanabilmesi için ahlâkın hukukun tanımlarına ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Ona göre bu tanımlar olmaksızın ahlâk kuralları muğlak olarak kalır ve uygulanamaz. Mesela ahlâk, faile *Başkasının malına göz dikme!* der. Burada hukuk, bu ahlâkî emirde geçen *başkasının mülkü* ve *benim mülküm* mefhumlarını tanımlar. Aynı şekilde *Başkasının eşini arzulama!* ahlâkî emri, hukukun *başkasının eşi* mefhumuna yönelik tanımına muhtaçtır. Whewell, bu yolla ahlâkî emirlerin hukukla yakından ilişkili olduğunu ve bu anlamda hukukla bu şekilde bir ilişki içerisine girmeyen hiçbir ahlâkî emrin olamayacağını iddia eder. Çünkü ona göre hu-

¹⁹ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xv; Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 101, 102.

²⁰ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xvi.

²¹ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 87.

²² Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/6; Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 108. Whewell, *Lectures*'ta beşinci erdem olarak *düzen* yerine Aristoteles ve diğerleri tarafından entelektüel bir erdem olan *Bilgelik (wisdom)*in de sayılabileceğini belirtir. Çünkü düzen, açık biçimde hem doğru kuralların keşfedilmesinde hem de kuralların onaylanmasında kendisini gösterir. Bk. Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xxii.

²³ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xvi.

²⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/304.

kukun tanımları kabul edilmediğinde *başkasının eşi, başkasının mülkü* gibi mefhumları tanımlamanın başka bir yolu yoktur. Dolayısıyla Whewell, ahlâkın hukuktan bağımsızmış gibi davranılmasını çok da anlamlı bulmaz.²⁵

Whewell, ahlâk-hukuk ilişkisinde yasaların sadece mefhumları tanımlamakla yetinmediğini ayrıca ahlâkın temeli olan haklara gerçekliklerini de verdiğini söyler. Ona göre haklar ancak yasalar tarafından desteklendiklerinde gerçekliklerini kazanır. Bu noktada en temel unsur, müeyyidedir. Yasalar, cezalar yardımıyla hakları koruma altına alır. Bu cezalar gerçekçidir ve bu gerçeklik yasaların inşa ettiği haklara da gerçeklik vermiş olur. Yasaların buradaki amacı, kişilerin kendi haklarını belirlemek olduğu gibi diğer bireylerin haklarına da saygı duyulmasını temin etmektir.²⁶ Cezaların farklı versiyonları arasında kısıtlama, fiziksel acı, sahip olunan şeylerin kaybedilmesi, sürgün ve ölüm cezaları en yaygın olanlarıdır. Yasaların bu inşa edici gücü sayesinde toplum, arzuların karşılıklı mücadelesi yerine, kurallar bütünü ile yönetilen düzenli bir sistem haline gelir.²⁷ Ona göre toplumların yasalarının insanların arzularını düzenlemeye ve kontrol etmeye programlı olmasının nedeni budur. Haklar, bireyin arzularının meşru tatmin *sferine* işaret eder. Tabiri caizse polis hırsızları kontrol eder ki insanlar cepçinlerini kollamaya çalışmaktan ya da kapılarını kilitlemekten daha faydalı işler yapmaya fırsat bulabilsinler.²⁸ Bir toplumda yasalar tarafından haklar doğru biçimde belirlenirse, insanlar da arzularını bu yasalara uydurabilirler. Eğer bir toplumda insanların arzuları birbirleriyle çatışıyorsa, o toplumda haklar, yasalar tarafından doğru belirlenmemiş demektir.²⁹

Whewell, bu aşamada önemli bir noktaya temas ederek ahlâk kuralları ile yasalar arasındaki önemli bir ayrıma dikkat çeker. Buna göre ahlâk kuralları, yasaların aksine sabit ve değişmezdir. Bir diğer ifadeyle, ahlâk kuralları toplumdan topluma, zamandan zamana farklılık göstermez. Ahlâkın temelini oluşturan haklar bir toplumda farklı kurallarla düzenlenirken, bir başkasında daha farklı biçimde düzenlenebilir. Söz gelimi, kölelik, çok eşlilik, cariye gibi uygulamalar bazı toplumlarda yasaklanırken, bazılarında bunlara izin verilebilir.³⁰ Aslına bakılırsa Whewell, yasaların toplumun bireylerinden onay gördüğü için toplum tarafından kabul edildiğini ve dolayısıyla da eylemlerin bu yasalar temelinde değerlendirildiğini söyler. Bu bağlamda yasalar, ona göre failin temel ahlâkî ilke ve doğruları keşfetmesini sağlayan yeti olan vicdanla uyumludur. Söz gelimi, bir toplumda eğer çok eşlilik ya da köleliğe yasalar izin veriyorsa, Whewell'e göre fail bu eylemleri herhangi bir vicdan azabı duymadan yerine getirecektir. Çünkü söz konusu davranış, toplumda geçerli olan yasalar çerçevesinde hukuken meşru bir davranıştır.³¹

Whewell'in bu açıklaması ahlâk kuralları ile yasalar arasında yaptığı ayırım temelinde ele alındığında ortada bir çelişki var gibi görünür. Çünkü o, bir tarafta ahlâkın evrenselliğini hukukun yerelliğini savunurken, diğer tarafta ise ahlâkın temeli olan vicdanın hukukun yerelliğine uyum sağlayacağını, gayri ahlâkî eylemleri salt yasaya uygun olduğu için onaylayacağını söyler. Whewell bu durumun farkındadır ve bu sorunu oldukça zeki biçimde çözüme kavuşturur. O, ahlâk kurallarının değişmezliğinin en genel formlar için geçerli olduğunu, toplumların bu evrensel ahlâkî kuralları yorumlamada zaman zaman birbirlerinden ayrılabildiklerine dikkat çeker. Söz gelimi, bir ülkede bir yolcunun, geçtiği yollardaki bahçelerden meyve koparması ahlâkî olarak sorun teşkil etmeyebilirken başka bir toplum için bu eylem oldukça ciddi bir ahlâkî problem olarak tanımlanabilir. Çünkü bu toplumda, *Çalmayacaksın!* emri evrensel olarak kabul edilmiş ve *çalmak* fiili de *İzinsiz olarak başkasının bahçesinden meyve koparmak çalmaktır*, şeklinde tanımlanmış olabilir. Whewell, buradaki temel meselenin *Çalmayacaksın!* emrinin yorumlanması, *çalmak* fiilinin tanımlanması olduğunu söyler. Burada

²⁵ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 104.

²⁶ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/43.

²⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/44.

²⁸ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 585.

²⁹ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 586.

³⁰ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/50.

³¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/304-305.

58 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Whewell'e göre emrin kendisi evrenselken, izinsiz meyve kopartmayı, *Çalmayacaksın!* emri altında yorumlamak yerel bir durumdur.³² Dolayısıyla ona göre tartışma *Çalmayacaksın!* emrinin doğruluğu ile ilgili değildir, çünkü tüm toplumlar bu emrin doğruluğunu kabul eder. Toplumların fikir ayrılığına düştükleri nokta *çalmak* fiilinin tam olarak ne olduğu konusundadır. Zaten Whewell'in de ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkiyi temellendirdiği nokta bu hususta ortaya çıkan ihtiyaçtır.

Whewell ahlâk ile hukuk arasında evrensel olup olmama yönünden farka ek olarak bir başka farka daha değinir. Buna göre hukuk kesin biçimde harici, dışa dönük eylemlerimize referansta bulunup, bunları ya kesin olarak emredip ya da yasaklar; ahlâk ise eylemin daha çok içsel yönüne, arzu ve niyetlere odaklanır.³³ Whewell'e göre hukuk, eylemlerle insanın bir parçası olduğu sisteme verdiği zarar ve rahatsızlıklar açısından ilgilendir. Söz gelimi, yasalar hırsızlığı yasaklar ama aç gözlülüğü yasaklamaz. Aynı şekilde zınavı yasaklar ama ifetsizliği değil. Whewell, eylemlerin salt harici yönleriyle ilgilendirilmesinin hukukun yapabileceği tek şey olduğunu düşünür. Bu noktada yasalardan fazlasını beklemek Whewell'e göre anlamsızdır. Bu durum hukuku tatmin etse de yukarıda ifade edildiği üzere ahlâkı tatmin etmeye yetmez. Ahlâk daha derine inmek, eylemin niyetlerine kadar ulaşmak zorundadır. Sadece çalmayı değil, çalmaya niyet etmeyi de yasaklamalıdır. Ahlâk Whewell'e göre sadece niyetlerle de yetinmemelidir. Duygular, alışkanlıklar, eğilimler ve yatkinlikler da yanlış olabilir. Nihayetinde bir insanın mutluluğunu kıskanmak da gayri ahlâkîdir, kin beslemek de. Dolayısıyla bunlar da ahlâkın sınırlarına dâhildir.³⁴ Bu bağlamda Whewell'e göre ahlâk yaşayan ağaçsa, hukuk onun meyvesidir.³⁵

Whewell'in ahlâkın evrenselliğine hukukun ise yerelliğine yapmış olduğu atf, kendisini ahlâk ile hukuk arasındaki hiyerarşide gösterir. Bu bağlam içerisinde her ne kadar ahlâkın hukuka olan ihtiyacı açık olsa bile Whewell yine de ikisi arasındaki hiyerarşide üstünlüğü ahlâka verir. Bir diğer ifadeyle Whewell'in sisteminde hukuk, ahlâkın otoritesi altındadır, hukuk ahlâkın yalnızca bir kısmıdır.³⁶ Bunun nedeni, yukarıda da ifade edildiği üzere yasaların değişkenliğidir. Yasalar zamana ve mekâna göre farklılık gösterdiği için sürekli olarak şu anda ya da herhangi başka bir zamanda üstün ve evrensel olan ahlâka bağlı olmalıdır. Bu anlamda hukuk, ahlâkla uyumlu olmalı, genel çerçevesini ahlâktan almalıdır. Dolayısıyla yeri geldiğinde ahlâk, bazen hukuku askıya alabilir. Daha doğru bir ifadeyle, her ne kadar yasalar ilk elde sabit, emirleri kesin ve değiştirilemez olarak düşünülse de böyle düşünmek hatadır. Zira yasa ve yasalara ilişkin uygulamalar zaman zaman gayri ahlâkî olabilmektedir. Söz gelimi, komşunun mallarını kıskanma ile ilgili ahlâkî ihlal, zamanla bir yasa ihlali olan komşunun malını çalmaya kadar gidebilir. Fakat söz konusu bu yasa komşuya her şeyi verirken eğer beni aç bırakıyorsa Whewell'e göre bu adil bir yasa olmaz ve yasanın ahlâk tarafından belirlenen adil olmama durumu, söz konusu yasanın değiştirilmesi için makul gerekçeyi oluşturur.³⁷ Bu nedenle Whewell, ahlâka mugayir olması durumunda yasaların eleştirilmesini ve değiştirilmesini bir gereklilik olarak görür. Bu noktada o, ahlâk ile cari hukuki yasaların çatışmaları sorunun sadece kendi sistemi için değil, diğer tüm ahlâk teorileri için de önemli bir sorun olduğunu altını çizer. Dolayısıyla Whewell'e göre bu sorun kendi sistemi için ne kadar büyük bir sorunsu diğer teoriler için de aynı derecede büyük bir sorundur.³⁸

Whewell'e göre ahlâktan bahsetmenin temelini oluşturan haklar, sadece düzenli değil aynı zamanda adil de olmalıdır. Bu durum da gündeme hukukun en önemli kavramı olan ada-

³² Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/51.

³³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/305.

³⁴ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 83.

³⁵ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 103.

³⁶ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 85.

³⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/58, 306; Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xxiv.

³⁸ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xvii.

let meselesini getirir. Whewell, bu meseleyi *doğal hukuk (natural law)* ve *pozitif hukuk (positive law) / cari hukuk (actual law)* ayrımı üzerinden ele alır. Doğal hukukun insanların doğasına dayandığını söyleyen Whewell, pozitif hukukun ise bizzat insanlar tarafından vaz edildiğini belirtir. Doğal hukuk insan aklından türer ve tüm insanlar için geçerlidir, bu anlamda evrenseldir. Bu noktada Cicero (MÖ 106-43)'dan bir alıntı yapar. Bu alıntıda Cicero, doğal hukukun insan doğasıyla uyumlu olduğundan, tüm zihinlere nüfuz ettiğinden, sürekli ve sonsuz olduğundan, doğal hukukun yasalarına itaatın ödev, ihlalin ise yasak olduğundan, emir ve yasaklarının bir hikmeti olduğundan, bunların boş yere olamayacağından, doğal hukukun hiçbir şekilde yürürlükten kaldırılamayacağından, üstünde başka bir otorite olamayacağından ya da iptal edilemeyeceğinden, hiçbir insan ve yöneticinin doğal hukukun yaptırımlarından muaf olamayacağından, hiçbir yargıç ve yasa koyucunun bu yasaları yürürlükten kaldıramayacağından, toplumlara ve zamana göre değişmeyeceğinden bu anlamda toplumlar ve zaman üstü tek bir yasa olduğundan bahseder.³⁹ Whewell, Cicero'nun bu şekilde tasvir ettiği doğal hukukun hiçbir yerde gerçek bir varlığa sahip olmadığını, olamayacağını iddia eder. Fakat bununla birlikte pozitif hukuk ise Atina'da ya da Roma'da ya da dünyanın herhangi başka bir yerinde gerçek bir varlığa sahiptir. Bu anlamda aslında doğal hukuk bir gerçekliğe sahip değildir. Bu açıdan doğal hukuk, pozitif hukukun yasalarının vaz edilmesinde istifade edilen maksimler olarak değerlendirilmelidir.⁴⁰

Genel bir bağlam olarak Whewell, adaletin yasalar tarafından belirlenmesi gerektiğini söylerken, yasaların da adalet fikri ile uyum içerisinde olması gerektiğini ifade eder. Adalet doğrudan ve pozitif biçimde yasalar tarafından belirlenir, çünkü bir kişinin adil hakları, bu kişiye ancak yasalar tarafından verilebilir. Fakat bununla birlikte yasalar da adaletin bir gereği olarak her türlü keyfiliği ve eşitsizliği reddetmeli, ortadan kaldırmalıdır. Çünkü adalet, keyfiliği kaldırmaz. Bu bağlama göre toplumun harici şartları zaman içerisinde değişiklik gösterdikçe, bu değişimin büyüklüğüne bağlı olarak yasalar, dolayısıyla da adalet fikri değişim gösterebilecektir. Mesela, bir devlet (ör. Atinalılar) başka bir devlete (ör. Sparta) şiddet ve zulümle muamele etse, çıkan savaşta galip gelen Spartalılar için Atinalıları köleleştirmek ve mallarına el koymak adil bir davranış olarak kabul edilecektir. Fakat birkaç nesil sonra mallara el koyma unutulduktan sonra yapılan herhangi bir yasaya göre bu eylem gayri adil hale gelebilir. Böylesi bir zamana gelindiğinde, Atinalılara mallarının geri verilmesi bu kez yeni yasalara göre adil hale gelebilir.⁴¹

Whewell, toplumun tarihindeki gelişmelerin bireyler arasında bazı eşitsizliklerin ortaya çıkmasına neden olmuş olabileceğini belirtir. Söz gelimi, toplumun hali hazırdaki durumunda bireylerin zengin ve fakir olarak sınıflara bölünmesi, geçmişte toplumun yaşadığı olayların bir neticesidir. Whewell, toplumda var olan bu tür sınıfsal ayrımların tamamen ortadan kaldırılmasının adil olmayacağını, adaletin bu tür bir talebi olamayacağını düşünür. Çünkü bu tür bir uygulama ya da talep, adaletin zorunlu şartı olan hakların ortadan kaldırılmasını gerektirebilir. Yine aynı şekilde, toplumun geçmişinde mülkiyetler el değiştiren bazı adaletsiz uygulamalar ortaya çıkmış olabilir. Bu durumda Whewell, adaletin bir gereği olarak hali hazırdaki toprağın mülk edinilmesi ile ilgili olarak tarihte tespit edilen bir adaletsiz uygulama nedeniyle, toprağın şimdiki sahiplerinin mevcut durumdaki mülkiyet hakkından men edilip edilemeyeceklerini sorar. Eğer mülk, yüzyıllar önce haksız bir şekilde ele geçirilmişse, mülkün şimdiki sahipleri son derece iyi ve adil insanlar olsalar bile, söz konusu mülk ellerinden alınmalı mıdır? Ataların yaptığı adaletsizliğin cezasını torunları çekmeli midir?⁴² Peki, böylesi durumlarda adaletin talebi nedir? Bu soruların cevabı Whewell'e göre basittir. O, adaletin bu noktada bizden talebinin, tarihin ürettiği bu tür eşitsizlikleri sürekli olarak gidermeye, düzeltmeye çalışmak olmadığını ifade eder. Çünkü zamanla ortaya çıkan adaletsizliğin, başka bir adaletsiz uygulamayla ortadan kaldırılması mümkün değildir. Yapılması

³⁹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/317.

⁴⁰ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/317.

⁴¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/323.

⁴² Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/319.

60 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

gereken, geçmişteki adaletsiz uygulamanın günümüzde neden olduğu etkilerinin ortadan kaldırılmaya çalışılmasıdır. Toplumun geçmişteki uygulamaları her ne kadar adaletsiz olsa da bu uygulamalar toplum içerisinde ortadan kaldırılması adil olmayan yeni hakların ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla Whewell'e göre geçmişi düzeltmek mümkün olmadığına göre, yapılabilecek en makul şey, bugünü düzeltmektir. Bu nedenle adalet, geçmişteki adaletsizliği, başka bir adaletsiz uygulamayla ortadan kaldırmak değil, mevcut durumda ortaya çıkan sorunları adil biçimde çözüme kavuşturmadır. Whewell, bu tür bir düzeltmenin ahlâki gelişim idealinin bir parçası olduğunu ifade eder. Whewell'in sisteminde bireyler, hayatları boyunca kendilerini ahlâki olarak geliştirmek zorundadır. Çünkü insanlar her durumda daha iyi bir duruma gelme kapasitesine sahiptir. Bir birey, her geçen gün daha ahlâklı, daha doğru, daha dürüst bir insan haline gelebilir. Whewell, bireyin tabii olduğu bu ahlâk gelişim idealine ahlâki bir fail olarak kabul ettiği devletlerin de tabii olduğunu savunur ve ona göre devletler de her geçen gün kendilerini geliştirmekle yükümlüdür. Bu nedenle devlet de yasalarını her geçen gün adalet fikriyle daha uyumlu hale getirmekle görevlidir. Ona göre tabiri caizse adaletin saf ve temiz suyu, sürekli olarak yasaların akan suyuna karıştırılmalıdır ki zamanla yasaların suyu da berraklaşsın. Fakat Whewell, yasaların suyunun ne zaman adaletin suyu kadar berraklaşacağını belirlemenin imkânsız olduğunu da hemen belirtir. Ancak bu gerçekleştiğinde yasaların suyunun berraklığı ile adaletin suyunun berraklığı birbirinden ayırt edilemez hale gelecektir.⁴³ Kısacası, Whewell'e göre adaletsizlik, aklı ve kuralları hiçe sayan keyfi bir uygulamadır. Çünkü adalet temelde her şeyin akla dolayısıyla da kurala uygun yapılmasını gerekli görür. Adalet, var olan haklara odaklanır ve bunların geçerli olup olmadıklarına karar verir. Bunu yaparken de var olan şartları göz önüne alır. Dolayısıyla Whewell için mevcut şartları göz ardı ederek, zihinde ütopyik bir toplum inşa ederek bir adalet ve hak tanımı yapılamaz.⁴⁴

Son tahlilde Whewell'in, adalete ilişkin yaklaşımını şu iki maksim üzerine inşa ettiği görülür: (1) *Haklar adaletsizlik üzerine inşa edilemez*, (2) *Adalet, hakları var olan koşullara, şartlara göre belirlir*. İlk maksim hakların doğruluk ve geçerliliğini muhafaza ederken, ikinci maksim ise adaletin olgulara, gündelik yaşama uygulanmasını sağlar.

Whewell'in ahlâk ile hukuk ilişkisine dair görüşlerini kısaca bu şekilde ifade etmek mümkündür. Şimdi de Mill'in aynı meseleye ilişkin görüşlerine genel hatlarıyla değinmek istiyoruz.

2. Mill'in Sisteminde Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Mill, Whewell'den farklı olarak ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkiyi hak kavramı üzerinden değil, adalet kavramı üzerinden ele alır. Onun bu konudaki temel görüşlerini *Utilitarianism* adlı eserinin "Fayda ile Adalet Arasındaki İlişki" başlığını taşıyan beşinci bölümünde bulmak mümkündür. Aslında eserin diğer bölümlerinden ayrı olarak tasarlanan bu bölüm eserin en uzun ve en karmaşık kısmıdır.⁴⁵ Mill, bu bölümde fayda ile adalet arasındaki ilişkiyi ödev, haklar, cezalandırma, adil ücret ve vergi bağlamında tartışır.

Mill, doğru ve yanlışın ölçütünün fayda ya da mutluluk olduğunu söyleyen fayda ilkesinin kabulünün önündeki en büyük engelin adalet kavramı olduğunu ifade eder. Bunun temel nedeni ona göre, insanların adalet kavramının şeylerin özünde bulunan sabit ve değişmez bir niteliğe işaret ettiğini düşünmeleridir. Bunun sonucu olarak da adalet fikrinin temelde fayda ya da çıkar fikri ile çatıştığını düşünürler. Mill'e göre insanlar adaletin genel faydanın yalnızca bir çeşidi olduğunu görmekte zorlanırlar ve bu nedenle de adalet fikrinin fayda fikrinden çok daha farklı bir temel sahip olması gerektiğini düşünürler.⁴⁶ Oysaki Mill, bu düşüncenin yanlış

⁴³ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/325-326.

⁴⁴ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/320.

⁴⁵ Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism* (New York: Routledge, 1997), 156.

⁴⁶ Mill, "Utilitarianism", 10/240; Mill, *Faydacılık*, 2017, 131.

olduğunu adalet ile fayda fikrinin birbirleriyle zıt değil, uyumlu fikirler olduğunu iddia eder.⁴⁷ Bu konudaki temel çabası, bu uyumu göstermek, adaletin faydadan ayrı olamayacağını, faydanın adaletin temeli olduğunu ortaya koymaktır.

Mill, adaletin en net tanımının “Adalet, herkesin (iyi ya da kötü) hak ettiği şeyi almastır.”⁴⁸ olduğunu düşünür. Bu tanım okuyucunun da fark edeceği üzere Whewell’in tanımıyla aynıdır. Bu anlamda Mill ile Whewell adaletin temelde ne olduğu konusunda hem fikirdirler. Bu tanıma ek olarak Mill başka adalet tanımlarına da yer verir: “Adalet, insan refahının özünü daha yakından ilgilendiren ve dolayısıyla yaşamın yönlendirilmesi için diğer herhangi bir kuraldan çok daha bağlayıcı olan belirli türdeki ahlâk kurallarının ismidir.”⁴⁹, “Adalet, ortaklaşa ele alınan, diğer toplumsal fayda ölçeklerinden daha yüksekte duran -bu nedenle çok daha zorunlu bir yükümlülüktür- belirli ahlâkî gerekliliklerin bir adıdır.”⁵⁰

Ahlâk ile adalet arasındaki zihinsel bağlantıyı keşfetmenin zor olduğunu kabul eden Mill, bu noktada adalet kavramının etimolojisinin yardımına başvurur. Dillerin birçoğunda Adil (*just*) kavramına karşılık gelen sözcüğün kökeni, belirgin bir şekilde ya pozitif hukukla ya da pek çok durumda hukukun ilkel biçimi olan otoriter gelenele ilgili bir kökene dayanır. Doğru (*right*) ve adil (*righteous*) kelimelerinin türediği *Recht*, yasa ile eşanlamlıdır. *Recht*in orijinal anlamı ise yasaya değil, fiziksel doğruluğa işaret eder; tıpkı yanlış (*wrong*) ve Latince karşılığının eğri ve dolambaçlı yol anlamına geldiği gibi.⁵¹

Mill, etimolojinin bir sözcüğün şimdi hangi anlama geldiği konusunda bize çok az kanıt sunarken, kavramın ortaya çıkışı ile ilgili olarak ise çok fazla şey söylediğini savunur. Bu minvalde Mill de adalet kavramının oluşumundaki temel unsurun *yasaya uygunluk* fikri olduğunu kabul eder. Söz gelimi, Hıristiyanlığın doğuşuna kadar Yahudiler arasındaki adalet fikri tamamen bu temele dayanıyordu. Kuralların rehberliğine ihtiyaç duyan her konuyu yasalara müraعاتla çözen ve yasaların kaynağını Tanrı olarak gören toplumlarda bu durum son derece doğaldır. Fakat Yunan ve Romalılar gibi yasaların kaynağının insanlar olduğu bilinen ve kabul edilen toplumlarda insanların kötü yasalar yapabilecekleri fikri son derece doğal karşılanan bir düşüncedydi. Bu düşüncenin en önemli işlevselliği, yasalara uygun olsa bile bazı davranışların adaletsiz olarak nitelendirilmesine imkân tanımasıydı. Mill’e göre Yunan ve Romalıların yasalar karşısındaki bu tutumu, adalet fikri ile yasa arasındaki bağı kopartmaz, kopartmadığı gibi adalet konusunda yasa fikrinin egemenliği de muhafaza etmeye devam eder. Şöyle ki insanlar böylesi durumlarda cari yasalara nazaran eylemlerin olması gereken ideal yasalara uygunluk fikrine ulaşırlar. Bir başka deyişle, adaletsiz eylem, toplumdaki cari yasaya uygun olsa bile insanların zihninde olması gereken ideal yasaya aykırı olduğu için eylemin adaletsiz olduğu fikri muhafaza edilir. Dolayısıyla Mill’e göre adalet fikrinde egemen olan düşünce, etimolojik kökenine uygun biçimde, hala yasa fikridir.⁵²

Bu konuda zaman zaman yasanın kapsamı konusu gündeme gelir. Mill’e göre hiçbirimiz yasaların özel yaşamımıza müdahale etmesini arzulamasak bile çevremizde adaletsiz davranışlarda bulunan insanlar gördüğümüzde onların cezalandırılmasını arzu ederiz. Bunu eğer yasalar yapmıyorsa yani adaletsiz kişiyi cezalandırmıyorsa, eylemi yapan kişiyi hem kendi hoşnutsuzluğumuzdan hem de toplumun hoşnutsuzluğundan haberdar etmeye çalışarak bir nevi cezalandırmaya gayret ederiz. Mill’e göre bu durum yasal sınırlama fikri ile adalet fikrinin ilişkisini ortaya koyar. Bu bağlamda eğer bir şeye yanlış diyorsak, bu yanlış yapan kişinin bir şekilde yasayla değilse bile diğer insanların gözünde, o da olmazsa kendi vicdanı tarafından cezalandırılması gerektiğini kastederiz.⁵³

⁴⁷ Mill, “Utilitarianism”, 10/240; Mill, *Faydacılık*, 2017, 128-129.

⁴⁸ Mill, “Utilitarianism”, 10/242; Mill, *Faydacılık*, 2017, 134.

⁴⁹ Mill, “Utilitarianism”, 10/255; Mill, *Faydacılık*, 2017, 162.

⁵⁰ Mill, “Utilitarianism”, 10/259; Mill, *Faydacılık*, 2017, 170.

⁵¹ Mill, “Utilitarianism”, 10/244; Mill, *Faydacılık*, 2017, 77-78.

⁵² Mill, “Utilitarianism”, 10/245; Mill, *Faydacılık*, 2017, 140.

⁵³ Mill, “Utilitarianism”, 10/247; Mill, *Faydacılık*, 2017, 144.

62 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Mill, nihayetinde adalet duygusunun temelde iki bileşene indirgenebileceğini düşünür: (1) kötülük yapmış birini cezalandırma arzusu ve (2) bu kötülükten biri ya da birilerinin zarar görmüş olduğuna dair bilgi ya da inanç.⁵⁴ Bu bağlamda Mill'e göre adalet inancı (1) kendini ya da yakınlarını inciten veya zarar verene karşı koyma ya da misilleme yapmaya yönelik hayvani arzu ve (2) insanın duygudaşlığı genişletme kabiliyetini içerir. Adalet duygusu ilkinden psikolojik gücünü alırken, ikincisinden ise ahlâkî konumunu alır.⁵⁵ Mill, doğal olan intikam duygusu ya da öç almanın kendinde bir ahlâkîliği olmadığını, bu duyguyu ahlâkî yapan şeyin toplumsal duygudaşlığa hizmet eden bir araç oluşu olduğunu iddia eder. Doğal duygularımız ayırım yapmaksızın bizim için kabul edilemez olan her şeye karşı öfkelenmemizi sağlar. Fakat toplumsal duygular tarafından bu doğal duygularımız ahlâkîleştirilince doğrudan bize zarar vermese bile topluma yönelen her tehlikeye karşı aynı öfkeyi duymamızı sağlar. Bu bağlamda Mill'e göre adil kişi, kendi zarar görmese bile topluma zarar veren her şeye öfkelenir. Mill, bu durumu bilinçli bir biçimde adil olmanın şartı olarak görür. Ona göre kişi topluma gelen tehdidi kendi çıkarıyla eşleştirip bu düşünce üzerinden değerlendirirse adil olmaz.⁵⁶

Tüm bunlardan hareketle Mill, adalet kavramının faydadan tamamen bağımsız bir ahlâkî ve hukuki standart olmasının mümkün olmadığını iddia eder. Bu noktada adalet fikrinin değişmez, sabit ve evrensel olduğu yerde faydanın kişiye göre değişen bir niteliğe sahip olduğunu iddia edenlere Mill itiraz eder ve adalet fikrinin tikel uygulamalarındaki farklılıkların nedenini sorar. Ona göre sadece farklı uluslar ve farklı bireyler farklı adalet kavramına sahip değildirlere, bir ve aynı bireyin zihninde dahi adaletin tek bir kuralı, ilkesi ya da maksimi yoktur. Söz gelimi, bazıları bir suçlunun örnek teşkil etmesi için cezalandırılmasını adil bulmayıp, cezalandırmanın mağdurun iyiliğini gözetmesi gerektiğini savunurken, diğerleri ise başka birinin iyiliği için cezalandırmanın adil olmadığını, cezalandırmanın kötülüğü önlemek için yapılması gerektiğini savunur. Hatta öyle ki bazıları cezalandırmanın bizzatı adil olmadığını çünkü suçlunun kendi karakterini kendisinin yaratmadığını iddia ederler. Mill, adalet konusunda tüm bu görüşlerin belirli açıdan makul olduğunu ve temellendirilebileceğini savunur.⁵⁷ Açık ki söz konusu bu durumlar Mill açısından adaletin değişmez, tek ve evrensel bir tanımı olmadığını delilidir.

Son tahlilde Mill, yeterince önemli bir özel durum ortaya çıktığında, adaletin ilkelerinin geçersiz kılınabileceğini ve bunu da ortaya koyduğu örneklerle mükemmelen kanıtladığını düşünür. Nitekim hoş görülebilir olmasa da bir hayatı kurtarmak için gerekli bir yiyeceği ya da ilacı çalmak veya zorla almak ya da bir hekimi kaçırpıp işini zorla yaptırmak gibi eylemler bazı durumlarda Mill açısından ahlâkî bir ödev haline gelebilir. -Yalnız burada Mill, söz konusu bu özel durumların adaletsizliğin övülmesi için bir temel teşkil edemeyeceğinin/etmemesi gerektiğinin altını özellikle çizer.- Dolayısıyla normalde adil olan eylemin özel durumlarda adil olmadığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Mill'e göre adalet, erdemden başka bir şey değildir ve bu erdem standardı da faydadan başka bir şey değildir.⁵⁸

Whewell ve Mill'in ahlâk-hukuk ilişkisine dair görüşlerini ele aldıktan sonra, Whewell-Mill arasındaki polemğin ele alınacağı üçüncü bölüme geçebiliriz.

3. Ahlâk-Hukuk İlişkine Dair Tartışmalar

Mill'in ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkide Whewell'e yönelttiği en temel eleştiri, sisteminde hukuku ahlâkın temeli haline getirmiş olmasıdır. Bu eleştirinin devamı olan diğer iki eleştiri ise; ahlâkı yasalara itaate indirgemesi ve yasalar kötü/adaletsiz olsalar bile bunlara

⁵⁴ Mill, "Utilitarianism", 10/248; Mill, *Faydacılık*, 2017, 147-148.

⁵⁵ Mill, "Utilitarianism", 10/250; Mill, *Faydacılık*, 2017, 150.

⁵⁶ Mill, "Utilitarianism", 10/249; Mill, *Faydacılık*, 2017, 149-150.

⁵⁷ Mill, "Utilitarianism", 10/252; Mill, *Faydacılık*, 2017, 155-156.

⁵⁸ Mill, "Utilitarianism", 10/259; Mill, *Faydacılık*, 2017, 171.

kayıtsız şartsız itaati ahlâkî bir ödev haline getirmesidir. İlk eleştirisiyle tartışmaya başlayabiliriz.

3.1. Ahlâkın Temeli Meselesi

Mill, Whewell'in sisteminde hukukun ahlâkın temeli haline gelişinin iki aşamada gerçekleştiğini iddia eder. İlk olarak Whewell kişilik, mülkiyet, aile, statü/durum ve sözleşme hakkının⁵⁹ ahlâkın temeli olduğunu, bunlar olmaksızın ahlâktan bahsetmenin mümkün olmadığını iddia etmiş; ikinci olarak ise bu hakların yalnızca yasalar tarafından belirlendiğini, bunların gerçekliklerini yasalardan aldığını ifade etmiştir. Böylece Mill'e göre Whewell'in düşüncesinde hukuk, ahlâkın temeli haline gelmiştir. Mill, özellikle "Hakların olmadığı yerde ahlâkın var olması mümkün değildir."⁶⁰ şeklindeki ifadesinin bu görüşün son derece açık bir delili olduğunu iddia eder.

Whewell, Mill'in bu eleştirisini kabul etmez. Ona göre Mill, kendi sistemini yanlış yorumlamakta, sisteminde olmayan bir şeyi varmış gibi göstermektedir. Whewell, Mill'in iddia ettiği gibi *Ahlâk yasaya, yasa da ahlâka bağlı olmak zorundadır*, şeklinde bir ifadesinin olmadığını, asıl ifadesinin *Ahlâk genel olarak yasaya bağlı olmak zorundadır*, olduğunu ve bu konuda tüm ahlâkçıların kendisiyle hemfikir olduklarını iddia eder. Ona göre Mill'in burada gözden kaçırdığı temel mesele, mülkiyet, evlilik, vb. hususları ahlâk açısından değerlendirirken, yasaların bu konulara ilişkin tanımlarını göz ardı edemeyeceğimizdir. Whewell, bunun mümkün olmadığını düşünür. Kendi sistemi içerisinde ahlâk ile hukuk arasında inşa edilen bu sıkı ilişkiye rağmen, Mill'in iddia ettiği gibi hukuk ve ahlâk arasında birbirlerine temel olma gibi bir ilişki asla yoktur. Bu ilişki daha çok bir dönüşümlülük (*alternately*) ilişkisidir. Bu ilişkide ahlâk hukuku geliştirirken, hukuk da ahlâkın kavramlarını tanımlar.⁶¹

Bununla birlikte Whewell, kendi sisteminin hukukla olan sıkı ilişkisini inkâr etmez ancak bu ilişki ona göre diğer ahlâk teorilerinin hukukla olan ilişkilerinden daha derin ve temel bir ilişki değildir. Diğer teoriler hukuka ne kadar dayanıyorsa, Whewell'e göre kendi teorisi de o kadar hukuka dayanmaktadır. Whewell, yukarıda da belirtildiği üzere hukukun ahlâkın kullandığı bazı kavramların tanımı için destek verdiğini ve bu tanımlar olmaksızın ahlâkî kuralların müphem, anlamsız ve uygulanamaz olarak kalacağını ileri sürer. Bu anlamda bu ilişkinin her teori için zorunlu olduğunu iddia eden Whewell, "Bu tanımları hukuk yapmayacaksa kim yapacaktır?", diye sorar. Whewell, bu meselelerin hukukun alanına girdiğini ve hukukun alanına giren meselelerde hukuka teslim olmanın alçalmak olmayacağını savunur. Durum bu olduğu için Whewell'e göre dış dünyada belirli sabit noktaların belirlenmesinde hukuk kabul edilmek zorundadır. Buradaki amaç, düşünce ve iradeye verilecek doğrultudur.⁶²

Aslında Whewell, Mill'in bu suçlaması karşısında biraz da şaşkındır. Zira o, kendi ahlâk sisteminin temelini hukuk olduğuna yönelik suçlamalar için ortada hiçbir makul gerekçe olmadığını düşünür. Eserinde, ahlâkî ödevlerin belirlenmesinde hukukun özel maksimlerine referansta bulunduğunu gösteren tek bir örneğin bile bulunamayacağını iddia eder. Whewell'e göre, bulunabilecek tek şey, ahlâkî ödevin yasalar tarafından sınırlandırılmasına ilişkin birkaç husustur. Söz gelimi, gündüz vakti eve giren hırsızın vurulması ya da kaçan hırsızın arkadan vurulmasını yasaklayan yasaya yaptığı referans bunlardan biridir. Whewell'in buradaki amacı, uç durumlara ulaşmayan tehlikenin, şiddet ve kanlı eylemi gerektiremeyeceğini göstermektir. Burada ifade etmek istediği şey, ahlâkın yasalara nazaran daha ılımlı olması gerektiğidir. Bir başka ifadeyle, hukukun dahi onaylamadığı bir şiddet durumunu ahlâkın onaylamasının mümkün olamayacağını ortaya koymaktır. Bu nedenle Whewell'e göre

⁵⁹ Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/188; Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xv.

⁶⁰ Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/189; Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xix.

⁶¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 581.

⁶² Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 584.

64 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

ahlâk daima hukukun ötesine geçmelidir. Ahlâk, hukuka nispetle daha derin, daha yüksek, daha geniş, daha saf, daha net olmalıdır.⁶³

Whewell, dikkatli bir okuyucunun ahlâkî akıl yürütme ve soruşturmaların hiçbirinde ahlâk ile hukuk arasında Mill'in iddia ettiği tarzda bir ilişki bulamayacağını iddia eder: "Yazdığım kitapla ilgili olarak ahlâkî hukuka dayandırdığım iddia edilmektedir. Öyle sanıyorum ki bu kitabı dikkatlice okumamıştır. Zira bu tür bir iddiada bulunmak ancak bu şekilde mümkündür. Fakat her halükarda bu tür bir suçlama için en ufak bir temel olmadığını size göstermeyi umuyorum."⁶⁴ Sonuç olarak Whewell, özellikle hukuk ve hakların kendi sisteminin temeli olmadığını, ahlâkî bunları üzerine inşa etmediğini fakat hareket noktası olduğunun altını özellikle çizer.⁶⁵ Dolayısıyla Whewell açısından hukuk, ahlâkın temeli değil, fakat işaret levhasıdır.⁶⁶

Mill ile Whewell arasındaki bu tartışmada Mill'in eleştirisinin son derece etkili olduğunu söylemek mümkündür. Gerçekten de Whewell'in ahlâkın varlığını haklara bağlaması ve hakların olmadığı yerde ahlâktan bahsedilemeyeceğini iddia etmesi, Mill'in eleştirisinde haklı olduğuna yönelik bir görünüm ortaya çıkarmaktadır. Fakat burada Mill'in retorik bir hileye başvurduğunu düşünüyoruz. Çünkü "Hakların olmadığı yerde ahlâkın var olması mümkün değildir." ifadesini Mill, okuyucuya *Haklar ahlâkın kaynağıdır*, önermesini ima edecek şekilde aktarmaktadır. Oysaki iki önerme birbirinden farklı gerçekleri ifade etmektedir. Burada Whewell'in temel kaygısı, ahlâkın pratik uygulamalarındaki karmaşayı ortadan kaldırmaktır. Yukarıda Whewell'in son derece isabetli biçimde ifade ettiği gibi *Çalmayacaksınız!* ahlâkî emrinin pratik yaşamda uygulanabilmesi için mülkiyetin ne olduğuna ilişkin bir tanıma ihtiyacımız vardır. Eğer mülkiyetin tanımı için hukukun yaptığı tanım kabul edilmezse, toplum içerisinde mülkiyetin tam olarak neye tekabül ettiği konusunda ciddi fikir ayrılıkları yaşanacağı, bunun da bir anarşi durumu ortaya çıkaracağı inkâr edilemez bir gerçektir. Whewell'in vurulamaya çalıştığı temel nokta buyken, Mill bu noktayı daha temel bir mesele haline getirmiştir. Kanaatimizce Mill, burada okuyucunun Whewell'in sistemi konusundaki muhtemel bilgisizliğine müracaat etmektedir. Zira yukarıda ifade edildiği üzere Whewell'in teorisinin temelinde hukuk değil, Tanrı iradesi ve akıl vardır. Whewell, ahlâkî ilkelerin sezgisel olarak bilebileceğini, bilinen bu ilkelerin akıl tarafından rasyonel olarak gerekçelendirilebileceğini ve bu ilkelerin Tanrı iradesiyle uyumlu olduğunu iddia eder. Onun sisteminde akla uygun eylemler dolaylı olarak Tanrı iradesine de uyumlu eylemlerdir.⁶⁷ Bu bağlamda Whewell'in ahlâkın temelini hukuk olarak benimsediğini söylemek, kendisinin de ifade ettiği gibi sistemini göz ardı etmek demektir. Burada Mill'in haklı olup olmadığını ortaya koymanın en makul yolu, *Hakların olmadığı durumda ahlâkî ilkelerin varlığından söz edilebilir mi?* sorusunu Whewell'e sormaktır. Eğer Mill haklıysa hakların olmadığı yerde ahlâkî ilkelerden de bahsetmenin imkânı olmamalıdır. Fakat Whewell'in sistemi incelendiğinde hakların olmadığı yerde ahlâkî emirlerin varlığını devam ettireceğini söylemek mümkündür. Örneğin hiçbir yasanın dolayısıyla da hakkın olmadığı bir toplum düşünelim. Bu toplumda *Çalmayacaksınız!*, ahlâkî emrinin Whewell'in sistemi temelinde hala mevcut olacağını ileri sürmek makuldür. Çünkü onun sisteminde bu emrin kaynağı, hukuk değil akıl ve Tanrı'dır. Dolayısıyla burada mevcut olmayan şey, bu ahlâkî emirlerin pratik uygulamasıdır. Whewell açısından insan aklıyla daima ahlâkî emirler vaz edebilir ve bu ahlâkî emirler Tanrı olduğu sürece de varlığını sürdürür.⁶⁸ Kanaatimizce Mill, bu noktadaki müphemlikten yararlanarak retorik bir hamleyle Whewell'in önermesini farklı şekilde okumakta ve okuyucuya aktarmaktadır.

⁶³ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 103.

⁶⁴ Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 85.

⁶⁵ Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, xvi, xvii; Whewell, *Lectures on Systematic Morality*, 84.

⁶⁶ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 584.

⁶⁷ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/83.

⁶⁸ bk.Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 2/3-11.

Aslına bakılırsa her ne kadar Whewell'i eleştirse de Mill'in kendi sistemi de aynı sorunla yüz yüzedir. Adaleti bir erdem olarak kabul edip, adaletin dolayısıyla da yasaların temelini fayda olarak belirlediğinde Mill tam olarak Whewell'in karşı karşıya kaldığı sorunla karşılaşır. Spesifik bir durumla ilgili olarak o, adaletin belirlenmesi için faydanın bir ölçüt olarak kabul edilmesi gerektiğini ve buna uygun olarak en çok faydayı ortaya çıkaran eylemin adalete daha uygun olduğunu savunur. Buradaki temel problem, eyleme ilişkin alternatiflerden hangisinin daha fazla fayda sağladığını nasıl bilebileceğimizdir. Bu konuda Mill elimize hiçbir net ölçüt veremez. Söz gelimi, *Çalmayacaksın!* ahlâkî emrinin pratiğe dökülmesinde Whewell net biçimde o toplumdaki cari yasaların mülkiyet tanımına güvenir ve bu tanım temelinde ilkenin uygulanması gerektiğini söyler. Mill ise bu emrin uygulanacağı durumla ilgili olarak failden eylemin sonucuna yönelik haz ve acı temelinde bir hesaplama yapmasını ve yasalara aykırı olsa bile daha fazla fayda sağlayan eylemi yapmasını salık verir. Kendisinin de söylediği gibi bu hesaplamanın sonucunda zaman zaman çalmanın da ahlâkî bir ödev olduğu durumların ortaya çıkması mümkündür. Kanaatimizce buradaki temel tartışma toplumun refahını ve mutluluğunu adil olmasalar bile yasalara kayıtsız şartsız itaatini mi yoksa bireysel fayda hesabına dayalı eylem tarzlarının mı sağlayacağıdır. Bu soruya net bir cevap vermek çok mümkün olmasa da ibrenin Whewell'in yaklaşımından yana olduğunu söylemek mümkündür.

3.2. Ahlâkın Tanımı Meselesi

Mill'in temel eleştirisinin bir devamı olan ikinci eleştiri, ahlâkî doğruluğun tanımının ne olduğudur. Ona göre Whewell'in sisteminin bu yapısında ahlâkî doğruluk, yasalar tarafından belirlenmiş olan haklara riayet etmek ve bu hakların ihlallerine ilişkin herhangi bir arzuya sahip olmamaktır. Bu bağlamda ahlâk, haklara riayet etmekten başka bir şeyi ifade etmemektedir.⁶⁹ Mill, aslında Whewell'in bu durumun farkında olduğunu ve bundan kurtulmak için de hukuka yerellik ahlâka da evrensellik atfettiğini belirtir. Böylece Whewell ahlâk-hukuk ilişkisinde ahlâka üstünlük vermiş, ahlâkî hukukun hiyerarşik olarak üstünde konumlandırılmaya çalışmıştır. Fakat Mill'e göre Whewell'in bu hamlesi çok bir anlam ifade etmez zira sisteminin kurgusu böylesi bir konumlandırmaya müsait değildir. Bu bağlamda söz konusu pozisyonun ahlâka hukuk karşısında sağlayabileceği tek üstünlük, yasaların daha iyi hale gelmesine yardım etmekten öteye geçemez. Çünkü Whewell'in kendisinin de ifade ettiği gibi bu sistemde yasalar olmadan ahlâktan bahsetmek mümkün değildir. Mesela, Whewell'in sisteminde yasalar mülkiyet kavramlarını tanımlamadığı sürece, mülkiyet meselesi ahlâkın konusu haline gelemez.⁷⁰

Mill'in bu eleştirisiyle ilgili olarak Whewell, yukarıda bahsedilen beş temel hakkın ahlâk için değil, bizatihi insanların yaşamlarını idame ettirmek için zorunlu olduğunu iddia eder. Bu haklara riayet Mill'in iddia ettiği gibi doğru kavramını tanımlamaz, yalnızca doğrunun bir kısmını teşkil eder. Bahse konu olan bu riayet bir bakıma eylem ve varlığa dair doğru tavrın tamamı değil, yalnızca başlangıcıdır. Bu anlamda söz konusu hakların kapsamı, doğru kavramının kapsamından daha dardır. Bir başka ifadeyle Whewell, haklara riayetin ahlâkî doğrulukla eşitlenmesine şiddetle karşı çıkar. Çünkü Whewell'e göre bunun söylenebilmesi için kendi sisteminin tamamen göz ardı edilmesi gerekir. Ahlâk, doğru olanı yapmaktır ve ahlâk, haklara riayet etmekten çok daha geniştir. Whewell, bu noktada kastettiği şeyin *Ahlâk var olabilmek için haklara ihtiyaç duyar*, olduğunu belirtir. Çünkü hakların olmadığı yerde ahlâktan bahsetmek mümkün değildir. Whewell'e göre bu, doğruluğu son derece açık bir gerçektir.⁷¹

Buna ek olarak Whewell, hiçbir yerde ahlâkî yükümlülük bildiren -meli,-malı (*ought*) ifadesini haklara riayet anlamında kullanmadığını belirtir. Çünkü ona göre bu kavramın kapsamı haklara riayetten çok daha geniştir. Şöyle ki ahlâkî yükümlülüğü ifade eden -meli, -malı,

⁶⁹ Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/188-189.

⁷⁰ Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/188.

⁷¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1845, 1/581-582.

temelde doğru olanın yapılmasının gerekliliğini vurgular ve burada eylemin muhatabının haklarının bunu gerektirip gerektirmemesine bakılmaz. Ayrıca Whewell, Mill'in iddiasının aksine, *Haklara saygı gösterilmesi gerekir (ought)*. demediğini; *İnsanlar arasında ahlâkî eylemin zorunlu şartı olarak saygı gösterilmesi gereken haklar olması gerekir*, dediğini belirtir. Whewell, bu ifadenin ayrıca ahlâkî yükümlülüğe dair herhangi bir ima da içermediğinin altını çizer.⁷²

Whewell'in ahlâk ile hukuk arasında kurmuş olduğu ilişkinin ortaya çıkardığı önemli sorunlardan birini Mill bu eleştiride oldukça isabetli şekilde tespit etmiş görünür. Gerçekten de ahlâk için gerçekliğini yasalardan alan hakların varlığı şart koştuğunda ahlâkın yasalara itaate indirgenmesi gündeme kaçınılmaz biçimde gelir. Buradaki kritik nokta ahlâkî evrensel, yasaları ise yerel olarak nitelemenin bu sorunu çözüp çözmediğidir. Kanaatimizce Whewell'i burada zor duruma düşüren husus, ahlâkın teoride sahip olduğu evrenselliğin pratikte mümkün olmamasıdır. Kendisinin de ifade ettiği gibi, *Çalmayacaksınız!* ahlâkî emri evrensel bir geçerliliğe sahiptir fakat bu ilkenin pratik uygulamasında yerellik gündeme gelir. Bu yerellik sorunun temelinde de Whewell'in ahlâkın pratik sınırlarını yasalarla sınırlaması yatar. Buna göre evrensel olan ahlâkî bir emrin pratik uygulamalarında cari yasalara bağlı olarak toplumlar arasında farklılıklarla karşılaşmaktadır. Mesela, toplumun birinde birinin bahçesinden izinsiz meyve koparmak yasal ve ahlâkî iken, başka bir toplumda ise yasalara aykırı ve gayri ahlâkîdir. Whewell'in sistemi düşünüldüğünde bu durumdan kurtulmak mümkün değildir. Bu bağlamda Mill'in eleştirisi son derece isabetli görünmektedir. En azından teorik düzeyde olmasa bile ahlâkın ilkelerinin pratik uygulamalarında Whewell'in ahlâkî, yasalara itaate indirgediğini iddia etmek makul görünmektedir.

Benzer sorunu Mill'in nasıl çözdüğüne baktığımızda ise çok farklı bir tablo karşımıza çıkmaz. Nasıl ki Whewell, ahlâkî ilkenin pratik uygulamasını yasaya ve haklara riayete indirgiyorsa Mill de bunu kişinin kendi yargısına indirgemektedir. Mill'in sisteminde bir eylemin ahlâkî olması için temel şart, söz konusu eylemin alternatifler arasında en çok sayıda insana en çok faydayı/mutluluğu sağlamasıdır. Mill'in bahsettiği bu temel şartı karşılayan eylem ahlâkîdir, dahası bu eylemin yerine getirilmesi ahlâkî bir ödevdir.⁷³ Burada Mill'in söz konusu eleştiriye vereceği en makul cevap, failin ahlâkî gelişimini tamamladığında ve belirli bir entelektüel seviyeye ulaştığında söz konusu yargılamaların dakikliğinin artacağı şeklinde olacaktır. Bu noktada ahlâkî failin kendisini düzeltmesi için Mill'in beklediği hoşgörünün aynısını yasalar için beklemek de Whewell'in hakkıdır. Aynı şekilde Whewell de toplumların ve bireylerin entelektüel gelişimleri arttığında yasaların ahlâkî ilkelerin evrensellik standartlarına yaklaşacaklarını umması son derece makul ve anlaşılırdır. Dolayısıyla bu bağlam içerisinde ahlâkın evrensel ilkeleriyle mükemmelen uyumlu yasaların bir gün gerçekleşmesi mümkündür.

3.3. Yasalara İtaat Meselesi

Mill'in konuya ilişkin temas edeceğimiz son eleştirisi yine temel eleştirinin bir devamı olan yasalara kayıtsız şartsız itaatın Whewell'in sisteminde ahlâkî bir ödev haline gelmiş olması ile ilgilidir. Mill'e göre Whewell failin en kutsal ödevlerinden birinin, kişisel olarak hak etmese bile üstün olanlara, yöneticilere itaat etmek olduğunu savunur.⁷⁴ Mill, aynı şekilde Whewell'in sisteminde yasalar son derece adaletsiz olsalar, kölelik gibi hiçbir aklın ve vicdanın kabul etmeyeceği uygulamaları meşrulaştırsalar bile, yasalara itaat etmenin temel ahlâkî ödev haline geldiğini iddia eder. Bu anlamda Mill, Whewell'in insanları yasaların ruhuna değil salt metne itaat etmeye çağırdığını iddia eder. Mill söz konusu bu duruma ek olarak Whewell'in insanlardan toplumun geleneklerine de aynı şekilde bir itaat beklediğini ileri sürer. Buna göre gelenek, Whewell'in sisteminde hukukun sahip olduğu otoriteye sahiptir. Hatta

⁷² Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 581.

⁷³ Francis Ethelbert Louis Priestley, "Introduction", *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Bowring (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 1/cv.

⁷⁴ Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/200.

çok kişisel bir mesele olan evlilik gibi meselelerde bile toplumun pratik uygulamalarının insanların tutumlarını belirlemesi gerektiğini iddia eder.⁷⁵

Bu eleştiri ile ilgili olarak Whewell, Mill'in *Üstün olanlara hak etmeseler bile itaat edilmelidir*, şeklindeki suçlamasını kabul etmez. O, hiçbir yerde böyle bir şey söylemediğini, söylediği şeyin, *Bu iyiliğe sahip olan ve bunu otoritesiyle birleştiren kişinin, itaatın, saygının doğal nesnesi olduğunu kabul etmeye hazırız*, şeklinde olduğunu belirtir. Whewell, kendi sistemi için bir kutsal ödevler listesi hazırlamadığını ve dahası bu konuda herhangi bir şey söylemediğini ileri sürer. Whewell, bu hususta ifade ettiği şeyin, *Üstünlere saygı göstermek bir ödevdir, sadece ödevdir*, olduğunu iddia eder. Whewell, bu yaklaşımın herkes tarafından hatta Mill tarafından da onaylanacağına emindir. Çünkü ona göre yasalara ve otoriteye itaat etmek genel olarak bağlayıcı bir yükümlülüktür. Bu yükümlülük aynı zamanda ahlâkî bir öneme de sahiptir.⁷⁶ Whewell, kendi yaklaşımında herhangi bir gariplik olmadığına ısrarcıdır. Bu noktada kendisinin insanlığın ortak sesi olduğunu düşünür. Zira ona göre insanlar Sokrates'e yasalara itaat ettiği için hayran değiller midir? Aziz Pavlus, sırf yargıca hürmet etmediği için kendisinin azarlanmasına müsaade etmiş ve ardından şu alıntıyı okumamış mıdır: "Kavmin reisi için kötü söylemeyeceksin."⁷⁷ Whewell, *İsyan eden, ihanet eden, kargaşa çıkaranlardan sadakat talep edilip, kınanmazlar mı?* diye sorar. Ona göre yasalara itaat, otoriteye sadakat, sevilen ve beğenilen niteliklerdir, erdemdir.⁷⁸

Yasalardaki sorunlara ilişkin olarak Whewell ilk olarak köleliği meşrulaştıran yasaları görmezden gelmeye kimsenin hakkı olmadığını belirtir. Fakat doğrudan, *Köleliği meşrulaştıran bir yasaya boyun eğilmemelidir*, şeklindeki bir maksimin de çok büyük sorunlara neden olacağına da altını çizer. Whewell bunu birkaç örnek üzerinden ele alır. Mesela, Havarî Pavlus, kölelere efendilerine hoşnut olarak boyun eğmelerini tavsiye etmiştir. Aynı şekilde kaçak bir köleyi de Philemon'a geri göndermiştir. Whewell bu iki olayda Havarî Pavlus'un kölelere, efendilerine boyun eğmemelerini söylemesinin ve köleyi efendisine geri teslim etmemesinin ahlâkî olup olmadığını sorar. Ona göre Havarî Pavlus her iki olayda da tersini yapabiliirdi, yani kölelere efendilerine karşı isyan etmelerini öğütleyebilir ve köleyi efendisine teslim etmeye-bilirdi. Fakat ikisini de yapmamıştır. Havarî Pavlus'un bu tutumunu kendisine bir destek olarak telakki eden Whewell, kendisine bu noktada katılmayıp, köleliği meşrulaştıran yasalara itaatı gayri ahlâkî olarak gören birçok kişinin de olacağını kabul eder.⁷⁹

Çizdiği bu tablonun ilginçliğini kabul eden Whewell, kölelikle vb. husularla ilgili yasalara itaat edilmesi gerektiğini ifade ederken, diğer taraftan bu yasaların ortadan kaldırılması için çalışmanın da tüm insanların görevi olduğunu savunur: "Her nerede kölelik varsa, köleliği nihayete erdirmek, her iyi insanın en büyük amaçlarından biri olmalıdır."⁸⁰ Köleliğin ahlâka aykırı olduğunu kabul eden Whewell, bu ifadesinin köleliği meşrulaştıran mevcut yasaları iptal ettiği anlamına gelmediğinin de altını çizer.⁸¹

Whewell, insanların özellikle de entelektüellerin yasaların mevcut durumlarından memnun olmayabileceklerini, yasaların standartlarının yükseltilmesini talep edebileceklerini ve bunun da haklı bir talep olduğunu kabul eder. Ona göre bu tür beklentiler genelde yasalarda yapılması gereken değişikliklerin ahlâkçılar tarafından yapılması gerektiği gibi bir beklentiye de neden olur. Oysaki Whewell, ahlâkın genel şemasının bu tür bir taleple şekillendirilmesine karşıdır. Ahlâkın insana biçtiği rol, ödevlere riayet ve kişisel gelişimdir, yasaların değiştirilmesi bunlar arasında değildir. Olsa olsa birçok ödev arasından sadece biri olabilir.

⁷⁵ Mill, "Whewell on Moral Philosophy", 10/200.

⁷⁶ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 586.

⁷⁷ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 2001), Resullerin İşleri 23/5.

⁷⁸ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 587.

⁷⁹ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 591.

⁸⁰ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 591.

⁸¹ Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 591.

Whewell, kendi sisteminde var olan yasaların geliştirilmesi meselesinin ne göz ardı edildiğini ne de ihmal edildiğini söyler.⁸²

Mill, bir önceki eleştirisinin devamı olarak ortaya koyduğu bu eleştirisinde oldukça iddialı görünür. Eğer ahlâki yasalara itaatle sınırlarsanız, bunun zaman zaman hiçbir aklın ve vicdanın kabul etmeyeceği bazı sonuçları ile karşılaşmanız olasıdır. Mill, bu sonuçlardan birine -kölelik- işaret etmek suretiyle Whewell'i oldukça zor bir durumda bırakmaktadır. Mill'in bu örneği kasıtlı olarak seçtiği açıktır. Okuyucuda Whewell'in sistemine yönelik olumsuz bir algı oluşturmak için açıkçası daha iyi bir örnek seçilemezdi. Mill çok basit bir şekilde Whewell'in hukuku ahlâkın temelini yerleştirdiğini, böylece kölelik gibi uygulamaları meşru gören yasalara itaati de ahlâki bir ödev haline getirdiğini ifade eder. Açıkçası Whewell'in bu eleştiriden kurtulma şansı yoktur. Zaten bunu kabul eden Whewell verdiği örnekler üzerinden yasalar köleliği meşru kılma bile, yasalara itaat etmenin hala gerekli olduğunu açıkça ifade eder. Burada kendisine açmaya çalıştığı kaçış kapısı, ahlâkın hukuk karşısındaki hiyerarşik üstünlüğüne müracaat etmektir. Bu da ahlâkın zaman içerisinde bu tür uygulamaları meşru gören yasaları değiştirmesini ummaktan öteye geçemez. Köleliğin bizatihi kötülüğünü kabul etmesine rağmen bu tür uygulamaları meşrulaştıran yasalara itaati savunmaya devam etmesi sistemindeki tutarlılığı muhafaza etmeye çalışma gayreti olarak yorumlanmalıdır. Fakat bu tutarlılık gayretini kendi sistemini içinden çıkılmaz son derece zor bir duruma soktuğu da aşikârdır.

Mill'in Whewell'e attığı bu güçlü eleştiri oku aslında kendisini de vurmaktadır. Çünkü Mill'in sisteminde de bu ve buna benzer uygulamaları kategorik biçimde gayri ahlâki olarak nitelenebilir. Zira Mill, ilkesel olarak kendinde açık (*self-evident*) ilkeleri kabul etmez.⁸³ Bu nedenle adalet de dâhil olmak üzere sistemdeki her şey, ancak nihai amaç olan mutluluğa ulaştırdığı ölçüde araçsal bir değere sahiptir. Bu anlamda her bir ahlâki ilkenin ya da erdem in istisnai durumları mümkündür. Kendisinin de yukarıda ifade ettiği gibi bazı durumlarda çalmak, insanları zorlayarak bir şeyler yaptırmak ahlâki bir ödev haline gelebilmektedir. Bu anlamda insanların sahip oldukları hukuki ve ahlâki haklar ilkesel olarak müdahaleden berî değildir. Her türlü hak, yeri geldiğinde bireyin elinden alınabilir ve bu, gayri ahlâki bir durum ortaya çıkarmaz. Buradaki tek temel ölçüt, en çok, mutluluğu/ faydayı getirecek eylemin gerçekleştirilmesidir. Bu bağlamda Mill'in Whewell'e yönelttiği kölelik eleştirisi kendisine yöneltildiğinde Whewell'inkine benzer bir tabloyla karşılaşırız. Mill'in sistemi asla kategorik olarak köleliği gayri ahlâki olarak göremez, kabul edemez. Eğer bir toplumun refahı kölelik kurumunun devamını gerektiriyorsa Mill'in sisteminde bunu devam ettirmek ahlâki bir zorunluluk haline gelebilir. Dolayısıyla evet, gerçekten de Mill'in yönelttiği kölelikle ilgili eleştiri Whewell'i köşeye sıkıştırılmaktadır ancak bu eleştiri Mill'i ne kadar köşeye sıkıştırıyorsa Whewell'i de o kadar köşeye sıkıştırılmaktadır daha fazla değil.

Sonuç

Ahlâk-hukuk ilişkisinin nasıl tesis edileceği ahlâk felsefesinin en çetrefilli meselelerinden biridir. Hem ahlâkın hem de hukukun insanların eylemlerine taalluk eden normları ve hitapları haiz olmaları, kaçınılmaz biçimde çatışmalara ve tartışmalara sebebiyet vermekte, *Ahlâki olan her şey hukuki midir? ya da Her hukuki olan şey ahlâki midir?, Ahlâkın ve hukukun sınırları nerede başlar, nerede biter?* türünden soru ve sorunlara neden olmaktadır. 19. yüzyıl Britanya'sının en önemli ahlâk düşünürlerinden olan Whewell ve Mill'in bu konuya ilişkin görüş ve tartışmasını ele aldığımız bu makalede de görüldüğü üzere her iki düşünür, bazı temel noktaları paylaşıyorlar da bu meseleye farklı zaviyelerden yaklaşmaktadırlar.

⁸² Whewell, *Elements of Morality*, 1864, 588,589.

⁸³ David Lyons, "Mill's Theory of Justice", *Values and Morals*, ed. Alvin Goldman - Jaegwon Kim (Dordrecht: Springer, 1978), 5.

Tartışmamız açısından düşünürlerimizin paylaştıkları en temel iki nokta; hiyerarşik ilişki açısından ahlâka hukuk karşısında tanıdıkları üstünlük ve adaletin sabit olmayıp, değişken bir yapıda olduğudur. İki düşünüre göre de ahlâk, hukukun dar çerçevesine sığmaz. Ahlâk evrensel nitelikleri haizken, hukuk, en azından pozitif hukuk, için aynısını söylemek mümkün değildir. Hukuk, zamana, mekâna, şartlara göre değişiklik göstermektedir. Hukukun temelini oluşturan kavramlar, tarih içerisinde değişim ve dönüşümlere konu olmakla kalmaz, çağdaş toplumlar arasında bile ciddi farklılıklar gösterir. Bu durumun tezahür ettiği en temel nokta, hukukun bizatihi amacı olan adalet meselesidir ki bu da iki düşünürün paylaştıkları bir diğer önemli noktadır. Hem ahlâkî hem de hukuki boyutlara sahip olan adalet kavramı aslında ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkiyi temin etmede son derecede işlevsel gibi dursa da umulanın aksine, yukarıda belirtilen sebeplerden ötürü her iki düşünür tarafından da sabit olmaktan ziyade değişken bir kavram olarak kabul edilmektedir. Adaletin bu değişken yapısı, adil olanın belirlenmesinde daha temel bir ölçüt ihtiyacını doğurur. Bu ölçütü yasalara uygunluk olarak belirleyen Whewell, zihinlerdeki adalet mefhumunun ancak yasalar yardımıyla gerçeğe dönüştürülebileceğini savunurken; Mill ise adaletin temelde fayda/mutluluk tarafından belirlenmesi gerektiğini iddia eder. Whewell için asıl sorun, kategorik olarak zihinlerde yer alan adalet fikrinin pratik olarak nasıl uygulanacağıdır. Mill için ise böyle bir sorun yoktur. Zira onun sisteminde adil olanın ne olduğuna fayda ilkesi karar verdiği için süreç zaten tamamen pratik bir zeminde yürür.

Whewell'in, ahlâk-hukuk ilişkisinde karşılaştığı sorunlara bulduğu çözüm, onun Mill tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Buna göre Mill, Whewell'i hukuku ahlâkın temeli haline getirmekle, ahlâkî yasalarla belirlenen haklara riayete indirgemekle ve yasalara itaati ahlâkî ödev haline getirmekle suçlamıştır. Bu eleştirilerin hepsi retorik olarak oldukça güçlü eleştirilerdir, fakat içerik açısından aynı güce sahip olduklarını söylemek, kanaatimizce mümkün değildir. Mesela Mill, ilk eleştiride, Whewell'i haksız biçimde suçlamıştır. Çünkü Whewell'in amacı, Mill'in iddia ettiği gibi hukuku ahlâkın temeli yapmak değil, ahlâkî pratik yaşama uygulamak, ahlâkın pratikte uygulanması için hukuka duyduğu ihtiyaca dikkat çekmektir. Eğer durum Mill'in iddia ettiği gibi olsa, yasaların olmadığı yerde ahlâkî emirlerden bahsetmek mümkün olmazdı. Hâlbuki Whewell, yasaların olmadığı yerde ahlâkî emirlerin olmayacağını değil bunların uygulanamayacağını söyler. Fakat ikinci ve üçüncü eleştirilere bakıldığında ise Mill'in Whewell'i gerçekten zor duruma düşürdüğü görülür. Zira ahlâkî emirlerde geçen kavramların hukuki tanımları temel alındığında ahlâkî emirler evrensel niteliklerini kaybedip, yerelleşmektedirler. Söz gelimi, toplumlardaki mevcut hukuki tanımların farklılığı nedeniyle bir toplumda gayri ahlâkî olarak kabul edilen bir eylem, başka bir toplumda meşru görülebilmektedir. Pratikte bu durum çok büyük bir sorun gibi durmasa da Whewell'in yasalara itaati ahlâkî ödev olarak belirlemesi, durumu çetrefilli bir hale sokmaktadır. Şöyle ki iki toplumda birbirinin zıddı iki eylem sırf yasalara uygun oldukları için hem meşru hem de ahlâkî olmakta ve Whewell'e göre de yasalara uygun oldukları sürece bunlara itaat ahlâkî bir ödev haline gelmektedir. Özellikle köleliği meşrulaştıran yasalar gibi adil olmadıkları kesin olarak bilinmesine rağmen yine de bu yasalara itaatın ahlâkî bir ödev olarak belirlenmesi Whewell'i, Mill karşısında oldukça zor bir duruma düşürür.

Diğer taraftan Whewell'i güç duruma düşüren eleştiriler, Mill'in kendi sistemine yöneltildiğinde karşımıza çıkan tablo çok da farklı değildir. Benzer sorunlar Mill için de geçerlidir. Onun sisteminde evet, hukukun ahlâkın temeli haline gelmesi gibi bir durum söz konusu olmasa da diğer iki eleştiriye Whewell'inkinden daha etkili cevaplar bulmak çok da mümkün değildir. Mill, Whewell'i ahlâkî yasalara riayete indirgemek ve bunu ahlâkî bir ödev olarak belirlemekle suçlarken kendisi de ahlâkî bir anlamda kişisel yargılara indirgemektedir. Ayrıca, Whewell'in sisteminin en büyük sorunu olarak işaret ettiği kötü yasalara itaatın ahlâkî bir ödev olması durumunun bir benzeri kendi sistemi açısından da geçerlidir. Çünkü kötü yasaların öngördüğü uygulamaları, mesela köleliği, Mill'in sisteminde kategorik olarak yanlıştırmak mümkün değildir. Bu yanlıştıma ancak haz ve acı temelli olarak yapılacak bir değerlendirilmeden sonra mümkündür.

70 | Metin Aydın. William Whewell ve John Stuart Mill'de Ahlâk-Hukuk İlişkisi

Sonuç olarak Whewell ile Mill arasında ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkiye dair cereyan eden bu tartışmada ahlâk-hukuk ilişkisiyle ilgili olarak her iki düşünürde de farklı cevaplar bulmak mümkündür. Fakat bu cevapların mezkûr sorunları çözüme kavuşturduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nihayetinde bu durumun filozoflarımızın sistemlerinin sorunlu yapısından ziyade ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkinin çetrefilliğinden kaynaklandığını zannederiz ki söylemeye gerek yoktur.

Kaynakça

- Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Bentham, Jeremy. "An Introduction to Principles of Morals and Legislation". *The Works of Jeremy Bentham*. ed. John Bowring. New York: Russel&Russel Inc., 1962.
- Crisp, Roger. *Mill on Utilitarianism*. New York: Routledge, 1997.
- Lyons, David. "Mill's Theory of Justice". *Values and Morals*. ed. Alvin Goldman - Jaegwon Kim. Dordrecht: Springer, 1978.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Selin Aktuyun. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.
- Mill, John Stuart. "Utilitarianism". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. "Whewell on Moral Philosophy". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Nakano-Okuno, Mariko. *Sidgwick and the Contemporary Utilitarianism*. London: Palgrave Macmillan Pub., 2011.
- Priestley, Francis Ethelbert Louis. "Introduction". *The Collected Works of John Stuart Mill*. ed. John Bowring. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Schneewind, Jerome B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Snyder, Laura J. "William Whewell". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/whewell/>
- Whewell, William. *Elements of Morality*. London: John W. Parker, 1845.
- Whewell, William. *Elements of Morality*. Cambridge: Deighton, Bell and Co, 4. Basım, 1864.
- Whewell, William. *Lectures on Systematic Morality*. London: John W. Parker, 1846.
- Whewell, William. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*. London: John W. Parker, 1852.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 73 - 91

Hanefi Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

Use of the Concept 'Ribâ Suspicion' in Hanafî Fiqh Books

Huzeyfe Çeker

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology
Department of Islamic Law
Konya / Turkey
hceker@gmail.com orcid.org/0000-0002-6200-2453

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 4 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 8 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 73 -91

Cite as / Atıf: Çeker, Huzeyfe. "Hanefi Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı [Use of the Concept 'Ribâ Suspicion' in Hanafî Fiqh Books]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 73 -91.

<https://doi.org/10.18505/cuid.853809>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Use of the Concept 'Ribâ Suspicion' in Hanafî Fiqh Books

Abstract: Ribâ/interest is one of the prominent regulations in Islam regarding commercial life. The commercial lives of Muslims and laws related to commerce were regulated in accordance with the prohibition of ribâ, and by this a society that avoided ribâ with sensitivity was created in practice. This sensitivity about ribâ manifested in the principle that the suspicion of ribâ is evaluated as ribâ, and it is ruled as haram like riba. In fiqh sources, besides issues regarding ribâ, issues involving suspicion of ribâ were also mentioned, and some rulings were justified with the presence of *suspicion of riba*. However, the logic of using the concept of ribâ suspicion in fiqh sources may vary from case to case: the reasoning behind the use of riba suspicion in one case may not fit into another case, and thus a completely different reasoning of ribâ suspicion may appear in another case. To clarify the framework of the concept of ribâ suspicion, it would be noteworthy to study these each of the uses in the classical fiqh sources. The purpose of this article is to examine the use of the concept of ribâ suspicion based on the cases in the Hanafî sources. Methodologically, first, the cases in which the concept of ribâ suspicion is used are determined. Secondly, the reasoning made for each example is examined by considering the contextual framework of the case. Lastly, these uses are classified and presented to the reader with examples. The principle of evaluating "the suspicion of ribâ like ribâ" in Islamic law is indeed related to the rule of considering "any suspicion as certainty when it comes to harams or in matters where precaution is substantial". Since ribâ is a haram that Muslims should meticulously avoid, and therefore requires caution, its suspicion is subject to the same rulings as ribâ itself. In the Hanafi fiqh books, the concept of suspicion of ribâ is mostly referred in the following cases:

- Not knowing whether there is equality between the subject matters in barter transactions where equality is stipulated. For example, when exchanging two batches of the same kind of ribawi goods, though quantities are unknown.

- It is not known whether tariq al-itibâr has taken place in changes that may be permissible through tariq al-itibâr. For example, in the exchange of a silver-embroidered sword with silver, if the amount of silver in the ornamented part is not known, the suspicion of ribâ arises.

- The emergence of a situation similar to ribâ because of a transaction that is normally permissible: While there are two legitimate sales in Bay' al-inah, the conclusion of being the same as an interest bearing loan is considered as ribâ suspicion.

- When the case has two different sides; from one side the act is ribâ, but from other side it is not. For example, in the case of salam contract of ribawi goods, if goods of different quality are brought during delivery and the quality difference is requested from the customer; suspicion of ribâ arises.

Apart from these uses in the Hanafi fiqh books, it is seen that the concept of ribâ suspicion is employed to prove an opinion disputed between schools of Islamic law. For example, to argue that ribâ rules are also valid for goods sold by piece (adadiyyât) or by length measures (zirâiy-yât), the Hanafis say that one of the two causes (illah) of ribâ is found in the exchange of these goods by type, and the suspicion of ribâ arises with just a single cause (illah). On the other hand, the Shafiis use the concept of suspicion of ribâ to argue that determining the subjects (ta'yin) in the exchange of ribawi goods other than gold and silver is not sufficient. Another use of the term emerges because of the authors' preference for a cautious language. Some authors acted cautiously on some cases that were normally ribâ and were described by other authors in this manner, and used the term "ribâ suspicion" instead of ribâ; probably as they both require the same ruling (harâm). Another wrongly used (in our opinion) is the use of "suspicion of ribâ" in some cases that are actually considered only as disliked acts (makruh).

Keywords: Islamic Law, Islamic Law of Obligations, Ribâ Suspicion, Ribâ, Interest, Hanafî School of Law.

Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

Öz: Riba yasağı, İslam dininin ticari hayatla ilgili belirlediği temel düzenlemelerden biridir. Müslümanların ticari hayatları ve bununla ilgili hukukları ribâ yasağı gözetilerek tanzim edilmiş, tatbikatta da ribâdan hassasiyetle kaçınan bir toplum meydana getirilmiştir. Ribâ konusundaki bu hassasiyet, doktrinde ribâ şüphesinin de ribâ gibi değerlendirilmesi, ona da ribâ gibi haram hükmünün verilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Fıkıh kaynaklarında ribânın yanı sıra ribâ şüphesi içeren meselelere de yer verilmiş, bazı meselelerin haram olması ribâ şüphesi ile gerekçelendirilmiştir. Ancak fıkıh kaynaklarında ribâ şüphesi kavramının kullanım mantığı meseleden meseleye değişebilmekte, bir meselede ribâ şüphesinin kullanıldığı mantık başka bir meseleye uymamakta, bir diğerinde ise tamamen farklı bir şekilde karşımıza çıkabilmektedir. Ribâ şüphesi kavramının çerçevesinin netleştirilebilmesi için klasik kaynaklardaki bu kullanımların bir çalışmaya konu edilmesi faydalı olacaktır. Bu amaçla kaleme alınan bu makalede Hanefî mezhebi kaynakları esas alınarak ribâ şüphesi kavramının kullanımı incelenmiştir. Bu kapsamda öncelikle ribâ şüphesi kavramının kullanıldığı meseleler tespit edilmiş, bu kullanımlar bağlamı içerisinde incelenerek kullanım mantıkları belirlenmiş, bu mantıklar tasnif edilerek örneklerle birlikte okuyucuya sunulmuştur. İslam hukukunda ribâ şüphesinin ribâ gibi değerlendirilmesi ilkesi, esasında haramlar söz konusu olduğunda veya ihtiyatın esas olduğu tüm konularda şüphenin hakikat gibi değerlendirilmesi kaidesi ile irtibatlıdır. Ribâ da müslümanların titizlikle kaçınması gereken bir haram olduğu için ve dolayısıyla ihtiyatla hareketi gerektirdiği için şüphesi de gerçek ribâ ile aynı hükme tabi kılınmıştır. Hanefî fıkıh kitaplarında ribâ şüphesi kavramı daha ziyade şu durumlarda kullanılmaktadır:

- Eşitliğin şart koşulduğu bir takasta bedeller arasında eşitliğin olup olmadığı bilinmemesi: örneğin miktarları bilinmeyen iki yığın aynı cins ribevi malın değişiminde böyle bir durum söz konusudur.

- Tarîk-i itibar yoluyla caiz olabilecek bir değişimde tarîk-i itibarın gerçekleşip gerçekleşmediğinin bilinmemesi: örneğin gümüş işlemeli bir kılıcın gümüş ile takasında süslü kısımındaki gümüş miktarının bilinmemesi durumunda, bundan dolayı ribâ şüphesi meydana gelmektedir.

- Normalde caiz olan bir işlemin sonucunda ribâyâ benzeyen bir durumun ortaya çıkması: Bey' u'l-îne'de şekil itibariyle iki caiz satış söz konusu iken meydana gelen neticenin faiz ile aynı olması ribâ şüphesi olarak değerlendirilmiştir.

- Aynı meseleye bir açıdan bakıldığı zaman ribâ olurken başka bir açıdan bakıldığında ribâ olmaması: Örneğin ribevi malların teslim esnasında farklı kalite mal getirilip kalite farkının müşteriden talep edilmesi durumunda bu tür bir ribâ şüphesi meydana gelmektedir.

Hanefî fıkıh kitaplarında bu kullanımların dışında mezhepler arası ihtilafı meselelerde bir görüşü ispat etmek için de ribâ şüphesi kavramına müracaat edildiği görülmektedir. Örneğin Hanefîler tane ile (adedî) veya uzunluk ölçüleri ile (zirâî) satılan mallarda da ribâ hükümlerinin geçerli olduğunu savunmak için bu malların cinsi cinsine değişiminde iki ribâ illetinden birisinin bulunduğunu, tek illet ile de ribâ şüphesi meydana geldiğini söylemektedir. Buna mukabil Şâfiîler de altın ve gümüş dışındaki ribevi malların değişiminde bedellerin belirlenmiş olmasının (tayin) yeterli olmayacağını izah etmek için ribâ şüphesi kavramını kullanmaktadır. Ribâ şüphesi kavramının bir diğer kullanımı, müelliflerin ihtiyatlı bir dil tercih etmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Aslen ribâ olan ve diğer müellifler tarafından da ribâ olarak nitelenen bazı meselelerde kimi yazarlar tedbirli davranmış, muhtemelen ikisi de aynı hükmü (haram) gerektirdiği için ribâ demek yerine ribâ şüphesi tabirini kullanmıştır. Aslen mekruh olan bazı meselelerde ribâ şüphesinin bulunduğu söylenilmiş olması şeklinde, kanaatimizce hatalı olan bir başka kullanım da kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Borçlar Hukuku, Ribâ Şüphesi, Ribâ, Faiz, Hanefî Mezhebi.

Giriş

Ribâ, İslam borçlar hukukunun en temel meselelerinden biri olup sahabe döneminden itibaren fıkıh tarihi boyunca kapsam ve mahiyeti bağlamında tartışılan bir konu olarak daima zihinleri meşgul etmiştir. İslam'ın temel yasaklarından biri olması, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yedi helak edici günah arasında sayılması,¹ ribâ yasağının ihlal edilmesinin Allah'a (c.c.) ve Rasûlüne (s.a.v.) savaş ilan etmekle eşdeğer tutulması² gibi sebeplerle müslüman âlimler ribâ konusunda hassas davranmışlar; ribâ yasağını ihlal etme teşebbüslerine karşı mücadele içerisinde olmuşlardır. Ribâyâ karşı gösterilen bu hassasiyetin teorik yansımalarından bir tanesi de İslam hukukunda ribâ şüphesi olgusuna yer verilmesidir. Temelleri hadislerle dayanan ribâ şüphesi İslam fıkıhında birçok meselede söz konusu edilmiş, bu meselelerde hüküm noktasında ribâ ile aynı kategoriye tabi tutulmuş, ribâdan kaçınıldığı gibi şüphesinden de uzak durulmaya gayret edilmiştir. Tüm bunlar ribâ hassasiyetinin aynen ribâ şüphesi için de gözetildiğini göstermektedir.

Öte yandan ribâ ile eşdeğer görülen ribâ şüphesinin fıkıh kitaplarındaki kullanımını konusunda bir netlik de bulunmamaktadır. Kavramın kullanım mantığı meseleden meseleye değişiklik arz etmekte, bir meseledeki kullanım biçimi diğer bazı meselelerde bulunmamakta, başka bir meselede ise bambaşka bir ribâ şüphesi kullanımı ile karşılaşılabilir. Ribâ şüphesi kavramının mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için kaynaklardaki bu kullanım çeşitliliğinin bir çalışmaya konu edilmesinde fayda bulunmaktadır. Bu amaçla kaleme alınan makale boyutundaki bu araştırmada, tüm fıkıh külliyatındaki ribâ şüphesi kullanımlarını baştan sona taramak ve değerlendirmek mümkün olmadığı için Hanefî kaynaklarla yetinilecek, diğer mezheplerin kitaplarında ribâ şüphesi kavramı çok nadir kullanıldığı için çalışma kapsamına dahil edilmeyecektir. Makalede birkaç istisnası hariç verilen örneklerde gerçekte ribâ şüphesi olup olmadığı konusunda bir yargıya varmaktan kaçınılacak, bunun yerine kullanım mantıklarını tespit etmeye ve bunları bir tasnif dahilinde okuyucuya sunmaya gayret edilecektir. Konuya giriş sadedinde önce ribâ şüphesi ile ilgili kaidenin fıkıh literatüründeki formlarına, diğer kaidelerle olan ilişkisine ve kaidenin nassî temellerine yer verilecek; ardından asıl konumuz olan ribâ şüphesinin kullanımlarına geçilecektir.

Ribâyâ ilgili çok sayıda araştırma yapılmış olmasına rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla “ribâ şüphesi” olgusunu bu açıdan inceleyen başka bir çalışmaya rastlamadık. Münîr İbrâhîm Hindî tarafından kaleme alınan *Şubhetü'r-ribâ fi muâmelâti'l-bünûki't-taklîdiyye ve'l-İslâmiyye dirâse iktisâdiyye ve şer'iyye* adlı bir kitap bulunmaktaysa da bu eser konuyu sadece bankacılık işlemleri açısından incelemiş olması hasebiyle bizim çalışmamızdan farklıdır.

1. Ribâ Şüphesi Kaidesi

1.1. Kaidenin Fıkıh Kitaplarında Geçtiği Formları

Ribâ ile ilgili Türkçe çalışmalarda genellikle “Ribâ şüphesi ribânın hakikati gibidir” şeklinde ifade edilen³ kaide, klasik fıkıh eserlerinde çeşitli kalıplarla karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamız kapsamında incelediğimiz kaynaklarda genellikle “إن شبهة الربا ملحقة بالحقيقة” (Ribâ

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Vesâyâ”, 23 (No. 2766); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), “İman”, 145.

² el-Bakara 2/279.

³ Orhan Çeker, “Mecelle'de Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz Sarf ve Karz”, *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 355.

şüphesi, hakikate mülhaktır)"⁴ veya "الشبهة ملحفة بالحقيقة في باب الربا" (Ribâ konusunda şüphe hakikate mülhaktır)"⁵ gibi cümlelerle karşımıza çıkan bu kaide, aynı manaya gelecek farklı cümle kalıpları ile de fıkıh kaynaklarında yer alabilmektedir. Bu başlıkta kaidenin diğer formlarına tespit edebildiğimiz kadarıyla yer vermeye çalışacağız.

Ribâ şüphesinin hakikati gibi olduğunu ifade etmek için *Tebyñnü'l-ħaķā'ik*'te "المتوهم في الربا كالمحقق (Ribâ konusunda tereddüt edilen şey, kesin gerçekmiş gibidir)" cümlesi tercih edilmiştir.⁶ Bu cümleye benzer ifadeler diğer kaynaklarda da mevcut olup *el-Baħru'r-râ'ik*'te ribâ bağlamında "والأمر المتوهم كالمحقق" cümlesini,⁷ *el-'Ināye*'de ribâ bâbını kastederek "الموهم في هذا الأمر" şeklindeki kullanımını,⁸ İbn Âbidînzâde'nin (ö. 1306/1889) *Hâşiyeye*'sindeki "الربا كالمحقق" ifadesini⁹ örnek olarak zikredebiliriz. Benzer bir başka kullanımı ise yine *el-Baħru'r-râ'ik*'te ve *Mecma'u'l-enhur*'da "إن الفضل المتوهم كالمحقق احتياطاً" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹⁰

Kaidenin bir diğer formu, "شبهة الربا (... مانعة كالحقيقة" (Ribâ şüphesi, hakikati gibi engeldir)" şeklinde *el-Hidāye*'de yer almaktadır.¹¹ *el-Baħru'r-râ'ik*'te ise aynı cümle açıklayıcı küçük bir ilave ile "شبهة الربا (... مانعة عن الجواز كالحقيقة" şeklinde kendisine yer bulmuştur.¹² Kaidenin bu ilaveli hali, *el-Hidāye*'deki ilgili ifadeyi şerh eden *el-Bināye* gibi şerhlerde de yer almaktadır.¹³

el-Hidāye'de bir önceki formun biraz daha yalın hali de mevcuttur. Ribâ şüphesi kaidesi bu defa, ribâya râci bir zamir ile "والشبهة فيه كالحقيقة" (Ribâ konusunda şüphe hakikat gibidir)" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴

Ribâ şüphesinin hakikati ile aynı işleve sahip olduğu kuralı Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsûṭ*'unda *ihtiyat* gerekçesi ile birlikte daha uzun ve açıklayıcı bir şekilde ifade edilmiştir:

إن الربا مبني على الاحتياط فالشبهة فيه تعمل على الحقيقة" (Ribâda ihtiyat esastır, bundan dolayı da ribâ konusunda şüphe hakikat işlevine sahiptir.)¹⁵

- 4 Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-ħukûm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Karaçi: Mir Muhammed Kitabevi, ts.), 2/330; Ahmed Şemseddin Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr tekmiletü Fethi'l-kadîr* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 6/149; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimaşkı İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003), 10/489; Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emin ed-Dimaşkı İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr tekmiletü Reddi'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr (Reddu'l-muhtâr ile birlikte)* (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003), 11/553.
- 5 Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-Ihtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/32; Kemalpaşazade, *Risâle fi beyâni hakikati'r-ribâ*, "İbn-i Kemâl ve 'Riba' Adlı Risalesi", thk. Hasan Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 179; Şeyhizâde Abdurrahman Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3/121.
- 6 Fahrüddîn Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyñnü'l-ħakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 4/96.
- 7 Zeynulâbidîn b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Baħru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 7/267.
- 8 Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *el-'Ināye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 5/373.
- 9 İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, 11/412.
- 10 İbn Nuceym, *el-Baħru'r-râik*, 6/225; Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/127.
- 11 Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidāye şerhu Bidāyeti'l-mübtedî* (Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1417), 5/183.
- 12 İbn Nuceym, *el-Baħru'r-râik*, 6/213.
- 13 Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Bināye şerhu'l-Hidāye*, thk. Emin Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 8/271.
- 14 Mergînânî, *el-Hidāye*, 5/197.
- 15 Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989), 12/178.

78 | Huzeyfe Çeker. Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

Kaidenin bir diğer ifadesi, ribâ şüphesinden kaçınmanın hakikatinden kaçınmayla eş-değer tutulması şeklinde kaynaklarda yer almıştır. Örneğin *Tebyînü'l-ḥakâ'ik* üzerine yazılan *Hâşiyetü's-Şelebî*'de yer alan “والاحتراز عن شبهة الربا واجب كالاحتراز عن حقيقة الربا” (Ribânın şüphesinden kaçınmak hakikatinden kaçınmak gibi vacip/farzdır)” ifadesi¹⁶ aynı kaidenin farklı bir şekilde tabiri olarak değerlendirilebilir.

Ribânın şüphe ile sabit olabildiğini ifade eden bazı ibareler de ribâ şüphesi kaidesi ile doğrudan bağlantılıdır. “الربا يثبت بالشبهة” (Şüphe ile ribâ sabit olur)” veya “الربا يثبت بالشبهة والتوهم” (Şüphe ve vehim ile ribâ sabit olur)” gibi ifadelerle kaynaklarda yer bulan bu kullanım, ribânın şüphesinin de ribâ ile eşdeğer bir hükmü gerektirdiğini ifade etmektedir.¹⁷ Buna yakın manada bir cümle olarak “ثبوت الشبهة تكفي لثبوت حرمة الربا” (Ribânın haramlığının sabit olması için şüphenin sabit olması yeterlidir)” ifadesi, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*'te karşımıza çıkmaktadır.¹⁸

Kaynaklardaki bu ifadeler her ne kadar lafız olarak birbirinden farklı olsa da ribânın şüphesinin hakikati ile aynı hükümde olduğu, ribâ haramlığının cereyan etmesi için şüphesinin bile bulunmasının yeterli olduğu hükümleri, hepsinde ortak nokta olarak vurgulanmaktadır.

1.2. Kaidenin Diğer Kaidelerle Olan İlişkisi

İslam hukukundaki temel ilkeleri yansıtan, farklı alanlardaki ferî meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermelere *kaide* denilmektedir.¹⁹ *Küllî kaide* olarak da isimlendirilen bazı kaideler İslam hukukunun birçok alanındaki meseleleri içine alacak şekilde daha genel bir mahiyete sahipken *alt kaide* veya *zâbit* olarak ifade edilen, sadece belirli fıkıh konularına özgü olan daha dar kapsamlı kaideler de vardır. Bu küçük kaidelerin bir kısmı, farklı farklı konularda olmalarına rağmen ortak bir mantığa sahipse, bu ortak mantığı ifade eden bir üst kaidenin altında da toplanabilmektedirler.

Ribâ şüphesi ile ilgili yukarıda çeşitli formlarını zikrettiğimiz kaide, sadece ribâ konusuyla sınırlı olduğu için bir alt kaide hükmündedir. Kendisi ile benzer mantığa sahip diğer kaidelerle birlikte bazı küllî kaidelerin alt kaidesi olmaktadır. Ribâ şüphesi kaidesinin ilişkili olduğu, birbirine yakın anlamda olan ve biri diğerinden daha genel olan iki küllî kaide bulunmaktadır:

1. الشبهة ملحقة بالحقيقة في باب الحرمات (Haramlarla ilgili konularda şüphe hakikate mülhaktır.)

2. الشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما هو مبني على الاحتياط. (İhtiyata dayalı hususlarda şüphe, hakikatin işlevini icra eder.)²⁰

Birinci küllî kaide, ribânın da içinde olduğu haramların tamamında şüphenin hakikat olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Sadece ribâ gibi bir konuda değil, birçok konuda geçerli olduğu için daha genel bir küllî kaide hüviyetindedir. Yukarıda ifade ettiğimiz formunun haricinde “الخزومات تثبت بالشبهات” veya “الشبهة تعمل عمل الحقيقة في إيجاب الحرمة” gibi şekillerde karşımıza çıkan bu kaide, fıkıh ve kavâid kaynaklarında gerek ribâ gerekse de diğer haramlar

¹⁶ Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî, *Hâşiye 'alâ Tebyîni'l-hakâik* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 4/87.

¹⁷ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/96; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 1/529; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/267; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/420; İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, 11/412.

¹⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/95.

¹⁹ Mustafa Baktır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/205.

²⁰ Heyet, *Ma'leme Zayed li'l-kavâ'idil-fıkhiyye ve'l-usûliyye* (Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân, 2013), 9/221, 241.

bağlamında kullanılmaktadır.²¹ Biri murdar biri helal kesim olan iki hayvandan hangisinin usule uygun kesildiği, hangisinin de murdar olduğu bilinmiyorsa ikisinin de etinin haram kabul edilmesi, itikâfta olan bir kimseye eşiyile ilişkiye girmesinin haram olması gibi ilişkinin öncüllerinin de haram kabul edilmesi vb. hükümler bu kaidenin pratikteki yansımalarına örnek olarak zikredilebilir.²²

İkinci külli kaide, birinci külli kaideye göre daha geneldir.²³ Zira sadece haramlarda değil, ihtiyatla hareket edilen tüm konularda şüphenin hakikat ile aynı işlevde olduğunu söylemektedir. Bu kaideye göre nikâh/cinsel ilişki, cezalar, ibadetler, ribâ, nesep gibi ihtiyatla hareket etmenin esas olduğu tüm konularda, şüphenin bulunması durumunda tedbirle hareket edilmekte, şüphe gerçekmiş gibi kabul edilmektedir. İkinci külli kaide daha genel olduğu için yukarıdaki örneklerin tamamını bu kaide kapsamında değerlendirmek de mümkündür. Ayrıca nikah şüphesi ile cinsel ilişki durumunda tedbiren iddet bekletilmesi, bir yerleşim biriminde süt kız kardeşi olduğu bilinen bir adamın süt kardeşinin kimliğini bilmemesi durumunda oradaki tüm kadınların o adama haram kabul edilmesi, şüphe ile hadlerin düşürülmesi gibi hükümler bu kaidenin örnekleri arasında sayılabilir.²⁵

1.3. Kaidenin Nassî Temelleri

Ribâ şüphesi kaidesi naslarda lafız olarak geçmemektedir. Ancak sünnette bu kaideye doğrudan veya dolaylı olarak delalet eden bazı beyanlar vardır. Bu başlıkta ilgili kaideye delalet ettiği düşünülen hadislerden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Kaide ile doğrudan bağlantılı tek merfu delil, "إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الربا والريبة" (Peygamber (s.a.v.) ribâyı ve şüpheyi yasakladı)" şeklindeki rivayettir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu rivayetin yer aldığı bir hadis kaynağı tespit edemedik. Ancak birçok fıkıh kaynağında bu rivayete yer verilmekte ve metinde geçen الريبة kelimesinden kastın ribâ şüphesi olduğu ifade edilmektedir.²⁶

Bu merfu haberle benzer lafızda mevkuf bir rivayet, Hz. Ömer'e nispetle *Sünenü İbn Mâce*'de yer almaktadır. Bu rivayette bildirildiğine göre Hz. Ömer şöyle demiştir: "إن آخر ما نزلت آية الربا، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا، فدعوا الربا والريبة" (Kuran'dan en son nazil olan ayet, ribâ ayetidir. Rasûlullah (s.a.v.) bu ayeti bize açıklamadan vefat etmiştir. Öyleyse ribâyı ve şüpheyi bırakın.)"²⁷ Bu iki rivayette ribâ ile şüphenin atıfı olarak gelmesi hükümden

²¹ Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fî tertibî's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-il-miyye, 1986), 5/198; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/89; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/438; Şelebî, *Hâşiye*, 4/55, 87; Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/163; Muhammed Sıdkî b. Ahmed el-Burnû el-Gazzî, *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997), 2/51, 408, 3/109 vd.; Heyet, *Ma'leme Zayed li'l-kavâ'idü'l-fikhiyye ve'l-usûliyye* (Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân, 2013), 9/221 vd.

²² Kaidenin örnekleri için bk. Heyet, *Ma'leme*, 9/225-226.

²³ Heyet, *Ma'leme*, 9/222, 242.

²⁴ Gazzî, *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, 5/60.

²⁵ Kaidenin örnekleri için bk. Heyet, *Ma'leme*, 9/250-252. İhtiyatla ilgili çok sayıda örnek için bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 168-204.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/179; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/96; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/238; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/281; Şelebî, *Hâşiye*, 4/66.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1998), "Ticarât", 58 (No. 2276). Benzer lafızla başka rivayetler için bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 4/448-449 (No. 22009); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/361 (No. 246), 425-426 (No. 350).

80 | Huzeyfe Çeker. Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

eşit olmalarını gerektirmektedir. Bu da "ribânın şüphesi hakikati gibidir" kaidesi ile aynı yar-gıyı ifade etmektedir.

Bu delillerin haricinde, birazdan bahsedilecek olan ribâ şüphesi kullanımı örneklerin-den bazıları için vârid olmuş özel rivayetleri de kaidenin delili olarak kaydetmek mümkündür. Bu meselelerden biri, miktarı bilinmeyen yığın satışı hakkında olup konu ile ilgili özel bir rivayet bulunmaktadır. *Şaḥîḥu Müslim* ve *Sünenü'n-Nesâî*'de geçtiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), ne kadar ölçek olduğu bilinmeyen hurma yığını ile belirli ölçekteki hurmanın değişimini yasaklamıştır.²⁸ Hadisteki yasaklamanın gerekçesi, bedeller arasında eşitliğin olup olmadığının bilinmemesi sebebiyle ribâ şüphesidir. Dolayısıyla bu hadis, ribâ şüphesinin yasaklandığını bildiren kaidenin delilleri arasında sayılabilir.

Aynı şekilde yaş meyve ile kuru meyvenin değişimini yasaklayan hadisleri²⁹ de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Zira -aşağıda daha ayrıntılı açıklanacağı üzere- bu değişimde eşitliğin sağlanamama ihtimali söz konusu olduğu için ribâ şüphesi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu değişimi yasaklayan hadisler, ribâ şüphesinin de hakiki ribâ gibi olduğunu dolaylı olarak bildirmektedir. Bu sebeple bu hadisler de ribâ şüphesi kaidesinin delilleri arasında zikredilebilir.

Doğrudan ribâ şüphesi kaidesi ile ilgili olmasa da şüpheli şeylerden kaçınmanın gerektiğini ifade eden genel deliller de konumuzla bağlantılı kabul edilebilir. Örneğin helal ve haramın belli olduğunu, ikisi arasındaki şüpheli şeylerden uzak durulması gerektiğini bildiren meşhur hadisi³⁰ ribâ şüphesi konusu ile ilişkilendirmek mümkündür. Özellikle hadisteki "ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام" (*Kim şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur*) kısmı, ribâ şüphesinin de içinde olduğu tüm haramların şüphelerinden kaçınmayı emretmektedir. Bu açıdan ribânın şüphesinden de kaçınılması gerektiğini söylediği için kaidenin dolaylı delilleri arasında sayılabilir.

Buna benzer bir başka delil, دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (Seni şüphelendiren şeyi bırak, şüphelendirmeyen şeye yönel)³¹ hadis-i şerifidir. Hz. Peygamber, riba şüphesinin de içinde olduğu tüm şüpheli şeylerden uzak durmayı emretmiştir. Dolayısıyla bu hadisi de kaidenin delilleri arasında saymak mümkündür.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere riba şüphesi kaidesi, ihtiyatla hareket etmeyle ilgili küllî kaidenin altında yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman ihtiyatla hareket etmenin esas alındığı ve ilke edinildiği naslar, riba şüphesi kaidesinin dolaylı da olsa delilleri arasında kabul edilebilir. Bu kapsamda ihtiyatla ilişkili olan çok sayıda ayet ve hadisi riba şüphesi kaidesi ile ilişkilendirmek mümkündür.³²

2. Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanıldığı Durumlar

Hanefî mezhebi kaynaklarında ribâ şüphesi kavramı, içinde geçtiği mesele ve bağlama göre farklı durumlar için kullanılabilir. Kavramın geçtiği meseleler ve kullanım mantıkları incelendiği takdirde bazılarının birbirleriyle benzer olduğu, bazılarının ise tamamen

²⁸ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Büyü", 42; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Büyü", 37 (No. 4547): نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الصيرة من التمر لا يعلم مكيالتها، بالكيل المسمى من التمر.

²⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Büyü", 75, 82 (No. 2171, 2172, 2185, 2186, 2187); Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Büyü", 59, 73, 76, 82, 83: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المزينة والمحافة.

³⁰ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Müsâkât", 107.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/248-249 (No. 1723), 252 (No. 1727); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed el-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Büyü", 2 (No. 2574); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997), "Sifatü'l-kiyâme ve'r-rekâik ve'l-vera", 60 (No. 2518); Nesâî, *es-Sünen*, "Eşribe", 50 (No. 5711).

³² İhtiyatla ilgili naslar ve değerlendirmeleri için bk. Pala, *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 207-223.

farklı bir bağlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu başlık altında ribâ şüphesinin kullanıldığı durumlar tasnif edilecek, her bir alt başlıkta ifade edilen kullanıma kaynaklardan örnekler verilecektir.

2.1. Bedellerin Eşitliğinin Bilinmemesi

Ribâ şüphesi kavramının en yaygın kullanıldığı durum, eşitliğin şart olduğu mübadelelerde eşitlik durumunun bilinmemesi halidir. Malum olduğu üzere ribevi malların aynı cins olanlarının değişiminde ribe'l-fadlın meydana gelmemesi için eşitlik şartı aranmaktadır. Eşitliğin şart olduğu bir mübadelede bu şartın bulunmaması işlemin haram olmasını gerektirir. Diğer şartlarla birlikte- eşitliğin bulunması durumunda mübadele caiz olmaktadır. Böyle bir mübadelede eşitliğin olup olmadığı taraflarca bilinmez ise yapılan işlemin haram mı, yoksa caiz mi olduğu hususu da buna bağlı olarak belirsiz kalacaktır. Eşitliliğin olmaması riba olacağı için bunun belirsiz olması da riba şüphesi doğuracaktır.

Aynı cins malların götürü usulüyle (cüzafen) değişiminde bu durum söz konusudur. Örneğin miktarı taraflarca bilinmeyen iki buğday yığını takas edilmek istenirse, yığınlardaki buğday miktarının gerçekte birbirine eşit olması halinde işlem caiz, birinin diğerinden fazla olması durumunda da eşitlik şartı yerine gelmediği için ribâ olacaktır. Taraflar bu iki ihtimalden hangisinin olduğunu bilmedikleri için ribâ olma ihtimali kesinmiş gibi değerlendirilir ve bu takasın haram olduğu hükmü verilir.³³ Yığınlardan birinin miktarının bilinmesi, diğerinin bilinmemesi halinde de aynı durum söz konusu olduğu için yine caiz değildir. Ancak miktarları bilinmeyen bir yığın buğday ile bir yığın arpanın takasında olduğu gibi aynı cins olmayan ve dolayısıyla eşitlik şartı aranmayan cüzafen takaslarda, eşit olmama durumu ribâ sonucunu doğurmayacağı için bu ihtimal ribâ şüphesi meydana getirmeyecek, dolayısıyla yapılan işlem caiz olacaktır.³⁴

Naslarla yasaklanan satışlar arasında yer alan müzâbene ve muhâkaledede de benzer bir durum söz konusudur. Müzâbene, ağaç üzerinde olgunlaşmış ama henüz toplanmamış yaş hurma ile kuru hurmanın tahminen değişimine denir. Muhâkale ise tarlada başağında bulunan henüz hasadı yapılmamış ekinin aynı cinsten kuru mahsul ile tahminen birbirine denk olacak şekilde değiştirilmesi işlemidir.³⁵ Bu satış türlerinde aynı cins ribevi mallar değiş-tokuş edildiği için eşitlik ve peşinlik şartları aranmaktadır. Ancak yaş meyvenin kuruduğu zamanki miktarı tam olarak tespit edilemeyeceği için değişim esnasında taraflarca tahmini bir eşitlik sağlanmaktadır. Haliyle böyle bir durumda gerçek manada bir eşitliğin sağlanamama ihtimali mevcuttur. Bu ihtimalin gerçek olması durumunda ribâ sonucu meydana geleceği için ihtimalin kendisi de ribâ şüphesi olarak görülmektedir. Her ne kadar eşitliğin sağlanmış olması ihtimal dahilinde ise de tersi, ribâ şüphesi doğurduğu için kesin gerçekleşmiş gibi değerlendirilmekte ve işlemin caiz olmadığı hükmü verilmektedir.³⁶

Klasik dönemde buğdaydan unun elde edilmesi ciddi bir zahmet ve masraf gerektirmediği için buğday ve un aynı cins kabul edilmektedir. Bu iki mal arasında aynı zamanda ölçü (keyl) birliği de bulunduğu için, birbirleri ile takas edilmeleri durumunda ölçek bazında eşitlik (hacim eşitliği) ve peşinlik şartları aranmaktadır. Ancak buğday ile unun hacim bazında

³³ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/418; Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/11; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/460, 6/324; Ebû Bekir b. Ali el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2006), 1/435.

³⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/10-11.

³⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/47; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/465.

³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 2/418; Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/30; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/47; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/195; Aynî, *el-Binâye*, 8/152; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/441, 465; Sirâcüddîn Ömer b. İbrahim el-Mısırî İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzû İnaye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2002), 3/422-423; Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2002), 415; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/255.

82 | Huzeyfe Çeker. Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

eşitliğini sağlamak imkansızdır, zira buğday öğütüldüğü zaman hacmi değişmektedir. Takas edilirken un ile buğday aynı ölçüde alınsa biri diğerinden fazla olacağı için ribâ meydana gelecektir. Tahminen eşit olacak şekilde biri diğerinden fazla değişilmek istenirse bu durumda da eşitliğin sağlanmış olduğu kesin değildir. Gerçekte eşit olmama durumu ribâ olacağı için bunun ihtimali de ribâ şüphesi doğurmaktadır. Bu ihtimal kesinmiş gibi değerlendirilerek bu şekildeki bir mübadelenin caiz olmadığı hükmü verilmektedir.³⁷

Borcun sulh ile sonlandırılması meselesindeki riba şüphesi kullanımı da bu konuyla ilişkilendirilebilir. Aralarında borç ilişkisi bulunan bireylerin borcun cinsini veya miktarını sulh yoluyla değiştirmeleri belirli şartlar dahilinde mümkündür. Tarafların vazgeçtikleri bedeli ifade eden sulh konusu (musâlah anh) ile anlaştıkları yeni bedel (sulh bedeli/musâlah aleyh) farklı cins para veya mal ise mutlak olarak cevaz verilirken, aynı cins olmaları durumunda işlemin cevazı için sulh bedelinin sulh konusundan daha fazla olmaması gerekir. Örneğin 1000 TL olan borç için tarafların 800 TL'ye sulh olmaları caiz iken 1100 TL'ye sulh olmaları caiz değildir, zira böyle bir sulh ribâ içermektedir. Ancak taraflar borç miktarını hatırlamıyorlarsa ve aynı cins bedel üzerine sulh olmak istiyorlarsa bu durumda üç ihtimal söz konusudur: Sulh bedeli ya miktarını hatırlamadıkları asıl borca eşittir, ya asıl borçtan azdır, ya da asıl borçtan daha fazladır. İlk iki ihtimalde ribâ meydana gelmeyeceği için sulh caiz olacakken, üçüncü ihtimalde ribâ meydana gelecektir. Bu üçüncü ihtimalden dolayı bu sulh ribâ şüphesi içermektedir. Bir görüşe göre bu şüphe hakikat olarak değerlendirilmekte ve bu işlem caiz görülmemektedir. Ancak sulh bedeli genelde sulh konusundan daha az olarak belirleneceği için istisnâen cevaz veren bir görüş de bulunmaktadır.³⁸

Bu örneklerde görüldüğü üzere eşit olması gereken bedellerin eşit olup olmadığı bilinmiyorsa ribâyâ düşme endişesi sebebiyle ihtiyatla hareket edilmekte, eşit olmama ihtimali kesin olarak eşit değilmiş gibi değerlendirilerek mübadelenin caiz olmadığı sonucuna varılmaktadır.

2.2. Tarîk-i İtibarın Gerçekleştiğinin Bilinmemesi

İçinde ribevi mal bulunan bir bedel ile o ribevi malın cinsinden olan bir bedelin takası, ancak tarîk-i itibar yoluyla caizdir. Örneğin üzerinde 50 gram gümüş işlemesi olan demir bir kılıç, bir miktar gümüş karşılığında mübadele edilecekse bu işlemin caiz olması için ikinci bedel olan gümüşün 50 gramdan fazla olması gerekmektedir. Mesela 60 gram ile değişilmesi durumunda, tarîk-i itibar yoluyla, bu 60 gramın 50 gramının 50 gramlık gümüş işleminin karşılığı olduğu, kalan 10 gramın da kılıcın demir kısmına karşılık geldiği kabul edilerek mübadeleye cevaz verilmektedir. Diğer bedelin gümüş işlemeyle eşit (50 gram) belirlenmesi durumunda, kılıcın demir kısmı karşılıksız kalacağı için ribâ olur. Aynı şekilde gümüş işlemeyen daha az olması durumunda demir kısmın yanı sıra işleminin de bir kısmı karşılıksız kaldığı için yine ribâ meydana gelir.³⁹

Bu örnekteki kılıcın üzerindeki işlemede kullanılan gümüşün miktarının bilinmemesi durumunda, kılıcın gümüş ile takası ribâ şüphesi sebebiyle caiz değildir. Zira bedel olarak belirlenen gümüşten daha az olması muhtemel olduğu gibi eşit veya daha fazla olması ihtimali de vardır. İkinci ihtimalin gerçek olması durumunda ribâ sebebiyle mübadele caiz olmayacağı için bunun ihtimali de kesinmiş gibi değerlendirilmekte ve mübadele caiz görülmemektedir. Altın işlemeli eşyaların altın ile değişiminde de aynı hükümler geçerlidir.⁴⁰

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/177-178; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/32; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/95; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/288; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/224; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 3/479; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 433; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/419-420.

³⁸ İbn Âbidînzâde, *Kurretü 'uyûni'l-ahyâr*, 12/336.

³⁹ Mevsilî, *el-Muhtâr*, 2/40; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/138.

⁴⁰ Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1984), 3/32-33; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/195; Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/276; Aynî, *el-Binâye*, 8/402; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/328. Konunun modern ve klasik problemleriyle ilgili ayrıntılı

Tarîk-i itibarın gözetildiği bir diğer mesele, zeytin ile zeytinyağı takasıdır. Böyle bir değişimin caiz olması ancak tarîk-i itibar yoluyla mümkündür. Örneğin sıkıldığı zaman 2 ölçek zeytinyağı elde edilecek 10 ölçek zeytin, zeytinyağı ile takas edilecekse zeytinyağının 2 ölçekten daha fazla olması gerekir. Mesela bu zeytine bedel olarak 2,5 ölçek zeytinyağı verilse bunun 2 ölçeği zeytinin içindeki yağa, kalan yarım ölçek de yağ harici kısımlara (posaya) karşılık geleceği için mübadele caiz olacaktır. Bedelin 2 ölçek olması durumunda posa, 2 ölçekten az olması durumunda ise zeytinyağının bir kısmı ile posa karşılıksız kalacağı için ribâ meydana gelecektir. Ancak eğer zeytinin içindeki zeytinyağı miktarı bilinmiyorsa bu durumda bedel olarak takdir edilen zeytinyağının zeytinin içindeki yağdan az, eşit veya fazla olması muhtemeldir. Bu üç ihtimalin ikisi ribâ olacağı için, bu işlemde ribâ şüphesi vardır. Dolayısıyla böyle bir değişim caiz olmaz.⁴¹

Varislerden birinin terikedeki hakkından vazgeçip bir bedel üzerine sulh olması durumunda; eğer terikedeki, sulh bedeli ile aynı cinsten ribevi bir mal bulunuyorsa tarîk-i itibar gözetilmektedir. Örneğin terikeden kendisine düşen hissede 50 gram altın ve diğer mallar bulunan bir kişi, hissesine mukabil diğer varislerle altın karşılığında sulh yapacak olsa sulh bedelinin 50 gramdan fazla olması şarttır. Mesela sulh bedelini 60 gram olarak belirleseler bunun 50 gramı miras payındaki 50 grama, kalan 10 gram da diğer mallara tekabül edeceği için sulh caiz olur. Eğer 50 grama (veya daha aşağısına) sulh olsalar diğer mallar (ve altının bir kısmı) karşılıksız kalacağı için ribâ olur. Ancak terikedeki ribevi bir malın bulunduğu bilinir fakat miktarı bilinmezse, bu ribevi mal cinsinden bir bedel ile sulh yapılması ribâ şüphesi sebebiyle caiz değildir. Zira belirlenen sulh bedeli terike içindeki hisseden fazla olabileceği gibi eşit veya az olma ihtimali de vardır. Bu ihtimalin gerçek olması halinde ribâ sonucu doğacağı için ihtimali de ribâ şüphesi olur. Bundan dolayı böyle bir sulh yapmak caiz olmaz.⁴²

Kendisine belirli bir hurma ağacının ürünü ilanihaye vasiyet edilmiş bulunan lehdârın varislerle sulh olması meselesinde de benzer bir durum vardır. Ağaçta halihazırda hurma varken vasiyet lehdârının varislerle hurma dışındaki bir keyfî mal ile peşin olarak veya vezni bir mal/para ile mutlak olarak sulh olması caizdir. Ancak hurma mukabilinde sulh olsalar ribâ şüphesi olduğu için caiz değildir. Zira sulhun caiz olabilmesi için sulh bedeli olan hurmanın ağaçtaki hurma miktarından fazla olması gerekir. Örneğin ağaçta 10 ölçek hurma var ise sulh bedelinin 10 ölçekten fazla (mesela 12 ölçek) olması gerekir ki bu durumda 12 ölçeğin 10'u ağaçtaki hurmaya mukabil iken kalan 2 ölçek sonraki yıllardaki hakkını iskat etmesine karşılık olur. 10 ölçeğe (veya daha azına) sulh olması durumunda gelecek yılların hakkının iskatı (ve ağaçtaki hurmanın bir kısmı) karşılıksız kalacağı için ribâ olur. Ancak ağaçtaki hurma miktarı bilinmiyorsa bu durumda hurma üzerine sulh olmaları caiz değildir. Çünkü sulh bedelinin ağaçtaki hurmadan fazla olması muhtemeldir, ancak eşit veya az olması da ihtimal dahilindedir. Bu ikinci durum ribâ olacağı için buna ihtimali olan sulh da ribâ şüphesi içermektedir. Böyle bir durumda ribâ hakikaten varmış gibi hareket edilerek bu sulhun haram olduğu sonucuna varılır.⁴³

Bu örneklerde görüldüğü üzere ancak tarîk-i itibar yoluyla caiz olabilecek takas işlemlerinde tarîk-i itibarın olup olmadığının bilinmemesi durumunda ihtiyatla hareket edilmekte, ribâ olma ihtimali bulunduğu için ribâ şüphesi sebebiyle yapılan değişim/sulh haram kabul edilmektedir.

bilgi için ayrıca bk. Yusuf Erdem Gezgîn, *Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 183-216.

⁴¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/197.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 20/134-135; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâtî'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995), 295; Şelebî, *Hâşiye*, 5/50; İbn Âbidînâde, *Kurretü 'uyûnî'l-ahyâr*, 12/351-352.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/5.

2.3. Hükmi Fazlalık Bulunması

Emvâl-i sitte hadisinde zikredilen altı sınıf maldan altın ve gümüşün cinsi cinsine değişiminde bedellerin eşit ve peşin, birbirleriyle değişiminde de peşin olması gerektiği hususunda mezheplerin ittifakı bulunmaktadır. Buradaki peşinlik şartının tahakkuk etmesi için tayin yeterli olmayıp kabz da şarttır. Ancak hadiste zikredilen diğer ribevi malların (buğday, arpa, tuz, hurma) değişiminde peşinliğin gerçekleşmesi için tayinin yeterli olup olmadığı hususunda Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler, bu dört sınıf malın eşya olması ve eşyaların da tayin ile teayyün etmesi sebebiyle kabza gerek olmadığını, malların belirlenmiş olması ile peşinlik şartının yerine geldiğini savunmaktadırlar. Ancak Şâfiî mezhebinde böyle bir mübadelede tayin yeterli değildir, peşinliğin gerçekleşmesi için bedellerin kabzedilmesi de zorunludur. Şâfiîlerin delillerinden birisi kabz olmadığı zaman ribâ şüphesinin bulunmasıdır. Zira akit meclisinde bedellerden birinin tayini ile yetinilir ve kabz sonraya bırakılırsa; bir bedel peşin, diğer bedel vadeli olmuş olur. Peşin olmak bir bedel için artı bir özellik sayıldığından, her ne kadar ölçek açısından rakamsal bir eşitlik olsa da peşin olan diğerine göre hükmen fazla olur. Hakiki fazlalık ribâ sonucu doğurduğu için hükmi fazlalık da ribâ şüphesi doğurur. Dolayısıyla iki bedel de kabzedilmeden yapılan mübadele caiz değildir.⁴⁴

Bu örnekte görüldüğü üzere ölçek bazında rakamsal olarak bir eşitlik söz konusu olsa da hükmi bir fazlalığın bulunması ribâ şüphesi olarak değerlendirilebilmektedir.

2.4. Ribâ İletlerinden Sadece Birinin Bulunması

Ribâ konusunda Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki bir başka ihtilaf ribânın illeti konusundadır. Hanefî mezhebi cins birliği ve ölçü (vezn veya keyl) birliği şeklinde iki illet tespit ederken Şâfiî mezhebi para veya gıda maddesi olma özelliğini illet kabul etmiş; cins birliğini illet değil, ribe'l-fadl için şart görmüştür. Bu ihtilafın bir sonucu olarak Şâfiî mezhebinde bedellerin ikisinin de para veya gıda maddesi olması söz konusu değil ise sadece cins birliğinin bulunması hiçbir hüküm ifade etmez, değişimin ribâ olması mümkün değildir. Buna mukabil Hanefîlerde cins birliği ribânın illetlerinden biri olduğu için diğer illet olan ölçü birliği olmasa bile, diğer bir ifadeyle veznî-veznî veya keylî-keylî değişimi olmasa bile, sadece cins birliğinin bulunması ribâ hükümlerinin işletilmesi için yeterlidir. Örneğin uzunluk birimleri ile satılan mallarda (zirâiyyât), yahut da tane ile satılan mallarda (adediyyât) cins birliği söz konusu ise ribâ illetlerinden biri olduğu için değişimin -eşit olmasa da- peşin olması şarttır. Bunun sonucunda bir Herevî elbisenin iki Herevî elbise ile veya bir hayvanın aynı cins başka bir hayvanla vadeli değişimi Hanefîlerde nesie ribâsı sonucu doğurmaktadır. Şâfiî mezhebi ise ribevi mallar dışındaki değişimlerde cins birliğini dikkate almadığı için bu mübadelelere cevaz vermektedir.⁴⁵

Hanefîlerin bu görüşlerini izah ederken ileri sürdükleri delillerden bir tanesi, ihtilaf edilen meselede ribâ şüphesinin bulunduğu şeklindedir. Onlara göre bir mübadelede illetlerin her ikisi de bulunursa hakiki anlamda ribâ meydana gelirken illetlerinin sadece birinin bulunması ribâ şüphesi meydana getirir. Bu konuda ribâ şüphesi de hakikati gibi değerlendirilir.

⁴⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/186-187; Bâbertî, *el-Înâye*, 5/284-285; Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhur*, 3/121-122. Şâfiî kaynaklardan ilgili konu için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmecved - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1994), 5/77-78; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-İstulâm fi'l-hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 3/63-67; Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Dâru'l-Fikr, ts.), 9/403.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 3/99; Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1998), 109; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/100. Hanefî kaynaklar için bir sonraki dipnota bakınız.

rıldığı için sadece bir illetin bulunduğu meselelerde de ribâ hükümlerini işletmek mümkündür. Dolayısıyla zirâî ve adedî malların cinsi cinsine takasında riba şüphesinin meydana gelmemesi için değişimin peşin olarak yapılması gerekir.⁴⁶

Hanefîlerin bu izahı ribânın illetlerinden sadece birinin (cins birliği) bulunması durumunda yapılacak vadeli işlemin ribâ şüphesi kapsamında değerlendirildiğini göstermektedir.

2.5. Bir Açıdan Ribâ Olup Bir Açıdan Olmama Durumu

Fıkıh kitaplarında ribâ şüphesinin bir diğer kullanımı, iki açıdan bakılabilen bazı meselelerde karşımıza çıkmaktadır. Bir meseleye bir açıdan bakıldığında ribâ oluyor, ancak başka bir açıdan bakıldığında caiz oluyorsa bu durum ribâ şüphesi ile ifade edilebilmektedir. Bunun güzel bir örneği, selem akdinde siparişin teslimi esnasında müslümün ileyhin/selem satıcısının yakın evsafa bir mal getirmesi ve selem bedeline (ra'sû'l-mâle) ilave yapmayı veya bir kısmını geri almayı teklif etmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; mesela 10 dirhem karşılığında 10 ölçek orta kalite buğday üzerine selem akdi yapan müslümün ileyh, teslim zamanı 10 ölçek daha kaliteli buğday getirirse ve "bunu vereyim ama 1 dirhem fazla isterim" dese Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşüne göre bu akit caiz olmaz. Onlara göre bu meseleye iki açıdan bakmak mümkündür. Birincisine göre, teslim esnasında hazır bulunan 10 ölçek kaliteli buğday, müslümün ileyhin zimmetindeki 10 ölçek orta kalite buğday ve 1 dirhem karşılığında değiştirilmiş olmaktadır. Böyle bir değişimde kalite farkı dikkate alınmayacağı için 1 dirhem fazlalık karşılıksız kalmakta ve ribâ söz konusu olmaktadır. Ancak bu akitte netice itibarıyla 11 dirhem karşılığında 10 ölçek kaliteli buğday üzerine selem akdi yapılmış olur ki bu açıdan bakıldığında yapılan işlem caiz olmaktadır. Bir açıdan ribâ olması ama diğer açıdan ribâ olmaması, ribâ şüphesidir.⁴⁷ Aynı mesele versten zekatı, yani 10 dirhem karşılığında 10 ölçek kaliteli buğday üzerine selem yapan müslümün ileyh, teslim esnasında 10 ölçek orta kalite buğday getirirse ve "Bunu al, bir dirhem iade edeyim" dese yine aynı ihtilaf söz konusu olup Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, aynı izahı yaparak ribâ şüphesi gerekçesiyle cevaz vermemektedir.⁴⁸

Bu durumun bir başka örneği zekât tahakkuk eden para ile zekât verilen para arasında ayar farkının bulunması durumudur. Örneğin normal ayarda 200 dirhem gümüşe sahip olan bir kimse, zekât borcu tahakkuk edince, 4 normal dirhem değerinde ayarı düşük 5 dirhem verse zekatını vermiş olur mu meselesinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf (ö. 182/798) zekâtın verilmiş olduğu görüşünde iken, İmam Muhammed ayarı düşük 5 dirhemden yeterli olmayacağını, ilaveten 1 dirhem daha vermek gerektiği kanaatindedir. İhtilafın temelinde zekât veren zengin ile fakirin "akit yapan iki kişi (müteâkideyn)" gibi olup olmamasının belirsizliği yatmaktadır. Yapılan işlemin mahiyeti incelendiğinde müteâkideyn olmalarını gerektirecek veriler olduğu gibi böyle olmadıklarını gösteren işaretler de bulunmaktadır. Eğer müteâkideyn olarak kabul edilirse zekât verme işlemi akit gibi olacağı için ribâ olmasın diye kalite farkının dikkate alınmaması gerekmektedir. Bu durumda 5 dirhemden daha fazlası verilirse 5 dirhem ile fazlasının değiştirilmesi gibi bir durum olacağı için ribâ sonucu doğuracaktır. Müteâkideyn kabul edilmemeleri durumunda ise ribâ ihtimali kalmadığı için kalite farkı dikkate alınabilecek, verilen 5 dirhemden değeri düşük olduğu için fark olarak bir dirhem daha vermek gerekecektir. İmam Muhammed, müteâkideyn kabul edip etmeme durumlarından hangisi fakirin le-

⁴⁶ Bâbertî, *el-İnâye*, 5/279-280; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (Karaçi: Mir Muhammed Kitabevi, ts.), 2/186; Şelebi, *Hâşiyeye*, 4/87; Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/121. Ayrıca bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/182-183; Aynî, *el-Binâye*, 8/270-271; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 5/280; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/213.

⁴⁷ Mahmûd b. Ahmed el-Mergînânî Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî* (Beyrut: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 2004), 10/298-299.

⁴⁸ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 10/299-300.

86 | Huzeyfe Çeker. Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

hine ise ona göre meseleyi çözümlenmekte iken Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf ribâ şüphesi ile meseleyi izah etmeyi tercih etmiştir. Onlara göre taraflar bir açıdan müteâkideyn olup bir açıdan olmadıkları için yapılan işlem de bir açıdan ribâ olmakta, bir açıdan ise olmamaktadır. Bu da meselenin ribâ şüphesi içerdiği manasına gelir. Ribâ şüphesi de hakikati olarak değerlendirildiği için meselemiz bir ribevi muamele olmakta, ribevi muamelelerde de ayar farkı dikkate alınmadığı için ayarı düşük de olsa 5 dirhem vermekle zekat borcu ifa edilmiş olmaktadır.⁴⁹

Bu izahlar göstermektedir ki bir mesele bir açıdan ribâ, diğer bir açıdan caiz ise ribâ şüphesi içerdiği ifade edilebilmektedir. Bunun sonucu olarak da hakikaten ribâ varmış gibi değerlendirilerek işlemin caiz olmadığı söylenebilmektedir.

2.6. Caiz Bir İşlemin Sonucunun Ribâya Benzemesi

İslam hukukunda caiz kabul edilen bir işlemin neticesinde ortaya çıkan durum, eğer ribâyla benzerlik arz ederse bu durumda da ribâ şüphesi kavramı kullanılabilir. Örneğin satışı gerçekleşmiş ama teslim edilmemiş kölenin üçüncü bir şahıs tarafından öldürülmesi meselesinde böyle bir kullanım vardır. Mesela 2000 dirhem değerindeki bir köle 1000 dirheme satılsa, ancak teslimden önce bir yabancı kişi köleyi öldürse, müşteri dilerse kölenin değeri olan 2000 dirhemi kâtilden alır. Çünkü mülkiyetinde olan mal, birisi tarafından telef edilmiştir ve kıymeti üzerinden tazmin ettirme hakkı vardır. Ancak ortada henüz teslim almadığı, tasarruf hakkının henüz başlamadığı, kendi damanına bile girmemiş bir maldan kâr elde etmiş olması durumu söz konusu olur ki bu hadisle yasaklanmıştır. Ayrıca her ne kadar yapılan tazmin, kurallara uygun olsa da neticede mal hiç eline geçmediği için adeta 1000 dirhem verip 2000 dirhem almış gibi olur ki bu ribâyâ benzediği için ribâ şüphesi doğurur. Bu iki gerekçeden hareketle, müşterinin kâtilden aldığı 2000 dirhemden 1000 dirhemi satış bedeli olarak satıcıya vermesi, kalan 1000 dirhemi ise ihtiyaç sahiplerine dağıtması gerekir.⁵⁰

Bu kullanımın bir başka örneğine îne satışının (بيع العينة) izahında rastlanılmaktadır. Vadeli olarak satılan bir malın satıcıya daha ucuza peşin olarak geri satılması veya peşin olarak satın alınan bir malın aynı kişiye vadeli olarak daha pahalıya geri satılması şeklinde olan îne satışında aslında biri peşin, diğeri vadeli olan iki tane satış işlemi yapılmaktadır ki bu satışlar normalde caiz olan işlemlerdir. Ancak aynı malın karşı tarafa gidip daha sonra aynı kişiye geri gelmiş olması sebebiyle, netice itibariyle satış bedellerinin mübadele edilmesine benzer bir durum ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir saat 1000 TL'ye vadeli olarak satılıp hemen ardından peşin 800 TL'ye satıcıya geri satılacak olursa, saat akitlerin başında ve sonunda aynı kişide (satıcıda) olacağı için netice itibariyle vadeli 1000 TL ile peşin 800 TL'nin mübadelesi gibi bir durum meydana gelmektedir. Böyle bir mübadele ribâ olduğu için bunun benzerinin bulunduğu îne satışında da ribâ şüphesi oluşmaktadır. Bu sebeple bu işlemin caiz olmadığını söylemek mümkündür.⁵¹

İne satışına benzer bir durum, satıcının satıp henüz parasını almadığı bir malı, müşteriden başka bir malla birlikte aynı fiyata geri alması meselesinde de bulunmaktadır. Hanefî fıkıh literatüründe bu mesele genelde cariye örneği üzerinden anlatılmaktadır. 500 dirheme satılmış bir cariye, henüz parası teslim alınmadan başka bir cariye ile birlikte yine 500 dirheme satıcıya geri satılsa bu caiz değildir. Aslında burada taraflar tüm şartları yerinde olan iki tane bey' akdi yapmışlardır. Akitler müstakil olarak düşünüldüğü zaman caiz olmamaları için bir sebep bulunmamaktadır. Ancak iki işlem beraber düşünüldüğünde; ikinci akitte mebiye ilave edilen cariye, semenin az da olsa bir kısmına tekabül edeceği için iki satışa da konu olan diğer cariye 500'e satılmış ama 500'den daha aşağıya geri alınmış olmaktadır. Bu durum

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/42; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 2/244-245.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/172; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/238-239.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/198-199; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 9/381; Ebû Muhammed Muvañakkuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdulfettâh el-Hulv - Abdullâh et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997), 6/260-261.

da yukarıda İne satışında anlattığımız durumu doğurmakta ve ribâ şüphesi meydana getirmektedir. İki işlemin bir bütün halinde ribâyâ benzemesi şöyle de ifade edilebilir: İlk satılan cariye en baştaki sahibine geri döndüğü, ilk akdin borcu olan 500 de ikinci akdin bedeli olan 500 ile mahsuplaşıldığı için adeta hiç akde dahil olmamış gibi olmakta; dolayısıyla ikinci satışta mebiye ilave edilen cariye karşılıksız kalmaktadır. İşlemin tamamında karşılıksız bir fazlalık bulunduğu için ribâyâ benzer bir durum ortaya çıkmaktadır. Caiz işlemler neticesinde ribâyâ benzer bir durum ortaya çıktığı için bu meselede ribâ şüphesi meydana gelmektedir.⁵²

Bu örneklerde görüldüğü üzere bir işlem her ne kadar şeklen caiz olsa da netice itibarıyla ribâyâ benzer bir durum ortaya çıkarıyorsa, bu işlemin ribâ şüphesi ihtiva ettiği söylenebilmekte, dolayısıyla da caiz olmadığı yargısına varılabilmektedir.

2.7. Ribâ Şüphesi Kavramının Diğer Kullanımları

Ribâ şüphesi kavramı, fıkıh kaynaklarında yukarıdaki sayılanların haricinde de çeşitli amaçlarla kullanılmıştır. Ancak kanaatimizce bunlar *hakiki ribâ olarak görülmesi gereken ribâ şüphesi* kapsamında değildir. Bu başlıkta esasında ribâ şüphesi kapsamında olmaması gerektiğini düşündüğümüz diğer kullanımlara yer vereceğiz.

Bu kullanımların ilkinde, müelliflerin, aslında ribâ olan bir meselede kısmen tereddüt yaşamaları veya ihtiyatlı ifade kullanmak istemeleri sebebiyle meseleyi doğrudan ribâ olarak nitelendirmek yerine -muhtemelen zaten ribâ ile aynı hükmü gerektireceği için- ribâ şüphesi kavramını kullandıkları görülmektedir. Örneğin Kâsânî (ö. 587/1191), karz akdi esnasında şart koşulan menfaat konusunu anlatırken bir menfaatin şart koşulmasını, karşılığı olmayan bir fazlalık olduğu için ribâyâ benzetmiş, ardından hem ribâdan hem de ribâ şüphesinden kaçınmak gerektiğini söylemiştir.⁵³ Ancak diğer kaynaklarda belirtildiği üzere borç verirken menfaat içeren bir şartın ileri sürülmesi ribânın şüphesi değil, doğrudan ribânın kendisidir.⁵⁴ Dolayısıyla bu konuda ribâ şüphesi kavramının kullanımı kanaatimizce isabetli değildir. Bu durumu müellifin ihtiyatlı bir ifade kullanma isteğiyle izah etmek mümkündür.

Buna benzer bir durum, taraflardan birine karşılıksız menfaat sağlayan örfleşmemiş şartlar konusunda mevcuttur. Birçok Hanefî kaynakta ifade edildiği üzere, mezhebin ca'li şartlar teorisine göre, ıvazlı akitlerde bu tür şartlar ileri sürüldüğü zaman karşılıksız bir menfaat olduğu için "ribâ" meydana gelmektedir.⁵⁵ Ancak Hanefî literatürünün önemli eserlerinden *Tuhfetü'l-fukahâ*' ve *Bedâ'i'u's-sanâ'i*'de taraflardan birine menfaat sağlayan bu şartların "ribâ veya ribâ şüphesi" doğurduğu ifade edilmiştir.⁵⁶ Bu iki eserde ribâ şüphesinin ribâ ile birlikte zikredilmiş olması ve hemen ardından "ribâ şüphesinin ribâ ile aynı hükümde" olduğunun vurgulanması, müelliflerin ihtiyatlı bir dil kullandıklarını, her ikisi de aynı hükmü gerektirdiği için ribâ ile ribâ şüphesi ayrımını dikkate almadıklarını göstermektedir.

Ribâ yerine ribâ şüphesi kavramının kullanımının bir diğer örneği, ayrılmayan bir ilave (ziyâde-i muttasıla) yapılmış mebide ayıp tespit edilmesi meselesinde görülmektedir. Müşteri

⁵² Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/116-117; Bâbertî, *el-Înâye*, 5/210; Aynî, *el-Binâye*, 8/175-176; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/210-211; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/172; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/137-138; Şelebî, *Hâşiye*, 4/55-56; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/270-271.

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/395.

⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 6/246; Serahşî, *el-Mebsût*, 14/35; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003), 4/230; Şelebî, *Hâşiye*, 6/29.

⁵⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 6/265; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 4/57, 131; Bâbertî, *el-Înâye*, 5/225; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 2/464; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/199-200; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/208, 298; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/190, 233, 399. Tek tarafa yarar sağlayan ca'li şartlar ile ilgili geniş bilgi için bk. Mahmut Samar, *Akitlerde Şart Hürriyeti* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, ts.), 106 vd.

⁵⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/53; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 4/195.

88 | Huzeyfe Çeker. Hanefî Fıkıh Kitaplarında Ribâ Şüphesi Kavramının Kullanımı

satın aldığı mebiye muttasıl ziyade yaptıktan sonra ayıplı olduğunu fark ederse, ayıp muhayyerliği gerekçesiyle iade imkânı yoktur. Sadece satıcıdan aybın değerini isteme hakkı vardır. Müşteri yaptığı ziyadeden vazgeçmeyi kabul etse bile iade mümkün değildir. Zira böyle bir durumda satıcı ziyadeyi karşılıksız olarak elde etmiş olur ki birçok Hanefî kaynakta bu fazlalık *ribâ* olarak nitelenmiştir.⁵⁷ Ancak bazı Hanefî kaynaklarda iadenin mümkün olmaması, ribâ ile beraber ribâ şüphesi ile de temellendirilmiştir. Örneğin *Fethu'l-kadîr* ve ondan alıntı yapan *Reddü'l-muhtâr*'da mesele önce doğrudan ribâ temelinde izah edilmiş iken bir yerde "ribâ veya ribâ şüphesi" ifadesi kullanılmış, yukarıdaki benzerlerinde olduğu gibi hemen ardından ribâ şüphesinin ribâ ile aynı hükümde olduğu ifade edilmiştir.⁵⁸ Bu durum *Fethu'l-kadîr* müellifi İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) ihtiyatlı bir dil kullandığına işaret etmektedir. *el-Hidâye*'nin aynı dönemde yazılmış bir başka şerhi olan *el-Binâye*'nin müellifi Aynî (ö. 855/1451) ise, meseleyi doğrudan ribâ şüphesi ile gerekçelendirmeyi tercih etmiş, ancak izahına girmemiştir.⁵⁹ Tüm bu veriler, iadenin imkansızlığının aslında ribâyâ dayandığını, ancak bazı müelliflerin *ribâ* yerine *ribâ şüphesi* ifadesini kullandıklarını göstermektedir.

Ribâ şüphesi kavramı, kelime manası ile bağlantılı olarak ribâ olup olmadığı tartışmalı hususlarda da kullanılabilir. Ancak buradaki ribâ şüphesinin önceki başlıklarda sayılan ribâ şüphesi kullanımlarından farkı, ribâ ile aynı hükmü gerektirip gerektirmediği noktasındadır. Yukarıdaki kullanımların hepsinde ribâ şüphesi, ribâ ile aynı hükmü (haram) gerektirmekte iken bu son kullanımda meselenin hükmü haram değil, mekruh olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu meselelerde ribâ şüphesi kavramının kullanılmış olması kanaatimizce doğru değildir. Zira bir meselede hem ribâ şüphesi var denilip hem de mekruh olduğunu söylemek kendi içinde çelişki barındırmaktadır. Eğer gerçek manada bir ribâ şüphesi olsaydı hükmünün de haram olmasını gerektirirdi. Mekruh denilmiş olması bunun ribâ şüphesi olmadığını göstermektedir. Bu şekilde hatalı kullanım nadiren karşımıza çıkmakta olup taradığımız kaynaklarda sadece iki örneğine rastladık. Birincisinde *Gamzü 'uyûni'l-beşâir* müellifi Hamevî (ö. 1098/1687), rehin malın rahinin izni ile mürtehin tarafından kullanılmasının ribâ şüphesi sebebiyle mekruh olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ İkincisi ise *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* ve *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de geçmekte olup aktarıldığına göre Muhammed b. İbrahim el-Meydânî (ö. IV/X. yüzyıl) ribâ şüphesi içerdiği için vefâen satışı mekruh görmektedir.⁶¹

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/286; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/35; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/160; Molla Hüseyin, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/162; Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 3/66; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 408; Abdülganî el-Ganîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/21-22.

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/160; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/190.

⁵⁹ Aynî, *el-Binâye*, 8/112.

⁶⁰ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-beşâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 3/244.

⁶¹ Ferîdüddîn Âlim b. el-Alâ el-Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Diyobend: Mektebetü Zekerîyyâ, 2010), 15/333; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye / el-Fetâva'l-Âlemgîriyye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 6/309.

Sonuç

Ribâ şüphesi kavramının Hanefî fıkıh kitaplarındaki kullanımlarını tespit etmek üzere yapılan bu çalışmanın neticesinde, ilgili kavramın daha ziyade şu durumlarda kullanıldığı tespit edilmiştir:

- Eşitliğin şart olduğu değişimlerde eşitliğin bulunup bulunmadığının bilinmemesi,
- Tarîk-i itibar yoluyla caiz olabilecek bir değişimde tarîk-i itibarın bulunup bulunmadığının bilinmemesi,
- Caiz bir işlem neticesinde ortaya çıkan durumun ribâyâ benzemesi,
- Aynı meseleye bir açıdan bakıldığı zaman ribâ olurken başka bir açıdan bakıldığında caiz sonuç doğurması,

Bu durumların haricinde ihtilaflı meselelerde görüş sahiplerinin kendi görüşlerini ispat etmek için ribâ şüphesi kavramına müracaat ettikleri de görülmektedir. Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilaflı iki meselenin birinde Şâfiîler hükmî fazlalık bulunmasını ribâ şüphesi ile ilişkilendirirken, diğerinde iki ribâ illetinden sadece birinin bulunması durumu Hanefîler tarafından ribâ şüphesi olarak nitelendirilmiştir.

Ribâ ile ribâ şüphesinin her ikisinin de haram sonucu doğurması sebebiyle, aslen ribâ olan bazı meselelerde müelliflerin ihtiyatlı bir dil kullanarak *ribâ* demek yerine *ribâ şüphesi* dedikleri de söz konusu olabilmektedir. Ayrıyeten, kanaatimizce hatalı bir kullanım olarak, mekruh görülen bazı hususlarda da ribâ şüphesi kavramının kullanıldığı görülmektedir.

Çalışma esnasında dikkatimizi çeken bir başka husus, *ribâ şüphesi* ifadesinin daha ziyade Hanefî kaynaklarda kullanılmış olmasıdır. Aynı meselelerde diğer mezheplerin kullandığı *zerî'a ile'r-ribâ*, *ihimâlü'r-ribâ* gibi kavramlar yeni bir çalışmaya konu edilebilir.

Ayrıca çalışmamızda ribâ şüphesi kavramının kaynaklardaki kullanım mantıklarına yoğunlaşmış, bu kullanımların doğru olup olmadığı hususunda yargıda bulunmaktan genel olarak kaçınılmıştır. Dolayısıyla ribâ şüphesi kavramı üzerine doktora tezi düzeyinde bir çalışma yapılarak kavramın mahiyeti tespit edilebilir, ribâ şüphesi olmadığı halde kaynaklarda bu şekildeki nitelemelerin söz konusu olup olmadığı konusunda değerlendirmeler yapılabilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emin Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *el-Înâye*. 8 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.
- Baktır, Mustafa. "Kaide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed el-Merğînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. 25 Cilt. Beyrut: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 2004.
- Çeker, Orhan. "Mecelle'de Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz Sarf ve Karz". *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Damad Efendi, Şeyhîzâde Abdurrahman. *Mecma'u'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed el-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Enderpetî, Ferîdüddîn Âlim b. el-Alâ. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 20 Cilt. Diyobend: Mektebetü Zekerîyyâ, 2010.
- Gazzî, Muhammed Sıdkî b. Ahmed el-Burnû. *Mevsû'atü'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*. 12 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997.
- Gezgin, Yusuf Erdem. *Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.
- Haddâd, Ebû Bekir b. Ali. *el-Cevheretü'n-neyyire*. thk. İlyas Kaplan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2006.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Gamzû 'uyûnî'l-besâir şerhu kitâbî'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*. thk. Abdülmünim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye / el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Heyet. *Ma'leme Zayed li'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye*. 41 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân, 2013.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âbidînzâde, Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn ed-Dimaşkî. *Kurretü 'uyûnî'l-ahyâr tekmiiletü Reddi'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr (Reddü'l-muhtâr ile birlikte)*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Küfî. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdulfettâh el-Hulv - Abdullah et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1998.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrahim el-Mısrî. *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzû İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 8 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

- Kadıızâde, Ahmed Şemseddin. *Netâicü'l-efkâr tekmiyetü Fethi'l-kadîr*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1986.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 8 Cilt. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsılî, Ebu'l-Fadl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Meydânî, Abdulganî el-Ganîmî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmîyye, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Dürrerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kitabevi, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi' u's-sahîh*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Müzenî, Ebü İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997.
- Neseî, Ebü Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fî'l-istilâhâtî'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995.
- Nevevî, Ebü Zekerîyya Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Özer, Hasan. "İbn-i Kemâl ve 'Riba' Adli Risalesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 157-186.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukukunda İhtiyat İlkesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Remlî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Samar, Mahmut. *Akitlerde Şart Hürriyeti*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, ts.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *el-İstılâm fî'l-hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. thk. Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Semerkandî, Ebü Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1984.
- Serahsî, Ebü Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şelebî, Ebü'l-Abbas Şehâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ Tebyîni'l-hakâik*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 93 - 113

Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın Meşietine Bağlama Sorunsalı

The Problem of Connecting Polytheism to Allah's Wish as the Reason for Denial of the Polytheists in Tafsîrs

Muhammed Ersöz

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsîr
Konya, Turkey
[muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr](mailto:m Muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr) orcid.org/0000-0002-7693-7428

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 6 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 93-113

Cite as / Atıf: Ersöz, Muhammed. "Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın Meşietine Bağlama Sorunsalı [*The Problem of Connecting Polytheism to Allah's Wish as the Reason for Denial of the Polytheists in Tafsîrs*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 93-113.

<https://doi.org/10.18505/cuid.854831>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Problem of Connecting Polytheism to Allah's Wish as the Reason for Denial of the Polytheists in Tafsîrs

Abstract: In the Qur'ân, it is mentioned that those who disbelieve insist on not believing by putting forward various excuses. One of them is that deniers attribute polytheism to Allah's wish. When those who disbelieve are asked why they do not believe, they argue that they cannot deny unless Allah wills. On the other hand, expressions in line with the words spoken by the polytheists in the Qur'ân are also attributed to Allah. Such a paradoxical appearance between the verses requires a detailed examination of the subject. In this study, the reasons for using these expressions by the deniers and the historical contexts of the verses will be examined. In addition, we will talk about the discussion of whether the expressions that bind polytheism to the wish of God are absolutely correct, since the subject is related to the wish. Because the interpretation of the verses varies according to both views. In addition to this, whether the deniers are sincere in these words is an element that affects the interpretation. *Ahl al-Sunna* scholars argue that this proposition is absolutely correct and that the deniers say this sentence with a mocking attitude. On the other hand, Mu'tazilî scholars are of the opinion that the proposition is absolutely wrong and that the deniers say this word with conviction. In addition, while Mu'tazilî scholars think that the nature of the Allah's wish in both verses is different; *Ahl Sunna* scholars think that both are the same. Although it seems at first glance that the disbelievers attribute their denial to the legacy of Allah is an attitude that mocks them and believes that Allah is pleased with them, in reality, this is because they deny fate and turn to coercion and do not believe in prophethood and the Hereafter. Because, saying "If Allah willed, we would not associate" is based on the conviction that Allah gave consent to this belief they inherited from their ancestors and left them in accordance with their current beliefs. Devotion to ancestors is not necessarily a bad thing. However, if loyalty to ancestors is through prophethood, it leads to a true faith and ensures that faith is transferred to the next generations in a healthy way. On the other hand, if traditional practices in the name of religion turn into a practice that is against the spirit of the religion after a while, devotion to ancestors becomes an element that leads to denial. The fact that their ancestors lived a very prosperous life in the world even though they also had this belief reveals that they did not believe in the hereafter. Because, according to their opinion, if their ancestors had not been on the right path, God should have punished them in this world. Another reason why they attribute their denial to the legacy of Allah is their lack of belief in prophethood. Because, according to them, prophethood does not have an effect, nor it is necessary, for their faith, which depends only on the legacy of Allah. The most important factor that determines whether the propositions in the verses we examined are correct is the context of the sentence and the intention of the people using the proposition. In other words, the meaning and value of attributing denial to Allah's wish differs according to the addressee. Because one can mean the falsehood with a true word. The same expression used in different contexts used for this may also be false, due to the difference in context and purpose. As pointed out in verse 148 of *Surat al-An'am*, a person who has the ability and power to believe, abandon polytheism and rebellion, ignoring this opportunity and power given by Allah and implying that he is pleased with a deed that Allah is not pleased with like idolatry. "If Allah willed, we would not associate idolatry" is a false sentence and false claim that is expressed in the verse. On the other hand, as pointed out in verse 107 of the *Surat al-An'am* and verse 99 of *Surat Yunus*, our Prophet who is desperate in the current situation and who has an extreme sense of responsibility because they do not believe, consoled our Prophet that his only duty was to convey the truth to the deniers with the statement "If Allah so willed, they would not have converted to Islam" and "If Allah willed, all those on earth would have believed," indicating that he allowed them to practice idolatry as a requirement of the test and that he did not force people to believe, in order to state that he is not a guardian and that he should not force them to believe. Therefore, each different situation points to a different dimension of the truth about God's legitimacy.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Wish, Denial, Belief.

Sorunsalı

Öz: Kur'ân'da, inkâr edenlerin çeşitli bahaneler ileri sürerek inanmamakta ısrar ettiklerine değinilmektedir. Bunlardan bir tanesi de inkârcıların, şirki Allah'ın meşietine bağlamalarıdır. İnkâr edenler niçin iman etmedikleri sorulduğunda Allah'ın dilemesi olmadıkça inkâr edemeyeceklerini savunmaktadır. Öte yandan Kur'ân'da müşriklerin söyledikleri sözlere benzeyen ifadeler bizzat Allah'a da isnat edilmektedir. Âyetler arasındaki böylesi paradoksal görünüm konunun detaylı incelenmesini gerektirmektedir. Çalışmada bu ifadelerin inkârcılar tarafından kullanılma sebepleri ve âyetlerin tarihsel bağlamları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca konunun meşietle alakalı olması sebebiyle şirki Allah'ın meşietine bağlayan ifadelerin mutlak anlamda doğru bir önerme olup olmadığı tartışmasına değineceğiz. Çünkü her iki görüşe göre âyetlerin yorumları değişmektedir. Bunun yanında inkârcıların bu sözlerinde samimi olup olmadıkları da yoruma etki eden bir unsurdur. Ehl-i sünnet âlimleri bu önermenin mutlak anlamda doğru olduğunu, inkârcıların bu cümleyi alaycı tavırla söylediklerini savunmaktadır. Buna karşın Mu'tezili âlimler önermenin mutlak olarak yanlış olduğunu ve inkârcıların bu sözü inancarak söyledikleri görüşündedir. Ayrıca Mu'tezile her iki âyetteki meşietin mahiyetlerinin farklı olduğunu düşünürken Ehl-i sünnet âlimler her iki meşietin aynı mahiyete sahip olduğunu düşünmektedir. İnkâr edenlerin, inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamaları ilk bakışta alay eden ve Allah'ın kendilerinden razı olduğunu zanneden bir tavır gibi görünse de gerçekte bunun sebebi kaderi inkâr ederek cebre yönelmeleri, nübüvvet ve ahiret gününe inanmıyor olmalarıdır. Çünkü "Allah dileseydi biz şirk koşmazdık" demek atalarından tevarüs ettikleri bu inanca Allah'ın rıza gösterdiği ve onları mevcut inançları üzere bıraktığı kanaatine dayanmaktadır. Atalara bağlılık mutlak anlamda kötü bir durum değildir. Ancak atalara bağlılık nübüvvet kanalıyla olursa sahih bir imana yönlendirmekte ve imanın sağlıklı biçimde sonraki nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan din adına gelenekselleşmiş uygulamaların bir süre sonra dinin ruhuna aykırı bir uygulamaya dönüşmesiyle ayrı bir din anlayışına dönüşmesi durumunda atalara bağlılık, inkâra götüren bir unsur olmaktadır. Atalarının da bu inanca sahip olmalarına rağmen dünyada gayet refah bir hayat sürmüş olmaları onların ahirete inanmadıklarını da ortaya koymaktadır. Çünkü onların düşüncesine göre ataları doğru yol üzerinde olmamış olsaydı Allah'ın, onları bu dünyada cezalandırması gerekirdi. İnkârlarını Allah'ın meşietine bağlamalarının diğer bir sebebi nübüvvet inançlarının olmamasıdır. Çünkü onlara göre sadece Allah'ın meşietine bağlı olan imanları için nübüvvetin etkisi olmadığı gibi buna ihtiyaç da bulunmamaktadır. İncelediğimiz âyetlerdeki önermelerin doğru bir önerme olup olmadığını belirleyen en önemli unsur, cümlenin bağlamı ve önermeyi kullanan kişilerin niyetidir. Yani inkârı meşiete bağlamanın anlamı ve değeri muhataba göre farklılaşmaktadır. Çünkü kişi hak bir sözle batılı kastedebilmektedir. Bunun için kullanılan farklı bağlamlarda kullanılan aynı ifade, bağlam ve maksat farklılığından dolayı hak da batıl da olabilmektedir. En'âm suresi 148. âyette dikkat çekildiği gibi iman etme, şirki ve isyanı terk etmeye imkânı ve gücü olan bir kişinin, Allah'ın verdiği bu imkânı ve gücü yok sayarak ve şirk gibi Allah'ın razı olmadığı bir amelden razı olduğunu ima ederek "Allah dileseydi biz şirk koşmazdık" demesi âyette ifade edildiği yalan ve batıl bir iddia olmaktadır. Diğer taraftan En'âm suresi 107. âyet ve Yunus suresi 99. âyette dikkat çekildiği gibi inkâra düşen ve mevcut durum karşısında çaresiz olan ve iman etmemeleri sebebiyle aşırı bir sorumluluk duygusu altında ezilen peygamberimizi teselli mahiyetinde inkârcılara karşı tek görevinin hakikati tebliğ etmekten ibaret olduğunu, onların vekili ve gözetleyicisi olmadığını ve özellikle onları imana zorlamaması gerektiğini bildirmek için imtihanın bir gereği olarak şirk koşmalarına şimdilik izin verdiğini ve insanları imana zorlamadığını kastederek "Allah dileseydi onlar şirk koşamazlardı" "Allah dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi" demesi bu gerçeği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla her bir farklı durum Allah'ın meşietiyile alakalı hakikatin farklı bir boyutuna işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler Tefsir, Kur'ân, Meşiet, İnkâr, İnanç.

Giriş

Kur'ân, inkârcıların inkâr sebeplerine sıklıkla değinmektedir. Bazen bunu inkârcıları suçlar mahiyette ortaya koyarken bazen de bizzat inkârcıların kendi dillerinden aktarımda bulunarak ortaya koymaktadır. Kur'ân'da inkârın birçok sebebi vardır ve bunlara dair akademik dünyada birçok çalışma yapılmıştır.¹

İnkârcıların imandan kaçınmalarının sebepleri her zaman aynı olmamış, kişilere ve dönemlere göre farklılık göstermiştir. Ayrıca bu kimselerin inkârları bazen kendi kişiliklerindeki problemden bazen de kendilerine gönderilen peygamberlere dair farklı beklentilerinden kaynaklanmaktadır.

Karakter zayıflığı, aklını kullanmama, gurur, azap ve musibete meydan okuma, büyülenme, işi yokuşa sürme ve haddi aşma, hevasına tapınma, sosyal statü kibri, atalara bağlılık, şımarma ve garanti hissi, kıskançlık gibi sebepler inkârcıların kişiliklerinden kaynaklanan inkâr sebepleridir.² Bunun yanında bu kimseler dünyayı ahirete tercih etmeleri, dünya nimetlerinin kendilerini aldatması, inat ve peşin hüküm, şüphe, zan ve kuruntuya göre amel etmeleri, şeytanı dost edinmeleri, Allah'ın indirdiğini beğenmeme, gerçeği sevmeme ve dini alaya alma sebebiyle inkâra saplanıp kalmışlardır. Bundan dolayı da iman etmemelerine gerekçe teşkil etmesi için çeşitli mucize taleplerinde bulunmuşlardır.³

İnkârcılar bunun dışında peygamberlerin niteliğine dair eleştiriler ve ithamlar ortaya koyarak inanmaktan kaçınmışlardır. Bunlar peygamberlerin insan değil melek olması gerektiği, peygamberlere verilenin kendilerine de verilmesi gerektiği, peygamberlerin makam ve mevki sahiplerinden seçilmesi gerektiği, peygamberin Kur'ân'ı başkasından öğrendiği iddiası, peygamberin Kur'ân'ı kendisi uydurduğu iddiası, peygamberin sihirbaz, saralı veya deli olduğu iddiası, peygamberin kâhin veya şair olduğu iddiası, peygamberin yanında hep fakirlerin olması, peygamberlerin uğursuz olduğu iddiası gibi eleştiri ve ithamlardır.⁴

Bunlara ilave olarak bazı sebepler inkârın bahanesi sayılırken aynı sebepler imanın bir gerekçesi olabilmektedir. Bunlar peygamberlerin beşer olması ve atalara bağlılıktır. Esasen peygamberlerin beşer olması ve atalara bağlılık mutlak anlamda inkârı gerektiren konular değildir. Çünkü bazen atalara bağlılık tevhit inancını beraberinde getirmektedir. Nitekim "Yoksa Ya'kub son nefesini verirken siz orada mıydınız? O sırada Ya'kub oğullarına, 'Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?' demiş; onlar da 'Senin, ataların İbrâhim, İsmâil ve İshak'ın ilâhı olan tek ilaha kulluk edeceğiz; biz sadece O'na teslim olduk' demişlerdi."⁵ âyetinde atalara bağlılık beraberinde tevhit inancını getirmektedir. Bunun yanında peygamberin beşer olması da bazen imana vesile olurken bazen inkâr sebebi olmaktadır. Nitekim "Onlar, 'Siz de bizim gibi sadece insansınız; bizi atalarımızın tapmış olduğu tanrılardan uzaklaştırmak istiyorsunuz. O halde bize, açık bir delil getirin!' diye cevap verdiler."⁶ ayeti ve benzer konulardan bahseden âyetlerde⁷ peygamberin beşer olması inkârın sebebi olarak gösterilirken "Peygamberleri onlara şöyle dediler: 'Doğrusu biz de sizin gibi sadece insanız; fakat Allah kullarından dilediğine lutufta bulunur.'⁸ âyeti ve bazı âyetlerde⁹ iman etmenin bir gerekçesi olarak ortaya konulmaktadır. İnkârcılar, insan bir peygamberin gönderilmesinin doğru olmadığını, olağanüstü güçlere sahip bir varlığın peygamber olması gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşılık Kur'ân

¹ Ahmet Namlı, "Kur'ân'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2017), 169-197; Sinan Öge, "Kur'ân'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 41-65; Hatice Özen, *Kur'ân-Kerim'de İnkârın Sebepleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

² Öge, "Kur'ân'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği", 41-65.

³ Özen, *Kur'ân-Kerim'de İnkârın Sebepleri*, 19-55.

⁴ Namlı, "Kur'ân'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri", 169-197.

⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Şubat 2021), el-Bakara 2/133.

⁶ İbrahim 14/10.

⁷ el-Enbiyâ 21/3, el-Mü'minûn 23/24, el-Mü'minûn 23/33, eş-Şuarâ 26/154, 186, Yâsîn 36/15.

⁸ İbrahim 14/11.

⁹ el-Mâide 5/18, el-Kehf 18/110, Fussilet 41/6.

örneklği daha iyi ortaya konulabilmesi için insan peygamberin daha uygun olduğunu, peygamberlerin diğer insanlardan tek farkının vahiy alması olduğunu vurgulamıştır. Burada esas olan kişinin niyeti ve odaklandığı konulardır.

Bu şekilde hem inkâra hem de iman etmeye sebep olarak zikredilebilecek bir konu da imanı ve inkârı Allah'ın meşietine bağlama konusudur. Allah'ın mutlak güç sahibi ve tek otorite olduğuna vurgu yapan Kur'an'a göre, her şeyi Allah'ın dilemesine bağlamak mutlak anlamda yanlış bir tavır olmayacaktır. Nitekim "Allah dileseydi onlar ortak koşmazlardı. Biz seni onların üzerine bir bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin"¹⁰ âyetinde Hz. Peygamber'in bazı kimselerin inkârlarına üzülerken bazen kendisini harap edecek duruma düştüğünde Cenâb-ı Hak onu teselli etmiştir. Ancak müşriklerin inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamaları Kur'an tarafından yalanlama (tekzip) olarak görülmüş ve eleştirilmiştir.

Kur'an'da inkârcıların iman etmemelerini Allah'ın meşietine bağladıkları üç âyet bulunmaktadır. Bunlar "Putperestler diyecekler ki: "Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdı."¹¹, "Müşrikler dediler ki: 'Allah isteseydi ne biz ne de atalarımız O'ndan başkasına tapardık."¹² ve "Rahmân dileseydi biz onlara ibadet etmezdik" dediler."¹³ âyetleridir. Cenâb-ı Hak inkârcıların bu sözlerine En'âm 6/148'de "De ki: 'Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz.'" şeklinde, en-Nahl 16/35'te "Onlardan öncekiler de işte böyle davranmışlardı. Peygamberlerin görevi açık seçik tebliğden başka bir şey değildir." şeklinde ve ez-Zuhruf 43/20'de "Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur, yalnızca tahminde bulunuyorlar." şeklinde cevap vermiştir. Bu cevapların ortak noktası Allah'ın müşrikleri daha önceki inkârcularla aynı yöntemle yalanlama niyetinde ve bilgisiz oldukları, iddialarının da temelsiz olduğu yönünde suçlamasıdır.

Kur'an'da insanların inkâr sebeplerini ele alan tez ve makaleler mevcuttur. Bunlar Ahmet Namlı'nın "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri" isimli makalesi, Sinan Öge'nin "Kur'an'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği" isimli makalesi ve Hatice Özen'in Kur'an-Kerim'de İnkârın Sebepleri isimli Yüksek Lisans tezidir. Bizim çalışmamız bunlara katkı sunacak mahiyette olup sadece inkârı Allah'ın meşietine bağlama konusunu ele almaktadır.¹⁴

Tefsirlerde müşriklerin şirki Allah'ın meşietine bağlaması konusundaki ihtilafın en önemli sebebi mezhep aidiyeti ve hidayet, dalâlet ve meşiet kelimelerine verilen farklı anlamlardır. Bunun için bu kelimelerin kavramsal çerçevesinin çizilmesi oldukça önemlidir.

1. Kavramsal Çerçeve (Hidâyet-Dalâlet-Meşiet)

Kelam âlimleri Allah'ın fiilleri ve kulların fiilleri bağlamında konuya kendi içinde tartışılabilir bir izah getirmeye çalışmışlardır. Bunun için de hidayet, dalâlet ve meşiet kelimelerinin anlamları üzerine tartışmışlar ve teolojik tercihlerine göre kanaatlere ulaşmışlardır. Nasları yorumlarken de bu kanaatlerini ihsas ettirecek şekilde davranmışlardır. Ayrıca bu kelimelere tercih ettikleri anlamları yükleyerek konuyu açıklama yoluna gitmişlerdir.

Öncelikle belirtilmelidir ki Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin meşiete verdikleri anlamlar ve hidayet-dalâletin mahiyetine dair mülahazaları birbirinden farklıdır. İmâm Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre Allah hidayete erdirdiği kimseyi bir lütuf olarak hidayete erdirir. Saptırdığı

¹⁰ el-En'âm 6/107.

¹¹ el-En'âm 6/148.

¹² en-Nahl 16/35.

¹³ ez-Zuhruf 43/20.

¹⁴ Ahmet Namlı, "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2017); Sinan Öge, "Kur'an'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013); Hatice Özen, *Kur'an-Kerim'de İnkârın Sebepleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

98 | Muhammed Ersöz. Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın...

kimseyi ise adaleti neticesinde saptırır. Onun saptırması kulunu hidayete muvaffak kılmaması yani hızlandırır.¹⁵ Eş'arîlere göre hidayet iki şekilde gerçekleşir: Birincisi hakkı açıklamak, ona davet etmek ve hakikati isbat için deliller ortaya koymaktır. Bu anlamda hidayet peygamberlere ve davetçilere izafe edilebilir. İkincisi ise Allah'ın, kulların kalplerinde hidayeti yaratmasıdır. Bu hidayet ise Allah'tan başkasına izafe edilemez.¹⁶ Dalâlet de aynı şekilde Allah'ın, kalpte yaratmasıyla gerçekleşir.¹⁷ Mâtürîdî'lere göre hidayet beyan etmek değil muvaffak kılmaktır.¹⁸ Yani hidayeti seçeni doğru yoluna iletmış dalâleti tercih edeni de saptırmıştır. Mâtürîdî'lere göre Allah'ın hidayet etmesi ve saptırması Allah'ın rububiyet sıfatlarındadır. Dilediği kişiyi doğru yola iletmesi ve saptırması Allah'ın övülmesini gerektiren bir konudur. İnsanların yapacağı şeyleri murad etmiş olmaması veya olacağını bildiği şeyin oluşmaması söz konusu olursa bu övülme sakıt olacaktır.¹⁹

Mu'tezile'ye göre Allah inkâr edenlere itaat gücü vermek suretiyle hidayette bulunmuş ancak onlar hidayete ermemişlerdir. Ayrıca Allah onlara hakikati beyan edecek şekilde peygamberler ve kitaplar göndererek hidayette bulunmuştur ancak onlar doğru yolu tercih etmemişlerdir. İnananlara ise inançlarını güçlendirmek ve din üzere kalıcılıklarını sağlamak için kalplerine gerekli bilgileri öğretmektedir. Ayrıca onlara sevap vererek ve ahirette cennete ileterek hidayet etmektedir. Dalâlet ise Allah'ın onları doğru yoldan sapmış olarak adlandırması ve hüküm vermesidir. Ayrıca Allah'ın, lütfunu terk ederek desteğini çekmesi ve onlara azap etmesi şeklindedir.²⁰ Buna göre Eş'arîler hidayet-dalâlet konularını kudret merkezli, Mâtürîdîler hikmet merkezli, Mu'tezile ise adâlet merkezli bir şekilde ele almaktadır.²¹

İtikadi mezheplere göre meşiet kelimesine yüklenen anlamlar da farklılık arz etmektedir. Ehl-i sünnet'e göre ilahi irade ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birisi olan teşriî iradedir ve Allah'ın bir şeye razı olması ve onu emretmesidir. Dini alandaki emirler bu kapsamda değerlendirilir. Diğeri olan tekvini irade ise hem hayrı hem de şerri kapsayan bütün varlık ve olaylar için geçerli iradedir. Bu bağlamda şer olan şeyler Allah tarafından razı olunmadığı halde meydana gelen olaylardır. Yani Allah küfrü irade ederken buna rızası yoktur anlamına gelmektedir.²² Mâtürîdî ise meşietin muhtemel dört anlamından bahsetmektedir. Birincisi temenni mahiyetinde olan meşiettir ki bu kesinlikte Allah için düşünülemez. İkincisi emretme ve çağırda bulunma, üçüncüsü rıza gösterip kabul etme şeklindedir. Bunların ikisi de zemmedilmeye açık konular ve Allah'a nisbet edilemez. Dördüncüsü ise olmasını dilediği bir fiilin hiçbir engelle karşılaşmaksızın gerçekleşmesidir ki Allah için söz konusu olan meşiet de bu olmaktadır. Mâtürîdî bu mânadaki meşieti ezeli ilmiyle irtibatlandırarak hayır veya şer her şeye taalluk ettiğini söylemektedir.²³

Buna karşılık Mu'tezile, meşietin razı olunan şeylerde olduğunu düşündüklerinden dolayı Allah'ın küfür ve şirk gibi kötü şeyleri dilemeyeceğini söylerler ve ayetleri böyle açıklarlar. Onların bu şekilde bir görüş benimsemesinin ana sebebi benimsedikleri adalet ilkesi gereğidir.²⁴ Yani Mu'tezile meşieti "emretmek" manasında ele almıştır. Onlara göre Allah kâfirlerin iman etmesini emretmiştir fakat kâfirler iman etmemiş, inkâr etmiştir.

¹⁵ Ebû Hanîfe Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber* (B.A.E: Mektebetü'l-furkan, 1419), 63.

¹⁶ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matba atü'd-devle, 1928), 140

¹⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 201.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 4/336.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10/321.

²⁰ Bk. Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 258-289.

²¹ Vezir Harman, "Hidâyet Ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fa kùltesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 252.

²² İbn Kayyim Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dimaşkı, *Şifâ'ü'l-'alîl fî mesâ'ilî'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978), 48

²³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısıriyye, ts.), 294

²⁴ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/258.

2. Müşriklerin İnkârlarını Allah'a Nisbet Etmelerinin Gerekçeleri

İnkârcıların, küfürlerini Allah'ın meşietine bağlayarak bahane ileri sürmelerinin altında yatan en önemli sebep zihinlerindeki inançsal problemler olmalıdır. İlk bakışta basit bir bahane gibi görünen Allah'ın dilemesi olmadığı takdirde küfürlerinin de söz konusu olmayacağı yönündeki ifadeleri inançla alakalı ciddi problemlerin tezahürüdür. Müşriklerin, şirklerini Allah'ın meşietine bağlamaları, inançlarındaki bazı önemli niteliklerin eksik olduğunu göstermektedir. Bu eksiklikler de imanlarının hakiki bir iman olmasına engel teşkil etmektedir.

Müfessirler müşriklerin küfürlerini Allah'ın meşietine bağlamalarındaki gerçek sebebi ortaya koymaya çalışmışlardır. Mâtürîdî (öl. 333/944) müşriklerin şirk inancının altında yatan sebepleri ortaya koymaya çalışırken sığındıkları bu bahanenin gerçek sebebine değinmektedir. Öncelikle bu kimseler kendilerini en yüce ilaha kulluk etmeye layık görmemekte veya ona hizmet etmeye güçlerinin olmadığını düşünmektedirler. Tıpkı krallara ulaşmak mümkün olmadığında ona yakın kişilere ileride ihtiyaç olduğunda yardım istemek amacıyla hizmet ederek yaklaşmayı umdukları gibi putlara, Allah'a yaklaştırmaları umuduyla kulluk etmektedirler. Nitekim Firavun kendisine hizmete layık görmediği kimseler için kendisi dışında ilahlar belirlemiştir. Böylece ulaşılmaz olduğu varsayılan Firavun'un dışında ona yaklaştıran başka tanrılar da ihdas edilmiştir. *"Firavun'un kavminden ileri gelenler dediler ki: 'Seni ve tanrılarını bırakıp yeryüzünde bozgunculuk çıkarınsınlar diye mi Mûsâ'yı ve kavmini serbest bırakacaksın?'"*²⁵ âyetinde yönetimin ileri gelenleri Firavun'u Hz. Musa'ya karşı kıskırtmaya çalışırken Firavun dışındaki bu ilahlardan bahsetmektedirler. Dolayısıyla şirk inancına sahip olmalarının birincil sebebi ulaşılmaz tanrı inancıdır. Şirk inancına sahip olmalarının ikinci sebebi de atalarını da bu ilahlara taparken görmüş olmalarıdır. *"Onlar bir kötülük yaptıkları zaman 'Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti' derler."*²⁶ âyetinde onların bunu bizzat dile getirdikleri görülmektedir. Ayrıca bu inançlarına Allah'ın razı olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı da *"Putperestler diyecekler ki: 'Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.'"*²⁷ ve *"Müşrikler dediler ki: 'Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız O'ndan başkasına tapardık.'"*²⁸ âyetlerinden Allah'ın, onların bu inançlarından razı olduğu sonucuna ulaştıkları anlaşılmaktadır. Bunun gerekçesi de atalarının bu dünyada cezalandırılmamış olmaları, din ve dünya işlerinde istediklerini elde etmiş olmalarıdır. Ceza ve mükâfatlarını dünyada çekeceklerine inanmalarının sebebi ahirete inanmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla şirk inançları onların ahirete inanmalarını beraberinde getirmiştir.²⁹ Yani bu iki yanlış inanç birbirlerini desteklemektedir.

Ayrıca Mâtürîdî *"Oysa biz onları da atalarını da nimetlerimizden faydalandırdık. Hatta bu, ömürleri boyunca sürüp gitti."*³⁰ âyetinin onların şirke devam etmelerinin bir sebebi olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah onları amelleri sebebiyle cezalandırmamış, onlar da Allah'ın onlardan razı olduğu ve kendilerinin hakikat üzere olduklarını zannetmişlerdir. Bundan dolayı da *"Putperestler diyecekler ki: 'Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.'"*³¹ demişlerdir.³²

Şirk koşmalarını Allah'ın meşietine bağlamalarının diğer bir sebebi de iman etme ve inkâr etme konusunda kulların bir iradesi olmadığını ortaya koymaya çalışmalarıdır. İnsanların iradelerinin olmaması beraberinde peygamber inancının da olmamasını gerektirmekte-

²⁵ el-A'râf 7/127.

²⁶ el-A'râf 7/28.

²⁷ el-En'âm 6/148.

²⁸ en-Nahl 16/35.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/654.

³⁰ el-Enbiyâ 21/44.

³¹ el-En'âm 6/148.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/348.

100 | Muhammed Ersöz. Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın...

dir. Çünkü iradesi olmayan kimselerin bir uyarıcıya ve dini tebliğ edene ihtiyaçları da olmayacaktır. Dolayısıyla bu ifade nübüvvet inançlarının olmadığına işaret etmektedir.³³ Nübüvvet inancının olmaması teklifi ve sorumluluğu de ortadan kaldıracığı için ahiret inancını da geçersiz kılacaktır. "Onlardan öncekiler de, işte böyle yalanladılar..." ifadesi de bu kimselerin gerçek amaçlarının inkâr olduğunu ortaya koymaktadır. İnkâr ettikleri esaslar da nübüvvet ve ahiret inancıdır. Dolayısıyla inkârlarını Allah'ın meşietine bağladıkları bu ifadeler müşriklerin bilinçsizce ve rastgele kullandıkları bir ifade değil inkâr psikolojisinden kaynaklanan bilinçli cümlelerdir. Cenâb-ı Hak inkârcıların, nübüvvet müessesesini yok sayma hususunda kendisinin meşietine tutunduklarını bildirmiş, sonra da bunun bâtil olduğunu beyan etmiştir. Çünkü her şeyde Allah'ın meşietinin söz konusu olması, peygamberlerin davetlerinin reddedilmesini gerektirmemektedir.³⁴

Fahredden er-Râzî (öl. 606/1210) söz konusu kimselerin her şeyin Allah'tan olmasını gerekçe göstererek peygamber göndermenin gereksiz ve yersiz olduğunu savduklarını, bu ifadelerin de nübüvveti inkârlarından kaynaklandığı söylemektedir. Çünkü onlar peygamberi inkâr ettikleri için peygamber göndermenin insanlar üzerinde bir etkisinin olmayacağını düşünmektedir. Râzî bu ifadelerin diğer bir gerekçesinin de bu kimselerin Allah'ın fiillerini mutlaka bir illet ve sebebe bağlama düşüncelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Eş'arî çizgide Allah'ın fiillerinin sebep ve illetlere bağlamayı doğru bulmadığını ve bunun Allah için bir sorgulama anlamına geleceğini düşündüğünü göz önünde bulundurduğumuzda Râzî müşriklerin nübüvveti gereksiz görme düşüncelerini bir de bu yolla çürütme yoluna gitmiştir.³⁵ Kendilerine göre hidayetin, atalarından tevarüs ettiklerini düşündükleri için bunun için nübüvvet gerek olmadığını düşünmektedirler.

İnkârcıların, inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamaları köklü bir inkâr geleneklerinin tezahürüdür. İslam'ın temel inançlarından olan ahirete ve nübüvveti iman inkârcıların yoksun oldukları inançlardır. Dolayısıyla inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamaları ilk bakışta samimi bir dindarlığın sonucu olarak görülürken gerçekte atalardan tevarüs ettikleri bir inkâr geleneğinin devamıdır. Bundan dolayı Cenâb-ı Hak onları bilgisizlikle ve yalana uymakla suçlamış ve onların bu istidlallerine karşı *hüccetü'l-bâliğ*anın sadece kendisine ait olduğunu ortaya koymuştur.³⁶

Müşrikler Hz. Peygamber'in gerek hayır gerek şer olsun meydana gelen her şeyin yani kaderin Allah'tan olduğunu ve Allah'ın dilemesi olmaksızın hiçbir şeyin olmasının mümkün olmadığını ispat ettiğini gördüklerinde; Allah'ın, dilediği her şeyden razı olduğu tevehümüne kapılmışlardır. Onun için meşietle ihticac etmişler ve bunu bir özür olarak öne sürmüşlerdir.³⁷

Müşriklerin inkârlarını bu şekilde gerekçelendirmeleri, onların inançları istismar ettiklerinin de bir delilidir. Ancak herhangi bir inancın yanlış konumlandırılması imanın diğer unsurlarını da olumsuz etkilemektedir. Nitekim kader konusunda yanlış bir duruş sergileyen inkârcılar nübüvvet ve ahiret inancında da yanlış bir yerde durmaktadır. İnkârcılar peygamberliği tenkit etmek için kadere değil cebr yani insanın iradesini yok sayma görüşüne tutunmuştur. Yani Allah dilemiş olsaydı kendilerinin de iman edeceğini, inkârlarını da dileyenin Allah olduğunu ve iman etmeleri için de peygambere ihtiyaç olmadığını söylemek istemiştir.³⁸

İbn Kesir'e (öl. 774/1373) göre bu âyetler müşriklerin ortaya koyduğu bir şüpheli ele almakta ve konu karşılıklı delilleri ortaya koyma üslubunda sunulmaktadır. Buna göre onlar Allah'ın, şirk koşmalarını ve helal şeyleri haram kılma gibi durumlarını gördüğünü, onlara

³³ Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 13/172; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 7/128.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/172-176.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/204.

³⁶ el-En'âm 6/149.

³⁷ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Derecü'd-dürer fi tefsiri'l-âyi ve's-süver*, thk. Velid b. Ahmed, İyâd Abdullatif el-Kaysî (Biritanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008), 2/738.

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/204-207.

imanı ilham edebileceğini ve onlarla küfür arasına girebileceğini ama bunu değiştirmedeğini, bunun da Allah'ın meşietini, rızası ve iradesiyle olduğuna delalet ettiğini zannetmektedir. Hâlbuki önceki kavimler iman etmedikleri takdirde Allah onlara ölümden önce azabını tattırması, onları helak etmiş ve müşriklerden en acı şekilde intikamını almıştır.³⁹

İbn Âşûr (öl. 1973) inkârcıların inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamalarının gerekçelerine değindikten sonra konuyu Müslümanların içerisinde buldukları durumla müşriklerin her şeyi Allah'ın meşietine bağlama durumlarına bağlamaktadır. Ona göre Müslümanların geri kalmasının ve içinde oldukları problemleri çözmeye konusunda harekete geçememelerinin yegâne sebebi söz konusu durumu Allah'ın meşietine bağlıyor olmalarıdır. Yani Müslümanların çoğunun zihninde var olan "yaşananların, Allah'ın emri ve kulun yazgısı olduğu" kanaati Müslümanları harekete geçmekten alıkoymaktadır.⁴⁰

İbn Âşûr'a göre her şeyi Allah'ın meşietine bağlayarak çalışmaktan kaçınan ve sorunların çözümü için kafa yormayan insanların gözden kaçırdıkları konu Allah'ın koyduğu kâinat düzeninde Allah'ın, mahlûkat hakkındaki tasarrufu ile mahlûkatın iradeleriyle kendi durumları hakkındaki tasarrufları arasına bir engel koymasının Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğunu bilmiyor olmalarıdır. İşte bu engel, sebeple müsebbebatın arasındaki ve mevcudatın diğerleriyle olan irtibatının bir kuralıdır. Eş'arîlerin geneline göre kesb ve istitaat şeklinde isimlendirilen konu tam da budur. Mutezile ve bazı Eş'arîler tarafından bu, kudret olarak isimlendirilmektedir. İşte bu, Allah'ın razı olduğu ve razı olmadığı şeye delalet eden, kulların mükellef olması durumunun kaynağıdır. İnkârcıların, Allah'ın meşietini ile kulların meşietini karıştırmaları bundan ileri gelmektedir. Onlar kendi meşietlerini Allah'ın meşietleriyle bir tutmuşlardır.⁴¹ İki meşietin birbirine karıştırılması Allah hakkında yanlış bir zan beslenmesini, batıl inançlarına ısrarla devam etmelerini, imanın en önemli unsurları nübüvvet ve ahiret inancını yok saymalarını beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu yanlış düşünce onları gelecek uyarılara karşı duyarsız hale getirmiş ve kendilerini doğru yolda oldukları konusunda yanılgıya düşürmüştür.

Müşriklerin, inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamalarına yer veren âyetlerdeki *Allah dileyeydi şirk koşmazdık, Allah'tan başkasına kulluk etmezdik, helal şeyleri haram kılmazdık* gibi bu ifadelerin bağlamı bu âyetlerin anlaşılmasında oldukça belirleyici olmaktadır.

3. İnkârı Allah'a Nisbet Eden İfadelerin Bağlamı Problemi

Bir sözü anlamlı kılan en önemli unsur, sözün bağlamıdır. Kur'an'da en fazla özen gösterilen husus, sözü bağlamına uygun söylemektir. Söz ne kadar doğru olursa olsun yanlış bir bağlamda söylendiği zaman artık hakikati ifade etmeyecektir. Nitekim Yahudiler kutsal kitabı ortadan kaldıramadıkları için inkâr biçimi olarak sözleri bağlamından kopararak çarpıtma (tahrîfu'l-kelime an mevâzi'ih) yolunu tutmuşlardır. Bundan dolayı Kur'an'da -gerek Allah'ın gerekse müşriklerin sözü olsun- meşietle alakalı âyetlerin bağlamının tespiti son derece önemlidir. Aksi takdirde söz ne kadar doğru da olsa delalet ettiği şey tam tespit edilemeyecektir. Örneğin "O herkes için bir öğüttür; Özellikle sizden doğru yolda gitmek isteyenler için."⁴² âyeti indiğinde Ebu Cehil "İş bizim elimizdedir. Dilersek istikamet üzere oluruz dilersek olmayız." demiştir. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak "Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz!"⁴³ buyurmuştur.⁴⁴ Birinci âyet insana verilen hür iradeye dikkat çekerken, ikinci âyet

³⁹ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'ül-azim*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 3/358.

⁴⁰ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 8/147-148.

⁴¹ Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 8/147-148.

⁴² et-Tekvîr 81/27.

⁴³ et-Tekvîr 81/27.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/264.

102 | Muhammed Ersöz. Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın...

Allah'ın iradesini geri plana iten anlayışı da ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla burada âyetin bağlamını doğru tespit etmek gerekmektedir. Âyet halis niyetle Kur'an'a yaklaşım hakikati arayan kimseye yönelik bir ifade içermemekte, imanı tekelinde gören kişilere karşı otoritesini hissettirme ve onları korkutma amacı gözetmektedir.⁴⁵

Müfessirler meşietin tamamen Allah'a ait olduğunu ifade eden âyetlerin bağlamlarına özellikle dikkat çekmişlerdir. Örneğin İbn Abbâs inkârcıların bahane olarak ileri sürdükleri "Allah dileseydi biz şirk koşmazdık." gibi ifadeleri kullanan kimselerle kader inancını inkâr edenlerin mantık yapılarının aynı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bir adam İbn Abbas'a, bazı kimselerin "Şer kader değildir." dediklerini aktarıncı o da buna cevaben

"Bizimle kader inkârcıları arasında 'Putperestler diyecekler ki: 'Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.' Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: 'Kesin delil ancak Allah'ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.'⁴⁶ âyetleri vardır."

şeklinde karşılık vermiştir.⁴⁷ İbn Abbas burada onların kullandığı ifadelerin aynı olmasının yanında bu ifadeyi kullandıkları bağlamın da inkâr bağlamı olduğunu ifade etmektedir. Bu kimseler kaderi Allah'a şirk koşmak için bir bahane edinmişlerdir.⁴⁸

Taberî, müşriklerin "Allah dileseydi şirk koşmazdık" şeklindeki cümleyi hakikati iyice gördükleri halde şirk koşma ve Allah'ın helal kıldığı hayvanları haram kılma gibi hatalarını anladıktan sonra hakikate yönelmekten alıkoymak için sarf ettiklerini söylemektedir. Yani "Eğer Allah bizden kendisine iman etmeyi, putları ve sahte ilahları bırakıp sadece kendisine kulluk etmeyi, haram kılınan bahîra ve sâibe gibi şeyleri helal edilmesini murat etmiş olsaydı ne biz ne de atalarımız birtakım ortaklar kılamaz ve bazı şeyleri haram kılmazdık. Çünkü o bizimle bu günahlar arasına o günahı işlemeye meydan bırakmayacak şekilde ya bizi imana mecbur ederek ya da imana yönlendirip imana muvaffak kılarak bir engel koymaya gücü yetmektedir." demek istemişlerdir.⁴⁹

Zeccâc (öl. 311/923) inkârcıların sarf ettikleri bu sözün bağlamının kendilerine inançlarının yanlış olduğu aktarıldığında inançlarında yanlış bir şey olmadığını ortaya koymak amacıyla söylediklerini ifade etmektedir. Çünkü inkârcılara göre her şey Allah'ın meşietine göre yürüdüğüne göre hangi inanç üzerinde olursa olsun risaletin ve peygamberlerin bir manası yoktur. Zeccâc onların bu şekilde kendilerince delil getirmelerine karşılık Allah'ın onlara kendi üsluplarına uygun olarak "De ki: 'Kesin delil ancak Allah'ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.'⁵⁰ şeklinde cevap verdiğini söylemektedir. Yani onlara zımnî "Sizin inancınızdan farklı inanca sahip kişiler de Allah'ın dilediği bir durumda değil midirler? Onların sapık bir yolda olduklarını söylememeniz gerekir. Çünkü Allah dilediğini yapar." şeklinde Allah karşılık vermiştir.⁵¹ Yani Allah da cevabını bağlama uygun olarak vermiş ve onların dalalete ve hidayetleri nasıl Allah'ın meşietini içerisinde ise ceza ve mükâfatlarının da Allah'ın meşietini içerisinde olduğunu ortaya koyarak diğerleri gibi meşietini içerisinde olan cehennem azabından kaçmalarına yer olmadığı mesajını iletmiştir.

Ebü Hayyân (öl. 745/1344) şirklerini Allah'ın meşietine bağlayan kimselerin bu cümlelerinin bağlamına dair birtakım ihtimaller ortaya koymaktadır. Birinci ihtimale göre bunu inandıkları için değil, onlar bu sözü delillerinin batıl olduğu iyice ortaya çıktıktan sonra meşiete ve takdire havale etme yoluyla hakikatten sapma ve muğalata için söylemişlerdir. İkinci

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/10.

⁴⁶ el-En'am 6/149.

⁴⁷ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419), 5/1412-1413; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/380.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/124; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 7/60.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/208.

⁵⁰ el-En'am 6/149.

⁵¹ Ebû Ishâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/302-303.

ihtimale göre bunu gerçekten inanarak söylemiş olabilirler. Yani bu günahları işledikleri zaman olmuş bitmiş bir işe "Allah dilemeseydi olmazdı. Allah'ın kaderinden kaçış yok." denildiği gibi söylemişlerdir. Böylece cebrî bir anlayışa sığınmışlardır. Üçüncü ihtimale göre suçlu olduklarının bile farkına varmadan kendilerini hak üzere zannedip de demiş olabilirler.⁵² Bu ihtimallerin ortak noktası onların bu inkârda hala ısrar ediyor olmalarıdır. Nitekim Beyzâvî (öl. 685/1286) müşriklerin bununla Allah katında razı olunan bir durumda olduklarını anlatmak istediklerini yoksa bu kötülükleri Allah tarafından bir irade sebebiyle yapmalarından dolayı özür dileme kastı taşımadığını söylemektedir.⁵³

Kur'ân inkârcıların genel olarak mantaliteri inkâr üzere kurulu olduğu için hayırlı işlerden kaçınmak amacıyla bunu bahane olarak ileri sürmelerine dair başka örnekler de aktarmaktadır. Nitekim "Onlara, 'Allah'ın size verdiği rızıktan başkaları için de harcamın' denildiğinde, inkârcılar müminlere derler ki: 'Dilese Allah'ın doyuracağı kimseleri biz mi besleyeceğiz! Doğrusu siz açık bir yanılığınızdasınız.'"⁵⁴ âyetinde yoksulları doyurmaya davet edilen inkârcıların bu hayırlı işten kaçınmak ve inananlara infak etme konusunda onların eski dinlerine dönünceye kadar onlara infak etmemek için bir bahane olarak Allah'ın meşietini ön plana çıkardıkları görülmektedir. Müslümanlar "Rızık veren Allah'tır." dedikleri için onlar da alay ederek "Allah'ın dilemesi durumunda rızıklandıracağı kişilerin rızıkını biz mi vereceğiz." demişlerdir. İbn Abbas da bu âyetle alakalı Mekke'de birtakım zındıklar olduğunu, yoksullara sadaka vermeleri söylendiği zaman onları Allah fakirleştirdi onları biz mi doyuracağız dediklerini aktarmaktadır. Yani müminlerden Allah'ın fiillerini meşietine bağladıklarını duyduklarında alay ederek onlar da Allah'ın fiillerini meşietine bağlamışlardır.⁵⁵

Müşrikler bu ifadeleri iman etmiş bir psikolojiyle değil inkârlarından dolayı söylemişlerdir. Fiillerini Allah'ın meşietine bağlamaları ya derin bir inkâr psikolojisinin yansıması olarak ya da inançlarının yanlış olduğunu anladıkları bağlamda iman etmemeye bir engel ve bahane olarak söylemişlerdir.

Müşriklerin kullandıkları bu ifadelerin Cebriyye düşüncesi olduğunu söyleyen İbn Cüzey'e (öl. 741/1340) göre ise bu ifadeyi müşrikler temenni şeklinde dünyada değil ahiret gününde söyleyeceklerdir.⁵⁶ Bu da inkârlarını meşru gösterme ve inkârlarına bir kılıf bulma amacı gütmektedir.

Muhammed Abduh (öl. 1905) inkârcıların kullandıkları bu ifadelerin cahiliye zannının⁵⁷ mahiyetini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bir sorumluluktan kurtulmayı Allah'ın meşietine bağlamışlar ve işi Allah'a havale etmişlerdir. Hâlbuki Kur'ân Allah'ın meşietini ve kulların iradeleriyle alakalı Kur'ân'ın farklı yerlerinde üç hakikati ortaya koymuştur:

1. Her şey O'nun elinde ve her şey onun meşietiyile olmaktadır. O'nun her şeyi zorla yaptırabilecek gücü vardır.
2. Her şey Allah'ın yaratması, tedbiri, meşietini ve hikmetine, bilinen miktarlara ve süreklilik arz eden kanunlara göre akıp gitmektedir.
3. İnsan ilim, meşiet, irade ve kudret sahibi olarak yaratılmıştır.

⁵² Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/681-682.

⁵³ Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/187.

⁵⁴ Yâsin 36/47.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/37; Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/19.

⁵⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl fi ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm, 1416), 1/279.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/54.

104 | Muhammed Ersöz. Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın...

Bunlar Allah'ın meşietine ters değildir. Kur'an bu hakikatlerin bazı yerlerde bir kısmını söylerken bir kısmını söylememektedir. Çünkü bağlam bunu gerektirmektedir. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak bağlama aykırı söylenen cümleleri yadırgamıştır.⁵⁸ Müşrikler inkâr tutumlarını değiştirmemek için bahane ileri sürerek Allah'ın meşietinin böyle olduğunu ve bundan razı olduğu yanlışlığı içerisinde bunu söylemişlerdir. Ancak Allah buna razı olmadığını ve meşietinin her zaman razı olduğu şeyler için gerçekleşmediğini muhabatına hissettirmektedir. Zira Allah'ın kâfirlerin küfrünü dilemesi imtihanın gereği olarak izin vermesi anlamında olup “Eğer inkâr ederseniz bilirsiniz ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur; ama O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz, şükrederseniz bu tutumunuzdan hoşnut olur”⁵⁹ ve “De ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin. Biz, zalimler için alevleri kendilerini çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık. (Susuzluktan) imdat dileyecek olsalar buna, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fena bir içecek ve ne kötü bir barınak!”⁶⁰ ayetlerinde Allah kullarının küfrüne razı olmadığını ve küfrü tercih edenlerin cezalandırılacağını bildirmektedir.

Müşriklerin inkârlarını Allah'ın meşietine bağlayan ancak Allah'a isnat edilen âyetlerde ise bağlam diğerlerinden farklıdır. Râzî “Allah dileseydi onlar ortak koşmazlardı.”⁶¹ âyetinin tefsirinde bu âyetin bağlamına ve vermek istediği mesaja değinmektedir. Âyetin devamındaki “Biz seni onların üzerine bir bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin.” ifadeleri de göz önünde bulundurulduğunda bu ifade Hz. Peygamber'i teskin ve teselli eden bir özelliğe sahiptir. Âyet inkârcıların Hz. Peygamber'e Kur'an'ı başka birinden öğrenip Allah'a isnat ettiği iftirasıyla ilgilidir. Bu âyetle Allah, elçisine onların sözlerine fazla takılmamasını ve kendini üzmemesi gerektiğini, muhataplarının bu sözleri cahilliklerinden dolayı söylediklerini ifade etmektedir.⁶²

Tâhir b. Âşûr'a (öl. 1973) göre de bu ifade peygamberi yatıştırmak ve devam edegelen şirkten dolayı peygambere gelen kederin ortadan kaldırılması amacıyla matuftur. Burada Allah'ın başka bir yaratışla bu kimselerin kalplerini imana yönlendirmeye gücünün yettiğini fakat Allah'ın, imanın doğru yolu bulmada iman eden kişilerden bu imanın sebepler dairesinde hâsıl olmasını istediğini ortaya koymaktadır.⁶³

Allah dileseydi şirk koşmazdık/koşmazlardı ifadelerini doğru veya yanlış yapan ifadelerin bağlamıdır. Eğer bu ifadeler inkârı kendi iradesiyle seçip de bundan pişmanlık duymayan ve bunu meşru bir zemine oturtma bağlamında söylenmişse bu Kur'an'ın ruhuna aykırı olmaktadır. Ancak başkalarının inkârının önüne geçemeyip çaresizlik içerisinde üzülen bir kişiye teselli amacıyla söylenince bu, Kur'an'ın ruhuna uygun olmaktadır. Yani Allah onların iman etmek için gayretleri olmadığını bunun da Allah'ın ezeli ilminde iman etmeyeceklerinin kesinleşmesi sonucu onlar için inkârı dilediği gerçeğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in bu konuda sorumluluğu olmadığı ve görevini tam olarak yapmasına rağmen onların inkârda ısrar ettikleri bu vesileyle anlatılmış olmaktadır.

Müşriklerin, inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamalarına yer veren âyetlerdeki “Allah dileseydi şirk koşmazdık, Allah'tan başkasına kulluk etmezdik, helal şeyleri haram kılmazdık” gibi bu ifadelerin sahih bir önerme olup olmadığı konusu müfessirlerin bu âyetlerine yaklaşımlarında oldukça belirleyici olmaktadır.

⁵⁸ Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsiru'l-menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme lil-Kitâb, 1990), 4/155-156.

⁵⁹ ez-Zümer 39/7.

⁶⁰ Kehf 18/29.

⁶¹ el-En'âm 6/107.

⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/107.

⁶³ Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 7/425-426.

4. İnkârı Allah'a Nisbet Eden Önermeleri Doğru Kabul Edenler

Kur'ân'da insanların imanlarının ve inkârlarının Allah'ın meşietine bağlı olduğu birçok âyette aktarılmaktadır. Eğer Allah her şeyi diliyorsa mükelleflik nasıl meydana gelecektir? Müşriklerin kendi inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamaları eleştirilince her şeyin Allah'ın dilemesiyle meydana gelmesi bir problematiğe dönüşmektedir.

İnkârcıların kötü fiillerini Allah'ın meşietine bağladıkları önermelerin -sözün bağlamı ve niyetleri göz önünde bulundurulmaksızın- doğru bir cümle olup olmadığı müfessirler tarafından ihtilaf edilen hususlardandır. Müfessirlerin geneline göre inkârcıların bu cümleleri yanlış bir önerme içermemektedir. Yani hak bir sözle batılı kastetmektedirler. Onlar şirki kendileri seçmişler ve Allah da onların bu seçmelerini engellememiştir. Dahası Allah onların bu cümlelerini yalan olarak nitelememiş, onları inkârcılıkla nitelemiştir. Buna da delalet eden husus da *كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* "Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar." sözüdür. Eğer onların bu yargıları yanlış olsaydı âyet *كَذَّبَ/kezzebe* fiilindeki *ز/zel* harfinin şeddesiz haliyle *كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* (Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalan söylediler) şeklinde gelir ve Allah hakkında yalan söylemeye nispet eder, yalanlamaya nispet etmezdi.⁶⁴

Tîbî (öl. 743/1343) şeddesiz olarak *كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ* şeklindeki kıraatin şaz olduğunu hatta mevzu olabileceğini söylemektedir. İbn Cinnî (öl. 392/1002) bu kıraati *Muhteseb* isimli kitabında zikretmemiştir. Yani *كَذَّبَ/kezzebe* şeklinde şeddeli kıraat üzerinde ittifak vardır.⁶⁵

Mâtürîdî inkârcıların, inkârlarını Allah'ın meşietine bağladıkları bu sözlerinin yorumlanmasıyla alakalı birtakım ihtimallerden bahsetmektedir:

1. Onlar bu sözlerinde samimidirler. Bu, onların olayı olduğu şekilde haber vermesi olabilir ve bu sözlerinde samimi oldukları gibi bu önerme de doğru bir önermedir.
2. Aynı şekilde muhtemeldir ki onlar gönüllerindekinin tersine bir şey söylemişlerdir. Bunu müminlerin imana gelme ve küfürden uzaklaşma çağrılarına cevap olarak söylemişlerdir. Yani "Allah bize küfrü dilemişse biz nasıl iman edip küfürden uzaklaşalım?" demek istemişlerdir. Haber verenin kalbinde ve inancında bunun tersi de olsa bu haber verme özünde doğrudur. Fakat vicdandakinden haber verme açısından yalan olur. *"Münafıklar sana geldiklerinde, Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin" derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münaflıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler.*"⁶⁶ âyetinde olduğu gibi *"Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah'ın elçisisin."* sözü doğru bir sözdür ancak vicdanlarındaki haber verme yönünden yalandır ve sözleri kalplerindeki hakikate uymamaktadır.
3. Her ne kadar onların bu sözü doğru olsa da bu sözü alay ederek ve ciddiyetten uzak bir şekilde söylemişlerdir. Tıpkı *"İnsan, 'Ben öldükten bir süre sonra sahiden yeniden hayata döndürülecek miyim?' diyor."* (Meryem 19/66) âyetinde olduğu gibi amaçları gerçeği insanlara karışık göstermektir. Allah onlara *"İnsan düşünmez mi ki, daha önce hiçbir şey değilken biz onu yaratmışızdır?"*⁶⁷ şeklinde cevap vermiştir. Cümleleri zahiren doğru olsa da bunu alay ederek ve yeniden dirilmeyi inkâr etme amacıyla söylemişlerdir.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/210. bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/200; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 4/202; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyâd: Dâru Taybe, 1998), 3/201.

⁶⁵ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfan kanâir-reyb (Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf)* (Dubai: Câizetü Dubey, 2013), 6/286.

⁶⁶ el-Münâfikûn 63/1.

⁶⁷ Meryem 19/67.

4. Bununla amaçları Müslümanların aleyhine delil getirmektir. Yani Allah'ın dilemesi ile küfrü seçtiklerini iddia etmişler; hâlbuki kendi hür iradeleriyle bunu seçmişlerdir.
5. Allah'ın bundan razı olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁸

Bu ihtimallerin ortak noktası söz konusu önermenin doğru bir önerme olduğudur. Fakat bu kimseler bu ifadeleri ya samimiyetten uzak bir şekilde ya alay ederek ya polemik için ya da inkârlarına bahane olarak söylemişlerdir.

Râzî de inkârcıların “Şayet Allah dileseydi, ne biz, ne babalarımız onun dışında hiçbir şeye tapmazdık.” şeklindeki sözlerinin mutlak anlamda yanlış olmadığını söylemektedir. Bu ifadeler ne kadar doğru da olsa onlar bunu hidayete ermek için peygamber gönderilmesine ihtiyaç olmadığı kanaatine sahip oldukları için kullanmışlardır.⁶⁹ Yani nübüvvet inancına sahip olmamaları şirklerini Allah'ın meşietine bağlamalarına sebep olmuştur. Müşrikler Allah'ın, yarattığı kainatı tabii düzen üzere bıraktığı yönündeki yanlış düşüncelerini ortaya koymakta ve mevcut durumlarını meşrulaştırma gayretlerinin bir sonucu olarak bu ifadeleri kullanmaktadırlar.

Râzî bazı kalamcı ve müfessirlerin, inkârcıların bu sözleri alay ederek söylediklerini ve bu konuda samimi olmadıklarını düşündüklerini söylemektedir. Hz. Peygamber'i inkâr edenlerin sarf ettikleri sözle Hz. Şuayb'ı (a.s) yalanlayanların sarf ettikleri söz arasında bağlantı kurmaktadırlar. Buna göre Hz. Şuayb'a hitaben “*Sen, yumuşak huylu, aklı başında bir adamsın.*”⁷⁰ derlerken nasıl bir istihza içindelerse Hz. Peygamber'i inkâr ederken “Allah dileseydi biz şirk koşmazdık” derken aynı istihza içindedirler. Eğer bu kimseler bu sözü inanarak söylemiş olsalar zaten mü'min olacaklardır.⁷¹

Kurtubî (öl. 671/1273) müşriklerin inkârlarını Allah'ın meşietine bağladıkları ifadelerin geçtiği diğer bir âyet olan “*Allah beni doğru yola iletseydi, elbette O'na karşı gelmekten sakınanlardan olurum demesin.*”⁷² âyetinin yorumunda “*Allah beni doğru yola iletseydi, elbette O'na karşı gelmekten sakınanlardan olurum.*” önermesinin netice itibariyle doğru bir cümle olduğunu ve müşriklerin “*Putperestler diyecekler ki: “Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık.”*”⁷³ âyetinde ortaya koydukları batıl delilin aynısını bu âyette de ortaya koyduklarını söylemektedir. Ancak inkârcılara ait bu cümleleri diğerlerinden ayıran en önemli özelliği batılın kastedildiği hak bir cümle olmasıdır. Nitekim Hz. Ali, Hâricîlerin “Hüküm ancak Allah'ındır.” cümlelerini böyle değerlendirmiş ve hak olan cümle ile batıl bir amacı gerçekleştirme amacı taşıdıklarını vurgulamıştır.⁷⁴

Hâzin (öl. 741/1341) de buna “*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman “Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”*”⁷⁵ âyetini delil olarak getirir. İnkârcılara ait bu cümlede onların “*Babalarımızı bu yolda bulduk*” sözü doğrudur ama “*Allah da bize bunu emretti*” sözü yanlıştır. Dolayısıyla “Eğer Allah dileseydi biz şirk koşmazdık” sözü özünde doğru bir sözdür fakat “Bize kötülüğü Allah emretti.” sözü doğru değildir.⁷⁶

İbn Atıyye (öl. 541/1147) müşriklerin “Allah dileseydi biz şirk koşmazdık.” şeklindeki cümleyi alay ederek söylediği görüşünü zayıf bulmaktadır. Çünkü müşriklerin bu önermesi

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/157-158.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/204.

⁷⁰ Hüd 11/87.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/204; bk. Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/546; Burhânuddîn el-Bikâî, *Nazmu'd-dürrer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 7/313.

⁷² ez-Zümer 39/57.

⁷³ el-En'âm 6/148.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 15/272. bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimesk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 2/199, 4/540.

⁷⁵ el-A'râf 7/28.

⁷⁶ Hâzin Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-te'vil fi me'âni't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 2/169-170.

doğru bir önermedir ve Allah onların bu önermelerini değil "Allah'ın dilediği şey üzerine ceza gerçekleşmez" şeklindeki yanlış kanaatlerini yermiştir. Yani onların "Allah'ın meşiet olmasaydı inkâr etmezdik" sözünü yermemiştir. Bundan dolayı da "İşte böyle yalan söylediler." dememiş de "İşte böyle yalanladılar." demiştir. İbn Atıyye âyetin söz dizilişinin bu görüşü kuvvetlendirdiğini ve bazı haziflerin mevcut olduğunu söylemektedir. Sanki Allah şöyle demiştir: "Müşrikler şöyle şöyle dediler ve bu konuda onların geçerli delilleri de seni yalanlamayı gerektiren bir şey de mevcut değildir. Ancak öncekiler gibi onlar da bunun gibi Allah'ın onları kendi hallerine bırakması ve onların bu haline rıza gösterdiğine dair delil olduğu şüphesiyle yalanlamışlardır."⁷⁷ İbn Atıyye burada söz konusu yargının kesinlikle doğru olması gerektiğini ama arka planında onların şirk inancından vazgeçmeme hususundaki ısrarları ve bu cümleyi yanlış bir istidlalde kullanmalarının hatalı olduğunu vurgulamaktadır.

Râzî söz konusu ifadeleri içeren âyetlerde *ألله* ifadesinin kullanılmış olmasının Allah'ın inkârcılar için hidayet etmeyi dilemediğine hem de hidayet etmediğine delâlet ettiğini söylemektedir. Çünkü "Allah dileseydi şirk koşmazlardı." ifadesinin mefhûm-ı muhâlifî Allah'ın onların hidayetini dilemediğini ortaya koymaktadır.

Nesefî (ö. 710/1310) de "Allah (onların iman etmesini) dileseydi onlar ortak koşamazlardı. Biz seni onların üzerine bir bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin"⁷⁸ âyetinin Allah'ın meşietine rağmen değil Allah'ın meşieti ile şirk koştuklarını açıkladığını söylemektedir. Zira onların imanı tercih edeceklerini bilmiş olsaydı, onları imana hidayet ederdi. Lakin onların şirki tercih edeceklerini ezeli ilmiyle bildiğinden dolayı şirk koşmalarını dilemiştir. Dolayısıyla O'nun meşietiyile şirk koşmuşlardır.⁷⁹ Eğer Allah onlardan imanı seçme durumu görseydi mutlaka onları kendisine yönlendirirdi. Fakat onlarda şirki seçme meylini ve azmini gördüğü için imtihanın gereği olarak şirk koşmalarına izin vermiştir.

5. İnkârı Allah'a Nisbet Eden Önergeleri Yanlış Kabul Edenler

"Allah dileseydi şirk koşmazdık" tarzındaki önermeleri mutlak anlamda doğru olduğunu söyleyenlerin yanı sıra bu önermelerin İslam'ın ruhuna aykırı olduğunu söyleyen müfessirler de mevcuttur. İncelediğimiz bu âyetler tefsir kitaplarında tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimler insanın, kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemişlerdir. Onların bu sözlerine karşılık bazı âlimler de Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve takdir edeni olduğunu, kullarının fiillerinin de aynı şekilde Allah tarafından yaratıldığını savunmuşlardır.⁸⁰ Bakış açısındaki bu farklılık bu âyetlerdeki önermelerin doğru ve yanlış olduğu noktasında tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Âyetlerdeki önermelerin mutlak anlamda doğru olduğunu söyleyenlere karşılık Mu'tezile âlimleri önermenin mutlak olarak yanlış olduğunu savunmuşlardır.

Nitekim Mu'tezilî görüşleriyle tanınan müfessir Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) bu önermenin Cebriye'nin düşünce dünyasına uygun bir önerme olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Ayrıca şirklerini Allah'ın meşietine bağlamaları onların tevhitteki hatalarını ortaya koyduğu gibi adalet konusundaki hatalarını da ortaya koymaktadır.⁸²

⁷⁷ İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 2/359.

⁷⁸ el-En'âm 6/107.

⁷⁹ Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1/529.

⁸⁰ Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Ara biyye, 1383), 4/182-183.

⁸¹ Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî-Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1439-1440/2018-2019), 4: 2459.

⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9: 6291.

Diğer bir Mu'tezilî müfessir Zemahşerî (öl. 538/1144) "*Rahmân dileyeydi biz onlara ibadet etmezdik' dediler.*"⁸³ âyetindeki bu önermeyi alay etme amacıyla söyledikleri ve ciddi bir şekilde bunu söylemeleri durumunda mümin olacakları görüşüne katılmamaktadır. Ona göre onların bu cümleleri alaycı bir şekilde söylediklerine dair delil yoktur ve delili olmayan iddia da batıldır. Zemahşerî müşriklerin bu cümlelerinin ciddi olarak söylediklerini ve bu sözlerin de küfür sözü olduğunu savunmaktadır. Çünkü âyetin öncesinde müşriklerin inkâr zihniyetinden bahsedilmektedir. "*Kimi kullarını O'nun bir parçası saydılar. İnsan apaçık bir nankör! Yoksa O, yarattıkları arasından kızları kendine ayırdı da oğlan çocukları için sizi mi seçti?*"⁸⁴ ve "*Rahmânın kulları olan melekleri dışı bildiler. Yoksa yaratılışlarına tanık mı oldular? Tanıklıkları kaydedilecek ve bundan sorguya çekileceklerdir.*"⁸⁵ âyetlerinde onların şirk inançlarının mahiyetine değinilmekte ve akabinde "*Rahmân dileyeydi biz onlara ibadet etmezdik.*" ifadesini kullanmaktadırlar. Zemahşerî'ye göre eğer alay ederek söylemiş olsalardı küfür sözü olan önceki cümleleri de alay ederek söyledikleri için övgüye mazhar olmaları gerekirdi. Bunun için Zemahşerî bütün bu cümlelerin gayet ciddi bir şekilde söylenen cümleler olduğunu dolayısıyla da "*Rahmân dileyeydi biz onlara ibadet etmezdik.*" sözünün de küfür sözü olduğu kanaatine ulaşmaktadır. Zemahşerî devamlı "Eğer onlar 'Biz sadece son sözü alay ederek söylediklerini savunuyoruz.' derlerse bu, mezheplerine uygun olduğu için hiçbir şekilde batılın ilişmeyeceği Allah'ın kitabını eğriltmedir. Eğer bu cümle alay ederek söyledikleri hak bir söz ise "*Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur, yalnızca tahminde bulunuyorlar.*"⁸⁶ sözünün bir anlamı olmayacaktır. Çünkü alay ederek 'lâ ilâhe illallâh' diyen kimsenin alayını inkâr etmesi ve yalanlamaması gerekir. Çünkü ciddi olsun olmasın konuşan kimsenin hakikati inkâr etmesi caiz değildir." demektedir.⁸⁷ Görüldüğü üzere Zemahşerî inkârlarını Allah'ın meşietine bağlayan bu sözü küfür sözü olarak yani yanlış bir önerme olarak değerlendirmektedir.

Zemahşerî'nin tercih ettiği bu yorum onun bu önermeyi bizzat inkârcılık olarak değerlendirmesine götürmüş ve el-En'âm 6/148. âyetteki كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ (Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar) sözünü de /zel harfinin şeddesiz haliyle كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ (Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalan söylediler) şeklindeki kıraati tercih etmiştir. Zemahşerî'ye göre bu cümle bir küfür sözüdür. Çünkü inkârcıların bu sözü kabîh olan bir fiili Allah'a nispet etmektedir. Şeddesiz şekildeki kıraate göre onların bu yargıları yanlış ve batıl bir yargı olmaktadır.⁸⁸

Râzî bu iki tercihi de isabetli bulmamaktadır. Buna göre "zel" harfinin şeddesiz haliyle "كَذَّبَ" (kezebe) şeklindeki kıraat sahih olmayan bir kıraattir. Çünkü bu kıraat sahih kabul edilirse Kur'an içi bir tutarsızlık meydana gelecektir. Râzî'ye göre bu kıraat sahih kabul edilse bile onların yalancı sayılmasının sebebi inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamaları değil kulların bütün fiillerinde Allah'ın iradesinin bulunmasından yola çıkarak nübüvvetin gereksizliğini savunmuş olmalarıdır.⁸⁹

Bu bağlamda "*Allah dileyeydi onlar şirk koşmazlardı.*"⁹⁰ âyetini Mu'tezile'nin nasıl yorumladığı önem arz etmektedir. Çünkü küfür sözü olduğunu iddia ettikleri önerme bu âyette müşriklerin sözü olarak değil bizzat Allah'ın sözü olarak gelmektedir. Mu'tezile buradaki meşietin kahr ve cebir meşietini olduğunu söylemektedir. Yani o dileyeydi imtihan ve denemeyi ortadan kaldırmak suretiyle onları şirkten men eder ve onları aciz bırakırdı. Ama Ehl-i sünnet'e göre bu meşiet, imtihan ve denemeyi geçerli kılan ihtiyâr meşietidir. Mâtürîdî, müşrikler için Allah'ın inkârı dilemesini cebir meşietini olarak değerlendirilmesini kabul etmemektedir. Çünkü cebir meşietini onun müşrik kişileri yaratmasıdır. Onlar yaratılıştan itibaren müşrik değillerdi. Dolayısıyla cebir meşietini ile Allah'ın dilemesi ile inkârcıların imana gelmesi onların

⁸³ ez-Zuhuruf 43/20.

⁸⁴ ez-Zuhuruf 43/15-18.

⁸⁵ ez-Zuhuruf 43/19.

⁸⁶ ez-Zuhuruf 43/20.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/244-245.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/76-77.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/174-175.

⁹⁰ el-En'âm 6/107.

gerçek anlamda iman etmelerine neden olmamaktadır. Çünkü iman ancak ihtiyar ve isteme durumunda söz konusu olmakta, kahr ve cebir o iman ve küfrün gerçek bir fiil olmasına engel olmaktadır.⁹¹

Kurtubî'ye göre Mu'tezile'nin bu âyetteki önermeyi küfrün bizzat kendisi sayması batıldır. Çünkü Allah müşrikleri hakikat arayışında hak bir içtihadı terk etmelerinden yani batıl bir istidalde bulunmalarından dolayı yermiştir. Bu istidalde yanlış bir sonuca ulaşmalarının sebebi onların bunu alay ve oyun için böyle söylemiş olmalarıdır. Nitekim "*Rahmân dileyseydi biz onlara ibadet etmezdik*."⁹² âyetindeki cümleyi de Allah'ı tazim için söylemiş olsalardı Allah onları ayıplamazdı. Çünkü Allah "*Allah dileyseydi onlar şirk koşmazlardı*."⁹³, "*Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi*"⁹⁴ ve "*Eğer dileyseydi hepinizi doğru yola iletirdi*."⁹⁵ âyetlerinde bizzat Allah bunu dile getirmektedir. Müminler bunu Allah'ı tanıdıkları için ve ilimden dolayı müşrikler ise yanlış bir bağlamda inkâra şartlanmış şekilde söylemişlerdir.⁹⁶

Mu'tezile müşriklerin kendi inkârlarını Allah'ın meşietine bağladıkları cümlelerdeki meşietle Allah'ın, müşriklerin inkârlarını kendi meşietine bağladığı âyetlerdeki meşietlerin mahiyetlerinin farklı olduğunu savunmaktadır. Mu'tezile'nin, Allah'ın, müşriklerin inkârlarını kendi meşietine bağladığı âyetlerdeki meşietin zoraki bir iman ettirme yönünde bir meşiet olduğu görüşüne karşı Râzî, Mu'tezile'yi Kur'an yorumunda zahir anlamdan uzaklaşıp uzak bir anlama gitmekle eleştirmektedir. Çünkü zahir anlamı esas almamak ancak lafız zahirine hamledildiğinde akıl ilkelerine aykırı bir anlam ortaya çıkması durumunda mümkündür. Ancak bu âyet zahirine hamledildiğinde akıl ilkelerine değil Mu'tezile'nin mezhep ilkelerine aykırı olmaktadır. Ayrıca Allah'ın, hidayetini dilediği kimsenin imana gelmemiş olduğunu söylemek Allah'ın dilediği şeyi elde edemediği gibi bir anlamı da beraberinde getirmektedir ki bu, Allah için kabul edilemez bir şeydir. Bunun yanında böyle bir görüşü savunmak cebren meydana gelen iman ile ihtiyârî olarak meydana gelen iman arasındaki farkı göz önünde bulundurmamayı gerektirmektedir. İhtiyârî iman, ancak kesin bir sebep ve gerekli bir irade bulunduğu zaman olur.⁹⁷ Kavramsal analiz başlığında bahsettiğimiz üzere Mu'tezile meşietini "emretmek" anlamında kullanmaktadır ve bu, Ehl-i sünnet'in teşrii irade kavramına tekabül etmektedir. Râzî ise eleştirisini tekvini iradeyi esas alarak yapmıştır. Kast edilenler birbirinden farklıdır.

Râzî her iki meşietin mahiyetinin farklı olduğunu görüşünü sebep-müsebbep ilişkisi bağlamında ele alıp eleştirmektedir. Râzî'ye göre fiilin dayandığı sebep ya vacip ya da vacip olmayan bir sebep olmalıdır. Eğer bu sebep vacip bir sebep ise, zarûrî bir sebep olmuş olur. Bu durumda da, bu sebep ile mecbur bırakan o sebep arasında bir fark kalmaz. Eğer fiilin bu sebebe dayanması vacip değilse, bu durumda fiilin bu sebepten çok sonra meydana gelmesi imkân dâhilindedir. O halde, bu fiil, bazen o sebepten sonra meydana gelecektir bazen de o sebepten önce olacaktır. Dolayısıyla, bu iki vakti birbirinden ayırmak, mutlaka, ziyade bir müreccih tarafından olmalıdır. Hâlbuki sebepten önce meydana gelen, tam olarak sebebe dayanmamaktadır. Sonra ziyade müreccih eklendiğinde, eğer fiilin meydana gelmesi vacip olursa, bununla zarûrî olan arasında bir fark kalmamaktadır. Eğer fiilin meydana gelmesi vacip olmazsa, o zaman bu ziyade müreccihe muhtaç olur. Bu durumda da, teselsül meydana gelir ki bu imkânsızdır.⁹⁸

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 4/206; Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2459; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/108-109.

⁹² ez-Zuhruf 43/20.

⁹³ el-En'âm 6/107.

⁹⁴ el-En'âm 6/111.

⁹⁵ el-En'âm 6/149; en-Nahl 16/9.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 7/129.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/172-175.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/175-176.

110 | Muhammed Ersöz. Tefsirlerde Müşriklerin İnkâr Sebebi Olarak Şirki Allah'ın...

İnkârcı kişiyi inkâra muktedir kılan Allah'tır. Dolayısıyla da Allah'ın inkârı dilediği sonucuna ulaşılır. Eğer bu kudret iman etmeye de elverişli olursa o kişiyi inkâra sevk edecek olan bir sebep olmadıkça inkâr tarafı iman tarafına galip gelemez. Her ikisi de mümkün şeyler olduğu için birini diğerine tercih ettirecek kudret gerekmektedir. İnkâr edebilmek için hem inkâr kudreti hem de inkâra götüren sebebin birlikte olması gerekir. Hem inkâra götürebilen kudretin hem de bu inkârın sebebinin yaratıcısı Allah'tır. Dolayısıyla inkârcıların inkârını yaratan Allah olmaktadır. Buradan hareketle Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimsede imanın oluşması imkânsızdır. Çünkü Allah'ın dilediğinin zıddı olan bir şeyin meydana gelmesi de imkânsızdır.⁹⁹

“Eğer dileyseydi hepinizi doğru yola iletirdi.”¹⁰⁰ ve “Allah dileyseydi onlar ortak koşmazlardı.”¹⁰¹ gibi âyetlerdeki meşietin cebren ve zorlama ile meydana gelen bir meşiet olduğu iddiasını doğru bulmayan Râzî ihtiyârî olan iman kadar olmasa da cebren ve zorlama ile olan iman da kıymetli olduğunu söylemektedir. Neticede kulları için faydalı olanı cibri olarak oluşacak imanı hikmet ve rahmetiyle o kimsede yaratması gerekir. Çünkü cibri iman her ne kadar diğeri gibi büyük mükâfatlar gerektirmese bile en azından o insan büyük bir cezadan kurtulmuş olur. Râzî bunu bir örnekle açıklar:

“Bir insanın çok değerli bir çocuğu olduğunu ve ona son derece düşkün olduğunu düşünelim. Çocuk denizin kenarında duruyor olsa, bu baba çocuk denize daldığında boğulup öleceğini bildiği halde ona, ‘son derece güzel ve eşsiz inciler çıkarmak için, denizin dibine dal’ der mi? Eğer çocuğun hakkını gözeten ve ona şefkat duyan birisiyse, çocuğunu denize girmesini engellemesi ve ona, ‘İnci aramayı bırak. Çünkü sen onu bulamazsın, ölürsün. Senin için uygun olan candır. Sal ile birlikte az rızıkla yetinmelidir’ demesi gerekir. Bunun yerine çocuğunun denizden istifade edemeyeceğini aksine böylece kendisini öldüreceğini kesin olarak bildiği halde, denize dalıp inci çıkarmasını söylemesi, ona acımadığını ve ölmesini istediğini gösterir.”¹⁰²

Râzî'nin verdiği bu örnekte inci ihtiyârî iman iken denizden tutacağı balık gibi az rızık cibri iman olmaktadır. Yani ihtiyari imanı elde edemeyen kuluna Allah'ın en azından az rızık sayılan cibri imanı nasip etmesi gerekir. Bu onun merhametinin gereğidir.

Râzî'nin bu değerlendirmelerinde Allah'ın iyi-kötü, faydalı-zararlı her türlü fiilin şeyin yaratıcısı olduğu kanaati ön plana çıkmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın her iki âyetteki meşieti arasında bir fark görmemektedir. Mu'tezile ise Allah'ın kabih fiilleri yaratmaktan münezzehe olduğu ön kabulüyle müşriklerin, “Allah dileyseydi şirk koşmazdık” gibi önermelerini yanlış bulurken Allah'a ait ve bu önermeyle aynı doğrultudaki önermedeki meşietin mahiyet farkına dikkat çekmişlerdir.

Sonuç

Kur'an inkârcıların inkâr sebeplerine değinmekte ve söz konusu kişilerin inkâr sebeplerini bazen bizzat onların sarf ettikleri cümlelerle ortaya koymaktadır. Bunlardan bir tanesi de inkârlarını Allah'ın meşietine bağlayarak iman etmekten kaçınan kimselerin cümleleridir. İnkâr edenlerin, inkârlarını Allah'ın meşietine bağlamaları ilk bakışta alay eden ve Allah'ın kendilerinden razı olduğunu zanneden bir tavır gibi görünse de gerçekte bunun sebebi kaderi inkâr ederek cebre yönelmeleri, nübüvvete ve ahiret gününe inanmıyor olmalarıdır. Çünkü “Allah dileyseydi biz şirk koşmazdık” demek atalarından tevarüs ettikleri bu inanca Allah'ın rıza gösterdiği ve onları mevcut inançları üzere bıraktığı kanaatine dayanmaktadır. Atalarının da bu inanca sahip olmalarına rağmen dünyada gayet refah bir hayat sürmüş olmaları aslında

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/108-109.

¹⁰⁰ el-En'âm 6/149; en-Nahl 16/9.

¹⁰¹ el-En'âm 6/107.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/108-109.

onların ahirete inanmadıklarını da ortaya koymaktadır. Çünkü onların düşüncesine göre ataları doğru yol üzerinde olmasa Allah onları bu dünyada cezalandırması gerekirdi. Allah'ın dilemesi durumunda şirk koşmayacaklarını söyleyen inkârcıların diğer inkâr ettikleri inanç da nübüvvet inancıdır. Çünkü onlara göre sadece Allah'ın meşietine bağlı olan imanları için nübüvvetin etkisi olmadığı gibi ihtiyaç da bulunmamaktadır.

Atalara bağlılık mutlak anlamda kötü bir durum değildir. Ancak atalara bağlılık nübüvvet kanalıyla olursa sahil bir imana yönlendirmekte ve imanin sağlıklı biçimde sonraki nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan din adına gelenekselleşmiş uygulamaların bir süre sonra dinin ruhuna aykırı bir uygulamaya dönüşmesiyle ayrı bir din anlayışına evrilmesi durumunda atalara bağlılık, inkâra götüren bir unsur olmaktadır.

Çalışmamızda incelediğimiz "*Allah dileseydi şirk koşmazdık*" şeklindeki ve bu minvâldeki sair iddiaların doğru bir önerme olup olmadığı tartışma konusudur. Ehl-i sünnet âlimleri bu tür ifadelerin mutlak anlamda doğru olduğunu söylemişlerdir. Ancak doğru bir önermenin inkârcılar tarafından söylenilmiş olmasını inkârcıların bu sözlerinde samimi olmamalarıyla açıklamışlardır. Onların doğru bir sözle yanlış bir istidlalde bulduklarını söylemişlerdir. Onların böyle bir görüşe gitmelerindeki en önemli etken iyi olsun kötü olsun bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığı ön kabulüdür.

Diğer taraftan Mu'tezile "*Şayet Allah dileseydi şirk koşmazdık*" şeklindeki ifadelerin mutlak anlamda yanlış olduğunu ve Cebriye'nin de aynı istidlalde bulunarak batıl yola girdiğini düşünmektedir. Çünkü onlara göre kötü fiillerin yaratıcısı Allah olamaz. Eğer her şey Allah'ın meşietine bağlıysa kulların mükellefliliği söz konusu da olamaz. İnkârcıların kullandıkları önermenin aynısının Allah tarafından kullanılmış olması Mu'tezile'yi Allah'ın kullandığı yerlerdeki meşietin mahiyetinin diğerlerinden farklı olduğu, ihtiyari değil cebr ve kasr meşietini olduğu düşüncesine iletmiştir.

Söz konusu önermelerin doğru bir önerme olup olmadığını belirleyen en önemli unsur cümlenin bağlamı ve önermeyi kullanan kişilerin niyetidir. Yani inkârı meşiete bağlamının anlamı ve değeri muhataba göre farklılaşmaktadır. Çünkü kişi hak bir sözle batıl kastedebilmektedir. Bunun için aynı ifade bağlam ve maksat farklılığından dolayı hak da batıl da olabilmektedir. En'âm suresi 148. âyette dikkat çekildiği gibi iman etme, şirki ve isyanı terk etme imkânı ve gücü olan bir kişinin, Allah'ın verdiği bu imkânı ve gücü yok sayarak ve şirk gibi Allah'ın razı olmadığı bir amelden razı olduğunu ima ederek "*Allah dileseydi biz şirk koşmazdık*" demesi ayette ifade edildiği yalan ve batıl bir iddia olmaktadır. Ancak En'âm suresi 107. âyet ve Yunus suresi 99. âyette dikkat çekildiği gibi inkâra düşen ve mevcut durum karşısında çaresiz olan ve iman etmemeleri sebebiyle aşırı bir mesuliyet duygusu altında ezilen peygamberimizi teselli mahiyetinde inkârcılara karşı tek görevinin hakikati tebliğ etmekten ibaret olduğunu, onların vekili ve muhafızı olmadığını ve özellikle onları imana zorlamaması gerektiğini bildirmek için imtihanın bir gereği olarak şirk koşmalarına şimdilik izin verdiğini ve insanları imana zorlamadığını kastederek "*Allah dileseydi onlar şirk koşamazlardı*" "*Allah dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi*" denmesi bu hakikatin beyanıdır. Dolayısıyla her bir farklı durum Allah'ın meşietiyile alakalı hakikatin farklı bir boyutuna işaret etmektedir.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1998.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, Burhânuddîn. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübî'l-âyâti ve's-süver*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Derecü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve's-süver*. thk. Velîd b. Ahmed, İyâd Abdullatif el-Kaysî. 4 Cilt. Biritanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassîn b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fî't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 9 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî-Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1439-1440/2018-2019.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. B.A.E: Mektebetü'l-furkan, 1419.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Harman, Vezir. "Hidâyet Ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 249-286.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415.
- İbn Âşûr Muhammed et-Tâhîr. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cüzey. *et-Teshîl fî ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm, 1416.
- İbn Ebû Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1419.
- İbn Kayyim Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî. *Şifâ'ü'l-'alil fî mesâ'ili'l-ğazâ' ve'l-ğader ve'l-ğikme ve't-ta'îl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1999.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 21 Şubat 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts.
- Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Muhammed b. Ali. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme lil-Kitâb, 1990.
- Namlı, Ahmet. "Kur'ân'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 169-197.

Muhammed Ersöz. The Problem of Connecting Polytheism to Allah's Wish as ...| 113

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öge, Sinan. "Kur'ân'da İnkârcı Mazeretleri Ve Geçersizliği". *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 41-65.
- Özen, Hatice. Kur'ân-Kerim'de İnkârın Sebepleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Çur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Dürü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-reyb (Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf)*. 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dubey, 2013.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 115-137

Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

An Elaboration on the Problem of the Ordering the Compulsory-Comprehensive Maqâsid

Fatih Çınar

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı
Assistant Prof., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Law
Osmaniye, Turkey
fatihcinar@osmaniye.edu.tr orcid.org/0000-0002-5901-3135

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 7 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 115-137

Cite as / Atıf: Çınar, Fatih. "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme[*An Elaboration on the Problem of the Ordering the Compulsory-Comprehensive Maqâsid*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 115-137.

<https://doi.org/10.18505/cuid.855800>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

An Elaboration on the Problem of the Ordering the Compulsory-Comprehensive Maqâsid

Abstract: This article discusses the issue of arrangement /ordering of compulsory-comprehensive maqâsid. In this respect, the main purpose is to help clarify the ordering problem. To accomplish this task, the classical and contemporary studies on this subject were reviewed. Within the scope of this research, it has been determined that the universal principles are generally listed in the order of religion, nafs, mind, generation and property. However, alternative orderings can be found where the nafs is placed at the forefront. The focal point of the ordering problem is emerges from the question of whether Allah's rights/otherworldly maqâsid should be priorities or servants' rights/worldly maqâsid. The conflict between religion, which is an otherworldly value, and other principles played an active role in this classification of maqâsid. Many legal scholars who placed religion in the first place in the classical period did not clearly explained the justification of their arrangement. Also, many of today's researchers also stated that religion should come first. The scholars who put both the religion and the nafs in the center have listed many evidence for their preference. The legal scholars who put religion at the center have pointed the verse " I have not created the jinn and men but they may worship Me" as the basis for their views. Accordingly, the main purpose of the creation of human being is to serve Allah. Because the most important right to be fulfilled is the right of Allah religion should take precedence over other virtues in maqâsid. Religion is also the only essential way that leads to eternal happiness. According to the legal scholars who put religion into the center, other maqâsid principles are secondary. Correlatively, other principles serve religion. The hadith "The debt to Allah is more worthy of being paid." has been made the basis. Since religion constitutes the essence of the maqâsid, it is also a requirement of reason to make religion essential. According to another reason they stated, the obligation of jihad also ensures that religion is at the center. The obligation of jihad causes lives to be sacrificed to protect the religion. This means that religion is superior to the nafs and other principles. Because jihad, which is the order of religion, is fard. The scholars who maintain that the rights of the servants should take precedence over the right of Allah have cited also a lot of evidence. We come across with their views presented as a weak view in the sources or as an answer to a possible question. There is no clear information about to whom these views belong. Therefore, it is stated that no one introduces the nafs to religion. As a matter of fact, it is stated that it is not correct to qualify these views as an independent view defended by scholars. In other words, the view putting the nafs at the center and the evidence to this preference at this point should be regarded as hypothetical. We are of the view that these claims of contemporary writers need to be proven. The basic reason of the views that puts the nafs in the center is based on the pre-acceptance that maslahahs like the nafs are the right of servants while religion is the right of Allah. The given reasons can be addressed under three main headings: punishments, mitigation of prayers, and concern with non-Muslims. In case where the rights of the servant and Allah unite, the rights of the servant should be preferred. Because, the rights of servants are on hardship, and the rights of Allah are on breadth and mercy. On the contrary to the rights of the servants, postponing or neglecting the right of Allah will not harm Allah. It is clear that if the rights of the servants face postponement, they will suffer serious damage. The fact that killing a man who both abandoned his religion and killed someone unfairly, not for his departure from religion, but for retaliation, that is, the right of a servant, is a concrete example of this. The shortening of the prayer during the journey, the patient's abandoning standing in prayer and the fasting, and other examples also require the human to be in the center. Today, there are researchers who take the nafs to the center. The existence of religion for humans and society reflects the view of these researchers. Because it is clear that religion will remain dysfunctional where there is no human and society. When these evidences are examined carefully, it can be concluded that the opinion that defends the nafs to be at the center of comprehensive maqâsid is preferable

Keywords: Islamic Law, Methodology of Fiqh, Comprehensive Maqâsid, Nafs, Order.

Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

Öz: Bu makalede, zarûrî küllî makâsıdın tertibi meselesi ele alınmıştır. Bu itibarla temel amaç, tertip sorununun açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olmaktır. Çalışmada klasik ve muasır eserler gözden geçirilmiştir. Araştırma çerçevesinde tümel esasların, genellikle *din, nefis, akıl, nesil* ve *mal* şeklinde sıralandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte dinin yanında nefsin de başta yer aldığı muhtelif sıralamalar yapılmıştır. Tertip sorununun odak noktasını uhrevî makâsıdla; dünyevî makâsıddan hangisinin diğerine takdim edileceği oluşturmaktadır. Uhrevî bir değer olan din ile diğer esasların çatışması makâsıdın tertibinde etkin rol oynamıştır. Görüldüğü kadarıyla klasik dönemde dini ilk sıraya yerleştiren birçok fakih, tertibinin gerekçesini açıkça belirtmemiştir. Günümüz araştırmacılarının pek çoğu da dinin ilk sırada gelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hem dini hem de nefsi merkeze alan âlimler birçok delil sıralamıştır. Dini merkeze alan fakihler “*Cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*” âyetini görüşlerine dayanak kılmıştır. Buna göre kulların temel yaratılış amacı Allah’a kulluktur. Dolayısıyla din, diğer değerlerden önce gelmelidir. Çünkü yerine getirilmesi gereken en önemli hak, Allah hakkıdır. Din ayrıca sonsuz mutluluğa ulaştıran tek esastır. Dini merkeze alan fakihlere göre diğer esaslar talidir. Bu sebeple diğer esaslar dine hizmet etmektedir. “Allah’a olan borç, ödenmeye daha layıktır.” hadisi de dayanak kılınmıştır. Makâsıdın özünü din oluşturduğundan dinin asıl olması aklın da gereğidir. Onların zikrettiği bir diğer gerekçeye göre cihadın farz kılınması da dinin merkezde olmasını sağlamaktadır. Cihadın farz kılınması dini korumak için canların feda edilmesine neden olmaktadır. Bu da dinin, nefis ve diğer esaslardan üstün olduğu anlamına gelir. Çünkü dinin emri olan cihad farzdır. Kul haklarının, Allah hakkından önce gelmesi gerektiğini savunan âlimler de birçok delil zikretmiştir. Onların görüşlerine kaynaklarda zayıf bir görüş veya muhtemel bir sorunun cevabı olarak rastlanmaktadır. Bu nedenle bu âlimlerin kimler olduğu konusunda açık bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan ötürü nefsi, dine takdim eden kimse bulunmadığı ifade edilmektedir. Nitekim bu görüşlerin âlimler tarafından savunulan bağımsız bir görüş olarak nitelenmesinin doğru olmadığı belirtilir. Bir diğer ifadeyle nefsi merkeze alan görüş ve bu noktada aktarılan deliller farazî sayılmalıdır. Çağdaş yazarların bu iddialarının ispata muhtaç olduğu kanaatindeyiz. Nefsi merkeze alan görüşün temel gerekçesi nefis gibi maslahatların kul hakkı; dinin, Allah hakkı olması ön kabulüne dayanır. Bu bağlamda zikredilen gerekçeler, cezalar, ibadetlerin hafifletilmesi ve Müslüman olmayanlarla alaka şeklinde üç temel başlık altında birleştirilebilir. Kul ve Allah haklarının birleşmesi halinde kul haklarının tercih edilmesi gerekir. Zira kul hakları darlık, Allah hakkı ise genişlik ve rahmet üzerinedir. Kul haklarının aksine Allah hakkının ertelenmesi veya ihmal edilmesi Allah Teâlâ’ya herhangi bir zarar vermez. Kul haklarının ertelenmesiyle karşı karşıya kalması halinde ise ciddi zarar göreceği açıktır. Hem dinden çıkan hem de birini haksız yere kasten öldüren adamın, dinden çıkma sebebiyle değil de kısas, yani kul hakkı gereği öldürülmesi bunun somut örneğidir. Yolculukta namazın kısaltılması, hastanın namazda ayakta durmayı, orucu terk etmesi ve diğer örnekler de insanın merkezde olmasını gerekli kılmaktadır. Günümüzde nefsi merkeze alan araştırmacılar bulunmaktadır. Dinin, insan ve toplum için var olması bu araştırmacıların görüşünü yansıtmaktadır. Çünkü insan ve toplumun olmadığı bir yerde dinin işlevsiz kalacağı açıktır. Bu deliller dikkatlice incelendiğinde nefsin, küllî maksadların merkezinde yer almasını savunanların görüşünün tercihe şayan olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Küllî Makâsıd, Nefis, Tertip.

Giriş

Zarûrî küllî maslahatlar, insanların hayatlarını sürdürmek için hayatî öneme sahiptir. *Din, nefis, akıl, nesil* ve *mal* literatürde tümel/küllî esas olarak zikredilmektedir. Tümel esasların tertibi problemi, makalemizin tartışma konusunu oluşturmaktadır. Bu esaslar, makâsıd ilminin merkezinde yer almaktadır. Makâsıdın, insanların maslahatlarını gerçekleştirmek ve onlardan mefsedeti def etmek şeklindeki temel hedefi, zarûrî küllî maslahatların korunmasını

218 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

gereklî kılmaktadır. Nitekim Şâri¹, bu maslahatları muhafaza etmek için pek çok hüküm vaz' etmiştir. Keza tümel esasları muhafaza etme fikrini başta Hz. Peygamber'in (a.s.) uygulamalarında ve fakihlerin fikhî faaliyetlerinde görmek mümkündür. Müteahhirûn döneminde makâsîd düşüncesi yaygınlık kazanmakla birlikte bunun, fûrû-i fıkhta bütün âlimler tarafından eşit ölçüde tatbik edildiği söylenemez. Zira şer'î metinlerin literal anlamlarına gereğinden fazla odaklanan âlimlerin makâsıdı ihmal ettiği görülmektedir. Diğer yandan mana ve hikmetlere önem veren fakihlerin azımsanmayacak ölçüde olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

İslam hukuk tarihindeki bu gerçekliğe rağmen fikhî ve onu şekillendiren fakihleri -genelleme yaparak- şekilcilikle suçlamak haksız bir tutum olur. İslam hukukunun, insan maslahatını merkeze alan makâsîd düşüncesinin özü olan tümel esaslar ve onların tertibi meselesinin açıklığı kavuşturulması adına yapılacak çalışmaların değerli olduğu kanaatindeyiz. Günümüzde İslam dünyasının içinde bulunduğu problemlerin çokluğu ve karmaşıklığı dikkate alındığında makâsıdın bunları çözüme kavuşturmadaki rolü yadsınamaz bir hakikattir.

Çalışmanın yapılmasında makâsîd literatürüne dair hazırlanan müstakil kitap, tez ve makaleler dikkatli bir şekilde incelenmiştir. Bu eserlerin bir bölümünde zarûrî küllî esasların tertibine ilişkin açıklamalarda bulunulmuştur. Bu eserlerden bazılarında temas etmekte fayda var.

1. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*¹ Ertuğrul Boynukalın tarafından hazırlanan doktora tezinde genel makâsîd teorisi hakkında bilgi verilmektedir.
2. *İslam Hukukunda Vesail-Makâsîd İlişkisi*² Fetullah Yılmaz'ın kaleme aldığı doktora tezinde vesâil-makâsîd ilişkisi irdelenmiştir.
3. *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar*³ Ömer Yılmaz tarafından hazırlanan doktora tezi, genel makâsîd ilmi hakkında bilgi vermektedir.
4. Ali Pekcan tarafından *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*⁴ adıyla kaleme alınan kitap çalışmasının, ihtiva ettiği meseleler açısından Boynukalın'ın çalışmasıyla aynı doğrultuda olduğu söylenebilir. Pekcan, ondan farklı olarak tümel esasların adedi ve tertibi hakkında daha geniş bilgiler vermektedir.
5. Abdurrahman Haçkalı tarafından hazırlanan, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*⁵ adlı kitapta gayeci icthadın fıkıh usûlündeki gelişimi, makâsıda ciddi manada katkı sağlayan âlimlerin görüşleri bağlamında ele alınmıştır.
6. "Maksadi Yorum"⁶ Yunus Vehbi Yavuz tarafından hazırlanan bu makale, makâsîd yorumunun İslam hukuk tarihindeki önemine açıklık getirmektedir.
7. Ahmet Yaman editörlüğünde *Makâsîd ve İctihad*⁷ adıyla yayımlanan kitap, çeşitli makaleleri ihtiva etmektedir. Bu makaleler içerisinde telif yanında tercüme yazılar da bulunmaktadır.
8. Mustafa Türkan'ın, "Makâsîdü's-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu"⁸ makalesi, tümel esasları müstakil olarak ele almıştır.

¹ Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

² Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makâsîd İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

³ Ömer Yılmaz, *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

⁴ Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Ek Kitap, 2012).

⁵ Abdurrahman Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004).

⁶ Yunus Vehbi Yavuz, "Maksadi Yorum", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 41-78.

⁷ bk. Yaman Ahmet (ed.), *Makâsîd ve İctihad* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

⁸ Mustafa Türkan, "Makâsîdü's-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 439-459.

Ali Pekcan ve Mustafa Türkan'ın çalışması hâric, diğer çalışmalarda küllî maksadların tertibi problemi hakkında kayda değer bir değerlendirme yer almamaktadır. Bu durumun söz konusu çalışmalar için eksiklik oluşturduğu söylenemez. Çünkü her bir çalışma, sorun olarak kabul ettiği meselelere odaklanmıştır. Ali Pekcan ve Mustafa Türkan'ın çalışması bizim araştırmamızla aynı soruna odaklanmıştır. Ancak araştırmamız, kullanılan kaynaklar, tespit, değerlendirme ve özellikle de sonuç açısından bu iki çalışmadan büyük oranda farklılıklar göstermektedir. Konunun önemi dikkate alındığında tekrara düşmeyen çalışmaların artmasının literatüre katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

1. Makâsîd Teorisinin Mahiyeti

Gazzâlî (öl. 505/1111) makâsîdı, *menfaatin sağlanması zararların def edilmesi*⁹ olarak tanımlanır. Raysûnî'nin, *şeriatın kulların maslahatını gerçekleştirmek için vaz' ettiği gayelerdir*¹⁰ tanımı bir diğer tariftir. Zarûrî küllî esaslar, makâsîd edebiyatında *el-makâsîdu'l-hamse, ed-darûrâtü'l-hamse, el-usûlü'l-hamse* ve *el-külliyâtü'l-hamse* gibi kavramlarla ifade edilmiştir.¹¹

Makâsîd teorisine mütekaddimûn döneminde işaret edilmekle birlikte onun temellerini atan Cüveynî'dir (öl. 478/1085). Cüveynî, maslahatları beş kategoride şu şekilde izah etmiştir: 1. Manası akılla kavranabilen aynı zamanda insan için zarûrî bir hale dönüşen hükümler. 2. Zarûret derecesine ulaşmamakla birlikte genel bir ihtiyacı ifade eden hükümler. 3. Zarûret ve hâcet mertebesine ulaşmasa da mekremeyi, yani ahlakî faziletler yanında hayatı güzelleştirmeyi sağlamaya; onun zıddına olanların kaldırılmasına dönük hükümler. 4. Zarûret ve hâcetten kaynaklanmamakla birlikte gerçekleşmesi güzel ve hoş kabul edilerek genel bir kuralın istisnası olarak değerlendirilen hükümler. 5. Zarûret, hâcet ve mekremeye teşvikinin nasıl gerçekleştiği tam olarak kavranamayan (bedenî) hükümler.¹² Gazzâlî, Cüveynî'nin beşli taksimini *zarûriyyât, hâciyyât* ve *tahsîniyyât* şeklinde üçe indirerek *din, nefis, akıl, nesil* ve *mal* şeklinde beş zarûrî maksad tespit etmiştir.¹³ Bu tasarrufuyla makâsîd teorisinin sistemli hale gelmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.¹⁴

Makâsîdı üçlü taksime tabi tutmak kulların maslahatına riayetinin bir gereğidir.¹⁵ Bu üç kavram arasında bir hiyerarşi vardır. Buna göre *zarûriyyât hâciyyâta, hâciyyât da tahsîniyyâta* takdim edilir.¹⁶ Bu durum, birini diğerine ulaşturan vesile ilişkisi olarak da nitelenir.¹⁷ Üçlü taksim arasındaki bu ilişkinin somut faydası, aralarında herhangi bir teâruz bulunması

⁹ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beirut: Muessestü'r-Risâle, 1997), 1/416-417.

¹⁰ Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâmî's-Şâtîbî* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 17.

¹¹ Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 55; Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdu's-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 27/425.

¹² Ebu'l-Me'âli Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/79-80.

¹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/417-418; Ebû Hâmid Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl fî beyânî's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'îl* (Bağdad: Matbaatu'l-İrşad, 1971), 159-161.

¹⁴ Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 103; İsmâîl Hasenî, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* (Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 46.

¹⁵ Soner Duman, "İmam Gazzalî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 23.

¹⁶ Cemâleddin İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 391; Ebû İshak Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dâru İbni Affân, 1997), 2/38; Abdulvahhab Hallâf, *Masâdiru't-teşri'î'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993), 59.

¹⁷ Yılmaz, *Vesail-Makasid İlişkisi*, 84.

120 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

halinde tercihin nasıl yapılacağına delalet etmesidir. Fıkıh usûlü eserlerinde detaylı bir şekilde açıklandığı gibi teâruz, zan ifade eden iki delilin çatışmasıdır.¹⁸ Tabiatıyla teâruz söz konusu olduğunda asıl olan, zarûriyyâtın tercih edilmesidir.¹⁹ Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Fakat genellikle *din, nefis, akıl, nesil* ve *mal* şeklinde sıralanan beş esasın teâruz bağlamındaki tertibi tartışma konusu olmuştur. Çalışmanın odak noktasındaki bu konuya geçmeden önce zarûrî maslahatların yer aldığı üçlü taksime açıklık getirmekte fayda var.

1.1. Zarûriyyât

Zarûriyyât insan yaşamı için zorunlu ve gerekli ihtiyaçlardır ki bulunmadığında kargaşa veya kaos çıkması kaçınılmazdır. Gazzâlî'nin kaydına göre zarûriyyât rütbe açısından en güçlü mertebeyi ifade eder.²⁰ Keza Âmidî (öl. 631/1233) sarıh bir şekilde bunu dile getirir.²¹ Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) de ifade ettiği maslahatların aslının zarûriyyât olduğu aşikârdır.²² Bu itibarla zarûrî maslahatlar, insanların hayatlarının devamlılığı açısından hayatî önemi haizdir.²³

Gazzâlî, zarûrî maslahatlar bağlamında beş küllî maksadın korunmasının önemine vurgu yapar. Burada tahsîl ve ibkâ kavramalarına açıklık getirmek gerekmektedir. Zarûrî maslahatların korunması için onların rükûnlarını tespit ve ikame etmek gerekir ki bu, tahsîl olarak nitelenir. Gazzâlî gibi âlimlerin ifadesine göre zarûrî maslahatlardan zararları def ederek onların varlıklarının devamlılığını sağlamak ise ibkâ olarak isimlendirilir.²⁴ Tahsîl ve ibkâ metodunun somut yansımaları örnekler eşliğinde şu şekilde sıralanabilir:²⁵

1. Din: İman, kelime-i şehadet getirmek, namaz, zekât, hac ve orucun farz kılınması dinin tahsîline/elde edilmesine; cihad, mürtedin öldürülmesi, bidata çağırmanın cezalandırılması ise dinin ibkâsına örnek teşkil eder.

2. Nefis: Hayatın idamesi için gerekli olan asgari düzeyde yeme-içme, giyinme ve mesken nefsin tahsîlini; kısas, diyet ve kafâret ise nefsin ibkâsını temsil eder.

3. Akıl: Akıl için de yeme-içme ilk; sarhoş edici şeylerden ötürü had uygulamak ikinci kısma örnektir.

4. Nesil: Nikâhın meşru kılınması birinci kısma, zinanın yasaklanması ve işleyene had uygulanması ikinci kısma örnek teşkil eder.

5. Mal: İvazlı ve ivazsız olarak yapılan muâmelâta dair işlemler malın tahsîline; hırsızın elini kesmek malın ibkâsına örnektir.

1.2. Hâciyyât

Gazzâlî'ye göre kulların ihtiyaç duyduğu maslahatları ifade eden hâciyyât ikinci rütbeyi temsil eder. Onun ifadelerine göre küçüklerin velileri tarafından evlendirilmesi hâcî bir maslahattır. Küçükler, bu hâcet sayesinde nafakalarını sağlama ve akrabalık ilişkisi kurmak

¹⁸ Abdulkerim Nemle, *el-Mühezzeb fî 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 5/2411.

¹⁹ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 145; İzzeddin İbn Zugaybe, *el-Makâsıdu'l-âmmé li's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru's-Safva, 1996), 226.

²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/417.

²¹ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 3/274.

²² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/25.

²³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/17-18; Zekiyyüddin Şaban, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.), 386.

²⁴ Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, 159; Ramadân Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha fî's-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 23.

²⁵ Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, 160-161; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 325; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/18-20; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 2/129-130; Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 119-120.

gibi birtakım maslahatlar elde eder.²⁶ Bu ifadeler dikkate alındığında hâciyyâtın, hayatın düzenli ve sistemli bir şekilde devamına katkı veren, sağlanmaması durumunda meşakkate neden olan maslahatları ifade ettiği anlaşılır.²⁷ Bu yönüyle hâciyyât rütbe olarak zarûriyyât ve tahsîniyyât arasında bulunan bir maslahattır.²⁸

Yolculuk ruhsatıyla namazı kısaltma vb. durumlar ibadetler açısından, selem²⁹ ve istisnâ³⁰ muâmelât açısından; maktûlün diyetini âkilenin³¹ ödemesi cinayet açısından hâciyyâtı ilişkin misaller olarak sıralanabilir.³² Örneklerden açıkça anlaşıldığı kadarıyla hâciyyât, insanlara genişlik ve kolaylık sağlamaktadır. Nitekim âyette, “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”³³ buyrulurken kolaylık prensibine işaret edilmiştir. Keza “Din kolaylıktır.”³⁴ ile “Allah’a en sevimli olan din, müsamahakâr olan Haniflik dinidir.”³⁵ hadisleri bu minvalde değerlendirilmiştir.

1.3. Tahsîniyyât

Kur’ân’da insanların imanlarının ve inkârlarının Allah’ın meşietine bağlı olduğu birçok âyette aktarılmaktadır. Güzelleştirmek anlamına gelen tahsîniyyât, Gazzâlî’nin vurguladığı gibi üstün ahlak ve güzel davranışın gerekleri olan maslahat durumlarını ifade eder.³⁶ Şâtıbî onu güzel âdetleri almak olarak tanımlar.³⁷ Tahsîniyyât hayatı olgunlaştıran ve insana yakışan davranış biçimlerini ihtiva ettiğinden hayatı güzelleştiren örtünme, zinet eşyası takma, nafil ibadetler yapma ve sadaka verme gibi hasletler bu kapsamda değerlendirilir. Zarûrî ve hâci olmayan bu değerlerin bulunmaması hayat açısından zorluk ve meşakkate neden olmaz.³⁸

1.4. Mükemmilât

Mükemmilât/mütemmimât, üçlü taksime yapılan bir ziyade mesabesinde değildir. Şâtıbî’nin de ifade ettiği gibi *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât*tan her birinin tamamlayıcısı konumundadır.³⁹ Bu açıdan her biri aslî maksad olsa da hâciyyâtın zarûriyyâtı, tahsîniyyâtın da hâciyyâtı tamamlayıcı rolü bulunmaktadır. Bu cihetten hâciyyât ve tahsîniyyât mükemmilât olarak kabul edilir.⁴⁰ Buna göre hâciyyât ve tahsîniyyâtın muhafazası zarûriyyâtın muhafazası anlamına gelir.⁴¹

²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/417.

²⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/21.

²⁸ Ebû İshak Şâtıbî, *el-İ’tisâm* (Mısır: el-Mektebetü’l-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, ts.), 2/38.

²⁹ Paranın peşin, malın veresiye olduğu satışa selem denir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 56.

³⁰ İstisna, sipariş üzere yapılan akittir. bk. Erdoğan, *Terimleri Sözlüğü*, 261.

³¹ Kasıtsız olarak işlenen cinayette maktûlün diyetini ödeyen asabe veya aşirete âkile denir. bk. Erdoğan, *Terimleri Sözlüğü*, 20.

³² Abdulvehhâb Hallâf, *İlmi usûli’l-fıkıh* (y.y. Mektebetü’l-dâ’veti’l-İslâmiyye, ts.), 202; Abdulaziz İbn Rebîa, *İlmu makâsidi’ş-Şâri’* (Riyâd: Mektebetü’l-Melik Fehdü’l-Vatanî, 2002), 134.

³³ el-Bakara 2/185.

³⁴ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993), “İman”, 28.

³⁵ Buhârî, “İman”, 28.

³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/418; Gazzâlî, *Şifâü’l-galil*, 168.

³⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/22.

³⁸ Ahmed Raysûnî, *el-Fikru’l-makâsidi kavâiduhu ve fevâiduh* (y.y. el-Matbaatu’n-Necâh el-Cedîdeh, 1999), 29; Bûtî, *Davâbitü’l-maslaha*, 120.

³⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/108.

⁴⁰ Cemâleddin Atiyye, *Nahvu tefîli makâsidi’ş-şerî’a* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 2001), 51.

⁴¹ İsmail Habib Muhammed Bekri, *Makâsidi’ş-şerîati’l-İslâmiyye te’sîlen ve tef’îlen* (Mekke: Râbitatu’l-Âlemi’l-İslâmî, 1427), 280-281.

1.5. Makâsıdın Tatbiki

Makâsıd zarûrî, hâcî ve tahsîni açıdan tatbik edilebilir. Örneğin nefsin korunması gıda noktasında şöyle izah edilebilir: Helak olmayı engelleyecek ölçüde beslenmek zarûriyyâta, güzelce pişirilmiş yemek hâciyyâta, israf etmeden âdâba uyararak yemek ise tahsîniyyâta örnek teşkil eder. Nefsin korunması barınma cihetinde şu örnekle de uygulamaya tabi tutulabilir: Çadır veya kulübe gibi bedeni muhafaza edecek bir yerde yaşamak zarûriyyâta; kapısı, penceresi ve güzel havalandırması olan ev hâciyyâta; kliması ve güzel bir bahçe gibi konforları olan ev tahsîniyyâta örnek verilebilir.⁴²

Diğer tümel esaslar da bu şekilde örneklendirilebilir. Esasında bu misaller bir bütün olarak insan bedeni üzerinden de izah edilebilir. Şöyle ki zarûriyyât insan hayatı için kaçınılmaz olan organ ve sistemlere, hâciyyât insan vücudunu işlevsel kılan el, kol, ayak ve duyu gibi organlara, tahsîniyyât örneğin el organını işlevsel kılan veya güzel yapan tırnaklara sahip olmayı gerektirir.⁴³

2. Küllî Maksadların Tertibi Meselesi

Bu başlık altında beş küllî maksadın muhtelif şekillere göre tertip edilmesine ve bunların gerekçelerine temas edilecektir. Makâsıd literatüründe görüldüğü üzere birçok maslahat tertibinden söz edilebilir. Ancak bunlar ilkesel olarak *dini merkeze alan ve almayan* şeklinde iki temel yaklaşım etrafında toplanabilir. Bu sebeple problem, *Din Merkezli Sıralamalar* ve *Nefis Merkezli Sıralamalar* olmak üzere iki alt başlık halinde tartışılacaktır. Kronolojik bir yöntemin takip edileceği tartışmada diğer tertiplere de temas edilecektir.

2.1. Din Merkezli Sıralamalar

Dini merkeze alan tertipte Gazzâlî'nin öncülüğü vardır. Ancak din dışındaki küllî maslahatların sıralamasında Gazzâlî'ninkinden ayrıışan/farklılaşan bir yaklaşım, yani çizgi daha bulunmaktadır. Gazzâlî'nin öncü tavrı ve hâkim tesiri dikkate alındığında mesele, Gazzâlî ve diğer usûlcülerin sıralamaları şeklinde iki kısımda ele alınacaktır.

2.1.1. Gazzâlî'nin Sıralaması

Yukarıda da geçtiği üzere Gazzâlî, zarûrî beş maslahatı *din, nefis, akıl, nesil ve mal* şeklinde sıralamıştır.⁴⁴ Yalnız Gazzâlî bu sıralamasına dair sarîh bir açıklama yapmadığı gibi gerekçe de dile getirmemiştir. Yine de Gazzâlî'nin, tertibini rastgele yaptığı söylenemez.

Gazzâlî'nin tertibini benimsediği görülen İbn Kudâme (öl. 620/1223),⁴⁵ Âmidî⁴⁶ ve İsfahânî⁴⁷ (öl. 749/1349) de herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Muhtelif sıralamalar yaptığı görülen Şâtîbî iki yerde Gazzâlî'ye muvafakat etmiş; fakat bu tertibine dair beyanda bulunmamıştır.⁴⁸ Gazzâlî'nin tertibine muvafakat eden Emîr Pâdişâh (öl. 987/1579) ise herhangi bir teâruz anında tercihin söz konusu sıralamaya göre yapılacağını belirterek bilinçli bir tertip yaptığına işaret etmiştir.⁴⁹

⁴² Atiyye, *Makâsıdu ş-şerî'a*, 51-52.

⁴³ Mehmet Erdoğan, "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", *Kutlu Doğum Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar 2003), 399.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/417.

⁴⁵ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/481.

⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/274.

⁴⁷ Ebu's-Senâ İsfahânî, *Beyânu'l-Muhatasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1986), 3/117.

⁴⁸ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 3/236; 4/257.

⁴⁹ Muhammed Emîn Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr* (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.), 4/89.

Klasik ve muasır pek çok müellif de Gazzâlî'nin tertibini olduğu gibi benimsemiştir.⁵⁰ Bunlar arasında Hallâf (öl. 1956),⁵¹ Allâl el-Fâsî (öl. 1974),⁵² Ebû Zehra (öl. 1974),⁵³ Zekiyüddin Şaban,⁵⁴ Bûtî (öl. 2013),⁵⁵ Zeydan (öl. 2014)⁵⁶ ve Zuhaylî (öl. 2015)⁵⁷ gibi son derece önemli âlimlerin olduğunu bilhassa zikretmek gerekmektedir. Görüldüğü kadarıyla bu âlimlerden bazıları kaydettikleri sıralamayı bilinçli bir şekilde yapmış, yer yer de açıklamada bulunmuş. Örneğin Zuhaylî'nin bu tertibin ehemmiyet açısından olduğunu sarıh bir şekilde ifade etmesi bunun tipik örneklerindedir.⁵⁸ Ülkemizde makâsîd ilmiyle ilgili çalışmaları olan pek çok akademisyen ve araştırmacı da Gazzâlî'nin tertibini tercihe layık bulmuştur.⁵⁹ Yusuf Hâmid Âlim'in ifadesine göre zikri geçen tertip hususunda İslam âlimlerinin görüş birliği bulunmaktadır.⁶⁰ Buna göre Gazzâlî'nin tertibinin temel olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.⁶¹

2.1.2. Diğer Usulcülerin Sıralamaları

Burada değerlendirmeleri ele alınacak olan âlimler, Gazzâlî ve ona muvafakat eden fakihler gibi dini merkeze alan bir sıralama benimsemiştir. Ancak diğer dört zarûrî maslahatın tertibinde onlardan farklı bir yol izlemişlerdir.

Bir önceki başlıkta -Gazzâlî'ye muvafık olarak- zikrettiği sıralamayı tertip fikriyle yapmadığı görülen Âmidî, konuyu işlerken detaya girdiği sırada tercih ettiği sıralamanın *din, nefis, nesep, akıl ve mal* olduğunu belirtir. Burada aklı nesepten sonra yerleştiren Âmidî'nin ifadesine göre nefis asıl olup nefsin korunmasına doğrudan bağlı olan nesep de asıl kabilinden sayılır. Oysa akıl tebeî yani ferî/talidir. Bu sebeple nefis gibi neslin de akla takdim edilmesi gerekir. Âmidî teklif melekisine sahip olmayı sağlayan ve teklifin temeli/kaynağı olan aklın, maldan evla olduğunu belirtir. Tabiatıyla ona göre mal, son sırada yer alır.⁶²

Tüffî (öl. 716/1316), *beş zarûrî* ifadesine rağmen altı esas zikretmiş, sıralamayı da *din, akıl, nefis, nesep, ırz ve mal* şeklinde yapmıştır.⁶³ Tüffî'nin tertibini bilinçli yaptığının dair açık bir ifade olmasa da dini başta, malî ise sonda zikretmesinden gelişi güzel bir sıralamada bulunmadığı söylenebilir. Sübkî (öl. 771/1370) *el-İbhâc*'da⁶⁴ *din, akıl, nefis, mal ve nesep, Cem'ü'l-cevâmi*⁶⁵ adlı eserinde ise *din, nefis akıl, nesep, mal ve ırz* şeklinde bir sıralama benimsemiştir. Yaptığı sıralamalara dair herhangi bir gerekçe belirtmeyen ve kendi muhtelif

⁵⁰ Muhammed Zekeriyâ Berdisi, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru's-Sakâfe, ts.), 446; Yûsuf Ahmed Bedevî, *Makâsîdu's-şerî'a 'inde İbn Teymiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000), 63; Abdulkadir İbn Hürzullah, *Davâbitü itibârî'l-makâsîd fi mehalli'l-ictihâd ve eserihâ'l-fikhî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008), 207; Âlim, *el-Makâsîd*, 155; Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 275; İbn Hürzullah, *Davâbitü itibârî'l-makâsîd*, 165.

⁵¹ Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, 200.

⁵² Allâl Muhammed Fâsî, *Makâsîdu's-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 21.

⁵³ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 371.

⁵⁴ Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 386.

⁵⁵ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 59, 119.

⁵⁶ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 379.

⁵⁷ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/1020, 1028.

⁵⁸ Zuhaylî, *Usûlü'l-fikh*, 219-220, 226.

⁵⁹ Abdulkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 142; Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslaha Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 101; Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisiinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi", 55; Rahmi M. Telkenaroğlu, "Makâsîd İctihâdına Dayanan Külli Kaideler", *Usûl: İslam Araştırmaları* 10 (2008), 42; Abdülkadir Şener, "İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/ (1970), 108.

⁶⁰ Âlim, *el-Makâsîd*, 189.

⁶¹ Atiyye, *Makâsîdu's-şerî'a*, 47.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, 4/276-277.

⁶³ Necmeddin Tüffî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/209.

⁶⁴ Tâceddîn Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/178.

⁶⁵ Tâceddîn Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi' fi 'ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 92.

124 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

tertiplerinde dahi tutarlı olmayan Sübkî'nin, Tüff'nin aksine gelişi güzel bir tertip yaptığı görülmektedir.

İsnevî (öl. 772/1370) *din, nefis akıl, mal* ve *nesepe* olarak zikretmiştir.⁶⁶ İsnevî, dini/uhrevî maslahatların dünyevî maslahatlara takdim edilmesi gerektiğini söyleyerek yaptığı tertibin bilinçli olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.⁶⁷

Gazzâlî'nin tertibini benimsemiş yanındakiler⁶⁸ *İ'tisâm*'da Âmidî'nin gerekçeli tercihine de muvafakat ettiği görülen Şâtübî⁶⁹ diğer yandan beş tümeli çoğunlukla *din, nefis, nesil, mal* ve *akıl* şeklinde bir tertibe tabi tutmuştur.⁷⁰ Görüldüğü kadarıyla Şâtübî'nin yaptığı üç farklı sıralamada din ilk, nefis ikinci sırada yer almıştır. Zaten kendisi en önemli küllî ilkenin din olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁷¹ Şâtübî'deki muhtelif sıralamaları dikkate alındığında onun belli bir sıralamayı tercih etmediği, asıl kastının tertip değil de sayı bildirmek olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁷² Buna rağmen din ve nefsin yeri hususunda gayet bilinçli bir tavır takındığını ifade etmek gerekir. Buraya kadar tasnifleri aktarılan fakihlerin hepsi, dini merkeze almakla birlikte diğer dört maslahatın tertibinde birbirinden farklı anlayışlar benimsemiştir.

Din, nefis, nesepe, akıl ve *mal* şeklindeki Âmidî'nin tertibine muvafakat eden İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), ebedî saadete erdiren maslahatın din olması hasebiyle onun diğerlerine nazaran evla olduğunu söylemiştir. Onun ifadesine göre herhangi bir teâruz anında tercih bu sıraya göre yapılmalıdır. İbnü'l-Hümâm'ın zikrettiği tertip, Âmidî'yle aynı olsa da bu sıralamada akıl nesepten sonra getirmesindeki gerekçe farklılık göstermektedir. İbnü'l-Hümâm'ın ifadesini açan Emîr Pâdişâh nesepe, akıl ve malın her birinin nefsin ferî olduğunu belirtir. Nesebin akla takdimini, neslin devamlılığını sağladığı için, aklın mala takdimini, insanın akıl sayesinde hayvandan ayrılmasına bağlar.⁷³

Muasır araştırmacılar Raysûnî,⁷⁴ Muhammed Bekri⁷⁵ ve Kâdirî⁷⁶ de Âmidî'nin tertibini benimsemiştir. Hallâf⁷⁷ ve Karadâvî⁷⁸ ise *din, nefis, nesepe, mal* ve *akıl* şeklindeki tertiple Şâtübî'nin üçüncü sıralamasına muvafakat etmiştir. Aslında Hallâf'ın yukarıda Gazzâlî'ye muvafakat ettiği bilgisi geçmişti. Fakat *Masâdiru't-teşrii'* adlı eserinde Gazzâlî'nin tertibine muvafakat ettiği görülmektedir. *Masâdiru't-teşrii'* adlı eserindeki tertipte esasları sıralamasını *din, nefis, akıl, mal* ve *nesepe* şeklinde tekrar değiştirmesi⁷⁹ aslında muhtelif tertiplerini tercih/bilinçli yapmadığı gibi bir düşünceyi akla getirmektedir; ya da temelde Gazzâlî'ye muvafakat etmekle birlikte yaptığı diğer sıralamalarda tertip bilinciyle hareket etmediği söylenebilir. İbn Âşûr'un zikrettiği tertip, Hallâf'ın kaydettiği bu son sıralamayla aynıdır.⁸⁰ Nitekim diğer muasır müelliflerden bu tertibe muvafakat edenler de bulunmaktadır.⁸¹

Tertip konusunda Vehbe ez-Zuhaylî'nin kaydettiği bilgiye temas etmek gerekmektedir. Ona göre Mâlikî ve Şâfiî fakihler zarûrî esasları *din, nefis, akıl, nesil* ve *mal*; Hanefî fakihler *din, nefis, nesil, akıl* ve *mal* şeklinde sıralamıştır.⁸² Aktarılan bilgiler ışığında Zuhaylî'nin Mâlikî ve Şâfiî fakihlerin görüşü olarak kaydettiği ifadenin tam olarak doğruyu yansıttığını söylemek güçtür. Zira Mâlikî ve Şâfiî fakihlerin *din, nefis, akıl, nesil* ve *mal* yanında daha başka

⁶⁶ İsnevî, *Nihâyetü's-sül*, 325, 364.

⁶⁷ İsnevî, *Nihâyetü's-sül*, 391.

⁶⁸ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/236; 4/257.

⁶⁹ Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 2/39.

⁷⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/31; 2/20; 3/177.

⁷¹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/511.

⁷² İbn Zugaybe, *el-Makâsıd*, 168.

⁷³ Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/89.

⁷⁴ Raysûnî, *el-Fikru'l-makâsıdî*, 29.

⁷⁵ Muhammed Bekri, *Makâsıd*, 267-268.

⁷⁶ Abdullah Kâdirî, *el-İslâm ve darûrâtü'l-hayâ* (Cidde: Dâru'l-Müctema', 2001), 15.

⁷⁷ Hallâf, *Masâdiru't-teşrii'*, 57.

⁷⁸ Yusuf Karadâvî, *Dirâse fî fikhi makâsıdî's-şerî'a* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2008), 28.

⁷⁹ Hallâf, *Masâdiru't-teşrii'*, 57.

⁸⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdü's-şerîati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2011), 135.

⁸¹ bk. Abdulmecid Neccâr, *Makâsıdu's-şerî'a bi-eb'âdin cedîd* (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 47.

⁸² Zuhaylî, *Usûlü'l-fikh*, 2/752-753.

muhtelif tertipler zikrettiğinden bahsedilmişti. Ayrıca benzer tertipler sıralayan Hanbelî fakihlerden söz edilmemesi, keza Emîr Pâdişâh gibi Hanefî âlimlerin görmezden gelinmesi Zuhaylî'nin tespitinin isabetli olmadığını göstermektedir. Tercihini *din, nefis, nesil, akıl* ve *mal* şeklindeki kullanan İbnü'l Hümâm gibi usulcüler için doğru olabilir. Âmidî gibi Hanefî olmayan fakihlerin de bu tertibi benimsemesi bu iddianın tutarsız olduğu göstermektedir. Hanefîlerden söz konusu tertipleri zikreden usulcülerin sınırlı sayıda olması, Hanefîler nispet edilen görüşün bütün Hanefî usulcülerin kanaatini yansıtmaktan uzak olduğunu göstermektedir.⁸³ Bu konuda Zuhaylî'ye itiraz eden İbn Zuyaybe, muhtelif tertiplerin fikhî mezheplerle bağlantılı olmadığını ifade ederek zikri geçen yoruma karşı çıkar.⁸⁴

Pek çok klasik dönem fakihî yanında Karadâvî,⁸⁵ Şaban⁸⁶ ve Şelebî⁸⁷ gibi birçok muasır âlim, dinin evla olduğunu, dolayısıyla herhangi bir çatışma ihtimalinde dinin diğer maslahatlara takdim edilmesi gerektiğini belirtir. Gazzâlî'nin sıralamasına muvafakat eden âlimler ile muhtelif sıralamalar benimseyen âlimlerin görüşleri dikkate alınırca dini merkeze alanların çoğunluğu temsil ettiği rahatlıkla söylenebilir. Hatta birçok muasır araştırmacı dini merkeze alan âlimlerin cumhur olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

2.2. Nefis Merkezli Sıralamalar

Yukarıdaki fakihlerin aksine bazı âlimler, yaptıkları sıralamada dini değil, nefsi merkeze almıştır. Bu fakihlerden biri olan Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bir yerde *nefis, mal, nesep, din* ve *akıl* şeklinde sıralama benimsemiştir.⁸⁹ Başka bir yerde ise *nefis, akıl, din, mal* ve *nesep* şeklinde bir sıralama yapmıştır.⁹⁰ Fahreddin er-Râzî'ye göre nefsin muhafazası diğerlerine takdim edilmelidir. Ancak o, nefsin diğerlerine neden tercih edilmesi gerektiği hususuna tam olarak açıklık getirmemiştir.⁹¹ Her iki tertibinde nefsi dinden önce getiren Fahreddin er-Râzî'nin bilinçli bir tertip yapmadığı şeklindeki ifadelerin⁹² isabetli olmadığını görmektedir.

Karâfî (öl. 684/1285), zarûrî maksadları *nefis, din, nesep, akıl* ve *mal* şeklinde sıralar. Ancak tercihinin nedenine dair bir beyanda bulunmaz. Öte yandan din yerine ırzı sayanlar olduğunu belirtir ki bu pek rastlanmayan bir bilgidir. Bazıları şeklindeki ifadesine bakılırsa Karâfî, bu ihtimale pek sıcak bakmamıştır.⁹³

İsnevî'nin nakline göre Beyzâvî (öl. 685/1286) de esasları *nefis, din, akıl, mal* ve *nesep* şeklinde sıralayarak nefsi merkeze almış, ancak Fahreddin er-Râzî ve Karâfî'den farklı bir tertipte bulunmuştur.⁹⁴ Sübkî yukarıda aktarılan din merkezli tertipleri yanında bir yerde Beyzâvî'nin zikrettiği sıralamaya uygun tertipte bulunmuştur.⁹⁵ İsnevî de din merkezli tertip yanında dinle nefsin yerini değiştirerek Beyzâvî ve Sübkî'nin sıralamasına muvafık bir tertip benimsemiştir.⁹⁶ Zerkeşî (öl. 794/1392), *nefis, mal, nesil, din* ve *akıl* şeklinde bir sıralama

⁸³ Ali Pekcan, *Makâsîd Teorisine Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 157.

⁸⁴ İbn Zuyaybe, *el-Makâsîd*, 171-172.

⁸⁵ Karadâvî, *Makâsîdu's-şerî'a*, 29.

⁸⁶ Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 390.

⁸⁷ Muhammed Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, ts.), 532.

⁸⁸ Muhammed Sad Yûbî, *Makâsîdu's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye* (Riyad: Dâru'l-Behce, 1998), 305; İbn Zuyaybe, *el-Makâsîd*, 168.

⁸⁹ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/160.

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/458.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/458-459.

⁹² bk. Atiyye, *Makâsîdu's-şerî'a*, 29.

⁹³ Ebu'l-Abbâs Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* (Mısır: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 392.

⁹⁴ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 325.

⁹⁵ Sübkî, *el-İbhâc*, 3/55.

⁹⁶ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 325, 364.

126 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

yaparak Fahreddin er-Râzî'nin iki tertibinden birine muvafakat etmiştir.⁹⁷ Şevkânî (öl. 1250/1834) de Zerkeşî gibi *nefis, mal, nesil, din* ve *akıl* şeklindeki sıralamayı kaydetmiştir.⁹⁸

Yukarıda görüldüğü üzere nefsi merkeze alan usulcülerin görüş ayrılıklarının bulunduğu ve söz konusu tertiplerin bilinçli bir tercihin sonucu olmadığı anlaşılmaktadır. Keza herhangi bir çatışma durumunda hangi maslahatın diğerlerinin önüne alınacağı meselesinde de açık bir tercih olmadığı görülmektedir. Nefsi başa alan Zerkeşî'nin, teâruz etmeleri halinde ebedî mutluluğu sağlaması hasebiyle dinî maslahatın dünya maslahatına, yani kul haklarına takdim edilmesi gerektiğini belirtmesi çatışma anında nasıl davranılacağını açıklaması açısından dikkat çekicidir. Zerkeşî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla kul haklarının en önemlisi olan nefsi, dinden önce zikretmek herhangi bir çatışma anında dünyevî maslahatın uhrevî maslahata takdim edileceği anlamına gelmez. Yine onun kaydına göre Fahreddin er-Râzî de bu görüşü benimsemiştir.⁹⁹

Zerkeşî'nin bu açıklaması, sıralamasını bir gerekçeye dayandırmayan pek çok fakihin gerçekte nefsi, dine tercih ettiği hususunda kuşku uyandırmaktadır. Bu sebeple nefsi merkeze alan fakihlerin herhangi bir teâruz anında dünyevî maslahatları uhrevî maslahatlara tercih ettiklerini söylemek güçleşmektedir. Zira Fahreddin er-Râzî dışındaki diğer fakihler tertiplerini tercihen yaptıklarına dair bir beyanda bulunmamışlardır. İbn Zugaybe'nin, fakihlerin kastının belli bir tertip zikretmek değil, adet bildirmek olduğu şeklindeki ibare, makul gözükmemektedir.¹⁰⁰ Nitekim nas ve icmâ ile kulların maslahatlarının çatışması halinde kulların maslahatlarının tercih edileceğini ileri süren ve bu sebeple hakkında pek çok söz söylenen Tûfî¹⁰¹ -yukarıda geçtiği üzere- tertibinde nefsi değil dini başa almıştır.

Klasik dönem pek çok fakihin aksine *can, din, akıl, nesil* ve *mal* şeklinde bir tertip benimseyen Yaman, tertibini bilinçli bir şekilde yaptığını belirtmiştir. Bu görüşün klasik ve yerleşik din merkezli tertiplere muhalefet ettiğini belirtmekten de geri durmamıştır. Görüldüğü kadarıyla onun temel gerekçesi dinin insan ve toplum için var olduğu fikridir.¹⁰²

3. Tarafların Delilleri

Bu başlık altında dini ve nefsi merkeze alan âlimlerin delillerine temas edilecektir. Tarafların birbirlerine itirazı -eğer varsa- zikredilecek, öte yandan kendi değerlendirme ve ter-cihimiz *Değerlendirme* başlığı altında açıklanacaktır.

3.1. Dini Tercih Edenler

Dini tercih eden âlimler görüşlerini temellendirme adına birtakım delil ve gerekçeler sıralamıştır. Bu deliller ve bunların değerlendirmesi şu şekilde sıralanabilir:

1. "*Cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"¹⁰³ âyeti Kur'an'dan delildir. Buna göre insanların asıl yaratılış gayesi kulluk olduğundan Allah hakkı diğer haklara takdim edilmelidir. Zira yerine getirilmesi gereken en önemli hak, Allah hakkıdır. Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve İsnevî gibi fakihler kulluğun dinle sağlanabileceğini, dolayısıyla ebedî saadete ulaştırmanın inanç olması sebebiyle dinin en üstün maslahat olması gerektiğini söylemişlerdir. Zira icra ettiği görev yönüyle dine denk bir maslahat olamaz.¹⁰⁴ Muhammed Bekri bu âyet

⁹⁷ Bedreddin Muhammed Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 5/209.

⁹⁸ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 2/129-130.

⁹⁹ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6/189.

¹⁰⁰ İbn Zugaybe, *el-Makâsıd*, 170.

¹⁰¹ Hallâf'ın bu eseri, Tûfî'nin maslahata dair görüşlerini ihtiva eden *Risâle fi ri'âyeti'l-maslahâ*'sının neşredildiği kaynaklardan biridir. bk. Hallâf, *Masâdiru't-teşrif*, 105-144.

¹⁰² Yaman, *Fetva Usûlü*, 142.

¹⁰³ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁰⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/ 275; Ebû Amr İbnü'l-Hâcib, *Münthe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 227; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 391.

gereği dinin asıl, diğer esasların ferî/tali olduğunu belirtmiştir. Buna göre diğer esaslar dine hizmet etmektedir.¹⁰⁵ Bir başka ifadeyle diğer esaslar maksûd olan din için vardır.¹⁰⁶

2. Rivayete göre bir kadın Rasûlullah'a gelerek, "Annem, bir ay oruç borcu olduğu halde öldü." demiştir. Rasûlullah, "Annenin (başka) bir borcu olsaydı o borcu öder miydin?" buyurmuş, kadın, "Evet" cevabı vermiştir. Rasûlullah da "O halde Allah'a olan borç ödenmeye daha lâyıktır."¹⁰⁷ buyurmuştur. Sübkî bu hadisten hareketle iki hakkın müşterek olduğu durumlarda Allah hakkının kul hakkına takdim edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁸

3. Bûtî'nin zikrettiği üçüncü gerekçe aklî olup ilk iki delili destekleme rolü görmektedir. Buna göre din, makâsîdın özü ve ruhunu oluşturmaktadır. Diğer maslahatlar talidir ve asıl olmadan kaim olamazlar.¹⁰⁹ Din, asıl olduğuna göre aslın tahrif vb. yollarla zayi olması diğer maksadların da zayi olmasına neden olur.¹¹⁰ Onlar bu aklî gerekçeyi, "Eğer hak, onların hevalarına uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunanlar bozulur giderdi."¹¹¹ âyetine dayandırır.¹¹² Yusuf Hâmid Âlim'in aklın, din olmadan hükümlerin teşrini idrak etmekte yetersiz kalacağını ifade etmesi bu delile binâendir.¹¹³

4. Dini korumak için canların telef olmasına neden olan cihad farz kılınıştır. Buna karşılık nefisleri korumak adına baskı (ikrâh) altında şarap içilmesi farz değil, mubah kılınıştır. Buna göre dinin korunması insanların iradesine bırakılmamışken nefsin korunması bu açıdan insanların takdirine bırakılmıştır.¹¹⁴

3.2. Nefsi Tercih Edenler

Bu başlık altında görüş ve delillerine temas edilecek âlimlerden kasıt nefsi merkeze alan Fahreddin er-Râzî ve diğer fakihler değildir. Zira yukarıda da vurgulandığı gibi maslahatları sıraladığı esnada nefsi başa almasına rağmen Zerkeşî, teâruz anında dinî maslahatın dünya maslahatlarına takdim edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Nefsi başa alan pek çok âlimin sıralamasının nedenine dair herhangi bir açıklama yapmamış olması Zerkeşî'nin ifadelerinin doğrular niteliktedir.

Nefsin, dine takdim edilmesi gerektiğini savunan âlimlerin görüşlerine Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi dini başa alan fakihlerin eserlerinde zayıf bir görüş veya muhtemel bir sorunun cevabı olarak rastlamaktayız. Görebildiğimiz kadarıyla bu âlimlerin kimler olduğu hususunda açık bir malumat yoktur. Yaptığımız araştırmada görüş ve delillerine ulaştığımız bu klasik dönem âlimlerinin kimler olduklarını tespit edemedik.¹¹⁵ Bu bağlamda Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in itirazı, muhtemel bir soruya dönük fikir teatisi olarak da anlaşılabilir. Nitekim Muhammed Sad el-Yûbî itiraz kabiline zikredilen bu fikirlerin müstakil bir görüş olarak telakki edilmesinin hata olduğunu belirtir.¹¹⁶ Yûbî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla nefsi merkeze alan görüş ve bu çerçevede zikredilen deliller farazî sayılmalıdır. Onun böyle bir sonuca varmasında bilhassa Âmidî'nin, bu görüşleri ihtimal eksenli bir dille kaydetmesinin etkisi büyüktür.

¹⁰⁵ Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 294.

¹⁰⁶ Yûbî, *Makâsîd*, 307.

¹⁰⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Siyâm", 154.

¹⁰⁸ Sübkî, *el-İbhâc*, 241.

¹⁰⁹ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 60.

¹¹⁰ Yûbî, *Makâsîd*, 192-193; Muhammed Bekri, *Makâsîd*, 275.

¹¹¹ el-Mü'minûn 23/71.

¹¹² Yûbî, *Makâsîd*, 209-210.

¹¹³ Âlim, *el-Makâsîd*, 226.

¹¹⁴ Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz ff usûli'l-fikh* (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1999), 226.

¹¹⁵ Bazı kaynaklarda (bk. Türkan, "Makâsîdüş-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", 452) İbn Emîru Hâc'cın (öl. 879/1474) bu görüşte olduğu kaydedilmektedir.

¹¹⁶ Yûbî, *Makâsîd*, 311.

128 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsîdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

Bununla birlikte Yûbî'nin değerlendirmesinin ispata muhtaç olduğunu belirtmek gerekir. Nefis ve diğer esasları dine takdim eden görüşün delillerine geçmeden önce temel gerekçenin nefis, akıl, nesep ve malın kul hakkı, dinin Allah hakkı olması ön kabulüne dayandığını ifade etmek gerekir. Bu çerçevede zikredilen pek çok gerekçe, ukubat, ibadetlerin hafifletilmesi ve zimmîlerle ilişki şeklinde üç temel başlık altında birleştirilebilir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:¹¹⁷

Ukubat Açısından: Kul haklarının darlık ve sıkıntı, Allah hakkının ise genişlik ve rahmet üzerine olması hasebiyle iki hakkın birleşmesi halinde kul haklarının tercih edilmesi gerekir. Zira kulların aksine Allah hakkının ertelenmesi veya ihmal edilmesi Allah Teâlâ'ya herhangi bir zarar vermez. Ertelemeyle karşı karşıya kalması halinde darlık ve sıkıntı üzerine olan kul haklarının ise ciddi zarar göreceği aşikârdır. Buna şu şekilde örnek verilebilir: Hem irtidat edip hem de birini haksız yere kasten öldüren adam irtidat sebebiyle değil, kısas, yani kul hakkı gereği öldürülür.

İbadetlerin Hafifletilmesi Açısından: Seferde namazın kısaltılması, orucun edasının terk edilmesi, hastanın namazda kıyama terk etmesi ve diğer örnekler bu kapsamda değerlendirilebilir. Yine boğulanı kurtarmak için namazı terk etmek, mal için Cuma ve cemaatin dahi terk edilmesi teâruz anında kul haklarının Allah hakkına tercih edilebileceğini göstermektedir.

Zimmîlerle İlişki Açısından: İnkârlarına rağmen zimmîlerin İslam diyarında kanları ve malları korunmuş halde yaşamaları kulların maslahatlarının göz ardı edilemeyeceğine delalet etmektedir.

Dinin diğer esaslardan evla olduğu şeklindeki fikri benimseyen Âmidî'nin, muarızlarının gerekçelerine cevaplar verdiği görülür. Onun ifadelerine göre kısas şeklindeki hükümlerde Allah ve kul haklarında ortaklık bulunmaktadır. Tekfir ve katl meselesinde olduğu gibi aslında şeriatın vaadi gereği ceza olarak öldürmek dinin maksûdudur. Aynı zamanda maktûlün varislerinin yüreklerinin soğuması ve intikam duygusunun oluşmaması açısından kısas emredilmiştir. Bu cezalandırma örneğinde kul haklarının Allah hakkına takdim edilmesi, Allah haklarının ihmal edildiği anlamına gelmez. Çünkü uhrevî ceza sabittir. Fakat Allah hakkı öne alınsaydı dünyevî, -Âmidî'nin ifadesiyle- mutlak bedenî ceza ilga olacağından kul hakları zayı olabilirdi.¹¹⁸ Âmidî'den istifade ettiği görülen Yûbî ona paralel açıklamalar yaparak kısas örneğinin isabetli olmadığını ifade eder.¹¹⁹

Âmidî, dine karşı nefis maslahatının öncelendiği yönünde zikredilen örneklerin dinin aslı değil, ferî meseleleri olduğunu belirterek ibadetlerin hafifletilmesi bağlamındaki gerekçelerin delil olamayacağını dile getirir. Öte yandan devamındaki açıklamalarında ferî olarak nitelediği örneklerde Allah hakkının ihmal olmadığını ihsas ettirir. Bunu namazın kısaltılması örneği bağlamında özetle şöyle izah eder: Yolcunun namazı kısaltmasına rağmen hasıl olan meşakkat mukim dört rekât namazındaki meşakkate denktir. Âmidî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla aslında namazın kısaltılması Allah hakkının ihmal edildiği anlamına gelmez. Zira seferde iki rekât da olsa namaz meşakkat içerdiği halde eda edilir. Âmidî bunu oruç örneğiyle de ifade eder. Şöyle ki seferde orucun tutulmayıp daha sonra kaza edilmesi mutlak olarak Allah hakkının zayı olmadığını gösterir. Boğulanı kurtarmak için namazı terk etmek, mal için Cuma ve cemaatin terk edilmesi ve zimmîler meselesine de temas eden Âmidî bunların salt olarak Müslümanların maslahatı -dünyevî maslahatı kastediyor- şeklinde nitelendirilemeyeceğini belirtir. Zira ona göre bu kolaylıklar şeriatın güzellikleri ve dinin kavaidinden kaynaklanmaktadır.¹²⁰

Allah hakkını öncelendiği bilinen İbnü'l-Hâcib, Âmidî'nin karşı çıktığı fikir ve gerekçelere temas eder. İlkesel olarak o da kul haklarının Allah hakkına tercih edilmesi fikrine karşı

¹¹⁷ Bu deliller için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/275-276; Yûbî, *Makâsîd*, 307-308.

¹¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/275-276.

¹¹⁹ Yûbî, *Makâsîd*, 308-309.

¹²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/276.

çıkır. Dine karşı nefsin maslahatının öncelenmesi gerektiği yönünde zikredilen örneklerin dinin aslı değil, ferî meseleleri olduğunu söyleyerek Âmidî'yi destekler.¹²¹

Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in itirazına rağmen yukarıda da geçtiği üzere Ahmet Yaman nefsi merkeze alan gerekçeli bir görüş benimsemiştir. Yaman'ın kendi ifadesiyle din, insan ve toplum içindir; canlı ve sağlıklı organizmanın olmadığı bir yerde din işlevini icra edemez. Bu ifadesiyle o, insanın din için olduğu şeklindeki anlayışa karşı çıkmaktadır. Ona göre yerine göre dinin inkârı pahasına da olsa can korunmalıdır. Nitekim onun da işaret ettiği gibi âyette, "*Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse -kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka- fakat kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır.*"¹²² buyrulmuştur. Yaman bu âyet yanında Hz. Peygamber'in (a.s.) bazı uygulamalarının da canı korumayı önceliğini belirtir.¹²³

Açık bir tertip zikretmeyen Erdoğan'ın ifadelerinden de nefsin dine öncelenmesi fikri çıkarılabilir. Zira Erdoğan, Yaman'a paralel bir cümle kurarak insanın din için değil, dinin insan için var olduğunu dile getirir. Erdoğan'a göre Allah hakkı olarak ifade edilen din, ahında fert veya toplum, yani kamu maslahatı için vardır. Bu itibarla din insanlara hizmet için vardır. Erdoğan, buradan hareketle dinin bizatihi insanoğlu için bir rahmet olduğunu söyler. Bu anlayıştan çıkılması halinde rahmet olan dinin zahmete dönüştürülmesinin pekâla mümkün olduğunu ifade eder. Bu çerçevede dinin amacının ahiret değil, dünya olduğunu belirterek insanların ahirette hayatlarını; din sayesinde, dünyada kazanabileceklerini zikreder. Ahiret hayatı dünya hayatının izdüşümüdür, sözünü bu bağlamda kaydeder.¹²⁴

4. Değerlendirme

Delilleri değerlendirmeye ilk olarak dini, diğer esaslara takdim edenlerden başlamak istiyoruz. Dini, diğer değerlere takdim eden usulcüler, "*Cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"¹²⁵ âyeti üzerinden insanların yaratılışlarının asıl gayesinin dindarlık olduğunu belirtmişlerdir. Böylelikle dini maslahatı merkeze alarak onun, makâsıdın özü olduğunu ifade etmişlerdir. Dinin önemini destekleme adına onu korumak için getirilmiş olan cihadla kulların mükellef kılınmış olmasını gerekçe göstermişlerdir.

Dinin, diğer dört maslahatın görevini belirleyen işlevsel yönü dikkate alındığında Allah hakkının *nefis, akıl, nesil ve mal* maslahatına takdim edilmesi kabul edilebilir bir görüş olarak gözükmektedir.¹²⁶ Zira din bu manada çok büyük bir vazife icra etmektedir. Bu noktada dinin nefisten evla olduğuna gerekçe olarak zikredilen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350), "*insanların şeriatı olan muhtaçlığı her türlü ihtiyaçlarının üstündedir*"¹²⁷ ibâresini dinin işlevi açısından anlamak daha doğru olacaktır. Bununla birlikte diğer değerlere yeteri kadar önem vermeyen kimi muasır araştırmacıların ifadelerinin ikna edici olmaktan uzak, dahası abartılı olduğunu düşünmekteyiz. Dinin korunması gereken evla maslahat olduğu fikrinin altında dinin sadece salt literal anlamının korunması şeklindeki bir düşüncenin varlığı ise kabul edilebilir değildir.

Aslında söz konusu âyet gereği dindarlık vasfıyla muttasıf olan varlık, insan olduğundan dindarlık vesile olarak anlaşılabilir. Asıl amaç ebedî mutluluğa ermek olduğuna göre elde edecek olan esas değer insan olmaktadır. Bu sebeple merkezde olması gereken özne, insan ve onun maslahatı olmalıdır. Nitekim, "*O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak*

¹²¹ İbnü'l-Hâcib, *Münthehe's-sül*, 227-228.

¹²² en-Nahl 16/106.

¹²³ Yaman, *Fetva Usûlü*, 142.

¹²⁴ Erdoğan, "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", 396.

¹²⁵ ez-Zâriyât 51/56.

¹²⁶ bk. Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (Ankara: Kuramer Yayınları, 2017), 304.

¹²⁷ Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/2.

130 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsîdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

*için ölümü ve hayatı yaratmıştır.*¹²⁸ âyetinde Allah Teâlâ, sınanan ve ebedî saadeti elde edebilecek varlığın insan olduğunu ifade ederek onu merkeze almıştır. Bu itibarla ez-Zâriyât 56. âyetten hareketle dinin merkeze alınması çok da isabetli bir yaklaşım değildir.

Kulların, dini korumak adına cihadla mükellef kılınması ve canlarını bu uğurda feda etmesine karşılık zor durumdaki insanların canlarını korumak adına şarap içmelerinin farz değil de mubah kılınmış olması şeklindeki son gerekçenin de tartışmaya açık olduğunu düşünmekteyiz. Zira diğer maslahatların korunması noktasında önemli bir vazife gördüğünü söylediğimiz dinin korunması için cihadın vb. yükümlülüklerin farz kılınması gayet anlaşılır bir durumdur.

Zor durumdaki insanların şarap içmesinin mubah kılınmış olmasının cihadın farziyeti karşısında hafif kaldığı, dolayısıyla dinin, nefis ve diğer maslahatlardan ağır bastığı şeklindeki iddiaya Şâtıbî'nin açıklamalarıyla cevap verilebilir. En önemli küllî maksadın din olduğunu açıkça ifade eden Şâtıbî'nin, yerine göre nefsin mertebe açısından dinden geri kalmayacağını belirtmesi dikkat çekicidir. Onun ifadelerine göre nefsi korumak için kısas uygulaması yanında zorunlu kimi hallerde dinin inkârına cevaz verilmiştir. Bu durum, dini korumak için küffarla yapılan mücadelede canların Allah'a arz edilmesi, bir diğer ifadeyle nefislerin kurban edilmesine karşılık gelmektedir. Buna göre dini korumak için can verildiği gibi ruhsat kabildin olsa da nefsi korumak için de dinin inkâr edilebilmesi, nefsin dinden geri kalmadığı şeklinde anlaşılabilir.¹²⁹ İbn Hırzullah'ın da benzer ifadeler kullanması bu görüşü desteklemektedir.¹³⁰

Öte yandan canların, Allah için kurban edildiği cihadın, asıl amacı i'lâ-yi kelimetullahı yüceltmek olsa da cihadla *nefis, nesil, akıl, mal* vb. kul haklarının da korunmasının amaçlandığı aşikârdır. Rasûlullah'ın (a.s.) bir hadiste, "Kim malını korurken öldürülürse şehittir. Kim dini uğruna öldürülürse şehittir. Kim kanı/canı uğruna öldürülürse şehittir ve her kim ehli/ailesi uğruna öldürülürse şehittir."¹³¹ buyurması bunun somut bir göstergesidir. Buna göre cihadın farz kılınmasını sadece dini korumaya hasretmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bu itibarla şarap içmesinin mubah kılınmış olmasının cihadın farziyeti karşısında hafif kaldığı, dolayısıyla dinin, nefis ve diğer maslahatlardan ağır bastığı şeklindeki iddia ikna edici değildir.

Gazzâlî'nin teterrus, yani canlı kalkan örneğinin tezimizi destekler bir yön taşıdığını düşünmekteyiz. Gazzâlî, saldırıya geçen küffarın Müslüman esirleri canlı kalkan olarak kullanmaları nedeniyle Müslüman ordusunun çatışmadan kaçınmasının İslam yurdunun işgaliyle sonuçlanabileceğini ifade eder. Bu durumda sadece esir olanlar değil, bütün Müslümanların canı tehlike altında olacaktır.¹³² Gazzâlî'nin, Müslüman canının dokunulmaz olduğu şer'î nasrlara rağmen ümmetin idamesini sağlayan küllî maslahat gereği esir Müslümanların öldürülebileceği şeklindeki görüşü, olası teâruz halinde nasıl davranılacağı noktasında kıstas belirlemektedir.¹³³ Bu tavrın, insanın merkezde olduğu şeklindeki görüşümüzü desteklediğini söyleyebiliriz. Zira nihayetinde canlı kalkan hadisesi, cihadla sonuçlanmaktadır ki cihadın temel hedeflerinden biri insanı, dahası ümmeti korumaktır. Çünkü tümel maksadların korunması bir ahenk ve insicamı gerekli kılmaktadır. Bu itibarla her bir küllî maslahatın diğer maslahatları doğrudan etkileyen bir görev icra ettiği ve aralarında sağlam bağlar bulunduğu yadsınamaz bir hakikattir.¹³⁴

¹²⁸ el-Mülk 67/2.

¹²⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/38.

¹³⁰ İbn Hırzullah, *Davâbitü itibâri'l-makâsîd*, 206.

¹³¹ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünne", 32; Ebû İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962), "Diyât", 22.

¹³² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/420.

¹³³ Abdurrahman Haçkâli, "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihi Seyri", *Makâsîd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 273.

¹³⁴ Atiyye, *Makâsîdu's-şerî'a*, 44-45.

Nefsi, dine tercih edenlerin gerekçeleri makul ve kabul edilebilir düzeydedir. Onların zikrettikleri kısas örneği, seferde namazın kısaltılması, orucun kazaya bırakılması vb. kolaylıklar Allah hakkının iptali anlamına gelmesi de insanın maslahatının merkeze alındığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Hele ki mal gibi sonda gelen bir maslahat için namaza dahi ara verilebileceği örneği dikkate değerdir.

Yaman, “*Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâr ederse...*”¹³⁵ âyetiyle istidlal ederek nefsin dinden önce gelmesi gerektiğini açıkça dile getirmiştir.¹³⁶ Bu çerçevede nefsin dine takdim edilmesi gerektiğini belirten Yaman’ın gerekçesinin gayet yerinde ve isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere Şâtıbî’nin aynı âyetten hareketle kulum, dini inkâr etmesine cevaz verilmiş olmasını nefsin mertebesinin bu açıdan din mertebesinden geri kalmayacağı fikrine karşılık getirmiş olması bu düşüncemizin dayanakları arasındadır.

Allah hakkı olarak nitelenen dinin, esasında kamu maslahatı olması, tabiatıyla fert veya toplumun mesâlihi için olduğu şeklindeki Erdoğan’ın görüşlerinin tartışmaya katkı sunduğu görülmektedir. Onun, dinin amacının dünya olduğu, insanların ahiret hayatlarını din sayesinde dünyada kazanabilecekleri yönündeki değerlendirmeleri, dini öne çıkarma adına diğer değerleri basitleştiren kimi muasır müelliflerin değerlendirmelerinden daha tutarlıdır. Buna göre insanın dine, yani kulluğa olan ihtiyacı ve dinin insanı ebedî saadete ulaştırıcı işlevi, dinin insan için olan yönünü göstermektedir. Yoksa zannedildiği gibi salt olarak din, insandan üstün değildir.

Abdulkadir Şener’in ifade ettiği gibi emir ve nehiyeler çift yönlü, yani dinî ve dünyevî olduğundan din ile dünya işlerini birbirinden ayırmak kolay bir iş değildir.¹³⁷ Her ne kadar fakihler, dinî ve dünyevî maslahat ayırımından söz etse de Dönmez’in de vurguladığı gibi insanın makâsıdını gözetmek için maslahat, dünyevî ve uhrevî açıdan bütüncül olarak ele alınmalıdır.¹³⁸ Nitekim bu ayırmadan bahseden Gazzâlî’nin, namazın dinî maslahatları içermesi yanında dünyevî maslahatlarla yakın bir ilişki içinde olduğunu vurgulaması¹³⁹ bütüncül bakış açısının önemini destekler niteliktedir. Keza İbn Kayyim’in namaz ibadetinin dünyevî ve uhrevî maslahatları elde etmek; mefseti kaldırmak adına büyük bir vazife yerine getirdiğini belirtmesi¹⁴⁰ aynı bakış açısının bir yansımasıdır. Müslümanın maişetini elde etme adına çalışması ve mal yani kazanç sağlaması ilk anda dünyevî bir faaliyet olarak gözüксе de kazancıyla üzerine farz olan ehlinin nafakasını temin etmesi, duruma göre kazancıyla sadaka ve zekât vermesi örnekleri dikkate alındığında mal temin etmenin uhrevî yönü olduğu inkâr edilmez bir hakikat olmaktadır.

Mamafih maslahatları uhrevî-dünyevî veya Allah hakkı-kul hakkı şeklinde keskin bir ayırma tabi tutmanın, dahası Allah ve kul haklarını karşı karşıya getirmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira zarûrî maslahatların yararı gibi zararının da doğrudan veya dolaylı olarak hem dünya hem de ahiret hayatına etki edebileceği realitesi kanaatimizi destekler niteliktedir. Ancak böyle bir ayırım hakların yeri ve konumunu belirtme, bir diğer ifadeyle adlandırma adına yapılabilir.

Maslahatların bütüncül olarak ele alınması sebebiyle zarûrî maslahatları üstünlük açısından tertibe tabi tutmaya ihtiyaç olmadığını dile getiren araştırmacılara hak verilebilir.¹⁴¹ Yine de bir tertip yapmak gerektiğinde bütüncül bakış açısının bir sonucu olarak nefsin, akıl vb. değerleri ihtiva etmesi nedeniyle değer açısından dinden aşağı olmadığı, hatta maslahatlar

¹³⁵ en-Nahl 16/106.

¹³⁶ Yaman, *Fetva Usûlü*, 142.

¹³⁷ Şener, *Kiyas, İstihsan ve İstislah*, 141.

¹³⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/84.

¹³⁹ Gazzâlî, *Şifâü’l-gallîl*, 161.

¹⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd fi hedyi hayri’l-’ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 4/192.

¹⁴¹ Atiyye, *Makâsıdu’ş-şer’â*, 45-46.

132 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

tertibinde merkezde yer alması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Bu kanaatimizi destekleyen -yukarıdaki değerlendirmelerimiz yanında- daha pek çok gerekçe şu şekilde sıralanabilir:

- Kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını sağlamak ve onlarından mefseleti def etmek olarak tanımlanan makâsıdın ve mesâlihın tanımı bunlardan biridir. Nitekim Haçkalı'nın ifadesine göre fukahanın tamamı kulların maslahatının sağlanması fikrinde görüş birliğine varmıştır.¹⁴² Kulların maslahatını sağlayan makâsıd düşüncesinin özünün din olduğu, dolayısıyla nefis ve diğer maslahatların tali olduğu şeklindeki ibârelerin ikna edici olmadığı söylenebilir. Çünkü makâsıdın tanımına göre makâsıdın özünde, yani merkezinde kulların maslahatları yer almaktadır. Bu sebeple din, makâsıdın rehberi konumundadır. Buna göre kulların maslahatını sağlayan bütün değerler insan için vardır.

- Makâsıd, salih bir Müslüman şahsiyetinin inşasını, dolayısıyla toplumun teşekkülünü hedeflemektedir.¹⁴³ Bu da dinle birlikte bütün maslahatların muhafazası ile birlikte sağlanabilir. Salih ve faziletli insanın manevî tekamülünde din her halükârda maksûd değil hidayet rehberi konumundadır.

- Kur'an-ı Kerîm'de pek çok âyette insanoğlunun değerli bir varlık olduğu vurgusu da insanı merkeze almaktadır. İnsanın en güzel bir şekilde yaratılmış olduğu,¹⁴⁴ meleklerin insana secde etmeleri,¹⁴⁵ Âdem'in yer yüzünde halife olarak yaratılmış olması,¹⁴⁶ insanın şerefli ve üstün kılınması¹⁴⁷ bunun tipik örnekleridir. İnsana bu payeyi sağlayan en önemli saik belki de Allah Teâlâ'nın kendi ruhundan üflemiş olmasıdır.¹⁴⁸

Zikri geçen muhtelif tertiplerin bir kısmında gerekçe belirtilmemesi ve böylelikle bir tertip üzerinde ittifak oluşmaması ictihada her zamankinden fazla muhtaç olduğumuz günümüz şartlarında artı bir durum olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁹ Şöyle ki değişen şartlara göre esasların karşı karşıya bulunduğu tehdit nedeniyle onları muhafaza etmek için tertipteki yerleri önem sırasına göre değişebilir. Hz. Ömer'in kıtlık yıllarında el kesme haddini uygulamaya bir süre ara vermesi, dinin emrine karşılık insanın maslahatını koruma adına yapılmış örnek bir icraat olarak nitelenebilir.¹⁵⁰

Keza küllî olarak nitelenen her bir esasın korunması noktasında zikredilen kimi fiillerin cüzî olduğu, dolayısıyla bu ahenk ve insicamı bozmadan alt başlıklarda bir tercih üstünlüğünde bulunmanın sakıncası olmadığı ifade edilebilir.¹⁵¹ Buna göre dinin muhafazasına dönük olarak zikredilen iman etmek, kelime-i şehadet getirmek, namaz, zekât, hac ve orucun farz kılınması vb. değerlerden her biri tikeldir, ancak yerine göre tümel bir yön taşır. Dinin merkezde olmasını savunanlar açısından dahi söz konusu değerlerin tamamının diğer tümel maslahatlardan önce geldiği şeklinde mutlak bir öncülde bulunmak isabetli olmayacaktır. Buna göre tertiplerin salt olarak ictihadî olmasının muhtelif sıralamalar benimsemeye imkân verdiği söylenebilir.

Son tahlilde kanaatimizce dünyevî maslahat olarak ifade edilen nefis, akıl, nesil ve malın, nefis merkezli olmak kaydıyla kendi içindeki sıralanması hususu çok da önem arz etmemektedir. Zira nefsin diğerlerine takdim edilmesi gerektiği hususunda herhangi bir tartışma bilinmemektedir. Malın umumiyetle sonda geldiği bilgisi dikkate alınırsa asıl tartışmanın, akıl

¹⁴² Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 452. Ayrıca bk. Boynukalın, *Gaye Problemi*, 84.

¹⁴³ Abdurrahman Abdülhâlık, *el-Makâsıdu'l-âmmeh li's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Mektebetü'l-Sahveti'l-İslâmiyye, 1985), 11.

¹⁴⁴ et-Tin 95/4.

¹⁴⁵ el-Hicr 15/29.

¹⁴⁶ el-Bakara 2/30.

¹⁴⁷ el-İsrâ 17/70.

¹⁴⁸ es-Secde 32/9; el-Hicr 15/29.

¹⁴⁹ Pekcan, *Makâsıd*, 157.

¹⁵⁰ Hz. Ömer'in uygulaması için bk. Fâsî, *Makâsıd*, 56; Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 46.

¹⁵¹ bk. Abdurrahman Haçkalı, *Şatibî'de Makâsıd ve Fıkah Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 145.

ve neslin sırası noktasında olduğu aşikârdır. Bu değerlendirmeler üzerine nefsin merkezde olduğu *nefis, din, akıl, nesil ve mal* gibi bir sıralamanın kabul edilebilir düzeyde olduğu kanaatindeyiz. Tabiatıyla bu sıralamadan farklılık arz etmekle birlikte nefsi merkeze alan tertipler de benimsenebilir.

Sonuç

Çeşitli küllî maslahat tertipleri göz önünde bulundurulduğunda temelde din ve nefis merkezli olmak üzere iki asıl tertipten söz etmek mümkündür. Bu tertipler içerisinde *din, nefis, akıl, nesil ve mal* şeklindeki sıralamanın klasik ve muasır pek çok âlim tarafından benimsenmiş olması Gazzâlî'nin görüşlerinin haklılığını ve güçlülüğünü göstermesi bakımından zikre değerlidir.

Fakihlerin birçoğunun, tertiplerine sarıh bir gerekçe zikretmemesi bu tertiplerin bilinçli bir şekilde yapıldığı hususunda kuşku oluşmasına neden olmaktadır. Şâtıbî örneğinde olduğu gibi bazı fakihlerin iki veya üç farklı tertip kaydetmesi bu kuşkuyu güçlendirmektedir. Diğer yandan bu tertiplerde aklın birinci, nefsin ikinci ve malın genellikle son sırada yer alması özellikle din merkezli tertiplerin rastgele sıralandıkları fikrini zayıflatmaktadır. Çünkü din merkezli tertip benimseyen Âmidî, tertibine gerekçe zikretmiş ve pek çok âlim de onun görüşünde birleşmiştir. Ulemânın cumhurunun dini merkeze aldığı noktasında yaygın bir kanaatin varit olması bu sıralamaların bilinçli yapıldığını göstermektedir. Diğer yandan bilinçli yapılmadığı düşünülen tertiplerin daha çok nefis merkezli sıralamalar olduğu şeklindeki ifadeler tutarlıdır. Çünkü nefsi merkeze alan Zerkeşî gibi âlimlerin herhangi bir teâruz anında dinin, nefse takdim edileceği fikrini savunduğu görülmektedir.

Tertip konusundaki ihtilafın temelinde Allah ve kul haklarının çatışması noktasında hangi hakkın diğerine takdim edileceği hususu yatmaktadır. İnsanların yaratılışının asıl amacının kulluk olduğunu ifade eden fakihlerin kahir ekseriyeti dini, makâsıdın özü telakki ederek diğer maslahatlara takdim etmiştir. Dinin, nefis, akıl, nesil ve malın görevini tayin eden işlevsel rolü dikkate alındığında bu görüş kabul edilebilir düzeydedir. Fakat bazı muasır araştırmacıların, dini yüceltme adına diğer maslahatların değerini önemsizleştirdiği izlenimi veren sözlerinin isabetsiz bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz.

Kulların canlarını korumak adına şarap içmeleri ve domuz eti yemelerine, dahası kimi zorunlu durumlarda dini inkâr etmelerine dahi izin verilmiş olması, maslahatı korunmuş asıl varlığın insan olduğunu izhar ettirmektedir. Kulların, dini korumak adına cihadla mükellef kılınmasının dini merkeze aldığı şeklindeki fikrin ikna edici olmadığı söylenebilir. Zira cihadın asıl amacı dini korumak olarak kabul edilse bile cihadla diğer dört maslahatın da korunmasının hedeflendiği yadsınamaz bir gerçektir. Bu itibarla cihadın sadece dini korumaya dönük bir tarafı olduğunu ileri sürmek isabetli bir değerlendirme olmaz. Bu örnekten hareketle her bir tümel esasın diğer esasları doğrudan etkileyen bir vazife yerine getirdiğini ifade etmek gerekir.

Allah hakkı olarak ifade edilen dinin, amme/kamu maslahatı olduğu, dolayısıyla dinin insan odaklı bir yön ihtiva ettiği fikrinin, kulların maslahatlarının korunmasını merkeze aldığı düşüncesindeyiz. Ebedî saadeti sağladığı gerekçesiyle dinin merkeze alınması gerektiği yönündeki ifadeler karşılık, dinin rehberliğinde mutluluğa nail olan asıl varlığın insan olması fikrinin göz önünde bulundurulması isabetli bir yaklaşım olacaktır. Buna göre kulların dine olan ihtiyacı, dinin önemli işlevini göstermekte olup, merkezde yer alması gereken insan hakikatine halel gelmez. İnsanın maslahatlarının gözetildiği pek çok örnek yanında bilhassa ibadetler konusundaki kolaylık ilkesi insanın merkeze alınması gerektiği şeklindeki kanaatimizi desteklemektedir. Keza dünyevî ve uhrevî maslahatların bütüncül olarak ele alınması fikri de bu minvalde değerlendirilmelidir.

134 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsîdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

Kulların maslahatları bağlamında yapılan makâsîd tanımının, Müslüman şahsiyetin inşası amacının ve pek çok âyette insanın değerli bir varlık olduğu vurgusu da kulların merkezde olduğuna hamledilmelidir. Bu bağlamda nefis merkezli olmak kaydıyla can, din, akıl, nesil ve mal gibi sıralamaların kabul edilebilir düzeyde olduğu kanaatindeyiz. Allah hakkının kamu maslahatı olması sebebiyle esasında Allah ve kul haklarının karşı karşıya gelmesi gibi bir durum olmadığını belirtmeliyiz. Allah ve kul hakları ayrımının -en azından bizim açımızdan- meseleyi daha anlaşılır kılma adına yapıldığını ifade etmeliyiz.

Son tahlilde din ve nefis merkezli tertiplerin pek çoğunda gerekçe belirtilmemesi ve esasında ictihadî olması, değişen şartlara göre tümellerin muhafaza sırasının önem açısından değişmesine imkân vermektedir. Bu çerçevede çalışma konumuz hakkında yeni araştırma ve değerlendirmelere olan ihtiyacın süreklilik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdulhâlık, Abdurrahman. *el-Makâsıdu'l-âmmе li's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-Sahveti'l-İslâmiyye, 1985.
- Ahmet, Yaman (ed.). *Makâsıd ve İctihad*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Âlim, Yusuf Hâmid. *el-Makâsıdu'l-âmmе li's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1994.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Dımaşk-Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1406.
- Atiyye, Cemâleddin. *Nahvu tefîli makâsıdı's-şerî'a*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. Ankara: Kuramer Yayınları, 2017.
- Bedevî, Yûsuf Ahmed. *Makâsıdu's-şerî'a inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2000.
- Berdisi, Muhammed Zekeriya. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru's-Sakâfe, ts.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdu's-Şerî'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bûtî, Ramadân. *Davâbitü'l-maslaha fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Duman, Soner. "İmam Gazzalî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 9-32.
- Ebü Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebü Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn. *Teyşîru't-Tahrîr*. Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması". *Kutlu Doğum Sempozyumu*, 391-406.
- Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1992.
- Fâsî, Allâl Muhammed. *Makâsıdu's-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Şifâü'l-galîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'îl*. Bağdad: Matbaatu'l-İrşad, 1971.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihi Seyri". *Makâsıd ve İctihad*. ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazâlî'nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 451-466.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 47-62.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslâm Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şatibî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Hallâf, Abdulvahhab. *Masâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 1993.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. b.y.: Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, ts.

136 | Fatih Çınar. Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme

- Hasenî, İsmâîl. *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdû's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 2011.
- İbn Hırzullah, Abdulkadir. *Davâbitu itibâri'l-makâsıd fi mehalli'l-ictihâd ve eseriha'l-fikhî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2008.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- İbn Rebîa, Abdülaziz. *İlmu makâsıdî's-Şâri'*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002.
- İbn Zügaybe, İzzeddin. *el-Makâsıdu'l-âmmeh li's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru's-Safva, 1996.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr. *Münthehe's-sül ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ. *Beyânu'l-Muhatasar şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1986.
- İsnevî, Cemâleddin. *Nihâyetü's-sül şerhu Minhâcî'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâdirî, Abdullah. *el-İslâm ve darûrâtı'l-hayâ*. Cidde: Dâru'l-Müctema', 3. Basım, 2001.
- Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fi fikhi makâsıdî's-şer'a*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 2008.
- Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdî'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, 1973.
- Muhammed Bekri, İsmail Habib. *Makâsıdû's-şer'ati'l-İslâmiyye te'sîlen ve tef'îlen*. Mekke: Râbitatu'l-Âlemî'l-İslâmî, 1427.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Neccâr, Abdulmecid. *Makâsıdu's-şer'a bi-eb'âdin cedîd*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2008.
- Nemle, Abdulkerim. *el-Mühezzeb fi 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- Pekcan, Ali. *Makâsıd Teorisine Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsıdî kavâiduhu ve fevâiduh*. b.y.: el-Matbaatu'n-Necâh el-Cedîdeh, 1999.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde'l-İmâmi's-Şâtıbî*. Herndon: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 4. Basım, 1995.
- Sübkî, Tâceddîn. *Cem'u'l-cevâmî' fi 'ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Sübkî, Tâceddîn. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-'tisâm*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Al-i Selman. 6 Cilt. Kahire: Dâru İbni Affân, 1997.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, ts.
- Şener, Abdulkadir. *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Şener, Abdulkadir. "İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/ (1970), 105-108.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

- Telkenaroğlu, Rahmi M. "Makâsîd İctihadına Dayanan Külli Kaideler". *Usûl: İslam Araştırmaları* 10 (2008), 37-76.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.
- Tûfî, Necmeddin. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Türkan, Mustafa. "Makâsîdü's-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 439-459.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Maksadi Yorum". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 41-78.
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasîd İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Ömer. *Makasîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynaklar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yûbî, Muhammed Sad. *Makâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye ve alâkatuhâ bi'l-edilleti's-Şer'iyye*. Riyad: Dâru'l-Behce, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed. *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.
- Zeydan, Abdulkерim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1999.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmi*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 139-155

**Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof
Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme**

*In the Context of the Reference Value of Western Theories an Assessment
on the Trust Paradigm of Moroccan Philosopher Taha Abderrahmane*

Soner Gündüzöz

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric

Ankara, Turkey

gunduzoz@ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8369-3388>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 8 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 139-155

Cite as / Atıf: Gündüzöz, Soner. "Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme [*In the Context of the Reference Value of Western Theories an Assessment on the Trust Paradigm of Moroccan Philosopher Taha Abderrahmane*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 139-155.
<https://doi.org/10.18505/cuid.856248>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

In the Context of the Reference Value of Western Theories an Assessment on the Trust Paradigm of Moroccan Philosopher Taha Abderrahmane

Abstract: The Moroccan philosopher Taha Abderrahmane is one of the leading surviving philosophers of the Arab-Islamic world. His fields of study are issues such as logic, philosophy of language, moral philosophy and political theology. He built a holistic and versatile Islamic methodology in his works and formed a world of thought on the axis of trusteeship (divine contract and trust paradigm) and circulation tedavuliyya (pragmatic-word-action theory). Taha Abderrahmane has analyzed, criticized and constructed the Islamic thought tradition, which he handled with a holistic view, with a versatile reference network. In addition, one of his most important contributions is that he put forward a moral philosophy in the Qur'anic and prophetic axis. Taha Abderrahmane proved to be a prolific thinker with his thirty-five work consisting of ten thousand pages. He proposes a deliberative model of political communication in harmony with his theo-political writings and physical and metaphysical integrity. While this article aim to provide information on the main components of Abderrahmane's paradigm of divine contract and trusteeship (i'timaniyya), essentially a theory of morality, such as political theology, linguistics, and negotiation ethics, it also tries to identify the Western references of these elements. In this context how the theory of speech acts that seems quite important in the field of modern social sciences and created by theorists such as John Searl and Austin was transformed by Taha Abderrahmane into an Islamic theory of speech is also subject to a comparative assessment. In addition, the possibility of the issue of negotiation ethics, which gained more importance with new communication theories in the West, in the axis of Islamic thought was questioned in the article. The article reviews how views on negotiation ethics are positioned by Taha Abderrahmane within the Islamic paradigm. Therefore, the article is limited in scope to Taha Abderrahmane's references about the theories in the West. Taha Abderrahmane attempts to construct an Islamic Pragmatic or Islamic Theory of Verbal Action, with reference to Pragmatics or Theory of Speech Acts, which is a sub-branch of linguistics, but in line with principles specific to the Islamic paradigm. Taha Abderrahmane combined the Islamic concept of pragmatic with the concept of negotiation. The terms "praxis" and "praxeology [fiqh al falsafa]", which define the framework of the Trust Paradigm and the Islamic Pragmatic Model proposed by Taha Abderrahmane, emphasize "deed" or, in other words, "action" and he is linguistically referencing the founding masters of the pragmatics field such as J. L. Austin and J. R. Searle. However, there are two other fields that constitute the main reference to his concept of praxis (action) and praxeology (action science). These are economics and philosophy. Praxeology is a scientific field that deserves to be mentioned especially with the economist Ludwig von Mises (1881-1973). According to Mises, the laws of the field about which physics, biology, and praxeology [mainly economics] provide information, are independent of human will. These are primary ontological facts that strictly limit the human power to act (Mises, 1998, 67). Taha Abderrahmane references western thinkers such as Ludwig von Mises, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe and Hannah Arendt, as well as Islamic sources. However, the way he makes use of them takes place within the framework of criticism and analysis. He also refers to other personalities such as Jonas, Freud, Ellul, Putnam, Ricoeur and Rawls. While Taha Abderrahmane explains the process of turning words into action, he also draws on the Action Theory of Hannah Arendt (1906-1975), who was one of the children of Heidegger, such as Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse, and who was accepted as a real philosopher even though he rejected the title of philosopher during his lifetime. On the other hand, Taha Abderrahmane makes strong references to the basic dimension of Islam, such as "*O believers! If you avoid opposing Allah; It gives you an understanding to distinguish good from bad* (Al-Anfal, 8/29)" verse. He makes strong references to the supposed dimension of Islam, and in this context, he tries to create a praxis based on nature, especially based on the hadith known as nawāfil hadith.

Keywords: Islamic Philosophy, Political Philosophy, Taha Abderrahmane, Holistic Epistemology, Trust Paradigm, Islamic Word-Action Theory, Trusteeship.

Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Fashî Filozof Taha Abdurrahman'ın Emanet Paradigması Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Fashî düşünür Taha Abdurrahman, Arap-İslâm dünyasının hayatta olan önde gelen filozoflarından biridir. Onun çalışma alanları, mantık, dil felsefesi, ahlâk felsefesi ve siyasî ilahiyat gibi konulardır. Eserlerinde bütüncül ve çok yönlü bir İslâmî metodoloji inşa eden Taha Abdurrahman, i'timâniyye (ilahî sözleşme ve emanet paradigması) ve tedâvul(iyye) (pragmatik-söz-eylem kuramı) ekseninde bir düşünce dünyası oluşturmaktadır. Taha Abdurrahman, bütüncül ve holistik bir bakışla ele aldığı İslâm düşünce geleneğini çok yönlü referans ağı ile tahlil, tenkit ve inşa etmektedir. Ayrıca Taha Abdurrahman'ın en önemli katkılarından biri, Kur'ânî ve nebevî ekseninde bir ahlâk felsefesi ortaya koymasıdır. Otuz beş civarında ve yaklaşık on bin sayfadan oluşan külliyatı ile velut bir düşünce adamı olduğunu ispatlayan Taha Abdurrahman, teo-politik yazıları ile fizikî ve metafizik bütünlük içerisinde müzakereci bir siyasal iletişim modeli önermektedir. Bu makale bir taraftan Taha Abdurrahman'ın temelinde bir ahlak teorisi olan ilahî sözleşme ve emanet (i'timâniyye) paradigmasının siyasal ilahiyat, dil-bilim ve müzakere etiği gibi temel bileşenleri hakkında bilgi vermeyi amaçlarken, diğer taraftan bu unsurların Batılı referanslarını belirlemeye çalışmaktadır. Bu çerçevede John Searl ve Austin gibi kuramcılarının ortaya koydukları ve modern sosyal bilimlerde oldukça önemli görülen söz edimleri kuramının, Taha Abdurrahman tarafından İslâmî bir söz-eylem teorisine ne şekilde dönüştürüldüğü de mukayeseli bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Ayrıca makalede Batıda özellikle yeni iletişim teorileri ile daha da önem kazanan müzakere etiği konusunun İslâm düşüncesi ekseninde imkânı sorgulanmakta, müzakere etiğine ilişkin görüşlerin, İslâmî paradigma içinde Taha Abdurrahman tarafından nasıl konumlandırıldığı gözden geçirilmektedir. Dolayısıyla makale kapsam olarak Taha Abdurrahman'ın Batı'daki teorilere atıfları ile sınırlandırılmıştır. Taha Abdurrahman, dilbilimin bir alt dalını oluşturan Pragmatik (Pragmatics) ya da Söz Edimleri Teorisine atıfla, fakat İslâmî paradigmaya özgü ilkeler doğrultusunda bir İslâmî Pragmatik ya da İslâmî Söz Eylem Teorisi inşasına girişmektedir. Taha Abdurrahman, İslâmî pragmatik kavramını, müzakere kavramı ile birleştirmiştir. Taha Abdurrahman'ın önerdiği Emanet Paradigması ve İslâmî Pragmatik Modelin çerçevesini belirleyen "praksis" ve "praksiyoloji [fikhu'l-felsefe]" terimleri ise "amel" ya da başka bir deyişle "eylem"e vurgu yapmakta, lengüistik açıdan J. L. Austin ve J. R. Searle gibi söz edimleri (pragmatics) alanının kurucu babalarını referans almaktadır. Ne var ki onun praksis (eylem) ve praksiyoloji (eylem bilim) kavramına asıl referans teşkil eden iki farklı alan daha vardır. Bunlar ekonomi ve felsefedir. Praksiyoloji özellikle İktisatçı Ludwig von Mises (1881-1973) ile beraber anılmayı hak eden bilimsel bir alandır. Mises'e göre, hakkında fizik, biyoloji ve praksiyolojinin [esas itibarıyla iktisadın] bilgi sağladığı alanın yasaları, insan iradesinden bağımsızdır. Bunlar insanın eyleme geçme gücünü kesin bir şekilde sınırlayan birincil ontolojik gerçeklerdir (Mises, 1998, 67). Taha Abdurrahman, İslâmî kaynakların yanında Ludwig von Mises, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe ve Hannah Arendt gibi batılı düşünürleri referans almaktadır. Ne var ki onun bunlardan yararlanma şekli tenkit ve tahlil çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ayrıca Abdurrahman; Jonas, Freud, Ellul, Putnam, Ricoeur ve Rawls gibi başka şahsiyetlere de atıfta bulunmaktadır. Taha Abdurrahman sözün eyleme dönüşme sürecini izah ederken, Richard Wolin'in ifadesiyle Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse gibi Heidegger'in çocuklarından olan ve yaşadığı dönemde felsefeci unvanını reddetse de gerçek bir filozof olarak kabul gören Hannah Arendt'in (1906-1975) Eylem Teorisinden de yararlanmaktadır. Buna mukabil Taha Abdurrahman, "Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir" (el-Enfâl, 8/29)" ayeti gibi İslâm'ın nassî boyutuna kuvvetli atıflarda bulunmakta, bu çerçevede özellikle nevfâl hadisi diye bilinen hadisi esas alarak fitrata dayalı bir praksis oluşturmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Taha Abdurrahman, Bütüncül Epistemoloji, Emanet Paradigması, İslâmî Söz-Eylem Teorisi, İ'timâniyye.

Giriş

Taha Abdurrahman, Batı medeniyetinin, modernite ve sekülerizm ile birlikte yöneldiği mücerret akılcılık ile endüstriyel üretim ve tüketim denklemi içinde, aklı araçsallaştıran bir insanlık inşa ettiğini düşünmektedir. Bu süreçte büyük ölçüde ruh ihmal edilmiş; din, toplumun ilerlemesinde ayak bağı olarak görülmüştür. Böylece dinî ve taabbüdî hayatın yerine egemenliğe dayalı bir sistem ikame edilmek istenmiştir. Auguste Comte (öl. 1857), olay ve olguları doğal yasalara bağlayarak pozitivizmi inşa ederken, Charles Darwin (öl. 1882) türlerin kökeni ile ilgili evrim teorisini, yaratmanın ve kâinatın bilinçli tasarımının yerine yerleştirmiştir. Karl Marx (öl. 1883) diyalektik materyalizm ile dinin bulunmadığı siyasal bir model tahayyül etmiştir. Marx ve Engel, bilimsel toplumculuk projeleriyle ancak din ortadan kalkarsa özgürlüğün gerçekleşeceğine inanmışlardır. *Ego, süper ego ve id* üçlemesine dayalı olarak bir zihin modeli oluşturan Sigmund Freud (öl. 1939) insan suurunu, metafizik boyuttan koparan psikanaliz teorisi ile beşerî varlığı, libido (şehvet ve hayat enerjisi) ve destrubido (yıkım ve ölüm enerjisi) arasına yerleştirmiştir. Nihayet Friedrich Nietzsche (öl. 1875) "Tanrı öldü (Nietzsche, 2003, 130)" demiştir.

Aslında ruhun devre dışı bırakılarak, metafiziğin, fantastik bir dünyaya ait bir mit ya da büyü olarak görüldüğü sekülerist bilinç, salt zekâyla kavranabilen bir *mundus intelligibilis* türünden yalınkat bir dünyanın inşasına çok daha önceden girişmiştir. Mutlak ölümsüzlük telkinleriyle Âdem Aleyhisselâm'ı ve eşi Havva'yı cennetten kovan şeytanî zekânın, Batılı tasavvurda yer bulmuş elma metaforu, bu sefer klasik mekânın babası kabul edilen Isaac Newton'un (öl. 1727) başına düşmüş, Newton, kâinatın zembereklili bir saat, tanrının ise bunun makinisti olduğuna hükmetmiştir. Benzer şekilde Immanuel Kant (öl. 1804), "zihin, sadece olgular dünyasını kavrar, numeni ve duyu ötesini düşünmeye elverişli değildir (Magee 2001, 178-179)" demek suretiyle tanrıyı fiziksel dünyanın dışına çıkartmıştır. Spinoza (öl. 1677) ise Kant'tan bir yüz yılı aşkın süre önce "Tanrı cevherdir." diyerek tanrıyı çoktan eşya ile aynıleştirmiştir (Armstrong 2008: 445-473). Kant sonrası kullanılan *metafizik* kavramı, genellikle a-teolojik bir metafizik olarak varlık bulmuştur (Görgün, 2006, 173). Bu bakış açısının, teolojik, epistemolojik, siyasal ve beşerî pek çok alanda farklı tezahürleri olmuştur.

Bu doğrultuda Jean-Jacques Rousseau (öl. 1778) *cumhuriyet* kavramı üzerine odaklanmış, *genel irade* (volonté générale) üzerinden bir egemenlik tasavvuru inşa etmiştir. Sosyal antlaşma teorisi (social contract) olarak bilinen, toplumu ve devleti söz konusu teorik çerçeve üzerinden kavrayış şekli (Rousseau, 1960, 137, 139), taabbüd ve teseyyüd (egemenlik) kavramları arakesitinde modern zamanlarda bir gerilimin habercisidir. Bu çerçevede dinin, egemenlik ve kamusal alanla ilgili konumu sorgulanmıştır. Bu sorgulamanın, -siyasal yapıların çeşitliliği kadar- farklı türden tezahürleri olduğu ifade edilmelidir. Nasyonalizm ve Arian Projesi, Hıristiyan Alman kimliğinin yüceltilmesine girişmiş, bu proje bütün Hıristiyan püritenleri bir kilise altında toplamak istemiştir. Tanrı kavramının içi boşaltılarak, Kiliseyi saran svastikalar yok edilmiş, tanrının yerine *tanrı insan* ya da *tanrı lider* kavramsallaştırmaları doğrultusunda varlık bulan karizmatik bir lider ikame edilmiştir. Böylece Batıda, Tanrı, Kutsal Ruh ve İsa Mesih'in gölgesindeki *istavroz* temsili, *gamalı haç* tarafından alaşağı edilmiştir. Giderek bir taraftan seküler paradigma, dini, büsbütün devre dışında bırakarak, seküler-skeptik bir çağ ilanına kalkışmış, diğer taraftan eklektik bir dinsel yapı inşası arayışı içinde olanlar, 20. yüzyılı, "dinî farksızlık çağı" ilan etmişlerdir.

Nihayetinde Batıda kuvvetli bir Sekülerizm inşa edilmiştir. Dinin özel hayata hasredilmesi ile din, ritüeller ve manalar kompleksi hâline getirilmiş, kamusal hayatla bağı koparılmıştır. Monarşiden kapitalizme geçişte bireyin kazandığı kimlik, özgürlük kavramı ile daha da öne çıkmış, bireyin özgürlüğünün, ona dışarıdan yapılacak toplumsal müdahalelerin yanı sıra, ontolojik müdahaleden uzak tutulması gereği gündemdeki yerini korumuştur. Peter L. Berger'in ifadesiyle, liberal teoloji ile din, öznelleştirilerek nesnellliğini kaybetmiştir. Dinin işaret ettiği realissimum, yani gerçeklik, kozmosa ve tarihten bilince nakledilmiştir. Böylece kozmoloji, salt psikoloji hâline getirilmiştir (Berger, 2000, 244). Batıda, aklın mutlaklaştırılması üzerine kurulu rasyonalizm ve insanı merkeze alan hümanizm ve nihayet bilimi müteâl

olandan koparan pozitivism çerçevesinde, vicdanın reddedildiği ve burhana dayalı seküler bir medeniyet tesis edilmeye çalışılmıştır.

Darwin canlılar skalasında insanın hiyerarşik üstünlüğü düşüncesini yıkarak onu diğer canlılar ile eşitleme yolunu seçerken, Galileo daha kozmolojik düzeyde yerküreyi, Hıristiyanlığın ona yüklediği merkezî konumundan koparmış ve onu Güneşe tâbi olan ve diğerleri gibi yörüngedeki bir gökcisim kategorisine sokmuştur. Böylece arz, arşı referans alan kutsal meşruiyetini büyük ölçüde yitirmiştir (Abdurrahman, 2012b, 238). Bu anlayış, zâhir olanın, bâtın olandan ayrıştırılması; dinî olanın, dünyevî olandan uzaklaştırılması; aklî istidlâlin, şehâdet ve nakilden tecrit edilmesi ve nihayet insan varlığının tek taraflı bir fiziksel temele irca edilmesi şeklinde kendini göstermiştir.

Batıdan menkul derin düşünce krizi, İslâm dünyasının kendi iç dinamikleri ile devam ede gelen siyasal ve kültürel buhran ile birleştiğinde durum, İslâm coğrafyasının kolayca hazmedeceği bir problem olmaktan çıkmıştır. Söz konusu krizin, fizikî dünyanın metafizik âlemden koparıldığı, maddenin ruhsuz bırakıldığı ve kutsalın profan olanın içinde eritildiği bir seküler bilincin inşa edilme süreci ile determinist bir bağı bulunmaktadır. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman'ın kavramsallaştırması ile insan, Batının seküler düşünce sistematğinde olduğu gibi parçacı (cüz'ânî), maddî kalıplarla örülü ve gayb âlemini dışlayıcı şekildeki bir külyânî (üniversal) yapıya mahkûm edilmiştir.

Hiç kuşkusuz geçmişte Gazzâlî (öl. 505/1111) ve İbn Haldûn (öl. 808/1406) gibi âlimlerin de rasyonel teolojiye eleştirileri bulunmaktadır. Bu eleştiriler, rasyonel teolojiyi reddetmekle birlikte metafiziği güçlendirmiştir. Bu noktada İslâmî bir ahlâk sistematığı oluşturmak isteyen Taha Abdurrahman, İbn Haldûn'u temel referanslarından biri olarak kullanmıştır. İbn Haldûn, umrân ilminde *sinâf burhan* dediği bir tür müşahede yöntemini kullanmaktadır. Bu yöntemin özelliği sadece tek tip delil ve bilgi kaynağı ile iktifa etmeyip insanın bütün imkânlarını kullanmasıdır ki bu bütün imkânlar, havâs-ı zâhire ve bâtına'yı ihtiva emektedir (Görgün, 2006, 174). Bu yaklaşım, Taha Abdurrahman'ın paradigmasının temel mekanizmasını oluşturmaktadır. Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn: min dayki'l-i'timâniyye ilâ sea'ti'l-i'timâniyye* adlı eserinde olduğu gibi özellikle siyasî ilahiyata dair yazılarını, *burhan, sultan* (iktidar) ve *vicdan* (sezgiye dayalı bilinç) üçlemesinden oluşan bir paradigma üzerine oturtmaktadır. Taha Abdurrahman'ın düşünceleri, yaklaşımındaki farklı bileşenlerle onun düşünce dünyasında iki temel paradigma ya da teori hâlinde açığa çıkmaktadır. Bunlardan ilki Emanet Paradigması, ikincisi İslâmî Söz Eylem Teorisidir. Makale, her iki alanı bu sıraya göre ihtisarla tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

1. Seküler Paradigmanın Ayrıştırıcı Sarmalından Çıkma Stratejisi Olarak Emanet Paradigmasının Temel Parametreleri

Emanet Paradigması [Da'vâ İ'timâniyye], Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edilen Elest Bezmi'ndeki sözleşmeye atıf yapmaktadır. Bu paradigma, hem *dinî ve taabbüdf hayat* (taabbüd) ile *kamu yönetimi ve siyaset stratejisini* (tedbîr) birbirinden ayırıştıran sekülerizmden hem de bu iki alanı birbirine bağlayan, hatta birini diğerine entegre eden ve bu doğrultu din ve siyasetin ayrıştırılmaması gereğini savunan (vasl-ı diyânî) ya da İslâmcılık paradigmasından farklıdır. Taha Abdurrahman'ın savunduğu i'timâniyye paradigması, dinî ve taabbüdf hayat ile kamu yönetimi ve siyaset stratejisi arasında ayrılmaz *kökensel bir üniter yapıyı* (vahdet-i asliyye) öngörmektedir. Paradigmanın temelinde yer alan ilâhî emanet şuuru (i'timân), insanî varlığın olabildiğince özgürleşip genişlemesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla Emanet paradigması, fiziksel gerçekliği metafizik bir idealizm kategorisine yükseltmektedir. Diğer taraftan kullandığı teşhîd yöntemi ile metafizik âlemin fizikî âleme aktarılmasını sağlamaktadır. Haddizatında dindarlık, kesbî, yani sonradan kazanılmış olmayan, yaratılışa ait fitrî bir dav-

144 | Soner Gündüzöz. Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof...

ranıştır. Metafizik değerlerin fizikî dünyaya aktarılmasının bir ifadesi olarak teşhîdi, (gelecekte olanı) tahayyül etmek değil, (geçmişte ve Elest Bezmi'nde olanı) hatırlama (tezekkür) faaliyeti olarak açıklamak gerekir (Abdurrahman, 2012a, 52).

Taha Abdurrahman'ın *burhan*, *sultan* ve *vicdan* şeklindeki üçlü terminolojik tasnifi ise politik olduğu kadar, etik bakımdan da önemli bir eksen oluşturmaktadır. Buna göre, Taha Abdurrahman, sırf nisbet üzerinde yükselen siyaset ve iktidar (sultan) ilişkilerinin, insanın bilinç hâlini ve niyet ve eylemlerini denetleme sistemini ifade eden *vicdan* ile birleştirilmesini, bununla da kalmayarak bu iki kategorik alanın burhan ve istidlal vasıtaları ile bütünleştirmesini önerir (Abdurrahman, 2012a, 133).

Taha Abdurrahman'ın emanet paradigması, temel üç sacayağına oturmaktadır. Bunlardan birincisi *şehâdet*, ikincisi *emanet*, üçüncüsü ise *tezkiye*dir (Abdurrahman, 2017, 1/57). İnsan, hafızasındaki ilk şehâdete dair kayıtlı bilgiyi tezkiye yolu ile canlı tutarsa şuhûdî, yani metafizik âlemle bağlantı kurarak, şehâdet âlemi olan bu dünyadaki Allah'a dair her tanıklığında ve literal olarak getirdiği her kelime-i şehâdetinde bir ölçüde ilk şehâdetinin gücüne yaklaşabilir. Böyle olabilmesi, insanın, ancak nefsinin ruhunu perdelemesine (tedsiye) karşı, arınmaya (tezkiye) yönelmesi ile mümkün olabilir. İnsanın bu konuda muhtaç olduğu güç ise fitratına ve yaradılış mayasına yerleştirilmiş olan ilk şehâdetin hatırasıdır (Abdurrahman, 2012a, 267). Böylece Taha Abdurrahman, teorisinin temeline şuhûdiyet kavramını yerleştirmiş, ruhu ya da fitratı ise hak ve adalete götüren bir matrix olarak değerlendirmiştir. Aynı zamanda ruh, akıl gibi epistemolojik bir enstrümandır. İnsanın fitratı ya da ruhu, insan için iyilik ölçülerini koyan bir rahim ve döl yatağı gibidir (Abdurrahman, 2012a, 311). Söz konusu yaklaşım, Kur'ân-ı Kerîm'den ve hadislerden kendisine nassî temeller de bulmaktadır. Allah'ın kuluna yakınlığını ifade eden ayetler ve kısaca *kurb-ı nevâfil hadisi* olarak bilinen ve tasavvufî alanda sıkça referans olarak kullanılan hadis, bu düşüncenin temel dayanağını oluşturmaktadır. Allah'a teslimiyet ile bağlanmış olan kulun her an yanında Allah'ın inayet ve himayesini hissedeceğini ifade eden bu kudsî hadis "(...) Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isteyince ona mutlaka veririm, benim onu korumamı isterse onu mutlaka korurum (Buhârî, "Rikâk", 38)" mealindedir. Taha Abdurrahman'a göre bu hadis, insanın (fenâ hâli içerisinde kendi beşerî şuhûdundan vazgeçmek suretiyle Allah'ın lütfü gereği kurbîyet elde ettiği) ruhanî müşahedesini *şuhûd-ı ruhî* sayesinde ilahî emre muhatap olmasına bir atf niteliğindedir. Bunun yanı sıra söz konusu hadis, *ilahî yetki ve otorite sahibini* ifade eden *âmir-i ilahî* sıfatının hakikatine ulaşmanın yolunu da göstermektedir (Abdurrahman, 2012a, 395).

Taha Abdurrahman'a göre, her türlü tâgûtlaştırmaya karşı, şuhûdî (metafizik) âlemin değer ve olgularının, -ilk şehâdet dikkate alınmak suretiyle- bu dünyaya aktarılması gerekmektedir. Nefsin temel özelliği olan *nisbet* olgusu ve insanın her şeyi kendisine ait görmeye yönelik tatminsizliği, ancak metafizik boyuttaki ilk şehâdetin hatırlanması ve beşerî kanunların ortaya koyduğu mekanik istidlâl kurallarının ötesine geçilerek aşılabılır. Bunun yolu ise *vicdan ve bilinçle oluşan basirete dayalı iç görü* şeklindeki *istibsâr metodumu* benimsemektir (Abdurrahman, 2012a, 187). Bu çerçevede felsefenin mücerred aklının dayattığı *burhan* ve modern dünyada yasanın büyük ölçüde kaynağını teşkil eden ve iktidarın bir ifadesi olan *sultan*, insanın mutluluğunu temin edemez. Dünya ve âhiret saadetini sağlayacak olan *vicdandır*. Bu noktada Taha Abdurrahman'ın siyasal ilahiyat alanında burhan, sultan ve vicdan şeklindeki üçlü ayırımı, Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *beyan*, *irfan* ve *burhan* ayırımına karşı yeni bir düşünsel trio sunmaktadır. Taha Abdurrahman'ın bu yaklaşımı, söz konusu üçlemedeki burhan, sultan ve vicdanın beraber çalışmasını, yani vaslı gerektirirken, Câbirî'nin İslâm düşüncesinde epistemolojik alanı, *beyan*, *irfan* ve *burhan* şeklinde üç kategorik alan olarak görmesi, Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle epistemolojik alanın ayrıştırılmasının ve faslın bir ifadesidir. Zira Taha Abdurrahman'a göre Câbirî Batı kültürünün çeşitli alanlarından üst yapı enstrümanlarını iktibas etmiştir. Câbirî, Jean Piaget'in *yapılandırmacı* (constructivism)

yaklaşımından; André Lalande'in ve Gaston Bachelard'ın rasyonel epistemolojisinden ve nihayet Hegelci ve Marksist yapısalcılık ve tarih felsefesinden etkilenmiştir (Abdurrahman, 1994, 34).

2. Emanet (İ'timâniyye) Paradigması ve Bunun Batılı Referansları Üzerine Bir Mütalaa

Taha Abdurrahman'ın asıl referansı naslar ve İslâmî epistemoloji içindeki teoriler olsa da o, kendi teorisi içinde tebdil ve tagyir yoluyla erittiği birtakım Batı kaynaklı teorilere de atıfta bulunur. Onun atıfları mutlak bir kabullenme değil, daha çok tenkit, tahlil ve reddiye tarzındadır.

2.1. Jean-Jacques Rousseau ve Toplum Sözleşmesi: 'Social Contract'

Rousseau, dinin, tek başına kamusal iradedden kaynaklanan yasaları zorunlu bir vasıf olarak bahsetme gücünün olduğunu söylemektedir. Ona göre din, bu doğrultuda devlete zorunlu bir karizma; topluma ise aslî bütünlüğünü bahsetmektedir. Devletin, kiliseden ayrılması asla dönüşü olmayan bir karar olduğuna göre, geriye semavî olarak indirilmiş tarih sürecindeki kilise dinine alternatif bir din koymak kalmaktadır. Rousseau, bu yeni dinin temel dört inanç içerdiğini düşünmüştür. Bunlar *Tanrı'nın varlığına iman, ölümden sonraki hayata iman, iyilik ve kötülüğe karşılık verilmesi ve dinî taassuptan sakınılması*dır. Jean Jacques Rousseau bu konuda şunları söylemektedir: "Tefsirsiz ve izahsız olmak üzere, medenî (sivil) dinin, nasları sade, az miktarda, sarahatle ifade edilmiş olmak icap eder. Kâdir, müdrük, rahîm, müdebir bir Tanrı'nın varlığı, âhiret, âdillerin saadeti, kötülerin cezası, içtimâî mukavelenin [toplum sözleşmesinin] ve kanunların kutsiyetidir. İşte müspet naslar bunlardır (Rousseau, 1960, 198)."

Buna mukabil İslâm düşüncesinde insan, sekülerizmin referans metinlerinden olan Rousseau'nun *Social Contract*'ının çok ötesinde, -fizikî ve metafizik bütünlüğü gerektiren- büyük bir misakin temsilcisidir. Taha Abdurrahman açısından bu temsil, insanı, söz konusu misaki kendine referans alan *emanet paradigmasına* dayalı olarak hareket etme bilincine eristirecek ve onu, küllânî (bütüncül ve holistik) bir düşünce evrenine yükseltecektir. Böylece insan, varlık dünyasını, bütüncül şekilde algılayan bir insana [i'timâni] dönüşecektir. Zira Taha Abdurrahman'ın öngördüğü dinî aktör, parçacı ve atomistik (cüz'ânî) değil, bütüncül ve holistik (küllânî) bir insandır. Her ne kadar Taha Abdurrahman, kendi paradigmasında Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne atıfta bulunuyor olsa da Abdurrahman'ın önerdiği toplumsal modelde, Elest Bezmi'ndeki ilk şuhûdî misak esastır. Bu minvalde Taha Abdurrahman'ın *i'timâniyye* adını verdiği paradigması, -yine onun kendi atıflarının bir gereği olmak üzere- modern seküler medeniyetin zihin dünyasını kaplayan toplum sözleşmesine alternatif bir model olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizim *İlâhî Sözleşme ve Emanet Paradigması* ya da kısaca *Emanet Paradigması* diye andığımız bu paradigmayı, Batılı kaynaklar daha çok, *Praxeology and Trusteeship Paradigm* şeklinde ifade etmektedirler (Hashas, 2015, 67). Buradaki *Praxeology*, paradigmanın içeriğindeki dönüştürücü eyleme; *trusteeship* ise doğrudan ilâhî sözleşme ve emanet kavramına atıfta kullanılmaktadır. Bu noktada şu ihtirâzî kayıt da düşülmelidir: İ'timâniyye olgusu, sekülerizmin karşıtı olarak konumlandırılmaz. Zira bu yaklaşım, emanet paradigmasını indirgemeci bir bakışa mahkûm etmek olur (Gâbirî, 2016, 69).

Taha Abdurrahman, Elest Bezmi'ndeki ilk şehâdetin, siyaset biliminde öngörülen toplumsal sözleşme teorisindeki gibi bir sözleşme olduğunu, ne var ki i'timâniyye adını verdiği bu büyük misakin taraflarından birinin, insan; diğer tarafının Allah olduğu bir sözleşme olarak, bunun, siyasetin seküler sözleşme paradigmasından daha güçlü bir paradigma oluşturduğunu söylemektedir. Gerçekte emanet paradigması, insanların şehâdetleri ile de sınırlı değildir. Bu şehâdette Allah da şahit tutulmak [işhâd] suretiyle şehâdetin gücü artırılmış, aynı

zamanda her bir ruhun, diğerinin şehâdetine şahit olmasıyla şehâdetin, kolektif bağlayıcılığı sağlanmıştır (Abdurrahman, 2012a, 208).

2.2. Jürgen Habermas ve İletişimsel Eylem Teorisi

Taha Abdurrahman, emanet paradigmasında, müzakere demokrasisinin önemli temsilcilerinden Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinden oldukça yararlanmışır. Kabaca, biri geniş ölçüde John Rawls, diğeri de Jürgen Habermas tarafından etkilenen iki ana okulda tasnif edilebilecek olan müzakereci demokrasinin çok sayıda versiyonu söz konusudur. Belirli bir tür Modus-Vivendi tipini eleştiren müzakereci demokrasi modeline göre, bir yönetim sürecinde kolektif karar alma süreçleri açısından meşruluk ve rasyonelliğe erişilmesi, öngörülen yönetim biçiminde herkesin ortak çıkarına olduğu kabul edilen kurumların, özgür ve eşit bireyler arasında rasyonel ve adil bir şekilde yürütülen *kolektif müzakere* süreçlerine bağlıdır (Mouffe, 2015, 89, 95).

Gerek Habermas'ın gerekse de Taha Abdurrahman'ın teorileri, araçsal aklın eleştirisi, devlet dışı kamusal mekân olgusu, müzakere kavramı, niyet ve özgürlük gibi birçok hususta birbiriyle uyumakla birlikte, Taha Abdurrahman, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisini, başka bir deyişle *argümantasyon-istidlâl iletişimi* (tevâsülî'l-istidlâl) tezini, belli yönlerden eleştiriye tâbi tutmaktadır. Bu doğrultuda Taha Abdurrahman, emanet paradigması içerisinde hâkim rengini naslardan alan senkretik referans ağına sahip bir şehâdet iletişimi (tevâsülî's-şehâdet) modeli geliştirmiştir. Taha Abdurrahman'ın paradigması, -Habermas'ın müzakere modelinin aksine-müzakerede bir iddianın, hem istidlâlî yoldan, yani argümanlarla desteklemesini gerektirmekte hem de müzakerecinin iddiasına ve deliline şehâdetini şart koşturmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 153, 164, 165).

Gerçekte Jürgen Habermas, Kant'ın ve Hegel'in teorilerine kadar uzanmaktadır. Daha doğru bir tanımlama ile Habermas, fenomenolojik duygunun sınırlarında gerçekleşen transandantal varsayımlar üzerine ikame ettiği ahlâkî bir bakış ortaya koymak için Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirilerden yararlanmışır. Habermas'ın kuramı, ahlâkî kuralları ifade etmek üzere deontolojik, epistemolojik, formel ve evrensel özellikler olmak üzere dört öbek üzerinden bir etik geliştirmeye odaklanmışır (Mellouk, 2018, 105).

Habermas'ın merkezî kavramı ise -bir tür istidlâl mekanizması olan- argümantasyon mantığıdır. Argümantasyon mantığı, -formel mantıkta olduğu gibi anlamsal birimler arasındaki tüm dengeliye dayalı bağlantılarla değil-, argümanların oluşturduğu pragmatik birimler (söz eylemleri) arasındaki içsel ilişkilerle bağlantılıdır. Aslında bu yaklaşım, mutlaklığın yıkımıdır (Yıldırım, 2006, 260). Zira geleneksel mantık, otonom sonuçlar doğuran mutlaklığı besleyen bir sistemdir. Bu müzakereci söylem, dilin ve kültürün ayrıştırdığı insan davranışlarını, ahlâkî bir potada argümantasyon kuralları üzerinden uzlaştırmaya koyulmaktadır (Habermas, 2019, 755, 762, 765, 779).

Habermas'ın, dil kullanımının gayesinin anlaşma olduğunu kabul eden yirminci yüzyılın ikinci yarısının başlarındaki lengüistik dönemece dâhil olanlardan biri olduğu bilinmektedir. Buna göre, Habermas'ın paradigmasında hayatımıza ait bütün tezahürler artık *din* gibi en yüksek bir şeye ve *doğa* gibi en düşük bir şeye ihtiyaç kalmayacak şekilde *dil* vasıtasıyla gerçekleşmek zorundadır (Abdurrahman, 2012a, 159). Habermas'a göre, geçmişte her ethos, tek başına kendisinin doğruluğunu kabul etmekte, hatta kendisinin öngördüğünden başka bir hakikat olmadığını söyleyerek, hakikati tekeline almaktadır. Habermas, bunun tam tersini gerçekleştirmeyi amaçladığını ifade etmekte ve bağlamlardan hareket etmekle birlikte, bunların üzerinde yükselen genel bir ahlâk formülasyonu tesis etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Habermas, dinî ve kültürel unsurları, aldatıcı bulmaktadır. Öte yandan o, adaleti her türlü iyiliğe öncelemektedir (Mellouk, 2018, 105, 107). Bu itibarla Habermas demokrasinin ve ahlâkın referansı olarak [din gibi] *evrensel bir dizgeyi* kabul etmez görünmektedir. Habermas için sadece bireylerin uzlaşımı söz konusudur. Kuşkusuz, müzakere bağlamında Habermas'ın aksine inançların ve değerlerin evrenselleşebileceği iddiasında olan Hilary Putnam,

Taha Abdurrahman için agonistik siyaset alanına bir geçiş noktası olarak kabul edilebilir. Ne var ki Abdurrahman'ın teorisinde asıl ayrıcalıklı yer, Chantal Mouffe'a aittir.

2.3. Chantal Mouffe ve Agonistik Müzakere

Müzakere konusunda Taha Abdurrahman'ın önemli referanslarından biri de Chantal Mouffe'tur. Belçikalı siyaset teorisyeni Chantal Mouffe *siyaset* kelimesi ile onun türevidir olan *siyasa*/kelimesi arasında bir ayırım gözetmektedir. Ona göre, *siyasa*/kavramı, sosyal hayatın parametrelerinden biri olan çatışma ve muhalefet boyutu -veya çekişme-, (yani Abdurrahman'ın deyişle tenâzû) olgusunu işlemek suretiyle, diyalojik demokrasiye karşı -agonistik [çatışmacı] demokrasi- önerisi sayesinde demokrasi kavramına yeni bir boyut kazandırmıştır (Mouffe, 2018, 17, 22, 63-64).

Mouffe, beşerî toplumsal yapının tek bir doğaya sahip olmadığını, bilakis onun çift boyutlu bir doğasının olduğunu fark etmiştir. Fakat ne yazık ki daha öteye geçememiştir. Taha Abdurrahman ise insanın alışageldiği soyut akla hitap etmemekte ve o, ruh ile desteklenmiş olan beşerî akla seslenmektedir. Nihayetinde bize, insanın tek boyutta varlık bulmuş (kâsır) bir varlık olmadığını hatırlatarak, onun fiziksel ve metafiziksel boyutlara sahip çok boyutlu bir insan (müte'addî varlık) olduğunu söylemektedir. Dahası Taha Abdurrahman, felsefe dili ile insanlığı, insanın, yerlerde sürünen bir sürüngen olmaktan çok, göklerde uçmayı hak eden bir canlı olduğu hakikati ile yüzleştirmek istemektedir (Abdurrahman, 2012a, 24).

2.4. Sigmund Freud ve Psikanaliz

Taha Abdurrahman'a göre, vicdan kavramının dört bileşeni bulunmaktadır. Bunlar, *metafizik müşahede* (şuhûd), *dünyevî müşahede* (şehâdet), *hayâ* ve *imandır*. Emanet paradigmasında hayâ, sultana, yani iktidara karşı bir güç istenci oluştururken, iman, burhana karşı konumlandırılmaktadır. Taha Abdurrahman enfüsî boyutu âfâkî boyutla birleştirme gayretindedir. Bu doğrultuda o, insanın bînatını ve psikolojik boyutunu, vicdan (sezgisel bilinç) fitrat, nefis, ruh, inzi'âc gibi metafizik ve ruhsal unsurlar hâlinde ele almakta ve metafiziği dışlayan her türden psikolojik yaklaşıma çekince koymaktadır. Bu itibarla Abdurrahman'ın en fazla eleştirdiği alanlardan biri, insanın metafizik boyutunu devre dışı bırakan psikanalizdeki Freudyen yaklaşımdır. Psikanaliz, bireyin iç dünyasının onun benliğini oluşturan farklı katmanlardan müteşekkil olduğunu ve bu benliklerin, en azından *ben*, *süper ego* ve *o* unsurlarının kendi aralarında çatışma içerisinde bulunduğunu göstermiştir. Bunlardan biri, diğerini; tıpkı birinin, düşmanını yendiği gibi yenebilmektedir (Abdurrahman, 2012a, 258).

Bu itibarla psikanalitik yöntem, nefsin derinliklerine sondaj yaparak, en az üç psikolojik katmanın birbirleriyle nasıl etkileşim içerisinde olduğunu açıklar. Bu katmanlar, *o/id* katmanı, *süper ego* katmanı ve son olarak *ego* katmanıdır. *O/id* katmanı, haz ilkesinin yönettiği içgüdüsel dürtüler ve gizli eğilimlerin toplamıdır. Bu katman, kişinin *bastırılmış nefsanî (bilinçdışı) yönü* olan id'ini temsil eder. *Süper ego* ya da *üst-ben* katmanı (ön bilinç seviyesi), bireyin dış çevresinden bireye gelen yasaklamalar ve kısıtlamaların toplamıdır. Bu, *etik vicdam* oluşturur. Son olarak *ben* ya da *ego* katmanı (bilinç seviyesi), nefisteki bastırılmış duyguların temsil ettiği içgüdüler ile ahlâkî vicdanın temsil ettiği dış istekler arasındaki çatışma vasıtalarını kaldırma görevini üstlenen varlık ve benlik alanıdır. Psikanaliz uzmanı, hastasının, egemenleşmesi ya da köleşmesi için bastırılmış duygularını ona hissettirme konusunda başarılı olduğunda, aslında o, hastasını egemenleşme ya da köleşme olgusundan kurtarmayı amaçlamamaktadır. Aksine hastanın bilinci ile bilinçaltındaki çatışma vasıtalarını ortadan kaldırarak onun iç dünyasındaki sıkıntısını bertaraf etmeyi amaçlamakta, böylece onun psikolojik dengesini tekrar kazanmasına çalışmaktadır (Abdurrahman, 2012a, 258).

Taha Abdurrahman'ın felsefî bakışı açısından egemenlik konusunda nefsin köken oluşturduğu kabul edilmekle birlikte psikanalitik teori ile emanet paradigması arasında çok açık bir fark bulunmaktadır. Emanet paradigmasına göre egemenlik ve nefis arasındaki iliş-

kide dayanak noktası, eşyanın nefse ve benliğe nisbeti ya da başka bir deyişle ona ait görülmesidir. Bu itibarla nefsin temel özelliği, eşyayı kendine nisbet etmesi ve daima egemenliği eline geçirecek şekilde bu nisbette ilerlemeye çalışmasıdır. Hâlbuki psikanalistlere göre egemenlik ve nefis arasındaki ilişki *dürtülerin bastırılması* referans alır. *Dürtü*, psiko-sistemin, kendisini ifade eden bir kavram olarak yönetimini üstlendiği organları harekete geçirme özelliğindedir.

3. Temel Referansları Açısından İslâmî Bir Pragmatik İnşası ve Taha Abdurrahman'ın Söz-Eylem Teorisinin Temel Parametreleri

Taha Abdurrahman edim bilim alanının ve beşerî eylemle ilgili teorik yaklaşımların bilindik ilkelerinden yararlı olsa da kendine özgü bir İslâmî pragmatik geliştirmiştir. Abdurrahman, beşerî davranışların mahiyetini ve sözün eyleme dönüşme özelliğini bir problem olarak değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. O, *İslâmî Pragmatik Alan* (Mecâlu't-Tedâvül'l-İslâmî) ve yine *Aslı Pragmatik Paradigma* (Da'vâ et-Tedâvül'l-İslâmî) adını verdiği İslâmî Pragmatik Yöntemin ilkelerini, özellikle *Suâlü'l-amel*, *Suâlü'l-menhec fi ufuki't-te'sîs li-unmûzecin fikriyyin cedid* ve *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-turâs* adlı kitaplarında işlemektedir. Taha Abdurrahman'a göre bir kültür analizinin çok ötesinde, medeniyetin düşünce kodlarını çözümlenmeye yarayan ve zamansal ve mekânsal olarak dolaşım (tedâvül) hâlindeki İslâm düşünce geleneği birikimini anlamaya yönelik, kendine özgü bir İslâmî Pragmatik gerekmektedir.

Taha Abdurrahman'ın İslâmî Pragmatik ya da başka bir deyişle İslâmî Söz-Eylem Teorisi, aslı referansları ve vasıtaları itibarıyla üç kısımda değerlendirilebilir. Bunlar, lügavî (lengüistik), akidevî ve epistemolojik vasıtalar. İslâmî pragmatik vasıtalar, ortak bir kullanım ve geçerlilik özelliğine sahip olma (isti'mâl) ve birbirini tamamlayarak sistem oluşturma (istikmâl) özelliklerinde ortaktır. Ayrıca İslâmî pragmatik, bazı üst değerlerin ön kabulü (teslîm), diğer medeniyetlerden ayrı ve kendine özgü olma (temyîz) ve inanç (akide) alanı, dil (lengüistik) alanı ve bilgi ekseninde (epistemolojik alan)- hiçbir medeniyette bulunmayan, belagat, beyan ve kavrayış şeklinde ayrıcalıklı bir üstünlüğe sahip olma (tafdîl) kriterlerini taşır (Abdurrahman, 1994, 249, 251).

Akide alanı; ihtiyâr, i'timâr ve i'tibâr'a; lengüistik alan, i'câz, incâz ve îcâz'a; epistemolojik alan, ittisâ' (genişleme), intifâ' (yararlı olma) ve ittibâ kurallarına tâbidir. Her öbekteki ilk kurallar manzumesini oluşturan ihtiyâr, i'câz ve ittisâ' ile tafdîl (medenî planda üstünlük) gerçekleşirken, her öbekteki ikinci kurallar manzumesi olan i'timâr, incâz ve intifâ' ile te'sîl [İslâm düşüncesinin transfer edilmiş bilgiye (menkûl'e) göre değil, aslı referans alanına (me'sûl'e) göre konumlanması] gerçekleşir. Nihayet her öbekteki üçüncü kurallar manzumesi olan i'tibâr, îcâz ve ittibâ ile tekmîl olgu ve değerlerin birbirini tamamlaması suretiyle mükemmelleşme gerçekleşir (Abdurrahman, 1994, 255, 256).

3.1. İlk Kurallar Manzumesi

Akidenin ilk kuralı olan *ihtiyâr*, *eylem yapan insanın* (abd'in), -söz ve eylem itibarıyla kendi özgür iradesine dayanarak İslâm şeriatının esaslarını referans almasını gerektirir. Lengüistik alanın ilk kuralı *i'câz*, Kur'ân-ı Kerîm'deki teklîf vecihler ve hitap şekilleri itibarıyla dilde yetkin Arapların (akhâhu'l-Arab) aczine yol açan *üst dilsel güç alanının* İslâm düşüncesine yön vermesi gerektiğini ifade eder. Epistemolojik alanın ilk kuralı olan *ittisâ'* (genişleme) ise İslâmî bilginin kazanılması sırasında bilgide fayda, eylemde ya da başka bir deyişle amelde salâh ve maslahatın gözetilmesi ile akli melekenin genişleyeceğini ve perspektif kazanacağını ima eder. Epistemolojik alanın söz konusu bu kuralı, "amelle birleşmediği takdirde ilim faydalı olmaz; âhîret gözetilmediği takdirde amelde maslahat gerçekleşmez." önermesine dayanır. Esasında ilim ve amel bütünlüğü, -Kur'ân âyetleri ve sahih ve müsellem nebevî hadislerle sabit olmakla birlikte- Taha Abdurrahman, bunu bir usul kaidesi olarak, İbn Teymiyye'nin

Mecmû'u'l-fetâvâ'sını (İbn Teymiyye, 1995, 10/286-287) referans almak suretiyle ortaya koymaktadır (Abdurrahman, 1994, 256).

3.2. İkinci Kurallar Manzumesi

Akidenin ikinci kuralı olan *i'timâr*; ilahî yetki ve otorite alanına uyma, aslî ve ilahî emre uyma güdüsü (i'timâr-ı aslî) ve emirlerin ahlâkî gerçekliğe dönüştürülmesi olgularını beraberce ifade eden bir kavram alanına sahiptir (Abdurrahman, 2012a, 321).

Bu kural, Allah'ı tazim ve tenzih etmekle kalmaz, i'timârın, ancak Hâtem-i Enbiya'ya uymakla mümkün olabileceğini ortaya koyar (Abdurrahman, 1994, 255). Lengüistik kurallar manzumesinin ikinci kuralı *incâz*, düşünce üretiminin ve İslâmî literatürün başarısını, nahvî ve belâğî çerçevenin üslûp özelliklerine mutabık kalınmasına bağlar (Abdurrahman, 1994, 255). Epistemolojik alanın ikinci kuralı olan *intifâ'*, nazarî aklın vasıta edinilmesi ile kâinatın zâhirî sebeplerini talep etmeyi, amelî (pratik) aklın rehberliği ile de fayda ve maslahatın teminini öngörür (Abdurrahman, 1994, 256). Burada kastedilen ikinci akıl türü, şer'î hükümlerin açık kuralları ve mekanizması ile doğrulanmış müsedded akıldır. Bu tür akıl, ilahî hükümlerin derûnî yönünü kavramaktan âciz olsa da bir alt basamakta bulunan ve materyalizm ile pozitivizmin esas aldığı mücerret akıl kategorisinden daha yüksek bir konumdadır. Bu akıl, dindar kişinin eylemlerindeki tezkiye boyutunda nebevî, yani zahirî şeriatın nisbet dairesine göre hareket etmektedir. Bu durum, son tahlilde makbul bir şey olsa da kişi doğrudan hafızasına yerleştirilmiş hakikatin bilgisini, -bâtunî ve derûnî bir kavrayışla- vahiyle desteklenmiş bir konuma ulaştırdığı takdirde, fizik ve metafizik varlığı beraberce algılayan daha üst rütbedeki müeyyed akıl seviyesine yükselmiş olur. İnsanın eylemleri bu kategoride arınmayı, şeriatı değil, doğrudan Allah'a nisbet eder (Abdurrahman, 2012a, 397).

3.3. Üçüncü Kurallar Manzumesi

Akidenin üçüncü kuralı olan *i'tibâr*; mâsivâ'nın Allah'ın meşfeti ve lütfu ile mevcut ve muhafaza altında olduğu idrakine varır. Bu noktada eyleyen insan (abd), yalnızca Allah'ın hükümlerindeki makâsıda ve O'nun yarattıkları üzerindeki ilahî tasarruflardaki hikmete itibar eder (Abdurrahman, 1994, 255). İ'tibâr, kurb-ı nevâfil hadisinin anlam dairesine bir göndermede bulunmaktadır. Lengüistik alanın üçüncü kuralı olan *icâz*, makâsıdın ve mefhumların ifade edilmesinde ihtisar metodunun takip edilmesini öngörür. Böylece yeni kavramlar, müşterek bilgi alanı ile kolayca bütünleşir ve İslâmî epistemolojik çerçevede en üretken şekilde bilgi üretimi gerçekleşir (Abdurrahman, 1994, 255). Epistemolojik alanın üçüncü kuralı olan ittibâ' ise aklın ve şeriatın uyumuna işaret etmektedir (Abdurrahman, 1994, 256). Aslında bu üçlü mekanizma Taha Abdurrahman tarafından bilginin analizi açısından geliştirilmiş bir model olmakla beraber aynı zamanda onun semantik teorisinin ipuçlarını da ortaya koymaktadır.

3.3.1. Mana Olgusunun Temel Parametreleri

Taha Abdurrahman'ın semantik teorisine göre, İslâmî düşüncede mana kavramının temel parametrelerini, İslâmî pragmatik kurallar manzumesinin ilk ilkeleri belirlemektedir (Abdurrahman, 1994, 256). Bu doğrultuda akidenin ilk kuralı olan *ihdiyâr*; İslâm şeriatının esaslarını referans alan bir inanç ve eylem bütünlüğüne; lengüistik alanın ilk kuralı olan *icâz*, dilsel bir referans alanı oluşturarak söz ve eylem bütünlüğüne; epistemolojik alanın ilk kuralı *ittisâ'*-maslahat ve salâh çerçevesinde- bilgi ve eylem bütünlüğüne işaret etmektedir. Böylece İslâm düşüncesinde mananın temel parametrelerini, *ihdiyâr*; *icâz* ve *ittisâ'* olguları oluşturur.

3.3.2. Te'vîl Olgusunun Temel Parametreleri

Akidenin ikinci kuralı olan ve nebevî sîreti örnek kabul etmek suretiyle emirlerin ahlâkî gerçekliğe dönüştürülmesini öngören *i'timâr* olgusu, lengüistik kurallar manzumesinin

150 | Soner Gündüzöz. Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof...

ikinci kuralı olan nahvî ve belâğî birikimin -sahih şevâhid ile- referans alınmasını öngören *incâz* olgusu ile birlikte ahlâkî alan ve dilsel alanı bütünlük içerisinde ele alır. Nihayet epistemolojik alanın ikinci kuralı olan ve nazarı ve pratik (şer'î) aklın beraberce vasıta edinilmesini ifade eden *intifâ'* olgusu ise aklî ilimlerle şeriatı aynı potada eritir. Böylece, *i'timâr*, *incâz* ve *intifâ'* parametrelerine dayalı olarak ahlâk, dil, akıl ve şeriat bütünlüğünden özgün bir İslâmî tevil mekanizması doğar. Sözün iki karakteristik özelliği bulunmaktadır. Bu iki özellik, *ihbâr* ve *inhâz* özellikleridir. *Ihbâr* (haber verme ve iletişim), insanı ihtidaya götürürken; *inhâz* (ayağa kaldırıp harekete geçirme) insanı iktidâya götürür (Abdurrahman, 1994, 256). Taha Abdurrahman *ihbâr*'ın bir sonucu olarak ihtidâyı aksiyomatik ve düşünsel bir dönüştürücü kavram olarak görmekte, bunun teolojik ve aksiyolojik, başka bir deyişle iman ve ahlâk boyutunu öncelemedir. Oysaki o, iktidâyı aksiyonel bir kavram olarak değerlendirmekte, bununla insanın ve toplumun eylem alanındaki praksyolojik dönüşümünü kastetmektedir. Taha Abdurrahman açısından İslâmî söz eylem alanından doğan tevil mekanizmasının kurallarının ihlali, İslam düşüncesini yabancı kültürlerin hegemonyasına mahkûm eder. Bu durum önce aydınların iradelerini yitirmelerine yol açar. Bilahare, aksiyon ve eylem (*inhâz*) planında bir çöküşe neden olur. Taha Abdurrahman'ın söz eylem teorisinde temel üç alan niteliğinde olan inanç (akide), dil (luga) ve bilgi (ma'rifet) açısından bu çöküşün fiilî tezahürleri korkunçtur. İnanç alanında meydana gelecek olası bir çöküş, durağanlık (tesâkul); dil alanında meydana gelecek bir örselenme zihinsel atalet (taksir) ve epistemolojik alanda baş gösterecek bir çöküntü ise bilginin eyleme dönüşmemesi (tekâsül) sonucunu doğurur. Sonuç olarak Taha Abdurrahman'a göre bir görüşe körü körüne bağlılık ve inanç boyutunda durağanlık, dilde üretici ve dönüştürücü özelliğin yitirilmesi ve zihinsel atalet ve bütün bunlara ek olarak bilginin eylemsel boyuttan koparılması, medeniyet planında meydana gelen en ciddi çöküştür (Abdurrahman, 1994, 258).

3.3.3. Tercüme Olgusunun Temel Parametreleri

Akidenin üçüncü kuralı olan *i'tibâr*, makâsıdı ve ilâhî tasarruflardaki hikmeti esas alır. Lengüistik alanın üçüncü kuralı olan *icâz*, kavramların özlü aktarımına işaret eder. Epistemolojik alanın üçüncü kuralı olan *ittibâ* ise aklın ve şeriatın kavram üretme noktasındaki uyumunu ifade eder. *I'tibâr*, *icâz* ve *ittibâ* şeklindeki bu üç parametre, İslâm düşünce alanının esasları olan nassın, sağlıklı şekilde diğer dillere tercümesi açısından temel parametreleri oluşturur.

Taha Abdurrahman açısından bu parametreleri benimsemiş ve böylesi bir bilgi üretimi seviyesine ulaşmış ideal topluluk, dinî entelektüelleşmenin ifadesi olan tefakkuha bağlı bir epistemolojik difüzyondan beslenir. Tefakkuh, dinî ve taabbüdî bilgiyi, İslâm kültürünün içinden ya da başka kültürlerden transfer edilmiş olan her bilgi unsurunun, kendisini, referans aldığı temel kültürel veri tabanı olarak konumlandırır. Bu veri tabanı, yerli olsun, yabancı olsun, her epistemeye etki eder ve onu yönlendirir. Dinî bakımdan bir entelektüelleşme süreci olan fikhîleşme süreci ya da tefakkuh, (entelijansiyanın genişleyerek) dinî ve taabbüdî bilginin, toplumun bütün grup ve katmanlarına yayılmasını temin eder. Müslüman topluma (ümmete), mensubiyet şuurunu veren bu epistemolojiden *kantitatif ve ortak bir yapı* (kadr-i müşterek) doğar. Böylece sadece dinî bilgi bağlamında değil, genel manada bilgi üretme ya da fikhîleşme sürecine tâbi olmuş, ahlâkî erdemlerle donanmış ve dinî ve taabbüdî entelektüelleşme süreci (Müctema'u'l-Mütefakkih) bir toplum yapısı inşa edilmiş olur (Abdurrahman, 2012a, 435). Ayrıca epistemolojik alanın üçüncü kuralı olan *ittibâ*, vaz'î (pozitif) akıl vasıtasıyla kâinatın bilinmeyenlerinin bilgisinin peşine düşmenin yanında, insanın şer'î aklın işaretlerine tâbi olmasını da gerektirir (Abdurrahman, 1994, 256). Bu epistemolojik kural, gerçekte fizik ve metafizik alandaki bilgiyi birleştirir.

4. İslâmî Pragmatîğin Batılı Referansları Üzerine Bir Mütalaa

Taha Abdurrahman'ın çalışmalarına yön veren diğer bir teorik yaklaşımı, onun Söz-Eylem Teorisidir. O bu teorisi ile pek çok yönden Batılı kaynakları referans almış olsa da Batıdakinden oldukça farklı bir pragmatik yaklaşım geliştirmiştir. Taha Abdurrahman, edim bilim alanını, kısmen müzakere alanında kullanmakta, fakat bunu yaparken, kendine özgü bir İslâmî pragmatik oluşturmaktadır. Onu farklı kılan İslâmî pragmatik açısından az sonra temas edilecek olan özgün parametreleridir. Taha Abdurrahman, sözün eyleme dönüşmesi sürecini açıklarken, şu Batılı referanslara atıfta bulunmaktadır:

4.1. John Rogers Searle ve Söz Edimleri 'Speech Acts' Teorisi

Modern bir dilbilim sahası olan pragmatik, yerleşik Türkçe ifadeyle edim bilim, söz edimleri ya da başka bir deyişle söz-eylem teorisi, Arapçada tedâvul[iyye] olarak bilinmektedir. Bu teori, İslâm düşüncesinde sözün eylemleşme sürecinin açıklanmasında ve İslâmî bilimsel ve kültürel birikimin tahlilinde önemli bir stratejik yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Aslında edim bilim, sözceleri (beyanları) ya da cümleleri, üretildikleri bağlam içinde ele alan, başka bir deyişle, bunları -üreticileri ve yorumlayıcıları ile- olan ilişkisine göre inceleyen bir dil alanıdır. Edim bilim alanını ilk olarak göstergebilimci Charles Morris *söz bilim* ile *anlam-bilimin* bütünleyicisi olarak öngörmüştür. Bu alan, kişinin belli sözceleri (ya da beyanları) belli koşullarda üretme (ve eyleme dönüştürmesi) süreci ve olgusunun incelenmesi olarak ifade edilebilir (Rifat, 2013, 78-79). Austin'i eleştirerek söz edimlerine hatırı sayılır bir mesafe aldırarak Searle'e göre *doğru* ya da *yanlış* olan, (mantıksal) önermelerdir; buna karşılık edim söz önermeleri, *başarılı* ya da *başarısız* olurlar (Searle, 2000, 36, 45). Buna göre Söz edimi (Arapçası ile fi'l-i kelâmî), bir yargı ile ilgili cümlenin delalet ettiği manadan ibaret değildir. Burada asıl olan, başarma işlevini referans alan mantûkun ya da sözün pragmatik manasıdır. Böylece delalet, bu pragmatik ilişkiler ağından doğmaz, tam tersine delaletin kendisi bir pragmatik ilişkiler ağı oluşturur (Krämer, 2011, 90).

Taha Abdurrahman, söz edimlerinde Searle'ün *başarılı-başarısız* ya da Austin'in *yerinde-yerinde değil* ayrımını başarı (incâz) kavramına olan güçlü atıyla bir ölçüye kadar kabul etse de müzakerelerdeki diyalojik boyutun ve dolayısıyla söz edimlerinin *doğruluk* [savâb] kavramı ile birleştirilmesi gerektiğini de düşünmektedir (Abdurrahman, 1994, 35). Zaten Abdurrahman açısından mantık, soyutlamaya (tecrîd), dayanırken, Arap dili ise kullanıma (isti'mâl) dayanır (Abdurrahman, 1994, 317-318). Kültürü ve pragmatik birikimi çözümlenecek olan (soyut değil), somut evrenselliği esas almış olan pragmatik felsefedir [felsefe tedâvuliyeye]. Buna mukabil genel itibarıyla felsefe ve mantık soyuttur. Bilindik felsefenin soyut bir evrensellik kurma iddiasında en azından dil engeldir (Abdurrahman, 2012b, 44-45). Belirtilmesi gereken bir diğer husus, Taha Abdurrahman'ın söz edimlerinde başarı (incâz) kavramını, lengüistik kurallar manzumesinin ikinci kuralı olarak, nahvî ve belâğî birikimin referans alınmasına inhisar etmiş olmasıdır. Fakat bu inhisar bir eksiklik değil, pragmatik açıdan lengüistik alan ile etik alanı birbirine bağlayan operasyonel bir mekanizmadır (Abdurrahman, 1994, 255).

4.2. Ludwig von Mises ve İnsan Eylemi 'Human Action' Teorisi

Taha Abdurrahman, İslâmî söz-eylem teorisinde, özellikle Ludwig von Mises'in insan eylemi (human action) teorisinden yararlanmaktadır. Mises, bu teorisini ağırlıklı olarak *Human Action: A Treatise on Economics* (İnsan Eylemi: Ekonomi Üzerine Bilimsel Bir İnceleme) adlı kitabında derinlemesine ele almaktadır. Mises'e göre, hakkında fizik, biyoloji ve praksiyolojinin (esas itibarıyla ekonomi bilimi ile ilgili beşerî eylem ve davranışların incelenmesine dair alanın) bilgi sağladığı sosyal çevrenin yasaları, insan iradesinden bağımsızdır. Bunlar insanın eyleme geçme gücünü kesin bir şekilde sınırlayan birincil ontolojik gerçeklerdir (Rothbard, 2008, 37, 38, 39-40). Mises'in insan eylemlerini açıklamak için geliştirdiği söz konusu praksiyoloji kavramı, kapsamlı ilke ve önermeleri bakımından teorik ve sistematik bir bilime

152 | Soner Gündüzöz. Batı Kaynaklı Teorilerin Referans Değeri Bağlamında Faslı Filozof...

karşılık gelmesinden dolayı -kesin hatlarla geçmişe uzanan tarihsel bir boyuta- sahip değildir. Mises açısından insan, ancak *eylem yapan bir varlık* olarak tanımlanabilir. Bu itibarla eylem, belli bir niyetle iradenin harekete geçirilmesi şeklinde ortaya çıkan anlamlı ve amaçlı bir davranıştır. Bu doğrultuda Mises, insanın ontolojik olarak bilinçli bir varlık olmasına vurgu yapar. Böylece praksiyoloji, eylem sonucu açığa çıkan hâl ve tavırları ele alan psikoloji ve eylemin nedenlerini araştıran psikanalizden ayrılır (Mises, 2016, 41). Son tahlilde eylemsel bir varlık olarak insan, hiçbir teşekküle feda edilmezken, aynı zamanda sorumluluğu yüklenen bir varlık olarak tanınır (İncetahtacı, 2019, 73-89). Mises'te olduğu gibi Taha Abdurrahman'ın emanet paradigmasında da genel olarak sorumluluk ve özgür irade, daha özel terimlerle emanet, vedfa, idâ' ve ihtiyâr kavramları büyük önem arz eder.

Ludwig von Mises, praksiyoloji teorisi ile özgürlük, bilinç ve birey temelinde insanî davranışlar üzerinden yeni bir iktisadî bakış açısı geliştirmeye çalışmıştır. Bu itibarla *Human Action (İnsan Eylemi) Teorisi*, kuramsal bir çerçevenin ötesine geçerek yeni bir bilim dalı şeklinde değerlendirilebilecek bir mahiyet kazanmıştır. İfade edildiği üzere Taha Abdurrahman, kendi paradigmasında praksiyoloji (praxeology) kavramını *fikhu'l-felsefe* olarak anmaktadır. O, praksiyolojiyi daha ziyade beşerî eylemlerin değerlendirilmesine ilişkin olarak epistemolojik ve etik boyutta değerlendirmektedir. Taha Abdurrahman'ın amel ya da eylemle bağlantılı olarak inşa ettiği ahlâk metafiziği, normatif değil, mevcudu, -bulunuş şekli ile- ele alan bir ahlâk felsefesidir. Bunun temel sebebi ise her ahlâkî davranışın ontolojik olarak bir ilâhî ismin tecellisine bağlanmasıdır (Abdurrahman, 2017, 1/26).

Abdurrahman'a göre, eylem (amel), tıpkı Mises'teki gibi niyet (maksat) ve sorumluluk kavramlarıyla ilişkilidir. Ne var ki Taha Abdurrahman söz konusu sorumluluğu, bir yandan özgürlük kavramı ile ilişkili görmekte, diğer yandan bunu doğrudan Elest Bezmi'ndeki emanet ve şehâdet olgusuna bağlamaktadır (Abdurrahman, 2012a, 52). Üstelik Abdurrahman'a göre bu olgu, insanın genetik ve ruhî hafızasına kaydedilmiştir. Ayrıca bu bağlamda Taha Abdurrahman'ın ortaya koyduğu makâsîd kavramı, metafizik bulunuş hâlini ifade etmektedir. Her ne kadar Taha Abdurrahman'ın makâsîdci iki teorisine eleştirileri olsa da (Abdurrahman, 1994, 93, 343) yine de o, bunlardan yararlanmıştı.

4.3. Hannah Arendt ve Doğarlık ve Eylem Teorisi

Hannah Arendt, insanın yapıp ettiklerini, *emek/çalışma* (travail-şugl), *sanata ve zanaata dayalı iş* (oeuvre-sun') ve *eylem* (action-'amel) kategorilerine ayırarak bu fiilî çerçeveyi *Vita Activa* ile ifade etmektedir (Arendt, 2018, 35). Emek/çalışma insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. Emek harcamanın insanî koşulu yaşamın kendisidir. İş, insanî varoluşun doğa dışı bir etkinliğidir ve uzam (mekân) ile sınırlı değildir. Bu itibarla insanın faniliği sürekli tekrarlanan ölüm-yaşam dengesinin dışındadır. İş, her türlü doğal ortamdan tamamen farklı, yapay *şeyler* dünyası oluşturur. İşin insanî koşulu dünyevîliktir. Dolayısıyla iş (oeuvre-sun'), sanat, zanaat ve teknolojiye tekabül eder. Eylem ise şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinliktir; eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan'ın değil, insanların yaşadıkları ve bu dünyada ikamet ettikleri gerçeğine karşılık gelir. İnsanlık durumunun bütün bu saydığımız yanlarının bir şekilde siyasetle ilişkili olmasının nedeni, her türlü siyasî hayatın koşulunu çoğulluğun oluşturmasıdır. Çoğulluk, insanî eylemin koşuludur (Arendt, 2018, 36, 37).

Bu üç etkinlik ve tekabül ettikleri koşullar, insanî varoluşun en genel koşulu ile yakından ilgilidirler. Bunlar doğum ve ölüm ya da doğumluluk (natality) ve ölümlülüktür. Emek, sadece bireyin hayatta kalmasını değil, türün hayatını da garanti etmektedir. Eylem (amel), siyasî yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır. Eylemin yanı sıra emek ve işin kökleri doğumluluktur. Ancak bu üçü arasında, insanın doğumluluk durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan eylemdir (Arendt, 2018, 37).

Taha Abdurrahman'a göre Hannah Arendt'in yaptığı emek, iş ve eylem tasnifi, insan edimlerinde en yüksek dereceye ulaşmak için önemlidir (Abdurrahman, 2012b, 20). Ne var ki Arendt, fizikî dünyada sadece siyasî eylem vasıtasıyla gerçekleşebilecek sürekliliğe ve

ölümsüzlüğe (bekâ) vurgu yapmaktadır. Hâlbuki sürekli olan eylem, eylem sahibine özgü yaratılıştan gelen biyolojik bir şeydir. Öyleyse kişi, eylemde ne kadar derinlik kazanırsa erginliğe (salâh) o kadar erişir. İnsanın yaratılış özelliğine ait eylemsellik özelliğinin, yaratıcı tarafından erginlik ve maslahatlar zincirine zorunlu olarak yerleştirilmesi, insanı, ontolojik ve epistemolojik açıdan *eyleyen bir varlık* olarak tanımlamamızı gerekli kılar. Bu bakımdan Taha Abdurrahman, Hannah Arendt'in insan eylemlerini doğumlulukla başlayan bir süreç olarak görmek suretiyle, metafiziği dışlamasına karşı çıkar. Taha Abdurrahman, Arendt'in doğumluluk (natality) kavramı yerine şehâdet kavramını yerleştirir ve beşerî eylemi, söz ve eylem bütünlüğü içerisinde a-historik bir zaman olan ilahî misaka bağlar. Taha Abdurrahman'ın Hannah Arendt'e bir diğer itirazı eylemin siyasete indirgenmesidir. Oysaki salt siyasete indirgenmiş beşerî eylemle bir medeniyet değerlendirmesi olamayacağı gibi; o medeniyete ait metinlerin analizi de bu suretle yapılamaz. Zira metin analizlerinde tesyîsten ziyade te'nîs boyutu işletilmelidir. Te'nîs, metnin ahlâkî, manevî ve ruhî tarafının fonksiyonel kılınması ve hümaniter bir okuma yapılmasıdır. Bunun nedeni metinlerin değerinin, te'nîs ya da başka bir deyişle insanî değerler bakımından okuyucudaki amelî faydalarında ve manevî etkilerinde saklıdır. Yoksa metnin değeri tesyîs, yani politik ve maddî unsurlarla ilgili değildir (Abdurrahman, 1994, 27). İslâmî birikimin tahlilinde ontolojik alanla fizikî alan; ruhî ve metafizik değerler ile epistemolojik alan ve nihayet *müzakerelerdeki diyalojik boyut* ile *doğruluk* kavramı birleştirilmelidir (Abdurrahman, 1994, 35). Tedavülî (pragmatik) alan tek taraflı maddî ilişkiler ağı olmadığı gibi; bu alan, beşerî planda tek bir kültürel birikime irca edilemeyecek kadar geniş ve kevnî bir marifet veya evrensel bilgi alanıdır. Aynı zamanda pragmatik kavramı, kültür kavramından daha geniş bir kavram alanına sahiptir (Abdurrahman, 2012b, 39, 40). Sonuç olarak tedâvülî (pragmatik) alan, verili dili, teolojik ve akidevî sâbiteleri ve bir ölçüde epistemolojik pratiği içerir (Abdurrahman, 2012b, 39).

Taha Abdurrahman'a göre amele dayalı etkinlik ya da eylem denilen şey, *semyiotik* terimi ile ifade edildiğinde *keyfi* ve *rastlantısal/arbitrary* (Arapçası ile i'tibâtî) değildir. Bunun tam tersine, beşerî eylem, güdümlü ve maksatlı bir faaliyettir (faâliyet-i müveccehe). Buna göre, eylemi belirleyici bir yön (viche) yoksa bir eylemden bahsedilemez. Bu sistematik ve normatif yöneliş hâli (viche-i zâbîta), Taha Abdurrahman tarafından terminolojik olarak *kasıt* diye anılmaktadır. O hâlde kasıt -başka bir deyişle niyet (intention)- olmadan bir eylemden bahsedilemez (Abdurrahman, 2012b, 17-18). Bu doğrultuda Taha Abdurrahman, niyetlilik bağlamında Hannah Arendt'in eylem teorisi ile uyumludur. Arendt, eylemin yol açtığı üç hüsrandan söz etmektedir. Bunlar, *eylemin sonuçlarının öngörülemezliği*, *eylemde sürecin geri döndürülemezliği* ve *faillerinin anonimliği*dir (Arendt, 2018, 319). Kanaatimizce Taha Abdurrahman Arendt'in amelî hüsrانlarından amellerin sonuçlarının öngörülemezliğini emanet; sürecin geri döndürülemezliğini tezkiye ve faillerinin anonimliğini şehâdet kavramlarıyla aşmaya çalışmaktadır.

Sonuç

Eserleriyle bütüncül ve çok yönlü bir İslâmî metodoloji inşa eden Taha Abdurrahman, metodolojisini, *İ'timâniyye* (Emanet Paradigması) ve *Tedâvul[iyye]* (Söz-Eylem Teorisi) ekseninde ikili bir boyutta işlemektedir. O, kuramsal yaklaşımında İslâmî epistemoloji alanında ilk nüveleri İbn Kasî'ye kadar uzanan İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin *İlahî İsim Teorisini* ve İbn Haldûn'un *Umrân Teorisini* kullanmıştır. Aynı şekilde o, Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Teorisi*, Ludwig von Mises'in *Eylem Ontolojisi ve Praksiyoloji (İnsan Eylemi) Teorisi*, Jürgen Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi*, Chantal Mouffe'un *Agonistik Müzakere Teorisi* gibi sosyal teorilerden yararlanmışır. Ayrıca sosyolengüistik planda John Langshaw Austin ve John Searle'ün *Söz Edimleri* ya da başka bir deyişle *Söz-Eylem Teorisi (Speech Acts)* gibi kuramlardan beslenmiştir.

Taha Abdurrahman'ın ortaya koyduğu emanet (i'timâniyye) paradigması, farklı disiplin ve teorileri referans olarak kullanmasının yanı sıra insanın ontolojik kimliğini, bu dünyanın sınırlarını açacak şekilde fizikî ve metafizik bütünlük içerisinde ele alması bakımından -bütüncül ve holistik- bir projedir. Diğer yandan, Abdurrahman, Batılı epistemolojiyi İslâmî bir zemine yerleştirmekte, fakat son kertede hâkim renk olarak, menkûl ve me'sûl ayırımıyla nassı yerleştirmektedir.

Kuşkusuz senkretik bir görüntü vermekle birlikte Taha Abdurrahman'ın teorisinde asıl olarak, iman ve amel ilişkisine dair İslâm dininin sahih ve müsellemlerinin esas alındığı ifade edilmelidir. O, bu naslar etrafında gelişmiş fıkıh, fıkıh usulü ve tasavvuf gibi çok yönlü ve hatta bazen tasavvuf ve fıkıh gibi birbirine muhalif görünen İslâmî disiplinlerin teorilerinden de istifade etmekte, böylece teorik referansları bakımından çoğulcu, fakat epistemolojik perspektif itibarıyla bütüncül bir metot izlemektedir.

Taha Abdurrahman her türlü tümenden gelim yöntemini reddeden agonistik teoriden etkilenmiş olsa da özünde tümelden tikele ulaşmayı reddetmemektedir. Bireysel katılım temelinde dayanan diyalojik alanın lojik alan ile tam bir mutabakatının olması düşünülemez. Çünkü diyalojik olan bireysel ve tikel unsurları -mantık önermelerinin tümelliğinden farklı biçimde devreye sokmaktadır. Agonistik siyaset kavramı ise agonistik ve çatışmacı iletişim modelleri ile lojik ve diyalojik perspektifte karşıdır. Bu bakımdan o, tümelleri yıkma noktasında daha derin bir hesaplaşma içindedir. Bu çerçevede agonistik felsefede başta Jürgen Habermas olmak üzere evrensel ahlâkın oluşturulmasında dinin tümelleri de mantığın tümenden gelim yaklaşımı da ötelenmektedir. Agonistik siyaset anlayışı bunun yerine müzakere kurallarını, *pragmatics* olgusunu ve tikellerden tümele ulaşma sürecini yerleştirmektedir. Bu noktada Taha Abdurrahman'ın mantıksal önermeler yerine tıpkı agonistik felsefede olduğu gibi müzakere yöntemini ve pragmatik alandaki başarı (incâz) kavramını benimsediği söylenebilir de mantıksal doğruluk ve yanlışlık kavramı yerine doğrulayıcı bir unsur ya da matriks olarak vicdan ya da ruhî öz kavramını yerleştirmiş olması bakımından onun, tümelleri reddetmediği, hatta bunu ilâhî hakikat boyutuna taşıdığı açıktır. Böylece Abdurrahman, mutlak doğru olanın (hakikatin) varlığını, kendi paradigmasında merkezî bir kavram olarak belirlemektedir. Bu merkezî kavramın oluşturduğu kavramsal ağda Kur'ânî ve nebevî hakikatin yanında vicdan, inzi'âc, vâzî, 'âsım ve hayâ gibi ruha yerleştirilmiş ilâhî özün belli bir veçhesine atıfta bulunan farklı unsurlar bulunmaktadır. Aslında bu öz, Taha Abdurrahman tarafından Elest Bezmi ile ilişkilendirilmek suretiyle bir cevherden çok ontolojik varlık alanına fitrat ve yaratma kavramı doğrultusunda yerleştirilmiş ezeli bir maya olarak ele alınmaktadır. Taha Abdurrahman'ın pragmatik felsefe açısından gerçekliğe dair bir parametresini ise dilsel alan oluşturmaktadır.

Bu doğrultuda Abdurrahman, bir taraftan İbn Sînâci geleneğin bir ifadesi olarak varlığını, mahiyetten önceliği kabulünü benimsemiş görünmekte, böylece felsefî anlamda İbn Sînâci yaklaşıma ve Molla Sadrâ'daki işrâk ve teşkîk teorilerine ontolojik değil, ama sonuçları bakımından epistemolojik ve etik bir göndermede bulunmaktadır. Bu itibarla Taha Abdurrahman, varlık, mahiyet ve cevher tartışmasında varlığın önceliği tarafını tutmak suretiyle -mutlak bir skeptik bir modelleme yanılığına düşmeden- dogma yerine praksişi önermektedir. Taha Abdurrahman'ın, insanın doğasında, her şeyden önce var olduğunu söylediği *özgürlük* olgusuna ve bunun bir gereği olarak dinin tanımında mutlaka olması gerektiğini ifade ettiği *tercih hakkı* (ihtiyâr) kavramına kuvvetli atıfları, geleneksel dogmatizmi kırmaya yönelik bir tutumdur. Ne var ki o, bunu yaparken ilâhî hakikati ve İslâmî epistemolojiyi muhafaza etme gayretinin bir tezahürü olarak, her durumda referans bilgiyi, transfer bilgiye önceliğini ifade etmektedir. Ona göre İslâmî referans bilgi vahiy, nebevî sünnet ve istişhâd olgusu ile sınırları çizilmiş dilsel alandır. Taha Abdurrahman, insan eylemlerinin ilâhî irade ile bütünlüşmesini ifade eden kurb-ı nevâfil hadisindeki *Allah'ın eli ile tutmak* ve *Allah'ın gözü ile görmek* olgularını öne çıkarmak suretiyle ise özgürlük ve kader bağlamını birleştirmektedir. Öte yandan râzikiyet kavramı ile hâhkiyyeti bir bütün olarak değerlendirmek suretiyle ilâhî tasarruflarda olduğu kadar, beşerî alanda da eylemsel bir devinimi gözettiğini hissettirmektedir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.
- Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Çoşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Gâbirî, Abdülbâsit. "From Taha Abrrahman's Point of Limits of Arabic Islamic Modernity". *Journal of Al-Quds Open University For Research & Studies* 39/1 (2016), 49-83.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 169-203.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Hashas, Mohammed. "Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos". *Oriente Moderno* 95 (2015), 67-105.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn. *Mecmû'ü fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- İncetahtacı, Yahya. "Ludwig von Mises'te Bir Eylem Ontolojisi Olarak Praksiyoloji". *Liberal Düşünce Dergisi* 24/96 (2019), 73-89.
- Krämer, Sybille. *el-Luga ve'l-fi'lu'l-keîmî ve'l-ittisâl*. çev. Saîd Hasen el-Buhayrî. Kahire: y.y., 2011.
- Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar*. çev. Ahmet Cevzici. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mellouk, Abdulkadir. "Fi'l-Bahs an Müsterek Ahlâkî Kevnî: Putnam, Habermas ve Taha Abdurrahman". *Tabayyun*. 6/24 (2018), 97-120.
- Mises, Ludwig von. *Human Action*. Auburn: Mises Institute, 1998.
- Mises, Ludwig von. *Liberalizm*. çev. Yaman Ögüt. İstanbul: Liber Plus Yayınları, 2016.
- Mouffe, Chantal. *Demokratik Paradoks*. çev. Cevdet Aşkın. Ankara: Epos Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2003.
- Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergebilimler Sözlüğü: Kavramlar, Yöntemler, Kuramcılar, Okullar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Rothbard, Murray N. "Ekonomik Krizler, İşçevrimleri, Mises ve Çağımızın Paradigması". *Liberal Düşünce Dergisi* 52 (Eylül 2008), 33-44.
- Rousseau, Jean Jacques. *İçtimaî Mukavele*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1960.
- Searle, John. *Söz Edimleri / Bir Dil Felsefesi Denemesi*. İstanbul: Ayraç Yayınları, 2000.
- Taha Abdurrahman. *Dinü'l-hayâ: mine'l-fikhi'l-i'timârî ile'l-fikhi'l-i'timânî*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 2017.
- Taha Abdurrahman. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ: Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2012a.
- Taha Abdurrahman. *Suâlü'l-menhec fî ufuki't-te'sîs li-unmûzecin fikriyyin cedîd*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2015.
- Taha Abdurrahman. *Suâlü'l-amel: bahsun ani'l-usûli'l-ameliyye fî'l-fikri ve'l-ilm*. Dârülbeyzâ: Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2012b.
- Taha Abdurrahman. *Teccidü'l-menhec fî takvîmi't-turâs*. Beyrut: Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1994.
- Yıldırım, Yılmaz. "Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2006), 249-268.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 157-171

**Mahdī with Black Banners: A close look at the *Akhbār al-‘Abbās* from the
Perspective of Mahdī Belief**

*Siyah Sancaklı Mehdî: Mehdî İnancı Perspektifinden Ahbârü'l-Abbâs'a Yakından
Bakış*

Öznur Özdemir

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History
Sakarya / Turkey
oznurozdemir@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0003-2379-538X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 157-171

Cite as / Atıf: Özdemir, Öznur. "Mahdī with Black Banners: A close look at the *Akhbār al-‘Abbās* from the Perspective of Mahdī Belief [*Siyah Sancaklı Mehdî: Mehdî İnancı Perspektifinden Ahbârü'l-Abbâs'a Yakından Bakış*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 157-171.

<https://doi.org/10.18505/cuid.862100>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Mahdī with Black Banners: A close look at the *Akhbār al-‘Abbās* from the Perspective of Mahdī Belief

Abstract: The Mahdī belief had reappeared during the ‘Abbāsīd Revolution as a provocative force for the masses not long after its spread in Islamic society. For this reason, in many studies on the revolution, how and in what way this belief was utilized have been discussed. The ‘Abbāsīds exploited expectation of saviour, which was identified as the Mahdī belief, to legitimize themselves in the caliphate even after the revolution succeeded. Thus, in the *Akhbār al-‘Abbās*, which is considered the semi-official history of the ‘Abbāsīd Revolution, there are many riwāyas emphasizing that the ‘Abbāsīds are the expected saviours. *Akhbār al-‘Abbās* is an anonymous manuscript which provides essential information about the revolution and therefore probably had been written by someone close to the ‘Abbāsīd family. After the publication by ‘Abd al-Aziz Dūrī and A. J. al-Muttalibī in 1971, the manuscript became known as *Akhbār al-‘Abbās*, and *Akhbār* in short. There are many riwāyas in this source which emphasize that the ‘Abbāsīds are the expected saviours. These riwāyas are mostly presented with narratives about the appearance of black banners. Although the riwāyas in the manuscript have been discussed to shed light on various aspects of the revolution in the studies which investigate or reference this source, there is no study emphasizing that there is a direct relationship between these riwāyas and Mahdī belief. Moreover, the riwāyas in the source have not been examined in detail. There are two topics which need to be focused on when reviewing the literature. Of these two, the more important is the *Akhbār*. Studies on this newly discovered source have been about the ‘Abbāsīd Revolution and, recently, on the historiographical value and authenticity of the source. The other focus of these studies is the Mahdī belief and its importance for the revolution, which has been studied for more than a century. Gerlof Van Vloten’s book can be regarded as the primary work to reveal some important challenges for the Mahdī belief and its effect on the ‘Abbāsīd Revolution. However, Van Vloten did not refer to *Akhbār* because the manuscript had not been discovered yet when he published his study at the end of the 19th century. This article was written to discuss the influence of the Mahdī (saviour or deliverer) belief in the ‘Abbāsīd Revolution through riwāyas on black banners. It points out the riwāyas of the black banners in the *Akhbār* by associating them with the Mahdī belief. For this reason, the title “Mahdī with Black Banners” was chosen for this article. Modern historians believe that this belief had become widespread in the Islamic society gradually and thus was influential in the ‘Abbāsīd movement; however, the available sources were not enough to support this claim sufficiently. In this study, firstly the Mahdī belief will be explained. Then the importance of Mahdī belief during the ‘Abbāsīd movement will be discussed. And finally, the riwāyas related to this belief in the *Akhbār* will be examined in more detail compared to the similar studies. In conclusion, the article argues that despite the minority of the direct riwāyas on the Mahdī belief, there are many riwāyas in *Akhbār* about the black banners. Thus, it can be said that the ‘Abbāsīds took advantage of Mahdī belief for the success of the revolution and to gain legitimacy afterwards. However, this belief was not only Mahdī but Mahdī with a black banner.

Keywords: Islamic History, ‘Abbāsīd Revolution, Mahdī Belief, Black Banners, *Akhbār al-‘Abbās*.

Siyah Sancaklı Mehdī: Mehdī İnancı Perspektifinden Ahbâru’l-Abbâs’a Yakından Bakış

Öz: Mehdī inancı, İslam toplumunda yayılışından kısa bir süre sonra, kitleleri harekete geçiren bir motivasyon olarak Abbâsî İhtilâli sırasında yeniden ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, ihtilâli ele alan birçok çalışmada halkta yaygınlık kazanan bu inançtan nasıl ve ne şekilde istifade edildiği incelenmiştir. Abbâsîler, Mehdī inancı olarak ifade edilen beklenen kurtarıcı inancından, ihtilâl başarıya ulaştıktan sonra da hilafette kendilerine meşruiyet sağlama amacı ile istifade etmişlerdir. Böylece *Ahbâru’l-Abbâs* adlı, Abbâsîlerin ihtilâlle sonuçlanan mücadelelerinin yarı resmi tarihi olarak sayılan kaynakta da Abbâsîlerin beklenen kurtarıcılar olduğunu

vurgulayan birçok rivâyet yer almıştır. *Ahbâru'l-Abbâs*, Abbâsî İhtilâli hakkında önemli bilgiler sunan ve bu nedenle muhtemelen Abbâsî ailesine yakın biri tarafından yazılmış olduğu tahmin edilen anonim bir el yazmasıdır. Abdülaziz ed-Dürî ve Abdülcebbâr el-Muttalibî tarafından 1971'de yayımlandıktan sonra, *Ahbâru'l-Abbâs* veya kısaca *Ahbâr* olarak tanınmıştır. Bu kaynakta Abbâsîlerin beklenen kurtarıcılar olduğunu vurgulayan birçok rivâyet vardır ancak bu rivâyetler daha çok siyah sancakların ortaya çıkışı ile ilgili anlatımlarla sunulmuştur. Şimdiye kadar eser hakkında veya eserden istifade edilerek yapılan çalışmalarda, rivâyetler çoğunlukla ihtilâlin bilinmeyen yönlerine ışık tutacak şekilde ele alınmıştır, fakat bu rivâyetler ile Mehdî inancı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu vurgulayan bir çalışma bulunmamaktadır. Böylece kaynaktaki rivâyetlerin Mehdî inancı açısından ayrıntılı olarak incelenmediği söylenebilir. Çalışmamızla ilgili literatür bakımından üzerinde durulması gereken iki temel konu vardır. Bunlar arasında da en önemlisi şüphesiz ki *Ahbâr*'dir. Modern dönemde yeni bulunmuş bu kaynak üzerine olan çalışmalar çoğunlukla Abbâsî İhtilâli'ni ele alan çalışmalardır. Son zamanlarda kaynağın tarihyazımı açısından değeri veya sahihliği hakkında da bazı çalışmalar yapılmıştır. Literatürdeki diğer ilgili çalışmalar ise bir asrı aşkın süredir üzerinde detaylı şekilde inceleme yapılan Mehdî inancı ve bunun ihtilâl için önemine odaklanan araştırmalardır. Bu noktada, Gerlof Van Vloten'in kitabı, Mehdî inancına yönelik bazı önemli noktalara değinen ve bunun Abbâsî İhtilâli üzerindeki etkisini ortaya koyan birincil eser olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Van Vloten, el yazması onun çalışmasını kaleme aldığı dönemde (19. yüzyılın sonunda) henüz keşfedilmediği için *Ahbâr*'a hiç atıfta bulunmamıştır. Bu makale Abbâsî İhtilâli'nde Mehdî (kurtarıcı) inancının siyah sancaklar hakkındaki rivâyetler aracılığıyla oluşturulan etkisini tartışmak amacıyla yazılmıştır. *Ahbâr*'daki ilgili rivâyetleri Mehdî inancıyla ilişkilendirerek ortaya koymaktadır. Bu nedenle bu makale için "Siyah Sancaklı Mehdî" başlığı seçilmiştir. Modern tarihçiler, bu inancın İslam toplumunda giderek yaygınlaştığına ve dolayısıyla Abbâsî hareketinde etkili olduğuna inanmaktadırlar; ancak *Ahbâr*'dan önce ulaşılan kaynaklar bu iddiayı desteklemek için yeterli değildir. Çalışmada öncelikle Mehdî inancı ele alınacak, daha sonra beklenen kurtarıcı inancının Hicrî 2. yüzyıldaki önemi ve Abbâsî İhtilâli ile ilişkisi tartışılacak, son olarak da Mehdî inancının Abbâsî İhtilâli'ndeki etkinliğinin kaynağımıza nasıl yansıdığı incelenecektir. Bu makale, *Ahbâru'l-Abbâs* adlı kaynakta, Mehdî inancına doğrudan işaret eden rivâyetlerin azınlığına karşın, siyah sancakların ele alındığı rivâyetlerin fazla olduğunu savunmaktadır. Böylece Abbâsîlerin Mehdî inancından ihtilâlin başarıya ulaşması ve ardından meşrûiyeti sağlamada istifade ettikleri söylenebilir. Ancak bu inanç yalnızca Mehdî inancı değil, bilhassa siyah sancaklı Mehdî inancıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsî İhtilâli, Mehdî İnancı, Siyah Sancaklar, *Ahbâru'l-Abbâs*.

Introduction

This article was written to discuss the influence of the Mahdî (saviour or deliverer) belief in the 'Abbâsîd Revolution through riwâyas on black banners. Modern historians believe that this belief had become widespread in the Islamic society gradually and thus was influential in the 'Abbâsîd movement; however, the available sources were not enough to support this claim sufficiently. A manuscript, which was discovered after 1950, revealed that the Mahdî belief and the discourses, symbols, and names in this belief were leading factors during the revolution. This was an anonymous manuscript which provides essential information about the revolution and therefore probably had been written by someone close to the 'Abbâsîd family. After the publication by 'Abd al-Aziz Dürî and A. J. al-Muttalibî, the manuscript became known as *Akhbâr al-'Abbâs*, and *Akhbâr* in short. There are many riwâyas in this source which emphasize that the 'Abbâsîs are the expected saviours. These riwâyas are mostly narratives about the appearance of black banners. Although the riwâyas in the manuscript have been discussed to shed light on various aspects of the revolution, there is no study

emphasizing that there is a direct relationship between these riwāyas and Mahdī belief. This study aims to contribute to filling this gap.

For this paper, there are two topics which need to focus upon when reviewing the literature. Of these two, the more important is the *Akhhbār*. Studies on this newly discovered source have been about the ‘Abbāsīd Revolution and, recently, on the historiographical value and authenticity of the source.¹ The other focus of these studies is the Mahdī belief and its importance for the revolution, which has been studied for more than a century. Gerlof Van Vloten’s book² can be regarded as the primary work to reveal some important challenges for the Mahdī belief and its effect on the ‘Abbāsīd Revolution. Van Vloten did not refer to *Akhhbār* because the manuscript had not been discovered yet when he published his study at the end of the 19th century. After its discovery in the 1950s, *Akhhbār* has become the most significant source for the ‘Abbāsīd ideology both before and after the revolution. In his Ph.D. thesis,³ Farouk Omar and in the two important books, Moshe Sharon⁴, included the expressions from *Akhhbār* extensively. In his book,⁵ Jacob Lassner and Elton Daniel in his article⁶ also deal with the *Akhhbār* in particular; however, these studies focus on its historiographical importance rather than its importance for understanding Mahdī belief. This inquiry aims to further these discussions specifically on the narrations to reveal the significance of *Akhhbār* in understanding Mahdī belief in ‘Abbāsīd movement.

To make this argument clear, in the first part of the paper, the basis of the Mahdī belief and its emergence in Islam will be explained. In the second part, the echoes of the Mahdī belief in the 2nd century after Hijra will be discussed. The main focus in this section is the black banners. Although they have a symbolic value, the black banners, which appeared in some of the rebellions against the caliphate in this period, will be discussed by referring to the historians’ views on the ‘Abbāsīd Revolution. The third and last part is on the effectiveness of the Mahdī belief in the ‘Abbāsīd Revolution and its narration in the *Akhhbār* by including important riwāyas. Because of the limits of the study, similar riwāyas in other books about Mahdī belief or black banners will not be discussed here. For this reason, the subject will focus on the relevant riwāyas by including the narrations in *Akhhbār*. The aim of the paper is to portray the Mahdī belief during the early years of Islamic history, as well as in the ‘Abbāsīd Revolution, by emphasizing the importance of black banners.

1. The Mahdī Belief in Islam

The concept of Masīh or Mahdī is generally defined as the saviour who is expected to come before the end of the world. While the Masīh is the name of the expected saviour in Judaism and Christianity, Mahdī, on the other hand, has become more common in Islam. It is also stated that the name Mahdī is the Arabic translation of Masīh.⁷ Modern researchers have

¹ Elton Daniel, “The Anonymous ‘History of the Abbasid Family’ and its Place in Islamic Historiography”. *Middle East Studies* 14 (1982), 419-434; Öznur Özdemir - Şule Yüksel Uysal, “Abbāsī İktidarının Meşruyet Aracı Olarak *Ahbârü’l-Abbās* ve İslâm Tarihçiliği Açısından Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 293-322.

² Gerlof Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*, (Amsterdam: J. Müller, 1894).

³ Farouk Omar, *The ‘Abbāsīd Caliphate, 132/750-170/786* (London: University of London SOAS, Ph.D. Thesis, 1967).

⁴ Moshe Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the ‘Abbāsīd State: The Incubation of a Revolt* (ACLS Humanities E-Book, 1983); Moshe Sharon, *Black Banners from the East II: Revolt: The Social and Military Aspects of the ‘Abbāsīd Revolution* (ACLS Humanities E-Book, 1990).

⁵ Jacob Lassner, *The Shaping of ‘Abbāsīd Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

⁶ Daniel, “The Anonymous”, 419 ff.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdī”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/372; Jacques Waardenburg, “Mesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/306; Ethem Ruhi Fiğlalı, “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 179-214.

named this belief 'saviour/deliverer' instead of the Mahdî or the Messiah since his name varies in the sources. Because this belief has roots in the societies before Islam, it is necessary to examine how it expanded in the first Islamic society briefly.

There are certain stages for the spread of the saviour belief in Islamic society. For example, after the death of 'Ali b. Abî Tâlib (d. 40/661), 'Abdallâh b. Saba⁸ declared that "Ali b. Abî Tâlib did not die and will return to save the people before the end of the world". Some scholars in the following centuries, such as Nawbahtî (d. 310/922) and 'Abd al-Qâdir al-Baghdâdî (d. 429/1038), asserted that the main reason for this claim should be the wish to spread the Jesus belief in Islamic society.⁹ It is possible that Mahdî belief originated from Judaism, Christianity, or Zoroastrianism. Frye believes that the "Mahdî-messiah idea was deeply rooted in Zoroastrianism, and the history of Iran throughout the ages has revealed the receptivity of the people for a deliverer".¹⁰

There are also those who believe that this belief is a doctrine that developed gradually among the people.¹¹ Lewis, claims that the books on *jafir* and *malâhim*¹² are as common in Islam as in Christianity, therefore they have a direct effect on political events, the behaviours of the people and the rulers, and on historians.¹³ Lewis's concept of Mahdî, "as a political leader over time [who] has become a messianic religious saviour", also has importance. He states that Mukhtâr al-Thaqafî was the first to use the belief for his revolt. Lewis said that despite the failure of this rebellion, the belief in 'Ali b. Abî Tâlib's son Muḥammad b. al-Ḥanafîyyah's return to provide justice, spread after his death in 81/700.¹⁴ On the other hand, Zaman stated that during the 'Abbâsîd movement, many apocalyptic beliefs and ideas were used to support the revolution; new ones were produced and, as a result, a millenarian atmosphere was created.¹⁵ Cahen also says that there is a widespread Masîh or Mahdî idea in eastern countries, and points out that these thoughts prepared suitable ground for the revolution.¹⁶

In his study on the messianic titles used by the 'Abbâsîd caliphs, Lewis emphasized the Messîhî beliefs of Yemenî tribes was a positive factor in their support to the 'Abbâsîd Revolution. He also draws attention to the Messîhî character of the Mukhtâr's rebellion and his Yemenî adherents.¹⁷ The rebellion of Ḥârîth b. Surayj has been likened to the 'Abbâsîd movement in terms of its messianic aspects as well. Van Vloten asserts that Ḥârîth was a "saviour

⁸ 'Abdallâh b. Saba, who is portrayed as the forerunner of Shi'ism, was a Jew who became a Muslim during the caliphate of Uthmân (644-656). It is said that he publicly declared that Muhammad was the expected messiah, but after the death of Muhammad, he transferred his devotion to the 'Ali and declared that he was the messiah. See also Steven M. Wasserstrom, "'Abd Allâh ibn Saba", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (Accessed 31 December 2020).

⁹ For detailed information see Yusuf Şevki Yavuz, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Akaidine Giriş Serüveni", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer, 2017), 178.

¹⁰ Richard N. Frye, "The Role of Abu Muslim in the 'Abbâsîd Revolt", *The Muslim World* 37/1 (1947), 29.

¹¹ Bernard Lewis, "On the Revolutions in Early Islam", *Studia Islamica*, (1970), 15-16; William F. Tucker, *Mahdîs and Millenarians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 12-27.

¹² Prognosticative texts.

¹³ Bernard Lewis, "The Regnal Titles of the First 'Abbâsîd Caliphs", *Dr. Husain Presentation Volume* (New Delhi: Dr. Zakir Husain Presentation Volume Committee [available at Maktaba Jamia], 1968), 17.

¹⁴ Bernard Lewis, *The Arabs in History* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 74-75; Tucker, *Mahdîs and Millenarians*, 32; Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbâsîd Revolution* (Cambridge: Passeggiata, 1990), 63.

¹⁵ Muhammad Qasim Zaman, "Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the 'Abbâsîd Caliphs al-Manşûr and al-Mahdî", *Islamic Studies* 29/3 (1990), 251.

¹⁶ Claude Cahen, *İslamîyet* (Ankara: Bilgi, 2000), 57.

¹⁷ Lewis, "The Regnal Titles of the First 'Abbâsîd Caliphs", 17.

of the oppressed people, in the role of Masīh”.¹⁸ On the other hand, it is noteworthy that the Umayyads put forward a Mahdī figure named Sufyānī in parallel with this belief.¹⁹ Wellhausen says that Sufyānī Abū Muḥammad was the Masīh and Syrians had political hopes for him.²⁰ Lewis, on the other hand, claims that the Umayyad family brought out Sufyānī as a Messihī figure who competed with the ‘Alid supporters.²¹ The fact they revealed a messianic figure and developed a legend of the Sufyānī shows that the Umayyads also took action to meet the people’s expectations.

On the other hand, the inclusion of the Mahdī idea in Islamic literature has caused this belief to be passed down from generation to generation. Regarding this inclusion, Yavuz says that an important narration can be found in the *al-Fiqh al-akhbār*, which is attributed to Abū Ḥanifa (d. 153/767).²² Although, in another early source, Ma‘mar b. Rashīd’s (d. 153/770) *Al-Cāmi*, it is narrated that a saviour will come before the doomsday and peace will be established among people, Yavuz claims that the riwāyah in this book could not be attributed to the Prophet; it is more likely the words of Abū Hurayra.²³ As for the hadith literature, while Bukhari, Muslim and Malik ibn Anas did not include any riwāyah about Mahdī in their books, there is a riwāyah in Aḥmad b. Ḥanbal’s *Musnad*: Jesus will descend from heaven as a sign of the *qiyamah* (day of judgement) and will be the ruler (Mahdī).²⁴ Ibn Khaldūn (d. 732/1332) criticizes all the riwāyas on Mahdī and regards them as fabrications although he did not express this view explicitly. In *Muqaddimah*, he includes the related riwāyas until his time and outlines the Mahdī belief for the reader.²⁵

Among modern studies, for detailed information about the Messianic beliefs of the people in early Islam, Yücesoy’s *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam* is important. Here, Yücesoy states that there were many messianic movements before the ‘Abbāsīd revolution, and that the ‘Abbāsīds were born from one of these movements: the Kaysāniyya. He points out that the narrations about the ‘Abbāsīds’ herald for the destruction of the Umayyads and the beginning of a new period of justice.²⁶ The way the messianic beliefs of the people were exploited during the ‘Abbāsīd movement was explained briefly and systematically by Utku in a book chapter. Utku states here that the Umayyad period created an environment that would strengthen the saviour belief because of the rulers’ adverse policies towards the *ahl al-bayt* and the emergence of tribal asabiyyah. Another important point that she underlines is the relationship between the ‘Abbāsīd movement and the ‘Alid uprisings. She believes that the Hāshimiyya movement, which constitutes the fundamental support of the ‘Abbāsīd Revolution, was based on a concept, not a person as a saviour idea. She also finds interesting the influence of Mahdī belief on a political movement.²⁷ In addition, she points out that after the ‘Abbāsīds seized power, they continued to propagate through the saviour belief and that they invented hadiths claiming that the Mahdī would be from the ‘Abbāsīd dynasty.²⁸

¹⁸ Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti: Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, trans. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayinevi, 1986), 40.

¹⁹ See. Shaddel, Mehdy. “The Sufyānī in Early Islamic Kerygma: An Enquiry into His Origins and Early Development” *Journal of the Royal Asiatic Society* 27 (2017), 403-343.

²⁰ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayinevi, 1963), 293.

²¹ Bernard Lewis, “‘Abbāsīds”, *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, (Leiden: Brill, 1960).

²² Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnançının İslam Akaidine Giriş Serüveni”, 181.

²³ Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnançının İslam Akaidine Giriş Serüveni”, 183.

²⁴ Yavuz, “Beklenen Kurtarıcı İnançının İslam Akaidine Giriş Serüveni”, 184–185.

²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime I*, trans. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 571-578.

²⁶ Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslam’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti* (İstanbul: Klasik, 2016), 48–49.

²⁷ Nihal Şahin Utku, “Beklenen Kurtarıcı İnançının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı”, *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER, 2017), 75.

²⁸ Şahin Utku, “Beklenen Kurtarıcı İnançının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı”, 67–68.

As a result, it is possible to say that Mahdî belief emerged after 'Alî's death by the means of similar beliefs from other religions and was adopted during the Umayyad period, especially among the supporters of 'Alî's son and formed the Shi'ite groups of the next period. The belief was used by Mukhtar al-Thaqafi, who is regarded as the pioneer figure of the 'Abbâsîd Revolution. The Kaysâniyya group, who expected Muḥammad b. al-Ḥanafîyyah to be the caliph, had a strong Mahdî belief. The Mahdî belief adopted among the extreme Shi'ites (Galiyya) soon became widespread as the Shi'ite belief in later periods. Waiting for the Mahdî to emerge from the Prophet's family (especially the 'Alid branch) to establish justice in the world and believing in his arrival has been one of the main beliefs of the Shi'a sect. It was believed that in almost all Shi'ite sects that the Mahdî would return to society after his (temporary) disappearance. Thus, although some imams could not fulfil what was expected from them during their lifetime, it was believed that they would fulfil these duties in their second coming.²⁹ The opposition to the Umayyads after 'Alî's death, and then martyrdom of Ḥusayn, turned into an expectation of a person who would save the people from the tyrants. The 'Abbâsîds seem to have benefited from this belief effectively. And, after achieving their goals, they used it not against the Umayyads but the 'Alids to establish their legitimacy. On the other hand, this belief became widespread among the followers of 'Alî, who could no longer reach their goals for the caliphate. Now it is necessary to turn to the Mahdî belief in the 'Abbâsîd movement and the black banners which is the main subject of this article.

2. Mahdî's Black Banner for the Muslims of 2nd/8th Century

Two important symbolic elements emerged during the 'Abbâsîd propaganda, which were related to the Mahdî belief. One of them was the black banner and the other was the wooden weapon. There are various interpretations by historians for these two elements and their symbolic importance for the revolutionary army. However, there are very few riwâyah about wooden weapons³⁰ compared to the black banners. Thus, the 'Abbâsîd Revolution has been represented mostly by black banners.

The symbolism of a banner (*liwā'*, *rāya* or *'alam* in Arabic) was known and used before Islam. In the war, Quraysh used a white cloth that Kusayy had attached to a lance. After the conversion to Islam, the army used a banner in the wars and the person to whom the banner given had been regarded the leader of the army. Thus, a pre-Islamic tradition, was adopted and used by the Islamic army. Then the banner became a symbol of unity, a motivation for the soldiers and even a symbol to define the army.³¹ The 'Abbâsîds also preferred to use banners as a symbol of the revolutionary army; the revolutionary army coming from Khurāsān under the Abū Muslim's leadership on the way of Syria, was carrying "black" banners.

After Van Vloten published the *Recherches sur la Domination Arabe le Chiitisme et les Croyances Messianiques Sous le Khalifat des Omayyades* (1894), historians have started to examine the messianic beliefs related to the 'Abbâsîd Revolution. These beliefs were widespread in the last period of the Umayyads and also widely used in the 'Abbâsîd movement. Van Vloten's most important claim is that "a new variant of the Masîh beliefs was raised in

²⁹ Mustafa Öz, "Mehdîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/384-386.

³⁰ See Patricia Crone, "The Significance of Wooden Weapons in Al-Mukhtar's Revolt and the 'Abbâsîd Revolution", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, (Leiden: Brill, 2000), 174-187.

³¹ İlhan Şahin, "Sancak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/97-99; J. David-Weill, "'Alam", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman (Leiden: Brill, 1960); see also Khalil Athamina, "The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam" *Arabica* 3 (1989), 307-326.

this period as the saviour who is coming from the East with the black flag to defeat the Umayyads".³² However, due to the limited access to sources, it was not understood how and in what way these beliefs affected the 2nd-century Muslim society. Since the 1950s, the propaganda tools and Mahdī beliefs have attracted more attention due to the increase in access to primary sources written after the ‘Abbāsīd Revolution and the reinterpretation of the available resources with interdisciplinary points of view. Sharon chose the title *Black Banners* for his books, which he published in 1983 and 1990 successively. Many modern historians like Sharon have paid more attention to these symbols than in previous periods. In this way, the Van Vloten’s main claims in understanding the apocalyptic and messianic beliefs that were effective in the second century of Islam have been included in many other modern studies.³³

After Sharon’s first book, Athamina has published a paper on the black banners. In his study, it seems that he wants to understand the place and meaning of the black banners in medieval Islam via the uprisings against the Umayyads. He gives special attention to understanding the importance of black banners in the ‘Abbāsīd Revolution, but his study does not reveal the relationship between the Mahdī belief and the ‘Abbāsīds’ benefit from the use of black as symbol and motivation for the revolutionary army. Thus, his study cannot be regarded as a particular study for the black banner-revolution relationship. Furthermore, because black banners were also used in the uprisings before the ‘Abbāsīd Revolution, he has concluded that it was not a new propaganda tool.³⁴ But what was the difference between the banners of the ‘Abbāsīds than those used in other wars? How, and in what way, is a banner associated with apocalyptic expectations? Now, it is necessary to take a look at why the ‘Abbāsīds chose the colour black. The issue of choosing the black will be evaluated primarily through the comments of the prominent historians, and then on the *riwāyas* in *Akhbār* in particular in the third chapter.

Van Vloten evaluates the possible causes for the ‘Abbāsīds’ decision on the colour black. On the one hand, they could have used this colour to contrast against the white colour of the Umayyads. On the other hand, they used the black colour because it represented the mourning for the martyrs. However, he asserts that the ‘Abbāsīds more likely adopted the black colour after the revolution. Furthermore, he dismisses the reason for the use of black to represent mourning because, he claims, that black is used for mourning only in clothing. He adds that Ḥārith b. Surayj, Kharijī Bahlūl and Abū Ḥamza -who used black banners like the ‘Abbāsīds- had no reason to mourn. According to Van Vloten, there is a relationship between black flags and the fight against impiety and injustice, and this relationship was established due to the black colour of the Prophet’s flag, as the sources support this view.³⁵ In the same way, according to Guzmán, “the black banners against the Umayyads’ white banners became a messianic symbol of the revival of justice and the abolition of persecution”.³⁶

Here the researcher has to face the following questions: Did the Umayyads actually adopt the colour white? Did the ‘Abbāsīds choose the black merely to contrast against the Umayyads? On the Umayyads’ adoption of the colour white, Athamina claims that if this idea was accepted because of a tradition about the white dress used by Walid b. Yazid, this *riwāyah* is not enough to generalise this tendency for all the Umayyads.³⁷ In other respects, the Umayyads’ adoption of white banners and the political and symbolic attachment to white like the ‘Abbāsīds’ black, can also be traced by investigating the character of uprisings in Syria after

³² Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti*, 75-76.

³³ Claude Cahen, “Points de Vue Sur La Révolution ‘Abbāsīde”, *Revue Historique* 3 (1976), 85-104; Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under ‘Abbāsīd Rule, 747-820* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979); Saleh Said Agha, *The Revolution Which Toppled Umayyads: Neither Arabs Nor ‘Abbāsīd* (Leiden: Brill, 2003); Tucker, *Mahdīs and Millenarians*.

³⁴ Athamina, “The Black Banners and the Socio-Political Significance”, 315-316.

³⁵ Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti*, 75-76.

³⁶ Guzmán, *Popular Dimensions of the ‘Abbāsīd Revolution*, 86.

³⁷ Athamina, “The Black Banners and the Socio-Political Significance”, 311.

the revolution. In his study *White Banners*, which focuses upon Syria during the 'Abbāsīd period through different classes (such as *ashrāf*, peasants, and bandits), Cobb concludes that the resurrection of the Umayyad spirit in the opposition movements in Syria did not have the character of white banners versus black banners.³⁸ If the 'Abbāsīds did not choose the colour black to contrast against the Umayyads, even the Umayyads' adoption of the colour white is controversial, other reasons should be investigated. Thus, the remaining possibilities are that black was chosen to mourn the persecution of 'Alids, or to sanctify their revolution with the Mahdī belief.

As for the choice of black because it is the colour of mourning, we need to refer to Athamina's views. He states that the 'Abbāsīd movement has two stages. According to him, the subject of mourning may be correct when accepting the testament received from 'Alī's son in the first stage. But in the second stage, because of the 'Abbāsīds actions directly through 'Abbās; thus, the Prophet's family relationship with black and the Messianic side of the movement can be regarded.³⁹ Many other historians have tried to understand the choice of the colour black and what is intended with the banners by interpreting the information given by early sources. Lassner says that the 'Abbāsīds preference for the colour was deliberate in order to add a religious aspect to their movement.⁴⁰ Van Vloten had also pointed out that a verse was written on the black banners used by the 'Abbāsīds: "Permission (to fight) is given to those upon whom war is made because they are oppressed".⁴¹ Daniel supports Van Vloten in this claim and adds that two big black banners were used at the beginning of the revolution; one of them was called 'shadow' and the other 'cloud'.⁴² Lewis states that in this period, the black banners were also used as symbols of the apocalypse and were used in religious uprisings against the Umayyads. He says that its use by Abū Muslim was an appeal to messianic expectations.⁴³ On the other hand, Wellhausen asserts that Abū Muslim borrowed the black from Ḥārith b. Surayj because they were very popular amongst the mawālī. He supports his theory with the comment that "the 'Abbāsīd revolution was conducted by Iranian mawālī".

The Mahdī belief propaganda carried out during the revolution continued after the 'Abbāsīds took power. The most important evidence for this are the *laqabs* (nicknames) used by the 'Abbāsīd caliphs after the revolution. There are a high number of studies drawing attention to the sacred aspect of these *laqabs*, but, as they are outside of the scope of this article, it will be sufficient to give only their names.⁴⁴ It should also be pointed out that these historians agree that the 'Abbāsīd caliphs' purpose for this choice was to legitimize their caliphate.⁴⁵ Now, this article will turn to *Akhbār* to investigate the relationship between black banners and Mahdī belief.

³⁸ Paul M Cobb, *White Banners: Contention in 'Abbāsīd Syria, 750-880* (Albany: SUNY Press, 2001), passim.

³⁹ Athamina, "The Black Banners and the Socio-Political Significance", 315-316.

⁴⁰ Jacob Lassner, "The 'Abbāsīd Dawla: An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam", *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, ed. Frank Clover - R. Stephen Humphreys, (Madison: University of Wisconsin Press, 1989) 265.

⁴¹ Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti*, 77. Cf. *Quran.com* (Accessed 19 April 2021), Surah al-Hajj, 22/39.

⁴² Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbāsīd Rule, 747-820*, 25.

⁴³ Lewis, "'Abbāsīds".

⁴⁴ Zaman, "Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the 'Abbāsīd Caliphs al-Manşūr and al-Mahdī"; Lewis, "The Regnal Titles of the First 'Abbāsīd Caliphs"; Abdulaziz Dûrî, "Abbāsī Propagandası Sürecinde ve Abbāsīler'in ilk Asrında Mehdî Tasavvuru", trans. Bahauddin Varol, *İSTEM* 2/3 (2004), 219-231.

⁴⁵ Lewis, "The Regnal Titles of the First 'Abbāsīd Caliphs"; Jere L. Bacharach, "Laqab for a Future Caliph: The Case of the 'Abbāsīd al-Mahdī" *Journal of the American Oriental Society* 113/2 (1993), 271-274; Michael L. Bates, "Khurasani Revolutionaries and Al-Mahdī's Title", *Culture and Memory in Medieval Islam* (February 2003), 279-317.

3. Mahdī and the Black Banners in *Akhbār al-‘Abbās*

Since the discovery of the manuscript in the 1950s by Professor Ḥusayn Amin in the library of the Abū Hanīfa Madrasa in Baghdad and its publication by ‘Abd al-Aziz Dūrī and A. J. al-Muttalibī in 1971, *Akhbār al-‘Abbās* became very popular among historians who want to understand various aspects of the ‘Abbāsīd Revolution. This manuscript is called as *Akhbār al-Dawla al-‘Abbāsīyyah* and is known as *Akhbār al-‘Abbās* or *Akhbār* in short. The title of the manuscript should include the term *dawla* according to Dūrī because he believes that “the *dawla* here does not indicate a political formation, on the contrary, the author of the book chose this word to indicate *da‘wa* (call, invitation)”.⁴⁶ The emphasis on these words, *da‘wa* and *dawla*, is very apparent in the source. For this reason, it must be said that the ‘Abbāsīd movement was not a simple movement that emerged suddenly and triumphed over the Umayyads, but rather an organized structure with all its concepts, symbols and discourses from the beginning. Historians also thought that the primary intention of the ‘Abbāsīds was to benefit from the sacred connotation of words in order to legitimize their actions during the clandestine period of their movements. They have asserted that these words have a messianic aspect and the ‘Abbāsīds used them to meet the Mahdī belief of the people.⁴⁷ Thus, every detail that has messianic connotations in the *Akhbār* (which is considered as the semi-official history of the ‘Abbāsīds) is essential.

First, it is necessary to look at the prophetic riwāyas to better understand the atmosphere which was created by ‘Abbāsīds for Mahdī belief. According to a riwāyah in the *Akhbār*, Ibn ‘Abbās says:

“It was said that there were twelve caliphs in this *ummah* [...] what a foolish word is that. After these twelve, there are three more caliphs from us. These are Saffah, Mansūr and Mahdī. [Then] they will deliver the caliphate to Dajjal.”⁴⁸

A similar riwāyah, based on an event experienced by ‘Alī b. ‘Abd Allah b. ‘Abbās, says as follows:

“‘Alī b. ‘Abdallāh visited the Caliph with his grandchildren Abū al-‘Abbās and Abū Ja‘far for a need and also requested from Caliph to give advice for the children during his visit. He gave advice and ‘Alī b. ‘Abdallāh thanked him. When ‘Alī turned his back, the Caliph said to his friends, “That man became old and started to say senilely that the caliphate will pass on to his children.” When ‘Alī heard this word, he turned to him and said, ‘I swear that this will happen and these two will have the caliphate.’”⁴⁹

It should be said that the Mahdī belief in the *Akhbār* did not emerge directly from the word Mahdī, but rather with riwāyas about the future. Such riwāyas are generally concentrated on the existence of a testament called the yellow page and, the important expression here, “black banners that will rise from the east”. Because of these riwāyas, the ‘Abbāsīd Revolution became famous with the black banners. And the riwāyas about the saviour army which was believed to come from the Khurāsān are regarded by historians to contain messianic connotations. It is understood that these riwāyas became famous among the people during the establishment of the revolutionary army, therefore the ‘Abbāsīds were able to reach and convince the people in a short time. In the *Akhbār*, a tradition (hadith) was reported from Muḥammad b. ‘Alī without an *isnad* part: “Join them when you see the black flags coming from Khurāsān, even if you are crawling over snow.” Again without an *isnad* part, another tradition from ‘Abdallāh b. ‘Abbās is narrated: “If a man with a black flag comes out from the East in the year 130, be sure that this movement will triumph.”⁵⁰ Considering the Islamic sources, it can be said that there are many narrations in the sources about black banners that will emerge

⁴⁶ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsīyya*, critical ed. Abd al-‘Azīz al-Dūrī - ‘Abd al-Jabbār al-Muttalibī (Beirut: Dār al-Talī‘ah, 1971), 9.

⁴⁷ Marius Canard, “Da‘wa”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. Bearman (Brill, 1960); Franz Rosental, “Dawlah”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. Bearman (Brill, 1960).

⁴⁸ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsīyya*, 29.

⁴⁹ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsīyya*, 140.

⁵⁰ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsīyya*, 199.

from the Khurāsān region or the east. While some of the narrations include claims that the “Mahdî will be among those who have these banners” and recommends “to join them even by crawling on snow”.⁵¹ On the other hand, some of them include information that the “beginning of this day is strife, the middle is boredom, and the end is deviance”, and it is sometimes advised “not to be join to them”.⁵² As for their authenticity: Ibn al-Jawzi claims that these hadiths are fabricated.⁵³ But still he mentions in his work that wearing black and wearing a turban were the clothes of the ‘Abbāsids.⁵⁴

Now, it would be useful to explain the yellow page or yellow scroll (*al-Sahīfah al-Safṛā* in Arabic) narration presented by *Akhbār* with a direct connection with the black banners from the east. This riwāyah has been included in most of the studies on the ‘Abbāsīd Revolution.⁵⁵ The part in *Akhbār* is as follows:

“After ‘Alī b. Abī Tālib’s death, his son Muḥammad b. al-Ḥanafīyyah came to Ḥasan and Ḥusayn and said, “You inherited from my father without me. Although my ancestry is not connected to the Prophet from my mother side, but we have the same father. I swear of course that you have the right/superiority over me. But give me something valuable too. Because you know my dad’s love for me”. Ḥasan said to Ḥusayn: “He is our brother and our father’s son, so give him something from father’s knowledge”.

After this, the narrator adds,

“Ḥusayn gave him the yellow page which includes the information about black flags/banners from Khurāsān. When and how this event [the event of the group with black banners from Khurāsān] will take place, when it will come out of Khurāsān, what are its signs, who will assist them, the names of the people and further were written on this page. Until his death, Muḥammad b. ‘Alī owned this page. Before he died, he gave it to his son Abū Hāshim, and he protected the page until his death. He was in Humayma with Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Abdallāh b. ‘Abbās when he was on his deathbed. Before he passed away, he gave the page to him and bequeathed him. Then Muḥammad b. ‘Alī gave it to his son Ibrāhīm who will be their (the group against Umayyads) leader, masters, and elders.”⁵⁶

Another narration in the same chapter of the book is about prophecy of Abū Hāshim on ‘Abbāsids.

One day, Muḥammad b. ‘Alī (‘Abbāsīd) asked Abū Hāshim when his four-year-old son Ibrahim b. Muḥammad was playing near to them: “O my uncle’s son! Is there any share of Hāshimid banners for us; sons of ‘Abbās?” Abū Hāshim answered: “This [right to power / caliphate] is only for you, for the one from ahl al-Muḥammad.” Muḥammad b. ‘Alī said, “How can this be real, my brother?”. Abū Hāshim said: “Do you see that child?” [referring to Ibrahim] “He is the owner of the duty. When he seizes and owns that, they [the sons of the Umayyads] will doubt, fight, and kill him. Then you will have two sons: ‘Abdallāh and Ubaydallāh. The caliphate will be theirs and will pass from generation to generation.”⁵⁷

This bequest riwāyah is known as the *waṣīyyah* of Abū Hāshim to Muḥammad b. ‘Alī. Sharon asserts that “the reports of the *waṣīyyah* were created in response to the need which the ‘Abbāsids felt in the course of their struggle against the ‘Alids” and also for “divine approval upon the ‘Abbāsīd rule”. According to him, the legend of the yellow scroll that was

⁵¹ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, thk. Shuayb Arnaūd (Beirut: Muasat al-Risalah, 2001), 37/70; al-Hakim Al-Naysaburi, *Al-Mustadrak ‘ala al-Sahīhayn fi’l- Hadith* (Cairo: Dāru’l-Haramayn, 1417), 4/631.

⁵² Ibn al-Jawzī Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, *Kitāb Al-Mawḍū‘āt*, critical ed. Abd al-rahman Muhammad Uthman (Madina: Al-Maktabah al-salafiyah, 1966), 3/35-39; Abu al Hasan Nur al-din Ali Ibn Arraq, *Tanzīh Al-Sharī‘a al-Marfū‘a ‘an al-Akhbār al-Shanī‘a al-Mawḍū‘a*, critical ed. Abd al-Vahhab Abd al-Latif - Abdallah Muhammad Siddiq (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, no date), 2/11-12.

⁵³ Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, *Kitāb Al-Mawḍū‘āt*, 39.

⁵⁴ Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, *Kitāb Al-Mawḍū‘āt*, 34-39.

⁵⁵ See. Farouk Omar, “Abbāsīlerin Siyasi Emellerinin Tarihi Kökleri”, trans. Cem Zorlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 193-210.

⁵⁶ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsīyya*, 184-185.

⁵⁷ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsīyya*, 185.

recounted in great detail in *Akhbār al-‘Abbās*, was fabricated.⁵⁸ It should be noted that Sharon mentions the black banners, after which he named both of his books, less in his first book and more in his second book. He discussed it in the chapter “Yellow Scroll and Black Banners” as follows: “The importance attached by the ‘Abbāsids to justifying the black colour of both garments and banners is attested to by the existence of a large body of traditions dealing with this issue”. And he claims that “the ‘Abbāsids succeeded in their efforts to associate the black banners with the Prophet.”⁵⁹

The riwāyas in question can be found in the chapter “Black’s mention/importance” in the *Akhbār*. But, first of all, it should be noted that the narrations in this part are given without a proper isnad part. For example, “it is reported that Abū Hāshim was told from someone called Abū ‘Abdallāh” was used for the isnad. Abū ‘Abdallāh said, “In your time, the appearance of black banners will approach”. Another narration was given by Ibrahim: “When you reach the year 130, it will be clear that you are on right way, and then it [your movement] will continue to grow.” He continues: “Your *da‘wa* will appear in all towns”. Here, his definition of the movement as *da‘wa* should be noted. He continues by describing the importance and use of the colour black: “Black is our dress and is the colour of those who help us, there is dignity in it, and that black colour is the soldier with whom God supports us”. The words of Ibrahim to explain and support his claim are also included here. He states that “the colour of the banner of the Messenger of Allah was black, and the colour of ‘Alī’s banner was also black”. Undoubtedly, the aim was to influence the audience with the sunnah of Prophet Muḥammad and Caliph ‘Alī. Generally, the entire *ummah*, and specifically the followers of ‘Alī were targeted to join them. After that, Ibrahim said, “You also prefer black, what you wear should be black”. As for the movement, he also said, “Your slogan should be Ya Muḥammad, Ya Mansūr”. In another riwāya that begins “He said”, it is expressed that “Abū Hāshim was advised to go to Khūrasān and told him to order the group there to wear black clothes and prepare black banners until the time of their appearance”. It was also reported that Abū Salama was sent to Khūrasān with three black banners and ordered to send one to the representer in Merv, one to the representer in Jurjan and one to the representer in Transoxiana. It is stated that the first person to reach Khūrasān with black banners was Abū Salama.⁶⁰

In “Black’s mention/importance” chapter in the source, the riwāyas about the appearance of the black banners are included first, and then it is reminded that Muḥammad (saw) and ‘Alī’s banners were black to reveal the reasons of the banners of the imams were black. In addition, a poem which had been told during the Battle of Şiffin is included because black banners were used in this war. The couplet given here means “the black banner waves for those in the shadow of it / it will come forward surely if it had been said to come forward”. Considering the importance of poetry in the Arab tradition we can say that the narration is strengthened by this couplet. Besides, it can be said that there is an implication that black banners have been used against the Umayyads since Mu‘āwiya’s and ‘Alī’s armies met in the Battle of Şiffin.⁶¹

After that, an example about Prophet David is given and it is stated that his dress was black when he won a victory against *Jalut* (Goliath). Of course, it should not be ignored that the Umayyads were placed in the position of *Jalut*. After that, the subject is linked to the fact that the colour of the Hāshimid is black. The ‘Abbāsīd family tried to connect themselves to Prophet Muḥammad and sons of ‘Alī by referring to their common ancestor Hāshim. For this reason, the relationship of ‘Abd al-Muttalib with the colour black and the adoption of the black colour by the Hāshimids is explained in detail. According to the riwāyah, ‘Abd al-Muttalib found two gazelles covered in gold during his work to re-find the Zamzam water, which was a closed well and had been forgotten. The Quraysh said that gazelles should be the property

⁵⁸ Sharon, *Black Banners from the East*, 139.

⁵⁹ Sharon, *Black Banners from the East II*, 83.

⁶⁰ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsiyya*, 245 ff.

⁶¹ *Akhbār Al-Dawla al-‘Abbāsiyya*, 245–246.

of Quraysh since 'Abd al-Muttalib did not have any grown-up son. But 'Abd al-Muttalib objected: "they should be mine because I found them". Arrows were drawn after the advice of an oracle woman as a referee for this disagreement. Since 'Abd al-Muttalib's arrow was black in this draw, then the colour of his sons became black.⁶²

In the following narration, again, Abū Hāshim is mentioned. One day, he came to the people with a black banner. Omar b. Shabib narrated this riwāyah and said, "At first, we did not like this black banner and asked what he intended with it". Thereupon, Abū Hāshim said, "The invitation of Banu Hāshim is exalted, they will be saints as long as they wear black". He said that after the Battle of Uḥud, because of the defeat of the Islamic army, the Ansar wore black dresses as a sign of mourning. Gabriel revealed himself to the Prophet and said, "Now is not the time to wear black, the people will wear black later". Then Gabriel was asked about the black banners, and he said: "In the hearts of those who have black banners, faith is stronger than iron". Later, the following narration is given: "Just because the family of the Prophet faced many misfortunes, their party (Shī'a) would not be blamed to wear black until they got their revenge".⁶³ Van Vloten's comment on mourning should be remembered: he says adopting black by 'Abbāsids was not due to mourning.⁶⁴ However, it is clearly stated here that black colour is worn for the reason of mourning and it is stated that those who choose black for themselves (as banner and dress) will not be blamed until they take revenge. On the other hand, each riwāyah on the colour black has a sacred aspect and demonstrates the 'Abbāsīd desire to legitimate themselves as the expected ones for the *ummah*.

Conclusion

Since its spread in Islamic society, the concept of the Mahdī has been a harbour for people who think that their rights have been usurped. And, arguably, it can be seen that the 'Abbāsids took advantage of this belief which had become widespread before the revolution against the Umayyads. In most of the works written about the 'Abbāsīd Revolution, historians have asserted that both the Mahdī belief and the riwāyas about black banners were used by the 'Abbāsids. Van Vloten is regarded as the first to indicate Mahdī belief in the modern period with his work *Research on Arab Domination, Shi'ism and Messianic Beliefs Under the Umayyad Caliphate* (original in French). The messianic beliefs he points out have been discussed in many works, both in a broad sense (e.g. Yücesoy and Yavuz's books in Turkish) and in the context of the 'Abbāsīd Revolution (e.g. by Sharon and Athmania in English). Thus, these modern interpretations have reached a great number of new researchers. However, the subject has not been discussed through the riwāyas in the *Akḥbār*. This book is considered as the semi-official history of the 'Abbāsids because of the information given on the family and the revolution. This article was written to reveal more about the riwāyas of the black banners in the *Akḥbār* by associating them with the Mahdī belief. For this reason, the title "Mahdī with Black Banners" was chosen for this article. Despite the sparsity of the riwāyas about the Mahdī, there are many riwāyas in *Akḥbār* in which black banners appear as a sign of salvation. It can be said that the dominant discourse the 'Abbāsids used for the success of the revolution and then to gain legitimacy was the "Mahdī with the black banner". Again, it can be concluded, that some of the narrations in *Akḥbār* were from those which were already widespread among the people. And some of the riwāyas were fabricated or changed to gain legitimacy after the 'Abbāsids took power. Thus, before, during and after the revolution an apocalyptic, prophetic and thaumaturgical atmosphere was created and the Mahdī belief of the people was manipulated to further 'Abbāsīd desires.

⁶² *Akḥbār Al-Dawla al-'Abbāsiyya*, 246.

⁶³ *Akḥbār Al-Dawla al-'Abbāsiyya*, 247.

⁶⁴ Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti*, 75-76.

Bibliography

- Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī, Ibn al-Jawzī. *Kitāb Al-Mawḍū‘āt*. critical ed. Abd al-rahman Muhammad Uthman. Madina: Al-Maktabah al-salafiyah, 1966.
- Agha, Saleh Said. *The Revolution Which Toppled Umayyads: Neither Arabs Nor ‘Abbāsīd*. Leiden: Brill, 2003.
- Al-Naysaburi, al-Hakim. *Al-Mustadrak ‘ala al- Saḥīḥayn Fi’l- Hadith*. Cairo: Dāru’l-Haramayn, 1417.
- Athamina, Khalil. ‘The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam’. *Arabica* 3 (1989), 307–326.
- Bacharach, Jere L. ‘Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdī’ *Journal of the American Oriental Society* 113/2 (1993), 271–274.
- Bates, Michael L. ‘Khurasani Revolutionaries and Al-Mahdi’s Title’. *Culture and Memory in Medieval Islam* (February 2003), 279–317.
- Cahen, Claude. *İslamiyet*. Ankara: Bilgi, 2000.
- Canard, Marius. ‘Da’wa’. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. P. Bearman. Brill, 2007 1960.
- Cobb, Paul M. *White Banners: Contention in ‘Abbasid Syria, 750-880*. Albany: SUNY Press, 2001.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Crone, Patricia. ‘The Significance of Wooden Weapons in Al-Mukhtar’s Revolt and the ‘Abbāsīd Revolution’. *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. Leiden: Brill, 2000, 174–187.
- Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Daniel, Elton. ‘The Anonymous ‘History of the Abbasid Family’ and its Place in Islamic Historiography’. *Middle East Studies* 14 (1982), 419-434.
- David-Weill, J. ‘Alam’. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. P. Bearman. Leiden: Brill, 1960.
- Dürî, Abdülaziz. ‘Abbāsî Propagandasi Sürecinde ve Abbāsîler’in ilk Asrında Mehdi Tasavvuru”. trans. M. Bahauddin Varol. *İSTEM* 2/3 (2004), 219–231.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. ‘Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 179–214.
- Frye, Richard N. ‘The Role of Abu Muslim in the ‘Abbāsīd Revolt’. *The Muslim World* 37/1 (1947), 28–38.
- Guzmán, Roberto Marín. *Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution*. Cambridge: Passaggiata, 1990.
- Ibn Arraq, Abu al Ḥasan Nur al-din Ali. *Tanzīh Al-Sharī‘a al-Marfu‘a ‘an al-Akhbār al-Shanī‘a al-Mawḍū‘a*. critical ed. Abd al-Vahhab Abd al-Latif - Abdallah Muhammad Siddiq. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyyah, no date.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad*. critical ed. Shuayb Arnaūd. 50 Volumes. Beirut: Muasasat al-Risalah, 2001.
- İbn Haldun, *Mukaddime I*. trans. Süleyman Uludağ. 2 Volumes. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Lassner, Jacob. ‘The ‘Abbasid Dawla: An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam’. *Tradition and Innovation in Late Antiquity*. ed. Frank Clover - R. Stephen Humphreys, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- Lassner, Jacob. *The Shaping of ‘Abbasid Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Lewis, Bernard. ‘‘Abbāsīds”. *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden: Brill, 1960.
- Lewis, Bernard. ‘On the Revolutions in Early Islam’. *Studia Islamica* (1970) 215–231.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Lewis, Bernard. ‘The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs’. *Dr. Husain Presentation Volume*. 13–22. New Delhi: Dr. Zakir Husain Presentation Volume Committee [available at Maktaba Jamia], 1968.

- Omar, Farouk. "Abbasilerin Siyasi Emellerinin Tarihi Kökleri". trans. Cem Zorlu. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002), 193-210.
- Omar, Farouk. *The 'Abbâsîd Caliphate, 132/750-170/786*. London: University of London, SOAS, Ph.D. Thesis, 1967.
- Öz, Mustafa. "Mehdîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özdemir, Öznur - Uysal, Şule Yüksel. "Abbâsî İktidarının Meşruiyet Aracı Olarak *Ahbâru'l-Abbâs* ve İslâm Tarihçiliği Açısından Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 293-322.
- Rosental, Franz. "Dawlah". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. ed. P. Bearman. Leiden: Brill, 2007 1960.
- Şahin, İlhan. "Sancak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/97-99. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şahin Utku, Nihal. "Beklenen Kurtarıcı İnancının Siyasî-Dinî İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı". *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 61-86. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Shaddel, Mehdy. "The Sufyânî in Early Islamic Kerygma: An Enquiry into His Origins and Early Development" *Journal of the Royal Asiatic Society* 27 (2017), 403-343.
- Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: Revolt: The Social and Military Aspects of the 'Abbasid Revolution*. ACLS Humanities E-Book, 1990.
- Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbasid State: The Incubation of a Revolt*. ACLS Humanities E-Book, 1983.
- Tucker, William F. *Mahdis and Millenarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Van Vloten, Gerlof. *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti: Şîâ ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar*. trans. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1986.
- Van Vloten, Gerlof. *Recherches sur la domination arabe, le chîitisme et les croyances messianiques sous le khalîfat des Omayyades*. Amsterdam: J. Müller, 1894.
- Waardenburg, Jacques. "Mesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1963.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Akaidine Giriş Serüveni". *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yücesoy, Hayrettin. *Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Zaman, Muhammad Qasim. "Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the 'Abbâsîd Caliphs al-Manşûr and al-Mahdî". *Islamic Studies* 29/3 (1990), 251-275.
- Akhbâr Al-Dawla al-Abbâsiyya*. critical ed. Abd al-'Azîz al-Dürî - 'Abd al-Jabbâr al-Muṭṭalibî. Beirut: Dâr al-Tali'ah, 1971.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 173-194

İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

A Comparison Between Avicennian Dualism and Cartesian Dualism

Aykut Alper Yılmaz

Dr. Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Philosophy and Religious Sciences
Ankara / Turkey
alper.yilmaz@asbu.edu.tr orcid.org/0000-0003-3905-018X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 173-194

Cite as / Atıf: Yılmaz, Aykut Alper. "İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma [*A Comparison Between Avicennian Dualism and Cartesian Dualism*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 173-194.

<https://doi.org/10.18505/cuid.860096>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

The Life of Şahâbî ‘Urwa b. Mas‘ûd el-Thaqafi

Abstract: Today, when it comes to soul-body dualism, the view that comes to mind is the substance dualism that Descartes systematized. As the name suggests, this dualism implies that there are two different types of substances. Similarly, although Ibn Sînâ also adopted a kind of substance dualism by stating that the soul is a different type of substance than matter, his dualism differs from Descartes' in important aspects. It can be said that the most important reason for this difference is that both ideas belong to different traditions. While Ibn Sînâ's dualism carries the traces of Aristotelian hylomorphism, Cartesian thought is built on the post-Newtonian understanding of the mechanical universe. This significant difference has deeply affected soul-body conception of both philosophers. The aim of this study is to reveal the fundamental differences between the dualistic understandings of these philosophers in the context of soul-body. Thus, it will become clearer where the Avicennian dualism stands in terms of contemporary philosophy of mind. In this context, the first question to be addressed here is whether, according to both philosophers, the immaterial part of man means the same thing. The answer to this question is negative. The functions that Ibn Sînâ and Descartes attribute to the immaterial substance are quite different from each other. According to Descartes, it can be said that the soul is actually identical with the mind. Because, he describes the soul as the substance whose essence is to think. Here, Descartes is not only referring to theoretical calculations by thinking. It also includes phenomenal consciousness, that is, conscious phenomena, which is also called qualia in contemporary philosophy of mind. Thus, according to the Cartesian tradition, the fundamental distinction between soul/mind (the immaterial substance) and body is phenomenal consciousness: A thing is a soul only if it can have phenomenal consciousness. Whereas, Ibn Sînâ does not see phenomenal consciousness, which is the most basic function that the present Cartesian dualist tradition attributes to the soul, as the basic function of the immaterial substance. In fact, he does not even see it as a function of the human nafs. In other words, according to him, the main function of the human nafs is not to feel/experience or to have phenomenal consciousness. Such functions can also be performed by animals that do not have an immaterial substance. According to Ibn Sînâ, the main functions of the human soul are theoretical or universal thinking and being self-conscious. One of the places where this distinction can be seen most clearly is their thoughts about animal souls. Both philosophers argue that animals do not have an immaterial substance in addition to their material bodies. However, while this means that animals are unconscious automatons for one philosopher (Descartes), it does not mean anything like that for the other. Because, according to Avicenna, an immaterial substance is not necessary to have consciousness or feeling. However, according to Descartes, for a being to be conscious or sentient requires it to have an immaterial substance. Since animals do not have such (substantial) souls, Descartes saw them as unconscious robots. Another point where the same difference can be observed is an argument put forward by Avicenna to prove this immaterial substance, which he addresses as the human soul. According to Avicenna's argument, the existence of an immaterial substance is necessary for man's access to universal knowledge, not for having consciousness. However, according to the argument used in the Cartesian tradition and known as the unity of consciousness argument, the existence of immaterial substance is necessary for the unity of consciousness (not knowledge). The aim of this study is to reveal the basic differences between the dualistic understandings of these philosophers in the context of soul and body. In order to reveal these differences, the following points will be discussed: The question of whether animals are conscious and Avicenna's argument mentioned above. Because the differences in the handling of these two issues by both philosophers will guide us to reveal the fundamental differences in their dualistic understanding. In this study, it will be argued that the dualistic understanding of Avicenna and Descartes in the context of soul-body are radically different from each other, especially over these two issues.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy of Mind, Dualism, Nafs, Soul, Ibn Sînâ, Descartes.

İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

Öz: Günümüzde ruh-beden ikiciliği/düalizmi denilince akla gelen görüş Descartes'ın (öl. 1650) sistematize etmiş olduğu cevher ikiciliğidir. Adından anlaşılacağı gibi cevher ikiciliği, iki farklı türde cevherin var olduğu imasında bulunur. Benzer şekilde İbn Sînâ (öl. 428/1037) da nefsin maddeden farklı türde bir cevher olduğunu ifade ederek bir tür cevher ikiciliği benimsemişse de onun ikiciliği Descartes'inkinden önemli açılardan ayrılmaktadır. Bu önemli ayrılığın, her iki düşüncenin de bambaşka geleneklere ait olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. İbn Sînâ'nın ikiciliği Aristocu hilomorfizmin izlerini taşıırken, Kartezyen düşünce ise Newton sonrası mekanik evren anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Bu önemli fark, her iki filozofun ruh-beden anlayışını da derinden etkilemiştir. Bu çalışmanın amacı da farklı geleneklere bağlı olan bu filozofların ruh-beden bağlamındaki ikici anlayışları arasındaki temel ayrılıkları açığa çıkarmaktır. Böylelikle İbn Sînâci bir düalizmin çağdaş zihin felsefesi açısından nerede durduğu da daha açık bir hale gelecektir. Bu bağlamda, burada üzerinde durulacak ilk soru, her iki filozofun da insanın gayri-maddi cevheri ile kastettikleri şeyin aynı olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabı olumsuzdur. Yani İbn Sînâ ve Descartes'ın gayri-maddi cevhere atfettikleri işlevler, birbirinden oldukça farklıdır. Descartes'a göre, ruh, aslında zihinle özdeşdir. Zira o, ruhu, özü düşünmek olan cevher şeklinde tarif eder. Descartes'ın düşünme ile kastettiği şey, yalnızca teorik düşünme tarzı değildir. Aynı zamanda o, çağdaş zihin felsefesinde *qualia* olarak da isimlendirilen, fenomenal bilinci yani bilinçli deneyimleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla, Kartezyen geleneğe göre ruh/zihin (gayri-maddi cevher) ile beden arasındaki temel ayrım, fenomenal bilinçtir. Bir şey, ancak ve ancak fenomenal bilince sahip olabiliyorsa ruhanidir. Oysa İbn Sînâ, günümüz Kartezyen düalist geleneğin ruha atfettiği en temel işlev olan fenomenal bilinci, gayri-maddi cevherin temel işlevi olarak görmemektedir. Diğer bir ifadeyle, ona göre, insan nefsinin asıl işlevi hissetmek/deneyimlemek veya fenomenal bilinç sahibi olmak değildir. Zira bu tür işlevleri, gayri-maddi bir cevhere sahip olmayan hayvanlar da yerine getirebilmektedir. İbn Sînâ'ya göre, insan nefsinin asıl işlevi, teorik veya tümel düşünmek ve öz-bilinçtir. Bu sebeple İbn Sînâ, maddi bir cevherin de fenomenal bilince sahip olabileceğini düşünmüştür. Bu ayrımın en net görülebileceği yerlerden biri de söz konusu iki filozofun hayvan ruhları hakkındaki düşünceleridir. Her iki filozof da hayvanların, maddi bedenlerine ek olarak gayri-maddi bir cevhere daha sahip olmadıklarını öne sürerler. Ancak bu durum, bir filozof için (Descartes) hayvanların bilinçsiz birer otomat oldukları anlamına gelirken, diğeri için ise böyle bir şey ifade etmez. Zira İbn Sînâ'ya göre, bilinç veya his sahibi olmak için gayri-maddi bir cevher gerekli değildir. Oysa Descartes'a göre, bir varlığın bilinçli ya da his sahibi olabilmesi, onun gayri-maddi bir cevhere sahip olmasını gerektirir. Hayvanlarda da bu türden (cevhersel) ruhlar olmadığından, Descartes, onları bilinçsiz birer robot olarak görmüştür. Yine aynı hususun gözlemlenebileceği diğer bir nokta da İbn Sînâ'nın, insandaki gayri-maddi cevheri kanıtlamak için öne sürdüğü bir argümandır. Bu argümana göre, gayri-maddi cevherin varlığı, insanın tümel bilgilere erişimi için gereklidir, bilinç sahibi olmak için değil. Oysa Kartezyen gelenek içerisinde kullanılan ve "bilincin birliği argümanı" olarak isimlendirilen argümana göre, gayri-maddi cevherin varlığı, (bilginin değil) bilincin birliği için gereklidir. Elinizdeki çalışma, İbn Sînâ ve Descartes'ın ikiciliğindeki bu tür farklılıklar üzerine odaklanmaktadır. Bu farkları açığa çıkarmak için şu iki nokta üzerinden hareket edilecektir: Hayvanların bilinçli olup olmadıkları meselesi ve İbn Sînâ'nın yukarıda bahsi geçen argümanı. Zira her iki filozofun da bu iki meseleyi ele alışındaki farklılıklar, onların ikici anlayışlarındaki temel farkları ortaya koymamız için bize yol gösterecektir. Bu çalışmada, özellikle bu iki mesele üzerinden, İbn Sînâ ile Descartes'ın ruh-beden bağlamındaki ikici anlayışlarının radikal bir biçimde birbirinden farklı olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Zihin Felsefesi, Düalizm, Nefs, Ruh, İbn Sînâ, Descartes.

Giriş

Çağdaş felsefede *ikicilik* (düalizm) denince akla gelen görüş, Descartes'ın sistematize etmiş olduğu Kartezyen cevher ikiciliğidir. Zihin Felsefesi kitaplarının hemen hepsi, ikicilikten bahsederken doğrudan Descartes'a gönderme yapar.¹ Yaygın olan bu ikici anlayışa göre insan, iki farklı cevherden meydana gelir: Gayri-maddi ruh ve maddi beden. Descartes'ın ikici anlayışına göre beden ya da beyin, bilinçsiz işleyen bir makine gibidir ve herhangi bir zihinsel niteliğe sahip olması imkânsızdır.² Dolayısıyla insanda düşünme ve hissetme gibi zihinsel faaliyetleri yerine getiren şey, gayri-maddi bir cevher olan ruhtur ve bu ruh ölümsüzdür. Bu nedenle Kartezyen düşünceye göre ruhu olmayan bir varlığın bilinçsiz³ bir otomattan fazlası olması mümkün değildir. Madde ve ruh arasında keskin bir ayırım yapan bu anlayış, maddeyi tümüyle mekanik, ruhu ise tümüyle zihinsel olarak tasvir etmesi sebebiyle Gilbert Ryle tarafından *makinedeki-hayalet dogması* olarak nitelendirilmiştir.⁴

Benzer şekilde İbn Sînâ da bu ikici söyleme uygun olarak iki farklı cevherin mevcudiyetinden söz etmiştir. Tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, ona göre de yalnızca gayri-maddi cevherler ölümsüzdü ve insan dışındaki canlılarda/hayvanlarda bulunmuyordu. Bu bağlamda, ona göre, yalnızca insanların ölümsüz oldukları ve diğer canlıların (hayvanlar ve bitkiler) ise fani oldukları ifade edilebilir. Bu durum, İbn Sînâ'nın, hayvanları maddi/cismani varlıklar olarak gördüğünün işaretlerinden biridir.⁵

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, Descartes'ın *ruh* dediği gayri-maddi cevhere İbn Sînâ'nın *nefs* olarak hitap etmesidir. Ancak nefis kelimesini İbn Sînâ, hayvan ve bitkiler için de kullandığından, Descartes'ın ruh dediği şeyin her zaman İbn Sînâ'nın nefis dediği şeye tekabül etmediği akılda tutulmalıdır. Zira insan nefsinin aksine bir cevher olmayan bitki ve hayvan nefislerini, Kartezyen anlamda ruh kelimesiyle karşılamak tümüyle yanlış olacaktır. Bunun yerine, Kartezyen ruh kavramının, İbn Sînâ'da insan nefsi veya nefsi natıka kavramına denk geldiği söylenebilir. Bu çalışmada da söz konusu kavramlar, Descartes veya İbn Sînâ bağlamında hangi filozoftan bahsediliyorsa ona göre okunmalıdır. Metin içerisinde de söz konusu farklara yeri geldikçe dikkat çekilecektir.

Bu temel benzerliklerine rağmen, burada, İbn Sînâci ikiciliğin Kartezyen ikicilikten önemli yönlerden ayrıldığını iddia edeceğim. İbn Sînâ'yı ikici olarak nitelemek doğru olsa bile, ikiciliğin günümüzde anlaşıldığı haliyle (Kartezyenizm) İbn Sînâci anlayışı değerlendirmenin son derece yanıltıcı olacağı kanaatindeyim. İlerde de ortaya koymaya çalışacağım üzere, İbn Sînâci ikiciliğin temelini oluşturan Aristocu madde/cisim anlayışı, Kartezyen madde-zihin ayrımları açısından keskin bir fark içerir. Aristocu madde anlayışı, maddeyi tümüyle mekanik bir yere koymaz. Tam tersine evrendeki her şeyde olduğu gibi maddi varlıkların da gayi nedeni vardır. Hatta onların -ileride göreceğimiz üzere- bir ölçüde zihinleri bile olabilir. Oysa Descartes'a ve benimsediği mekanik evren anlayışına göre, maddi hiçbir şeyin gayeli oluşundan bahsedilemez.

¹ John Heil, *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2013), 17-30; William Jaworski, *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction* (New York: Wiley-Blackwell, 2011), 34-67; Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind* (Boulder: Westview Press, 2011), 31-58; Ian Ravenscroft, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide* (New York: Oxford University Press, 2005), 9-22.

² Gary Hatfield, "René Descartes", *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*, ed. Steven M. Emmanuel (Malden: Blackwell Publishers, 2001), 18.

³ Bilinç kavramı günümüzde fenomenal bilinç ve yönelimsel (*intentional*) bilinç gibi bazı ayrımlara tabi tutulduğundan, buradaki bilinç kullanımının fenomenal bilince yani bilincin dile getirilemeyen deneyimsel ve öznel yönüne işaret ettiğini belirtmeliyim. Bu meseleye ileride metin içerisinde de değineceğim.

⁴ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition* (London, New York: Routledge, 2009), 5.

⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 38.

İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki bu temel farkın gözlemlenebileceği önemli noktalardan biri, hayvan bilinci meselesidir. Kartezyen anlayışa göre tümüyle maddi olan bu canlılar bilinçsiz otomatlardan ibaretken, İbn Sînâ açısından böyle bir iddia geçerli değildir. O, hayvanları yalnızca birer maddi varlık olarak görmesine rağmen onların duyu algıları, vehim ve tahayyül gibi zihinsel niteliklere sahip olduğunu ifade eder.⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bilinçli olmak, ileride açıklayacağımız üzere, gayri-maddi bir cevhere sahip olmanın bir göstergesi değildir.

İbn Sînâ'nın gayri-maddi cevher kavramı (nefs-i nâtika) ile klasik Kartezyen ikiciliğin gayri-maddi cevher kavramı (ruh) arasında önemli farklar vardır. İbn Sînâ'nın nefs-i nâtika kavramı, genel anlamıyla bir bilinç öznesi olmaktan ziyade, tümel düşünmenin ve saf ben-bilincinin (öz-bilinç/*şuûr' n bî'z-zâf*) merkezidir.⁷ Bu durumu belki de en net olarak gözlemlediğimiz yerlerden biri, nefs-i nâtikanın basit ve dolayısıyla gayri-maddi olduğunu ispatlamada kullandığı bir argümandır. İleride detaylandıracağımız bu argüman özetle şöyledir: Tümel bilgiler ve/veya makulat bölünemez. İbn Sînâ'ya göre bölünemeyen bilginin bulunduğu mahal de bölünemez olmalıdır. Maddi varlıklar ise –ona göre– bölünebilen şeyler olduğundan, bölünemeyen bilgilere mahal olamazlar. Dolayısıyla tümelleri kavrayabilen nefs-i nâtika, gayri-maddi bir varlıktır. Bu argümanın önemi, bilincin değil, tümel bilgilerin basitliği gerektirdiğine işaret etmesidir. Dolayısıyla argüman, hayvanlarda da mevcut olan bilince değil, yalnızca insanlarda bulunan nefs-i nâtikanın gayri-maddiliğine vurgu yapmaktadır. Oysa ileride göreceğimiz üzere Kartezyen düşünce, fenomenal bilincin de gayri-maddi varlığa ait olması gerektiğini ifade ederek, bu argümanı başka şekilde kurgulayacaktır.⁸

Kısaca bu çalışmada, hayvanların bilinci ve tümel bilgilerin bölünemezliği argümanı olmak üzere iki temel noktadan hareketle İbn Sînâci ve Kartezyen ikiciliğin önemli bazı farklılıkları üzerinde duracağım. Aradaki bu farklar, İbn Sînâcılığın bağlı olduğu Aristocu geleneği ve Kartezyen geleneğin temel düşünsel ayrılıklarını da yansıtması bakımından önemlidir. Bu ayrılıkları ortaya koyabilmek adına öncelikle Kartezyen ikiciliğin bazı karakteristik özelliklerine değineceğim. Akabinde ise İbn Sînâci ikiciliğin zeminini oluşturan Aristo (M.Ö. 322) ve Platon'un (M.Ö. 347) ruh anlayışları üzerinde kısa bir değerlendirmede bulunacağım. Sonrasında ise İbn Sînâ'ya göre 'nefs-i nâtikanın bilinçle ilişkisinin ne olduğu' ve 'hayvanların bilinçsiz makineler olup olmadıkları' soruları üzerinden, İbn Sînâci ve Kartezyen ikiciliğe ilişkin bir karşılaştırma yapacağım. Baştan belirtmeliyim ki bu karşılaştırma, oldukça sınırlı bir açıdan yapılacaktır. Zira aradaki tüm farkları her yönüyle ortaya koyma çabası bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Burada gayri-maddi cevherin, İbn Sînâci ve Kartezyen düşünce açısından ne anlama geldiğine ilişkin bir değerlendirme sunmaya çalışacağım. Sınırlarına rağmen bu çalışmanın iki düşünce arasındaki önemli yol ayrımlarını vurgulaması ve İbn Sînâci ikiciliğin günümüz zihin teorileri arasında yerinin belirlenebilmesi açısından önemli olduğu kanaatindeyim. Yine de belirtmeliyim ki İbn Sînâ'nın ruh anlayışı, diğer birçok konuda olduğu gibi, birden fazla yoruma yer bırakacak derecede karmaşıktır. Dolayısıyla buradaki yorumlarımızın İbn Sînâci ruh anlayışına ilişkin tek doğru yorum olma iddiası taşımadığını ifade etmeliyim. En kötü ihtimalle buradaki iddialarım –ciddi hatalar içermiyorlarsa– güncel bir İbn Sînâ yorumu olarak da değerlendirilebilir.

Bu bağlamda Türkçe literatürde İbn Sînâ'nın nefs anlayışına ilişkin pek çok çalışma bulunmakla birlikte, buradaki gibi İbn Sînâci nefs anlayışı ile Kartezyen ikiciliğin temel farklarını ortaya koyma amacı güden bir çalışmaya rastlanmamaktadır.

⁶ İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alâf*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 438.

⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 39. Aslında bu öz-bilinci, İbn Sînâ'nın, maddeyle karışık (*mahlût* –bununla tam olarak ne kastedildiği belli değil) bir biçimde hayvanlara da attettiğini iddia eden yorumlar bulunsada burada bunlara değinmeyeceğimi belirtmeliyim. bk. Ahmede Alwishah, "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 74–77.

⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 47–55.

1. Kavramsal Bir Karşılaştırma

Yeni-Aristocu felsefecilerden Edward Feser, Thomas Aquinas'ın ruh görüşünü anlamının önündeki en büyük engelin *ruh* kavramı olabileceğini belirtir. Ruh kelimesini duyan insanlar Feser'in ifadeleriyle "... hayaletler, ekto plazmalar veya Descartes'in *düşünen şey* (res cogitans) kavramını düşünmeye meyyaldirler. Tabii ki bunların hiçbirinin Aquinas'ın ruhtan anladığı şeyle bir alakası yoktur."⁹ Benzer biçimde İbn Sînâ'nın ruh/nefs kavramını bitkiler, hayvanlar ve insanlar için ortak bir biçimde kullandığı pasajların da benzer bir karışıklığa yol açtığı söylenebilir.¹⁰ İbn Sînâ'nın kendisi de bu farklı nefesler arasında yalnızca bir isim benzerliği olduğunu ve bu isim benzerliğinin ötesinde bir anlam benzerliğinin bulunmadığını dile getirir.¹¹ İleride de açıklayacağımız üzere, İbn Sînâ'nın hayvanî ve bitkisel nefes olarak adlandırdığı ruhlar, natik nefes (nefs-i nâtıkadan) önemli bir açıdan farklılaşır ve bunların hemen hiçbirinin –nefs-i nâtika hariç– Descartes'in düşünen cevheriyle bir alakası bulunmamaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın nefis-i nâtika olarak adlandırdığı varlığını, Kartezyen ruh kavramıyla önemli benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Bunlardan en önemlileri, nefis-i nâtikanın bedenden ayrı, gayri-maddi, basit ve ölümsüz bir cevher olmasıdır. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle:

Nefs-i nâtika/düşünen nefes, kendi zatiyla kaim/varlığa gelen bir cevherdir, insan bedeninde de yerleşmiş değildir (yani, insan bedeninin doğal tabiatı içerisinde de değildir) ve insan bedeni dışında cisimlerden herhangi bir cisim içerisinde de değildir; bilakis, nefis-i nâtıkaya ait cevher, maddelerden ve cisimlerden ayrı ve onlardan soyutlanmıştır ve bu cevherin canlı olduğu müddetçe insan bedeni ile bir tür ilgi/alakası vardır. Bu ilgi, bir şeyin bulunduğu mahalle olan ilgisi gibi değildir; bilakis, bir aletin başka bir aleti kullanması biçiminde gerçekleşen ilgi türündendir. Bu anlamda (nefs-i nâtikanın cevheri) bedenle birlikte olup, ondan önce olmaksızın, varlığa gelir; bedenin bozulması ve ölümü ile bozulmaya uğramaz; bilakis ne ise o hâl üzere var olduğu gibi varlığını sürdürür.¹²

Nefs-i nâtika'ya dair bu anlatımın Kartezyen ikicilikteki karşılığının *ruh* olduğu söylenebilir. Ancak tersi doğru değildir. Yani İbn Sînâ hayvan ve bitkilerin nefeslerinden de bahsettiği için "ruh/nefs gayri-maddi bir varlıktır/cevherdir" şeklindeki bir ifade İbn Sînâ açısından karışıklığa yol açabilecektir. Dolayısıyla bu çalışma bağlamında gayri-maddi bir cevherden bahsedildiğinde, bu kavram İbn Sînâci bir çerçevede kullanılıyorsa nefis-i nâtika olarak anlaşılmalıdır; eğer Kartezyen bağlamda ise ruh olarak anlaşılabilir.

2. Kartezyen İkililik ve Zihin-Madde Ayrımı

Bilinç kavramı günümüzde bazı ayrımlara tabii tutulmakta ve onun deneyimsel ve öznel yanına referansta bulunmak için genellikle "fenomenal bilinç" veya "bilincin fenomenal durumları ifadesi" kullanılmaktadır –bu çalışmada bilinç kavramıyla yalnızca bu fenomenal yönü kastedeceğim.¹³ Çağdaş zihin tartışmalarının temel sorularından biri de beynin fenomenal bilince yani öznel deneyime nasıl sebep olduğudur. Diğer bir ifadeyle, laboratuvar da veya bir beyin ameliyatında gözlemleyebildiğimiz bir buçuk kilogramlık gri ve jölemsi et yığını, nasıl olup da renkli ve anlam dolu bir bilinç dünyasını ortaya çıkarabilmektedir? Bir tarafta bilincin öznel yönü, diğer tarafta ise herkese açık bir biçimde deneye ve gözleme konu olan nesnel dünya vardır. Birçok bilim insanı ve filozofun uğraşısı da bu alanlardan birini diğeriyle

⁹ Edward Feser, "Aquinas on the Human Soul", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 88.

¹⁰ İbn Sînâ'nın nefis ve ruh ifadelerini nasıl kullandığına ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 677–686.

¹¹ İbn Sînâ, *Ahḫvâlu'n-Nefs*, ed. Ahmed Fu'âd el-İhwânî (Paris: Dâr Byblion, 2007), 49.

¹² İbn Sînâ, "Nefs-i Natika Üzerine Söz", çev. İsmail Hanoğlu, *Ahḫvâlu'n-Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 166.

¹³ Timothy O'Connor - Kevin Kimble, "The Argument from Consciousness Revisited", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2011), 3/111.

açıklama yani bilince maddi bir açıklama sunma çabasıdır. Ancak barındırdığı zorluklar sebebiyle bu duruma, önemli zihin felsefecisi David Chalmers'ın isimlendirmesiyle "bilincin zor problemi" (hard problem of consciousness) denilmiştir.¹⁴

Fenomenal bilinci tanımlamak oldukça zor olsa da, ona ilişkin bazı tarif edici tanımlama çabaları mevcuttur. Bunlardan biri John Searle'e aittir: "Bilinç derken, tipik olarak sabah rüyasız bir uykudan uyandıığımızda başlayan ve tekrar uykuya dalana kadar tüm gün devam eden duygu veya farkındalık durumlarını kastediyorum."¹⁵ Zihinsel fenomenlerin, fiziksel olanlardan ne kadar farklı görüldüğüne ilişkin diğer bir değerlendirme de Thomas Nagel'in, "Yarasa Olmak Nasıl bir Şeydir?" isimli meşhur makalesinde ifade edilir. Nagel, bir yarasanın tüm fiziksel yapısının haritasını ortaya çıkarsak bile, bunun bize 'yarasa olmanın öznel hissi'nin nasıl bir şey olduğunu aktaramayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla *yarasa olmak*, yarasanın fiziksel sistemine indirgenemeyen yani ondan farklı bir şeydir.¹⁶ Fiziksel durumlar açıklandıktan sonra bile zihinsel fenomenlerin açıklanmadan kalacağı şeklindeki bu iddiayı Joseph Levine *açıklayıcı gedik* (explanatory gap) olarak isimlendirir.¹⁷

Bu ayrımların, günümüz Kartezyen ikiciliğinin beden ve ruh ayrımına temel teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Zira Kartezyen ikicilik, maddeyle açıklanamayan öznel durumların, maddi âlemin ötesinde bir ruha ait olması gerektiğini iddia eder. Kartezyen ikiciliğe göre, düşünen bir töz (cevher) olarak ruh, yayımlı olan ve düşünemeyen maddeden tümüyle farklıdır. Ruh, zihinsel niteliklerin toplandığı yer iken, madde ise üçüncü şahıs perspektifiyle incelenen kısımdır. Örneğin, bir beynin bilimsel yöntemlerle haritalanan anatomisi, ikiciliğe göre onun maddi yönünü gösterirken, hala erişemediğimiz zihinsel yaşantısı (yarasa olmanın nasıl bir deneyim olduğu) ise zihnine/ruhuna işaret eder. Bu ayrımın daha net bir biçimde açığa çıktığı yerlerden biri, hayvanların bilinçleri meselesidir. Şimdi bu meseleye bir bakalım.

Hayvanların ruhsuz birer makine olduklarını düşündüğümüzde, dünyada bilinçsiz ve mekanik bir biçimde karmaşık davranışlar sergileyen birçok canlının mevcut olduğu söylenebilir.¹⁸ Descartes'ın arkadaşı ve ondan etkilenmiş bir filozof olan Malebranche'ın şu ifadeleri, bu teorinin hayvanlar üzerindeki yansımalarını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir:¹⁹

Böylece hayvanlarda sıradan anlamıyla ne akıl ne de ruhlar bulunur. Zevk almadan yer, acı çekmeden ağlar, bilmeden büyürler; hiçbir şey istemez, hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şey bilmezler ve eğer zekâ belirten bir biçimde davranırlarsa bunun nedeni, Tanrı'nın, onları sürekliliklerini devam ettirsinler diye meydana getirmesi ve onların bedenlerini, kendilerini yok edebilecek şeylerden mekanik bir biçimde kaçabilecek şekilde yaratmasındandır.²⁰

¹⁴ David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford University Press, 1996), 1-3.

¹⁵ John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World* (New York: Basic Books, 1999), 40-41.

¹⁶ Thomas Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?", çev. Füsün Doruker, *Aklın G'özü*, ed. Daniel C. Dennett - Douglas R. Hofstadter (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), 377-390.

¹⁷ Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarter* 64/4 (1983), 354.

¹⁸ Descartes'ın, hayvanları bilinçsiz varlıklar olarak gördüğü iddiasına ilişkin bazı güncel şüpheler dile getirilmiş olmakla birlikte genel yorumun bu olduğu söylenebilir. O böyle düşünmemiş olsa bile, elinizdeki çalışma Descartes'tan ziyade çağdaş Kartezyen düalizmle bir karşılaştırmayı hedeflediğinden -ki kendisini Kartezyen saymayan çoğu düalizmlerin de hemen hepsi dâhil edilebilir- ve çağdaş Kartezyen anlayış, fenomenal bilinci ruha iliştirdiğinden, buradaki tezim açısından bir problem olmayacaktır. Descartes'ın hayvanlara da fenomenal bilinç atfettiğine ilişkin bir tartışma için bk. Michael R. Miller, "Descartes on Animals Revisited", *Journal of Philosophical Research* 38 (2013), 89-114.

¹⁹ Nicholas Jolley, "Malebranche on the Soul", *The Cambridge Companion to Malebranche*, ed. Steven Nadler (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 42.

²⁰ Nicholas Malebranche, *The Search After Truth*, çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp (New York, NY: Cambridge University Press, 1997), 494-495.

180 | Aykut Alper Yılmaz, İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

Bu ifadeler, Kartezyen açıdan ruhun işlevlerini ve ruha sahip olmadığı takdirde bir canlının dönüşeceği hali veciz bir biçimde ortaya koymaktadır. Hayvanlardaki mekanik yapının bir benzeri, Descartes'a göre insan bedeni için de geçerlidir. Ona göre canlılığını sürdürebilecek kadar otomatik hareketlere sahip bir makine olan insan bedeni, ruh tarafından kontrol edilir. O, *Duygular ya da Ruh Halleri* adlı kitabında bedeninin yapısını açıklamaya şöyle başlar: "...burada birkaç kelimeyle şu beden makinamızı meydana getiren bütün düzeneğin nasıl kurulduğunu anlatacağım."²¹ Yine Descartes, beden makinesi ile ruh arasındaki etkileşimin gerçekleştiği yerin beyindeki (pineale) 'gudde' olduğunu ifade eder.²² Ruh, bu yer üzerinden bedende bir takım mekanik hareketler silsilesini başlatarak beden üzerinde kontrol sağladığı gibi bedenden gelen dürtüleri de buradan almaktadır.²³ Ruh-beden etkileşimine ilişkin bu resim, Descartes'ın mekanik bir evren ile anlamlı dünya arasını ruh sayesinde nasıl ayırdığını gözler önüne sermektedir.

Ruh kavramının Descartes açısından farklı bir önemi daha bulunuyordu: ölümsüzlük.²⁴ Ruha sahip varlıklar, aynı zamanda sonsuz bir hayata sahiptiler. Her bir canlının ruha sahip olduğu varsayılırsa, bu durumda onların da ölümsüz olduğu kabul edilmek durumunda kalıncaktı. Bu durumda Descartes, hayvanların da ruhlara sahip olduğunu ifade ettiği takdirde, onların da ölümsüz olduklarını kabullenmeliydi. İnsanların ölümsüz bir hayata sahip oluşu, teistik inançlarla uyumlu ve istenebilir bir durum oluştursa da insan dışı canlıların da böyle olduğunu kabul etmek pek de istenir bir sonuç değildi. Fakat onların ruhsuz olduğunu iddia etmekse, bilincin ruhla alakalı olduğu düşünüldüğünde, hayvanları bilinçsiz saymak gibi istenmeyen diğer bir duruma yol açıyordu. Descartes, bu noktada, hayvanların bilinçli varlıklar oluşunu reddederek bu meseleyi çözüme kavuşturmuş olsa da günümüz Kartezyen ikicilerinin böyle bir çözüme sıcak bakmadığını belirtmek gerekir. Çağdaş Kartezyenler, daha ziyade ruhun ölümsüzlüğü fikrinden vazgeçmeyi daha makul görürler. Bu sebeple Richard Swinburne, Charles Taliaferro ve William Hasker gibi çağdaş ikiciler, hayvanların da bilinçli olduklarını iddia edebilmek adına, onlarda da ruhların bulunduğunu ifade ederken, onların ölümsüz olduklarını reddederler.²⁵

Pekâlâ, aynı ayrımları İbn Sînâ için de uygulayarak, zihinsel olan kısmı tümüyle ruha (veya gayri-maddi cevher her neyse ona – *nefs-i nâtkaya*) atfederek, geriye kalan üçüncü-şahıs perspektifiyle açıklanabilen kısımları bedene/maddeye bırakmak mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle tüm öznel algılarımızın (duyular, hisler, düşünceler vd.) zihne ait olduğu, öte yandan maddi bedeninin ise bilinçsiz bir makine olduğu ifade edilebilir mi? Bu sorulara cevap verebilmek için daha öncelere giderek Aristo'nun ruh anlayışına ilişkin bazı açıklamalarda bulunmak oldukça önemlidir.

3. Antik Yunan'da Zihin-Beden Ayrımı Var mıydı?

Wallace Matson, "Neden Zihin-Beden Problemi Antik Değil?" adlı makalesinde yukarıda bahsi geçtiği şekilde bir ayrımın yani fenomenal hisler ve fizyolojik süreçler arasındaki

²¹ René Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 25.

²² Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 44–45.

²³ Ruh-beden etkileşimi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 44–56.

²⁴ Michael Hickson, "Soul Immortality of the", *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. Lawrence Nolan (New York: Cambridge University Press, 2016), 686–690.

²⁵ Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997), 10; Dean W. Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism", *Aristotelian Society Supplementary Volume 84/1* (2010), 135; Charles Taliaferro, *Consciousness and the Mind of God* (New York, NY: Cambridge University Press, 1996), 15.

ilişkiye dair soruların antik Yunan'da bulunmadığını ifade eder.²⁶ Sorunu daha açık hale getirmek adına duyular ve fiziksel süreçler arasındaki ayrımı netleştirelim. Örneğin saf acı hissi ile acının neden olduğu inleme veya acıya neden olan darbeyi birbirinden tümüyle ayıralım. Bunun için yalnızca acı hissine “acının ham hissi” (raw feeling) diyebiliriz. Şimdi şu sorulabilir: Bedensel darbe ve inleme gibi fiziksel süreçlerle, ham acı hissi arasındaki ilişki nasıldır? Matson'a göre, ham hissini fizyolojik süreçler tarafından nasıl üretildiğini veya bunlar arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu Aristo'yu şaşkına uğratacaktır. Zira ona göre, Yunan filozofları “ham hisler” veya zihin hakkında kendi başına bir şeymiş gibi konuşmazlar.²⁷ Bunlar fiziksel süreçlerle doğrudan alakalı şeylerdir. Yunanlılar her ne kadar bedenden ayrı bir zihnin kavramına sahip olsalar dahi, Matson'a göre, onlar bu kavramı bedensel süreçlerinden tümüyle ayırarak birinin diğerine nasıl neden olduğunu sorgulamamışlardır.²⁸

Matson'a göre, dışsal/fiziksel dünyadan ayrı bir duygudan kendi başına bahsetmek Yunan filozofların alışık olmadıkları bir düşünme biçimidir. Ona göre Aristo, hiçbir duyudan, bedensel neden-sonuç ilişkilerinden bağımsız bir “ham duyu” olarak bahsetmemiştir. Matson örnek olarak Aristo'nun öfke hissinden, “kanın kaynaması” olarak bahsetmesini gösterir.²⁹ Onun, iddialarını desteklemek adına Aristo'nun *Ruh Üzerine (De Anima)* kitabından yaptığı bazı alıntılar şöyledir: “Duyu hareket etme ve ettirmeden oluşur... O bir durum değişimi gibi gözüküyor.” Bir diğer alıntı şöyledir, “... hissetme bedensel bir işlevdir (bodily function).”³⁰ Yine diğer bir alıntı da şu şekildedir:

Duygulanımlar maddesel bir şeyle ilgili olan ifadelerdir. Dolayısıyla bütün tanımlar şöyle olmalı: “öfkelenmek şu amaçla şunun tarafından şöyle bir beden ya da şöyle bir kısmının veya şöyle bir gücünün değişmesidir.” İşte bunlar nedeniyle her ruh ya da bu türden ruh üzerine şimdilerde felsefe bakmak bir doğabilimciye düşüyor. Doğabilimci ve diyalektikçi ruhun etkilenimlerinin her birini, sözgelisi öfkenin ne olduğunu farklı biçimde betimleyebilirler: nitekim beriki aç alma iştahı ya da benzeri bir şey olarak, ilki ise yürek çevresindeki kanın kaynaması ya da sıcaklığın artması diye tanımlayabilir.³¹

Richard Rorty de Matson ile paralel olarak zihinsel/bilinçsel ve bedensel şeklindeki ayrımların John Locke ve Descartes'la birlikte ortaya çıktığını öne sürer.³² Her ne kadar Yunan filozoflar, akıldan bahsetse ve hatta Platon bu aklın bedenden bağımsız gayri-maddi bir şey olduğunu iddia etse de, bu aklın işlevi bilinçli/zihinsel fenomenleri algılamak değil, tümellere ulaşmaktır.³³

Descartes “düşünmeden başka bir şey” olmayan “duygu”nun “kesin anlamını” bulunca, evrenselin [tümellerin] kavranması olarak akıl ile duyularla ve hareketle ilgili canlı beden arasındaki Aristotelesçi ayrımla bağlantımızı yitirmeye başladık. Yeni bir zihin-beden ayrımı gerekiyordu – “bilinç ile bilinç olmayan arasında” dediğimiz bir ayrım.³⁴

Rorty burada üç önemli noktaya vurgu yapmaktadır: (1) Aristo'da “bilinç ve bilinç olmayan” gibi bir ayrım bulunmamaktadır; (2) Akıl, tümellerin kavranmasıyla alakalıdır; (3) Beden ise hareketle alakalıdır. Descartes, fenomenal bilinçli algılar ve fizyolojik süreçlerin arasını koparıncı, zihin-beden tartışmaları Aristocu çizginin ötesine taşmış oldu. Böylece bedenin veya beynin zihne nasıl nedensel etkide bulunduğu şeklindeki sorular da açığa çıktı. Bu bağlamda zihin-beden problemlerinin yeniliğini vurgulayan William Jaworski de şöyle der:

²⁶ Wallace I. Matson, “Why isn't the Mind-Body Problem Ancient”, *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul K. Feys, Grover Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966), 93, 101.

²⁷ Matson, “Why isn't the Mind-Body Problem Ancient”, 96.

²⁸ Çevirinin alındığı yer: Richard Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, çev. Doğan Şahiner, *Cogito* 10 (1997), 188. Orijinal metin: Matson, “Why isn't the Mind-Body Problem Ancient”, 101.

²⁹ Matson, “Why isn't the Mind-Body Problem Ancient”, 93-94.

³⁰ Matson, “Why isn't the Mind-Body Problem Ancient”, 92.

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Saffet Babür - Lale Levin Basut (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019), 10.

³² Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, 188-189.

³³ Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, 189, 196.

³⁴ Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, 189. Köşeli parantez bana ait.

182 | Aykut Alper Yılmaz, İbn Sînâci ve Kartezyen İkililiğe Dair Bir Karşılaştırma

“Zihin-beden problemleri Kartezyen bir mirastır.”³⁵ Bu bağlamda, daha önce sözü geçen “bilincin zor problemi” de Kartezyen sonrası bir problemdir.

Aristo’ya göre insanda gayri-maddi bir cevherin bulunup bulunmadığı meselesi tartışmalı ise de, antik Yunan’da bu tür bir ikililiğe sahip olduğundan kuşku duyulmayan başka bir filozof mevcuttur: Platon. Gayri-maddi bir cevher anlayışını kabul etmesi sebebiyle Platon’un görüşlerini Descartes’inkilerle kıyaslamak daha kolay olabilir. En azından her ikisindeki gayri-maddi varlığın da aynı işlevleri yapıp yapmadığı sorgulanabilir.

Platon’un ruha ilişkin açıklamaları incelendiğinde, onun düşüncesinin, yukarıda Aristo’ya dair çizilen anlatımdan çok da farklı olmadığı gözlemlenebilir. Ona göre ruhun işlevi, bilinç fenomenini ya da fizikle açıklanamayan bir bilinç dünyasını açıklamak değil, tümelleri düşündürmektir. Bu sayede ruh, maddeden farklılaşmakta ve ölümsüz olan tümellere benzemektedir. Platon’un ifadeleriyle:

“Ya şunlara ne demeli, Simmias? ‘Adilin kendisi’ diye bir şeyin var olduğunu söyler miyiz, söylemez miyiz?”

“Zeus aşkına, tabii ki söyleriz.”

“Ya ‘güzelin kendisi’, ‘iyinin kendisi’ var mı?”

“Nasıl olmaz?”

“Peki böyle bir şeyi kendi gözlerinle gördün mü hiç?”

“Hiç görmedim,” dedi.

“Peki bedensel bir duyu aracılığıyla mı kavradın onları?”³⁶

Açık ki bu son soruya Platon’un cevabı “hayır”dır. Çünkü “güzellik, iyilik” gibi tümeller, beden tarafından ve bedensel/maddi olan duyarlar tarafından kavranamazlar –Descartes’a göre ise duyarların da ruha ait olduğunu hatırlayalım. Tümelleri kavramak için onlara benzeyen (basit ve gayri-maddi) bir ruha (İbn Sînâci açıdan nefis-i nâtkaya) ihtiyaç vardır. Bedensel duyarların yanlıcılığı ve beden saf olmayışı üzerinde duran Platon, şunu iddia eder: “Saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir.”³⁷ Çünkü ona göre “ruhun, tanrısal olana, bedeninin ise ölümlü olana benzediği çok açıktır.”³⁸ Yine Platon’un ifadeleriyle ruh ve beden arasındaki temel farklar şöyledir: ‘Tanrısal,’ ‘ölümsüz,’ ‘düşünülür,’ ‘tekbicimli,’ ‘çözülmez,’ ‘hep kendisiyle bir ve aynı kalır’ olana en çok benzeyen ruhtur; ‘insani,’ ‘ölümlü,’ ‘çokbicimli,’ ‘düşünülür olmayan,’ ‘çözülür,’ ‘kendisiyle asla aynı kalmayan’a en çok benzeyene bedendir.³⁹

Platon, ruhu düşünülür (akledilebilir), ilahî, ezeli olan tümellere (ide) benzetirken, bedeni ise bunların tam tersiyle niteleyerek onun ‘düşünülür olmayan’a benzediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Platon’da ruhun, duyarlardan ziyade akli/düşünülür olan ve ezeli varlıklarla ilişkili olduğu görülmektedir.

Kısaca toparlarsak antik Yunan’da insanın gayri-maddi cevheri, tüm bilinçli fenomenlerin öznesi değil, tümellere erişebilen varlıktır. Dolayısıyla Kartezyen bir ayırımla, zihinsel fenomenlerin ruha ait olduğu iddiası, Yunanlı filozoflar için anlaşılabilir bir durumdur. Zira çoğu tikellere ilişkin olan duyu, hayal gibi çoğu bilinçli hal, onlara göre bedene aittir. Rorty’nin ifadeleriyle “Antik filozoflar, Descartes’ın uzamlı olmayan tözünün yalnızca evrenselleri [tümelleri] kavrayan parçasını ‘kendi başına var’ kabul ederken”⁴⁰ bilince ait kısımlarının ise bedenle birlikte var olduğunu düşünmektedirler. Yani Yunanlı filozofların, zihin-beden ayırımından ziyade (tümellere erişen) akıl ve beden arasında bir ayırıma gittikleri söylenebilir. Şimdi

³⁵ William Jaworski, “Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80/1 (2006), 89.

³⁶ Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012), 63–65.

³⁷ Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 69.

³⁸ Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 123.

³⁹ Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 125. Vurgu bana ait.

⁴⁰ Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, 196.

akıl-beden arasındaki ayrımların nasıl olduğuna ışık tutabilmesi açısından Aristocu psikolojiye kısa bir göz atabiliriz.

4. İbn Sînâ İkciliğın Kökenleri: Aristo'nun Ruh Anlayışı

İbn Sînâ düşüncesinin –aradaki farklılıklarına rağmen– Yunan düşüncesinden ve özellikle de Platon ve Aristo'dan önemli ölçüde etkilendiğini ifade etmekte bir beis bulunmamaktadır. Özellikle ruh/nefs ayrımları ve bunların kuvvelerine (faculty) ilişkin sınıflandırmaları noktasında İbn Sînâ'nın, Aristo'yu takip ettiği görülmektedir –yalnızca takip etmekle kalmayıp nefsin kuvvelerine ilişkin daha detaylı yorumlarda bulunduğu da belirtilebilir.⁴¹

Aristo üç farklı ruhtan bahseder. Bunlar: beslenen (nutritive – nuzû), algısal (perceptual) ve aklî (intellectual) ruhtur. Her bitki beslenen ruha, her hayvan hem beslenen hem de algısal kuvveye (ruha değil), her insan da bu üçüne birden kuvve olarak sahiptir.⁴²

Aristo'nun (tümel düşünen) 'aklı' ölümsüz veya maddeden bağımsız bir şey olarak görüp görmediği tartışmalıdır ve bu tartışmanın kaynağı olan pasajlardan biri şöyledir:

Us [akıl] kimileyin düşünür de kimileyin düşünmez değildir. Yalnızca ayrılmış iken ne ise odur ve yalnızca bu us ölümsüzdür ve bengidir, ama bunu anımsamayız çünkü etkilenimden bağımsızdır, işlenen-etkilenime uğrayan us ise bozulabilir ve bu beriki olmaksızın hiçbir şey düşünmez.⁴³

Yine bu meseleyle alakalı başka bir pasaj da şöyledir:

Us ve teorik olanak ile ilgili olarak henüz hiçbir şey açık değil, ama öyle görünüyor ki, başka türden bir ruh var ve yalnızca onun, tıpkı bengi olanın yitip giden bir şeyden ayrı olması gibi, ayrılması olası. Ruhun geri kalan yanlarının ise, kimilerinin söylediği gibi ayrı başına olmadıkları açık...⁴⁴

Aklın gayri-maddi ve ölümsüz olduğu şeklinde yorumlanabilecek bu pasajların yorumları ihtilafli olsa da bunlar, ileride İbn Sînâ'yı anlamamız bağlamında yardımcı olacaktır. Zira Aristocu ruh anlayışını büyük oranda devralan İbn Sînâ, ileride göreceğimiz üzere aklın gayri-maddi bir cevher olduğunu ifade etmektedir. Onun Aristo'yu böyle yorumlayarak mı, yoksa Aristo'ya karşı çıkarak mı bu sonuca ulaştığı ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak aklın maddi olmadığı şeklindeki Aristocu bir yorumu destekleyen diğer bir pasaj da şöyledir:

Ruhun us diye adlandırılan kısmı (ruhun onunla ayrıntılı düşündüğü ve bir şeyin öyle olduğunu yakaladığı şeye us adını veriyorum) düşünme ediminden önce etkinlik halinde bir var olan değildir. Bunun için onun bedenle karışmış olması da akla uygun değil... Usun kendisi de düşünülür şeyler gibi düşünülebilir. Çünkü maddeden bağımsız nesnelere düşünen ile düşünülen ayıdır... Maddeye iye olanlardan her biri olanak halinde düşünülebilen şeylerdendir. Dolayısıyla onlarda us bulunmayacaktır.⁴⁵

Burada ruhun tamamının değil ama yalnızca akıl kısmının maddeden ayrı olduğu açığa çıkmaktadır. Bir önceki pasajla da birleştirildiğinde, yalnızca akıl kısmının bedenden ayrı ve ölümsüz olabileceği gibi bir yorum yapmak mümkün hale gelir. Fakat bu akıl, Aristo'ya göre bilincin veya bilinçli duyuşsal algıların değil, kendini bilmenin ve kavramları düşünmenin yeridir. Aristo'nun ifadeleriyle "Demek ki ruhun kavramların yeri olduğunu söyleyenlerin dediği yerinde: ama ruhun tamamı değil de düşünmeye yetili kısmı böyledir."⁴⁶

Aristo'nun ruh anlayışına ilişkin bu genel tablo, onu takip eden İbn Sînâ ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi filozoflarda ruhun hangi kısımlarının maddi cevhere ve hangi kısımlarının

⁴¹ Alfred Ivry, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012).

⁴² Christopher Shields, "Aristotle's Psychology", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016).

⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 79.

⁴⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 36–37.

⁴⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 77–79.

⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 177.

184 | Aykut Alper Yılmaz, İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

ise gayri-maddî cevhere karşılık geldiğini görmemiz açısından önemlidir. Bu tabloda göreceğimiz üzere Aristo, yalnızca aklın maddeden ayrık ve ölümsüz olabileceğini ifade etmektedir. Her ne kadar Aristo yorumcuları bu noktada ihtilaf etmişlerse de, İbn Sînâ'nın konuyu değerlendirmesi veya eğer Aristo gerçekten akli maddi görmüşse bile, ondan ayrıştığı noktayı görmemiz açısından bu yorum önemlidir. Zira İbn Sînâ, daha önce de ifade edildiği üzere, ruhun yalnızca akleden ve kavramlara/tümellere erişen bu parçasını yani nefs-i nâtıkayı ölümsüz ve gayri-maddi olarak görmektedir.⁴⁷ Onun gayri-maddilik ve ölümsüzlük atfettiği bu parçanın ise Aristo'daki akla denk geldiğini görmek zor değildir. Bunun neden böyle olduğu, birazdan ele alacağımız İbn Sînâ ve Kartezyen ikicilik karşılaştırması bağlamında daha açık bir biçimde ortaya çıkacaktır.

5. Urve b. İbn Sînâci ve Kartezyen İkicilik Arasında Bir Karşılaştırma

Bu kısımda, İbn Sînâci ikiciliğin, günümüzde ikicilik denince akla gelen Kartezyen ikicilikten ziyade Yunan düşüncesi ekseninde değerlendirilmesi gerektiğini iddia edeceğiz. Yani bugünkü; zihinsel ve öznel olan her fenomeni gayri-maddi cevhere, maddi olan her şeyi ise bedene atfeden Kartezyen anlayış, İbn Sînâci ikiciliği yansıtmamaktadır. Bu bağlamda şu iki hususu temel olarak ortaya koymaya çalışacağız: İbn Sînâ'ya göre nefs-i nâtika; (1) tıpkı Platon ve Aristo'da olduğu gibi tümellere erişimin bir aracıdır, ayrıca onlardan farklı olarak (2) öz-bilincin yani kendini bilmenin merkezidir.⁴⁸

Kartezyen ve İbn Sînâci ikicilik arasındaki farkı en açık olarak gözlemleyebildiğimiz yerlerden biri, onların gayri-maddi cevherin varlığına ilişkin benzer argümanlarında kendini göstermektedir. Kartezyen düşüncede, zihinsel algılara sahip olan bir varlığın maddi olamayacağını ve dolayısıyla gayri-maddi olması gerektiğini ortaya koymak adına geliştirilmiş argümanlardan biri "bilincin birliği argümanı"dır (unity of consciousness argument). Söz konusu argüman, zihinsel algılarımızın zorunlu olarak bir bütünlüğe sahip olduğunu ama maddi yapıların böylesine bir bütünlüğü ortaya çıkarabilecek basitlikte olmadığını iddia eder. Bu nedenle basit bir varlık yani parçalardan oluşmamış gayri-maddi bir cevher var olmalıdır. Bilincin birliği argümanının ikonik anlatımlarından biri Gottfried Leibniz'e aittir. Leibniz, düşüncenin yalnızca basit bir varlıkta gerçekleşebileceğini iddia ederken düşünebilen bir makinenin imkânsız olduğuna ilişkin bir düşünce deneyi inşa eder. Bu düşünce deneyi şöyledir:

Yapısı gereğince, düşünen, duyan, algısı olan bir makineyi varsayalım: Bu makine, içine bir değirmene girildiği gibi girilecek şekilde orantıları değiştirilmeden büyütülmüş tasarlanabilir. Bu kabul edildikten sonra içerisi gezilince, birbirini iten parçalardan başka bir şey asla bulunmayacak ve bir algıyı açıklayacak bir şey asla görülmeyecektir. Böylece algıyı bileşiklikte veya makinede değil, basit tözlerde aramak gerekir.⁴⁹

Leibniz'in örneğindeki içini dolaşabileceğimiz denli büyütülmüş düşünen makine örneği, bilincin basit bir varlıkta bulunması gerektiğine ilişkin temel sezgiyi çarpıcı bir biçimde aktarmaktadır. Günümüzde her ne kadar böylesine büyük bir makine yapamamış olsak da, çoğu bilim insanına göre düşünen bir makine olan beynin işleyişini görüntüleyebilmekte ve bu görüntüyü istediğimiz gibi büyütebilmekteyiz. Yine de, tıpkı Leibniz'in düşünce deneyinde olduğu gibi herhangi bir bilinç durumuna rastlayabilmiş değiliz. Eğer Leibniz'in argümanı geçerliyse ve bilinç bir bileşiklikte gerçekleşemeyen bir şeyse, hiçbir zaman da rastlamamız mümkün olmayacaktır. Zira argümana göre düşünce veya bilinçli durumlar, bileşik bir nesnenin parçaları arasındaki ilişkide bulunamazlar. Bu nedenle basit bir varlıkta bulunmalıdır. Bu argümanı şöyle formüle edebiliriz:

- 1- Bilinçli algılar bölünemezler.
- 2- Bölünemeyen şey, bölünebilen bir mahalde gerçekleşemez.

⁴⁷ İbn Sînâ, "Nefs-i Nâtika Üzerine Söz", 166.

⁴⁸ Ivry, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind" (2012).

⁴⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin (Ankara: MEB Yayınları, 1962), s.4

- 3- İnsanlar bilinçlidir.
- 4- İnsan bölünemez bir varlıktır (veya insanda bölünemeyen bir parça mevcuttur).

Buradaki temel mantık şöyle özetlenebilir: Bölünemeyen zihinsel durumlar, bölünebilen bir nesnede olamazlar. Zira bölünebilen bir nesnede bulunan şeyin buna bir şekilde dağılması gerekir. Bu öncülden yola çıkan Kant⁵⁰ ve Leibniz gibi filozoflar, bilinçli olan varlığın basit bir varlık olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Ancak beden, beyin veya bedenin görünen herhangi bir parçası, onlara göre bilinçli olabilmek için fazlasıyla karmaşıktır. Bu sebeple, argümana göre insan, beden dışında basit ve gayri-maddi bir cevherdir veya böyle bir parçaya sahiptir. Bu parça klasik isimlendirilmesiyle “ruh” olarak bilinmektedir.

Bölünemezliğe veya birliğe dayalı bu argümanın benzer bir versiyonunu da İbn Sînâ’da bulmak mümkündür. Hatta Jon McGinnis’e göre “açıkça İbn Sînâ’nın en çok geliştirdiği kanıtı”⁵¹ olan bu argüman, yukarıdakinden farklı olarak bilincin değil, tümellerin birliği veya basitliği üzerine kuruludur. İbn Sînâ’ya göre tümeller, yani birçok varlıkta ortak olabilen “insanlık, kırmızılık, iki sayısı” gibi tümeller, maddi bir varlık tarafından düşünülemezler – tartışılan argümanın ortaya koyduğu üzere.

İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu bu argümanı ‘tümellerin basitliği argümanı’ olarak isimlendirelim. Bu argüman kısaca şöyledir: Tümeller (makulat/akılsallar/düşünümler) bölünemezler. Dolayısıyla bu tümellerin mahalli yani konumu da bölünemeyen bir yer olmalıdır. Bu sebeple, tümellere erişim sağlayabilen bir varlık (nefs-i nâtika) mevcut olmalıdır.⁵² İbn Sînâ’nın ifadeleriyle:

Bir tek olan düşünümler ve birlik bakımından birleşik olan düşünümler [akledilir/makulat/tümel bilgi] vehimle bölünme kabul etmezler. O zaman onlar cisimde ve cisme yayılmış bir şeyde değildirler. Öyleyse onların kabul edicisi, vehimle bölünme kabul etmekten ve cisme karışmaktan uzak duran bir cevherdir.⁵³

Yine başka bir pasajda İbn Sînâ şunları söylemektedir:

Eğer şimdi sen kendin için akledilir anlamın bölünende ve konumu olanda resm olunmadığının açıklanmasını istiyorsan iyi dinle! (...) Şüphesiz akledilirler içinde bölünmeyen anlamlar vardır. Akledilirlerde bilfiil Bir olan bulunduğu zaman ve bilfiil Bir olması bakımından da akledildiği zaman, o ancak bölünmemesi bakımından akledilir. Öyleyse o, konumda bölünen şeyde resm olunmaz; zira her cisim ve cisimdeki her bir kuvve bölünendir.⁵⁴

Bir diğer pasajda ise o, şöyle söyler:

Bu önermenin tersi ise “Tümel suretin cisimlerden bir cisme hulul etmediği” şeklindeki sözümdür ki (bu sözün) doğru olduğu (ortaya çıkmaktadır). O hâlde, tümel akli suretin kendisine hulul ettiği cevher, cisimlerin sıfatlarıyla nitelenmeyen ruhani bir cevherdir. İşte bu ruhani cevheri nefis-i nâtika/düşünen nefis olarak isimlendiriyoruz.⁵⁵

İbn Sînâ, bir/tek/bütün olan tümellerin yalnızca basit bir varlıkta bulunabileceğini ifade etmekte, bu sebeple onları kavrayan nefis-i nâtika’nın da basit olması gerektiğini ifade etmektedir. Bilincin birliği argümanı ile benzerliği itibarıyla bu argümanın oldukça anlaşılır olduğunu varsayarak detayları üzerinde durmayacağız.

İki argüman arasındaki görünür fark, aslında İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki farkı çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Kartezyen düalistler, tüm zihinsel durumları kapsayacak şekilde bunların ruha ait olması gerektiğini ortaya koyma amacıyla bir argüman ge-

⁵⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 197.

⁵¹ Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 121.

⁵² McGinnis, *Avicenna*, 121.

⁵³ İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alâî*, 455-456.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 119.

⁵⁵ İbn Sînâ, “Nefsâni Kuvvetler Hakkında Araştırma”, çev. İsmail Hanoğlu, *Ahvâlu'n-Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 145.

186 | Aykut Alper Yılmaz, İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

liştirirken, İbn Sînâ ise yalnızca tümel düşünmenin gayri-maddi cevhere ait olması gerektiğine ilişkin olarak argümanını kurgular. Bu bağlamda onun *en-Necât* isimli eserinin bölüm başlıklarından biri şöyledir: “Tikel olarak idrak edilen hiçbir şeyin soyut (*mücerred*) olana, tümel olarak idrak edilen hiçbir şeyin de maddî olana ilişkin olmadığı hakkında.”⁵⁶ Nefs-i nâtıkanın yalnızca tümelerle (ve öz-bilinçle) ilgili olduğu şeklindeki tespiti destekleyen hususlardan biri de, İbn Sînâ’yı eleştiren kelimacıların konuya ilişkin bazı itirazlarıdır. Örneğin, bilinçli algıların da bölünen bir mahalde olamayacağını savunan Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Sînâ’nın argümanını şöyle eleştirmektedir:

Zira “düşmanlık”ın parçası yoktur ki onun bir parçası bilinsin, bir parçası bilinmesin. Hâlbuki siz [filozoflara] göre düşmanlığın bilinmesi cismanî bir güçte gerçekleşmiştir. Nitekim hayvanların nefislerinin cisimle içiçe (muntabî) olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdüremeyeceği konusunda [filozoflar] görüş birliği halindedir. Onlar zorlanarak da olsa duyu, ortak duyu ve hafıza gücündeki sùretlerin bölünmesini mümkün görseler de maddede bulunması şart olmayan bu gibi kavramların bölünebileceğini varsaymaları imkânsızdır.⁵⁷

Burada Gazzâlî, maddi varlıklar olan hayvanların bilinçli algılarının da bölünemeyen şeyler olduğu şeklinde bir itirazı filozoflara yöneltmektedir. Yine aynı argüman diğer bir kelimacı olan Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) tarafından şöyle dile getirilir:

Aristo ve Ebu Ali’nin hilâfına, bize göre düşünen nefis (nefs-i nâtıka) cüzileri kavrayabilir. Delilimiz şudur: Burada tümeli (külli) tikele (cüzi) yükleyen bir şey vardır. O şey ikisini kavrar. Tümelî kavrayan, nefis olduğu gibi tikeli kavrayan da odur.⁵⁸

Râzî, Kartezyen düşünceye daha yakın bir tutum sergileyerek, duyuların ve bilinçle ilgili diğer olguların da nefis-i nâtıka tarafından kavranabilmesi gerektiğini savunur. Yine başka bir kelimacı olan İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (öl. 751/1350) filozoflara itirazı ise şöyledir:

Vehmî ve fikrî güçler, hocanız İbn Sina’ya göre cismânî güçlerdir. Bunların cüzleri, parçaları olmalıdır. Bu imkânsızdır... Dostluk ve düşmanlık (algıları) da bölünmeyi kabul etmez.⁵⁹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ’nın yalnızca tümel bilgilerin bölünemeyeceği şeklindeki iddiası, diğer bilinçli algıların nasıl olup da bölünebildiği sorusuna yol açmıştır. Gazzâlî, Râzî ve Cevziyye gibi düşünürlerin soruları da bu minvalde bir eleştiri olarak görülebilir. Ayrıca bu eleştirilerin İbn Sînâ’yı kasıtlı olarak yanlış yorumladığını iddia etmek de doğru olmayacaktır. Zira İbn Sînâ’ya yakınlığıyla bilinen İbn Rüşd de Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirilerine cevap olarak yazdığı *Tehâfutu’l-Tehâfut* adlı eserinde bu eleştiriye kabullenmekte ve ona cevap vermeye çalışmaktadır.⁶⁰ İbn Rüşd’un cevabının detaylarına burada girmeyeceğiz. Zira konumuz, duyuusal algıların veya tümelere ilişkin olmayan (tikel) algıların nasıl bölünebilen bir yapıda var olabildikleri değil, Kartezyen ve İbn Sînâci ikicilik arasındaki bazı temel farklılıkları ortaya koymaktır.

Ekleme gerekir ki İbn Sînâ’ya göre gayri-maddi cevherin yalnızca tümelere erişimi sağladığını ve bilinçle hiçbir ilişkisinin olmadığını ifade etmek doğru olmayacaktır. Tümelere erişim, gayri-maddi cevherin belki de en önemli rollerinden biri olsa da, onun diğer bir önemli işlevi de, öz-bilinç yani kendilik-bilincinin kaynağı olmasıdır. İbn Sînâ’nın “uçan adam” veya “boşlukta asılı adam” argümanı da öz-bilincin nefis-i nâtıkaya ait olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu argüman kısaca şöyledir: Boşlukta, bir anda ve hiçbir duyuusal veriye maruz kalmayacak şekilde (gözleri kapalı, uzuvları birbirine veya başka hiçbir yere değmeyen, kokuya ve sese maruz kalmayan) bir insanın yaratıldığını düşünün. İbn Sînâ’ya göre bu

⁵⁶ İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 158.

⁵⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfutu’l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: TYEK Yayınları, 2014), 368.

⁵⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 235.

⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-Rûh*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 283-284.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehâfutu’l-Tehâfut*, ed. Muhammed ‘Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezi Dirâseti’l-Vahdeti’l-Arabiyyeh, 1998), 530.

kişi, hiçbir duyuşsal veriye sahip olmasa da kendi varlığını bilir. Zira gayri-maddi akılların bir özelliği de kendini bilmektir – tümelleri düşünebilmenin yanı sıra.⁶¹

Şekil 1: Descartes ve İbn Sînâ Açısından Ruhani Cevherin İşlevi Arasındaki Fark (Büyük şekil Kartezyen, küçük ise İbn Sînâci düşünceyi temsil ediyor)



Burada bilincin birliği ve tümellerin basitliği arasındaki farkların, aslında her iki düşüncedeki zihin-beden anlayışının farklılıklarını yansıttığı ifade edilebilir. İbn Sînâci anlayışta gayri-maddi cevher, bilinçli ve zihinsel olguların bir merkezi değil, yalnızca tümellere erişim sağlayan bir yerdir. Bu durumu daha açık bir biçimde ortaya koyabilmek adına tartışabileceğimiz bir mesele, hayvanların bilinçleri meselesidir. Zira nefis-i nâtika sahibi olmayan bu canlılar (hayvanlar) ile nefis-i nâtika sahibi varlıklar (insanlar) arasında bir karşılaştırma, bilincin bedene ait olup olamayacağına ilişkin önemli bilgiler sunacaktır.

6. Hayvanlar Karmaşık Makineler miydi?

İbn Sînâ'nın hayvanlara bilinçli algılar (duyular ve hisler) atfettiğinden bahsetmiştik. Onun örnek olarak vermiş olduğu bir koyunun kurtta düşmanlığı sezmesine ilişkin ifadeleri de bu durumu daha açık hale getirmektedir: Nitekim koyun, kurdun suretini dış duyu ile görünce onun düşmanlığını iç duyu ile görür. Bu iç duyuya vehim denir. Bu, hayvanlarda akıl gibidir.⁶²

İbn Sînâ'nın bu örneği, onun hayvanlarda bilinçli bazı hallerin bulunduğunu açıkça gösteren ifadelerinden biridir. Bu örnek Orta Çağ'da önemli tartışmalara konu olmuş ve zihnin işleyişine ilişkin birçok farklı yorum bağlamında yeniden değerlendirilmiştir.⁶³ Bu tartışma bir şekilde Descartes'a kadar ulaşmış olacak ki o, bu örnek bağlamında koyunun mekanik bir biçimde kurttan nasıl kaçabileceğini açıklamaya çalışmıştır. Onun bu çabasını şu ifadelerinde gözlemleyebiliriz:

İçimizde gerçekleşen devinimlerden birçoku hiçbir biçimde zihne bağlı değildir. Bunlar, zihin onlara dikkat etmezken gerçekleşen kalp atışı, sindirim, beslenme, uyurken nefes alma, hatta uyanırken gerçekleşen yürüme ve şarkı söyleme gibi eylemleri de içerir. İnsanlar düşerken başlarını korumak için ellerini siper ettiklerinde, bunu yapmalarını söyleyen akıl değil; basitçe, düşmek üzere olma görüsünün beyne ulaşarak hiçbir zihinsel irade olmaksızın bu hareketi üretmek üzere hayvan ruhlarını sınırlere yollamasıdır, tıpkı bunun bir makinede olabileceği gibi. Tecrübemiz güvenilir bir şekilde bize bunun böyle olduğunu bildirdiğinden, niçin aynı şekilde 'kurdun bedeninden koyunun gözüne yansıyan ışığın' kaçma davranışını koyunda uyandırmaya yetkin olmasına bu kadar şaşırılmıyormuş?⁶⁴

Bir Descartes uzmanı olan John Cottingham'ın ifadeleriyle, "Sonradan güvensizlik dolu şu soru yöneltilmiştir Descartes'a: Bir koyun kurdu görüp de kaçtığında bu eylemin hiçbir

⁶¹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima (Kitābu'n-Nefs)*, being the Psychological Part of *Kitāb al-Shifā'*, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 16.

⁶² İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alâi*, 438.

⁶³ Kurt ve koyun örneğine dair Ortaçağ'daki tartışmalar için bk. Dominik Perler, "Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions", *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. Martin Pickavé - Lisa Shapiro (Oxford: Oxford University Press, 2012), 32-52.

⁶⁴ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes II*, çev. John Cottingham vd. (New York: Cambridge University Press, 2005), 161.

188 | Aykut Alper Yılmaz, İbn Sînâci ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma

“duyarlı ruh” a bağlı olmadığına inanacak mıyız gerçekten? Cevap kesindir: Evet.⁶⁵ Ancak pasajda “hayvan ruhları” ifadesinin bizi yanıltmasına izin vermemeliyiz, bunlar yalnızca bedendeki organların mekanik hareketlerin iletiminde rol oynar. Fakat beden için ortada bilinçsiz bir makinenin yapabileceğinden fazlası yoktur.⁶⁶ Canlı olmak için de gayri-maddi bir cevher gerekli değildir.⁶⁷ Descartes’ın ifadeleriyle, “... en önemli husus, hem bizim hem de hayvanların bedenlerinde, aynı hareketleri bir makinenin de gerçekleştirebilmesini sağlayabilecek biçimde tüm organlar veya araçlar bulunmaksızın hiçbir hareket gerçekleşmez.”⁶⁸ Burada da insan bedenlerinin ve hayvanların, Descartes’a göre makineden öte şeyler olmadığı görülmektedir. En azından, aynı araçlara veya organlara sahip bir makinenin da aynı davranışları sergileyebileceği burada vurgulanmaktadır.

İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek adına şöyle bir düşünce deneyine başvurabiliriz. Varsayalım ki her iki filozofa göre de gayri-maddi bir cevher barındırmayan ama buna rağmen yaşamını sürdürmeyi başaran bir insan bedeni düşünelim. Tümüyle maddi olmasına rağmen yaşayabilen bu bedeni “maddi-insan” olarak adlandıralım –muhtemelen İbn Sînâ ve Descartes böyle bir canlıya insan bedeni demezdi ama argüman hatrına bu tür ayrıntıları göz ardı ederek düşünce deneyimizi sürdürelim. Tıpkı hayvanlar gibi bu “maddi-insanların” (veya insan şeklindeki hayvanların) da gündelik faaliyetlerine devam ettikleri ama gayri-maddi bir cevhere sahip olmadıklarını varsaymakta bir sakınca görünmemektedir. Düşünce deneyimizin bu noktasında, her iki filozofa göre de bu varlıkların bilinç durumlarının nasıl olacağını sorgulamaya geçebiliriz. Bu maddi-insanlar, yaptıkları eylemleri bilinçli bir biçimde mi gerçekleştirmektedirler?

Öyle gözüküyor ki Descartes’a göre bunun cevabı “hayır” olacaktır. Daha önce kendisinden alıntıladığımız pasajda da görüldüğü üzere insan bedeni, zihne/ruha ihtiyaç duymaksızın “kalp atışı, sindirim, beslenme, uyurken nefes alma... yürüme, şarkı söyleme” gibi birçok eylemi gerçekleştirebildiğinden yaşamına devam etmektedir. Malebranche’ın ifadeleriyle dile getirirsek bu canlılar (hayvanlar);

zevk almadan yer, acı çekmeden ağlar, bilmeden büyürler; hiçbir şey istemez, hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şey bilmezler ve eğer zekâ belirten bir biçimde davranırlarsa bunun nedeni, Tanrı’nın, onları sürekliliklerini devam ettirsinler diye meydana getirmesi ve onların bedenlerini, kendilerini yok edebilecek şeylerden mekanik bir biçimde kaçabilecek şekilde yaratmasıdır.⁶⁹

Öte yandan maddi-insanın İbn Sînâ’ya göre bilinçsiz olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Zira ona göre, gayri-maddi cevherin yokluğu, bilinç kaybına değil, yalnızca tümel düşünme ve öz-bilinç gibi niteliklerin kaybına yol açacaktır. Dolayısıyla maddi-insanın, normal bir insana göre mahrum olduğu zihinsel olgular, tümel düşünme ve öz-bilinç olacaktır. Fakat ruhsal-cevherden mahrum olan maddi-insan, bilinçsizce davranan bir makineye dönüşmeyecektir. Malebranche’ın daha önce alıntıladığımız ifadeleriyle karşılaştırsak, İbn Sînâ’ya göre, nefis-i natıkadan mahrum bir insan bedeni (maddi-insan), fenomenal bilinçten yoksun bir şekilde mekanik davranışlar sergileyen bir robot haline gelmez. Bu bağlamda Malebranche’ın ifadelerini İbn Sînâci perspektife göre uyarlırsak bu maddi-insan;

zevk alarak yer, acı çektiği için ağlar, tikellere ilişkin algılara sahiptir, korkar ama tümellere ilişkin hiçbir şey bilmez yani tümel düşünemez, öz-bilinci yoktur ve eğer zeka belirten bir biçimde davranırsa bunun nedeni, maddi yapıların da Aristocu geleneğe bağlı olarak tümüyle mekanik ve bilinçsiz olmamasından kaynaklanmaktadır.

⁶⁵ John Cottingham, “Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim”, çev. Özden Arıkan, *Cogito* 10 (1997), 284.

⁶⁶ Cottingham, “Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim”, 281.

⁶⁷ Stewart Goetz - Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 68–71.

⁶⁸ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes II*, 161.

⁶⁹ Malebranche, *The Search After Truth*, 494–495.

Dolayısıyla maddi-insanların (veya hayvanların) normal insanlardan farkı; kavramlara, tümel bilgilere ve kendilik bilincine sahip olmamalarıdır. Fakat bu durum, onların bilinçsiz makineler olduğunu göstermez.

Bu bağlamda Kartezyen ikicilerin karşılaştığı şekliyle bir “hayvan ruhları” problemi, İbn Sînâ açısından ortaya çıkmamıştır. Zira hayvanlarda ruhun olmadığını söylemek, İbn Sînâ’ya göre onları bilinçsiz birer makineden farksız görmek anlamına gelmemektedir. Ya da o, hayvanların bilinçli olduğunu savunabilmek adına, günümüz Kartezyenleri gibi, onların da gayri-maddi ruhani cevherlere (nefs-i nâtıkaya) sahip olduğunu iddia etmek zorunda kalmaz. Böylece İbn Sînâ, yalnızca insanların ölümsüz varlıklar olduğu inancını, hayvanları makineleştirmeksizin tutarlı bir biçimde koruyabilmiştir.

7. Olası Bir İtiraz ve Değerlendirme

İbn Sînâ’nın nefis kelimesine dair kullanımlarının karmaşıklığına değinmiştik. Burada yapılabilecek bir itiraz hayvanlardaki nefis kavramını yanlış anladığımıza ilişkin olabilir. Belki de İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi birçok düşünürü de içine alan geniş bir yelpazeyle birlikte İbn Sînâ’yı yanlış aktarıyor olabiliriz ve bizim burada İbn Sînâ’ya atfettiğimiz hayvanların tümüyle “maddi cevherler” olduğu iddiasını o savunmuyor olabilir. Zira İbn Sînâ’nın, hayvanlarda ve bitkilerdeki nefse ait kuvvelerin, gayri-cismani olduğu şeklinde ifadeler de bulunmaktadır. Onun, cisimlerde cismani olmayan yönlerinin bulunduğuna ilişkin ifadelerinden biri şöyledir: Çevremizde hisseden ve iradeyle hareket eden cisimler gözlemleriz. Hatta beslenen, büyüyen ve benzerini doğuran (üreyen) cisimler görürüz. Fakat bu onların cismani yönleriyle (veya yönleri nedeniyle) değildir. Geriye kalan seçenek, onların zatlarında cismaniliklerinden başka ilkelerinin olduğudur.⁷⁰

İbn Sînâ’nın bu ve benzeri ifadeleri, hayvanların ve bitkilerin gayri-maddi bir yönlerinin olduğunu vurgulamaktadır. Fakat bizim buradaki iddiamız, cismani varlıkların gayri-cismani yönlerinin olup olmamasıyla alakalı değildir. Daha ziyade nefis-i nâtıkının, fenomenal bilinç gibi zihinsel niteliklere konu olabilmenin şartı olmadığıdır. Bunun en bariz göstergesi ise maddi birer varlık olan hayvanlardır. Bazı zihinsel niteliklere sahip olan bu canlılar, sahip oldukları nitelikleri bedenlerinden ayrı bir gayri-maddi cevherlere borçlu değildirler –zaten böyle bir cevhere de sahip değildirlere. Onların gayri-maddi yönlerinin/cihetlerinin olması ise, nefis-i nâtika sahibi oldukları anlamına gelmez. Günümüzde de “nitelik ikiciliği/düalizmi” (*property dualism*) olarak bilinen bir düşüncenin savunurlarına göre de maddi bir cevher (insan veya hayvan gibi), fiziksel olmayan niteliklere de sahip olabilir.⁷¹ Yani zihinsel niteliklere sahip maddi bir varlık, yalnızca fiziksel niteliklerden müteşekkil değildir. Zira nitelik ikicilerine göre o varlıkta, fiziksel niteliklere indirgenemeyen nitelikler mevcuttur. Yine de nitelik ikicileri, kendilerini Kartezyen (cevherci) ikicilikten ayırırlar. Çünkü onlara göre insan, maddi bir cevherdir ve zihinsel niteliklere sahip olmak için gayri-maddi bir cevhere ihtiyaç duymamaktadır.⁷²

Dolayısıyla İbn Sînâ’nın hissetme gibi bazı bilinçli algıların, cismani yöne ait olmadığını ifade etmesi, ona göre hayvanlarda da gayri-maddi bir cevher bulunduğu anlamına gelmez. Kaldı ki İbn Sînâ’nın tümellere dayalı argümanında da görüldüğü üzere o, yalnızca insanlarda böyle bir cevherin mevcut olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu sebeple burada bahsi geçen “cismanilikten başka olan ilkeler” ifadesinden (bitkiler ve hayvanlar bağlamında düşünüldüğünde) ayrı cevherlerin var olduğu anlaşılmalıdır. Bu yönüyle hayvanlar ve bitkiler cismani olmayan bir yöne sahip olsalar da bu durum onları maddi cevherler ol-

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitābu'n-Nefs*, 4.

⁷¹ Kim, *Philosophy of Mind*, 56–58.

⁷² Ravenscroft, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*, 18–20.

190 | Aykut Alper Yılmaz, İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

maktan çıkarmaz. Yani hala hisseden hayvan, maddi bir varlıktır. Tıpkı İbn Sînâ'nın ifadesinde geçen "hisseden ve iradeyle hareket eden cisimler gözlemleriz" ifadesinde olduğu gibi onlar duyum sahibi olsalar bile hala cisimdirler.

Bu çalışmada ortaya konulan karşılaştırmanın kritik noktası, zihinsel fenomenlerin – en azından hayvanlarda – maddi bir cevher tarafından gerçekleştirildiği yani gayri-maddi bir cevhere ihtiyaç duymaksızın hayvanların zihinsel algılara sahip olduğu düşüncesidir. Günümüz zihin felsefesi tartışmalarına hâkim olan Kartezyen ve diğer ikicilik türleri ise bilinçliliğin her hali için gayri-maddi bir cevherin zorunluluğunu öne sürerler. Fakat bu iddia İbn Sînâci ikiciliğin Aristocu yapısına aykırıdır.

Sonuç

Bu çalışmada iki farklı düşünür açısından (Descartes ve İbn Sînâ) maddi ve maddi olmayan arasındaki temel ayrıma ilişkin farklılıklara değindik. Bu farkı ortaya koyabilmek adına sorduğumuz temel sorulardan biri şöyleydi: Evrendeki hiçbir varlığın gayri-maddi bir cevhere sahip olmadığı düşünülürken evrende geriye kalan nedir? Bu soruya verilecek cevap, iki düşünürün görüşleri arasındaki farkı net bir biçimde ortaya koyması açısından önemlidir. Descartes açısından bu sorunun cevabı oldukça basittir. Ona göre zihin ile aynı anlama gelen ruhu dünyadan sildiğinizde, geriye bilinçsiz ve mekanik bir evren kalır. Bu evrende yine canlılar vardır; yerler, içerler, büyürler vd. Fakat bunları bilinçli bir şekilde yapabilen yani yediğinden haz alabilen, acı çekebilen bir canlıya rastlamak mümkün olmaz. İbn Sînâ'ya göre ise böyle bir evrende hala bilinçli canlılar vardır. Belki de bu evrende bulamayacağınız tek şey kendilik-bilincine sahip ve tümel kavramlarla düşünebilen varlıklar olacaktır.

Kartezyen ve İbn Sînâci ikicilik arasındaki temel fark, 'ruh' kavramının Descartes'la birlikte 'zihin' kavramıyla özdeşleştirilmesinde yattığı söylenebilir. Oysa Descartes'tan önce ruh/nefs; insanlar, hayvanlar ve hatta bitkiler için kullanılıyordu. Fakat Descartes, bu kavramı zihinle özdeşleştirince, yalnızca zihinsel niteliklere sahip varlıkların ruha sahip olduğu ifade edildi. Ayrıca zihin/ruh artık yalnızca gayri-maddi cevherle özdeşleştiriliyordu. Bu çerçevede Descartes, yalnızca insanların ruhları olduğunu iddia etti. Ancak daha sonraki cevher ikicileri –Swinburne, Hasker, Dean Zimmerman vd. gibi⁷³ hayvanların da zihinlere sahip olduğunu dolayısıyla ruhlarının bulunduğunu ifade etti. Fakat bitkiler, ruhsuz varlıklar olarak maddi ve mekanik âleme itelendi.⁷⁴

Bilinçli olabilmek için gayri-maddi bir cevhere sahip olmak gerekmediği şeklindeki bir iddianın, Kartezyen ikicilikten önemli bir ayrılmayı beraberinde getirdiğini görmek zor değildir. İbn Sînâ psikolojisinde cismani varlıklar olan hayvanların da duyu ve vehim gibi niteliklere sahip olması, Kartezyen çerçeveden önemli bir farklılığa işaret eder ve böyle bir tutumun çağdaş zihin tartışmaları bağlamında da önemli sonuçlar doğuracağını görmek zor değildir. Belki de ilk akla gelen sonuç, son dönemlerde daha da yoğun bir biçimde gündeme gelen bilinç tartışmaları bağlamında olacaktır. Bilinç sahibi olabilmek için gayri-maddi bir cevherin gerekmediği ve maddi cevherlerin de bilinçli olabileceği iddiası, zihinsel fenomenlerin ortaya çıkışında maddenin de bir şekilde rol oynadığına işaret eder. Zira fenomenal bilince sahip olan maddi cevherler (hayvanlar), bir şekilde bilince neden olmaktadır – bilincin varlığı kabul edildiği takdirde. Burada ortaya çıkacak sorulardan biri şöyledir: Bilinçli durumlar ve maddi cevher arasındaki ilişki nasıldır? Her ne kadar bu soru, görece yeni olması sebebiyle İbn Sînâ'yı –ve Yunan filozoflarını– doğrudan ilgilendirmemişse de, en azından günümüzde İbn Sînâcilik açısından önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁷³ Dean W. Zimmerman, "From Experience to Experiencer", *The Soul Hypothesis*, ed. Mark C. Baker - Stewart. Goetz (New York: Continuum, 2011), 174–175.

⁷⁴ Nancey Claire Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (New York: Cambridge University Press, 2006), 45.

Elbette ki bilinçli durumların maddi bir cevherde aranıyor olması, bilincin maddeye indirgenmesi anlamına gelmemektedir. Zihinsel nitelikler, maddi bir cevhere ait olmakla birlikte maddi süreçlerle özdeş olmayabilir. Günümüzde de oldukça popüler olan “indirgemeci-olmayan materyalizm” türleri, zihinsel niteliklerin (bilinçlilik gibi) maddeye indirgenemez olduğunu kabul etmekle birlikte, ikiciliği reddederek materyalizm sınırları içerisinde kalırlar. Yine “nitelik ikiciliği” olarak bilinen diğer bir görüş de, maddi bir cevherin, maddi olmayan niteliklere de sahip olabileceğini savunur. İndirgemeci olsun ya da olmasın, İbn Sînâcılığın fenomenal bilinç noktasında, en azından Kartezyenizme göre daha maddeci bir görüş ima ettiği söylenebilir. Maddeye indirgenemiyor bile olsa, en nihayetinde bu bilinçli olgulara sahip olan şey maddi bir cevherdir – hayvanlar üzerinden tartışıldığı gibi.

Fenomenal bilinç konusunda Kartezyenizme göre daha materyalist bir tutum benimsemek, günümüzde materyalizmin bilim ve felsefe çevrelerindeki yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda, olumsuz bir çağrışımında bulunmak zorunda değildir. Örneğin burada aktarılan İbn Sînâci görüşün bir benzerini Thomas Aquinas üzerinden benimsemiş olan Feser, bu görüşün Kartezyen ikicilikten daha bilimsel olduğunu savunmaktadır. O, bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu, duygular ve beyin arasındaki sıkı bağın Aquinasçı ikicilik ile daha uyumlu olduğunu ifade eder. Feser’ın ifadeleriyle:

Descartes, bilinci tümüyle *res cogitans*’ta (düşünen şey) gördüğü ve *res cogitans*’ı da ölümsüz saydığından, onun pozisyonu duyu ve tahayyülün gayri-maddi olduğunu varsaymaktadır... Aristocu geleneğin baştan beri duyu ve vehmi/tahayyülü cismanî kabul etmesi ve akıl ile özsel bir alakası olmadığını varsayması nedeniyledir ki bizim ayırıcı *aklî* fiillerimiz *gayri-cismanî*dirler. Onlar, çağdaş filozof ve bilim insanlarının en azından felsefi olarak problematik buldukları cansız ve tümüyle niceliksel Kartezyen madde kavramını kabul ederler. Bu yüzden de duyu ve vehmin özsel olarak bedensel karakterine ilişkin her delilden etkilenirler. Aristocu ise kendisini sıkıcı bir esneme içerisinde bulur. “Ne büyük gelişme. Biz bunu yüzyıllardır söylüyorduk.”⁷⁵

Feser’ın vurguladığı nokta, duyu ve tahayyül gibi bilinçli hallere ilişkin bilimsel gelişmelerin bir Aristocu için tehdit oluşturmadığıdır. Hatta tüm bunların maddi şeyler olduğu ortaya çıksa bile, onlar açısından sorun yoktur. Zira onların savundukları görüşte de bu içerilmektedir –Bu sebeple İbn Sînâci gibi filozoflar, Feser’ın ifadeleriyle “Biz bunu yüzyıllardır söylüyorduk”⁷⁶ diyebilirler. Kartezyenler –ya da cüz’î/tikel algıların da nefis-i nâtkaya ait olduğunu ifade eden er-Râzî gibi düşünürler– ise duyuların maddeye indirgenmesi veya maddi cevhere ait olduğunun anlaşılması durumunda görüşlerinden vazgeçmek durumunda kalacaklardır.

Diğer taraftan Kartezyenler ise bilinçli algılara ilişkin problemlerin (bilincin zor problemi gibi) henüz çözülemediğine ve zorluğuna işaret ederek, Feser gibi Aristoculara itiraz edebilirler. Ya da bilinç mevzuu açıklandıktan sonra ruha inanmanın bir anlamı kalmayacağı şeklinde itiraz edebilirler. Fakat bu tartışmayı, konumuzun sınırlarını aşacağından, burada bırakabiliriz.

Kısaca toparlarsam, bu çalışmadaki genel iddiam, İbn Sînâci ikiciliğin, özellikle hayvan ruhları bağlamında olsa olsa bir nitelik ikiciliği ima ettiğidir. Dolayısıyla İbn Sînâci ikicilikte, iki farklı cevherin varlığı, fenomenal bilincin mevcudiyetiyle değil akılla alakalı bir husustur. Gayri-maddi cevherlerin varlığı, aklî olana yani külli/tümel bilgilere erişimin bir göstergesidir. Hayvanlarda olduğu gibi, tümelere erişim imkânı bile olmayan canlıların, gayri-maddi nefslere sahip oluşundan söz edilemez. Kanaatimce, İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki temel ayrımın yapılması gereken nokta da burasıdır.

Son olarak burada sunulan tartışmanın, İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik bağlamında oldukça sınırlı bir noktaya dikkat çekme çabasında olduğunu tekrar belirterek çalışmayı bitir-

⁷⁵ Edward Feser, “Animals are Conscious! In Other News, Sky is Blue, Water Wet” (2012). Url: <http://edwardfeser.blogspot.com/2012/08/animals-are-conscious-in-other-news-sky.html> (29.09.2019).

⁷⁶ Bir önceki alıntı.

192 | Aykut Alper Yılmaz. İbn Sînâci ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma

rebilirim. Sınırlarına rağmen bu çalışma, İbn Sînâci ikiciliğin anlaşılması için Kartezyen çerçeveden çıkılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Evreni mekanik ve zihinsel şeklinde ikiye bölen bu ikicilik kavramı kapsamında İbn Sînâci ikiciliği anlamaya çalışmak mümkün gözükmemektedir. Onu anlamak için ikicilik kavramının yeniden yorumlanmasına ve belki de Kartezyen ikiciliğin dışında bir ikicilik kavramına ihtiyaç vardır. En azından, Kartezyen sonrası evren anlayışından ziyade, Aristocu evren anlayışı dikkate alınarak İbn Sînâci ikiciliğin yeniden yorumlanması, daha doğru bir İbn Sînâci anlayış ortaya koyacaktır. Aksi takdirde yapılan çalışmalar İbn Sînâ'dan ziyade Descartes'ın bir yorumu olmaktan öteye gitmeyecektir. Elinizdeki çalışma, İbn Sînâci ikiciliği tekrar Aristocu çerçevede anlamak için yapılan bir girişim olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Alwishah, Ahmed. "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity". *Arabic Sciences and Philosophy* 26/ (2016), 73–96.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Saffet Babür - Lale Levin Basut. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, 1996.
- Cottingham, John. "Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim". çev. Özden Arıkan. *Cogito* 10 (1997), 273–286.
- Descartes, René. *Duygular ya da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- El-Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitâbu'r-Rûh*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- El-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfutu'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.
- Er-Râzî, Faḥruddîn. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Feser, Edward. "Animals are Conscious! In Other News, Sky is Blue, Water Wet". 2012. Erişim 29 Eylül 2019. <http://edwardfeser.blogspot.com/2012/08/animals-are-conscious-in-other-news-sky.html>
- Feser, Edward. "Aquinas on the Human Soul". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 87–101. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.
- Goetz, Stewart - Taliaferro, Charles. *A Brief History of the Soul*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011. <https://books.google.com.tr/books?id=kPmDdzQ7Bsc>
- Hatfield, Gary. "René Descartes". *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*. ed. Steven M. Emmanuel. 1–28. Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- Heil, John. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2013.
- Hickson, Michael. "Soul Immortality of the". *The Cambridge Descartes Lexicon*. ed. Lawrence Nolan. 686–690. New York: Cambridge University Press, 2016.
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Tehâfutu't-Tehâfut*. ed. Muhammed 'Âbid El-Câbirî. Beyrut: Merkezi Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabîyyeh, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn. *Aḥvâlu'n-Nefs: Risâle fî'n-Nefs ve Bekâ'ihâ ve Me'âdihâ*. ed. Ahmed Fu'âd El-İhwânî. Paris: Dâr Byblion, 2007.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn. *Avicenna's De Anima (Kitâbu'n-Nefs), being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'*. ed. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1959.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn. *Danîşnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn. *En-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn. "Nefs-i Natıka Üzerine Söz". çev. İsmail Hanoğlu. *Aḥvâlu'n-Nefs*. 165–173. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî Hüseyn. "Nefsâni Kuvvetler Hakkında Araştırma". çev. İsmail Hanoğlu. *Aḥvâlu'n-Nefs*. 111–151. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Ivry, Alfred. "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2012. Erişim 05 Ekim 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>
- Jaworski, William. "Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80/ (2006), 209–224.
- Jaworski, William. *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. New York: Wiley-Blackwell, 2011.

194 | Aykut Alper Yılmaz. İbn Sînâci ve Kartezyen İkililiğe Dair Bir Karşılaştırma

- Jolley, Nicholas. "Malebranche on the Soul". *The Cambridge Companion to Malebranche*. ed. Steven Nadler. 31–58. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press, 2011.
- Levine, Joseph. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly* 64/4 (1983), 354–361.
- Malebranche, Nicholas. *The Search After Truth*. çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp. New York, NY: Cambridge University Press, 1997.
- Matson, Wallace I. "Why isn't the Mind-Body Problem Ancient". *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. ed. Paul K. Feyerabend - Grover Maxwell. 92–103. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Miller, Michael R. "Descartes on Animals Revisited". *Journal of Philosophical Research* 38/1 (2013), 89–114.
- Murphy, Nancey Claire. *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* New York: Cambridge University Press, 2006. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802805>
- Nagel, Thomas. "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" çev. Füsün Doruker. *Akılın G'özü*. ed. Daniel C. Dennett - Douglas R. Hofstadter. 377–390. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- O'Connor, Timothy - Kimble, Kevin. "The Argument from Consciousness Revisited". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. ed. Jonathan L. Kvanvig. 3/110–142. New York: Oxford University Press, 2011.
- Perler, Dominik. "Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions". *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. ed. Martin Pic-kavé - Lisa Shapiro. 32–52. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*. çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Ravenscroft, Ian. *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. New York: Oxford University Press, 2005.
- René Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes II*. çev. John Cottingham vd. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Rorty, Richard. "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi". çev. Doğan Şahiner. *Cogito* 10 (1997), 187–197.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. London, New York: Routledge, 2009.
- Searle, John R. *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books, 1999.
- Shields, Christopher. "Aristotle's Psychology". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Erişim 05 Ekim 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>
- Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Taliaferro, Charles. *Consciousness and the Mind of God*. New York, NY: Cambridge University Press, 2. Basım, 1996.
- Taşçı Yıldırım, Emine. "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 671–692.
- Zimmerman, Dean W. "From Experience to Experienter". *The Soul Hypothesis*. ed. Mark C. Baker - Stewart. Goetz. 168–202. New York: Continuum, 2011.
- Zimmerman, Dean W. "From Property Dualism to Substance Dualism". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84/1 (2010), 119–150.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 195-216

Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi: Tasnif ve Seslendirme Meselesi

Kaaf Letter in Ottoman Turkish: Classification and Articulation Issues

Reyhan Keleş

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı

Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Theology

Department of Turkish Islamic Literature.

Erzurum / Turkey

reyhankeles@atauni.edu.tr orcid.org/0000-0003-3040-3081

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 6 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 195-216

Cite as / Atıf: Keleş, Reyhan. "Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi: Tasnif ve Seslendirme Meselesi [Kaaf Letter in Ottoman Turkish: Classification and Articulation Issues]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 195-216.

<https://doi.org/10.18505/cuid.865033>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Ottoman Turkish or Ottoman –as a mumpsimus – is basically Turkish language, over time it has been substantially influenced by Arabic and Persian. Its alphabet is based on Arabic letters. It has borrowed letters from Persian as well. Its vocabulary is essentially Turkish; however, it has borrowed words from Arabic and Persian at a substantial level. Arabic language attracted attention in mosques because it was the language of the religion, and in madrasahs because it was the language of science. As for Persian, it spread in Turkish states as the literary language and this lifted its effectiveness especially in Seljukian palaces. Arabic writing, which is the common writing form for both languages, became the writing form for virtually the entire Islamic world, and thus, Turks employed Arabic writing form to be able to write in their own languages. According to resources, the first written Turkish language grammar book is *Muyassiratu'l-ulum* by Bergamalı Kadri. Apart from this book, the earliest sources on Ottoman Turkish grammar and principles were started to be written after 1840. While writing activities about Ottoman Turkish grammar increased in late 19th and early 20th centuries, they have gained further acceleration nowadays. In fact, the statement about *a generation who cannot read the grave stones of their ancestors* has been influential. After providing education on Ottoman Turkish as a compulsory or elective course as part of high school syllabus by the Ministry of National Education, and due to the natural increase in the numbers of students in Theology and Literature Faculties of universities which are, nowadays, almost in every city, writing activities about Ottoman Turkish have become desirable and a sector has been formed in this field. Many researchers who teach this course started to write an Ottoman Turkish grammar book to use in their own lessons, and this caused the number of Ottoman Turkish publications to increase in the market. According to our findings, grammar books of Turkey Turkish were also written in foreign languages, in late 19th and early 20th centuries. Through writing Turkey Turkish grammar work-in German, French, English, Italian, Latin, Hungarian, Russian and Greek, foreign authors aimed to teach Turkish to their own nations. Although all of these works were produced in order to contribute teaching of Ottoman Turkish, efforts to generate solutions for certain problematic issues became a lot more complicated. To illustrate, when case about kaaf (ك) letter, which is the subject of this study, is examined either in grammar books written after 1840s, or in the books written by contemporary researchers, two aspects are noteworthy. One of these is the change in the number of letters forming the alphabet, the other one is the classification and nomenclature regarding kaaf (ك) letter, which effects this number. That Ottoman Turkish consists of three languages and uses Arabic alphabet and vocabulary from three different languages resulted in problems like difference in the number of letters in the alphabet and problems in the articulation of certain letters. It has been determined that one of the reasons why the number of letters in the alphabet is different is directly letter kaaf and that there are problems in both articulation and classification of the letter kaaf used in Arabic, Persian and Turkish words. When the books written on Ottoman Turkish grammar starting from the 19th century until today are analysed, no studies have ever been done either about the changes in the numbers forming the alphabet, or about the classification and articulation problems of letter kaaf (ك) and about the solution offered to these. In this article, by attracting attention to both the number of letters in the alphabet, and to the classification and articulation problems of letter kaaf (ك), findings regarding the solutions of these problems are presented. The study consists of three main chapters. In the first chapter, the function of various letters is presented and especially the effect of kaaf on the number of letters in Ottoman Turkish alphabet is elaborated and after the analyses, the number of letters is determined. In the second chapter, triplet, quartet and quintet classifications of letter kaaf are examined and its nomenclature and articulations are analysed. In the last chapter, problems about classification and articulation of kaaf are evaluated and a new classification is suggested. Yet, it is obvious that either this classification or the previous ones do not contribute to the question of which sound to use while pronouncing kaaf. Therefore, at the end of the study, some determinations have been made for solving the problem of kaaf's articulation.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Ottoman Turkish, Ottoman Turkish Alphabet, Kaaf (ك), Kaaf Arabic (ك), Kaaf Persian (ك), Kaaf Turkish (ك).

Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi: Tasnif ve Seslendirme Meselesi

Öz: Osmanlı Türkçesi veya galat-ı meşhur ile Osmanlıca temelde Türkçedir; zaman içerisinde Arapça ve Farsçadan ciddi düzeyde etkilenmiştir. Alfabeti Arap harflerine dayanır. Farsçadan da harfler almıştır. Söz varlığı temelde Türkçe olup Arapça ve Farsçadan önemli düzeyde kelime almıştır. Arapça, din dili olması hasebiyle camilerde ve bilim dili olarak da medreselerde ilgi görmüştür. Farsça ise yazın dili olarak Türk illerinde yayılmış ve özellikle Selçuklu saraylarında etkisini artırmıştır. Her iki dilin ortak yazısı olan Arap yazısı da hemen bütün İslâm dünyasının yazısı durumuna gelmiş, nitekim Türkler de kendi dillerinde yazabilmek için Arap yazısını benimsemişlerdir. Kaynaklara göre Anadolu'da yazılan ilk Türk dili grameri Bergamalı Kadri'nin yazdığı *Müeyyiretü'l-'ulûm* adlı eserdir. Bu çalışmanın dışında Osmanlı Türkçesi gramerinden ve kaidelerinden bahseden ilk kaynaklar 1840'lı yıllardan sonra yazılmaya başlanmıştır. Osmanlı Türkçesi grameri yazıcılığı 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında artarken günümüzde daha da ivme kazanmıştır. Nitekim bunda *ecdadının mezar taşını okuyamayan gençlik* söylemi etkili olmuştur. Osmanlı Türkçesi eğitiminin Millî Eğitim Bakanlıklarınca lise müfredatlarına zorunlu veya seçmeli dersler olarak okutulmasından sonra ve hemen her ilde kurulan üniversitelere bağlı İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri ve hâliyle öğrenci sayılarındaki artış Osmanlı Türkçesi grameri yazıcılığını cazibeli hâle getirmiş ve bu alanda bir sektör oluşmuştur. Bu dersi okutan pek çok araştırmacı kendi okutacağı bir Osmanlı Türkçesi grameri yazmaya başlamış, bu da piyasada Osmanlı Türkçesi yayımlarını artırmıştır. Tespitlerimize göre 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yabancı dillerde Türkiye Türkçesi gramerleri de yazılmıştır. Almanca, Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Latince, Macarca, Rusça ve Yunanca yazılmış Türkiye Türkçesi gramer çalışmaları ile yabancı müellifler kendi milletlerine Türkçe öğretmeyi amaçlamışlardır. Bütün bu çalışmalar Osmanlı Türkçesinin öğretilmesine yönelik katkı sunmak üzere yazılmalarına rağmen, sorunlu bazı konularda çözüm üretmeye yönelik çabalar daha karmaşık hâle gelmiştir. Örneğin bu araştırmacının da konusunu teşkil eden kâf harfi ile ilgili durum gerek 1840'lı yıllardan sonra yazılan gramer kitaplarında, gerekse günümüz araştırmacılarının yazdığı eserlerde incelendiğinde iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan biri alfabe oluşturulan harf sayılarındaki değişiklik, diğeri ise bu sayıyı etkileyen kâf harfi ile ilgili tasnif ve adlandırmalardır. Osmanlı Türkçesinin üç dilden oluşması, Arap alfabesini kullanması, üç dilin söz varlığına sahip olması gibi durumlar, alfabesindeki harf sayısının farklılaşmasına ve bazı harflerin telaffuzunda sorunlar yaşanmasına sebep olmuştur. Harf sayısının farklı oluş sebeplerinden birinin doğrudan kâf harfi olduğu; Arapça, Farsça ve Türkçe kelimelerde kullanılan kâf harfinin seslendirmesinde ve tasnifinde sıkıntılar olduğu saptanmıştır. Osmanlı Türkçesi grameri ile ilgili 19. yüzyıldan bugüne kadar yazılan eserler incelendiğinde gerek alfabe oluşturulan sayılardaki değişikliklerle ilgili gerekse kâf harfinin tasnif ve seslendirme problemleri ve bunlara çözüm önerileri hususunda bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede hem alfabedeki harf sayılarına, hem de kâf harfinin tasnif ve seslendirme problemlerine dikkat çekilerek bu problemlerin çözümüne dair bazı tespitler sunulmuştur. Bu çalışma üç ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde; alfabenin harf sayısının farklılaşmasında çeşitli harflerin fonksiyonu ortaya konduğu gibi özellikle kâf'ın Osmanlı Türkçesi alfabesinde harf sayısına etkisi üzerinde durulmuş ve yapılan tahlillerle alfabe harf sayısı tespit edilmiştir. İkinci bölümde; kâf harfinin üçlü, dördü, beşli tasnifleri incelenmiş, kâf harfinin adlandırma ve seslendirmeleri tahlil edilmiştir. Son bölümde ise; kâf'ın tasnifi ve seslendirilmesiyle ilgili problemler değerlendirilmiş, yeni bir tasnif denemesinde bulunulmuştur. Yalnız gerek bu tasnifin gerekse daha önce yapılan tasniflerin kâf'ın hangi sesle okunacağına yönelik bir katkı sunmadığı açıktır. Bu nedenle çalışmanın sonunda kâf'ın seslendirme probleminin aşılmasına yönelik bazı tespitler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Edebiyatı, Osmanlı Türkçesi, Osmanlı Türkçesi Alfabeti, Kâf (ك) harfi, Kâf-ı Arabî (ك), Kâf-ı Fârsî (ك), Kâf-ı Türkî (ك).

Giriş

Türkçe, Ural-Altay dil grubunun Altay dil ailesinde yer alan ve varlığı milattan önceki devrelere uzanan bir dildir. Osmanlı Türkçesi veya Osmanlıca şeklinde ifade edilen yazı dil ise Türk dilinin tarihî süreçleri içerisinde Yeni yazı dilleri dönemine (15. ve daha sonraki yüzyıllar) denk gelmektedir ki bu dönem Doğu Türkçesi (Güney-Doğu Türkçesi ve Kuzey-Doğu Türkçesi) ve Batı Türkçesi (Güney-Batı Türkçesi ve Kuzey-Batı Türkçesi) olmak üzere iki kola ayrılmaktadır.¹ Bu dönemler içerisinde Osmanlı Türkçesi, Güney-Batı Türkçesi içerisinde yer almaktadır.

Türklerin siyasî bir güç olarak ortaya çıkışları 7. yy'ın ortalarında I. Türk Kağanlığı ile olmasına rağmen bu döneme ait Türk dili ile yazılmış herhangi bir belge bulunamamıştır. 552 yılında kurulan I. Göktürk Kağanlığı döneminde resmî yazışma dilinin Türkçe olduğu da şüphelidir. Bu şüpheyi doğuran, Moğol Halk Cumhuriyeti'nin Arhangay bölgesinde bulunan Göktürklerden kalma 581'de dikilen ve Sogd alfabesi ile yazılan Bugut yazıtıdır. Ancak bu, Türklerin resmî yazışma dilinin Sogdça olduğu anlamı taşımamaktadır.² Henüz Türklerin kullandığı en eski yazı hakkında yeterince bilgi yoktur. Varlığı bilinen en eski yazı II. Göktürk döneminden kalmaz. Bunların en eskisi Gobi yöresindeki Çoyren yazıtıdır. Bundan yaklaşık elli yıl kadar sonra da Orhon anıtları dikilmiştir. Bu yazıtlarda görülen Göktürk yazısı bugün için Türklerin kullandığı en eski yazı sayılır.³ 7. yüzyıldan bugüne Türkler geniş coğrafyalara yayılmış, buralarda Göktürk, Mani, Soğd, Uygur, Brahmi, Tibet, Ermeni, Süryani, Arap, Latin ve Kiril gibi çeşitli alfabeler kullanmışlardır. Bu kadar farklı alfabenin kullanılmasının nedeni olarak din ve siyaset faktörleri gösterilmiştir. Tarihî verilere göre kullanılan ilk alfabe Göktürk alfabesidir. Daha sonra Uygur alfabesi kullanılmıştır. Arap alfabesinden sonra Türklerin en çok kullandıkları bu alfabe ile yazılan örnekler İslâm'ın kabulünden sonra Fatih dönemine kadar uzanmaktadır. Uygur alfabesinden sonra din değişikliği nedeniyle Arap alfabesine geçilmiş ve uzun süre bu alfabe kullanılmıştır. Ancak zamanla Arap alfabesinin Türkçenin fonetiğine uygun olmadığı görüşleri artınca Latin alfabesine geçilmiştir.⁴

Arapça, din dili olması hasebiyle camilerde, bilim dili olarak medreselerde ilgi görmüş, Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde öğretim Arapça yapılmıştır. Farsça ise yazın dili olarak Türk illerinde yayılırken özellikle Selçuklu saraylarında etkisini artırmıştır. Her iki dilin ortak yazısı olan Arap yazısı da hemen bütün İslâm dünyasının yazısı durumuna gelmiştir. Bu tarihsel koşullar altında Türkler, kendi dillerinde yazabilmek için Arap yazısını benimsemişlerdir. Öyle ki bu alfabe 10. asırdan başlayarak yaklaşık bin yıl kadar sürecek olan bir egemenlik kurmuştur.⁵ Ancak zamanla alfabe değişikliğinin gerekli olduğuna dair akademik ve entelektüel çevreler tarafından yapılan değerlendirmeler bu değişikliği zorunlu hâle getirmiştir. Türkçedeki sekiz ünlü harfe karşılık Arap alfabesinde üç sesin (ا, و, ی) var olması; Türkçe kelimelerde yer almayan, ancak Arapça ve Farsça kökenli kelimelerde geçen harflerin (ع, ظ, ذ, خ, ح, ث) bulunması; k, g ve nazal n için tek bir harfin (ك) kullanılması; Türkçede tek sesle karşılanan birçok harfin bu alfabede yer alması (س / ص, ث, ص vs.) gibi gerekçelerle alfabe değişikliğine gidilmiştir.⁶ Kaynaklarda Osmanlı Türkçesi için Lisân-ı Osmânî, El-sine-i Selâse gibi farklı adlandırmalar yapılmıştır. Batılılaşma ve matbaanın kullanımı ile birlikte standart yazı diline

¹ Geniş bilgi için bk. Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 66-8. Bu sınıflandırmayı Radlof, Batı lehçeleri, Güney lehçeleri, Orta-Asya lehçeleri ve Doğu lehçeleri olarak sınıflandırırken, Reşit Rahmeti Arat, Cenüb-ı Garbî grubu, Şimâl-i Garbî grubu, Cenüb-ı Şarkî grubu, Orta grup ve Şimâl-i Garbî grubu diye sınıflandırmaktadır. bk. Mehmet Kaya Bilgegil, *Türkçe Dil Bilgisi* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009), 13-4.

² Aysu Ata, *Orhun Türkçesi* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay., 2018), 40.

³ Bilâl Niyazi Şimşir, *Türk Yazı Devrimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 1.

⁴ Ümit Özgür Demirci, "Türk Dünyasında Latin Alfabesine Geçiş Süreci (Geçmişten Günümüze)", *Türk Yurdu Dergisi* 287 (2011), 225.

⁵ Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 4-5.

⁶ Mustafa Altun, "Alfabe Değişiminin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyetimizin 81. Yılına Armağan*, Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürlüğü (Aralık 2004), 61.

ihtiyaç duyulunca dilin Türkçe şeklinde isimlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuş ve Cumhuriyetle birlikte Osmanlıca artık eskiyi temsil eden bir görünüm kazanmıştır.⁷

Anadolu'da yazılan ilk Türk dili gramerinin Bergamalı Kadri'nin yazıp 1530'da Kanuni Sultan Süleyman'ın veziri İbrahim Paşa'ya sunduğu *Müeyyiretü'l-ülûm* adlı eseri olduğu kabul edilir.⁸ Bu tarihten Tanzimat'a kadar gramer alanında bir boşluk vardır. Bergamalı Kadri'nin çalışması dışında Osmanlı Türkçesi gramerinden ve kaidelerinden bahseden ilk kaynakların 1840'lı yıllardan sonra yazılmaya başladığını söylemek mümkündür.⁹ Osmanlı Türkçesi grameri yazıcılığı 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında artarken günümüzde daha da ivme kazanmıştır.¹⁰ Hiç kuşkusuz bunda *ecdadının mezar taşını okuyamayan gençlik* söylemi etkili olmuştur. Özellikle son yıllarda Osmanlı Türkçesi eğitiminin Millî Eğitim Bakanlıklarınca lise müfredatlarına zorunlu veya seçmeli dersler olarak konulmasından sonra ve hemen her ilde kurulan üniversitelere bağlı İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri ve hâliyle öğrenci sayılarındaki artış Osmanlı Türkçesi grameri yazıcılığını cazibeli hâle getirmiş ve bu alanda bir sektör oluşmuştur. Bu dersi okutan pek çok araştırmacı kendi okutacağı bir Osmanlı Türkçesi grameri yazmaya başlamış, bu da piyasada Osmanlı Türkçesi yayınlarını artırmıştır. Tespitlerimize göre 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Türkçesi grameri yazan müellif ve eserlerinden başka yabancı dillerde Türkiye Türkçesi gramerleri de yazılmıştır. Almanca, Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Latince, Macarca, Rusça ve Yunanca yazılmış Türkiye Türkçesi gramer çalışmaları¹¹ ile yabancı müellifler kendi milletlerine Türkçe öğretmeyi amaçlamışlardır.¹²

Bütün bu çalışmalar Osmanlıcanın öğretilmesine yönelik katkı sunmak üzere yazılmalarına rağmen, sorunlu bazı konularda çözüm üretmeye yönelik çabalar daha karmaşık hâle gelmiştir. Örneğin bu araştırmanın da konusunu teşkil eden kâf harfi ile ilgili durum gerek 1840'lı yıllardan sonra yazılan gramer kitaplarında, gerekse günümüz araştırmacılarının yazdığı eserlerde incelendiğinde iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan biri alfabe oluşturulan harf sayılarındaki değişiklik, diğeri ise bu sayıyı etkileyen kâf harfi ile ilgili tasnif ve adlandır-

⁷ Mehmet Şamil Baş, *Osmanlı Türkçesi Okuma-Yazma Kılavuzu* (İstanbul: Okurakademi Yayınları, 2017), 19-20.

⁸ Zeynep Korkmaz, "Gramer Konularımızla İlgili Bazı Sorunlar", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 535 (Temmuz 1996), 4.

⁹ Manastırlı Mehmed Rifat (1851-1907) 1311/1893-94 yılında yazdığı *Hâce-i Lisân-ı Osmânî* adlı eserinin mukaddimesinde Osmanlı lisanının kaynakları ile ilgili şu görüşleri paylaşmaktadır: "Bundan yirmi beş sene mukaddemine gelinceye kadar Türkî ve Osmânî kavâidine dair bir eser-i mahsus görülemedi. İhtimal ki Türkler beyninde kadîmen böyle bir eser yazılmış olsun, fakat bizim nazar-ı ittîlâmımızdan geçen tarih ve edebiyat kitaplarında buna dair bir şey göremedik. Yalnız Endülüs tarihinde (Ebû Hayyân Endülüsî) nam âlimin terceme-i hâli sırasında şöyle manzumumuz oldu ki yedinci asr-ı hicrîde ber-hayât olup birçok te'lîfât-ı mühimme meydana koymuş olan fâzıl-ı müşârunileyh hazretleri Arab'a civar olan Türk, Fars, Habeş ve sair lisânların gavâmızına dair yazdığı kütüb-i müteaddide sırasında lisân-ı Türkî'ye dair *el-İdrâk fî lisâni'l-Etrâk* ve *Zehrü'l-mülk fî naḥvi't-Türk* ve *Kitâbü'l-ef'âl fî lisâni'l-Etrâk* isimleriyle üç mühim eser meydana koymuştur. Bunlardan yalnız *el-İdrâk fî lisâni'l-Etrâk* nam eserin Dersaadet'de Bâyezid Kütüphanesi'nde mevcut olduğu rivayet olunur. Bundan sonra edebiyât-ı Türkiyye'ye dair pek çok kütüp tasnif ve neşr edilmiştir." bk. Mehmed Rifat, *Hâce-i Lisân-ı Osmânî Muḳaddime-i Mühimme* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1311), 6-7.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Çimen Özçam, "Türkiye Türkçesi ile İlgili Gramer Çalışmaları -Bibliyografya Denemesi-", *Türk Dünyası Araştırmaları* 110 (Ekim 1997), 121-63.

¹¹ İlgili çalışmalar için bk. Özçam, "Türkiye Türkçesi ile İlgili Gramer Çalışmaları", 121-63.

¹² Bunlardan biri çalışmaya da dâhil edilen Türk dili üzerindeki çalışmaları ile tanınan Fransız Türkolog'u Jean Deny'dir (1879-1963). Jean Deny 1921'de *Grammaire de la langue turque* adlı eseri kaleme almıştır. Eser 1941-1953 yılları arasında Ali Ulvi Elöve tarafından bazı düzeltmelerle birlikte notlar ilâvesiyle Türkçeye çevrilmiştir. Araştırmaya dâhil ettiğimiz bir diğer çalışma İngilizlere Türkçe öğretmek için Hovhannes Hagopian tarafından kaleme alınan *Ottoman - Turkish Conversation - Grammar* adlı eserdir. Eser 1907'de Heidelberg'te yayınlanmıştır. Yine William Barker (öl. 1856) tarafından kaleme alınan *A Reading Book of the Turkish Language with a Grammar and Vocabulary* adlı eser Londra'da 1854'te yayınlanmıştır.

200 | Reyhan Keleş. Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi Tasnif ve Seslendirme Meselesi

malardır. Osmanlıca; Arapça, Farsça ve Türkçe unsurlardan oluştuğu için alfabedeki harf sayısı hakkında kaynaklar bir konsensüse varamamıştır. Asli harflerden sayılan 28 harfin yanı sıra lâm-elif (ل), yuvarlak te (ٲ), hemze (ء), medli elif (إ), hâ-i resmiyye (ه) gibi harfler sayıyı değiştirirken özellikle kâf (ك) harfinin k, g, n, ğ, y, v gibi farklı sesler okutması da harf sayısının değişmesinde etkili olmuştur. Çalışmanın başında öncelikle alfabe oluşturulan harf sayılarında kaynakların farklı rakamlar vermesinin sebepleri üzerinde durulacak ve daha sonra yine kaynakların birlik sağlayamadığı kâf harfinin tasnif ve seslendirme problemi ele alınacaktır. Kâf harfi ile ilgili yapılan üçlü, dördü ve beşli tasnifler bu harfle ilgili farklı adlandırmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca bu harfin işaret konulmadan altı farklı sesi okutması seslendirme problemini de beraberinde getirmiştir.

Osmanlı Türkçesi grameri ile ilgili 19. yüzyıldan bugüne kadar yazılan eserler incelendiğinde gerek alfabe oluşturulan sayılardaki değişikliklerle ilgili gerekse kâf harfinin tasnif ve seslendirme problemleri ve bunlara çözüm önerileri hususunda bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede hem alfabedeki harf sayılarına, hem de kâf harfinin tasnif ve seslendirme problemlerine dikkat çekilerek bu problemlerin çözümüne dair bazı tespitler sunulmuştur.

1. Osmanlı Türkçesi Alfabesinde Harf Sayısı Karmaşası ve Kâf Harfinin Fonksiyonu

Osmanlı Türkçesi üç unsuru bünyesinde barındıran bir yazı dilidir; ancak Arapça, Farsça veya diğer diller gibi yabancı bir dil değildir. Türkçedir. Yalnız alfabeti Arap alfabesine dayanır. Arap alfabesinde (lâm-elif ل hariç) toplam 28 harf vardır. Bu harflerin tamamı Osmanlı Türkçesi alfabesinde de yer alır. Buraya kadar Osmanlı Türkçesi gramerinden bahseden tüm kaynaklar hemfikirdir. Ancak Osmanlı Türkçesi alfabesine Farsçadan ilave edilen harfler, asli harflerin dışında yer alan (ل, ٲ, ه, ا) gibi harfler, okutucu harflerden sayılan hâ-i resmiyye (ه) ve kâf (ك) harfinin özel okunuşları ile alfabe sayısı çeşitlilik arz etmeye başlamıştır. Kaynaklarda harf sayıları ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır:

Osmanlı Türkçesi üzerine yazılan gramer kitaplarında alfabenin 31 harften oluştuğunu beyan eden çalışmalar yer almaktadır. Bu görüşte olan araştırmacılar¹³ çalışmalarında Arap alfabesinden gelen 28 harfe Farsçadan gelen p (پ), ç (چ) ve j (ج) harflerini de katarak Osmanlı Türkçesi alfabesini 31 harf ile ifade etmişlerdir.¹⁴

Osmanlı Türkçesi alfabesinin 32 harften oluştuğunu söyleyen araştırmacıların bir kısmı¹⁵ eserlerinde alfabe sıralarken 28 harfe p (پ), ç (چ), j (ج) ve g (گ) harflerini; bir kısmı

¹³ bk. Mehmed Rifat, *Hâce-i Lisân-ı Osmânî Muqaddime-i Mühimme*, 7; Mehmed Rifat, *Külliyât-ı Kavâ'id-i Osmâniyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1303), 15; Ömer Sıdkî, *Kavâ'id-i Lisân-ı Osmânî, Birinci Kitap: Sarf* (İstanbul: 1315), 6; Mithat Sadullah, *Yeni Sarf ve Nahiv Dersleri* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1339), 6 [Mithat Sadullah *Yeni Sarf ve Nahiv Dersleri* kitabında 31 harften bahsederken *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv* adlı eserinde alfabe sayısını 33 olarak kaydetmiştir. bk. Mithat Sadullah, *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv* (İstanbul: Orhâniyye Matbaası, 1341), 4]; Halit Ziya, *Kavâ'id-i Lisân-ı Türkî* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1302), 2; Muharrem Ergin, *Osmanlıca Dersleri* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002), 8; Mustafa Özkan - Hatice Tören, *Osmanlı Türkçesi I* (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013), 10.

¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa ve Fuat Paşa müşterek kaleme aldıkları *Kavâ'id-i Osmânî* adlı eserde ve Salih İhsan *Osmanlı Lisânı* adlı eserinde bk. Ahmet Cevdet Paşa - Fuat Paşa, *Kavâ'id-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1307), 2; Salih İhsan, *Osmanlı Lisânı* (İstanbul: Artin Asodoryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1312), 1. Osmanlıcanın 32 harften oluştuğunu söylemişler, ancak alfabe sıralarken 31 harfe yer vermişlerdir. Yine F. Kadri Timurtaş eserinde "Osmanlıcada 31 harf bulunur" dedikten sonra Farsçadan ve Türkçeden gelen bazı harflerle bu sayının 36'ya yükseldiğini de söylemiştir. bk. Faruk K. Timurtaş, *Tarihi Türkiye Türkçesi Araştırmaları I Osmanlı Türkçesine Giriş, Eski Yazı, Gramer, Aruz, Metinler* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2008), 2.

¹⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Tertib-i Cedîd-i Kavâ'id-i Osmâniyye* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304), 5; Ahmet Cevdet Paşa, *Medhal-i Kavâ'id* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1286), 2; Mihrî, *Muavvel Sarf-ı Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Nişân Berberyan, 1304), 1; Hovhannes Hagopian, *Ottoman - Turkish Conversation - Grammar* (Heidelberg: Julius Groos [Pub.], 1907), 1-2.

Reyhan Keleş. Kaaf Letter in Ottoman Turkish: Classification and Articulation ... | 201

da¹⁶ 28 harfe ilaveten p (پ), ç (چ), j (ج) ve lâm-elif'i (ل) ilave ederek 32'ye ulaştırmışlardır. Bu durumda alfabe harf sayısı (32) eşit olmasına rağmen birer harf (ك،ل) farklılık arz etmiştir.

Alfabenin 33 harften oluştuğunu beyan eden kaynaklar¹⁷ Arapçadan gelen 28 harfe p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ) ve ñ (ڭ) seslerini ekleyerek 33 harfi sıralamışlardır. Bu eserlerde 33 harfe atfedilen seslerin hepsi aynıdır.

Osmanlı Türkçesi alfabesi ile ilgili 34 harften bahseden kaynaklar incelendiğinde alfabe harfleri oluşturulan harflerde çeşitlilik olduğu görülmüştür. Nitekim bu araştırmacılardan bazıları¹⁸ 28 harfe p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ) ve y (ك) seslerini ilave ederken, bir kısmı¹⁹ y (ك) yerine lâm-elif (ل) sesini ilave etmiştir. Yine bazı kaynaklarda²⁰ 28 harfe p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), y-n (ڭ) ve hâ-i resmiyye (ه) sesleri eklenirken bazı kaynaklarda²¹ da hemze (ء), p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ) sesleri eklenmiştir. Görüldüğü üzere bu çalışmalarda her ne kadar alfabe sayısı 34 görünse de 34 harfin tamamı aynı seslerden oluşmamaktadır.

Osmanlı Türkçesi alfabesinin 35 harften oluştuğunu söyleyen araştırmacılara gelince bunlar da kendi arasında iki farklı alfabeden bahsetmişlerdir. Buna göre bazı kaynaklar²² 28 harfe p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), v (ك) ve y (ك) harflerini eklerken; diğer kaynaklar²³ p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), y (ك) ve lâm-elif (ل) seslerini eklemiştir. Buradaki temel fark görüldüğü üzere y sesi veren kâf ile lâm-elif harfleridir.

Benzer durum Osmanlı Türkçesi alfabesinin 36 harften oluştuğunu söyleyen kaynaklarda da vardır. Buna göre bazı kaynaklar²⁴ 28 harfe hemze (ء), p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), y (ك) ve hâ-i resmiyye (ه) seslerini eklerken; bazı kaynaklar da hemze (ء), p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), hâ-i resmiyye (ه) ve lâm-elif (ل) seslerini eklemiştir.²⁵

Son olarak bir çalışmada da Osmanlı Türkçesi alfabesinin en geniş hâliyle 37 harften oluştuğu görüşü paylaşılmıştır. Bu çalışmada²⁶ 28 harfe ilaveten hemze (ء), medli elif (إ), p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), lâm-elif (ل) ve yuvarlak te (ة) sesleri eklenmiş ve alfabe ile ilgili çalışmalarda çok rastlanmayan medli elif (إ) ve yuvarlak te (ة) eklemek suretiyle alfabe sayısı 37 harfe çıkarılmıştır. Yukarıda yer alan ifadeleri bir tablo ile şöyle özetlemek mümkündür:

- ¹⁶ Şeyh Vasfî, *Mufaşşal Yeni Şarf-ı Osmânî* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1317), 2; Komisyon, *Mufaşşal Yeni Şarf-ı Osmânî* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1318), 2; Mahmut Ak - Fahameddin Başar, *Osmanlı Türkçesi Gramer Tarihi Metinler Belgeler* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2010), 2.
- ¹⁷ Mithat Sadullah, *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv*, 4; Tahir Kenan, *Kavâ'id-i Lisân-ı Türkî* (İstanbul: Vilâyet Matbaası, 1309), 9; Fazlı Necib, *Nev Usûl Şarf-ı Osmânî İkinci Kısım* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1310), 6; Selim Sabit, *Şarf-ı Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1298), 2; William Barker, *A Reading Book of the Turkish Language with a Grammar and Vocabulary* (London: James Madden [Pub.], 1854), 1-2; Ali Öztürk, *Osmanlı Türkçesi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 15; Orhan Başaran - Mehmet Göktas, *Osmanlı Türkçesi (Grammer-Metin)* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2013), 11.
- ¹⁸ Süleyman Hüsnü Paşa, *İlm-i Şarf-ı Türkî* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1297), 2; Necib Âsım, *Yeni Tertibde Muhtasar Osmanlı Sarfı* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1306), 2; Şemseddin Sâmî, *Nev Usûl Şarf-ı Türkî* (İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308), 5-6; Mehmed Sadık, *Şarf-ı Türkî* (Selanik: Osmanlı Asır Matbaası, 1317), 5.
- ¹⁹ Ali Nazîmâ, *Lisân-ı Osmânî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302), 3; Ali Nazîmâ, *Lisân-ı Osmânî İkinci Senesi Şarf ve Nahiv Kısmı* (İstanbul: Mertebîn-i Osmâniye Matbaası, 1328), 11; Muhammed Ali Ensârî, *Osmanlıca İmlâ Müfredâtı* (İstanbul: Hayrât Neşriyat, 2009), 9; Murat Candemir - Rifat Günalan, *Osmanlı Türkçesi (Yeni Metod)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 21-25.
- ²⁰ Ali Kemâl Belviranlı, *Osmanlıca Rehberi* (Konya: Nedve Yayınları, tsz.), 5, 76.
- ²¹ Numan Külekçi, *Osmanlı Türkçesi Kolay Okuma Yazma Öğretimi* (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2009), 22.
- ²² Râşid, *Külliyât-ı Kavâ'id-i Lisân-ı Osmâniyye* (İstanbul: 1317), 4; Mehmed Abdülkadir, *Kavâ'id-i Lisân-ı Türkî* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1323), 4.
- ²³ Mahmud Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1942), 15; Ebubekir Subaşı, *Osmanlı Türkçesine Giriş Nesih Yazısı İle* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 14.
- ²⁴ Ahmet Cevat Emre, *Lisân-ı Osmânî Şarf ve Nahiv*, Kısım 3 (İstanbul: Matbaa-i Orhâniyye, 1332), 8.
- ²⁵ Yılmaz Kurt, *Osmanlıca Dersleri 1* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 12.
- ²⁶ Hayati Develi, *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu I-II* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2010), 14.

202 | Reyhan Keleş. Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi Tasnif ve Seslendirme Meselesi

Tablo 1: Mezkûr Kaynaklarda Yer Alan Osmanlı Türkçesi Alfabesindeki Harf Sayıları

Harf sayısı	Yazar	Harf
31 harf	Mehmed Rifat Mithat Sadullah Ömer Sıdkî Halit Ziya Muharrem Ergin Faruk Kadri Timurtaş Ahmet Cevdet Paşa - Fuat Paşa Salih İhsan	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج)
32 harf	Ahmet Cevdet Paşa Mihri Hovhannes Hagopian	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ)
	Şeyh Vasfî Mahmut Ak - Fahameddin Başar <i>Mufassal Yeni Sarf-ı Osmânî</i>	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), lâm-elif (ل)
33 harf	Mithat Sadullah Tahir Kenan Fazlı Necib Selim Sabit William Barker Orhan Başaran - Mehmet Göktaş Ali Öztürk	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ)
34 harf	Süleyman Hüsnü Paşa Necip Asım Şemseddin Sâmî Mehmed Sadık	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), y (ی)
	Ali Nazîmâ Muhammed Ali Ensârî Murat Candemir - Rifat Günalan	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), lâm-elif (ل)
	Ali Kemâl Belviranlı	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), y-n (ڭ), hâ-i resmiyye (ه)
	Numan Külekçi	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), hemze (ء)
35 harf	Râşid Mehmed Abdülkadir	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), v (و), y (ی)
	Mahmud Yazır Ebubekir Subaşı	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), y (ی), lâm-elif (ل)
36 harf	Ahmet Cevat Emre	28 harf + hemze (ء), p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), y (ی), hâ-i resmiyye (ه)
	Yılmaz Kurt	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), hemze (ء), hâ-i resmiyye (ه), lâm-elif (ل)
37 harf	Hayati Develi	28 harf + p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ), ñ (ڭ), lâm-elif (ل), hemze (ء), medli elif (ل), yuvarlak te (ت)

Yukarıdaki tasnifleri dikkatli bir şekilde incelediğimizde alfabenin harf sayısındaki farklılıkların sebebi ile ilgili şunları söyleyebiliriz: Genel olarak kâf harfinin farklı okunuşlara sahip olması Osmanlı Türkçesi alfabesindeki sayıyı etkilemiştir. Buna müstakil bir harf olup olmayacağı tartışılan lâm-elif, hemze, medli elif, yuvarlak te gibi harfler de eklenince farklı sayılar ortaya çıkmıştır. Harf, sesin simgesidir. Bir sesi karşılamak veya bir sesi benzer seslerden ayırt etmek için kullanılan bir unsurdur. Hâl böyle olunca her harfin alfabenin temel harfi olup olmaması sorgulanması gereken bir durumdur. Tabloda da görüldüğü üzere Arapçadan gelen 28 aslî harfte tüm kaynaklar hemfikirdir. Bu harfler şunlardır: ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه ي.

Kaynakların birleştiği Arapçadaki 28 aslî harfin tamamı Osmanlı Türkçesi alfabesinde yer alırken bu harf sayısına Arap alfabesinde bulunmayan, ancak Farsça ve Türkçe kelimelerde geçen dört harf daha eklendiğinde alfabedeki harf sayısı 32'ye çıkmaktadır. Osmanlıcaya Farsçadan geçen bu harfler p (پ), ç (چ), j (ج), g (گ) harfleridir. İlk üç seste yine tüm kaynaklar hemfikirdir, yalnız kâf-ı Fârsî tabir olunan g (گ) sesi tabloda da görüleceği üzere bazı kaynaklarda alfabe sayısına dâhil edilmemiştir. Gerekece olarak kâf harfinin yazılış şekli itibarıyla alfabede yer aldığı sunulsa da alfabedeki bu harf ince (ک) k sesini karşılamak içindir. Hâlbuki g sesi k'den farklıdır ve alfabede (گ) harfinin de yer alması gerekmektedir.

Alfabenin 33, 34, 35, 36 ve 37 harften oluştuğunu belirten kaynakların tamamında ortak bir harften daha bahsedilmektedir. Bu harf Arapça ve Farsçada yoktur. Yalnız Türkçeye mahsus bir ses olup Türkçe kelimelerde bulunmaktadır. Kâf-ı Türkî, sağır kâf veya nazal nûnu olarak da adlandırılan bu harf genizsi ñ (ك) sesidir. Arap alfabesinde ñ sesini karşılayan nun (ن) harfi olmakla birlikte genizsi ñ bu sestem mahreç itibarıyla farklıdır. Dolayısıyla Osmanlı Türkçesi alfabesinde yer alan harf sayısına dâhil edilmek durumundadır. Böylece Türkçenin harf sayısı 33'e ulaşmaktadır.

Bu harflerden başka temelde tek sesi olan ve bir harfe karşılık gelen bazı harflerin bazen seslendirme bazen de gramatik yapılanma cihetinden farklı şekilleri bulunmaktadır. Bu harfler elif ve te harfleri ve bunların farklı sarfî kaidelerle şekli değişen formlarıdır. İlk olarak te sesi için açık te (ت) harfi vardır. Aynı sesi veren bir de yuvarlak te (ٲ) bulunmaktadır. Temel olan açık te harfidir. Yuvarlak te ise bazı morfolojik (sarfi) yapılar (cins isim, müenneslik alameti vb.) için kullanılmaktadır. Diğeri ise elif harfidir. Elif temeldir. Harekeli olarak seslendirildiğinde hemze (ة), uzatılarak telaffuz edildiğinde medli elif (ل) olarak isimlendirilir. Dolayısıyla hemze ve medli elifin Arap alfabesinde temel yazı şekli elif (ل), yuvarlık te'nin ise açık te (ت) harfidir. Ancak bazı gramatik-morfolojik kullanımlardan dolayı farklı görünüm kazanmışlardır. Arapçada da bu harfler, aslî harflerden sayılmazlar. Bu yüzden bu harflerin Osmanlıcada da farklı bir harf olarak alfabe sayısına dâhil edilmemesi isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Alfabedeki harf sayısını etkileyen bir diğeri harf hâ-i resmîye şeklinde tabir olunan; sesli harf vazifesi gören ve a, e sesi veren (ه) harfidir. Osmanlı Türkçesinde sesli harfleri karşılayan hurûf-ı imlâ veya hurûf-ı med tabir olunan dört harf vardır. Bunlar elif (ل), vav (و), ye (ي) ve hâ-i resmîye'dir (ه). Bu dört harf okutucu harf vazifesinde iken kendinden önce gelen harfin nasıl okunacağını gösterir. Sesli harf vazifesinde bulunan elif, vav ve ye sesleri nasıl ki alfabe sayısına dâhil edilmiyorsa hâ-i resmîyenin de bu sayıya dâhil edilmemesi gerekir.

Alfabe sayısını etkileyen bir başka husus da lâm-elif'tir (ل). Lâm-elif Arapçadaki diğeri 28 aslî harfin dışındadır.²⁷ Çünkü alfabedeki her bir harf bir sese karşılık gelmektedir. Bir başka ifadeyle her bir ses bir harfle karşılanmaktadır. Hâlbuki lâm-elif lâm (ل) ve elif (ل) harflerinin birlikte yazılması ile elde edilen bir harf sayılmaktadır ki Arapçada lâm-elif (ل) edat olarak nehy, nefy, cevap gibi birçok kullanıma sahip olması cihetinden kolaylık olması için

²⁷ Ömer Kara, *Tecvid Kur'ân Okuma Kâideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2016), 31.

204 | Reyhan Keleş. Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi Tasnif ve Seslendirme Meselesi

alfabede yer almıştır. Hâl böyle olunca lâm-elif Arapçada müstakil bir harf olarak değerlendirilmemekten aynı şey Osmanlıca için de geçerli olmalıdır. Bu yüzden Osmanlı Türkçesi alfabesinde yer almaması daha uygundur.

Son olarak tabloda görüldüğü üzere kaynakların alfabe sayısı hakkında değişik rakamlar vermesinin sebeplerinden biri de kâf harfi ile ilgili durumdur. Bu harfin kaynaklarda farklı tasniflere maruz bırakılması ve farklı seslere karşılık gelmesi hâliyle alfabedeki harf sayısını etkilemiştir. Osmanlıcada üç çeşit kâf harfi vardır. Bunlar k sesi veren kâf-ı Arabî, g sesi veren kâf-ı Fârsî ve ñ sesi veren kâf-ı Türkî'dir ve bu üç ses alfabenin toplam harf sayısına dâhildir.

Tüm bu açıklamalardan hareketle Osmanlı Türkçesi alfabesinde yer alan harf sayısı Arapçadan gelen (28), Farsçadan gelen (4) ve Türkçeden gelen (1) harf ile toplam 33 olmaktadır.

2. Kâf Harfi: Tasnifi/Çeşitleri ve Seslendirmeleri

Osmanlı Türkçesi alfabesinin kaç harften oluştuğuna dair karmaşanın temel sebeplerinden biri de kâf harfidir. Kâf harfinin farklı seslerde okunması alfabede harf sayısının farklılaşmasına sebep olmaktadır. Çünkü kâf harfi normal (ك) olarak yazılıp bir işaretle kayıtlanmadığında k, g, n, v, y, ğ seslerinden oluşan 6 farklı okunuşa sahip bir harftir. Bu farklı okunuşlar kâf harfi için *kaç çeşit kâf vardır?* sorusunu da beraberinde getirmiş ve kaynaklarda bu sorunun cevabı arandığında yine farklı yanıtlarla karşılaşmıştır. Buna göre 3; 4 ve 5 çeşit kâf'tan bahseden kaynaklar tespit edilmiştir. Şimdi sırasıyla bu tasniflere yer verelim:

2.1. Kâf'ın Üçlü Tasnifi: Çeşitleri ve Seslendirmeleri

Üç çeşit kâf harfinden bahseden araştırmacılara göre bu tasnif genel olarak kâf-ı Arabî, kâf-ı Fârsî ve kâf-ı Türkî adlandırmalarıyla ifade edilmiştir. Bu üç çeşit kâf'ın hangi okunuşları kapsadığı noktasında bir birlik söz konusu değildir. Kaynaklar kâf-ı Arabî ve kâf-ı Fârsî'nin hangi sese karşılık geldiği noktasında hemfikirken kâf-ı Türkî ile ilgili durum değişmektedir. Üç çeşit kâf'tan bahseden araştırmacıların görüşleri şu şekildedir:

a. Kâf-ı Arabî her üç dilde k, kâf-ı Fârsî Farsça ve Türkçe kelimelerde g ve kâf-ı Türkî sadece Türkçe kelimelerde ñ sesini verir.²⁸

b. Kâf-ı Arabîk, Farsçaya mahsus olan kâf-ı Fârsî g ve Türkçeye mahsus olan kâf-ı Türkî y, v, ñ sesi verir.²⁹

c. Kâf-ı Arabîk, kâf-ı Fârsî g ve kâf-ı Türkî (sağır kâf, nazal nûn) n, (bazen de) ğ, y, v sesi verir.³⁰

d. Kâf: Sağır öndamaksıl kapantılı k değerindedir. Gef: Seslek öndamaksıl kapantılı (ve iki vokal arasında aralıklı) g, ğ değerindedir. Nef (sağır nun): Seslek genzel aralıklı ng değerindedir. Şimdi ñ gibi okunmaktadır.³¹

e. Arapça kâf k, Farsça gef g ve sağır nun ñ sesi verir.³²

Yine üçlü tasniften bahseden, ancak tasniflere özel bir ad vermeyen çalışmalar da vardır. Bunların görüşü ise şu şekildedir:

²⁸ Ömer Sıdkî, *Kavâ'id-i Lisân-ı Osmânî, Birinci Kitap: Sarf*, 6, 9.

²⁹ Mehmed Abdülkadir, *Kavâ'id-i Lisân-ı Türkî*, 4.

³⁰ Başaran - Gökteş, *Osmanlı Türkçesi (Gramer-Metin)*, 11, 13. Kitabın gözden geçirilmiş ikinci basımında bu ifade yerine "kef harfi bazı kelimelerde ğ, y, v sesleriyle okunur" denilerek daha önce kâf-ı Türkî'ye atfedilen sesler diğeri genel bir ifade ile değiştirilmiştir. bk. Orhan Başaran - Mehmet Gökteş, *Osmanlı Türkçesi (Gramer-Metin)* (Erzurum: Erzurum Kültür Eğitim Kitap Kirtasiye, 2016), 7.

³¹ Ahmet Cevat Emre, *Osmanlı Edebiyatına Hazırlık Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1947), 9.

³² Barker, *A Reading Book of the Turkish Language with a Grammar and Vocabulary*, 1.

a. ñ ünsüzü: Kök ve tabanlarda ve sonda kâf (ك) ile ve üç noktalı kâf ile yazılır; k ünsüzü: Başta, içte, sonda kâf (ك) ile yazılır; g ünsüzü: Başta, içte, sonda kâf (ك) ile yazılır.³³

b. (k sesi veren kâf'tan başka) g ünsüzü Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde kelimele-
rin ön, iç ve son seslerinde g ünsüzü için genellikle kâf (ك) harfi kullanılmıştır. ñ ünsüzü bu
dönem metinlerinde çoğunlukla kâf harfi (ك) ile bazen de kâf üzerinde üç nokta (ك) şeklindeki
harf ile karşılanmıştır.³⁴

Üç çeşit kâf'tan bahseden bu kaynaklarda; kâf-ı Arabî'nin her üç dilde de ince k sesi
verdiği; kâf-ı Fârsî'nin Arapçada olmadığı, Türkçe ve Farsça kelimelerde g sesi verdiği ve kâf-
ı Türkî'nin ise -ki buna sağır kâf, sağır nun veya nazal nunu adlandırması da yapılmıştır, yalnız
Türkçe kelimelerde ñ sesi verebildiği gibi y, v, ğ sesleri de verdiği dair açıklamalar yapılmış-
tır. Buraya kadar verilen bilgileri bir tablo ile özetleyelim:

Tablo 2: Üç Çeşit Kâf'tan Bahseden Kaynaklar

Ömer Sıdkî	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Türkî (n)
Ahmet Cevat Emre	Kâf (k); Gef (g); Nef/Sağır nun (n)
William Barker	Kâf (k); Gef (g); Sağır nun (n)
Mehmed Abdülkadir	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Türkî (y, v, n)
Orhan Başaran ve Mehmet Göktaş	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Türkî (sağır kâf, nazal nun) (ğ, y, v, n) (1. Basım)

2.2. Kâf'ın Dörtlü Tasnifi: Çeşitleri ve Seslendirmeleri

Dört çeşit kâf harfinden bahseden kaynakların 3 çeşit kâf'tan bahsedenlerden farkı
genelde dördüncü kâf olarak kâf-ı yâî'den bahsetmeleridir. Ancak her dört kâf'ın adlandırması
da kendi aralarında farklılık gösterebilmektedir. Şimdi 4 çeşit kâf'tan bahseden kaynakların
tasniflerine yer verelim:

- Kâf-ı Arâbî k, kâf-ı Fârsî g, kâf-ı nûnî ñ ve kâf-ı yâî y sesi verir.³⁵
- Kâf-ı Arâbî k, kâf-ı Fârsî g, kâf-ı nûnî ñ ve kâf-ı yâî (veya) vâvî y, ğ, v sesi verir.³⁶
- Kâf-ı Arâbî k, kâf-ı Fârsî g, kâf-ı Türkî ñ ve kâf-ı yâî y sesi verir.³⁷

³³ Gürer Gülsevin ve Erdoğan Boz, *Eski Anadolu Türkçesi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2004), 89-90.

³⁴ Muhammet Yelten, *Eski Anadolu Türkçesi ve Örnekle Metinler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 59.

³⁵ Ahmet Cevat Emre, *Lisân-ı 'Osmanî Şarf ve Naḥiv*, 8; Ahmet Cevat Emre, *Türkçe Şarf ve Naḥiv Eski Lisân-ı 'Osmanî Şarf ve Naḥiv*, haz. Gülden Sağol v.dğr. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004), 6-7; Şeyh Vasfî, *Mufaşşal Yeni Şarf-ı 'Osmanî*, 2-3; Mithat Sadullah, *Türkçe Yeni Şarf ve Naḥiv*, 5; Faruk K. Timurtaş, *Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları I*, 92-93. Ayrıca bk. Faruk K. Timurtaş, *Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları III Osmanlı Türkçesine Giriş, Eski Yazı ve İmlâ, Arapça, Farsça Eski Anadolu Türkçesi* (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2009), 28-29 (Timurtaş dört ayrı kâf'tan bahsederken üç çeşit kâf'tan bahseden kaynaklara da atıfta bulunarak kâf-ı nûnî ile kâf-ı yâî adlandırmalarına kâf-ı Türkî denildiğini ifade etmiştir.); Komisyon, *Mufaşşal Yeni Şarf-ı 'Osmanî*, 2-3; Mefail Hızlı, *Osmanlıca Metinler* (Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1997), III (Mefail Hızlı çalışmasında kâf-ı yâî ile kâf-ı nûnî'ye kâf-ı Türkî de denildiğini söylemiştir. Buna göre onun tasnifi dörtten üçe düşmektedir.); Ak ve Başar, *Osmanlı Türkçesi Gramer Tarihî Metinler Belgeler*, 5-6.

³⁶ Muhammed Ali Ensârî, *Osmanlıca İmlâ Müfredâtı*, 18-19.

³⁷ Tahir Kenan, *Ḳavâ'id-i Lisân-ı Türkî*, 22.

206 | Reyhan Keleş. Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi Tasnif ve Seslendirme Meselesi

d. Kâf-1 Arabî (kâf), k; gâf-1 Fârsî (gef) g, Sağır kâf (nef) ñ ve kâf-1 Türkî (yef) y sesi verebildiği gibi v, ğ sesi de verir.³⁸

e. Kâf-1 Arâbî k, kâf-1 Fârsî g, Sağır kâf ñ ve kâf-1 yâî y sesi verir.³⁹

f. Kâf-1 Arabî k, gâf-1 Fârsî g, Sağır kâf (sağır nun, kâf-1 nûnî) ñ ve kâf-1 Türkî g, ğ sesi verir.⁴⁰

g. (İnce okunan) kâf-1 Arâbî k; (kalın okunan) kâf-1 Fârsî g; (kelimenin ortasında) Sağır kâf, (kelimenin sonunda) kâf-1 hitâb ñ ve (esasen kâf-1 Fârsî olmakla birlikte sonradan Osmanlı fasihlerinin y gibi telaffuz ettikleri) kâf-1 yâî y sesi verir.

h. Kâf veya kâf olarak telaffuz edilebilen kâf-1 Arabî; gef veya gâf olarak telaffuz edilebilen kâf-1 Fârsî; nef olarak telaffuz edilen ng veya nazal ñ sesi veren Sağır kâf; yalnız Türkçe kelimelerde bulunan ve İngilizcedeki y ünsüzü gibi telaffuz edilen yef.⁴¹

1. ك: Kâf-1 rihve (örnek; اوكونمك: övünmek); ك: kâf-1 mehmûse (örnek; كوسمك: küsmek); ك: kâf-1 mehcûre (örnek; كل: gül); ك: kâf-1 nûniyye (örnek; كوكل: gönül).⁴²

Bu özel adlandırmalardan başka bazı kaynaklarda dörtlü tasnif yer almasına rağmen bu tasniflerden bazılarının özel adları belirtilirken bazıları sadece çıkardıkları ses ile anılmışlardır. Şimdi bu tasniflere yer verelim:

a. Arapçadan gelen k sesi; Arapçada olmayıp Farsçada bulunan ve Türkçede de kullanılan g sesi; Sağır kâf (sağır nun, nef) ñ sesi⁴³; g ile k'nin iki vokal arasında yumuşamasından meydana gelen y sesi (bazen ğ okunur; son zamanlarda v sesi de okutur).⁴⁴ Bu tasnifte sadece Sağır kâf adlandırmasına yer verilmiş, diğerlerinde özel adlar yerine kâf harfinin çıkardığı sesler üzerinde durulmuştur.

b. (ك): kâf; (گ): g, kâf-1 Fârsî, yumuşak k; (ك): n-y; (ك): ğ, y.⁴⁵ Bu tasnife göre kâf-1 Arabî denilen kâf k sesi, kâf-1 Fârsî denilen kâf g sesi vermektedir. Diğer iki kâf ise n-y ve ğ, y sesi vermektedir.

c. Kâf-1 Arâbî k sesi, kâf-1 Fârsî g sesi, Sağır kâf ñ sesi verirken bir de y gibi telaffuz edilen kâf harfi vardır.⁴⁶ Görüldüğü gibi her üç ses için özel bir adlandırma yapılırken son çeşide özel bir isim verilmemiştir.

d. (ك) harfi Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerde k; Türkçe kelimelerde ñ; Türkçe ve Farsça kelimelerde g; Türkçe ve Farsça kelimelerde ğ sesi verir.⁴⁷ Bu tasnifte hiçbir özel adlandırmaya gidilmemiş, kâf harfinin okuttuğu sesler üzerinde dörtlü bir tasnif yapılmıştır.

e. Sert okunan normal k; Farsçadan gelen ve yumuşak okunan g; Türkçe asıllı olup genizden okunan ve kâf-1 nûn denilen ñ ve Türkçe asıllı olup kâf-1 yâ da denilen y. Bu harflere

³⁸ Mahmud Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, 16; Enver Galip Ceylan, *Kendi Kendine Kırk Derste Osmanlı Türkçesi* (İstanbul: Sözlük Neşriyat, 2002), 28, 29.

³⁹ Mihrî, *Muṭavvel Şarf-ı Osmânî*, 14-15; İsmail Hakkı Aksoyak, *Osmanlı Türkçesi Okuma Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 54.

⁴⁰ Tuncer Gülensoy, *Eski Yazı Osmanlıca Dersleri I* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 18-9.

⁴¹ Hagopian, *Ottoman - Turkish Conversation - Grammar*, 17-18.

⁴² Abdurrahman Fevzi, *Miḳyâsü'l-lisân Kısâsü'l-beyân* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299), 13. Rihve: yumuşak tonlu harf; mehmûse: ötümsüz ünsüz; mehcûre: ötümlü ünsüz. bk. Necdet Çağır, "Kur'an Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı Mıdır?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18* (2002), 177.

⁴³ Ergin, *Osmanlıca Dersleri*, 8.

⁴⁴ Muharrem Ergin, *Osmanlıca Dersleri I Giriş ve Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 38-39, 77-78.

⁴⁵ Ali Kemâl Belviranlı, *Osmanlıca Rehberi*, 5, 76.

⁴⁶ Şemseddin Sâmî, *Nev Uşûl Şarf-ı Türkî*, 5-6.

⁴⁷ Mertol Tulum, *Osmanlı Türkçesine Giriş-I*, ed. Mustafa Koç ve Mehmet Mahir Tulum (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 152.

Reyhan Keleş. Kaaf Letter in Ottoman Turkish: Classification and Articulation ... | 207

sırasıyla kâf, gef, naf (kâf-ı nûn) ve yaf (kâf-ı yâ) da denmiştir.⁴⁸ Görüldüğü gibi çalışmada iki kâf için özel bir ad verilmezken diğerleri için kâf-ı nûn ve kâf-ı yâ tabirleri kullanılmıştır.

Tablo 3: Dört Çeşit Kâf'tan Bahseden Kaynaklar:

Ahmet Cevat Emre Şeyh Vasfî Mithat Sadullah Faruk K. Timurtaş <i>Mufassal Yeni Sarf-ı Osmânî</i> Mefail Hızlı Mahmut Ak, Fahameddin Başar	Kâf-ı Arâbî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Nûnî (n); Kâf-ı Yâî (y)
Tahir Kenan	Kâf-ı Arâbî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Türkî (n); Kâf-ı Yâî (y)
Mahmud Yazır Enver Galip Ceylan	Kâf-ı Arabî (k); Gâf-ı Fârsî (g); Sağır Kâf (n); Kâf-ı Türkî (y, v, ğ)
Tuncer Gülensoy	Kâf-ı Arabî (k); Gâf-ı Fârsî (g); Sağır Kâf (n); Kâf-ı Türkî (g, ğ)
Mihri İsmail Hakkı Aksoyak	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Sağır Kâf (n); Kâf-ı Yâî (y)
Mehmed Rifat	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); (o.) Sağır Kâf (s.) Kâf-ı Hitâb (n); Kâf-ı Yâî (y)
Abdurrahman Fevzi	Kâf-ı Rihve; Kâf-ı Mehmûse; Kâf-ı Mechûre; Kâf-ı Nûniyye
Şemseddin Sâmî	Kâf-ı Arâbî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Sağır Kâf (n); (y)
Hovhannes Hagopian	Kâf-ı Arâbî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Sağır Kâf (n); (yef)
Ali Kemal Belviranlı	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); (n-y); (ğ, y)
Mertol Tulum	(ك) k; (ك) ñ; (ك) g; (ك) ğ
Osman Şerifoğlu Ebubekir Subaşı	Kâf; Gef; Kâf-ı Nûn (naf); Kâf-ı Yâ (yaf)
Muhammed Ali Ensârî	Kâf-ı Arâbî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Nûnî (n); Kâf-ı Yâî (veya) Vâvî (y, ğ, v)

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere dört çeşit kâf'tan bahseden araştırmacıların çoğu bu tasnifi kâf-ı Arabî (k), kâf-ı Fârsî (g), kâf-ı nûnî (n), kâf-ı yâî (y) şeklinde yapmıştır.

Bu araştırmacıların kâf tasnifleri incelendiğinde benzer noktalar olduğu gibi birbirine ters düşen ifadeler de olmuştur. Çalışmaların ortak yönleri kâf'ın dört çeşit olduğu ve kâf-ı Arabî'nin k, kâf-ı Fârsî'nin de g sesi okuttuğudur.

Bu tasnifler içerisinde kâf-ı Türkî ve kâf-ı yâî adlandırmaları oldukça karışmıştır. Bazı araştırmacılar kâf-ı Türkî'nin ñ sesi verdiğini; bazıları da y, v, ğ hatta g sesi verdiğini söylemiştir. Bazıları kâf-ı Türkî terkiplerini hiç kullanmadan sağır kâf, nazal nûnu veya kâf-ı nûniyye terkiplerini kullanarak ñ sesini ifade etmişler; kaf-ı yâî tamlamasıyla da y sesini ifade etmişlerdir. Yine bazı araştırmacılar kâf-ı Arabî ve kâf-ı Fârsî adlandırması yaparken son iki tasnif için herhangi bir özel ada gitmeden

⁴⁸ Osman Şerifoğlu, *Tatbikatlı Osmanlıca İmlâ Rehberi* (İstanbul: Ümit Yayınları, 1996), 8, 35; Subaşı, *Osmanlı Türkçesine Giriş Nesih Yazısı İle*, 14, 17, 32, 35.

208 | Reyhan Keleş. Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi Tasnif ve Seslendirme Meselesi

yef, nef tabirlerine yer verirken, bazıları da ilk iki tasnife özel bir ad vermeden kâf, gef dedikten sonra son iki tasnif için kâf-ı nûn, kâf-ı yâ tabirlerini kullanmışlardır.

2.3. Kâf'ın Beşli Tasnifi: Çeşitleri ve Seslendirmeleri

Osmanlı Türkçesinde beş çeşit kâf'tan bahseden araştırmacıların tasnifleri şu şekildedir:

a. Kâf-ı Arabiyye k sesi; kâf-ı Fârisiyye g sesi; nef veya sağır kâf ñ sesi; kâf-ı yâi y sesi; kâf-ı vâvî v sesi verir.⁴⁹

b. Kâf-ı Arabî (کاتب: kâtip, کتاب: kitap, کنایه: kinaye gibi); kâf-ı Fârsî (آگاه: âgâh, گهر: gevher, گل: gül gibi); kâf-ı izâfet (سنتك: senin, صونك: son, دنك: deniz gibi); kâf-ı yâi-i Türkî (دگل: değil, بگلک: beylik gibi); kâf-ı vâvî-i Türkî (اوکونمک: övünmek, دوکونمک: dövünmek, گوکرجین: güvercin gibi).⁵⁰

c. Kâf-ı Arabî (کمیک: kemik, اکمک: ekmek, کاتب: kâtip gibi); kâf-ı Fârsî (گورگو: görgü, گل: gül, گهر: gevher gibi); ñ gibi okunan kâf-ı nûnî (yahut izâfet, sağır kâf) (دنك: deniz, سنك: senin, صونك: son gibi); y gibi okunan kâf-ı yâi (دگرمی: değirmi, بگلک: beylik, دگل: değil gibi); v gibi okunan kâf-ı vâvî (اوکونمک: övünmek gibi).⁵¹

d. Kâf-ı Arabî (کاتب: kâtip, کار: kâr, کونوک: kütük gibi); kâf-ı Fârsî (گنج: genç, گفته: güfte, گزیده: güzide gibi); kâf-ı nûnî (اکلامق: anlamak, دنك: deniz, صونك: son gibi); kâf-ı yâi (بک: bey, ایکنه: iğne, دگلک: değnek gibi); kâf-ı vâvî (گوکرجین: güvercin, گوکی: güvey gibi).⁵²

e. Kâf-ı Arabî k sesi; kâf-ı Fârsî g sesi; sağır nûn ñ sesi; kâf-ı yâi y, ğ sesleri; kâf-ı vâvî v sesi verir.⁵³

f. Kâf-ı Arabî (kâf) k sesi; kâf-ı Fârsî (gef) g sesi; kâf-ı nûnî (kâf-ı Türkî, sağır kâf, nazal ne) ñ sesi; kâf-ı yâi y, ğ sesleri; kâf-ı vâvî v sesi verir.⁵⁴

g. Kâf-ı Arabî, ince k sesi; kâf-ı Fârsî g sesi; kâf-ı Türkî ñ sesi; kâf-ı yâi y, ğ sesi; kâf-ı vâvî v sesi verir.⁵⁵

h. Kâf-ı Arabî k; kâf-ı Fârsî g; kâf-ı Türkî (nazal ne, kâf-ı nûnî veya sağır kâf) n; kâf-ı yâi y, ğ; kâf-ı vâvî v sesi verir.⁵⁶

Beşli tasnifte bulunan ve her biri özel bir adla ifade edilen bu çalışmalardan başka yine beşli tasnife yer vermelerine rağmen çıkardıkları sesle anılarak özel ada yer verilmeyen tasnifler de vardır. Bunlar:

a. Kâf-ı Arabî (کاتب: kâtip, کفر: küfür, کافی: kâfi gibi); kâf-ı Fârsî (گنجک: gençlik, گوندوز: gündüz gibi); nun gibi telaffuz olunan sağır kâf (اکلامق: anlamak, اگلی: anlı gibi); ya gibi telaffuz olunan kâf'lar (ایکنه: iğne, دگلک: değnek, اکه: eğe gibi); vav gibi telaffuz olunan kâf'lar (اوکونمک):

⁴⁹ Bedros Zeki Garabedian, *Nazarî ve Amelî İlâveli Sarf-ı Osmânî* (İstanbul: Artin Asodoryan Şirket-i Müret-tibiyye Matbaası, 1316), 54-56.

⁵⁰ Faik Reşat, *Ta'lim-i Kitâbet İmlâ ve Ğalağât* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308), 4. Faik Reşat bu çalışmasında kâf-ı İzâfet'ten bahsederken "Sağır kef demeye tercih ettik"; "kâf-ı yâi-i Türkî ve kâf-ı vâvî-i Türkî yerine sadece kâf-ı yâi, kâf-ı vâvî demek dahi kifayet eder" demiştir.

⁵¹ Râşid, *Külliyât-ı Kavâ'id-i Lisân-ı Osmâniyye*, 4-5.

⁵² Abdullah Âtîf ve Mesud Remzi, *Mükemmel Kavâ'id-i Osmâniyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1328), 6-7.

⁵³ Jean Deny, *Türk Dil Bilgisi*, çev. Ali Ulvi Elöve [Jean Deny'nin 1921 Basım Türk Dil Grameri (Osmanlı Lehçesi) adlı eserini temel alarak günümüz Türkçesine uyarlayan Ahmet Benzer] (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 17.

⁵⁴ Kurt, *Osmanlıca Dersleri 1*, 40-41.

⁵⁵ Süleyman Nuri Yağcı, "Osmanlı Türkçesi Alfabesi", ed. Mehmet Şamil Baş (İstanbul: Okur Akademi, 2017), 37-40.

⁵⁶ Öztürk, *Osmanlı Türkçesi*, 19-20.

Reyhan Keleş. Kaaf Letter in Ottoman Turkish: Classification and Articulation ... | 209

övünmek, دوكونمك: dövünmek, كوكنمك: güvenmek gibi).⁵⁷ Görüldüğü üzere çalışmada v ve y sesleri veren kâf harfi için özel bir adlandırmada bulunulmamıştır.

b. Arabî kâf k sesi; Fârsî gef g sesi; nun'a benzer ses veren kâf (nef) ñ sesi; ye'ye benzer ses veren kâf y sesi; vav'a benzer ses veren kâf v sesi verir.⁵⁸

c. k sesi veren kâf dışında Türkçeye mahsus kâf-ı nûn, nazal nûn ya da sağır kâf olarak isimlendirilen kâf ñ sesi; kâf-ı yâî ya da kâf-ı Türki denilen kâf y, ğ sesi vermektedir. Bunların dışında Türkçedeki ince g sesi kâf ile (كلن: gelin, كوئش: güneş gibi); Türkçe kelimelerdeki bazı v'ler yanında ince sesli var ise bunlar da kâf ile (كوكرجين: güvercin, كوكد: gövde gibi) yazılır.⁵⁹

d. Osmanlı alfabesinde yer alan kâf k, g, ğ, v, y ve ñ sesleri okutur.⁶⁰

Tablo 4: Beş Çeşit Kâf'tan Bahseden Kaynaklar:

Bedros Zeki Garabedian	Kâf-ı Arabiyye (k); Kâf-ı Fârisiyye (g); Kâf-ı Yâî (y); Kâf-ı Vâvî (v); Sağır Kâf (nef) (n)
Abdullah Âtuf ve Mesud Remzi	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Yâî (y); Kâf-ı Vâvî (v); Kâf-ı Nûnî (n)
Râşid	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Yâî (y); Kâf-ı Vâvî (v); Kâf-ı Nûnî (izafet, sağır kâf) (n)
Jean Deny	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Yâî (y, ğ); Kâf-ı Vâvî (v); Sağır Nûn (n)
Yılmaz Kurt	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Yâî (y); Kâf-ı Vâvî (v); Kâf-ı Nûnî (kâf-ı Türki, sağır kâf, nazal n) (n)
Mehmet Şamil Baş	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Yâî (y, ğ); Kâf-ı Vâvî (v); Kâf-ı Türki (n)
Ali Öztürk	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Yâî (y, ğ); Kâf-ı Vâvî (v); Kâf-ı Türki (nazal n, kâf-ı nûnî, sağır kâf) (n)
Faik Reşat	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Kâf-ı Vâvî-i Türki (v); Kâf-ı Yâî-i Türki (y, ğ); Kâf-ı İzâfet (n)
Ali Nazîmâ	Kâf-ı Arabî (k); Kâf-ı Fârsî (g); Ya gibi telaffuz olunan kâf'lar (y); Vav gibi telaffuz olunan kâf'lar (v); Sağır Kâf (n)
Mehmet Eminoğlu	Arabî kâf (k); Fârsî gef (g); Ye'ye benzer ses veren kâf (y); Vav'a benzer ses veren kâf (v); Nun'a benzer ses veren kâf (nef) (n)
Orhan Sakin	(k); (g); (ğ); (v, y); (n)

Kaynaklar k sesi veren kâf-ı Arabî ve g sesi veren kâf-ı Fârsî tasnifinde ortaklardır. Yine çoğu kaynağa göre y sesi veren kâf için kâf-ı yâî ve v sesi veren kâf için de kâf-ı vâvî tabirleri kullanılmıştır. Burada bazı araştırmacılar y ve v sesleri için özel bir adlandırmaya gitmezken y sesi veren, v sesi veren kâf'lar şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Beş çeşit kâf'tan ñ sesi için yapılan adlandırmalar hemen her araştırmacıya göre değişmiştir. Bazıları bu harfe sağır kâf, kâf-ı nûn, sağır nûn, kâf-ı Türki, kâf-ı izâfet gibi tek bir isim verirken, bazıları bu adlandırmalardan birkaçını aynı anda kullanmışlardır.

⁵⁷ Ali Nazîmâ, *Lisân-ı ʿOsmânî*, 4; Ali Nazîmâ, *Lisân-ı ʿOsmânî İkinci Senesi Şarf ve Naʿhiv Kısmı*, 12-13.

⁵⁸ Mehmet Eminoğlu, *Osmanlı Vesikalarını Okumaya Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 28.

⁵⁹ Külekçi, *Osmanlı Türkçesi Kolay Okuma Yazma Öğretimi*, 44-6.

⁶⁰ Orhan Sakin, *Osmanlı Türkçesi Rehberi Başlangıç ve İleri Seviye* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013), 51-54.

3. Kâf'ın Tasnifi ve Seslendirmesiyle İlgili Problemlerin Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Tasnif Denemesi

3.1. Kâf'ın Tasnifi ve Seslendirmesiyle İlgili Problemlerin Değerlendirilmesi

Kâf harfi ile ilgili tasnifler dikkate alındığında temel sıkıntının kâf-ı Türkî adlandırılmasında olduğu açıktır. Hemen bütün kaynaklar kâf-ı Arabî'nin k sesine ve kâf-ı Fârsî'nin g sesine karşılık geldiği hususunda hemfikirdir. Kâf harfinin k ve g sesi verebilmesi için ince sesli harflerden oluşan bir kelimedede geçmesi gerekmektedir (كَمِيك: kemik; كَوْنَش: güneş gibi).

Tartışılması ve üzerinde durulması gereken harf kâf-ı Türkî veya kâf-ı yâî, kâf-ı vâvî, nazal nûnu, sağır kâf, sağır nun, kâf-ı izâfet gibi adlandırmaların yapıldığı n, y, v, ğ sesi veren harftir. Hiçbir ayrıma gitmeden şunu söylemek mümkündür ki kâf harfine atfedilen bu sesler sadece Türkçe kelimelere mahsustur. Bu seslerin şimdiye kadar yapılan kâf-ı Arabî, kâf-ı Fârsî, kâf-ı Türkî, kâf-ı yâî, kâf-ı vâvî vs. gibi kâf tasniflerinden hangisine gireceği hususunda daha sağlıklı bilgi vermesi açısından harfler üzerinde ayrı ayrı durmak yerinde olacaktır:

N sesi veren kâf kelime başlarında asla bulunmaz. Kelime ortasında veya sonunda gelir. Kelimenin kökünde olduğu gibi eklerinde de yer alabilmektedir. Nazal nûnu da denilen bu harf Anadolu halk ağızlarında genizden getirilerek söylendiği için bu adı almıştır. Genizden söylenen ve ng gibi bir sesin çıkarıldığı bu harfin telaffuzu, yöre insanları için zor olmasa gerektir. Genizsi n, küçük dilin geniz yolunu açması ve havanın burundan salınmasıyla nitelik kazanmıştır. Art ve ön damakta olmak üzere iki boğumlanma noktası vardır. Anlamak, bunalmak, son gibi kalın ünlülerde ses art damakta boğumlanırken, inlemek, bin, ön, deniz gibi ince ünlülerde ses ön damakta boğumlanmaktadır.⁶¹ Ancak zamanla genizden çıkarılan bu ses İstanbul Türkçesinde kaybolmuş, yerini diş sesi olan normal n'ye bırakmış ve zorluk da burada ortaya çıkmıştır. Çözüm için bazı kaynaklar kâf harfinin üzerine üç nokta koymayı deneseler de bu durum yaygınlaşmamıştır. Kelime kökünde yer alıp zamanla dişi n'ye dönüşen ve hâliyle okuyucuda bir zorluk oluşturan bu harfle ilgili sıkıntı kelime ekinde yoktur. Zira ñ sesi veren kâf şu üç durumda muhakkak kullanılmak zorundadır. Bunlar: 2. tekil (كَلَمَك: kalemin) ve 2. çoğul (كَلَمَكُم: kaleminiz) iyelik eklerinde; 2. tekil (بَيِّنْكَ: bildin) ve 2. çoğul (بَيِّنْكُمْ: bildiniz) fiil çekim eklerinde; tamlama ve ilgi (بِأَشْمَكِ تَاجِي: başımın tacı) eklerinde.

Y ve ğ sesi veren kâf Türkçeye mahsustur. Türkçe kelimelerde geçen bazı ince g'ler yumuşak y şekline girmiştir.⁶² Bugün bazı kelimelerde y, bazı kelimelerde ğ şeklinde yazılıp telaffuz edilen kâf harfinin dayandığı ses aslında g sesidir. Örneğin اكر kelimesinin eskiden okunuşu *eger*, bugün yazıda kullanılışı *eğer*, telaffuzda ise *eyer'*dir. بَك kelimesi eskiden *beg* şeklinde yazılıp telaffuz edilirken, bugün hem yazıda hem söyleyişte *bey* şekline dönüşmüştür. دَكْرَمَن kelimesi eskiden *degirmen* diye ifade edilirken şimdi *değirmen* şeklinde yazılmakta *deyirmen* diye telaffuz edilmektedir.⁶³ Eski Türkçede birinci hecede veya tek heceli kelimelerin sonunda bulunan g'ler eski Türkçeden sonra da bazı şivelerde muhafaza edilmiştir. Fakat bu g'lerde zamanla bir yumuşama olmuştur. Bugün Batı Türkçesine bakıldığında hece sonunda g sesi ile karşılaşılmamaktadır. Bu g'ler zamanla Osmanlıca ve Türkiye Türkçesinde yerini yazıda ve telaffuzda duruma göre yumuşak g'ye (ğ) veya y'ye bırakmıştır. Batı Türkçesinde g'lerin ne zaman ğ (y) sesine dönüştüğü hususu kesin olarak tayin edilememektedir. Ancak bugün bazı ağızlarda g'lerin muhafaza edilmesi bu değişikliğin oldukça yakın zamanda vuku bulmuş olabileceğini düşündürmektedir.⁶⁴

V sesi veren kâf da sadece Türkçeye mahsustur. Kâf harfiyle yazılan bu harfin dayandığı ses yumuşak y'de olduğu gibi g'dir. Aslında bu g'ler doğrudan doğruya v'ye dönüşmemiştir. Önce yumuşayıp ğ (y) hâline gelmiş, sonra v sesine dönüşmüştür. Hâliyle bu değişiklik çok yeni bir hadisedir. Ağızlarda böyle bir değişiklik söz konusu değilken bu değişikliği İstanbul

⁶¹ Mertol Tulum, *Osmanlı Türkçesine Giriş*, ed. Abdülkadir Gürer (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 117.

⁶² Timurtaş, *Osmanlı Türkçesine Giriş*, 93.

⁶³ Tulum, *Osmanlı Türkçesine Giriş*, 119.

⁶⁴ Ergin, *Osmanlıca Dersleri I Giriş ve Türk Dil Bilgisi*, 75.

Türkçesi yapmıştır. Sebep olarak da yuvarlaklaşma gösterilmiştir. Yuvarlak vokaller bazı kelimelerde dudak ve diş-dudak konganantları meydana gelmesine sebep olmuştur. Örneğin اوكمك (ögmek) kelimesi önce *ögmek*; sonra da *övmek* şekline dönüşmüştür. Yine كوكرجين (gügercin) kelimesi, önce *gügercin*; şimdilerde ise *güvercin* şeklinde telaffuz edilip yazılmaktadır.⁶⁵

3.2. Yeni Bir Tasnif Denemesi

Tüm bu araştırmalar neticesinde alfabe ve kâf harfi ile ilgili tartışmalara bizim teklifimiz şudur: Osmanlı Türkçesinde farklı dil ve lehçelerden unsurlar olmakla birlikte temelde Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç unsur bulunmaktadır. Bu dil yabancı bir dil değil, yazı dilinde Arap alfabesinin kullanıldığı Türkçedir. Osmanlı Türkçesi de temelde yabancı iki dilin (Arapça ve Farsça) etkisinde kaldığı için bu dillerin alfabeleri ile bu dillerde olmayan ve yalnız Türkçeye mahsus olan harflerden oluşmaktadır. Buna göre Osmanlı Türkçesi alfabesi Arap alfabesinden gelen 28 harf, Fars alfabesinden gelen 4 harf (پ، چ، ز، گ) ve Türkçeye mahsus olan 1 harf (ك) ile toplam 33 harften müteşekkildir.

Kâf harfine gelince; Osmanlı Türkçesinin Arapça, Farsça ve Türkçe unsurlardan oluşan bir dil olduğu hemen tüm kaynakların ortak ifadesi iken bu cümleden hareketle 3 çeşit kâf tan bahsetmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bunlardan ilki Arapçadan gelen, Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelerde geçen ve k sesi veren kâf-ı Arabî'dir. İkincisi sadece Türkçe kelimelerde geçen nazal nûnu, sağır kâf da denilen ve ñ sesi veren kâf-ı Türkî'dir. Üçüncüsü ise Farsçadan gelen, Türkçe ve Farsça kelimelere mahsus g sesi veren, aynı zamanda sadece Türkçe kelimelere mahsus ğ, y, v sesi veren kâf-ı Fârsî'dir. Araştırma dâhilinde incelediğimiz tüm kaynaklar⁶⁶ kâf-ı Fârsî için sadece g sesi verdiğine dair bilgi vermekle birlikte bizim teklifimiz burada değişmektedir. Biz g sesine ilaveten ğ, y, v sesi veren kâf'ın de aslının kâf-ı Fârsî olduğunu ifade ediyoruz. Zira ğ, y, v sesi veren kelimelerdeki telaffuz eskiden g idi. Bu üç harf temelde g sesine dayanmaktadır. Ancak zamanla İstanbul Türkçesinin de etkisiyle g sesi telaffuzda ve imlâda yerini bu üç harften birine bırakmıştır. Bu nedenle ğ, y, v seslerine sadece Türkçe kelimelerde geçiyor diye kâf-ı Türkî demek veya özeldir kâf-ı yâî, kâf-ı vâvî gibi adlandırmalarda bulunmak zorlamadır.

Tablo 5: Kâf Harfinin Tasnifi ve Seslendirilmesi:

Kâf-ı Arabî	Kâf-ı Fârsî		Kâf-ı Türkî
ince k sesi	ince g sesi	(Aslı g) ğ, y, v	n sesi
Arapça, Farsça ve Türkçe kelimelerde	Farsça ve Türkçe kelimelerde	Türkçe kelimelerde	Türkçe kelimelerde

Burada üzerinde durulması gereken bir husus daha vardır. Gerek tarafımızca yapılan tasnifin gerekse şimdiye kadar yukarıda sunduğumuz onlarca tasniflerin kâf'ın seslendirme probleminde bir çözüm önerisi yoktur. Bu çalışmada öncelikle kâf'ın tasnifi meselesine bir katkı sunulmuştur, ancak bu tasnif, kâf'ın pratik metinlerde seslendirme probleminde bir cevap vermemektedir. Şimdi bu problem ve çözümünü üzerinde duralım:

⁶⁵ Ergin, *Osmanlıca Dersleri I Giriş ve Türk Dil Bilgisi*, 77.

⁶⁶ Yalnız Mehmed Rifat çalışmasında "y" gibi telaffuz edilen kâf'ın esasen kâf-ı Fârsî olduğunu söylemesine rağmen kendisinin buna kâf-ı yâî dediğini belirtmiştir. bk. Mehmed Rifat, *Hâce-i Lisân-ı 'Osmânî Mu'ad-dime-i Mühimme*, 10, 11; Mehmed Rifat, *Külliyât-ı Kavâ'id-i 'Osmâniyye*, 22.

212 | Reyhan Keleş. Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi Tasnif ve Seslendirme Meselesi

3.3. Kâf Harfinin Okunuş Problemi

Kâf harfinin yer aldığı kelime veya cümlelerde nasıl okunacağı meselesi aslında bu işle uğraşan hemen her kesimin problemidir. Bu problemin çözümüne yönelik Osmanlıca gramer kitaplarında herhangi bir tartışma yer almamaktadır. Yalnız İngilizlere Türkçe öğretmek için V. H. Hagopian tarafından kaleme alınan *Ottoman - Turkish Conversation - Grammar* adlı eserde bu problemin zamanla pratik yapılarak öğrenileceği söylenmiştir.⁶⁷

Öncelikle bu problem Osmanlı Türkçesi ile meşgul olan uzman kişileri, Osmanlıcayı orta düzeyde bilen kesimi ve Osmanlıca'yı yeni öğrenecekleri kapsamaktadır.

Kâf'ın seslendirme problemi uzmanlar için çok cüzî bir mesele olabilir. Ancak orta düzeyde bilen veya hiç bilmeyenler için ciddi bir problemidir.

Osmanlı Türkçesi sahasında otorite sahibi bir uzman, kâf harfinin seslendirmesiyle ilgili bir problemle karşılaşabilir. Örneğin bu kelime uzman kişinin hâkim olmadığı bir alanda olabilir veya kelimenin yazıldığı dönemin diline hâkim olunmayabilir. Kelime, Arapça veya Farsça dışında farklı dillere ait yabancı bir kelime ya da çok az kullanılan bir kelime de olabilir. Böyle bir kelime ile karşılaşıldığında kişi kendisi gibi başka bir uzmana danışabilmekte veya sahanın sözlükleri vasıtasıyla bu problemi çözme yoluna gidebilmektedir. Cüzî düzeyde de olsa karşılaşılan bu sorun çeşitli kişi ve eserlere başvurulmak üzere çözüme kavuşabilmektedir. Örneğin; "Çok yanar bir cins çıban, ateş çıbanı"⁶⁸ anlamına gelen bu kelime göydergi şeklinde telaffuz edilmektedir. Yine كولوک kelimesinde ilk kâf'a g, ikinci kâf'a k sesi verildiğinde, "eşek sürüsü"⁶⁹ manasına gülük şeklinde telaffuz edilen kelime ortaya çıkacaktır. Bugün çok kullanılan bu tarz kelimelerin telaffuzu hâliyle uzman kişiyi de zorlayabilmekte, ancak çeşitli sahalarda hazırlanmış sözlükler vasıtasıyla doğru okuyuşa ulaşabilmektedir.

Orta düzeyde Osmanlıca bilen veya Osmanlıca'yı yeni öğrenecekler için durum biraz daha ciddidir. Kâf harfinin seslendirilmesi ile ilgili bir problemle karşılaşıldığında şu tavsiyelerde bulunulabilir:

Her şeyden önce kâf harfi dâhil tüm seslerle ilgili gramatik kaideler bu dili yeni öğrenecekler için kaynaklarda anlatılmaktadır. Örneğin k sesi veren kâf harfinin ince telaffuz edilen bir harf olduğu, bu yüzden kalın ünlülü kelimelerde kullanılamayacağı, ñ sesi veren kâf harfi ile bir kelimenin asla başlayamayacağı ve bu harfin yer aldığı kelimelerin semâî olduğu; yani duyularak ya da sözlük yardımıyla öğrenilebileceği, g sesi veren kâf harfinin ince ünlülü kelimelerde geçebileceği gibi. Bu kaideleri önceden öğrenen kişi, bu bilgilerle birlikte aslında anlamlı bir kelime okuyacağını da farkındadır. Bilinen tüm kaidelere rağmen okuyucu zorlandığı takdirde başlangıçta bu harfe farklı sesler vererek, deneme yanılma ile kelimenin doğru okunuşunu bulabilir. Örneğin كركك kelimesinde yer alan ilk harfin kâf'ın sahip olduğu altı sestenden hangisine karşılık geleceği ile ilgili okuyucu şunları düşünebilir: Her şeyden önce kâf harfi ile başlayan bir kelime Osmanlıca dilbilgisi kuralları gereği n, y, ğ, v sesleriyle başlayamaz. Geriye k ve g sesleri kalır. Burada ya *kerçek* ya da *gerçek* demesi gerekir ki başta da ifade ettiğimiz gibi okuyucu anlamlı bir kelime okuyacağını farkında olduğu için bu kelimeyi *kerçek* okumayacaktır. Sondaki kâf harfi ile ilgili olarak kâf'ın okutuğu altı ses verildiğinde dahi sadece k sesinin anlamlı bir kelime oluşturduğunu görecekler.

Yine kâf harfinin yer aldığı kelime cümle içerisinde geçiyorsa siyak-sibak bağlantısından kelimenin doğru okunuşuna ulaşabilmektedir. Örneğin; بيكه بر كلينن يره كل دوشرلر، هر كون كلينن بيهكده بىر گيلينن يره كول دوكرلر. *Binde bir gelinen yere gül döşerler, her gün gelinen yere kül dökerler* atasözünde كل گیل kelimesi *kel* ve *gel* şeklinde de telaffuz edilebilmektedir. Bu durumda cümledeki genel anlamı da hesaba katılarak *gel döşerler* veya *kel döşerler* şeklindeki okuyuşların anlamı bozduğu ortaya çıkacak ve doğru okuyuşun *gül döşerler* olduğu görülecektir. Aynı şekilde كول گیل

⁶⁷ Hagopian, *Ottoman - Turkish Conversation - Grammar*, 17-8.

⁶⁸ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 1219.

⁶⁹ Filiz Bingölçe, *(Tanımlarıyla) Osmanlı Argosu Sözlüğü* (Ankara: Alt-Üst Yayınları, 2011), 79.

kelimesi *göl* ve gülmek fiilinin kökü olan *gül* ile de okunabilmektedir. Ancak cümle bu iki okuyuşla söylendiğinde anlam tamamen bozulacağından okuyucu siyak-sibak dediğimiz cümle bütünlüğünden doğru okuyuşun *kül dökerler* olduğunu görecektir.

Bazen de gramer kitaplarında kâf harfinin üzerine konulan (üç nokta, keşîde gibi) birtakım işaretlerle harfin hangi sese karşılık geldiği rahatlıkla görülebilmektedir. Zira kâf-ı Türkî dediğimiz kâf harfi üzerine üç nokta alarak (ك), kâf-ı Fârsî dediğimiz kâf harfi de üzerine keşîde çizgisi çekilerek (ك) gösterilmektedir. Bu durumda kâf'ın hangi sese karşılık geleceği okuyucu tarafından rahatlıkla görülebilecektir. Örneğin; كركل kelimesinde yer alan kâf'lar bu kelime ile ilk defa karşılaşan kesimi bir hayli zorlayacaktır. Hâlbuki kelime كركل (gönül) şeklinde yazıldığında okuyucu baştaki sesi kâf-ı Fârsî dolayısıyla g ortadaki kâf'ı de kâf-ı Türkî dolayısıyla ñ sesiyle okuyacağını bilir. Ancak bu özel işaretler her Osmanlıca eserde yer almadığından zor bir kelime ile karşılaşıldığında yukarıdaki hususlar devreye girecektir.

Sonuç

Osmanlı Türkçesi gramer yazıcılığının başladığı ve artarak devam ettiği 19. yüzyılın ikinci yarısından bugüne değin kaynaklar kâf harfi özelinde incelendiğinde iki durumla karşılaşmıştır. Bunlardan birincisi kâf harfinin birden çok sese karşılık gelmesiyle Osmanlı Türkçesi alfabesindeki harf sayısı farklılıkları, ikincisi de farklı seslere karşılık gelen kâf harfinin çeşitleri yazılırken ortaya çıkan farklı adlandırmalardır. Yetmiş yakın gramer kitabının incelendiği bu çalışmada Osmanlı Türkçesi alfabesi ile ilgili 31, 32, 33, 34, 35, 36 ve 37 harf olmak üzere toplam 7 farklı sayıda alfabe harf sayısına yer verildiği görülmüştür. Yine bu eserlerden yola çıkarak gramer araştırmacılarının kâf harfini çeşitlendirirken 3, 4 ve 5 çeşit kâf harfinden bahsettikleri tespit edilmiştir. Nicelik bakımından buradaki farklı tasnifler bir yana aynı sese karşılık gelen harflerin farklı isimler alması dikkati celp etmektedir. Üç çeşit kâf'tan bahseden kaynaklar arasında bariz farklar yokken, dört ve beş çeşit kâf'tan bahseden kaynakların kendileri arasında adlandırmalar farklı olabildiği gibi, karşılıklı dört çeşit kâf ile beş çeşit kâf görüşleri arasında da ciddi farklar göze çarpmaktadır. Örneğin dört çeşit kâf sıralanırken bir araştırmacının kâf-ı Türkî ñ sesine karşılık gelir ifadesine diğer araştırmacı y, v, ğ sesi verir demiştir. Yine dört çeşit kâf'tan bahseden bir araştırmacıya göre kâf-ı Türkî y, v sesi, sağır kâf ñ sesi verirken, beş çeşit kâf'tan bahseden bir araştırmacıya göre de kâf-ı Türkî ñ sesi, kâf-ı yâi y sesi, kâf-ı vâvî v sesi vermektedir.

Kâf harfi ile ilgili tasnif ve adlandırmalar birbirinden farklı olabildiği gibi birbirine benzer ifadeler de söz konusudur. Özellikle günümüz gramer kitaplarında işlenen bu konu hangi kaynak esas alınarak hazırlandı ise o kaynağın bilgisiyle örtüşmektedir. İncelenen tüm kaynakların ortak ifadesi kâf-ı Arabî (k) ve kâf-ı Fârsî (g) adlandırmalarıdır. Kâf-ı Türkî ile ilgili verilen bilgilerle kâf harfinin y ve v seslerine karşılık gelmesiyle kalıplaşan kâf-ı yâi ve kâf-ı vâvî adlandırmaları ise değişebilmektedir.

Sonuç olarak her araştırmacının yorum, inceleme ve değerlendirmesine göre değişiklik gösteren ve gösterebilecek olan Osmanlı Türkçesi alfabesinin harf sayısı bu araştırma neticesinde elde edilen bulgular dikkate alındığında, Arapçadan gelen 28, Farsçadan gelen 4 ve Türkçeden gelen 1 harf ile toplan 33'tür ve bu alfabe kâf-ı Arabî (k), kâf-ı Fârsî (g, [ğ, y, v]), kâf-ı Türkî (n) olmak üzere 3 çeşit kâf'tan oluşmaktadır. Y, ğ, v seslerine sahip olan kâf, temelde g sesiyle telaffuz edilen, sonraları dönüşen kâf-ı Fârsî içerisinde yer almaktadır. Kâf'ın seslendirilmesiyle alakalı olarak ise yoğun bir şekilde metin okuyarak pratik kazanmak, kelimenin tek başına veya cümle içindeki anlamını göz önüne almak ve konuyla ilgili gramatik kaideleri hatırla tutmak problemin çözümünde yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Abdullah Âtîf - Mesud Remzi. *Mükemmel Kavâ'id-i 'Osmâniyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1328.
- Abdurrahman Fevzi. *Mikyâsü'l-lisân Kıstâsü'l-beyân*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Medhal-i Kavâ'id*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1286.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tertîb-i Cedîd-i Kavâ'id-i 'Osmâniyye*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304.
- Ahmet Cevdet Paşa - Fuat Paşa. *Kavâ'id-i 'Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1307.
- Ak, Mahmut – Başar, Fahameddin. *Osmanlı Türkçesi Gramer Tarihî Metinler Belgeler*. 3. Basım. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2010.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. *Osmanlı Türkçesi Okuma Kitabı*. 7. Basım. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Akün, Ömer Faruk. "Deny, Jean". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9/159-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ali Nazîmâ. *Lisân-ı 'Osmânî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302.
- Ali Nazîmâ. *Lisân-ı 'Osmânî İkinci Senesi Şarf ve Nahiv Kısmı*. İstanbul: Mertebîn-i Osmâniye Matbaası, 1328.
- Altun, Mustafa. "Alfabe Değişiminin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyetimizin 81. Yılına Armağan*. Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürlüğü (Aralık 2004), 57-63.
- Ata, Aysu. *Orhun Türkçesi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay., 2018.
- Barker, William. *A Reading Book of the Turkish Language with a Grammar and Vocabulary*. London: James Madden [Pub.], 1854.
- Baş, Mehmet Şamil. *Osmanlı Türkçesi Okuma-Yazma Kılavuzu*. 2. Basım. İstanbul: Okurakademi Yayınları, 2017.
- Başaran, Orhan – Göktaş, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi (Gramer-Metin)*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2013.
- Başaran, Orhan – Göktaş, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi (Gramer-Metin)*. 2. Basım. Erzurum: Erzurum Kültür Eğitim Kitap Kirtasiye, 2016.
- Belviranlı, Ali Kemâl. *Osmanlıca Rehberi*. Konya: Nedve Yayınları, ts.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Türkçe Dil Bilgisi*. 3. Basım. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009.
- Bingölçe, Filiz. *(Tanıklarıyla) Osmanlı Argosu Sözlüğü*. Ankara: Alt-Üst Yayınları, 2011.
- Candemir, Murat – Günalan, Rifat. *Osmanlı Türkçesi (Yeni Metod)*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.
- Ceylan, Enver Galip. *Kendi Kendine Kırk Derste Osmanlı Türkçesi*. İstanbul: Sözlere Neşriyat, 2002.
- Çağıl, Necdet. "Kur'an Tüm Fesâhat İhlâllerine Kapalı Mıdır?". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 173-201.
- Demirci, Ümit Özgür. "Türk Dünyasında Latin Alfabesine Geçiş Süreci (Geçmişten Günümüze)", *Türk Yurdu Dergisi* 287 (2011), 225-229.
- Deny, Jean. *Türk Dil Bilgisi*. çev. Ali Ulvi Elöve. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Develi, Hayati. *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu I-II*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2010.
- Eminoğlu, Mehmet. *Osmanlı Vesikalarını Okumaya Giriş*. 10. Basım. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Emre, Ahmet Cevat. *Lisân-ı 'Osmânî Şarf ve Nahiv*. Kısım 3. İstanbul: Matbaa-i Orhâniyye, 1332.
- Emre, Ahmet Cevat. *Osmanlı Edebiyatına Hazırlık Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1947.
- Emre, Ahmet Cevat. *Türkçe Şarf ve Nahiv Eski Lisân-ı 'Osmânî Şarf ve Nahiv*. haz. Gülten Sağol v.dğr. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- Ensârî, Muhammed Ali. *Osmanlıca İmlâ Müfredâtı*. 5. Basım. İstanbul: Hayrât Neşriyat, 2009.
- Ergin, Muharrem. *Osmanlıca Dersleri I Giriş ve Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dili Dersleri I*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1976.
- Ergin, Muharrem. *Osmanlıca Dersleri*. 25. Basım. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002.

- Faik Reşat. *Ta'lim-i Kitâbet İmlâ ve Ğalaâtât*. İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308.
- Fazlı Necib. *Nev Uşûl Şarf-ı Osmânî İkinci Kısım*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1310.
- Garabedian, Bedros Zeki. *Nazarî ve Amelî İlâveli Sarf-ı Osmânî*. 2. Basım. İstanbul: Artin Asodoryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1316.
- Gülensoy, Tuncer. *Eski Yazı Osmanlıca Dersleri I*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Gülsevin, Gürer – Boz, Erdoğan. *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2004.
- Hagopian, Hovhannes. *Ottoman - Turkish Conversation – Grammar*. Heidelberg: Julius Groos [Pub.], 1907.
- Halit Ziya. *Ķavâ'id-i Lisân-ı Türkî*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1302.
- Hızlı, Mefail. *Osmanlıca Metinler*. Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1997.
- Kara, Ömer. *Tecvid Kur'ân Okuma Kâideleri*. 2. Basım. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Komisyon. *Mufaşşal Yeni Şarf-ı Osmânî*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1318.
- Korkmaz, Zeynep. "Gramer Konularımızla İlgili Bazı Sorunlar". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 535 (Temmuz 1996), 3-18.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. 4. Basım. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Kurt, Yılmaz. *Osmanlıca Dersleri 1*. 18. Basım. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Külekcî, Numan. *Osmanlı Türkçesi Kolay Okuma Yazma Öğretimi*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2009.
- Mehmed Abdülkadir. *Ķavâ'id-i Lisân-ı Türkî*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1323.
- Mehmed Rifat. *Külliyât-ı Ķavâ'id-i 'Osmâniyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1303.
- Mehmed Rifat. *Hâce-i Lisân-ı 'Osmânî MuĶaddime-i Mühimme*. İstanbul: Kasbar Matbaası, 1311.
- Mehmed Rifat. *Şarf-ı Türkî*. Selanik: Osmanlı Asır Matbaası, 1317.
- Mihri. *Mutavvel Şarf-ı 'Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Nişân Berberyan, 1304.
- Mithat Sadullah. *Yeni Sarf ve Nahiv Dersleri*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1339.
- Mithat Sadullah. *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv*. İstanbul: Orhâniyye Matbaası, 1341.
- Necib Asım. *Yeni Tertibde Muhtasar Osmanlı Sarfı*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1306.
- Ömer Sıdkî. *Ķavâ'id-i Lisân-ı Osmânî, Birinci Kitap: Sarf*. İstanbul: 1315.
- Özçam, Çimen. "Türkiye Türkçesi ile İlgili Gramer Çalışmaları -Bibliyografya Denemesi-". *Türk Dünyası Araştırmaları* 110 (Ekim 1997), 121-163.
- Özkan, Mustafa. *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. 3. Basım. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2009.
- Özkan, Mustafa – Tören, Hatice. *Osmanlı Türkçesi I*. 5. Basım. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013.
- Öztürk, Ali. *Osmanlı Türkçesi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Râşid. *Külliyât-ı Ķavâ'id-i Lisân-ı 'Osmâniyye*. İstanbul: 1317.
- Sakin, Orhan. *Osmanlı Türkçesi Rehberi Başlangıç ve İleri Seviye*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013.
- Salih İhsan. *Osmanlı Lisânı*. İstanbul: Artin Asodoryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1312.
- Selim Sabit. *Şarf-ı 'Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1298.
- Subaşı, Ebubekir. *Osmanlı Türkçesine Giriş Nesih Yazısı İle*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Süleyman Hüsnü Paşa. *İlm-i Şarf-ı Türkî*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1297.
- Şemseddin Sâmî. *Nev Uşûl Şarf-ı Türkî*. İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1308.
- Şemseddin Sâmî. *Ķâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1317.
- Şerifoğlu, Osman. *Tatbikatlı Osmanlıca İmlâ Rehberi*. İstanbul: Ümit Yayınları, 1996.
- Şeyh Vasfî. *Mufaşşal Yeni Şarf-ı 'Osmânî*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1317.
- Şimşir, Bilâl Niyazi. *Türk Yazı Devrimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Tahir Kenan. *Ķavâ'id-i Lisân-ı Türkî*. İstanbul: Vilâyet Matbaası, 1309.
- Timurtaş, F. Kadri. *Tarihî Türkiye Türkçesi Araştırmaları I Osmanlı Türkçesine Giriş, Eski Yazı, Gramer, Aruz, Metinler*. 28. Basım. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2008.

216 | Reyhan Keleş. Osmanlı Türkçesinde Kâf Harfi Tasnif ve Seslendirme Meselesi

- Timurtaş, F. Kadri. *Tarihi Türkiye Türkçesi Araştırmaları III Osmanlı Türkçesine Giriş, Eski Yazı ve İmlâ, Arapça, Farsça Eski Anadolu Türkçesi*. 12. Basım. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2009.
- Tulum, Mertol. *Osmanlı Türkçesine Giriş*. ed. Abdülkadir Gürer. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Tulum, Mertol. *Osmanlı Türkçesine Giriş-I*. ed. Mustafa Koç - Mehmet Mahir Tulum. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Yağcı, Süleyman Nuri. "Osmanlı Türkçesi Alfabeti". ed. Mehmet Şamil Baş. 2. Basım. İstanbul: Okur Akademi, 2017.
- Yazır, Mahmud. *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1942.
- Yelten, Muhammet. *Eski Anadolu Türkçesi ve Örnek Metinler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2009.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 217-238

Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

Social Assistance in The Context of The Concept of Infâq in Qur'ân

Osman Taştekin

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Associate Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology
Department of Religious Education
Erzincan / Turkey
otastekin@erzincan.edu.tr orcid.org/0000-0002-8971-5154

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 8 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 217-238

Cite as / Atıf: Taştekin, Osman. "Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma [Social Assistance in The Context of The Concept of Infâq in Qur'ân]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 217-238.

<https://doi.org/10.18505/cuid.867382>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Social Assistance in The Context of The Concept of Infāq in Qur'an

Abstract: The purpose of this study is to reveal the function of the concept of Infāq, which is included in the terminology of the Qur'an itself, in social assistance and solidarity. Poverty has always been one of the social problems from past to present. Although it is analyzed differently in each society via different criteria, poverty generally refers to the condition in which a person lacks the basic necessities for a minimum living standard. Unfortunately, millions of people starve for basic biological and social needs such as nutrition, shelter, education, health, and even water. This is a shame for the humanity. There are both international and national charities working to reduce the misery and poverty. However, due to socio-economic and structural problems such as globalization, disproportion in income distribution, unemployment, overpopulation, economic crises, lack of social security systems, and wars, poverty rises gradually and it is still one of the major social problems needed to be solved. Islam which is the last one of Abrahamic religions and its holy book Qur'an consider social cooperation and solidarity pretty important within the context of *Infāq* and hold the believers responsible for the organization of social life. Infāq is an umbrella concept in the Qur'an, referring to all expenses and cooperation in the name of Allah and it is one of the main qualities of believers. Infāq, which includes other forms of cooperation such as obligatory alms (zakāt) and charity (ṣadaqā), enables a person to share his tangible values with those who have worse life conditions than himself. In this way, the Quran aims to promote human relations and thereby enhancement and peace in the society. In other words, Infāq aims to eliminate social injustice which refers to social and economic inequalities, to protect the economically weak people against the difficulties in life, and thereby, to maintain economic and social stability. Helping the needy is a powerful path toward having spiritual peace, removing selfish feelings, and keeping emotional wellbeing. People with good mental health will be able to build more humane relationships with others. It is obvious that Infāq would play an important role in building a sense of fellowship and trust. A wealth of person who shares his wealth with the poor will be deemed legitimate by the needy people. Thus, the needy people would be freed from negative feelings and behaviors such as jealousy, incapacity, hatred, bullying, and hostility, and feel a sense of fellowship and gratitude towards those who have better life conditions. One of the most important reasons for robbery, extortion, purse-snatching, and etc., which are currently occurring more frequently, is economic deprivation. Considering the fact that this kind of incidents takes place more frequently in poor countries than developed ones, it is obvious that *Infāq* has a strategic role in fulfilling the basic needs of the needy. Poverty might be linked to violence, which might end up with murder. Infāq which is divine cooperation approach would take an important role in fighting against criminal incidents that cause fear and indignation. Moreover, the Quran does not specify any certain economic condition to be able to do Infāq, and thereby, it makes people with various economic abilities become a part of the social cooperation. As everyone would take care of people who are relatively worse off, interindividual trust will be strengthened and circle of cooperation will be expanded. According to the Qur'an, people's all goods and possessions actually belong to Allah. People are just the trustees of this wealth. Allah grants as much wealth as He wills to whomever He wills. While the rich is responsible for sharing their wealth with the needy, the poor is responsible for bearing the troubles caused by poverty with patience and endeavoring to make money in a halal way. Unless Infāq is done in order to please Allah, it does not have any significance in the presence of Allah. The reason why people have different material living conditions is that both the poor and the rich are subject to test. Thus, they would get rewards for hereafter besides the sustaining of social unity and solidarity. Allah is the only warrantor of the tangible and spiritual wealth gained in return for Infāq.

Keywords: Religious Education, Poverty, Social Assistance, Social Solidarity, Infāq.

Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

Öz: Bu çalışmanın amacı, Kur'ân'ın bizzat kendi terminolojisi içinde yer alan *infak* kavramının sosyal yardımlaşma ve dayanışma noktasındaki işlevini ortaya koymaktır. Geçmişten günümüze yaşanan toplumsal problemlerden biri yoksulluktur. Toplumdan topluma farklı ölçütler dikkate alınarak değerlendirilse de yoksulluk genel anlamda, asgari hayat standartlarının altında olma durumunu ifade etmektedir. Maalesef beslenme, barınma, eğitim, sağlık hatta su gibi temel biyolojik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayamayan milyonlarca insan yaşam mücadelesi vermektedir. Bu insanlık adına utanç verici bir durumdur. Söz konusu sefalet ve fakirliğin azaltılması yolunda uluslararası yardım kuruluşları yanında ulusal yardım kuruluşları da faaliyetler yürütmektedirler. Ancak küreselleşme, gelir dağılımındaki dengesizlik, işsizlik, nüfus artışı, ekonomik krizler, yetersiz sosyal güvenlik sistemleri, savaş gibi sosyoekonomik ve yapısal sorunlara bağlı olarak yoksulluk, her geçen gün biraz daha artmakta ve çözülmeyi bekleyen toplumsal bir problem olarak önemini korumaktadır. Semavi dinlerin sonuncusu İslam ve onun buyruklarını içeren kutsal kitabı Kur'an, 'infak' kavramı bağlamında sosyal yardımlaşma ve dayanışmaya oldukça önem vermekte, müminlere sosyal hayatın düzenlenmesi noktasında sorumluluklar yüklemektedir. İnfak, Kur'an'da Allah yolundaki tüm harcamaları ve yardımlaşmayı içeren bir çatı kavramdır ve müminlerin temel özellikleri arasında yer almaktadır. Zekât ve sadaka gibi diğer yardımlaşma türlerini de içine alan infak ibadeti, kişinin sahip olduğu maddi değerleri kendisinden daha kötü durumda olan kimselerle paylaşmasına imkân tanımaktadır. Böylece insanlar arası ilişkilerin dolayısıyla toplumun islahı ve huzuru hedeflenmektedir. Diğer bir ifadeyle infak, sosyal adaletsizliği yani toplum içerisindeki ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin giderilmesini, ekonomik açıdan güçsüz insanları yaşamın zor şartlarına karşı korumayı dolayısıyla toplum içerisindeki ekonomik ve sosyal dengeyi sağlamayı amaçlamaktadır. Muhtaç insanların yaralarına merhem olma neticesinde hissedilecek olan manevi huzur kişilerin bencilce duygulardan kurtulmasının, ruhsal açıdan daha sağlıklı bireyler olmasının yolunu açacaktır. Sağlıklı ruh yapısına sahip bireyler ise diğer insanlarla ilişkilerini daha insani düzeyde gerçekleştirebileceklerdir. Kardeşlik ve güven duygusunun oluşmasında infakın önemli bir rol oynayacağı açıktır. Varlığını yoksul insanlarla paylaşan bir kişinin serveti, muhtaç insanlarca meşru kabul edilecektir. Böylelikle kıskançlık, çekememezlik, kin, zorbalık, düşmanlık ve benzeri duygulardan kurtulan yoksul kişiler, kendilerinden daha iyi durumda olanlara karşı kardeşlik ve minnet hisleri besleyeceklerdir. Toplum içinde, özellikle günümüzde daha sık gündeme gelen hırsızlık, gasp, kapkaççılık ve benzeri hadiselerin önemli nedenlerinden biri de ekonomik şartların yetersizliğidir. Yoksul ülkelerde bu tür olayların gelişmiş ülkelere nispetle daha fazla yaşandığı düşünülürse maddi ihtiyaçların giderilmesinde infak olgusunun anlamı ziyadesiyle anlaşılacaktır. Basit hayati ihtiyaçlar, sonu cına yetle biten hadiselerin baş nedeni olabilmektedir. Kur'an'ın, yardımlaşma anlayışına ilahi bir çözüm olarak sunduğu infak, toplum içinde korku ve infial oluşturacak bu tür hadiselerin önüne geçmekte etkili olacaktır. Ayrıca İnfakın yapılabilmesi için belli bir ekonomik düzeyin şart koşulmaması, toplum içinde farklı düzeylerde imkânlarla sahip tüm kişileri aktif olarak yardımlaşma sürecine katacaktır. Zira her bir birey kendisinden daha kötü durumda olan bir başka kişiye yardımcı olmak ve bir ihtiyacını gidermek gayreti içinde olacağından bireyler arası güven pekişecek ve yardımlaşma çemberi genişleyecektir. Kur'an, insanoğlunun sahip olduğunu zannettiği her şeyin gerçekte Allah'a ait olduğunu bildirmektedir. İnsan, servetin, mal ve mülkün dünya hayatındaki emanetçisidir. Allah dilediği kullarına dilediği kadar rızık vermiştir. Zengin, sahip olduklarını muhtaç kişilerle paylaşmak sorumluluğunu taşıırken, yoksul kişi durumuna sabredip rızıkını helal yoldan temin için çaba harcamakla yükümlüdür. Ancak infak ibadeti, Allah rızasını kazanmaya yönelik olmadığı sürece ilahi anlamda bir değeri yoktur. İnsanların farklı ekonomik düzeylerde olmalarının temel nedeni hem muhtaç olanların hem de varlıklı olanların sınava tabi tutulmalarıdır. Böylece sosyal birlik ve beraberliğin tesisi yanında ahirete yönelik kazanımlar elde edilmiş olmaktadır. İnfak karşılığında elde edilecek maddi ve manevi kazancın garantörlüğünü bizatihi Allah üstlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yoksulluk, Sosyal Yardımlaşma, Sosyal Dayanışma, İnfak.

Giriş

Geçmişten günümüze yaşanan bireysel ve toplumsal problemlerden biri ve belki en önemlisi yoksulluk olup bu olumsuz durumun süregelmesi birtakım sosyal, siyasi, ekonomik nedenlere bağlanmaktadır. Ancak bu durum, genel anlamda ekonomik bir sorun olarak görülse de bunun ötesinde beşeri ve sosyal bir problem olarak da değerlendirilmektedir.¹ “Son elli yıldır dünya üzerinde büyük bir refah artışı gerçekleşmesine rağmen yoksulluk çağı en çetin problemlerinden biri olmaya devam etmektedir.”² Küreselleşen dünya bu ciddi sorunun daha gözlenebilir olmasına ve buna bağlı olarak problemin çözümüne ilişkin adımlar atılmasına imkân tanımakta, bir taraftan uluslararası yardım kuruluşları, diğer taraftan ulusal dernekler, vakıflar ve sosyal yardımlaşma misyonu bulunan sivil toplum kuruluşları, yoksulluğun neden olduğu sebepler ve destek önerileri üzerinde faaliyetler yürütmektedir. Dünya milletlerinin bu makûs gidişatını tamamen ortadan kaldıracak şekilde bir güç ve ışık görülmesi de ümitsizliğe düşmemek ve sorunun mümkün olduğunca rehabilite edilebilir olduğuna inanmak gerekmektedir. Yoksullukla mücadele konusunda diğer önemli bir güç, dinlerin müntesiplerine vaaz ettiği yardımlaşma ve dayanışmaya yönelik ilahi emirlerdir. Özellikle semavi dinler bağlamında bakıldığında yardımlaşmanın iyi bir haslet olarak tavsiye edildiği görülecektir.

Gerek insanlığın bir bölümü ve gerekse İslam dünyasını oluşturan ciddi bir çoğunluk, yoksulluk olarak adlandırılan asgari hayat standartlarının altında yaşama mücadelesi vermektedir. Beslenme, barınma, eğitim sağlık gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamayan ve buna bağlı olarak ölümlerle dahi yüz yüze kalabilen azımsanmayacak sayıda insan, hayatta kalma mücadelesi verirken maddi imkânlar açısından daha iyi durumda olanların bu duruma kayıtsız kalmaması, Kur'ân'ın ortaya koyduğu yardımlaşma ve dayanışma anlayışıyla bağdaşmamaktadır.

Bu çalışmanın yapılmasına neden olan temel problem, Müslümanların ilahi rehberi olan Kur'ân'da yer alan infak olgusunun yeteri kadar anlaşılammış ya da uygulanmıyor olduğu düşüncesidir. Bu bağlamda muhtaç kişi ve yerlere yapılacak maddi ve manevi yardımın dünyevi ve ahirete yönelik kazanımları göz ardı edilmektedir. Zira yapılan bir araştırmaya göre, “İslam Konferansına üye ülkelerden % 30'unu oluşturan, 160 milyondan fazla insan yeterli yiyecek, sığınak, eğitim, sağlık şartları hatta sağlıklı sudan dahi uzak olarak mutlak bir fakirlik ve sefalet içinde yaşamaktadır. Bu sayıya İslam Konferansı ülkelerine üye 26 gelişmekte olan ülkelerin insanları dâhil değildir.”³ Oysa Kur'ân, insanların birbirlerine karşı anlayış ve yardımlaşma duygularını besleyen prensipler içermektedir. Bu, hayatın sevgi, barış ve kardeşlik hisleri içinde sürdürülebilmesi açısından oldukça önemlidir.⁴

Bu çalışmanın amacı ise, Kur'ân'ın bizzat kendi terminolojisi içinde yer alan *infak* kavramının sosyal yardımlaşma ve dayanışma noktasındaki işlevini ortaya koymaktır. Toplumu oluşturan bireyler arasındaki maddi dengeyi kurabilme, en azından muhtaç kişilerin asgari yaşam şartlarını sağlayabilme konusunda tüm müminler ciddi bir sorumluluk altındadırlar. Sağlıklı ve huzurlu bir toplum oluşturma hedefinin yanında Allah'ın rızasını kazanarak uhrevi anlamda karşılık elde edebilmenin yolu Kur'ân'ın sosyal yardımlaşma ve dayanışma olgusuna ivme kazandıracak infak ibadetini iyice kavramaktan ve uygulamaktan geçmektedir.

¹ Esra Banu Sipahi, “Yoksulluğun Küreselleşmesi Ve Kentsel Yoksulluk: Ekonomik Ve Sosyal Boyutlarıyla Konya Örneğinde Yoksulluk”, *Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2006), 174.

² Özge Arpacıoğlu, *Dünyada Ve Türkiye'de Yoksullukla Mücadele* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2012), 1.

³ Mustafa Köylü, “Barış Eğitimi ve İslam”, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 213.

⁴ Hüseyin Yılmaz, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sosyal Dayanışma Konusunun Öğretimi”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 256.

Bu çalışmada, öncelikli olarak Kur'an'da yer alan bir kavram olarak 'infak' ve bu kavram bağlamında değerlendirilebilecek sadaka, zekât, vb. alt kavramları içeren âyetler tespit edilmiş, akabinde ise genelde sosyal yardımlaşma, özelde ise infaka ilişkin yapılan bilimsel araştırmalar taranmıştır. Geneli itibarıyla her iki çalışma konusu toplamında bir sentez yapılarak Kur'an'da infak kavramı bağlamında sosyal yardımlaşma konusu ele alınmış ancak infakın fikhî yönü ile hadisler çalışma kapsamı dışında tutulmuştur. Bu bağlamda, Fikret Şenses'in *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*,⁵ Nazım Öztürk ve Yasin Öztürk'ün *Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma*,⁶ Nurgül Oktik'in *Türkiye'de Yoksulluk Çalışmaları*,⁷ Tolga Kabaş'ın *Türkiye'de Yoksulluk ve Gelir Dağılımı*,⁸ Arif Aytekin'in *Infak Ahlakı*,⁹ Mevdûdî'nin *Infak Bilinci*¹⁰ gibi basılı eserlerin yanında Ali Çiftçi'nin *Mekki Sureler Bağlamında Kur'an'da Infak-Zekât İlişkisi*¹¹ başlıklı doktora tezi ve Ayhan Kaya'nın *Kur'an'da Infak Kavramı*¹² isimli yüksek lisans tezleri infak ve sosyal yardımlaşma konusuna katkı sağlayan eserler olarak değerlendirilmiştir. Adı geçen çalışmalar, sosyal yardımlaşma ve infak konularını kendi bağlamlarında ele alırken bu araştırma, Kur'an'ın infak ibadetine verdiği öneme işaret etmenin ötesinde günümüzdeki yoksulluk probleminin çözümünde etkin bir faktör olabileceği gösterilmiş ve bu konuda müminlerde yardımlaşma bilincini canlandırma amaçlanmıştır.

Kur'an'da infak kavramı bağlamında sosyal yardımlaşmanın konu edildiği bu çalışma;

1. Kadim ve Küresel Bir Sorun Olarak Yoksulluk Kavramına Genel Bir Bakış
2. Sosyal Yardımlaşma
3. Etimolojik Açıdan 'Infak'
4. Kur'an Âyetleri Işığında Infak
5. Kur'an'ın Infak Anlayışı Işığında Sosyal Yardımlaşma başlıkları altında ele alınmıştır.

1. Kadim ve Küresel Bir Sorun Olarak Yoksulluk Kavramına Genel Bir Bakış

Bir sosyal olgu olarak ele alındığında 'yoksulluk' kavramı, her ne kadar geçmişten günümüze bir realite olarak varlığını sürdürmekte olsa da tanımı konusunda hâlen bir takım zorluklar yaşanabilmektedir. Bu sözcük, basit hâliyle ekonomik gücü olmadığı için geçimini sağlayamayan ya da rahat yaşamayı temin edecek imkânlardan yoksun kişiler veya toplumlar için kullanılmaktadır.¹³ Diğer bir deyişle kişinin hayatını devam ettirebilmesi için gerekli ihtiyaçlarını karşılayamaması şeklinde de ifade edilebilen 'yoksulluk' kelimesi, bazı nedenlere bağlı olarak tam anlamıyla tarifi yapılamayan bir mefhum olma özelliği taşımaktadır.

Kimin yoksul olduğu ya da olmadığı kişilerin bakış açısına, içinde buldukları kültürel yapıya göre farklılık gösterebilmektedir. Ülkelerin farklı gelişmişlik düzeyleri de bu kavramın net bir biçimde anlaşılmasını ve belirli bir çerçevede ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Refah düzeyi gelişmiş bir ülkede yoksul olma ölçütü sosyal ve kültürel etkinliklerden, bilgi

⁵ Fikret Şenses, *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

⁶ Nazım Öztürk-Yasin Öztürk, *Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma* (Ankara: Palme Yayıncılık, 2010).

⁷ Nurgül Oktik, *Türkiye'de Yoksulluk Çalışmaları* (İzmir: Yakın Kitabevi, 2008).

⁸ Tolga Kabaş, *Türkiye'de Yoksulluk ve Gelir Dağılımı* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2014).

⁹ Arif Aytekin, *Infak Ahlakı* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021).

¹⁰ Ebu'l Âl'a Mevdûdî, *Infak Bilinci*, drl. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Ehil Yayınları, 2018).

¹¹ Ali Çiftçi, *Mekki Sureler Bağlamında Kur'an'da Infak-Zekât İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

¹² Ayhan Kaya, *Kur'an'da Infak Kavramı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

¹³ Şükrü Haluk Akalın vd., "Yoksulluk", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 2005), 2188.

222 | Osman Taştekin. Kur'an'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

teknolojisinden yararlanamamak şeklinde anlaşılabilirken, gelişmemiş ya da az gelişmiş toplumlarda açlıktan kurtulmak bile yeterli bir yaşam standardına ulaşmak olarak değerlendirilebilmektedir.¹⁴ Diğer bir ifadeyle, gelişmiş toplumdaki yoksulluk algısı ile gelişmemiş toplumdaki yoksulluk algısı farklılıklar gösterebilmektedir.

Çok boyutlu bir kavram olması sebebiyle yoksulluk, birtakım sınıflandırmalara tabi tutulabilmekteyse de¹⁵ en genel anlamda *mutlak yoksulluk* ve *görelî yoksulluk* sınıflandırması daha ziyade rağbet görmektedir. Bunlardan ilki, "bireylerin fiziksel olarak sağlıklı bir şekilde hayatta kalabilmeleri için gerekli olan yiyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamamaları"¹⁶ şeklinde tanımlanabilmektedir. Mutlak yoksulluk, "alınması gereken minimum kalori miktarına bağlı olarak hesaplanmaktadır. Bu yaklaşıma göre yetişkin bir ferdin günlük kalori tüketimi için minimum sınır olan 2.450 kcal¹⁷ kullanılmıştır. Bu kalori miktarına ulaşabilecek gıda sepetinin parasal değeri ise yoksulluk sınırı"¹⁸ olarak belirlenmektedir. Görelî yoksulluk ise ülkelerin, toplumların veya bireylerin birbirlerine izafîlik durumlarını izah etmekte olup her ülkenin yoksulunun diğerinden farklı olmasına bağlı olarak, ortalama hayat seviyesinin altında yer alanları ifade etmektedir.¹⁹

Geniş açıdan bakıldığında "yoksullaşmanın asla hayatta kalmak için yeterli bir gelirin bulunmamasına indirgenemeyecek modern bir olgu olduğu"²⁰ düşüncesi bir anlam taşısa da genel ve yüzeysel kabul bağlamında söz konusu kavrama yüklenen temel anlam, insani ihtiyaçların giderilmesine yönelik olması nedeniyle tamamen iktisadidir. Beşeri varlığını sürdürebilmesi için bireyin yeme-içme, barınma, giyinme, ısınma gibi asli ihtiyaçlarını karşılayabilmesi zorunludur. Nitekim Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi sınıflamasında öncelikli olarak açlık, susuzluk ve dinlenme gibi fizyolojik ihtiyaçların giderilmesi öngörülmektedir.²¹

Bilgi, ekonomi, kültür, sosyal ve teknolojik gelişmelere rağmen yoksulluk, günümüzün en ciddi toplumsal sorunlarından biri olarak kabul edilmekte hatta bunun da ötesinde gün geçtikçe artan bir problem olarak sosyal yapıyı tehdit etmektedir. Yoksulluk yalnızca gelişmemiş üçüncü dünya ülkelerine veya az gelişen ya da gelişmekte olan ülkelere ait bir sorun olarak görülmemekte, gelişmiş endüstri toplumlarına da özgü toplumsal bir problem olarak da değerlendirilmektedir.²² Diğer bir ifadeyle yoksulluk sadece fakir ülkelerin değil ekonomik güce sahip devletlerin de meselesi olarak kabul edilmektedir.

Uluslararası yoksulluk sınırını belirleyen bir kurum olarak da görev üstlenen Dünya Bankası, II. Dünya savaşı sonrası gelişmekte olan toplumdaki gelir düzeyinin ıslahına yönelik çalışmalar yapmaya başlamıştır.²³ Kurum, *sosyal yoksulluk* kavramı bağlamında bazı

¹⁴ Kemal Çelik vd., "Dünya'da ve Türkiye'de Yoksulluğun Genel Görünümü: 2002 Sonrası Döneme İlişkin Bir Değerlendirme", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2017), 42.

¹⁵ Seda Topgöl, "Türkiye'de Yoksulluk Ve Yoksulluğun Kadınlaşması", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14/1 (2013), 279.

¹⁶ Aziz Yıldırım, "Türkiye'de Yoksullukla Mücadele ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü", *Yardım ve Dayanışma Dergisi* 1/1 (2010), 9.

¹⁷ Kilokalori şeklinde okunmaktadır. 1 kilokalori, 1000 kaloriye eşittir.

¹⁸ Mustafa Nejat Coşkun, "Türkiye'de Yoksulluk: Bölgesel Farklılıklar ve Yoksulluğun Profili", *Bölgesel Gelişme Stratejileri ve Akdeniz Ekonomisi*, (Ankara: Tek Yayınları, 2005), 185; Ramazan Kılıç-Şahin Çetinkaya, "Türkiye'de Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardım Stratejileri Ve Bir Model Önerisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2012), 94.

¹⁹ Özlem Durgun, "Türkiye'de Yoksulluk Ve Çocuk Yoksulluğu Üzerine Bir İnceleme", *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi* 6/1 (2011), 144.

²⁰ Samir Amin, "Dünya Yoksulluğu, Yoksullaşma ve Sermaye Birikimi", *Mülkiye* 33/262 (2009), 95.

²¹ Oğuz Onaran, *Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1981), 14.

²² Rabia Burcu Demirtürk vd., "Yoksulluk Düzeyinin Modellenmesi Üzerine Bir Araştırma", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2011), 32.

²³ International Development Association (IDA), "World Bank Group" (Erişim 01 Ocak 2021).

toplumsal göstergeleri kullanmak suretiyle çok yönlü bir yoksulluk endeksi geliştirmiştir. Ancak bu ve benzer çalışmalar yoksulluğun küresel anlamda bir sorun olmasını engelleyememiştir.²⁴

Faaliyet alanı içinde yoksullukla mücadeleyi öne çıkaran OXFAM²⁵ raporuna göre, 2020 yılı itibariyle küresel ölçekte ayrılıkçı azınlığın serveti artarken diğer kesimin gelir düzeyi düşmekte ve aradaki uçurum büyümektedir. Öyle ki, 2019 raporuna göre sayıları 2153 olan dünya milyarderlerinin serveti, 4,6 milyar insanın sahip olduğu ekonomik güce karşılık gelmektedir.²⁶ Diğer bir ifadeyle zenginlerin sayısı azalıp servetleri artarken yoksulluk oranı ciddi anlamda yükselmektedir.

20. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren ortaya çıkan küreselleşme kavramına bağlı olarak yoksulluk kavramı, küreselleşme süreciyle ilişkilendirilmeye başlanmıştır.²⁷ Özellikle "küreselleşme olgusuna eleştirel yaklaşımlar, dünyadaki yoksul insan sayısının belli başlı bütün kıstaslara göre artış eğilimi içinde olduğuna ve önlem alınmadığı takdirde bu eğilimin yükseleceğine"²⁸ işaret etmektedirler.

Görüleceği üzere yoksulluk kavramı, bireyin ya da toplumun temel yaşamını devam ettiremeyecek düzeyde olmasından, yine bireyin içinde yaşadığı toplumun sosyal, kültürel, ekonomik vb. refah imkânlarından yararlanamamasına kadar çok geniş bir yelpaze içinde değerlendirilebilen, ayrıca sosyolojik, psikolojik ve iktisadi yönleri itibariyle farklı yaklaşımlar içeren, bireysel olduğu kadar kitlesel ve hatta küresel bir gerçeklik olarak insanlığın gündemindedir.

Aşağıda söz konusu probleme ilişkin akla gelen ilk çözüm yolu olarak sosyal yardımlaşma konusuna yer verilmektedir.

2. Sosyal Yardımlaşma

Sosyal yardımlaşma, *toplumsal bir yapı içinde yaşayan bireylerin, birbirlerinin temel ihtiyaçlarını giderme konusunda göstermiş oldukları dayanışma* şeklinde ifade edilebilir. Günümüzde ister geri kalmış ya da az gelişmiş ister gelişmiş toplumlarda olsun hemen her ülke için yoksulluk temel bir problem olarak görülmektedir. Elbette ekonomik açıdan yüksek seviyede yaşayan bir toplum ile kısıtlı imkânlarla yaşamını sürdürmek zorunda olan milletlerin temel ihtiyaç göstergeleri birbirinden farklı olacaktır.

Modern dünyanın en temel problemlerinden biri de artık küresel boyutlarda bir tehlike olarak kabul edilen yoksulluk ve mevcut yoksullar arasındaki eşitsizliğin gittikçe artan bir grafik çizmesidir.²⁹ Küreselleşme yanında bölgesel, toplumsal ve kişisel faktörler, söz konusu yoksulluk probleminin artmasında önemli rol oynamaktadır.³⁰ Diğer taraftan hem tarihten

²⁴ Rabihan Yüksel Arabacı, "Dünya Bankasının Yeni Uluslararası Yoksulluk Sınırları ve Küresel Yoksulluğun Yeniden Değerlendirilmesi", *Sosyal Güvenlik Dergisi* 9/1 (Haziran 2019), 124.

²⁵ Oxfam: Yoksulluk ve adaletsizliğin olmadığı bir gelecek oluşturma hedefiyle 90 ülkede 17 organizasyonun bir araya gelerek oluşturduğu uluslararası bir konfederasyondur. bk. Wikipedia, "Oxfam" (Erişim 02 Ocak 2021).

²⁶ Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı (OXFAM), "2020 Eşitsizlik Raporu" (Erişim 02 Ocak 2021).

²⁷ Sipahi, "Yoksulluğun Küreselleşmesi ve Kentsel Yoksulluk: Ekonomik Ve Sosyal Boyutlarıyla Konya Örneğinde Yoksulluk", 177.

²⁸ Mahmud Bilen vd., "Yoksulluk Sorunu Üzerine", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/10 (2005), 12.

²⁹ Global Multimensional Poverty Index 2019 (OXFAM), "Küresel Çok Boyutlu Yoksulluk Endeksi" (Erişim 02 Ocak 2021).

³⁰ Hasan Işık Yazıcı, *Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Vakıflarının Etkileri Köprübaşı İlçesi Örneği* (Trabzon: Avrasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 23.

224 | Osman Taştekin. Kur'an'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

sel süreç içinde hem de günümüz dünyasında ülkeler ve hatta kıtalar arasındaki göç hareketlerinin temelinde de yoksulluğa çözüm arayışlarının öncelikli olarak yer aldığı unutulmamalıdır.³¹

Yoksulluğun bir sorun olarak müzminleşmesi, onu çözüme kavuşturulması gereken sosyal problemler arasında ilk sıraya taşımaktadır. Bu durumda öncelikli olarak akla gelen mücadele metodu, sosyal yardımlar veya sosyal yardımlaşma müesseseleridir. Günümüzde sosyal yardımlaşma anlayışı, yoksullukla mücadele politikaları bağlamında adından daha sıklıkla söz ettirir hale gelmiştir.³² “Yoksulluğun olumsuz etkilerinin farkında olan devletler, sahip oldukları kaynaklar ekseninde yoksulluğun toplumsal düzen üzerinde oluşturduğu olumsuzlukların üstesinden gelmeye yönelik sosyal politikaları hayata geçirmektedir.”³³ Ancak bu konuda beklenen oranda bir iyileştirmenin gerçekleştiği pek söylenemez. Zira geri kalmış Afrika ülkeleri veya savaşın yoğun olarak yaşandığı yoksul ülkelerde su ve yemek gibi en temel biyolojik ihtiyaçlarını karşılayamadığı için hayatını kaybeden çok sayıda insanın olduğu bilinmektedir.

Yoksulluğu engelleyerek insanlara azami yaşam standartlarını sunabilme konusunda sosyal yardımlaşmanın yapılmaya çalışıldığı faaliyetler genel olarak; a. Devlet politikaları bağlamında bakanlıklarca ve yine devlet kontrolündeki vakıflar ve derneklerle, b. Ülke içindeki yardımlaşma ve dayanışma vizyonu ve misyonu doğrultusunda kişilerin bir araya gelecek tesis ettikleri sivil toplum kurumlarınca, c. Küresel ölçekte uluslararası faaliyet gösteren yardım konsorsiyumlarca, d. Bireyin daha ziyade, sahip olduğu dini inancının bir gereği olarak manevi değerleri doğrultusunda ve içinde yaşadığı toplumdaki yakınlarından, komşularından vb. başlayarak kişisel olarak yürüttüğü yardımlaşma anlayışıyla sürdürülmektedir.

Sosyal yardımlaşma konusunda yukarıda bahsedilen seçeneklerin işlevleri bağlamında genel bir değerlendirme yapılacak olursa;

a. Devlet politikaları bağlamında bakanlıklarca ve yine devlet kontrolündeki vakıflarla yürütülen sosyal yardımlaşma daha ziyade ulusal bir anlayış çerçevesinde ve ülke içinde yaşayan bireylere yöneliktir. Türkiye’de Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı’nın yürüttüğü sosyal yardımlaşma programı içinde; gıda, barınma, yakacak yardımları, eşini kaybetmiş kadınlara ve muhtaç asker ailelerine, çocuklarına, öksüz ve yetimlere yönelik nakdi destek, engelli ihtiyacı, eğitim, elektrik, kronik hastalık, çoklu doğum yardımları gibi çok sayıda alana hizmet verilmektedir.³⁴ Türkiye’deki sosyal yardımlaşma ve dayanışma vakıfları, 1920’de Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti olarak kurulan, 3 Mart 1924’te T. C. Vakıflar Genel Müdürlüğü adını alan devlet birimi tarafından denetlenmektedir. Vakıf müesseseleri, Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra kurumsallaşmış ve işlerliği devreye girmiştir. Genel olarak “şehrin bütününe ilgilendiren her türlü hizmet, cami, okul, kitaplık, hastane, han, çeşmeler, sebiller, imaretler, su getirme, bu tesislerin bakımı hatta bazen mezarlıklar vakıf kanalıyla yapılmıştır.”³⁵ Öyle ki 16. Yüzyıl itibarıyla Osmanlı toprakları *vakıf cenneti* olarak nitelendirilmektedir.³⁶ Tarihten gelen ve dini duygularla beslenen vakıf anlayışı günümüzde de sosyal yardımlaşma bağlamında üstüne düşen görevi yerine getirmeye devam etmektedir.

³¹ Murat Aygen, “Türkiye’de Yoksulluk ve Sosyal Yardım Yaklaşımı Üzerine: Elazığ Örneği”, *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi* 4/8 (2016), 151.

³² Yılmaz Daşlı, “Yoksullukla Mücadele Aracı Olarak Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 525.

³³ Muammer Salim, “Türkiye’de Yoksullukla Mücadelede Kamusal Sosyal Yardımlar ve Bir Kurum İncelemesi: Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları”, *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal* 6/36 (2020), 1659.

³⁴ T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, “Sosyal Yardım Programlarımız” (Erişim 03 Ocak 2021).

³⁵ Doğan Kuban, “Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 67.

³⁶ Güven Yiğit, *Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Vakıfları* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 10.

b. Yardımlaşma ve dayanışma misyonu doğrultusunda kişi ya da kurumların bir araya gelerek tesis ettikleri sivil toplum kuruluşları da yoksullukla mücadelede etkin rol oynamaktadırlar. “Sosyal yardım her ne kadar ilk bakışta devletin üstlendiği bir yükümlülük olarak görülse de toplumsal mahiyetleri dikkate alındığında, toplumun bütün kesimlerini ilgilendiren, onların sorumluluk bilinciyle hareket etmek zorunda olduğu sosyolojik bir gerçektir.”³⁷ Bu bağlamda tümü olmasa da birçok sivil toplum kuruluşu, devletin sosyal yardım ve dayanışmadaki hizmetlerinde destek olmak ve yükünü azaltma noktasında önemli bir görevi ifa etmektedir. Sözgelimi kökü cumhuriyet öncesi döneme dayanan Kızılay, toplum yararına faaliyet gösteren yarı resmi bir sivil toplum kuruluşudur. Yine kurban ibadetinin, ülke dışındaki fakir Müslümanların yaşadığı topraklarda gerçekleşmesine aracılık eden veya suya erişimde yoksulluk yaşayan memleketlerde su kuyuları açmak suretiyle insanların en temel ihtiyacı olan suyla buluşmasını sağlayan hayır dernekleri de sivil toplum kuruluşları kapsamında olup sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın ülke sınırları dışına yayılması noktasında aktif rol üstlenmektedirler.

Türkiye’de sosyal yardım faaliyetlerinin en temel özelliklerinden biri hem devletin hem de sivil toplum kuruluşlarının birbirlerini destekler nitelikte çalışmalarınıdır. Diğer bir ifadeyle dünyadaki birçok uygulamadan farklı olarak kamu ve sivil toplum kuruluşları sosyal yardım alanında faaliyetlerde bulunmaktadır. Buradaki en önemli ayrıntılardan biri sivil toplum kuruluşlarının devletten mali destek almadan ülke bütününde sosyal yardım etkinlikleri yapmasıdır. Bu bağlamda bazı sivil toplum kuruluşları ülke geneline yönelik uygulamalar yaparken, bazı mahalli sivil toplum kuruluşları sadece kendi yerel bölgesine sosyal yardım faaliyetleri yürütmektedir.³⁸

c. Küresel ölçekte, uluslararası faaliyet gösteren yardım kuruluşları yoksullukla mücadele, sosyal yardımlaşma ve dayanışma konusunda faaliyetlerde bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu isim ve vizyonla etkinliklerini yürütmektedir.

Kısa adı UNICEF olan Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu, muhtaç durumdaki çocuklara ve ailelere insani yardım noktasında kritik bir görev üstlenmiştir. UNICEF 2013 yılından bu yana hemen hemen yarısı çocuk olmak üzere yaklaşık üç milyon Suriyeli mültecinin ihtiyaçlarının karşılanmasında Türkiye Hükümetini desteklemektedir.³⁹

OCHA (İnsani İşler Koordinasyon Ofisi), milliyet, din, dil ve ırk ayırımı gözetmeksizin ihtiyaç sahiplerine yardım etmek için insani yardımı harekete geçirmektedir.⁴⁰

WFP (Dünya Gıda Programı), temel olarak dünyada açlık çeken yoksulların beslenmesini, açlık ve fakirlik döngüsünü kırmaya yardımcı olmayı, bu amaçla acil haller ve kalkınma projelerinin yürütülebilmesi için gıda yardımında bulunmayı kuruluş hedefi olarak belirlemiştir.⁴¹

WBG (Dünya Bankası Grubu), yoksullukla ilgili mücadelesini, “Dünya Bankası Grubu, tüm boyutlarıyla yoksullukla mücadele etmeye kararlıdır. Hükümetlerin ülkelerindeki yoksullara yardımcı olabilecek sağlam politikalar geliştirmelerine yardımcı olmak için en son verileri ve analizleri kullanıyoruz. Yatırımlarımızı, yaşamları iyileştirmek için kritik olan alanlara odaklıyoruz.”⁴² şeklinde ifade etmektedir.

³⁷ Adem Ceren-Tevfik Erdem, “Türkiye’de Yoksulluk ve Sosyal Yardım Uygulamaları”, *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü e-dergi* 2/1 (Aralık 2018), 9.

³⁸ Murat Şentürk, “Türkiye’de Kamunun ve STK’ların Sosyal Yardım Uygulamaları: Yeni Eğilimler ve İhtiyaçlar”, *Sosyoloji Dergisi* 28 (2014), 290.

³⁹ United Nations International Children’s Emergency Fund (UNICEF), “Türkiye’de İnsani Yardımlar” (Erişim 04 Ocak 2021).

⁴⁰ Birleşmiş Milletler İnsani İşler Koordinasyon Ofisi (OCHA), “OCHA Görev ve Yetkileri” (Erişim 04 Ocak 2021).

⁴¹ Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, “Dünya Gıda Programı” (Erişim 04 Ocak 2021).

⁴² The World Bank, “Poverty” (Erişim 04 Ocak 2021).

226 | Osman Taştekin. Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

d. Bireyin daha ziyade, sahip olduğu dini inancının bir gereği olarak kendi manevi değerleri doğrultusunda ve içinde yaşadığı toplumdaki yakınlarından, komşularından vb. başlayarak kişisel olarak yürüttüğü yardımlaşmalar da diğer bir sosyal dayanışma yoludur.

Aslında semavi olsun olmasın hemen her dini yapının özünde müntesiplerine yardımlaşma ve dayanışma çağrısı yaptığı görülebilmektedir. Sözelimi Hinduizm'de ruhani anlamda yükselmeyi, saflaşmayı ve temizlenmeyi ifade eden hayırseverlik ve sadakaya (*dana*) özellikle önem verilmektedir. Cömertlik (*atikhi-satkara*) toplumsal yaşamın temel bir ögesi olarak kabul edilmektedir. Budizm'de bireyin önce kendisinin ve ailesinin ihtiyaçlarını gidermesi gerekmektedir. Budist bir kişi inancı gereği sahip olduğu servetini başkalarıyla paylaşmakla yükümlüdür. Sadaka, manevi ve toplumsal bağların güçlendirilmesi ve kişisel tüm faaliyetleri etkileyen manevi bir haz yaşatması, düşmanlığı önlemesi açısından büyük bir önem taşımaktadır.⁴³

İslam haricindeki semavi dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlık'ta da yardımlaşmanın dini manada anlamlı ve değerli olduğuna vurgu yapılmaktadır. Sözelimi Yahudiliğin önem verdiği ahlaki değerler arasında sadece kendi milletlerine yönelik olsa da yardımlaşmanın önemli bir yeri bulunmaktadır.⁴⁴

"Elinde geldikçe iyiliğe hakkı olanlardan iyiliği esirgeme. Elinde varken komşuna: 'Bugün git, yarın gel. O zaman veririm' deme",⁴⁵"Kardeşin fakir düşerse senin yanında kudretsiz kalırsa, ona yardım edeceksin",⁴⁶ "Eli açık olan daha çok kazanır. Hak yiyenin sonu ise yoksulluktur."⁴⁷

şeklindeki Tevrat âyetleri, cömert olma, yoksula yardım etme gibi konularda hüküm içerdiğini göstermektedir.

Semavi bir din olma özelliği taşıyan Hristiyanlık da hem faiz yasaklanmakta hem de mağdur durumda olanlara yardımlaşmayı önermektedir.⁴⁸

"Ama ziyafet verdiğin zaman yoksulları, kötürümleri, sakatları, körleri çağır",⁴⁹ "Neyin varsa sat, parasını yoksullara ver. Böylece gökte hazinen olur",⁵⁰ "Yoksullar her zaman aranızdadır, dilediğiniz zaman onlara yardım edebilirsiniz",⁵¹ "Ya Rab! İşte malımın yarısını yoksullara veriyorum."⁵²

Tevrat ve İncil'de bunlara benzer başka âyetler bulmak mümkündür. Bu çalışmanın temel çerçevesini, Kur'ân'da infak kavramı ekseninde sosyal yardımlaşma olgusu oluşturduğundan aşağıda infak ve onunla ilgili diğer kavramları da kapsayan âyetlere yer verilecek ve genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Ancak yardımın yaşlılık, engellilik, hastalık vs. gibi sürekliliği bakımını gerektiren durumlar dışında dikkatli yapılması, geçici olması gerektiği unutulmamalıdır. Zira asıl olan insanın emeği ve gücü ile kazanması olup İslam da bunu teşvik etmektedir. Devletin ve toplumun bu noktada insanlara imkân sağlaması da beşeri sorumluluk olarak değerlendirilmelidir. Aksi halde birtakım istismarların ortaya çıkması, üretimin düşmesi ve buna bağlı olarak insani ilişkilerin olumsuz etkilenmesi gibi durumlar görülebilecektir.

⁴³ Cihat Şeker, "Yahudilikte Sadaka", *Marife* 14/3 (2014), 86.

⁴⁴ Hüsamettin Erdem, "Dini Ahlak ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık'daki Bazı Ahlaki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 241.

⁴⁵ *Kutsal Kitap-Eski ve Yeni Antlaşma Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Süleyman'ın Özdeyişleri 27/28.

⁴⁶ Leviller 25/35-36.

⁴⁷ Özdeyişler 11/24-25.

⁴⁸ Sema Ülkü, "Üç Semavi Dine Ait Prensiplerin Muhasebe Biliminin Oluşumu Üzerindeki Muhtemel Etkileri", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 180.

⁴⁹ Luka 14/13.

⁵⁰ Markos 10/21.

⁵¹ Markos, 14/7.

⁵² Luka 19/8.

3. Etimolojik Açından İnfak

İnfak sözcüğü Arapçadaki lügat anlamı itibariyle *bitip tükenmek, tüketmek, yoksullaştırmak, harcama yapmak, noksanlaşmak*⁵³ gibi manalar dışında *elinde var olan bir şeyi başkasına verme, malından harcama yapma, sadaka verme*⁵⁴ anlamlarına da gelmektedir. İstilahtan olarak infak; “İnsanın, Allah’ın kendisine bahşettiği açık ve kapalı bütün nimetlerden yaptığı her türlü yardım”⁵⁵ ya da “Allah’ın hoşnutluğunu elde etme amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaçlara aynı ve nakdî yardımda bulunması”⁵⁶ şeklinde tanımlanabilmektedir. Ancak ifade etmek gerekir ki infak kavramı, her ne kadar maddi anlamda öne çıkan bir ibadet olarak dikkati çekse de ahlaki, siyasi, hukuki yönleri de olan oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.⁵⁷

Kur’ân’da, *infak* sözcüğü, âyetlerde de görüleceği üzere harcama, yardımlaşma ve dayanışma konularının hepsini doğrudan ilgilendiren kapsayıcı bir kavramdır.⁵⁸ Her ne kadar *i’ta, it’am, isâr* ilgili bazı kelimeler infak kelimesinin anlam çerçevesiyle ilişkilendirilebilir de⁵⁹ özellikle zekât ve sadaka şeklinde Kur’ân’da geçen sözcüklerin, infak çatısı altında değerlendirilmesi gerekmektedir. İnfak genel olarak hem maddi hem de manevi anlamda vermeyi, yardım etmeyi, paylaşmayı vs. kapsamı içine alırken zekât ve sadaka bu davranış içinde daha özel ameller konumunda değerlendirilmektedir.

4. Kur’ân Âyetleri Işığında İnfak

Kur’ân sadece bireysel iman ve ibadetler konusunda emir ve yasaklar içermeyip müminlere sosyal hayatın düzenlenmesi noktasında bir takım toplumsal sorumluluklar da yüklemektedir. Söz konusu onlarca sosyal sorumluluk arasında en fazla dikkati çeken hususlardan biri *infak* konusudur. Aslında inananlar zaman-mekân gözetmeyen ve süreklilik arz eden infak emrini bir miktar geri plana almışlar, onun bir cüzü olan zekât ibadetini ise farziyetine bağli olarak daha ziyade önceliklemişlerdir. Bilinmelidir ki, zekât, sadaka, fitre, fide şeklinde isimlendirilen ibadetlerin hepsi de infak kavramı kapsamı içinde yer almaktadır.

İnsan evladının sahip olduğunu zannettiği her şeyin sahibi gerçekte Allah’tır. O, evrendeki her şeyin sahibidir. Dilediğine dilediği kadar vermektedir.⁶⁰ Allah, Zatını nitelerken de “*göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah..*”⁶¹ âyetinde olduğu gibi bu gerçeğe vurgu yapmaktadır. “Allah’ın canlılara yeme içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere

⁵³ Mecdüddin Ebu Tahir Muhammed b. Ya’kub el-Fîrûzâbâdî, “İnfak”, *Kamûs Tercemesi-Okyânûs’l-Basîfî Tercemeti-l-Kamûs’l-Muhît*, nşr. Rizeli Hasan Hilmi Efendi, çev. Ahmed Asım, (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), 3/1020.

⁵⁴ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, “nfk”, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 10/358.

⁵⁵ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve Esrârü’t-te’vîl*, (İstanbul: Sirket-i Sahafîye-i Osmâniye, 1886), 1/23.

⁵⁶ Mustafa Çağrı, “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 22/289-220.

⁵⁷ Mehmet Aziz Yaşar, “Fıkhi Açından İnfak”, *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 43.

⁵⁸ Ali Rıza Gül, “Kur’ân’daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi”, *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 240.

⁵⁹ Ayhan Kaya, *Kur’ân’da İnfak Kavramı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 47-79.

⁶⁰ *Son İlahi Mesaj Kur’ân ve Açıklamalı Meali*, çev. Hüseyin Peker (Samsun: Ceylan Ofset, 2009), Âl-i İmrân 3/26.

⁶¹ *Kur’ân-ı Kerim Meali*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), eş-Şûrâ 42/53.

228 | Osman Taştekin. Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

verdiği her şeyi ifade eden⁶² rızık konusunda da Kur'ân'ın hükmü açıktır. Rızık veren⁶³ ve kuluna verdiği rızıktan infak etmesini isteyen Allah'tır.⁶⁴ O, dünya hayatını bir sınav yeri kılmasına bağlı olarak dilediği kullarına rızık bol bol vermekte, bazı kullarının rızıkını da kısmaktadır.⁶⁵ İyi durumda olanlar rızıklarını elleri altındakilerle paylaşmak suretiyle onları kendileriyle eşit hale getirmeye çalışmaktadırlar.⁶⁶ Tüm mülkün sahibi Allah'tır ve kul, O'nun verdiği rızık sahibi değil emanetçisidir. Bu nedenle kendisine verilen emanetten Allah yolunda, O'nun rızasını gözeterek harcama yapması dünyevi hayatta tabi tutulduğu sınavın bir parçasıdır.⁶⁷ Yerlerin ve göklerin ezeli ve ebedi tek mirasçısı Allah olduğu halde kulun emanetçisi olduğu mal ve mülkten harcama yapmamasını Kur'ân şaşırtıcı bulmaktadır.⁶⁸ Nimetleri sonsuz, cömertliği sınırsız olan Allah'ın bizatihi kendisi infak edendir.⁶⁹ Mümin rızıklandırılma konusunda Rabbine tevekkül etmeli, sadece geçici dünya hayatında değil ebedi âlem olan ahiret hayatında da rızıklandırılanlar arasında olmak için gayret sarf etmelidir.

İnfak, müminin temel özellikleri arasındadır.⁷⁰ İnananların nitelikleri içinde dikkat çekilen hususlardan biri Allah'ın lütfettiği mal, mülk ve paradan Allah rızasını gözeterek infak etmeleridir. İnfak, kulun hakkı olup Allah'ın kullarına bir ikramıdır.⁷¹ Müminler, yardımlarını gece-gündüz, gizli-açık bir şekilde Allah'ın rızasını gözeterek yapmalı,⁷² darlıkta ve bollukta muhtaçlara infak etmelidirler.⁷³ Onlar, ibadet olarak namaz kılma ve kendilerine verilen rızıktan infak etme,⁷⁴ kötülüğü iyilikle savuşturma,⁷⁵ özelliklerine sahiptirler.

Yine cenneti hak edecek olan müminlerin özelliklerinden bahsedilirken onların; a. Allah'a ibadet için geceleri az uydukları, b. Seher vakitlerinde Allah'tan af diledikleri, c. Yardım isteyen-istemeyen ihtiyaç sahipleri için mallarından pay ayırdıkları ifade edilmektedir.⁷⁶ Onlar, gecelerin sessizliğinde yataklarından kalkarak korku ve ümitle Rablerine yalvarırlar ve Rablerinin kendilerine verdiği mal ve mülkten Allah yolunda harcarlar. Hiçbir dostluğun, alış-verişin ve sefaatin fayda vermeyeceği hesap günü gelmeden önce Allah'ın lütfettiklerinden infak ederler.⁷⁷ Bilirler ki, yardıma muhtaç yoksulların, daha iyi durumda olanların mallarında hakları ve payları vardır.⁷⁸ Dolayısıyla Allah'ın rızasını kazanmış bir kul olabilmenin en önemli yollarından biri de infak emrini gereğince anlamaktan ve bunu davranışlara yansıtılmaktan geçmektedir.

Karşılık beklemeden fakire yardım eden, mallarından Allah yolunda harcayanlar,⁷⁹ O'nun katında mükâfata layık görüleceklerdir. Öyle kullar vardır ki, kendileri muhtaç olduğu halde kendilerinden önce yoksul, yetim ve esirleri doyururlar. Bunu yaparken de içlerinden "Biz sizi sadece Allah rızası için doyuruyoruz. Sizden herhangi bir karşılık ve teşekkür

⁶² Şerafettin Gölcük, "Rızık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/73-74.

⁶³ Sebe' 34/39.

⁶⁴ el-Bakara 2/254.

⁶⁵ er-Ra'd 13/26; el-İsrâ 17/30; el-Ankebût 29/62; Sebe' 34/39.

⁶⁶ en-Nahl 16/71.

⁶⁷ Hâdîd 57/7.

⁶⁸ el-Hadîd 57/10.

⁶⁹ el-Mâide 5/64.

⁷⁰ el-Bakara 2/3.

⁷¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş-Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 1/43.

⁷² el-Bakara 2/274; R'ad 13/22.

⁷³ Âl-i İmrân 3/134.

⁷⁴ el-Enfâl 8/3; Hac 22/35.

⁷⁵ el-Kasas 28/54.

⁷⁶ ez-Zâriyât 51/17-19; Benzer bir âyet meali için bk. Âl-i İmrân 3/17.

⁷⁷ el-Bakara 2/254; İbrâhîm 14/31.

⁷⁸ Meâric 70/24-28.

⁷⁹ Hadîd 57/18.

*beklemiyoruz. Biz sadece dehşetli hesap gününde Rabbimizden korkuyoruz*⁸⁰ derler. Allah sevgisini derinden taşıyanlar, ahirete gereği gibi inanıp onun şiddetini dünyada iken hissedenler ve kendilerine vaat edilen cennete duydukları özlemi samimiyetle yaşayanlar, dünya nimetlerinden feragat edip Allah'ın rızasını kazanmayı ve kendilerine verilecek mükâfatı öncelikle beklemekte olduklarıdır.

Kur'ân, gerçek dindarlık ve iyilik ölçütlerini ortaya koyarken infaka da yer vermektedir.⁸¹ Ancak infakın Allah katında geçerli olabilmesinin en temel şartı 'Allah'ın rızasının gözetilerek yapılmasıdır.⁸² Mümin çevresindeki insanlardan övgü almak, beşeri bir ödülle mükâfatlandırılmak ya da bazı insanlara yaranmak ve onları memnun etmek için infak etmez.⁸³ Gerçek dindarlık ve iyilik için kulun, Allah'ın kendisine rızık olarak verdiği malından isteyerek ve Allah'ın rızasını gözeterek akrabalarına, yetimlere, fakir kimselere, yolda kalmış olanlara, yardım için el açanlara, köle ya da esirleri esaretten kurtarmaya harcama yapması gerekmektedir.⁸⁴ Zira inananlar sevip değer verdikleri mallarını, Allah'ın rızasını gözeterek hayırlı işlerde harcamadıkça gerçek anlamda iyiliğe ve dindarlığa erişemeyeceklerdir.⁸⁵ Kimlere infakta bulunulacağını bildirilen bir başka âyette, ana-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara sıralaması yapılmaktadır.⁸⁶ Kur'ân, varisler içinde yer almasa da miras dağıtım esnasında orada bulunan uzak akrabalara, yoksullara, yetimlere az çok bir şeyler verilmesini, güzel sözler söyleyerek gönüllerinin hoş edilmesini istemektedir.⁸⁷ Kendilerini Allah yoluna adanmaları nedeniyle kazançları olmayan, istemekten utandıkları için zengin zannedilen ancak dikkat edildiğinde simalarından tanınan kimseler infak edilmesi gerekenler arasında zikredilmektedir.⁸⁸ Âyet, iman sahibi muhacirler özelinde inzal olmuş olsa da zorunluluk ya da başka engellerden dolayı çalışmayan ancak erdemli oluşlarından dolayı yardım istemekten utanan tüm müminleri kapsamaktadır.⁸⁹ İhtiyaç sahiplerinin belirlenmesinde, onların dış görünüşleri bazen yanıltıcı olabilir. Onurlarının zedelenmesini istemeyen yoksul kişiler ihtiyaçlarını aşikâr etmekten kaçınabilirler. Bu durumda servet sahibi müminler ferasetli davranıp zahiren muhtaç gibi görünmeyen bu tür kimseleri kollamalı ve gözetmelidirler.

Genel anlamda *harcama yapmak* olarak ifade edilen infakın, Allah yolunda ve rızasını kazanmaya yönelik olması gerekmektedir.⁹⁰ Buna göre mallarını Allah yolunda harcayanlar elde edecekleri mükâfat bakımından bir tohum tanesine benzetilmektedir. Her bir taneden yedi başak, her bir başaktan da yüz tohum çıkmaktadır.⁹¹ Âyette, tasaddukta bulunan kişi çiftçiye, infak ise tohuma benzetilmiştir. Allah bu şekilde her bir sadakaya karşılık yedi yüz sevap vaat etmektedir.⁹² Bu kişilerin infakları, yüksek ve korunaklı bir yerde bulunan, toprağı verimli bir bahçeye benzetilmektedir. Bu bahçeye bol yağmur yağdığında iki kat mahsul vermektedir. Üstelik yağmurun hafif çiselemesi halinde bile topraktan ürün elde edebilmek mümkündür.⁹³ Dolayısıyla müminler, az demeden Allah yolunda infaklarına devam etmelidirler.

⁸⁰ el-İnsân 76/8-10.

⁸¹ el-Bakara 2/177.

⁸² el-Bakara 2/272.

⁸³ Seyyid Kutub, *Fizılâ-il Kur'ân*, çev. İsmail Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1971), 2/100.

⁸⁴ el-Bakara 2/177.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/92.

⁸⁶ el-Bakara 2/215.

⁸⁷ en-Nisâ 4/8.

⁸⁸ el-Bakara 2/273.

⁸⁹ Kutub, *Fizılâ-il Kur'ân*, 2/101.

⁹⁰ el-Bakara 2/195.

⁹¹ el-Bakara 2/261.

⁹² Kâdî Beydâvî, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri-Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Sel-sebil Yayınları, 2011), 1/324.

⁹³ el-Bakara 2/265.

230 | Osman Taştekin. Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

İnfak, birçok insanın hayatta iken değerini tam olarak anlayamadığı mükâfatı emsalsiz olan bir ibadettir. Nitekim ilgili âyette,

“Size verdiğimiz maldan mülkten Allah yolunda harcayın. Aksi halde ölüm gelip çattınca ‘Rabbim! Bana biraz daha süre versen de fakir-fukaraya yardım etmek gibi Seni razı edecek işler yapsam ve böylece hayırlı/faziletli kullarından olsam’ diye yalvarıp yakarmanın hiçbir faydası olmaz.”⁹⁴

buyrulmaktadır. Mal ve evlat sevgisi, kişiyi Allah yolunda harcama yapmaktan alıkoymamalıdır.⁹⁵ Gelecekte sunulan bu tür sahneler, infak ibadetinin kul için ne derece kurtarıcı olduğunun bilgisini vermesi açısından önemlidir.

Kur'ân, yardım isteyen kimselere infak edecek güç bulunamazsa, onlara güzel sözler söyleyerek gönüllerini almanın gerektiğini haber vermektedir.⁹⁶ İnfak hususunda cimrilik yapanlar, kendi aleyhlerine çalışmakta olup⁹⁷ mallarının ve paralarının kendilerine hayır getireceğini düşünmemelidirler. Dünya hayatında servetleriyle ve canlarıyla sınanacaklarını⁹⁸ dikkate almayanların geçici zenginlikleri hesap günü yaşayacakları sıkıntıların nedenlerinden olacaktır. Cimriliklerine bağlı olarak Allah yolunda harcamadıkları mal ve mülkleri bir vebal olarak cezalandırılmalarına sebep olacaktır.⁹⁹ Müşriklere, Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden yoksullara verin denildiğinde onlar, “*sizin iddianıza göre dilediği takdirde kendilerini Allah'ın rızıklandıracağı kişileri biz mi doyuralım*”¹⁰⁰ şeklinde bir tür istihza ile karşılık vermektedirler. İnanmış gibi görünerek müminlere yakınlaşan ikiyüzlü insanlar, yerde ve göklerdeki tüm zenginliğin Allah'a ait olduğunu gerçeğini hesaba katmayarak Müslümanların güçlenmemesi ve dağılıp gitmeleri için onlara maddi yardım yapılmasına engel olurlar.¹⁰¹ Aslında infak, kulun tamahkârlık ve bencillikten kurtulmasına vesile olan bir ibadettir. İnsan bu tür nefsanî tutkularından kurtulabilir ve Allah yolunda onu rızasını kazanabilmek için infak ederse kurtuluşa erenler arasında yer alacaktır.¹⁰² İnfak konusunda bencilliği aşmak Kur'ân'da sarp bir yokuşu aşmaya benzetilmektedir.¹⁰³ Bu engeli aşabilmenin fiili yolu ise köleyi özgürlüğüne kavuşturmak veya açlığın yaygın olduğu zamanlarda akrabadan olan yetimi, öksüzü ve muhtaç durumda olan yoksulu doyurmak olarak gösterilmektedir.¹⁰⁴ Cimrilik her ne kadar insanın genel bir özelliği olarak belirtilmişse de samimi müminler, nefisleriyle olan mücadelelerini daha rahat kazanarak Allah'ın hoş görmediği bencillikten kurtulabilirler ve Allah'ı inkâr edenlerin aksine kendilerine verilen mal ve mülkten infak ederek sorumluluklarını yerine getirirler.

Kur'ân infakı Allah'a borç vermek olarak addetmektedir.¹⁰⁵ *Allah'a borç vermek* şeklindeki ifade, âyette geçen *karz-ı hasen'e* karşılık gelmektedir. İnfakın *karz-ı hasen* niteliği taşıyabilmesi için de kişinin kendi isteğiyle olması, Allah'ın rızasının gözetilmesi, malın değerlisinin verilmesi, kişi muhtaç olduğunda bile yoksula infak edebilmesi, olabildiğince gizli verilmesi, gösteriş niyeti taşımaması, verilen çok olsa bile az kabul edilmesi şeklinde şartlar gereklidir.¹⁰⁶ Allah, infakı kendisine verilen bir borç olarak ifade etmekle hem mülkün sahibi ve evrende var olan her şeyin yaratıcısı olan mutlak bir güce borç vermenin azametini hem de karşılığının kat be kat alınacağı noktasında güçlü bir güvence vermektedir.

⁹⁴ el-Münâfikûn 63/10.

⁹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tevîlatü'l-Kur'ân Ter-cümesi*, çev. Kemal Sandıkçı-Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 15/188-189.

⁹⁶ el-İsrâ 17/26-29.

⁹⁷ Muhammed 47/38.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/186.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/180.

¹⁰⁰ Yâsîn 36/47.

¹⁰¹ el-Münâfikûn 63/7.

¹⁰² et-Tegâbün 64/16.

¹⁰³ el-Beled 90/11-12.

¹⁰⁴ el-Beled 90/13-17.

¹⁰⁵ el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegâbün 64/17.

¹⁰⁶ Konyalı Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'ân Tefsiri Hulâsat'ül Beyân fî Tefsir'il Kur'ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966) 14/5768-5769.

Allah yolunda her ne infak edilirse O, bunu bilmekte olup karşılığını mutlaka verecektir. Kendilerine rızık olarak verilenlerden infak etmeyenler ise hem kendilerine hem de topluma zarar verecekler ve azaptan kurtulmalarını sağlayacak bir kimse bulamayacaklardır.¹⁰⁷ Allah için infakta bulunanların mükâfatları eksiksiz olarak verilecek ve onlar asla haksızlığa uğramayacaklardır.¹⁰⁸ Kur'ân'a hakkıyla uyan namazı gereği gibi kılan ve kendilerine verilen rızıktan açık-gizli hayır işlerinde harcayan kişiler hiç bitmeyecek bir kazanç elde ettiklerinden emin olmalıdırlar. Allah bu kullarının karşılığını, hak ettiklerinden daha fazlasıyla verecektir.¹⁰⁹ İster cihat ister muhtaca yönelik yapılınsın Allah yolundaki harcamaların karşılıkları ahirette ve dünyada tastamam olarak verilecektir.¹¹⁰ İnfak hem harcama yapanın hem de içinde yaşadığı toplumun yararına olup dünyada olduğu gibi ve ahiret gününün saadetine de yönelik bir ibadet olma özelliği taşımaktadır.

Kur'ân'da infakın ne ölçüde yapılacağı konusunda kesin bir kıstas belirtilmemekle birlikte ihtiyaçtan artakalan miktarın, infak edeni sıkıntıya düşürmeyecek şekilde, kişinin gönlünün elverdiği oranda yapılması istenmektedir.¹¹¹ Diğer bir âyette ise müminlerin Allah yolunda az ya da çok, küçük ya da büyük yaptıkları her türlü infakın bir karşılığı olacağı müjdelenmektedir.¹¹² Şeytan, inananları fakirliğe düşecekleri korkusu vermek suretiyle kandırmaya çalışmakta ve onları çirkin davranışlara yönlendirmektedir.¹¹³ Âyet, şeytanın infakı engellemede etkin bir rolünün olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, insanı fakirlikle korkutmak suretiyle Allah ile kul arasındaki bağın kopmasını ve Allah'a isyanı istemektedir.¹¹⁴ Ancak müminler bu tuzağa düşmemelidirler. Zira malından infak eden her mümin aslında kendine yatırım yapmaktadır ve Allah rızasına yönelik harcamalarının mükâfatı mutlaka verilecek ve onlara asla haksızlık yapılmayacaktır.¹¹⁵ İnfak edenlerin karşılığını Allah katında bulmaması mümkün değildir. Onlara ecirleri eksiksiz olarak verilecektir. Aksi durum zulüm olur ki Allah asla zalim değildir.¹¹⁶ Dolayısıyla mümin gerçekte Allah'ın mülkü olan ve kendisine emanet olarak verilen serveti infak etme konusunda şeytanın kıskırtmasına kanmamalı, Allah yolunda harcadıklarının bir karşılığı olacağı hususunda asla şüpheye düşmemelidir.

Kur'ân'daki "Ekonomik durumu iyi olan, durumuna göre harcasın! Geliri kısıtlı olan kimse de, Allah'ın kendisine verdiği uygun harcama yapsın! Allah, kişiye verdiğiinden fazlasıyla onu sorumlu tutmayacaktır."¹¹⁷ âyeti, özelde evliliğin sona ermesine ilişkin bir konuyu düzenleme bağlamında olsa da genel anlamda infak ve buna ilişkin yükümlük hususunda da önemli ilke ve ikazlar ihtiva etmektedir. Bu durumda zekât, nafaka vb. dini vecibeler, kişinin malik olduğu ekonomik imkânlardan bağımsız düşünülmemelidir.¹¹⁸ Diğer bir ifadeyle bu tür harcamalarda da infak edenin mağdur olmayacağı bir dengenin ve ölçünün gözetilmesi gerekmektedir.

Kur'ân infakta bulunurken uyulması gereken kuralları da belirlemektedir. Buna göre yapılan yardımın başa kakılmaması ve fakirlerin incitilmemesi gerekmektedir. Böyle davranmaları halinde inananlar azap korkusu hissetmeyecekler, hüznün yaşamayacaklardır.¹¹⁹ Bir

¹⁰⁷ el-Bakara 2/270.

¹⁰⁸ el-Enfâl 8/60.

¹⁰⁹ Fâtır 35/29-30.

¹¹⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd., (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 11/353.

¹¹¹ el-Bakara 2/219.

¹¹² et-Tevbe 9/121.

¹¹³ el-Bakara 2/268.

¹¹⁴ İmam Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2001), 3/556.

¹¹⁵ el-Bakara 2/272.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/571.

¹¹⁷ et-Talâk 65/7.

¹¹⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/394.

¹¹⁹ el-Bakara 2/262.

232 | Osman Taştekin. Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

sonraki âyette, gönül alan tatlı bir sözün ve hoşgörünün başa kalkılan yardımdan daha hayırlı olduğu ifade edilmektedir.¹²⁰ Müminler, Allah'a ve ahiret gününe inanmadıkları halde gösteriş olsun diye yardımda bulunan ve sonra da yaptıklarını onların başına kalkan, duygularını inciten kimseler olmamaları yönünde uyarılmaktadırlar. Böyle davranılması hali, bir kaya parçası üzerinde bulunan toprağa yağın yağmur sonucu, toprağın gidip sadece kayanın kalması benzetmesiyle anlatılmaktadır.¹²¹ Diğer bir ifadeyle gösteriş ya da kişisel çıkar amacıyla yapılan infakın hiçbir değeri bulunmamaktadır. Mallarını sırf gösteriş olsun diye infak edenler sadece kâfirlerdir. Onlar iman ederek kendilerine verilen maldan gösterişe kaçmadan infak etmiş olsalardı bir şey kaybetmeyecekleri gibi kazançlı da çıkacaklardı.¹²² Oysa Allah'a ve hesap gününe inanmayanların harcamalarının bir karşılığı bulunmamaktadır. Onlar yeryüzünün tüm zenginliğine hatta bir misline daha sahip olsalar ve bunların hepsini hesap günü azaptan kurtulmak için fidye olarak verseler de bu onlardan kabul edilmeyecektir.¹²³ Zaten onların temel karakterleri, yetimi horlamaları ve itip kalkmaları, yoksulları doyurmaya kalkmadıkları gibi bu konuda herhangi bir teşvikte bulunmamaları üzerinedir.¹²⁴ Münafıkların da gönüllü ya da gönülsüz yapacakları harcamaların, Allah'ı ve elçisini inkâr etmeleri, söz konusu infakı zoraki yapmalarına bağlı olarak asla karşılığı olmayacaktır.¹²⁵ Âyet, savaşa katılmak istemeyen ancak malıyla katkıda bulunabilirim diyen münafıklar hakkında indirilmiştir. Onlardan infakın kabul edilmemesi mallarının da alınmayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her ne kadar mallarını teklif etmiş olsalar da Allah'tan bir mükâfat alamayacaklardır.¹²⁶ İnfakın kabulündeki temel şart, samimi bir iman ile Allah'a teslimiyet ve gerek mal ve gerekse can ile Allah yolunda mücadele etmektir.

Kur'ân'a göre, insanların bir kısmı Allah yolunda yapacağı harcamayı, karşılığı olmayan mali bir yük ve zarar olarak değerlendirmenin ötesinde, müminlerin başına bir sıkıntı ve bela gelmesini de beklemektedirler. Diğer taraftan müminler, infaklarını Allah'a ve elçisine yakınlaşma vesilesi olarak görürler. Dolayısıyla Allah da onlara rahmet ve şefkatini esirgeyecektir.¹²⁷ İçten inanmayan bazı kişiler, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte, müminlerin güç kaybedeceğini, buna bağlı olarak inkârcıların hâkimiyet kuracağını ve böylece infaktan kurtulmayı ümit etmişlerdir. Zamandan bağımsız düşünüldüğünde günümüzde de müminlerin zayıflamasını, Allah'ın hükümlerine duyarsız olanların egemen olmasını dolayısıyla infaktan ve devlete karşı sorumluluklarından kurtulmayı bekleyen insanlar bulmak mümkündür.¹²⁸ Allah infak konusunda kullarına niyetleri doğrultusunda muamele buyuracaktır. Müminler, kendilerinden görünen ancak içten içe aleyhlerine duygular besleyen kişilerin her dönemde olabileceği ihtimaliyle uyanık olmalıdır.

Kur'ân, infak edilecek malın hangi nitelikte olması ve nasıl davranılması gerektiği hususunda bilgi vermektedir. Buna göre, inananlar kendilerine lütfedilenlerden iyi ve değerli olanlarını vermelidirler. Kendilerine verildiğinde küçümseyecekleri, diğer bir ifadeyle kendilerine layık görmediklerini asla infak etmeye kalkışmamalıdır.¹²⁹ Diğer bir husus ise infakın mümkün olduğunca gizli yapılmasıdır. Allah açıktan da olsa sadaka vermeyi güzel bir davranış olarak ifade etmekle beraber gizli infakın, günahların ve hataların bir kısmını kapatması açısından daha faydalı olduğunu bildirmektedir.¹³⁰ Âyetin tefsiri bağlamında, infak yaparken

¹²⁰ el-Bakara 2/263.

¹²¹ el-Bakara 2/264.

¹²² en-Nisâ 4/38-39.

¹²³ el-Mâide 5/36.

¹²⁴ el-Maûn 107/1-3.

¹²⁵ et-Tevbe, 9/53-54.

¹²⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 3/1281.

¹²⁷ et-Tevbe, 9/98-99.

¹²⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Ruhü'l-Beyân Tefsiri*, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 3/495.

¹²⁹ el-Bakara 2/267.

¹³⁰ el-Bakara 2/271.

başta kalkma ve incitici söz ve davranışlarda bulunulmaması, mal ya da paranın değerli olanının verilmesi, çalışma imkânı veya geliri olmayanlara öncelik verilmesi gerekmektedir.¹³¹ Ayrıca Kur'ân infakın bireysel girişimlerle yapılabilmesinin ötesinde, müminlerin bir araya gelerek iyilik ve yardımda bulunmak maksadıyla gizli toplantılarda alacakları kararlar neticesinde de yapılabileceğini ve bunun hayırlı bir iş olduğunu ifade etmektedir.¹³² Kur'ân, infak eyleminde müminlerin duygudaşlık yapmalarını, fakirlerin onurlarını dikkate almalarını, tok gözlü ve samimi olmalarını, yardımı aşikâr ederek muhtaç kişilerin incitilmemesini istemektedir.

Yukarıda yer verilen âyetler ışığında görülmektedir ki;

1. Kâinata her ne varsa, hepsinin sahibi Allah'tır.
2. Kullarına rızık veren O'dur. Dünya nimetlerine sahip olma noktasında kullarını eşit tutmamış, bir kısmına bol ve rahat geçim imkânı verirken bir kısmına da daha az miktarda mal ve mülk vermiştir. Böyle olmasının temel nedeni her iki kesimin de sınava tabi tutulmalarıdır. Zengin, sahip olduklarını muhtaç kişilerle paylaşmak sorumluluğunu taşıırken, yoksul kişi durumuna sabır edip rızıkını helal yoldan temin için gayret etmekte yükümlüdür. Kul, elinden gelen çabayı gösterdikten sonra tevekkül etmeli, ebedi ahiret hayatında rızıklandırılmanın geçici dünya hayatında servet sahibi olmaktan daha değerli olduğu bilincini taşımalıdır.
3. Allah nezdinde değerli bir kul olabilmenin şartlarından biri de infak ibadetini ihmal etmemektir. Kur'ân, bazen iman-namaz-infak, bazen gece namazı-seher vakti af dileme-infak, bazen de infak-sabır-kötülüğü iyilikle savuşturma sıralamasını yapmakta, infakı ise her grup ibadet arasında zikrederek önemine vurgu yapmaktadır.
4. Müminler, yardıma muhtaç olanların kendi mallarında bir payı olduğunu ve Allah'ın rızasını kazanabilmenin en önemli yollarından birinin de onlara yardım etmek olduğunu bilmelidirler.
5. Infak ibadeti, Allah rızasını kazanmaya yönelik olmadığı sürece ilahi anlamda bir değeri yoktur. İmanlarında samimi olanlar, hesap gününde korkularının giderilmesi için dünya hayatındayken kendi nefislerinden fedakârlık yaparak yoksulu, yetimi yedirirler ve dünyevi anlamda hiç kimseden, hiçbir miktarda herhangi bir karşılık beklemezler.
6. Infak edilecek kişiler; ana-baba, yakın akrabalar, yetimler, fakir kimseler, yolda kalmış olanlar, yardım için el açanlar, köle ya da esirler olarak belirtilmektedir. Bunların dışında kendilerini Allah yoluna adanmış ancak görünüşü itibarıyla muhtaç olduğu anlaşılmayan, onuruna yediremediği için de istemekten kaçınanlar da gözetilmeli ve infak edilecekler dairesinde değerlendirilmelidirler.
7. Infak öylesine değerli bir ibadet olarak ifade edilmektedir ki, kişi ölüm anında Allah yolunda harcama yapmamasının pişmanlığını yaşayacaktır. Infak emrini ihmal ederek yoksulluğa düşeceği korkusuyla şeytanın kandırmayı başardığı kişi aslında kendi aleyhine çalışmaktadır. Zira Allah zengindir, kuluna infak edendir. Gerçek iman sahipleri ne kâfirler ne de ikiyüzlü münafıklar gibi infak ibadetini küçümsemezler, infak edenlerle alay etmezler aksine teşvik ederler. Allah'ın hoşnutluğunu, hesap gününün dehşetini dikkate alırlar.
8. Allah, infakı kendisine verilen bir borç olarak nitelemekte, kullarına güvence vermektedir.
9. Infakta ölçü, ihtiyaçtan artakalan miktarın, infak edeni sıkıntıya düşürmeyecek şekilde, kişinin gönlünün elverdiği oranda yapılması şeklindedir. Allah yolunda ve O'nun rızasını kazanmak için yapılacak az ya da çok, büyük ya da küçük her türlü infakın karşılığı yine Allah tarafından verilecektir.

¹³¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir*, 1/418-419.

¹³² en-Nisa 4/114.

234 | Osman Taştekin. Kur'an'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

10. Mümin infakı engelleyen en büyük etkenin şeytan olduğu bilgisine sahip olmalı, kendisine Allah tarafından verilen mal ve paranın emanetçisi olduğu bilinciyle fakirliğe düşme korkusu yaşamamalıdır.

11. İnfakta bulunurken uyulması gereken temel kural, yardım edileni incitecek söz söylememek ve zaman içinde başa kalkmamaktır. Bu tür davranış, infaktan beklenen tüm ecir, yağmurun sert kaya parçası üzerindeki yumuşak toprağı silip götürmesi gibi geçersiz kılacaktır.

12. Müminler kendilerine layık görmediklerini değil iyi ve değerli olanı vermeli-dirler. Allah yolundaki harcamalar mümkün olduğunca gizli yapılmalı, gelir ve çalışma imkânı olmayan ihtiyaç sahiplerine öncelik verilmelidir.

5. Kur'an'ın İnfak Anlayışı Işığında Sosyal Yardımlaşma

İslam, temelde insanları üç ana noktada sorumlu olmaya çağırılmaktadır. Bunlar; iman, ibadet ve insanlar arası ilişkilerin belirleyicisi olan tutum ve davranışlardır. Tüm bu hususlara gösterilen hassasiyet, sağlıklı ve güvenilir bir toplum içinde hayatı sürdürebilme noktasında dünyevi, Allah'ın rızasını kazanmış bir kul olma niteliğini kazanma yolunda ise uhrevi anlamda huzur bulmayı sağlamaktadır. İman ve ibadet, kişinin sadece kendine yüklenmiş olan sorumluluğı yerine getirmesi ile sınırlı iken insan-insan ilişkisini düzenleyen kurallar, bireyin kendini ve içinde yaşadığı toplumu ıslaha ve güzelleştirmeye yöneliktir. İnsan, birbiriyle bağlantılı bu üç konuda başarılı olamadıkça İslam'ın öngördüğü anlamda bir kul profiline sahip olamayacaktır.

Kur'an'ın insanlar arası ilişkiyi düzenlemede özellikle üzerinde durduğu konuların başında infak gelmektedir. Allah, kullarına verdiği her türlü rızık, mal ve mülkü ihtiyacı olan kişiler ya da yerlerle paylaşmayı istemektedir. İnfak, ahirete yönelik faydaları bir yana sosyal anlamda oldukça gerekli ve etkili bir ibadet olarak dikkati çekmektedir.

Öncelikli olarak infak, "toplum içerisindeki ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin giderilmesi, ekonomik olarak güçsüz durumda bulunan insanların diğer güçlü insanlara veya kesimlere karşı korunması"¹³³ olarak tanımlanan 'sosyal adalet'in tesisi yolunda önemli bir adımdır. Oluşturulmaya çalışılan sosyal yardımlaşma anlayışı toplumsal hayatın niteliğini yükseltecek ve huzurun oluşmasına zemin hazırlayacaktır.¹³⁴ Zira sosyal hayatta yaşanan problemlerden biri de ekonomik açıdan kişiler arası uçurumun olmasındandır. Dolayısıyla iktisadi dengesizliğin giderilmesinde infakın rolü büyüktür.

Muhtaç insanların yaralarına merhem olma neticesinde hissedilecek olan manevi huzur kişilerin bencilce duygulardan kurtulmasının dolayısıyla ruhsal açıdan daha sağlıklı bir bireyler olmasının yolunu açacaktır. Sağlıklı ruh yapısına sahip bireyler ise diğer insanlarla ilişkilerini daha insani düzeyde gerçekleştirebileceklerdir. Kardeşlik ve güven duygusunun oluşmasında infakın önemli bir rol oynayacağı açıktır. Varlığını yoksul insanlarla paylaşan bir zengin, serveti, muhtaç insanlarca meşru kabul edilecek, kıskançlık, çekememezlik, kin, zorbalık, düşmanlık ve benzeri duygulardan kurtulan yoksullar, kendilerinden daha iyi durumda olanlara karşı kardeşlik ve minnet hisleri besleyeceklerdir.

İnfakın yapılabilmesi için belli bir ekonomik düzeyin şart koşulmaması, toplum içinde farklı düzeylerde imkânlarla sahip tüm kişileri aktif olarak yardımlaşma sürecine katacaktır. Zira her bir birey kendisinden daha kötü durumda olan bir başka kişiye yardımcı olmak, bir ihtiyacı gidermek gayreti içinde olacağından bireyler arası güven pekişecektir.

¹³³ Osman Erdal Şahin , "20. Yüzyıl Batı ve İslam Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 56.

¹³⁴ Yunus Ekin, "Dünyevileşmeye Bir Çözüm Olarak İnfak Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 91.

Toplum içinde, özellikle günümüzde daha sık gündeme gelen hırsızlık, gasp, kapkaççılık ve benzeri hadiselerin önemli nedenlerinden biri de ekonomik şartların yetersizliğidir. Yoksul ülkelerde bu tür olayların gelişmiş ülkelere nispetle daha fazla yaşandığı düşünülürse maddi ihtiyaçların giderilmesinde infak olgusunun anlamı ziyadesiyle anlaşılacaktır. Basit hayati ihtiyaçlar, sonu cinayetle biten hadiselerin nedeni olabilmektedir. Kur'ân'ın, yardımlaşma anlayışına ilahi bir çözüm olarak sunduğu infak, toplum içinde korku ve infial oluşturacak bu tür hadiselerin önüne geçmede etkili olacaktır.

Kur'ân'ın infak anlayışı kapitalist ideolojinin insanlara yaşattığı birçok sorunun halledilmesinde bir çözüm olarak değerlendirilmelidir. Bu tür ideolojilere karşı oluşturulan sosyalizm, komünizm gibi beşeri ancak maneviyatı önemsemeyen fikir akımları karşısında infak ilahi bir çözüm olarak kullanılmalıdır.

Sonuç

Yoksulluk geçmişten günümüze hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir problem olarak yaşanmaktadır. Tamamen ortadan kaldırılması mümkün gözükmeyen bu sorunun olabildiğince aza indirgenmesi ihtimal dâhilindedir. Nitekim geçmişte olduğu gibi günümüzde de kişilerin en azından temel ihtiyaçlarının karşılanması yönünde çeşitli adımlar atılmaktadır. Yaşadığımız yüzyılda artık küresel bir boyut kazanan yoksulluk olgusu, çeşitli uluslararası ve ulusal kuruluş ya da derneklerin gözetiminde ele alınmakta, birtakım projelerle sorunun çözümü yolunda faaliyetler yürütülmektedir. Sosyal bir varlık olan insanın, asgari ihtiyaçlarını karşılayamadığı bir toplumda yaşam mücadelesi vermesi, aynı durumda olmayan diğer insanlar açısından üzüntü verici bir durum olmalıdır.

Yoksulluğun sorun olmaktan çıkarılması ya da aza indirgenmesi noktasında her ne kadar beşeri müdahaleler olsa da işsizlik, gelir dağılımındaki adaletsizler, sömürgeci yaklaşımlar, savaşlar, bölgesel olumsuzluklar, insanlardaki bencilik duygusu gibi nedenlere bağlı olarak yoksulluk durumunun aşağı çekilmesi zorlaşmaktadır. Sorunun çözümü noktasında en etkili olabilecek yollardan biri ise insanların kalplerine ya da vicdanlarına ulaşabilmektir. Dini duygu ve düşüncenin hâkim olduğu gönüllerde bu hedefe hizmet etmek daha kolay gözükmektedir. Nitekim gerek semavi dinlerde gerekse kaynağı ilahi olmayan beşeri dinlerde yardımlaşma hükmü ve tavsiyesi bulunmaktadır.

Evrensel bir din hüviyetinde olan İslam'ın ilahi buyruklarını içinde toplayan Kur'ân, infak kavramı altında sosyal yardımlaşmayı önemseyen, önceleyen bir anlayışı inananların dikkatine sunmaktadır. Buna göre insanların sahip olduğu ya da olmadığı her şey Allah'a aittir. Allah kullarında dilediğine bol rızık vermiş, dilediğinden de kısmıştır. Bunu temel nedeni, insanlar arasında bir ayırım yapmak olmayıp geçici kabul edilen hayatın bir sınav yeri olduğu gerçeğidir. Birey, Allah'ın kendisine verdiği her türlü nimeti muhtaç olan kimselerle paylaşmak sorumluluğunu yüklenmiştir. Bunun hem dünyevi/sosyal hem de uhrevi faydaları bulunmaktadır. Ekonomik açıdan dengesizliğin mümkün olduğunca giderilmesi çabası, yoksul ve varlıklı insan arasında sevgi, kardeşlik ve güven duygularının oluşmasına, yoksulluğa bağlı olarak toplum düzenini ya da emniyetini olumsuz yönde etkileyecek hırsızlık, gasp, kin, kıskançlık vb. tavır ve duyguların körelmesine yardımcı olacaktır. Muhtaç insanların yaralarına merhem olma neticesinde hissedilecek olan manevi huzur kişilerin bencilce duygulardan kurtulmasının dolayısıyla ruhsal açıdan daha sağlıklı bir bireyler olmasının yolunu açacaktır. Sağlıklı ruh yapısına sahip bireyler ise diğer insanlarla ilişkilerini daha insani düzeyde gerçekleştirebileceklerdir.

Sosyal açıdan toplumu rehabilite etme, sosyal adaleti sağlama dinamızın yanında infak, uhrevi anlamda da değeri ölçülemeyecek bir kazanç sağlamaktadır. Kur'ân, Allah'ın hoşnutluğunu gözeterek, O'nun rızasını kazanmaya yönelik bir niyetle harcama yapanları kendisine borç verenler olarak kabul etmekte, ebedi mükâfat yeri olan cennetle müjdelemektedir.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk vd., *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Amin, Samir. "Dünya Yoksulluğu, Yoksullaşma ve Sermaye Birikimi". *Mülkiye* 33/262 (2009), 89-97.
- Arpacıoğlu, Özge. *Dünyada ve Türkiye'de Yoksulluk Ve Yoksullukla Mücadele*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2012.
- Aygen, Murat. "Türkiye'de Yoksulluk ve Sosyal Yardım Yaklaşımı Üzerine: Elazığ Örneği". *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi* 4/8 (2016), 150-179.
- Aytekin, Arif. *İnfak Ahlakı*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Seçil Ofset, 2010.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Muhtasar Beydâvî Tefsiri-Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. çev. Şadi Eren İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Bilen, Mahmud. "Yoksulluk Sorunu Üzerine". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/10 (2005), 1-26.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Muhtasar Ruhü'l-Beyân Tefsiri*. çev. Abdulah Öz vd. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Ceren Adem-Erdem, Tevfik. "Türkiye'de Yoksulluk ve Sosyal Yardım Uygulamaları". *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü e-dergi* 2/1 (Aralık 2018), 6-24.
- Coşkun, Mustafa Nejat. "Türkiye'de Yoksulluk: Bölgesel Farklılıklar ve Yoksulluğun Profili". *Bölgesel Gelişme Stratejileri ve Akdeniz Ekonomisi*, Ankara: Tek Yayınları, 2005, 181-198.
- Çağrıci, Mustafa. "İnfak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/289-220. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çelik, Kemal vd., "Dünya'da ve Türkiye'de Yoksulluğun Genel Görünümü: 2002 Sonrası Döneme İlişkin Bir Değerlendirme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2017), 41-79.
- Çiftci, Ali. Konya: *Mekkî Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Daşlı, Yılmaz. "Yoksullukla Mücadele Aracı Olarak Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 19/2 (2018), 525-542.
- Demirtürk, Rabia Burcu vd., "Yoksulluk Düzeyinin Modellenmesi Üzerine Bir Araştırma". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2011), 30-67.
- Durgun, Özlem. "Türkiye'de Yoksulluk Ve Çocuk Yoksulluğu Üzerine Bir İnceleme", *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi* 6/1 (2011), 143-154.
- Ekin, Yunus. "Dünyevîleşmeye Bir Çözüm Olarak İnfak Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 77-104.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub. *Kamûs Tercemesi-Okyânûs'l-Basît fi Tercemeti-l-Kamusi'l-Muhît*. nşr. Rizeli Hasan Hilmi Efendi. İstanbul: Bahriye Matbaası ts..
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Tevîlatü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Kemal Sandıkçı-Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019).
- Erdem, Hüsamettin. "Dini Ahlak ve İlahi Dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık'daki Bazı Ahlaki Meselelere Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 225-254.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. çev. Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Gül, Ali Rıza. "Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi". *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 239-261.
- IDA, International Development Association. "World Bank Group". Erişim 01 Ocak 2021. <http://ida.worldbank.org/about/history>

- İbnManzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. "nfk", *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- Kabaş, Tolga. *Türkiye'de Yoksulluk ve Gelir Dağılımı*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2014.
- Karaman Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kaya, Ayhan. *Kur'an'da İnfak Kavramı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kaya, Ayhan. *Kur'an'da İnfak Kavramı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kılıç, Ramazan-Çetinkaya, Şahin. "Türkiye'de Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardım Stratejileri Ve Bir Model Önerisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2012), 93-114.
- Köylü, Mustafa. "Barış Eğitimi ve İslam". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 199-223. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.
- Kuban, Doğan. "Anadolu-Türk Şehri Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler". *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 53-73.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Kurtubî. *el-CâmiuliAhkâmî'l-Kur'an*. çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, (2001).
- Kutsal Kitap-Eski ve Yeni Antlaşma Tevrat- Zebur- İncil*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Kutub, Seyyid. *Fizilâl-il Kur'an*. çev. İsmail Hakkı Şengüler vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1971.
- Mehmed Vehbi, Konyalı. *Büyük Kur'an Tefsiri Hulâsat'ül Beyân fi Tefsir'il Kur'an*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Mevdüdi, Ebu'l Âl'a, *İnfak Bilinci*. drl. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Ehil Yayınları, 2018.
- OCHA, Birleşmiş Milletler İnsani İşler Koordinasyon Ofisi. "OCHA Görev ve Yetkileri". Erişim 04 Ocak 2021. https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/documents/files/this_is_ocha_2016_lowres_tr-min.pdf
- Oktik, Nurgül. *Türkiye'de Yoksulluk Çalışmaları*. İzmir: Yakın Kitabevi, 2008.
- Onaran, Oğuz. *Çalışma Yaşamında Güdülenme Kuramları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1981.
- OXFAM, Global Multimensional Poverty Index 2019. "Küresel Çok Boyutlu Yoksulluk Endeksi". Erişim 02 Ocak 2021. <https://www.undp.org/content/dam/turkey/UNDP-TR-MPI-2019-TR.pdf>
- OXFAM, Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı. "2020 Eşitsizlik Raporu". Erişim 02 Ocak 2021. <https://www.kedv.org.tr/oxfam-2020-esitsizlik-raporu>
- Öztürk, Nazım-Öztürk, Yasin. *Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma*. Ankara: Palme Yayıncılık, 2010.
- Salim, Muammer. "Türkiye'de Yoksullukla Mücadelede Kamusal Sosyal Yardımlar ve Bir Kurum İncelemesi: Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları". *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal* 6/36 (2020), 1657-1679.
- Sipahi, Esra Banu. "Yoksulluğun Küreselleşmesi Ve Kentsel Yoksulluk: Ekonomik Ve Sosyal Boyutlarıyla Konya Örneğinde Yoksulluk". *Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2006), 172-189.
- Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meali*, çev. Hüseyin Peker. Samsun: Ceylan Ofset, 2009.
- Şahin, Osman Erdal. "20. Yüzyıl Batı ve İslam Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 55-77.
- Şeker, Cihat. "Yahudilikte Sadaka". *Marife* 14/3 (2014), 83-104.
- Şenses, Fikret. *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Şentürk, Murat. "Türkiye'de Kamunun ve STK'ların Sosyal Yardım Uygulamaları: Yeni Eğitimler ve İhtiyaçlar". *Sosyoloji Dergisi* 28 (2014), 285-307.
- Şerafettin Gölcük, "Rızık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/73-74. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

238 | Osman Taştekin. Kur'ân'da İnfak Kavramı Bağlamında Sosyal Yardımlaşma

- T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. "Sosyal Yardım Programlarımız". Erişim 03 Ocak 2021. <https://ailevecalisma.gov.tr/sygm/programlarimiz/sosyal-yardim-programlarimiz/>
- The World Bank. "Poverty". Erişim 04 Ocak 2021. <https://www.worldbank.org/en/topic/poverty>
- Topgül, Seda. "Türkiye'de Yoksulluk Ve Yoksulluğun Kadınlaşması". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14/ 1 (2013), 277-296.
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı. "Dünya Gıda Programı". Erişim 04 Ocak 2021. http://www.mfa.gov.tr/dunya-gida-programi_world-food-programme_-wfp_.tr.mfa
- UNICEF, United Nations International Children's Emergency Fund. "Türkiye'de İnsani Yardımlar". Erişim 04 Ocak 2021. <https://www.unicef.org/turkey/hakk%C4%B1m%C4%B1zda>
- Ülkü, Sema. "Üç Semavi Dine Ait Prensiplerin Muhasebe Biliminin Oluşumu Üzerindeki Muh-temel Etkileri". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 171-197.
- Wikipedia, "Oxfam". Erişim 02 Ocak 2021. <https://en.wikipedia.org/wiki/Oxfam>
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Fıkhî Açıdan İnfak". *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 7/2 (2020), 43-65.
- Yazıcı, Hasan Işık. *Yoksullukla Mücadelede Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Vakıflarının Etkileri Köprübaşı İlçesi Örneği*. Trabzon: Avrasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yıldırım, Aziz. "Türkiye'de Yoksullukla Mücadele ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü". *Yardım ve Dayanışma Dergisi* 1/1 (2010), 9-17.
- Yılmaz, Hüseyin. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Sosyal Dayanışma Konusunun Öğretimi". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 253-268.
- Yiğit, Güven. *Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Vakıfları*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yüksel Arabacı, Rabihan. "Dünya Bankasının Yeni Uluslararası Yoksulluk Sınırları ve Küresel Yoksulluğun Yeniden Değerlendirilmesi". *Sosyal Güvenlik Dergisi* 9/1 (Haziran 2019), 123-140.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 239-258

Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

The Culture of Coexistence in the Context of the Medina Agreement

Hüseyin Yılmaz

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Prof. Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Sivas / Turkey
hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0002-6100-6188

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 239-258

Cite as / Atıf: Yılmaz, Hüseyin. "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü [*The Culture of Coexistence in the Context of the Medina Agreement*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 239-258.

<https://doi.org/10.18505/cuid.867558>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Culture of Coexistence in the Context of the Medina Agreement

Abstract: As a natural result of globalization and migration from village to city, peace, ease, and happiness of people who have to coexist in cities are extremely important. Beliefs, systems, ideologies, and institutions aim to achieve this. This situation forces individuals and groups who live together, whether they want to or not, to get to know and communicate with each other within a trust environment. The most important factor that makes recognizing segments of society with different characteristics and communicate with them in a healthy way is to develop a culture of coexistence among the community members. Coexistence means that people with different identities and affiliations are united around the citizenship denominator and contributing to the continuation of social life in unity and solidarity. This understanding must be transformed into a cultural consciousness in the community members. Because, polarization, marginalization, discrimination, and violence become common among individuals who live in societies where the culture of living together and the awareness of citizenship are not developed. In societies where a culture of cohabitation develops, differences are not seen as a cause of separation, but as a richness that diversifies society and gives dynamism to social life. In societies dealing with political, social, economic, and moral problems, religion, language, race, ethnic identity, and regional sense of belonging might be more likely used as terrorization tools. The self-confidence that accurate religious knowledge gives to individuals might weaken such a possibility. Islam anticipates a social system that facilitates a peaceful and easeful life for the people. Giving importance to principles such as love, respect, tolerance, justice, consultation, assistance, and solidarity in the Qur'an is an indication of the need for this system. The Prophet Muhammad had the opportunity to apply an example of this system in Madinah anticipated in the Qur'an in Madinah. After the migration, some principles related to the basic rules of coexistence were included in the Madinah agreement, which the Prophet signed with representatives of different segments living in Madinah. It is very important that these principles are able to shed light on the issues happening in the recent world. The experience of living together in the time of the Prophet Muhammad (pbuh) should be introduced to the next generations with correct information. Because, The Medina Agreement, which has an important place in the history of Muslims, is an important example of the ability to live together in peace and ease by maintaining differences in society. The Medina Agreement is the first written document that allows different groups of people residing in Medina to live together. The main purpose of this agreement, which the Prophet made with the Jewish, Christian, and polytheistic tribes in Medina after the migration, is to protect the fundamental rights stemming from the citizenship of people who live in the same city by having different faiths and cultural values. If so, the Madinah Agreement might be an example for many societies that recently experience discord and unrest due to their characteristics such as religion, language, race, political thought, and etc. In this regard, this article focuses on the importance of the culture of coexistence in the context of the Madinah Agreement and the process of formation of this culture and offers some suggestions that will facilitate peace and ease for different groups living in the same society. Some of these suggestions are as follows: Differences such as language, religion, race, culture, and political thought among the realities of social life should not be seen as an element of discrimination, everyone should contribute to the peace and well-being of society by combining in the common denominator of citizenship. In educational institutions, it should be taken into account values such as human love, respect for the other, tolerance, freedom of thought, empathy, and peace. In addition to educational institutions, all segments operating in the field of law, politics, economics, religion, and media should unite, and thus, should develop a consciousness of citizenship in society, where differences in race, religion, language, culture and political views are seen as richness.

Keywords: Religious Education, Multiculturalism, The Prophet Muhammad and Coexistence, Madinah State, the Madinah Agreement, The Culture of Coexistence, Freedom of Belief.

Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

Öz: Küreselleşmenin ve köyden kente göçün doğal bir sonucu olarak şehirlerde bir arada yaşamak durumunda olan insanların barış, huzur ve mutluluğu son derece önemlidir. İnançlar, sistemler, ideolojiler ve kurumlar bunu sağlamayı hedef edinmiştir. Bu durum ister istemez bir arada yaşayan birey ve grupların birbirini tanımasını ve güven ortamında iletişim kurmasını gerekli kılmaktadır. Farklı özelliklere sahip toplum kesimlerini tanıyıp onlarla sağlıklı iletişim kurabilmeyi kolaylaştıran en önemli unsur, toplum bireylerinde birlikte yaşama kültürünü geliştirmektir. Birlikte yaşama, farklı kimlik ve aidiyetlere sahip insanların vatandaşlık paydasında kenetlenmesi ve birlik ve beraberlik içerisinde sosyal hayatın devamına katkı sağlaması demektir. Bu anlayış, toplum bireylerinde kültürel bir bilinçle dönüştürülmelidir. Çünkü birlikte yaşama kültürünün ve vatandaşlık bilincinin gelişemediği toplumlarda bireyler arasında kutuplaşma, ötekileştirme, ayrımcılık ve şiddet olağan hale gelmektedir. Birlikte yaşama kültürünün geliştiği toplumlarda farklılıklar ayrışma nedeni değil, toplumu çeşitlendiren ve sosyal hayata dinamizm kazandıran bir zenginlik olarak görülmektedir. Siyasal, sosyal, ekonomik ve ahlaki sorunların yaşandığı toplumlarda din, dil, ırk, etnik kimlik ve bölgesel aidiyet duygularının şiddete ve teröre kanalize edilme ihtimali yüksektir. Sağlıklı dini bilginin bireylere kazandıracağı özgüven, böyle bir ihtimali zayıflatırabilir. İslâm dini, toplum bireylerinin barış ve huzur içerisinde yaşamasını kolaylaştırıcı bir sosyal sistemi öngörmektedir. Kur'an-ı Kerim'de sevgi, saygı, hoşgörü, adalet, istişare, yardımlaşma ve dayanışma gibi ilkelere önem verilmesi bu sisteme duyulan ihtiyacın bir göstergesidir. Kur'an'da öngörülen bu sistemin bir örneğini Hz. Peygamber Medine'de uygulama fırsatı bulmuştur. Hicretten sonra Hz. Peygamber'in Medine'de yaşayan değişik kesimlerin temsilcileriyle imzaladığı Medine Sözleşmesinde birlikte yaşamanın temel kurallarıyla ilgili bazı ilkelere yer verilmiştir. Bu ilkelerin günümüze ışık tutacak özellikte olması oldukça önemlidir. Hz. Peygamber döneminde yaşanan birlikte yaşama tecrübesinin nesillere doğru bilgilerle tanıtılması gerekir. Çünkü Müslümanların tarihinde önemli bir yere sahip bulunan Medine Sözleşmesi, toplumun bütün bireylerinin farklılıklarını koruyarak barış ve huzur içerisinde birlikte yaşayabilmesi konusunda önemli bir örnektir. Medine Sözleşmesi, Medine'de yaşayan farklı insan gruplarının bir arada yaşayabilmesine imkân sağlayan ilk yazılı belge olma özelliğine sahiptir. Hz. Peygamber'in hicretten sonra Medine'deki Yahudi, Hıristiyan ve çok tanrılı kabilelerle yaptığı bu anlaşmanın temel amacı, aynı şehirde yaşayan farklı inanç ve kültür değerlerine sahip insanların vatandaş olmaktan kaynaklanan temel haklarını korumaya çalışmaktır. Öyleyse Medine Sözleşmesi, günümüzde din, dil, ırk, siyasi düşünce ve daha başka özellikleri nedeniyle uyumsuzluk ve huzursuzluk yaşayan pek çok toplum için örnek teşkil edebilir. İşte bu makalede, Medine Sözleşmesi bağlamında birlikte yaşama kültürünün önemi ve bu kültürün oluşum süreci üzerinde durulmakta, farklı grupların aynı toplumda barış ve huzur içerisinde yaşamasını kolaylaştıracak bazı öneriler sunulmaktadır. Söz konusu önerilerden bazıları şöyledir: Toplumsal hayatın gerçekleri arasında yer alan dil, din, ırk, kültür, siyasi düşünce gibi farklılıklar ayrımcılık unsuru olarak görülmemeli, herkes vatandaşlık ortak paydasında birleşerek toplumun huzur ve refahına katkıda bulunmalıdır. Eğitim kurumlarında insan sevgisi, ötekine saygı, hoşgörü, düşünce özgürlüğü, empati ve barışseverlik gibi değerlerin işlenmesine özen gösterilmelidir. Eğitim kurumları yanında hukuk, siyaset, ekonomi, din ve medya alanında faaliyet yürüten bütün kesimler güç birliği yapmalı ve böylece toplumda ırk, din, dil, kültür ve siyasi görüş farklılıklarının zenginlik olarak görüldüğü bir vatandaşlık bilinci geliştirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Çokkültürlülük, Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama, Medine Devleti, Medine Sözleşmesi, Birlikte Yaşama Kültürü, İnanç Özgürlüğü.

Giriş

İnsan, fitratı gereği sosyal bir hayat yaşamaya ihtiyaç duyar. Önceki dönemlerde bu ihtiyaç kabile, boy, aşiret, cemaat gibi gruplar halinde yaşanarak karşılanıyordu. İnanç ve kültür değerleri etrafında birleşen insanlar sorunlarını grup kurallarına göre çözüyordu. Ancak

242 | Hüseyin Yılmaz. Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

köyden kente göç süreciyle birlikte kapalı toplum yapısı yerini farklı ırk, din, dil ve kültürün bir arada bulunduğu karma toplum yapısına devretti. Böylece birlikte yaşama konusu, şehir hayatının yoğunluk kazandığı tüm ülkelerin gündemine girmiş oldu.

Günümüz şartlarında aynı ülkede yaşayan birey ya da gruplar arasında bazı farklılıkların bulunması doğal bir durumdur. Ancak bünyesinde yer alan ırk, din, dil, mezhep, meşrep ve siyasal görüş etrafında oluşan sosyal grupları kaynaştıramayan toplumlar, iç ve dış etkenlerle kolayca dağılılabılır. İnsanlık tarihinde bunun pek çok örneğini görmek mümkündür. Bir zamanlar din ve mezhep savaşlarının yoğun olarak yaşandığı Avrupa, Faşizmin yönetim şekline dönüştüğü İtalya, Nazizmin egemen olduğu Almanya, inanç özgürlüğünün yok sayıldığı Sovyetler Birliği ve Yugoslavya, belli bir grubun imtiyazına dayalı Krallık rejimiyle yönetilen Irak ve Suriye, toplumdaki farklılıklara saygı duymayan yönetim anlayışının sergilendiği ülkelerden bazılarıdır. Bu ülkelerin kısa sürede bölünüp parçalanmasında şüphesiz etnik, ekonomik, sosyal ve siyasal nitelikli pek çok sorunun etkili olduğu söylenebilir. Ancak her şeye rağmen devleti oluşturan farklı unsurların vatandaşlık paydasında kenetlenmesi sayesinde yaşanan iç sorunların bölünmeye dönüşmeden çözülmesi mümkün olabilirdi. Bu yönde bir başarı sağlanamadığı için söz konusu ülkelerin parçalanması kaçınılmaz oldu.

Birlikte yaşama konusu ülkemizin de gündeminde. Bu konuda geçmiş ve yakın tarihte olduğu gibi günümüzde de bazı sorunların yaşandığı bir gerçektir. Sosyal hayatın ahenğini derinden etkileyen ırkçılık, mezhepçilik, meşrepçilik, tarikatçılık, cemaatçilik ve partililik ekseni kutuplaşmalar bu sorunlara örnek gösterilebilir. Söz konusu unsurlar etrafında yaşanan kutuplaşmanın ayrımcılığa, ötekileştirmeye ve hatta şiddete sebebiyet vermemesi için sağlıklı ve uzun ömürlü projelere ihtiyaç vardır. Öncelikle eğitim ve hukukun etkinliğine dayalı bu projeler sayesinde toplumdaki farklı grupların, özgünlüklerini bozmadan güç birliği yaparak vatandaşlık paydasında birleşmesi ve ahenkli bir sosyal yapı oluşturması daha kolay hale gelebilir.

Günümüzde birlikte yaşama konusunda yeni projeler geliştirmeye ihtiyaç duyulmakla birlikte, geçmiş dönemlerde yaşanmış tecrübelerden de yararlanılabilir. Hz. Peygamber'in miladi 622 yılında arkadaşlarıyla birlikte Mekke'den Medine'ye göç ettikten sonra orada yaşayan bütün kesimlerin katılımıyla imzaladığı Medine Sözleşmesi, farklı grupların aynı vatanında barış içerisinde yaşamasına zemin teşkil eden önemli tecrübelerden biridir. İşte bu makede Medine Sözleşmesi, birlikte yaşama kültürüne katkısı açısından incelenmektedir.

Araştırmanın problem cümlesi; "Hz. Peygamber'in girişimi ve Medine'de bulunan değişik inanç gruplarının temsilcilerinin katılımıyla imzalanan ve vatandaşların barış ve güvenliğini sağlamayı amaçlayan Medine Sözleşmesi, günümüz çokkültürlü toplumlarında birlikte yaşama kültürünü geliştirme açısından bir model oluşturabilir mi?" şeklinde ifade edilebilir. Makalede bu soruya cevap aranmaktadır.

1. Medine Sözleşmesi ve Birlikte Yaşama

Hz. Peygamber, Mekke'de Müşriklerin psikolojik baskı ve işkencesinden bunalan Müslümanlar için yurt edinmek ve İslâm'ın kurumsallaşmasını başlatmak üzere Miladi 622 yılında Medine'ye hicret etti. Hicretin gerçekleştiği dönemde Yesrib adıyla bilinen Medine, Hicaz bölgesinin önemli yerleşim merkezlerinden biriydi. Bu şehirde şirk üzere bir hayat sürdüren Evs ve Hazrec adındaki Arap kabileleri, Kaynuka, Kureyza ve Nadr gibi adlarla anılan Yahudiler ve Ateşperestler yaşıyordu. Bu inanç grupları arasında sosyal, kültürel ve ahlaki kurallar kabile geleneğiyle örüntülü bir şekilde uygulanıyordu. Kabileler şehrin ayrı bölgelerinde birbirinden bağımsız olarak ikamet ediyordu. Ortak bir yöneticinin bulunmadığı bu şe-

hirde kabile reisleri bazen bir araya gelip herkesi ilgilendiren sorunlara çözüm üretse de, sistemli bir devlet otoritesinin bulunmaması¹ önemli bir eksiklikti. Bu duruma kayıtsız kalmayan Hz. Peygamber, Yesrib'in siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik bakımdan kurumsallaşmış gerçek anlamda bir şehir özelliğine kavuşması için birlikte yaşama projesini başlattı.

Hicretten hemen sonra Hz. Peygamber'in emriyle gerçekleştirilen nüfus sayımında Medine'de (Yesrib'de) yaşayan Müslümanların sayısı 1.500 civarındaydı. Bu rakam şehir nüfusunun yaklaşık %10'unu oluşturuyordu.² Zaman içerisinde şehirde Müslüman nüfusun artması ve İslâm'ın diğer şehir ve ülkelere yayılması ideali, burada izlenecek politikaların başırsıyla doğrudan ilgiliydi.

Henüz devlet yapısına sahip olmayan Medine'de yaşayan gruplar arasında birlik ve beraberlik sağlanamamıştı. Şehir nüfusunun önemli bir kesimini oluşturan Evs ve Hazreç kabileleri arasında sürekli savaş oluyordu. Yapılan savaşlardan şehirdeki Yahudi gruplar da etkileniyordu. Bu gruplardan Kaynuka ve Nadr Oğulları Hazreçlilerle, Kureyza Oğulları da Evs-lilerle ittifak halindeydi. Dolayısıyla Yahudi kabilelerin kendi arasında da bir bağ yoktu.³ Özetle Medine gruplar arası çatışmanın yoğun olarak yaşandığı güvensiz bir kent görünümündeydi. Bu durumdan Medine halkı çok rahatsızdı. Hz. Peygamber'in bu şehre hicreti, kavga ve çatışmadan bıkan şehir halkı için bir umut oldu.

Hz. Peygamber, öncelikle Mekke'den gelen Muhacir grup ile Medine'nin yerli halkından oluşan Ensar arasında kardeşleşme uygulamasını gerçekleştirdi. Bu uygulama ile Müslümanlar arasında sevgi, saygı, birlik ve beraberlik bağının güçlenmesi hedeflendi. Medine'deki Müslümanların oluşturduğu çekirdek yapı sayesinde birlikte yaşama projesinin temeli atılmış oldu. Medine'nin bir şehir statüsüne kavuşması ve toplumsal hayatın kurumsallaşması için ilmiye, adliye, askeriye ve maliye gibi alanlarda teşkilatlanmak gerekiyordu. Müslümanların kendi arasında ve diğer inançlara mensup şehir halkıyla vatandaşlık merkezli bir iletişim bağının kurulması, şehrin güvenliği ve toplumun geleceği açısından büyük önem taşıyordu.

Hz. Peygamber Müslümanlarla birlikte Medine toplumunu oluşturan Yahudi, Hıristiyan, Müşrik ve Mecusi grupların temsilcileriyle bir toplantı yaptı. Enes b. Malik'in evinde gerçekleşen bu toplantıda siyasi, idari, adli ve askeri alanlarla ilgili bazı düzenlemeler yapılarak Medine'nin bir "şehir devleti" statüsüne kavuşması kararlaştırıldı. Bu yeni sistemde grupların birbiriyle ve yabancılarla ilişkisi, idari ve adli yapısı, şehrin güvenliği, insanların din ve vicdan özgürlüğü belli kurallara bağlandı. İstişareyle belirlenen kurallar yazılı bir metin halinde toplumun geneline duyuruldu. Sosyal mukavele (sözleşme) olarak da kabul edilen bu metin/vesika, ihtiva ettiği hükümler açısından adeta bir anayasa niteliğindedi. İşte o dönemde hazırlanan ve birlikte yaşama kültürünün temelini oluşturan bu sözleşme günümüzde "Medine Anayasası", "Medine Vesikası" ve "Medine Sözleşmesi" gibi adlarla anılmaktadır.⁴

Muhammed Hamidullah tarafından insanlık tarihinin ilk yazılı anayasası olduğu ifade edilen ve 47 maddelik bir metinden oluşan Medine Sözleşmesi'nin birlikte yaşama ile ilgili maddelerinde şu hükümler bulunmaktadır:

Müslümanlar ve onlarla birlikte savunmaya katılanlar tek bir toplum kabul edilecek, aralarındaki her türlü kavim, kabile ve sınıf ayrımcılığı kaldırılacaktır. Medine ve civarı, sözleşme hükümlerine bağlı kalanlar için *harem* yani güvenli bölge sayılacak, inancı ve milliyeti ne olursa olsun herkesin canı, malı ve namusu korunacak, inanç ve düşünce özgürlüğü sağlanacaktır. Müslüman, Yahudi ve diğer topluluklar barış içerisinde yaşayacaktır. Dışarıdan gelen saldırılar karşısında şehir birlikte savunulacak, savaş masrafları ortaklaşa karşılanacaktır. Azgınlık ve haksızlık yapan, fitne ve fesat çıkaran kimselere birlikte karşı konulacaktır. Müslümanlar, Yahudiler ve diğer

¹ bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara, 2003), 1/186.

² bk. Muhammed Tayyip Okıç, "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Ankara, 1958-59), 11-22.

³ bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/184.

⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed b. Sa'd, *Tabakatu'l-Kübrâ* (Beyrut, 1985), 3/216-244; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/189-190; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 142-143.

244 | Hüseyin Yılmaz. Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

inanç mensupları dinlerinde serbest olacak, devletin himayesine girenler her türlü hakaret ve hiyanetten emin olarak inanç ve ibadetlerinde serbest kalacak ve insanlar arası yargılamada her kesimin kendi hukuk kuralları geçerli olacaktır. İki taraftan birinin üçüncü bir tarafla olan anlaşmazlığında diğer taraf anlaşmalı olduğu tarafın yanında yer alacaktır. Kimse müttefik olduğu kişiye karşı suç işlemeyecektir. Aksi halde zalimlik edene karşı mazlumun yanında yer alınacaktır. Her grup kendi bölgesinden sorumlu olacaktır. Himaye altındaki kimse, himaye eden gibidir. Ne zulmedilir ne de zulme maruz bırakılır. Medine'deki Yahudi ve Müslümanların anlaşmalı bulunduğu diğer gruplar da bu anlaşma hükümleri uyarınca özgürlük ve güvenlik şartlarından yararlanacak ve aynı haklara sahip olacaktır. Medine'de yaşayan gruplardan hiçbiri Mekkeli Müşriklere yardım etmeyecektir. İnsanlar ya da gruplar arasında herhangi bir anlaşmazlık söz konusu olursa, Muhammed'in hakemliğine başvurulacaktır.⁵

Sözleşme maddelerinden de anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamber toplumsal hayatın barış ekseninde devamını önemsemektedir. Dolayısıyla barışın temel unsurlarından biri olan birlikte yaşama kültürü, Müslümanlara yabancı gelen bir konu değildir. İslâm inancına göre insanlar aynı yaratma kanunuyla dünyaya gelmekte, insanlık ailesinin birer üyesi sayılmaktadır. Allah'ın Müslümanlardan istediği, bütün insanları aynı inancı benimsemeye zorlamak değil, inanç konusunu bireyin özgür tercihi bırakarak sosyal ilişkilerde karşılıklı güvene dayalı yardımlaşma ilkesini gözetmektir.⁶ Konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır:

"İyilikte ve takvada yardımlaşın, kötülük ve düşmanlıkta yardımlaşmayın."7 "Eğer müşriklerden biri senden eman (sığınma) isterse ona eman ver. Böylece Allah'ın kelâmını dinlesin. Sonra onu güven içerisinde bulunacağı yere ulaştır..."8

İslâm dini, insanları tevhit çizgisine davet etmeyi, orta yolu takip ederek bütün insanlığa örnek olmayı ve evrensel doğrulara saygılı bir toplum oluşturmayı hedef edinmiştir. İslâm'a göre din sadece tek bir milletin inancı olmayıp evrensel bir gerçekliktir. Şu ayet, farklılıkları bir arada barındırmanın hikmetine değinmekte ve birlikte yaşamının kurallarına işaret etmektedir:

"Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi, elbette hepinizi bir ümmet yapardı. Fakat o verdiği hükümler ile sizi imtihan etmek istedi. Öyleyse hayırlı işlere koşun. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O, hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir."⁹

İnanç farklılığı dışında, insanların yaratılışındaki öz aynıdır. Fıtratı bozulmayan her insan, başkasının barış ve mutluluğunu isteyebilecek duygu potansiyeline sahiptir. Hz. Peygamber'in risaletinden önce gerçekleşen ve Mekke halkının güvenliğini sağlamayı amaçlayan *Hılful-Fudûl*¹⁰ adlı oluşuma katılması, Müslümanlar için önemli bir örnektir.

Hız. Peygamber, barış içerisinde birlikte yaşama projesinin temelini Medine'de bizzat kendisi atmış, herkesin inancını serbestçe yaşayabilmesinin ilkelerini yazılı bir metin ile ortaya koymuştur.¹¹ Zaman zaman gayrimüslim vatandaşlarla sohbet ortamında bir araya gelen Hız. Peygamber, bazı konularda onlarla istişare etmiş¹² ve davranışlarıyla iletişim örneği sergilemiştir. Necranlı bir grup Hıristiyan kendisini ziyarete geldiğinde, giydiği abayı yere serip

⁵ Medine Sözleşmesi'nin maddeleri için bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/189-211; Hikmet Zeyveli, *Medine Sahifesi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019), 281-325.

⁶ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: DEM Yayınları, 2019), 124.

⁷ el-Mâide 5/2.

⁸ et-Tevbe 9/6.

⁹ el-Mâide 5/48.

¹⁰ Hılful-Fudûl, Mekke'de insan hakları konusunda duyarlılık sahibi bazı gençlerin Abdullah b. Cüda'nın evinde toplanarak kurduğu ve Hz. Peygamber'in henüz gençlik dönemindeyken üye olduğu, hatta peygamberliği sırasında da aynı amaçla kurulacak böylesi bir oluşuma katılabileceğini ifade ettiği bir teşkilattir. Bu teşkilât, Kureys tarafından Mekke'ye gelen yabancılara yapılan yağmacılığı engellemek amacıyla kurulmuştur. Bk. Ebu Muhammed Abdilmelik b. Hişam, *Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/133-134; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/52-54.

¹¹ bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/191; Krs: Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi* (İsparta: Tuğra Ofset, 2000), 383.

¹² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/894.

misafirlerin üzerine oturmasını istemesi¹³ O'nun iletişim konusundaki nezaketini yansıtan örneklerdendir. Kısacası Hz. Peygamber'in diğer inanç mensuplarına karşı iletişiminde iyi niyet, nezaket, hoşgörü ve samimiyet esas olmuştur.

Hz. Peygamber'in Medine'de başlattığı birlikte yaşama projesi, dört halife döneminde de uygulanmaya devam etmiştir. Örneğin Kudüs'ün fethinden sonra Hz. Ömer şu emanameyi yayınlamıştır:

"Müminlerin emiri, hasta olsun ya da olmasın, bütün halkın mal ve can güvenliğini sağlamak durumundadır. Aynı zamanda halkın inancı ve ibadet yerleri güvencemiz altındadır. Kiliseler tahrip edilmeyeceği gibi, meskene de dönüştürülmeyecektir. Daha önceden sahip olunan haklar aynen muhafaza edilecektir."¹⁴

Fetihlerden sonra yayınlanan bütün emannamelerde benzer hükümler yer almış ve bu hükümler titizlikle uygulanmıştır. İspanya'nın fethinden sonra bu ülkede Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler 800 yıl boyunca barış içerisinde bir arada yaşama başarısını göstermiştir. Ancak 1492'de Müslümanların hakimiyeti sona erip ülke Katoliklerin eline geçince, Hıristiyanlığı kabul edenlerin dışında, bütün Müslümanlar ve Yahudiler ülkeyi terk edip Osmanlı topraklarına sığınmak zorunda kalmıştır.¹⁵

Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber döneminde temelleri atılan birlikte yaşama projesi Müslümanların çabasıyla normatif bir değere dönüşmüş, bu değer sayesinde insanlar yüzyıllarca bir arada barış ve huzur içerisinde yaşayabilmiştir. İmzalandığı dönemde birlikte yaşamın temel dayanağını oluşturan Medine Sözleşmesi'nin amaç açısından günümüz modern yasalarıyla benzerlik arz ettiği söylenebilir. İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi başta olmak üzere, uluslararası ve ulusal nitelikteki birçok sözleşmenin Medine Sözleşmesi ile önemli ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Öyleyse Medine Sözleşmesi'nin günümüz anayasa çalışmalarına da ışık tutacak evrensel nitelikli bir mutabakat metni olduğu söylenebilir.

2. Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşamın Temel Unsurları

Medine Sözleşmesi'nden günümüze dair pek çok yönetim ilkesi çıkarmak mümkündür. Bu sözleşme bağlamında birlikte yaşamın bazı temel ilkelerine değinmede konumuz açısından yarar vardır.

2.1. Yaşama Hakkı

Yaşama, insanın doğuştan sahip olduğu en temel haklardan biridir. Kur'an-ı Kerim'e göre bu hak her bireyin varlığını sürdürmesini, saygın, onurlu ve değerli bilinmesini, meşru bir gerekçe olmaksızın öldürülmemesini, iftira, küfür ve hakaret gibi psikolojik saldırılara maruz bırakılmamasını gerektirir.¹⁶ İnsanların sahip olduğu diğer haklar, öncelikle yaşama hakkının (can güvenliğinin) korunmasına bağlıdır.

İslâm'da yaşama hakkına saygı duymayanlara karşı etkili cezalar öngörülmektedir. Haksız yere insan öldürmek, Kur'an-ı Kerim'de şu ifadelerle yasaklanmaktadır:

"Kim bir kimseyi bir kimseye veya toplumda bozgunculuğa karşılık olmaksızın öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu diriltirse, bütün insanları diriltmiş gibi olur..."¹⁷ "Kim bir inanamı kasten öldürürse, cezası cehennemde süresiz kalmaktır. Allah ona gazab etmiş ve onun için şiddetli bir azab hazırlamıştır."¹⁸

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: 1980), "Ruhûn", 2438.

¹⁴ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, nşr: Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut, 1967), 3/608-609.

¹⁵ bk. Mustafa Çağrıcı, "İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama: Kuşatıcı, Kucaklayıcı Örnekler", *Birlikte Yaşama Kültürü 2. Ulusal Sivas Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed: İbrahim Subaşı (İstanbul: Sivas Platformu Yayınları, 2013), 30-34.

¹⁶ bk. el-Bakara 2/195; el-Maide 5/32; el-A'raf 7/151; el-İsra 17/31, 33,36-37; el-Hucurât 49/11.

¹⁷ el-Mâide 5/ 32.

¹⁸ en-Nisâ 4/ 93.

246 | Hüseyin Yılmaz. Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

Kur'an-ı Kerim'in yaşama hakkına yönelik mesajlarının bir benzeri, Medine Sözleşmesi'nde de yer almaktadır. Sözleşme maddeleri arasında bulunan: *"İnancı ve milliyeti ne olursa olsun herkesin canı, malı ve namusu korunacak, din ve düşünce özgürlüğü sağlanacaktır."* ifadesi, bir anlamda konuyla ilgili ayetlerde belirtilen mesajların özeti mahiyetindedir.

Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nde yer alan; *"Her insanın yaşama hakkı vardır. Bu hak, yasayla korunur. Kimse keyfi olarak yaşama hakkından mahrum bırakılmaz."*¹⁹ hükmü, Medine Sözleşmesi ile birebir örtüşmektedir.

İslâm dini, bireyin yaşama hakkını korumaya yönelik bazı önlemlerin alınmasını öngörmektedir. Can güvenliğini ihlâl edecek eylemlerin oluşumunu engellemek, adam öldürmeye sevk eden unsurları ortadan kaldırmak, hukuk kurallarını işletmek ve toplum bireylerini insana saygı prensibi doğrultusunda eğitmek bu konudaki önlemler arasında sayılabilir. Kur'an'daki cezalar da, hak hukuk gözetmeyen ve nasihatten anlamayan azgın kişiler için engelleyici bir etken olarak düşünülebilir.

Yaşama hakkı, Medine Sözleşmesi'nde vurgulanan en temel haklardan biridir. Can güvenliğini sağlama, şehri dış saldırılardan koruma, kimsesizleri himaye etme, barışı koruma ve zulmedip haksızlık yapanlara birlikte karşı koyma gibi ifadeler²⁰ yaşama hakkına verilen önemi göstermektedir.

2.2. Kardeşlik Hukuku

İslâm dini, Hz. Peygamber döneminden itibaren ırk, renk, dil ve ülke farklılığından kaynaklanan ayrımcı düşüncelerin aksine, müminleri kardeş sayarak²¹ onlar arasında barış, adalet, güven ve dayanışma esasına dayalı bir bağ kurulmasını önermektedir. Bütün insanların aynı yaratma kanunu ile dünyaya geldiği ve *takvadan* başka üstünlüğün kabul edilmediği bu kardeşlik ilkesi, Kur'an-ı Kerim'de: *"Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık, birbirinizle tanışsınız diye de sizi çeşitli millet ve kabilelere ayırdık. Allah katında en şerefliiniz takvalı olanınızdır."*²² ayetiyle ifade edilmektedir.

Hz. Peygamber'in veda hutbesinde tüm insanlığa seslendiği şu sözleri de toplumda hedeflenen birlik ve bütünlüğün boyutlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*"Ey insanlar! Rabbiniz tek, babanız birdir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır. Âdem ise topraktan- dır. Ne Arabin Arab olmayana ne de Arab olmayanın Araba; ne siyah derilinin beyaz deriliye ne de beyaz derilinin siyah deriliye bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük sadece takva ile olur..."*²³

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, İslâm'ın özeline aynı inancı paylaşanları²⁴, genelde ise bütün insanlık ailesini²⁵ kardeş ilân etmesi, birlikte yaşama kültürünün temelini oluşturmaktadır. Medine Sözleşmesi'ne de yansıyan bu temel ilkeye göre doğal farklılıklar, ortak idealler etrafında birlik oluşturmaya engel değildir. İslâm'da öngörülen kardeşlik anlayışıyla ayrımcılık ve ötekileştirme anlamı taşıyan düşünce, tutum ve davranışlar eleştirilmekte, karşılıklı güven ve işbirliğine dayalı çalışmalar ise teşvik edilmektedir.

Kardeşliğin en canlı örneği, hicretten hemen sonra Hz. Peygamber'in önderliğinde Mekkeli Muhacir grupla Medineli Ensar arasında gerçekleşmiştir. İslâm davasına hizmet etmek amacıyla her türlü varlığını Mekke'de bırakarak Medine'ye hicret edenler, bir anda yoksullukla karşı karşıya geldi. İslâm'a hizmet etme uğruna evlerini ve tüm taşınmazlarını

¹⁹ Savaş Taşkent, *İnsan Haklarının Uluslararası Dayanakları* (İstanbul, 1991), 75-76; Krş: el-Mâide 5/45.

²⁰ bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/206-211.

²¹ bk. Hucurât 49/10.

²² el-Hucurât 49/13.

²³ Buhârî, "Hacc", 132.

²⁴ el-Hucurât 49/10.

²⁵ el-Hucurât 49/13.

Mekke'de bırakan bu insanlar çaresizliğe terk edilemezdi. İşte Hz. Peygamber, dünya tarihinde ilk olma özelliği taşıyan *kardeşlik* antlaşmasıyla son derece anlamlı bir sorumluluk örneği sergiledi. Söz konusu uygulama, hali vakti yerinde olan Medineli ailelerin Mekke'den gelenlerle ev sahibi olup kan kardeşi gibi aynı evde yaşamasını öngörüyordu. Hatta bu kardeşliğin boyutu, tarafların birbirine varis olmasına kadar uzanıyordu. Böylece, Medine'ye yerleşen Müslümanların en azından yeme, içme ve barınma gibi zorunlu sosyal ihtiyaçları karşılanmaktaydı. Askeri seferler sırasında iki manevi kardeşten biri orduya katılıyor, diğeri ailenin geçimiyle meşgul oluyordu. Muhacir ve Ensar tarafından hoşnutlukla benimsenen bu kardeşlik uygulaması, Muhacirlerin kısa sürede Medine'ye uyumunu kolaylaştırdı.²⁶ Özetle bu uygulama sayesinde Müslümanlar arasında her türlü yakınlık ve akrabalığın ötesinde *din kardeşliği* temeline dayalı bir dayanışma sağlanmış oldu.

İnanç farklılığının yoğun olduğu bir toplumda evrensel sorumluluk anlayışı çerçevesinde kurulacak iletişimin başarıya ulaşabilmesi için öncelikle aynı inanç mensubu insanlar arasında uzlaşma kültürünün gelişmesi gerekir. Aynı dine inanan kitle içerisindeki farklı gruplar arasında uzlaşma sağlanmadan diğer din mensuplarıyla iletişim köprüsü kurmak zordur. O nedenle Hz. Peygamber Medine'de önce Müslümanlar arasında kardeşlik bilincini geliştirmiş, daha sonra da şehrin barış ve huzuru için diğer inanç mensuplarıyla güç birliği yapmıştır.

2.3. Komşuluk

Hz. Peygamber'in Medine toplumunda geliştirmeyi hedeflediği değerlerden biri de komşuluktur. Genellikle fiziki olarak birbirine yakın mesafede bulunan kişilere ve gruplara komşu denmektedir. Hz. Peygamber Medine halkının tamamını komşu kabul ettiği için Medine Sözleşmesi bir anlamda aynı şehirde yaşayan komşular arasında güven ve dayanışma duygusunun gelişmesini esas almıştır denilebilir.

Medine Sözleşmesi'nin maddeleri içerisinde yer alan hükümlerin birçoğu, dolaylı olarak komşuluk ilişkilerini düzenlemeye yönelik mesajlar içermektedir. İşbirliği, dayanışma, yardımlaşma, istişare, hak ve hukuk gözetme, karşılıklı saygı ve güven duyma²⁷ gibi ilkeler, komşularla iyi geçinmeyi sağlayan önemli kurallar arasındadır.

Hz. Peygamber Medine'de bulunan komşularını inanç ayrımı gözetmeksizin koruyup kollamış, onlar arasında sosyal ilişkilerin gelişmesine özen göstermiştir. Birlikte yaşadığı Yahudi ve Hıristiyan grupların kendi iç sorunlarının çözümüne rehberlik yapmış, onların hastalarını ziyaret etmiş, düğün ve cenaze törenlerine katılmış, misafir edip ikramda bulunmuştur. Onların kestiğini yeme, kadınlarıyla evlenme ve onlarla ortak ticari faaliyette bulunulma konusunda dini bir engelin bulunmadığı ayet ve hadislerde ifade edilmiştir.²⁸

Kur'an-ı Kerim'de Allah'a imanı emreden ve şirki yasaklayan ifadelerin hemen ardından ana babaya iyi davranma ve komşuya iyilik etme ilkesi yer almaktadır.²⁹ Bir hadiste Hz. Peygamber; "Cebrai, komşu hakkı üzerinde o kadar önemle durdu ki neredeyse komşuyu komşuya mirasçı yapacak sandım."³⁰ buyurmaktadır. Diğer bazı hadislerde komşusuna iyilik

²⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1969), 183; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sire* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1987), 207.

²⁷ bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/189.

²⁸ bk. Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). "Cizye", 5; Hüseyin Yılmaz, *Kur'an'ın Işığında Müslüman-Gayrimüslim Münasebetleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997), 92-131; Yusuf Ziya Keskin, "Hz. Peygamber'in Gayrimüslimlere Karşı Hoşgörüsü", *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*, ed: Muhittin Okumuşlar, Ertan Özensel (Konya: TİMAV Yayınları, 2017), 177.

²⁹ bk. Nisâ 4/36.

³⁰ Buhari, "Edeb", 28.

edenin Allah katında en hayırlı kimse olduğu³¹, komşusuna kötülük yapanın ise tam olarak iman etmiş sayılamayacağı³² belirtilmektedir.

2.4. Saygı ve Hoşgörü

İslâm inancına göre insan her şeyden önce saygın bir varlıktır. Kur'an-ı Kerim'de; *"Biz insanı saygın kıldık. Onu karada ve denizde ulaşım imkânına kavuşturduk, temiz besinlerle rızıklandırdık ve yarattığımız varlıkların çoğundan üstün tuttuk."*³³ buyrulurken bu gerçeğe dikkat çekilmektedir. İnsanlar arası ilişkilerde birbirini küçük görme, alaya alma, karalama, kötü lakaplarla çağırma, itham etme, başkasının gıybetini yapma, kusurunu ve mahremiyetini araştırma gibi insanın saygınlığını zedeleyici söz, tutum ve davranışların hoş karşılanmadığı Kur'an'da³⁴ açıkça belirtilmektedir.

Haklar ve sorumluluklar açısından insanlar arası ilişkilerin saygı temelinde değerlendirildiği Medine Sözleşmesi'nde, şehrin ekonomik ve sosyal imkânlarından herkesin yararlanacağı, anlaşmayı ihlâl edenlerin ise ırkına ve kabilesine bakılmaksızın hak ettiği cezaya çarptırılacağı karara bağlanmıştır.

İrkçılık ve kabilecilik anlayışı, sözleşmenin imzalandığı dönemde Medine toplumunda etkin bir şekilde devam ediyordu. Farklı ırk ve kabile mensupları arasındaki iletişim saygı ve hoşgörü temelinden uzak, güçlünün ve yakın olanın haklılığı ilkesine dayanıyordu. Örneğin Evs ve Hazreç kabileleri başlangıçta aynı aileden ayrılmış iki farklı grup olmasına rağmen, onlar arasında sürekli kavga ve çatışma yaşanıyordu. Sözleşmenin önemli hedeflerinden biri de söz konusu gruplar arasında yaşanan kavga ve çatışmaları önleyerek saygı ve hoşgörü ilkesi etrafında güçlü bir barış toplumu oluşturmaktı.

Medine Sözleşmesi'ne göre ırkı, dini ve milliyeti ne olursa olsun insanın saygınlığı önemsiz değil, sosyal ilişkilerde hoşgörü, adalet ve hakkaniyet gibi değerlerin gözetilmesi öngörülmüştür. İlgili maddelerden birinde şöyle denilmiştir: "Müslümanlar ve onlarla birlikte savunmaya katılanlar tek bir toplum sayılacak, her türlü kavim, kabile ve sınıf farklılığı ortadan kaldırılacaktır." Bu hükümle Medine'deki farklı gruplar vatandaşlık paydasında birleşerek tek bir toplum haline gelmiş ve böylece özel aidiyetlerden kaynaklanan ayrışma ve ötekileştirmenin önüne geçilmiştir.

Saygı, iletişim halinde olunan birey ve grupların birbirinin farkında olması, yapıcı davranış tarzını benimsemesi ve başkalarını rahatsız etmekten çekinmesi duygusudur.³⁵ Saygı, bir kişi ya da grubun düşüncesine, davranışına ve toplum içerisindeki itibarına zarar verecek söz ve eylemlerden uzak durmayı gerektirir. Kültüre dönüştüğü zaman fonksiyonelliği daha da artacak olan saygı, gücünü toplumun değerlerinden özellikle de "empati" duygusundan almaktadır. Empati temelli saygı ilkesi, insanların konuşma biçimine, farklı inançlara yaklaşımına ve sosyal hayatın gidişatına yön vermektedir. O nedenle çok kültürlü toplumlarda birlikte yaşamayı saygı ekseninde sürdürmek daha kolaydır.

Birlikte barış ve huzur içerisinde yaşamının temel ilkelerinden biri de hoşgördür. *Hoş ve görmek* sözcüklerinden oluşan hoşgörü³⁶ her şeyi anlayışla karşılama, müsamaha gösterme, istenmeyen bir duruma katlanma, toleranslı olma³⁷, insanlar arası ilişkilerde orta yolu

³¹ Ebû Muhammed b. İshâ et-Tirmîzî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Mısır: 1398-1978), "Birr", 28.

³² Buhari, "Edeb", 29.

³³ el-İsra 17/70.

³⁴ el-Hucurât 49/11-12.

³⁵ bk. Türk Dil Kurumu. "Saygı". *Güncel Türkçe Sözlük*.

³⁶ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimolojisi* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 327.

³⁷ bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 1/385; Beyza Bilgin, "İslâm ve Hoşgörü", *Diyanet İlmî Dergi* 34/1 (1998), 116; Talat Sakallı, *Hadislerle İslâm'da Hoşgörü ve Kolaylık* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996), 78-79; Yusuf Ziya Keskin, *Nebevî Hoşgörü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), 13.

takip etme, dengeyi gözetme, benimsenmeyen bir düşünce ve davranışa tahammül edebilme gibi anlamlara gelmektedir.

Diğer insanlarla iletişim kurma sırasında ortaya çıkan ve psiko-sosyal boyutlu bir kavram olan hoşgörünün affetme, kusura bakmama, farklılıkları anlayışla karşılama, muhatabı üzücü yaklaşımlardan uzak durma ve farklı görüşleri samimiyetle tartışabilme gibi anlamları içerdiği söylenebilir. Hoşgörü, beğenilmeyen düşünce ve davranışların çeşitli yönleriyle ele alınarak kuralların daha esnek biçimde uygulanmasını ifade eder.³⁸ İnsanlar arası ilişkilerde dengeyi koruyan hoşgörü, duygusal bir tavır olarak her konuda hemfikir olma, aldırış etmeme ve kayıtsız kalma durumu değil; farklılıkları anlayışla karşılayıp yok etmeye kalkışmamaktır.³⁹ Bir başka ifadeyle hoşgörü, başkalarından nefret etmeme bilincini kazandıran bir erdem⁴⁰, ahlaki sistemlerin en temel unsuru ve önemli bir ruh disiplini.⁴¹ Hoşgörü, aynı coğrafyada yaşayan ve ister istemez sosyal hayatı paylaşmak durumunda kalan birey ya da gruplar arasında karşılıklı güvenin egemen olduğu iyimser bir hayat sürdürebilmenin en önemli şartıdır.

Hoşgörü, bireyin kendi inancından ve öz benliğinden taviz vermesi değil; aksine, farklı düşünce ve kimliklere anlayışla bakabilmesi, farklılıklarla birlikte yaşamayı öğrenmesi, bir hakkın ihlâli söz konusu olmadığı sürece insani ilişkilerde anlayış göstermesidir. Hoşgörünün temelinde, doğru olup olmadığını tartışmaksızın toplumda farklı inanç ve düşüncelerin de bulunabileceğini kabul etme ve bu farklılıkları anlayışla karşılama bilinci yatmaktadır.⁴² Farklılık çekici, ilginç ya da sevimli görüldüğü sürece hoşgörüye ihtiyaç duyulmaz. O nedenle hoşgörü, bireyin uygun görmediği bir durumla karşılaştığında söz konusu olur ve asıl bu nedenle önemlidir.

İslâm inancına göre hoşgörünün temeli, hangi ırk, din ve düşünceden olursa olsun, insanın kişilik haklarına saygı duyma esasına dayanmaktadır. Yaratandan ötürü yaratılanı sevmek, Allah'a olan imanın kemâl noktasını oluşturmaktadır. "Andolsun biz insanı şerefli kıldık."⁴³ ayetiyle de ifade edildiği gibi, her birey, insan olması bakımından değerlidir. Hoşgörü, her şeyden önce bu değere saygının bir ifadesidir.

Hoşgörü, Medine Sözleşmesi'ne ilham kaynağı olan değerlerden biridir. Çünkü bu sözleşmenin asıl hedefi, farklı inanç ve kültür mensupları arasında güvene dayalı bir iletişim köprüsü kurmaktır. Hoşgörü, bu köprünün üzerine bina edileceği en önemli temeldir. Hoşgörü olmadan farklı grupları ortak bir zeminde buluşturmak zordur. O nedenle Hz. Peygamber insanlara hoşgörüyle yaklaşmış ve bu yaklaşımı sayesinde onların güvenini kazanmıştır.

Medine Sözleşmesi'nin maddeleri incelendiğinde buradan hoşgörü ile ilgili bazı güncel ilkeler çıkarılabilir. Bu ilkeleri; "Temel hak ve özgürlüklere saygı gösterme, düşüncesini açıklamak isteyen fırsat tanıma, doğruluğuna ya da yanlışlığına bakılmaksızın herkesin inanç özgürlüğünü koruma, muhataplara değer verme ve onları önyargısız bir şekilde dinleme, kendi görüşlerini rahatlıkla açıklama ve insan grupları arasında ortak payda bulmaya çalışma" şeklinde özetlemek mümkündür. Bu hususların kültüre dönüştüğü Medine toplumunda kısa sürede barış, huzur ve güven sağlanmış ve bu şehir uzun yıllar bölge halkına başkentlik etmiştir.

³⁸ Nevzat Y. Aşıkoğlu, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramları Üzerine", *MEB Din Öğretimi Dergisi* 39 (1993), s. 41.

³⁹ bk. Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe* (Ankara: LTD Yayınları, 1998), 260.

⁴⁰ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 113.

⁴¹ Keskin, *Nebevî Hoşgörü*, 13.

⁴² Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 72.

⁴³ el-İsrâ 17/70.

2.5. Empati

Birlikte yaşamanın temel kurallarından biri de empati duygusuna sahip olmaktır. Empati, başkasının düşünce, tutum ve davranışlarını objektif bir şekilde değerlendirerek onu doğru anlamaya çalışmaktır.⁴⁴ Bir diğer ifadeyle empati, muhatabın duygu, düşünce ve durunu hissedebilme yeteneğidir.

Farklı özelliklere sahip bireylerin birbirini anlamasında empati çok önemlidir. Çünkü empatik davranan kimse, kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapamaz; kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, başkasına da öyle davranmak ister. "Sizden biriniz kendisi için arzu ettiği şeyi kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olamaz."⁴⁵ hadisinde, empati kurarak muhatabı anlamaya çalışmanın iman ile ilgili bir meziyet olduğu belirtilmektedir.

Empati duygusunun gelişmediği toplumlarda bireyler arası ilişkilerin sağlıklı bir zeminde sürdürülmesi zordur. Çünkü her kişi ya da grup karşılaştığı düşünce, olay ve duruma kendi penceresinden bakarak diğerlerinin görüş ve isteğini göz ardı etme eğilimindedir. Oysa Medine Sözleşmesi'nde Hz. Peygamber, kendisi gibi inanıp yaşamayan insanların güvenli sorununu kendi sorunu gibi algılamış ve bu sözleşmenin Medine halkının temel haklarını korumaya yönelik adil bir metin olmasına özen göstermiştir. Hz. Peygamber'in toplumdaki hiçbir ferdi dışarda bırakmayan bu kuşatıcı tutumu, günümüz yasa hazırlayıcıları için yol gösterici niteliktedir.

2.6. İnanç Özgürlüğü

Barış ve huzur içerisinde yaşamın en önemli ilkelerinden biri de inanç özgürlüğüdür. İnanç özgürlüğü, hem farklı dinlere inananlar hem de aynı din içerisinde farklı yorum ve uygulamayı benimseyenler açısından önemli bir hakktır. İnanç özgürlüğünün kültüre dönüştüğü toplumlarda farklı inanmak, farklı düşünmek ve farklı yaşamak doğal karşılanmakta, hatta bu durum zenginlik olarak değerlendirilmektedir.

İnanç özgürlüğünün en temel göstergesi, inanmanın özgür iradeye ve özgür seçime dayalı olarak gerçekleşmesidir. İnanma ile özgür seçim arasındaki ilişki Kur'an-ı Kerim'de şu ifadelerle temellendirilmektedir:

"Dinde zorlama yoktur."⁴⁶ "Biz insanoğluna yolu gösterdik, isterse şükreder, isterse inkâr eder."⁴⁷ "Rabbinizden gelen bu gerçeğe isteyen inansın, isteyen inanmasın!"⁴⁸ "De ki, Ey inkârcılar! Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmıyorum, siz de benim taptığıma tapmıyorsunuz. Ben sizin tapıklarınıza tapacak değilim, siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır."⁴⁹

İnsanlık var olduğu sürece farklı inançların da var olacağı bir gerçektir. İnanç özgürlüğü, bireyin istediği inancı benimseyip yaşayabilme serbestliği anlamına gelmektedir.⁵⁰ Kişinin inandığı dinin temel ilkelerini, ibadetlerini ve törenlerini öğrenmesi, inancıyla ilgili bilgileri baskı yapmadan başkalarına da öğretmesi inanç özgürlüğünün kapsamındadır.⁵¹

İnanç özgürlüğü konusunda özgür iradeye değer vermek, her insanın inanç tercihinin mutlak doğru olduğu anlamına gelmez. Birine göre doğru olan bir başkasına göre yanlış olabilir. Çünkü insan kendi iç dünyasında doğru bildiğine inanır, yanlış bildiğini ise reddeder.

⁴⁴ Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2001), 135.

⁴⁵ Buhari, "İman", 17.

⁴⁶ el-Bakara 2/256.

⁴⁷ el-İnsan 76/3.

⁴⁸ el-Kehf 18/29.

⁴⁹ el-Kâfirûn 109/6.

⁵⁰ bk. Jacques Robert, *Batı'da Din Devlet İlişkileri*, Terc: İzzet Er (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 115; Ayrıca bk. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: AÜF Yayınları, 1975), 285; Ali Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991), 118-119.

⁵¹ Muhammed Tahir b. Aşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, Terc: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 113.

Dolayısıyla İslâmiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik ve daha başka inanç mensuplarının kendi inancı dışındaki dinleri batıl (yanlış) olarak nitelendirmesini yadırgamamak gerekir. Ancak buradaki sorun, bireyin doğruluğundan emin olduğu kendi inancına saygı beklerken, başkasının inancını engelleme eğiliminde olmasıdır. O nedenle inanç özgürlüğünün korunduğu bir ülkede, doğruluğuna ya da yanlışlığına bakılmaksızın herkesin kendi inancını açıklama, öğrenme ve yaşama hakkı garanti altına alınmak durumundadır.

Toplumda değişik inançların varlığını koruması, bir Müslüman için İslâm'ın hak din olduğu gerçeğini gölgelemez. Aksine bu durum, İslâm'ın Müslümanları dünyanın çoğulcu inanç yapısına alıştırmaması ve Müslümanlığın bireye kazandırdığı özgüveni insanlığa yansıtması açısından oldukça önemlidir.⁵² Yine inanç özgürlüğü, Müslüman bireyin başkalarıyla tebliğ amaçlı iletişim kurması açısından da önemli bir imkândır. Ancak tebliğ amaçlı iletişimin zorlama, dayatma ve şiddet gibi unsurlardan uzak, tamamen iyi niyet ve samimiyet duygularıyla gerçekleşmesi gerekir. Çünkü insanları iman etmeye zorlama yetkisi Hz. Peygamber'e bile verilmemiştir.⁵³

Sözleşmenin imzalandığı dönemde Medine'nin çok dinli bir sosyolojik tabana sahip olduğu bilinmektedir. Farklı inanç gruplarını ortak idealler etrafında barındırmayı hedefleyen bu sözleşmeyle şehirde yaşayan tüm insanların inanç özgürlüğü garanti altına alınmıştır. Sözleşmede *inancı ve milliyeti ne olursa olsun herkesin din ve düşünce özgürlüğünün sağlanacağı, Müslüman, Yahudi ve diğer inanç gruplarının barış içerisinde yaşayacağı* ifade edilmiştir. Bu ifadelerle yer alan hükümlerin uygulanma süreci bizzat Hz. Peygamber tarafından takip edilmiştir.

Medine Sözleşmesi, insanlar arasında var olan inanç farklılığının birlikte yaşama açısından engel görülmediği vicdani, ahlaki ve sosyolojik bir temele sahiptir. Bu temel, farklı din mensuplarına karşı *"Sizin dininiz size, bizim dinimiz bize"* ilkesini gözetmenin gerekli olduğu düşüncesine dayanmaktadır. O halde dini düşünce farklılığını birlikte yaşama açısından risk alanı değil, topluma dinamizm kazandıran bir özgürlük alanı olarak görmek gerekir.

Medine Sözleşmesi'nin inanç özgürlüğü ile ilgili hükümleri günümüz evrensel hukuk ilkeleriyle benzerlik arz etmektedir. Örneğin İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili 18. Maddede şu ifadeler yer almaktadır: *"Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır. Bu hak, din ve inanç değiştirme özgürlüğünü, dinin ve inancın tek başına veya topluca açık bir yerde veya özel bir surette öğretim, uygulama, ibadet ve törenle açıklama özgürlüğünü gerektirir."*⁵⁴ Din ve vicdan özgürlüğü, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 24. Maddesinde de; *"Herkes vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Kimse ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatini açıklamaya zorlanamaz; dini inanç ve kanaatinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz."* cümlesiyle belirtilmektedir. Dolayısıyla günümüzde inanç özgürlüğü konusunu Medine Sözleşmesi ile ilişkilendirmek orijinal bir görüş ortaya koymak değil, evrensel bir hukuk kuralının Hz. Peygamber döneminde de uygulandığı bilgisini güncellemektir.

İslâm'ın inanç özgürlüğü ile ilgili temel ilkelerinden biri de mabet dokunulmazlığıdır. Bu ilke gereğince kilise, havra, manastır ve cami gibi ibadethanelere dokunulmaması, her inanç mensubunun kendi ibadetini özgürce yerine getirebilmesine imkân tanınması öngörülmektedir. Konuyla ilgili ayette şöyle buyrulmaktadır:

⁵² bk. Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 33-36.

⁵³ bk. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (İstanbul: Dersaadet Yayınları, ts.), 1/574.

⁵⁴ Mehmet Semih Gemalmaz, *Temel Belgelerle İnsan Hakları* (İstanbul: İnsan Hakları Derneği Yayınları, 1996), 32.

"Onlar sadece 'Rabbimiz Allah'tır' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkartıldılar. Eğer Allah'ın insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, içerisinde Allah'ın adının anıldığı manastırlar, kiliseler, havralar yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere yardım eder. Doğrusu Allah güçlü ve kuvvetlidir."⁵⁵

Hız. Peygamber mabet hukukunu gözetmeye büyük önem vermiş ve bu konuda insanlığa örnek olmuştur. O'nun döneminde Necran Hıristiyanlarıyla yapılan antlaşma, mabet hukukunun ilk uygulama örneği olarak görülebilir. Bu antlaşmada Necranlılara kiliselerinin, manastırlarının ve ruhbanlık merkezlerinin korunması teminatı verilerek onların ibadet özgürlüğü garanti altına alınmıştır.⁵⁶ Yine o dönemde Hayber savaşıyla fethedilmesine rağmen halkın ibadet ettiği mekânlara dokunulmamıştır. Hız. Peygamber, kendi komutasındaki ordunun askerlerine yaptığı konuşmada mabetlere, rahiplere ve savaşa katılmayanlara dokunulmaması talimatını vermiştir.⁵⁷

İnanç özgürlüğü ve mabet dokunulmazlığı ilkesine saygının bir başka örneği Hız. Ömer döneminde görülmektedir. Kudüs'ün fethedilmesi sürecinde namazını Kiyame Kilisesi'nde kılmasını teklif edenlere Hız. Ömer; "Burada namaz kılırsam benden sonra Müslümanlar burayı camiye çevirir."⁵⁸ diyerek oldukça anlamlı bir cevap vermiştir.

Başka inançlara ait bir mabedin yıkılması ya da mensuplarının rızası olmaksızın inşa ediliş amacı dışında kullanılması, İslâm'ın inanç özgürlüğü ilkesine aykırı bir eylemdir. Dolayısıyla mabetlerle ilgili geçmiş dönemin sosyal ve siyasal şartları içerisinde üretilen ve günümüzde "Savaşla alınan bölgenin en büyük mabedi, kılıç hakkı olarak camiye dönüştürülür."⁵⁹ şeklinde ifade edilen görüşe Kur'an ve Sünnetten delil bulmak mümkün değildir. Çünkü Kur'an ve Sünnet, inanç özgürlüğü ile ilgili uygulamalarda güçlü olmayı değil; hak, adalet, merhamet ve empati gibi ilkeleri gözetmeyi öngörmektedir.

Medine Sözleşmesi'nde inanç gruplarına tanınan özgürlük alanlarından biri de hukuki özerkliliktir. Çok kültürlü toplumlarda halkın genelini ilgilendiren konularda evrensel hukuk ilkelerine göre belirlenen genel kuralların uygulanması önemlidir. Ancak bazı toplumlarda gruplar sorunlarını inanç, kültür ve geleneği kistas kabul ederek kendi aralarında çözmek isteyebilir. İşte Medine Sözleşmesi halkın genelini ilgilendirmeyen özel konularda inanç mensuplarına bu hakkı da tanımaktadır. Nitekim Hız. Peygamber'in konuyla ilgili uygulamasını delil gösteren bazı İslâm hukukçuları evlenme, boşanma, miras ve borçlanma gibi konularda gayrimüslimlerin hukuki özerkliğe sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün kabul edildiği pek çok İslâm toplumunda gayrimüslimler mahkemelerde kendi hukukundan yararlanma hakkına sahip olmuştur.⁶⁰ Örneğin Osmanlı Devleti'nde yaşayan gayrimüslim vatandaşlara özel hukuk alanına giren evlenme, boşanma, nafaka, velayet, vasiyet, miras, vekâlet, vakıf kurma gibi birçok konuda kendi hukukunu uygulama hakkı tanınmıştır.⁶¹

İnanç konusunda toplum bireylerinin birbirini etkilemesi, hatta zorlamaksızın başkasını kendi inancını öğrenmeye davet etmesi doğal karşılanmalıdır. İslâm dininde tebliğ, davet ve telkin gibi kavramlarla ifade edilen bu durum inanç özgürlüğüne müdahale anlamı taşımaz.⁶² Nitekim Kur'an-ı Kerim'de; "İnsanları Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et,

⁵⁵ el-Hac 22/40.

⁵⁶ bk. Ebû Dâvûd, İmâre 30; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/619; Mustafa Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi* (1975), 145; Faruk Ermemiş, "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları", *Düzce İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2018), 20-35.

⁵⁷ bk. Ubeydullah b. Şihab ez-Zühri, "El-Mağazi", çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 74.

⁵⁸ bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/619;

⁵⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Serhat Arvas, *Kılıç Hakkı Ayasofya* (İstanbul: IQ Yayınları, 2019).

⁶⁰ bk. Ahmet Yaman, "Zimmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/437.

⁶¹ bk. Ercan Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler* (Ankara Turhan Kitabevi, 2001), 203-206.

⁶² Dine davet konusunda geniş bilgi için bk. Hüseyin Yılmaz, "Kur'an'ın Işığında İslâm'a Dâvet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 333-346.

onlarla iletişimini güzel yap."⁶³ buyrularak baskı ve zorlama yapmaksızın dine davet etmenin meşru bir hak olduğu belirtilmektedir.

2.7. Mülkiyet Hakkına Saygı

Sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde devamı için gerekli olan mal edinme, temel insan haklarından biridir. Mülkiyet hakkı, bireyin ve toplumun sahip olduğu malların zarardan ve muhtemel tehlikelerden korunması demektir. Sahip olunan servetin enflasyon, sömürü, soygun ve daha başka etkenlere karşı korunması da mülkiyet hakkı kapsamındadır.

Her insan, hukuk kuralları ve imkânlar ölçüsünde meşru yollardan mülk edinme hakkına sahiptir. Mülkiyet hakkı, bireylerde çalışkanlık ruhunu geliştiren ve elden geleni en iyi şekilde değerlendirmeyi sağlayan psikolojik bir güçtür. Her ne sebeple olursa olsun, iktisadi ve siyasi gücü elinde bulunduranlar, kendi mutluluğu uğruna diğerlerini bu haktan mahrum etme yetkisine sahip olamaz.

İslâm inancında mülk edinme hakkını korumak için bazı hükümler öngörülmektedir. Zekât, sadaka, borç verme (karz-ı hasen) ve yardımlaşma ile ilgili olan bu hükümler, genellikle yoksul ve düşkünlerin varlıklı insanlar tarafından gözetilmesini sağlamaya yöneliktir.

Mülkiyet hakkını korumak, öncelikle devletin sorumluluğundadır. Devlet bu sorumluluğun bedeli olarak varlıklı kimselerden vergi alır. Ancak devlet yasal vergi dışında vatandaşının malını ve mülkünü savaş, kıtlık, felâket ve salgın hastalık gibi acil durumlarda bile alma hakkına sahip değildir. Bir kişinin mülkü toplumsal çıkar için devlet tarafından alınmak durumunda kalırsa, o mülkün sahibinden izin alınması ve bedelinin de ödenmesi gerekir. Sosyal hizmet kapsamında kullanılmak amacıyla devlet tarafından alınan yasal vergiler bu hüküm dışındadır.

Medine Sözleşmesi ile mülkiyet hakkına büyük önem verilmiş, bu hakkı ihlâl edenlere karşı güç birliği yapılması öngörülmüştür. Sözleşmede korunması gereken haklar arasında mülkiyet hakkı da sayılmıştır. Sözleşme hükümleri kısa sürede etkisini göstermiş, o dönemde Medine halkını tehdit eden saldırı ve yağmacılık gibi etkenler önemli ölçüde azalmış ve halkın maddi gücünde fark edilebilir bir iyileşme olmuştur.

2.8. Sosyal Adalet

Sözlükte "doğrulukla hükmetmek, doğru karar vermek" gibi anlamlara gelen *adalet*⁶⁴, sosyal ve ekonomik ilişkilerde herkese hakkını vererek zulümden uzak durmayı gerektirir. Adaletin bireysel ve sosyal ilişkilerde belirleyici bir ilke olması, o toplumda *sosyal adaletin* gözetildiği anlamına gelmektedir.

Sosyal adalet, toplumdaki her bireyin temel haklardan eşit olarak faydalanması, iş ve meslek seçiminde fırsat eşitliğine sahip bulunması ve yaptığı için karşılığını eksiksiz olarak alabilmesi demektir. Medine Sözleşmesi'nde *şehir savunmasından bütün kesimlerin sorumlu tutulması, inancı ve milliyeti ne olursa olsun herkesin can, mal ve inanç özgürlüğünün sağlanması, savaş masraflarının ortaklaşa karşılanması, azgınlık ve haksızlık yapan, fitne ve fesat çıkaran kimselere birlikte karşı konulması, hem zulmetmenin hem de zulme maruz kalmanın yadigarlanması*, bu sözleşmenin bir amacının da sosyal adaleti sağlamak olduğunu göstermektedir.

Medine Sözleşmesi'nin ilgili maddelerinde sosyal adalet, birlikte yaşamın temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu sözleşmeye ilham kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de adaletin sosyal yaşam için vazgeçilmezliğine dikkat çekilerek şöyle buyrulmaktadır:

"...Ey iman edenler, adaleti titizlikle tatbik ediniz. Kendinizin, aile ve yakınlarınızın aleyhine dahi olsa, zengin ya da fakir olsalar bile Allah için şahitlik yapınız... Çünkü Allah her iki tarafa da daha

⁶³ en-Nahl 16/125.

⁶⁴ bk. Mehmet Şeker, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: Diyanet Yayınları, 1997), 51.

254 | Hüseyin Yılmaz. Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

yakındır. Hüküm verirken sakın başınıza buyruk olmayın. Eğer ağız değiştirir ya da adaletten dönerseniz, şüphesiz Allah sizin yaptıklarınızı en ince ayrıntısına kadar bilmektedir.”⁶⁵ “Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”⁶⁶

Adalet konusunda Hz. Peygamber’in birçok hadisi vardır. Bu hadislerden birinde şöyle buyrulmaktadır: “Verdiği kararlarda, ailesinin ve halkının yönetiminde adil davrananlar, kıyamet gününde Allah Teâlâ’nın yanında nurdan koltuklar üzerinde oturacaktır.”⁶⁷ Adil davranmayı öven bu ve benzeri hadisler, birlikte yaşama kültürünün gelişimine katkı sağlayacak önemli mesajlar içermektedir.

Bir toplumu yönetenlerin adalet anlayışı, o toplumda sosyal adaletin uygulanış biçimini etkilemektedir. İnsanlarda genelde kendine yakın olanı kayırma, uzak olanı ya da sorun yaşadığı kişileri de dışlama eğilimi vardır. Bu eğilim karşısında Müslümanlar şu ayetle uyarılmaktadır: “*Bir gruba olan kininiz sizi adaletten ayırmasın...*”⁶⁸ Medine Sözleşmesi’nin ilgili maddeleriyle birebir örtüştüğü anlaşılan bu ayet, her ne sebeple olursa olsun yetkililerin asla adaletten ayrılmaması gerektiğini emretmektedir.

Ayetlerde, hadislerde ve Medine Sözleşmesi’nin ilgili maddelerinde belirtilen adalet ilkesi, başta yöneticiler olmak üzere toplumda sorumluluk sahibi her bireyin sosyal ve ekonomik ilişkilerde adil olmasını gerektirmektedir. Aksi halde gücü elinde bulunduran kişi ya da grubun başkalarına zulmünü önlemek mümkün değildir.

2.9. Sosyal Güvenlik

Toplumu oluşturan bireylerin tehlikelerden uzak bir şekilde yaşama garantisine sosyal güvenlik denir. Temel insan haklarından biri olması nedeniyle sosyal güvenlik herkesin yararlanması gerekir. Toplumda güvenlik olmadan bireysel ve sosyal hakların sağlıklı bir şekilde kullanılabilmesi mümkün değildir.

Sosyal güvenliğin temeli, insan haklarının saygınlığını kabul etme ilkesine dayanmaktadır. İnsan hakları; “*Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan O’dur.*”⁶⁹ ayetiyle de ifade edildiği gibi, her insanın mevcut olan imkânlardan usulüne uygun bir şekilde faydalanabilmesi demektir.

Sosyal güvenliği sağlamak iki yönlü bir çaba gerektirmektedir. Biri içerde huzurlu bir ortam oluşturmak, diğeri de dışardan gelebilecek saldırılar karşısında gerekli önlemleri alarak toplumu muhtemel saldırılardan korumaktır.

Medine Sözleşmesi, o dönemde şehir hayatı yaşayan değişik grupların iç ve dış tehditler karşısında korunmasını öngörmektedir. Sözleşmenin bazı maddeleri doğrudan sosyal güvenlikle ilgilidir. Bu maddelerden birinde; “Medine ve civarı, sözleşme hükümlerine bağlı kalkanlar için “harem” yani güvenli bölge sayılacak, inancı ve milliyeti ne olursa olsun herkesin canı, malı ve namusu korunacaktır...” denilerek sosyal güvenliğin önemi vurgulanmaktadır.

Medine Sözleşmesi ile şehir halkının güvenlik endişesinden uzak bir hayat yaşamasının kuralları tespit edilmiştir. Konuyla ilgili maddelerin çoğu, şehir güvenliğini sağlamaya yönelik hükümler içermektedir. Söz konusu maddelerle⁷⁰ Medine ve civarının güvenli bölge sayılması, herkesin barış ve huzur içerisinde yaşaması, azgınlık yapan, fitne ve fesat çıkaran kimselere birlikte karşı konulması ve hiç kimseye zulüm yapılmaması hükme bağlanmıştır.

⁶⁵ en-Nisâ 4/135.

⁶⁶ en-Nisâ 4/58.

⁶⁷ Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: 1374-1955), “İmare”, 18.

⁶⁸ el-Mâide 5/8.

⁶⁹ el-Bakara 2/29.

⁷⁰ bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/206-211.

2.10. İnsan Odaklı Devlet Yönetimi

Belli bir vatan toprağı üzerinde yaşayan insanların barış ve huzurunu sağlamak üzere oluşturulan organizeli kurumsal yapıya devlet denir. Devletin amacı, toplum düzenini sağlamak, bireylerin temel haklarını korumak ve ülkenin gelişimine katkıda bulunmaktır. Uygar toplumlarda devletin bu amacını gerçekleştirme sorumluluğı, vatandaşların yetki vermesiyle kurulan hükümete aittir. Dolayısıyla çok kültürlü toplum yapısına sahip bir ülkede hükümet, herhangi bir ayırım gözetmeksizin toplumun bütün bireyelerine adil bir şekilde hizmet etmek durumundadır.

İnsan odaklı devlet ifadesi, yönetimde *insana hizmet* anlayışının esas alınması anlamına gelir. Bu ifadeye göre vatandaş devlet için değil, devlet vatandaş içindir. Dolayısıyla insan odaklı devletin yasaları, vatandaşların taleplerini adalet ilkesi doğrultusunda karşılamaya uygun olmak durumundadır.

İnsan odaklı devlet anlayışında yönetimle ilgili siyasal görüş farklılığı bir tehdit unsurunu değil, aksine zenginlik ve sorunlarla ilgili alternatif çözüm şansı olarak görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de toplumu ilgilendiren konularda istişarenin⁷¹, yönetimde adaletin⁷², yöneticilere itaatin⁷³, görev paylaşımında liyakatin⁷⁴ ve yoksulları koruyup gözetmenin⁷⁵ önerilmesi, insan odaklı devlet yönetiminin temel özelliklerine işaret etmektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Medine Sözleşmesi, Medine'de bir arada yaşayan farklı inanç ve kültür mensubu insanların barış, huzur ve güvenliğini sağlamaya yönelik hükümler içermektedir.⁷⁶ Bu sözleşmenin imzalandığı dönemde henüz modern bir devlet yapısından söz edilmese de, sözleşme maddeleri içerisinde günümüze ışık tutacak bazı hükümlerin yer alması oldukça anlamlıdır.

Medine Sözleşmesi ile şehirde yaşayan insanlar arasında kabile ve sınıf ayrımcılığının eleştirilip herkesin vatandaş sayılması, toplumda can, mal ve inanç güvenliğini sağlanması, şehrin dışından gelen saldırılara birlikte karşı konulması, haksızlık ve bozgunculuk yapan kimselere fırsat verilmemesi ve anlaşmazlıkların istişareyle çözülmesi hükme bağlanmıştır. Bu durum, söz konusu sözleşmenin insanı merkeze alan, toplumun barış ve huzurunu öncelleyen bir metin olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Birlikte yaşama, bir devletin sınırları içerisinde yaşayan farklı kimlik ve aidiyete sahip insanların vatandaşlık paydasında birleşip kenetlenmesi ve sosyal düzenin devamına katkıda bulunması demektir. Birlikte yaşama kültürünün geliştiği toplumlarda farklılıklar ayrışma nedeni değil, toplumu çeşitlendiren ve sosyal hayata dinamizm kazandıran bir zenginlik olarak görülmektedir.

Sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlaki sorunların yaşandığı ve insanların gelecek endişesi taşıdığı toplumlarda din, dil, ırk, etnik kimlik, ideoloji ve bölgesel aidiyet gibi özelliklerin ayrımcılığa, ötekileştirmeye, şiddete ve teröre kanalize edilme ihtimali yüksektir. Doğru dini bilginin bireyler kazandıracığı özgüven böyle bir ihtimali zayıflatır. Çünkü din konusunda doğru bilgi sahibi olmak, bireyde potansiyel olarak var olan adalet, sevgi, saygı, hoşgörü, şefkat ve merhamet duygusunu toplumsal bir değere dönüştürmekte, bireyin ötekine yönelik öfke, nefret ve şiddet eğilimiyle baş etmesini kolaylaştırmaktadır.

Medine Sözleşmesi, Hz. Peygamber'in önderliğinde Medine şehrinde yaşayan bütün grupların birlikteliğiyle hazırlanan *vatandaşlık* merkezli bir mutabakat metnidir. Hicretten

⁷¹ Şûrâ 42/38; el-Âl-i İmran 3/ 159.

⁷² Mâide 5/8; en-Nahl 16/90.

⁷³ en-Nisâ 4/59.

⁷⁴ en-Nisâ 4/58.

⁷⁵ el-Hac 22/28,36; el-İnsan 76/8-11.

⁷⁶ bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/206-211.

256 | Hüseyin Yılmaz. Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

sonra Hz. Peygamber'in Medine'de yaşayan Yahudi, Hıristiyan ve Müşrik kabilelerle birlikte gerçekleştirdiği sözleşmenin temel amacı, değişik inanç ve kültüre sahip insanların temel haklarını adalet ilkesi çerçevesinde korumaktır. Öyleyse bu sözleşmenin günümüzde din, dil, ırk, siyasi düşünce ve daha başka özellikleri nedeniyle uyumsuzluk ve huzursuzluk yaşayan pek çok toplum için örnek hükümler içerdiği söylenebilir.

Medine Sözleşmesi sürecinde tarafların sergilediği uzlaşmacı tutum, günümüzde siyaset, hukuk ve bürokrasi alanında görev yapan sorumlu kişiler için yol gösterici olmalıdır. Hazırlanan anayasa, yasa, kanun ve yönetmeliklerin toplumdaki hiçbir ferdi dışarıda bırakmayacak derecede kapsayıcı olmasına özen gösterilmelidir.

İslâm dininin düşünce ve inanç özgürlüğüne verdiği önemin insanlığa anlatılıp uygulamayla yansıtılması Müslümanlar için önemli bir sorumluluktur. Bu konuda yöneticilere ve bilim insanlarına büyük görev düşmektedir. Aksi halde İslâmofobinin dünya genelinde yükselişi önlenemeyeceği gibi, bu durumu fırsata dönüştürmek isteyen İslâm karşıtlarının Müslümanlara yönelik saldırı ve hak ihlallerinde de büyük bir artış yaşanacaktır. Nitekim Türkiye'de Ayasofya adıyla bilinen ve orijinali 6. yüzyılda (537) kilise şeklinde inşa edilen mabedin 2020 yılında alınan bir kararla cami olarak ibadete açılmasından sonra, başta Fransa olmak üzere bazı ülkelerde Müslümanlara yönelik saldırılar artmaya ve camiler ibadete kapatılmaya başlamıştır. Dolayısıyla her toplum için hassas bir konu olan ibadet özgürlüğü ve mabet hukuku konusunda karar verirken empati kurmada, fayda-zarar analizi yapmada ve özellikle de hakkaniyete uygunluk ilkesini gözetmede yarar vardır.

Toplumda giderek artan ırkçılık, mezhepçilik, tarikatçılık, cemaatçilik ve partililik odaklı nefret söylemi karşısında bireyler bilinçlendirilmeli, gruplar arası iletişimde istişare, saygı, hoşgörü, diyalog, yardımlaşma, dayanışma ve empati gibi değerler önemsenmelidir. Eğitim kurumlarında insan sevgisi, ötekine saygı, adalet, düşünce özgürlüğü, farklılıklara hoşgörü, empati ve barışseverlik gibi değerlerin işlenmesine özen gösterilmelidir. Yasalarda ve okul programlarında ayrımcılığı özendirici ifadeler düzeltilmeli ve birlikte yaşama kültürünü güçlendirici içeriğe daha fazla yer verilmelidir.

Toplumda birlikte yaşama kültürünün gelişimini tehdit eden en büyük sorun şüphesiz terördür. Terörle mücadelede silahlı yöntemlerle yetinilmemeli, silahsız projeler de geliştirilmelidir. Terör yanlısı grupların istismar ettiği sosyal sorunlar eğitimsel, ekonomik ve bürokratik yöntemlerle çözülerek terörün toplumsal tabanı zayıflatılmalıdır.

Kaynakça

- Arvas, Serhat. *Kılıç Hakkı Ayasofya*. İstanbul: IQ Yayınları, (2019).
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. "Hoşgörü ve Tolerans Kavramları Üzerine". *MEB Din Öğretimi Dergisi* 39 (1993), 41-43.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, (2017).
- Başgil, Ali Fuat. *Din ve Lâiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, (1991).
- Bayraklı, Bayraktar. "İslâm ve Millet Kavramı". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (1995).
- Beydavî, Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. İstanbul: Dersaadet Yayınları, (ts.).
- Bilgin, Beyza. "İslâm ve Hoşgörü". *Diyanet İlmi Dergi* 34/1 (1998), 115-128.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, (1992).
- Bûtî, M. Said Ramazan. *Fıkhu's-Sîre*. İstanbul: Gonca Yayınları, (1987).
- Çağrı, Mustafa. "İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama: Kuşatıcı, Kucaklayıcı Örnekler". *Birlikte Yaşama Kültürü 2. Ulusal Sivas Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed: İbrahim Su-başı. İstanbul: Sivas Platformu Yayınları, (20013).
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, (1996).
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, (2001).
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, (1969).
- Ermemiş, Faruk. "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları". *Düzce İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2018), 20-35.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimolojisi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, (1995).
- Fayda, Mustafa. "Hz. Muhammed'in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübabele". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitü Dergisi* 2 (1975), 143-149.
- Gemalmaz, Mehmet Semih. *Temel Belgelerde İnsan Hakları*. İstanbul: İnsan Hakları Derneği Yayınları, (1996).
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara, (2003).
- İbn Aşûr, Muhammed. *İslâm Hukuk Felsefesi*. Terc: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, (1996).
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik. *Sîretü'n-Nebeviyye*. Mısır, (1936).
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. İstanbul, (1980).
- Keskin, Yusuf Ziya. *Nebevî Hoşgörü*. İstanbul: Timaş Yayınları, (1997).
- Keskin, Yusuf Ziya. "Hz. Peygamber'in Gayrimüslimlere Karşı Hoşgörüsü". *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*. ed: Muhittin Okumuşlar, Ertan Özensel. Konya: TİMAV Yayınları, (2017).
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire, (1374-1955).
- Okiç, Muhammed Tayyip. "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1958-59), 11-20.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (1987).
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. İstanbul: MEB Yayınları, (1995).
- Sakallı, Talat. *Hadislerle İslâm'da Hoşgörü ve Kolaylık*. İzmir: Çağlayan Yayınları, (1996).
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, (2004).
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Dinler Tarihi*. İsparta: Tuğra Ofset, (2000).
- Şeker, Mehmet. *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet Yayınları, (1997).
- Taberi, Muhammed b. Cerir. *Tarihu't-Taberi*. nşr: Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut, (1967).
- Taplamacioğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: AÜİF Yayınları, (1975).
- Taşkent, Savaş. *İnsan Haklarının Uluslararası Dayanakları*. İstanbul, (1991).
- Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*.
- Tirmîzî, Ebû Muhammed b. İsâ et-Tirmîzî, *el-Câmiu's-Sahîh*. Mısır, (1398-1978).
- Yaman, Ahmet. "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, (2013).

258 | Hüseyin Yılmaz. Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü

- Yavuz, Ercan. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*. Ankara: Turhan Kitabevi, (2001).
- Yılmaz, Hüseyin. "Kur'an'ın Işığında İslâm'a Dâvet". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 333-346.
- Yılmaz, Hüseyin. *Kur'an'ın Işığında Müsli-Gayrimüslim Münasebetleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, (1997).
- Yılmaz, Hüseyin. "Sosyal Bütünleşmemizin Temel Sorunları ve Bazı Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 73-101.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: DEM Yayınları, (2019).
- Yürüşen, Melih. *Çeşitlilikten Özgürlüğe*. Ankara: LTD Yayınları, (1998).
- Zeyveli, Hikmet. *Medine Sahifesi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, (2019).
- Zührî, Ubeydullah b. Şihab. "El-Mağazi". çev. Mehmet Nur Akdoğan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, (2016).

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 259-274

Hanefi Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

The Monetary Nature of Fals in Hanafi School and its Effect on Contract

Hasan Kayapınar

Dr. Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law.
Adana / Turkey
hkayapinar@cu.edu.tr orcid.org/0000-0001-8752-463X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 26 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 259-274

Cite as / Atıf: Kayapınar, Hasan. "Hanefi Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi [*The Monetary Nature of Fals in Hanafi School and its Effect on Contract*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 259-274.

<https://doi.org/10.18505/cuid.869066>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

260 | Hasan Kayapınar. Hanefi Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi
The Monetary Nature of Fals in Hanafi School and its Effect on Contract

Abstract: Money, the most important element of economic life, has attracted the attention of many branches of science throughout history. As a result, various disciplines have examined the issue of money and made some determinations about it. One of the disciplines that deals with the money issue is jurisprudence. Jurisprudence has examined the position of money vis-à-vis commodities and other currencies and has tried to establish a fair and just relationship between them. Islamic jurists have also dealt with the legal status of money and discussed the conceptual framework of money in legal terms. The monetary value of gold and silver is accepted in Islamic law and a verdict has been reached on this acceptance. However, there is divergence of opinion on the legal status of the counterfeit money that has been used by many societies and states in history. While Abū Ḥanīfa and, according to one opinion, Abū Yūsuf accepted that fals (coin) are not money, Muḥammad maintained that fals are money. As in many areas of law, sales and debt contracts are also judged according to this assumption. However, if we look at the details of Abū Yūsuf's opinion, we see that some of the contracts accept the monetary value of fals. So, if we assume that we lend 1000 Turkish Liras (TL) with today's coins - according to Abū Ḥanīfa - it means that in case the lent money is withdrawn from circulation, the money should be paid back according to the the weight of the coins that made 1000 TL. Regardless of the weight of the 1000 TL, Abū Yūsuf says that the value of 1000 TL should be repaid. In this case, Abū Yūsuf considers the monetary aspect of these coins. Therefore, it can be stated that there are some differences in the details of the view that counterfeiters are accepted as absolute goods in the Hanafi school, and the monetary aspect of counterfeiters is also present. Imam Muḥammad dealt with the trade of coins in a special section and examined the position of coins vis-à-vis various goods. He stated several times in this section that fals are in the position of dīnārs and dirhams (gold and silver coin). While Imam Muḥammad evaluated rock as money, he defended this view in practical terms. Namely, he accepted that one of the important features of coins, denomination by signs, is also present in coins and that one can pay with rocks (fals) other than the coin shown in the purchase. However, it should be noted that the coins to be paid must be in circulation. Likewise, the company, salam (forward sale), etc. assumes the monetary value of the rock (fals) and has decided accordingly. There is no complete consensus on this issue within the Hanafi tradition. Although in the early works the views of Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf dominate, one sees that in the later works the view of Imam Muḥammad is preferred. This view was also preferred in the recent Medjelle. In commercial life, goods are essential and money is used as a means of transportation for goods. Therefore, it should not be disregarded that money as a means of measuring value is based on the acceptance of people, regardless of what metal it is made of. Therefore, the monetary nature of the goods used as money by society should be accepted. In fact, the Medjelli-yi Aḥkām-i 'Adliyye, which was established on the basis of the Hanafi school, accepted that fals are money and introduced laws in this direction in some areas of the Islamic law. Opinions in this direction have been expressed in some studies written in modern times. In this study, firstly, information about the structure of the fals and their use in Islamic history is given. Then, the Hanafi School founding scholars' assessments of fals are discussed theoretically. In the following section, the disagreements of the Hanafi imams in some areas of law are practically examined.

Keywords: Islamic law, Hanafi school, Transactions, Money, Fulūs

Hanefi Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

Öz: Ticari hayatın en önemli unsuru olan para tarihi süreçte pek çok ilim dalının dikkatini çekmiştir. Bunun neticesinde muhtelif disiplinler para konusu incelemiş ve onun hakkında bazı kaziiyeler ortaya koymuştur. Para konusu ile ilgilenen alanlardan birisi de hukuk ilmidir. Hukuk, paranın ayn ve diğer paralar karşısındaki konumunu incelemiş, bunlar arasında adalet ve hakkaniyete uygun bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Fakihler de paranın hukuki konumu ile ilgilenmişler ve hukuken paranın kavramsal çerçevesini tartışmışlardır. İslam hukukunda

altın ve gümüşün semeniyet değeri kabul edilmiş ve bunlar hakkındaki şer'î hükümler bu kabul üzerine verilmiştir. Ancak tarihi süreç içerisinde pek çok toplum ve devletin kullandığı felslerin hukuki konumu hakkında fikir birliği sağlanamamıştır. Bu konudaki fikir ayrılığı, fūrū-i fikhın pek çok alanında felslerle ilgili görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir. Hanefi mezhebinde Ebū Hanīfe (öl. 150/767) ve -bir görüşe göre- Ebū Yūsuf (öl. 182/798) felslerin henüz para vasfının kazanmadığını kabul etmiş, İmam Muhammed (öl. 189/805) ise felslerin para olduğunu ileri sürmüştür. Fūrū-i fikhın pek çok alanında olduğu gibi bey' ve karz akitlerinde de bu kabule göre hüküm vermektedirler. Ancak Ebū Yūsuf'un görüşünün detaylarına baktığımızda felslerin bazı akitlere konu olması durumunda bunların geriye dönük parasal değerini kabul ettiği görülmektedir. Şöyle ki günümüzdeki madeni paralarla 1000 tl borç verdiğimizizi düşünürsek, borç verilen paraların tedavülden kaldırılması durumunda Ebū Hanīfe borç verilen 1000 lira madenin ağırlığı kadar geri ödemesinin yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ebū Yūsuf ise 1000 tl ne kadar ağırlıkta olursa olsun 1000 tl kıymetinde geri ödemesinin yapılması gerektiğini söylemektedir. Bu durumda Ebū Yūsuf bu madeni paraların semen yönünü esas almaktadır. Dolayısıyla felsler Hanefi mezhebinde mutlak olarak uruz kabul edildiği görüşünün detaylarında bazı farklılıkların bulunduğu, felslerin semeniyet yönünün de bulunduğu ifade edilebilir. İmam Muhammed felslerle alışverişi özel bir bölümde ele almış ve burada felslerin muhtelif mallar karşısındaki konumunu incelemiştir. Bu bölümde birkaç kez felslerin dinar ve dirhem konumunda olduğunu ifade etmiştir. İmam Muhammed felsleri para olarak değerlendirirken bu görüşünü pratik boyutta da savunmuştur. Şöyle ki paraların önemli özelliklerinden birisi olan tayin ile taayyün etmeme özelliğinin felslerde de mevcut olduğunu, alışverişte gösterilen felslerden başka felslerle ödeme yapılabileceğini kabul etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus ödeme yapılacak olan felslerin tedavülde olması gerekmektedir. Aynı şekilde şirket, selem vb. konularda felslerin parasal değerini esas alıp buna göre hüküm vermiştir. Hanefi gelenek içinde konu üzerinde tam olarak ittifak sağlanamamıştır. Erken dönem eserlerde Ebū Hanīfe ve Ebū Yūsuf'un görüşü baskın olmakla birlikte daha sonraki eserlerde İmam Muhammed'in görüşünün tercih edildiği görülmektedir. Yakın dönemde hazırlanan Mecelle'de de bu görüş tercih edilmiştir. Ticari hayatta mal asıl olup para, o mala ulaşma aracı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla değer ölçme aracı olarak kullanılan para hangi madenden yapılırsa yapılsın insanların kabulüne dayandığı için bunun itibarı kabul edildiği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla toplumun para olarak kullandığı eşyaların parasal özelliği kabul edilmelidir. Nitekim Hanefi mezhebi esas alınarak hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye de felslerin para hükmünde olduğuna karar vermiş ve bazı fūrū alanlarında bu yönde kanunlar vazetmiştir. Modern dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarında bu yönde görüş bildirilmiştir. Bu çalışmada öncelikle felslerin mahiyeti, İslam tarihindeki kullanımına ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra Hanefi mezhebinin kurucu imamlarının felsler hakkındaki değerlendirmeleri teorik olarak ele alınmıştır. İlerleyen bölümde ise Hanefi imamlarının bazı fūrū alanlarındaki görüş ayrılıkları pratik olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefi mezhebi, Muâmelât, Para, Fülûs.

Giriş

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren insanların bir şeyler alıp sattığı, sahip olduğu malı bir başkasının elindeki mal ile değiştirdiği bilinmektedir. O kadar ki ticari hayatın en önemli unsuru olan paranın dahi mevcut olmadığı dönemlerde insanlar alışveriş yapmışlardır. Bu dönemlerdeki alışverişlerde trampa usulü kullanılmakta olup insanlar karşılıklı olarak malların aynalarını değiştirmişlerdir. Daha sonraları deniz kabuğu, deri vb. maddeler kıymet ölçme aracı olarak kullanılmıştır. İlerleyen zamanlarda demir ve gümüşün para olarak kullanıldığı, bu araçların üzerine değer ifade eden rakamlar yazıldığı, böylelikle alışverişte kullanılacak olan demir ve gümüşün her seferde ölçülmesine gerek kalmadığı belirtilmiştir. Demir ve gümüş gibi madenlerin taşınması kolay olduğu için bunların para olarak kullanılmasının

262 | Hasan Kayapınar. Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

ticareti kolaylaştırdığı ifade edilmiştir.¹ Dolayısıyla bu maddelerin değer ölçme aracı yani para olarak kullanılması insanların kabulüne dayandığı için bunların paralık mahiyetinin *itibarî* olduğu kabul edilmelidir. Buradan hareketle malın kıymetli olduğu, ticaretle asıl olanın mal olduğu söylenebilir. Kaldı ki paranın değer ölçme aracı olması para alınabilen mallara değer atfetmektir. Başka bir deyişle altın, gümüş veya başka bir maddeden üretilen paranın bir malın değerini ifade etmesi o malda bir değer bulunduğunu göstermektedir.

Tarihin ilk dönemlerinde paraların müstakil bir statüsü söz konusu olmayıp bazı mallar para olarak kullanılmıştır. Ancak insanlık tarihi boyunca altın ve gümüşün yanında muhtelif madenlerden yapılan sikkeler özel bir şekilde para olarak kullanılmak için üretilmiştir. Bunun neticesinde paralar hukuken mallardan ayrılmış ve para için bazı özel kurallar vazedilmiştir.

Tarihi süreç içerisinde altın ve gümüşün sikke halinde basılıp para olarak kullanılması yaygınlaşmıştır. İslam hukukçuları altın ve gümüşü hilkaten para olarak kabul etmiş, sikke gibi basılması bile hukuken para olarak değerlendirmişlerdir.² Bu görüşlerin kaynağı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zinet eşyası, tas vb. şekillerde kullanılan altın ve gümüşü para olarak kabul etmesi ve buna göre değiştirilmesi yönündeki emirleridir.³

Altın ve gümüşün her halükârda para olduğu ve bunların para hükümlerine tâbî olduğu noktasında ihtilaf söz konusu değildir. Ancak bakır, bronz, nikel vb. madenlerden üretilip para olarak kullanılmak üzere basılan ve fels ismi verilen madeni paraların hukuki statüsü hakkında fikir ayrılıkları mevcuttur. Bu ihtilaflar mezhepler arasında olduğu gibi Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında da söz konusudur. Mezhepler arasındaki ihtilafların ele alınması makalenin boyutlarını aşacağı için böyle bir inceleme daha geniş çalışmalara bırakılmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada Hanefî mezhebinin imamları arasındaki görüş ayrılıkları ve bunların fûrû-i fikhın sadece faiz, şirketler ve selem konularındaki etkisi ele alınacaktır. Zira felsler hakkındaki tartışmanın bütün fûrû alanlardaki etkisinin bir makale sınırları içinde ele alınması hacim açısından mümkün değildir. Felslerin hukukî statüsü hakkındaki bu çalışma günümüzde kullanılan madeni ve kâğıt paraların hukuken nasıl ele alınması gerektiği noktasında önemli ipuçları sunabilir. Dolayısıyla bu çalışmanın günümüzdeki İslam iktisadı araştırmalarına katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Makalenin hazırlık aşamasında paranın İslam hukukundaki yerine ilişkin doktora tezine ve felslerin İslam tarihindeki konumu vb. alanlarda bazı makalelere ulaşılmıştır. Bu eserlerde İslam tarihine para olarak kullanılan felslerin tarihî ve hukukî yönü ele alınmıştır.⁴ Ancak felslerin Hanefî mezhebindeki konumuna ilişkin tartışmalara ve bunların fûrû-i fikhâ etkisine yönelik müstakil bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Konuya ilişkin görüş ayrılıkları fûrû-i fikhın muhtelif alanlarında, ilgili tartışma bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın ana kaynağını klasik döneme ait fıkıh kitapları oluşturmaktadır. Konu, Hanefî mezhebi özelinde incelendiğinden Hanefî kaynakları merkezinde ele alınmıştır.

¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 38. 39. Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası (TCMB), "Kâğıt Paranın Tarihçesi" (Erişim 30 Aralık 2020); Murat Fidan vd., "Dünden Bugüne Paranın Tarihi ve Türkiye'de Kâğıt Para Kullanımı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (2019), 143.

² Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 12/137.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010), "Buyû", 76, 77, 78; Ebû'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, ed. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), "Müsâkât", 1585, 1586.

⁴ Ali Keleş, *İslam'a Göre Para Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 75-77.

1. Felsler (Fülûs)

Araplar cahiliye döneminde ticari işlemlerinde dinar, dirhem ve fels kullanmıştır. Ancak bu paraları kendileri basmamış, Bizans, Sasanî ve Güney Arabistan tarafından basılan paraları kullanmışlardır. Bu paralar da tek tip olmayıp farklı ağırlıklara sahiptir. Bu durum İslam'ın ilk yıllarında da devam etmiştir. Nitekim ilerleyen yıllarda zekâtın hangi ağırlıktaki paradan toplanması meselesi gündeme gelince orta derecedeki paraların dikkate alınması kararlaştırılmıştır.⁵

İslam tarihinde yaygın olan ve her zaman kullanılan para dinar ve dirhemdir. İslam'ın ilk yıllarında kullanılan dinarlar Bizans'ta basılmakta idi. Altın para İslam tarihinde ilk defa Emeviler döneminde Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) zamanında basılmıştır.⁶

İslam tarihinde altın ve gümüş dışında bakır, bronz vb. madenlerden üretilen bozuk para olarak kullanılan ve *fels* ismi verilen paralar da basılmıştır. Fels isminin kökeni Latince *folles* olup Müslümanlar Suriye'yi fethettiklerinde Bizans'tan kalma felsleri tedavülde kaldırmışlardır. Ancak Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde Bizans felslerine benzer para basmışlar ve bunları aynı isimle kullanmaya devam etmişlerdir.⁷

Teknik anlamda felsler altın ve gümüş dışındaki çeşitli madenlerden basılmış para olarak tanımlanmaktadır. Ancak felsin anlam çerçevesi hukuken daha geniş olup mağşûş dirhemler de *dirhem* olarak isimlendirilebilecek hukuki metinlerde *fels* statüsünde değerlendirilmektedir. Buna göre içerisindeki gümüş oranı, bakır vb. maden oranından daha az olan dirhemler de fels olarak ele alınmaktadır.⁸ Bazı fûrû-i fıkıh metinlerinde geçen *dirhemlerin tedavülden kaldırılma* ibaresinin mağşûş dirhemler yani felsler için olduğu düşünülebilir. Zira altın ve gümüşün hilkaten para oldukları kabul edildiği için bunların paralık vasıfları kaybetmeleri düşünülemez.

Felsler basımı hükümdarlık alametlerinden sayılmadığı için vali gibi yerel yöneticiler tarafından da basılabiliyordu. Ayrıca ülke içindeki şehirlerde basılan felslerin vezinleri de farklılık gösterebiliyordu. Bundan dolayı felsler aynı ülkenin farklı şehirlerinde muhtelif kıymet ifade etmekte, bazen de bir şehirde basılan felsler başka bir şehirde para olarak kabul ediliyordu. Bundan dolayı felslerin para vasfı tartışmaya konu olmuştur.⁹

2. Hanefî Mezhebinde Felsler

Hanefî mezhebinin kurucu imamı arasında felslerin hukukî statüsü tartışmalıdır. Ebû Hanîfe ve -bir görüşe göre- Ebû Yusuf felsleri para olarak değil, urûz (ticaret eşyası) olarak kabul etmektedir. Bunun sebebi olarak felslerin değerli mallar için değil değersiz eşyalarda kullanıldığını, bazı eşyalar için para olarak değerlendirilirken bazıları için değerlendirilmediğini, felslerin bazı bölgelerde geçtiği ama bazı bölgelerde geçmediğini ileri sürmüş ve buradan hareketle felslerin hukuken para olmadığını belirtmişlerdir.¹⁰ Dolayısıyla bunların değiştirilmesi para kurallarına göre değil genel kurallara göre yapılmalıdır. Buna karşın İmam

⁵ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, ed. Ömer Enîs et-Tabbâ (Beirut: Muessestü'l-Me'ârif, 1987), 447; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslam* (y.y.: b.y., 1993), 7/487, 8/723.

⁶ Takıyyüddîn Ahmed b. Alf b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *en-Nukûdü'l-İslamiye* (Kostantiniye: y.y., 1298), 2, 3; Halil Sahillioğlu, "Dinar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/352; Abdülaziz Bayındır, "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Toplumunda Madeni Paralar ve Kâğıt Paralar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 2 (2000), 16.

⁷ Ali, *el-Mufasssal*, 7/487, 8/723. İbrahim Artuk, "Fels", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/309, 310.

⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/138.

⁹ Hamdi Döndüren, "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", *Para, Faiz ve İslam* (İstanbul: İSAV, 2015), 250; Celal Emanet, "Emeviler Döneminde Para", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 263.

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/184.

264 | Hasan Kayapınar. Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

Muhammed felslerin para olduğunu kabul etmekte ve bunların değişimlerinde para vasfının dikkate alınması gerektiğini yani sarf kurallarının geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Ebû Yûsuf'a göre felsler para olmadığı için vezinleri dikkate alınarak bire iki değiştirilebilir. Ancak İmam Muhammed felsleri para olarak kabul ettiği için bunların bire iki değiştirilmesini caiz olmayacağını belirtmiştir.¹¹

Felslerin semeniyeti ve bunun ahkama etkisi noktasında Hanefî fûrû kitaplarında oldukça farklı hükümler yer almaktadır. Ebû Hanîfe ve -bir görüşe göre- Ebû Yûsuf felslerin tedavülde olduğu dönemde de onların semeniyet vasfını kabul etmemektedir. Fûrû kitaplarının şirketler bahsini incelediğimizde bu yargıya rahatlıkla ulaşabiliriz. Aşağıda detayları ele alınacağı üzere şirketler bahsindeki kıyasa göre sadece paralar şirketler için sermaye olabilir. Başka bir deyişle urûz şirketler için sermaye olarak ortaya konulamaz. Buradan hareketle Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf şirketlerin felsler üzerine kurulamayacağını ileri sürmüşlerdir. Buna karşın İmam Muhammed felsleri para olarak kabul ettiği için felslerin şirket sermayesi olarak konulabileceğini kabul etmektedir.¹²

Felsler hakkındaki Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasındaki görüş ayrılıklarının tezahür ettiği alanlardan birisi de karz ve alışveriş akdidir. Şöyle ki felsler ile alışveriş yapıldığında veya bunlar borç verildiğinde felslerin tedavülden kalkması durumunda akdin hükmü ve ödemenin keyfiyeti hakkında ihtilaf mevcuttur. Ebû Hanîfe'ye göre felslerin tedavülden kalkması durumunda kabz gerçekleşmişse alışveriş batıl hale gelmektedir. Kabz gerçekleşmemiş ise bu alışveriş herhangi bir sonuç doğurmamaktadır.¹³ Bunun sebebi olarak felsler para olmadığı için felslerle yapılan alışverişten sonra felslerin tedavülden kaldırılması neticesinde alışverişin unsurlarından birisi olan semenin teslim edilememesi akdi iptal ettiği ileri sürülmüştür.¹⁴ Diğer taraftan tedavülden kalkan bu felslerin tekrar para olarak kullanılması uzak bir ihtimaldir. Bu ihtimalin gerçekleşeceği düşünülse bile bunun ne zaman meydana geleceği cehalet içerdiği için akdin geçerli kabul edilip ilgili tarafın borçlu olduğuna hükmedilmesi karşı tarafı zarara uğratacaktır.¹⁵ Buna karşın Ebû Yûsuf'a göre ise alışveriş geçerli olup ödeme, felslerin alışveriş günündeki kıymeti üzerinden yapılmalıdır. İmam Muhammed ise ödemenin, insanların felsleri kullandığı en son gündeki kıymeti üzerinden yapılması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁶

Karz akdindeki ihtilafı gelince, felsler borç olarak verilse ve daha sonra tedavülden kaldırılrsa ödeme, Ebû Hanîfe'ye göre felslerin misliyle yapılmalıdır. Zira felsler ayından öte bir kıymete sahip olmayıp bakır, demir vb. eşyalar gibi mislî mallar statüsündedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise felslerin kıymeti dikkate alınarak ödeme yapılmalıdır. İmam meyn de felslerin hangi zamandaki kıymetine itibar edileceğine dair farklı görüşler ileri sürmüş, Ebû Yûsuf ödemede felslerin borç günündeki kıymetini, İmam Muhammed ise felslerin

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, ed. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 3/412.

¹² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, ed. Ebû'l-Vefâ el-Efganî (Haydarâbâd: Lecnetu l-hyâi'l-Maârifî'n-Numâniyye, ts.), 107, 108; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, ed. İnâyetü'llah Muhammed İsmetullah vd. (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 3/259; Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. AhmedMağmûd b. Ahmed el-Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 9/6/6.

¹³ Komisyon, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 32/206.

¹⁴ Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Gazzî et-Timurtâşi, *Bezlü'l-Mechud fi Tahriri Es'ileti Tağayyürî'n-Nukûd*, ed. Hüsamüddin b. Musa Afane (Kudûs: y.y., 2001), 75-77; Ömer Faruk Habergetiren, "İslam Hukukunda Fulûs'un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Rahs, Galâ, Kesâd, İnkita", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 4.

¹⁵ Serahsî, *el-Mevsûat*, 12/136.

¹⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, ed. Kami Muhammed Muhammed Avida (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 91.

tedavülde olduğu son gündeki kıymetini esas almıştır.¹⁷ İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) belirttiğine göre mehir ve karzda Ebû Yûsuf'un görüşü ile, diğer akitlerde Ebû Hanîfe'nin içtihadı ile fetva verilmiştir. Bununla birlikte İbn Âbidîn taraflar arasında sulh yapılmasının en ihtiyatlı görüş olduğunu, böylelikle tarafların birbirine zarar vermesinin önleneceğini ifade etmektedir.¹⁸ Günümüzde de değer kaybının önüne geçilmesini öngören içtihatların tercihe şayan olduğu ifade edilmektedir.¹⁹

Felslerle yapılan alışveriş ve karz akitlerindeki ödemeye ilişkin görüş ayrılıkları felslerin semeniyet değeri üzerindeki tartışmalara dair bazı ipuçlarını sunabilir. Şöyle ki Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed her iki akitte de kendi kıyaslarına uygun bir şekilde hüküm verdikleri düşünülebilir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre para olmayan bir şey para olarak kullanılmış ve daha sonra para olmadığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla bunun para olarak ödenme ihtimali ortadan kalkmıştır. İmam Muhammed ise felslerin para olduğunu düşündüğü için felslerin tedavülden kalkması sonucunda onların eski kıymetine göre ödeme yapılması gerektiğini söylemesi makuldür. Ancak Ebû Yûsuf'un görüşüne bakıldığında o, felslerin semeniyet yönünü kabul ettiği görülmektedir. Zira felslere aynından öte bir kıymet atfedilebilmesi için onların parasal değerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Ebû Yûsuf'un özellikle karzda mislinin değil de felslerin borç günündeki kıymetinin ödenmesi gerektiğini söylemesi felslerin parasal değerini dikkate aldığı göstermektedir. Mesela 100 felsin 1000 g bakır ölçüsünde olduğu düşünürsek, Ebû Hanîfe 1000 g bakır ödemesi yapılması gerektiğini söylemektedir. 100 fels 5 dirheme eşit olsa Ebû Yûsuf borç verilen 100 felsin ödemesinde 5 dirhem dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için günümüzden bir örnek vermek gerekirse, günümüzdeki madeni paralarla 1000 lira borç verildikten sonra bu paralar tedavülden kaldırılrsa bu borcun ödemesi Ebû Yûsuf'a göre 1000 lira kıymetinde para olması gerekmektedir. Bu durumda Ebû Yûsuf bu madeni paraların semen yönünü esas almaktadır. Dolayısıyla felsler Hanefî mezhebinde mutlak olarak urûz kabul edildiği görüşünün detaylarında bazı farklılıkların bulunduğu, felslerin semeniyet yönünün de bulunduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle Ebû Yûsuf'un felslerin para olduğunu kabul etmese bile alışverişlerde para olarak kullanılan felsleri geriye dönük para olarak değerlendirdiği ve yapılan akdi iptal etmek yerine kıymetin ödenmesi şartıyla geçerli kıldığı söylenebilir. Nitekim Cessâs, Ebû Yûsuf'un şirketlerin fülûs üzerine kurulabileceğine cevaz verdiği yönünde bir rivâyetin bulunduğunu aktarmaktadır.²⁰

Serahsî (öl. 483/1090) zekât konusunda felslerin para vasfını taşımadığını ileri sürmüştür. Ona göre felslerin nafaka temini için satın alınması durumunda para değeri olmayıp bakır konumundadır. Bakır ise zatı itibarıyla parasal bir değer ifade etmemektedir. Buna karşın ticaret malı olarak alınan bakır nema özelliği taşıdığı düşünülebilir. Bununla birlikte Serahsî felslerin yumurta ve ceviz gibi adediyâtta olduğunu belirtmiştir.²¹ Serahsî ayrıca felslerin diğer adediyât gibi tayin ile taayyün edeceğini de belirtmiş ve böylelikle onların para değil urûzdan olduğunu ifade etmiştir.²²

Hanefî mezhebinde felslerin hukukî statüsü ile ilgili bakılması gereken noktalardan birisi de paraların önemli bir özelliği olan tayin ile taayyün konusudur. Paraların tayin ile taayyün etmeyeceği urûzun ise tayin ile taayyün edeceği kabul edilmektedir. İmam Muhammed felslerle alışverişi özel bir bölümde ele almış ve burada felslerin muhtelif mallar karşısındaki

¹⁷ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3/35; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/395.

¹⁸ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Mecmûatü Resâli İbn Âbidîn* (b.y.: y.y., ts.), 2/59, 66, 67.

¹⁹ Necmeddin Güney, "İslam Hukukunda Para Kavramı ve Paranın Yeri", *İslam İktisadında Para Bakırdan Dijitale* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 53.

²⁰ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/256.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/198, 11/51.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160.

266 | Hasan Kayapınar. Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

konumunu incelemiştir. Bu bölümde birkaç kez felslerin dinar ve dirhem konumunda olduğunu ifade etmiştir. İmam Muhammed felsleri para olarak değerlendirirken bu görüşün pratik boyutta da savunmuştur. Şöyle ki paraların önemli özelliklerinden birisi olan tayin ile taayyün etmeme özelliğinin felslerde de mevcut olduğunu, alışverişte gösterilen felslerden başka felslerle ödeme yapılabileceğini kabul etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus ödeme yapılacak olan felslerin tedavülde olması gerekmektedir.²³

İmam Muhammed felslerin tayin ile taayyün etmediğine delil olarak tayin edilmeden tedavülde olan felsler karşılığında, bu felslerin cinsi dışında bir ürün satın alınsa ve felsler teslimden önce telef olsa bu akdin batıl olmadığını ileri sürmektedir. Bu felsler yerine başka felsler ödenerek akdin geçerliliği korunabilir. Ona göre bu durumda felslerin tayin ile taayyün etmediğini görmekteyiz.²⁴

Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının felsler hakkındaki görüşlerini değerlendirmek gerekirse kısaca şunlar ifade edilebilir. Felslerin şirketler, selem ve zekât gibi alanlardaki hükümlerine bakarak tedavülde olsun ya da olmasın Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un felsleri para olarak değerlendirmedikleri görülmektedir. Tahâvî (öl. 321/933), Cessâs (öl. 370/981), Serahsî, Semerkandî (öl. 539/1144) ve Kâsânî (öl. 587/1191) gibi alimler bu görüşü tercih etmiş ve aşağıda görüleceği üzere fûrû-i fikhın muhtelif alanlarında buna göre hüküm vermişlerdir.²⁵ Ancak Hanefî gelenek içinde Kudûrî'nin (öl. 428/1037) tedavüldeki felsleri para olarak değerlendirdiği söylenebilir. Zira ona göre tedavüldeki felsler taayyün etmese bile onların alışverişte kullanılması caizdir. Buna karşın tedavülde olmayan felslerin alışverişte kullanılabilmesi için taayyün etmesi gerekmektedir.²⁶ Kudûrî ayrıca şirketlerin felsler üzerine kurulabileceğini belirtmekte ve bu noktada herhangi bir görüş ayrılığı zikretmemektedir.²⁷ Dolayısıyla bu görüşe göre tedavülde olduğu sürece felslerin semeniyet değeri kabul edilmektedir.

Mergînânî (öl. 593/1197), Mevsilî (öl. 683/1284), Aynî (öl. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) gibi Hanefî alimleri de İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmektedir. Buna bu alimler felslerin para olduğunu kabul etmekte fûrû-i fıkhıta bu kabule göre hüküm vermektedirler. Aynî, bazı Hanefî alimlerinden nakilde bulunarak Hanefî mezhebinde genel olarak İmam Muhammed'in görüşünün tercih edildiğini ifade etmektedir.²⁸

Orta Asya Hanefî alimleri gitrîfiyye adı verilen paraları dinar ve dirhem gibi değerlendirmişlerdir. Serahsî, Muhammed b. Fadl el-Buhârî'ye göre (öl. 381/991) bu paralara zekât düştüğünü aktarmış ve daha sonra hocası Halvânî'nin (öl. 452/1060) ve kendisinin bu görüşte olduğunu belirtmiştir.²⁹ Yukarıda geçtiği üzere Serahsî felslerin para vasfını kabul etmemekte ve felslere zekât konusunda da bu kabule göre yaklaşmaktadır. Dolayısıyla gitrîfiyye adı verilen bu paraları felslerden ayrı değerlendirmektedir. Gitrîfiyye isimli paranın mahiyetine baktığımızda içerisinde gümüş bulunan mağşûş (içerisinde gümüş oranı az olan) para olarak tarif edilmektedir. Burhâneddin el-Buhârî (öl. 616/1219) de gitrîfiyyenin para vasfının toplumda dinar ve dirhemler gibi yerleştiğini, bundan dolayı Hanefî alimleri tarafından para

²³ Şeybânî, *el-Asl*, 3/8,9.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183.

²⁵ et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, 107, 108 el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarü't-Tahâvî*, 3/259; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/198; Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ*, 3/6; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 5/185.

²⁶ el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, 91.

²⁷ Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dimaşki Meydanî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, ed. Abdürrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 2/55.

²⁸ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 3/8; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, ed. Halid Abdurrahman el-Akk (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 3/14; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 7/390, 391; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/157-159.

²⁹ Serahsî, *Mebsût*, 2/194.

olarak kabul edildiğini belirtmekte ve bu kabulde Muhammed b. Fadl'in rolünü vurgulamaktadır.³⁰ Günümüzde yapılan çalışmalarda da felslerin para olarak tedavüle olduğu sürece bu vasfına göre hüküm verildiği belirtilmektedir.³¹

Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanan *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye* de felslerin para hükmünde olduğuna karar vermiş ve aşağıda görüleceği üzere bazı fûrû alanlarında bu yönde kanunlar vazedmiştir.³² Modern dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda bu yönde görüş bildirilmiştir.³³ Aynı şekilde bazı eserlerde de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendi dönemindeki dinar ve dirhem dışındaki paralara karşı tutumundan hareketle para vasfını taşıyan, para işlevini yerine getiren, toplumun ortaklaşa para olarak kullandığı eşyaların hukuken de para olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.³⁴

Yukarıda belirtildiği üzere Mevsilî iki felsin bir fels karşısında değiştirileceğini Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüne uygun olarak da felslerin selem akdine konu olabileceğini kabul etmektedir. Ancak şirketler bahsinde felslerin şirket sermayesi olabileceğini söylemektedir. Bunun gerekçesi olarak da insanların felsleri para olarak kabul etmesi sebebiyle onların para hükümlerine dahil olması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak aynı kabulü felslerin bire iki değişimi konusunda dikkate almamış, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir.³⁵ Bu durumda Mevsilî'nin felslerin hukukî statüsü ile ilgili tartışmada şirketler alanında felslerin para olduğu, diğer konularda ise felslerin para olmadığı görüşünü tercih ettiği söylenebilir.

3. Fûrû-i Fıkıh Hükümlerinde Felsler

Hanefî imamları felslerin hukuki statüsü hakkında görüş ayrılığına düşmüş ve bunun neticesinde fûrû-i fıkıhın muhtelif alanlarında felslerle ilgili birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu bölümde Hanefî imamlarının, felsler hakkındaki görüş ayrılıklarına binaen farklı hüküm verdikleri örnekleme kabilinden bazı fûrû konuları ele alınmıştır.

3.1. Faiz

Kur'an-ı Kerim faizi kesin bir dille yasaklamış ve faizli muamele yapanlar hakkında ağır ifadeler yer vermiştir. Hz. Peygamber de (s.a.s.) faiz konusu üzerinde durmuş ve bazı malların alışverişi için bir takım özel kurallar koymuştur.³⁶ İslam hukukçuları bu mallardan hareketle faizin illeti noktasında farklı görüşler ileri sürmüştür. Hanefî mezhebinde *ölçü ve cins* faizin illeti olarak belirlenmiştir. Buna göre aynı mislî malların kendi cinsi ile değişimlerinde eşitlik ilkesi esas olup kalite farkı, işçilik vb. hususlar dikkate alınmamaktadır.³⁷

³⁰ Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 9/2/243. Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif Zebidi, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kamil Miras (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1978), 5/105; Mehmet Erkal, "Madeni Para, Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz", *Para, Faiz ve İslam* (İstanbul: İSAV, 2015), 233.

³¹ Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Faizin İletisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2018), 130.

³² Ahmet Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 292.

³³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 7/82; Erkal, "Para Mübadelesinde Faiz", 181.

³⁴ Beşir Gözübenli, "İslâm Hukuk Kültüründe Para", *Para, Faiz ve İslam* (İstanbul: İSAV, 2015), 93.

³⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/, 37, 41, 3, 13.

³⁶ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Buyû", 76, 77, 78; Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, "Mûsâkât", 1585, 1586.

³⁷ Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*, ed. Ahmed Ferit Mizyadı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/358. Detaylı açıklama için ayrıca bkz. Alkış, "İslâm Hukukunda Faizin İletisi".

268 | Hasan Kayapınar. Hanefi Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

İmam Muhammed ham maddenin işlenip değişmesiyle ölçü birliğinin ortadan kalkacağını ifade etmiştir. Şöyle ki demir, bakır, kurşun gibi madenlerin zeytinyağı, bal gibi veznî mallar karşılığında vadeli satışın caiz olmadığını ifade etmiştir. Zira bu ürünler arasında cins farklılığı olsa da aralarında ölçü birliği söz konusu olduğundan vadeli satışa konu olması caiz değildir. Ancak bakır işlenip fels olarak basılsa bakır dışındaki diğer veznî ürünlerle vadeli satışı caizdir. Zira bu durumda bakır işlenmiş, fels durumuna gelmiştir. Bunun neticesinde felslerin veznîliği ortadan kalkmış ve diğer veznî mallarla ortak özelliği olan *ölçü birliği* illeti zail olmuştur. Ancak felslerin bakırla değiştirilmesi caiz değildir. Çünkü felslerin veznîliği ortadan kalksa da bakır ile cins birliği vardır. Aynı şekilde demirden yapılmış olan kılıç da demir dışındaki diğer veznî mallarla vadeli satışa konu olabilir. Kılıç ile aralarında *cins birliği* mevcut olduğu için demir ile vadeli değiştirilemez.³⁸

Mezhep içerisindeki bir görüşe göre felsler para olmadığı için tayin ile taayyün eder ve peşin olmak şartıyla bire iki değiştirilebilir. Bunun bir örneği olarak da ceviz, yumurta gibi diğer adedi ürünlerin peşin olarak bire iki değiştirilmesi zikredilmektedir. Buna karşın İmam Muhammed felsleri para olarak kabul ettiği için tayinle taayyün etmediklerini ileri sürmüş, felslerin altın ve gümüş gibi olduğunu belirterek bire iki değiştirilemeyeceğini söylemiştir. Muayyen olmayan bir felsin muayyen olmayan iki fels karşılığında vadeli olarak satılması caiz değildir. Zira iki felsten birisi karşılığı olmayan bir bedel olur, bu da faiz demektir.³⁹

İmam Muhammed ise felsleri para olarak kabul ettiği için felslerin bire iki değiştirilmesini caiz görmemektedir. Nitekim o, felslerin kıymet ölçme aracı olarak kullanıldığını ileri sürmekte, kıymet ölçme vasfının da paralara ait bir özellik olmasından hareketle felslerin para olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Paralar kendi cinsi dışındaki mallar ile değiştirildiğinde eşitlik kuralının bulunmadığını ancak bunların kendi cinsleri ile değişimlerinde eşitlik kuralının geçerli olduğunu ifade etmektedir. Felslerin kendi cinsi ile bire iki değiştirildiğinde bu alışveriş akdinin taraflarından birisi olan iki felsten birisinin karşılığının bulunmadığını ve bu karşılıksız fazlalığın faiz olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁰

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise felsleri adedi mallardan kabul etmektedirler. Bununla birlikte onlar ribânın illetinin cins birliği ve ölçü birliği olduğunu belirterek felslerin keylî ya da veznî değil adedi mal olduğu için kendi cinsi ile değiştirilmesinde peşin olmak şartıyla faizden ceryan etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁴¹

3.2. Şirketler

İnsanların ortaklık kurup iş yapmaları İslam hukuku açısından meşrû kabul edilmiştir. Ancak bütün hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da şirketin kurulabilmesi ve devamı için bazı şartlar öngörülmüştür. Şirketlerin kurulabilmesi için gerekli görülen şartlardan birine göre ortaklığın sermayesi para olmalıdır. Başka bir deyişle ticaret malları ile ortaklığın kurulamayacağı kabul edilmektedir. Hatta sarf bahsinde para olarak kabul edilen külçe altının şirketler bahsinde urûz kabul edildiği ifade edilmiş ve külçe altının ortaklığa sermaye olarak kabul edilemeyeceği belirtilmiştir. İmam Züfer (öl. 158/775) bu konuda oldukça katı kuralları benimsemiş ve taraflardan birisinin dinar, diğerinin ise dirhem koyduğu şirketi çoğunluğa muhalefet ederek geçersiz saymıştır.⁴²

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf felsler konusundaki genel ilkelerine uygun bir şekilde mudârahe ortaklığının sermayesi olarak sadece dinar ve dirhemi kabul etmiş, bunlar dışındaki veznî veya keylî başka hiçbir şeyin ortaklık sermayesi olmayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla şirket sermayesi olarak felslerin ortaya konulamayacağını belirtmişlerdir. Buna

³⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 2/411.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 5/185.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 5/185; Mevslî, *el-Ihtiyâr*, 2/32.

⁴² Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ*, 3/6.

karşın İmam Muhammed felslerin para olduğunu ileri sürmüş, şirket akdinde dinar ve dirhem gibi felslerin de sermaye olabileceğini kabul etmiştir.⁴³

Ebû Hanîfe'ye göre şirketlerin felsler üzerine kurulamamasının sebebi felslerin para olarak kullanılmasının itibarî olması ve ilerleyen zamanlarda tedavülde kalkması durumunda tarafların kâr paylaşımında anlaşmazlığa düşme ihtimalidir. Ayrıca felsler bir bölgede geçerli iken başka bölgelerde geçerli olmayabilir. Bu durumda felslerin geçerli olmadığı bölgelerde o ortaklık başından itibaren sahih değildir.⁴⁴

Serahsî de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünün mezhepte tercih edilen görüş olduğunu söylemekte ve şirketlerin felsler üzerine kurulamayacağını belirtmektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünün gerekçesi olarak yukarıda ifade edilen gerekçeyi sunmaktadır. Buna ilave olarak bir malın şirket sermayesi olarak kabul edilmesi için ayının işleme tâbî olması, altın ve gümüşün para olarak basılması gerektiğini söylemektedir. Felslerin bu noktada dinar ve dirhemle aynı hükümde olmadığını, hukuken bunların ayının hükmünün devam ettiğini ve dolayısıyla şirket sermayesi olmaya uygun olmadığını ileri sürmektedir.⁴⁵

Zayıf bir görüş olarak Ebû Hanîfe'nin mudârahe ortaklığı ile diğer şirketleri ayırdığı, mudârahe ortaklığının felsler üzerine kurulabileceğini kabul ettiğine dair rivayetlerin bulunduğu aktarılmaktadır. Aynı şekilde Ebû Yûsuf'un da İmam Muhammed gibi felslerin şirket sermayesi olmasını caiz gördüğü ancak bu görüşünden vazgeçtiği ifade edilmiştir.⁴⁶

Hanefî ulema arasında Merğînânî, Mevsilî gibi bazı alimler şirketlerin felsler üzerine kurulabileceğini kabul etmektedir. Daha sonra Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre felslerin şirket sermayesi olmaya uygun olmadığını aktarmakta ancak İmam Muhammed'in görüşünün kıyasa daha uygun ve daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Bunun gerekçesi olarak da felslerin para olarak kullanıldığı sürece para hükümlerine dahil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Aynı şekilde insanların para olarak kullandığı külçe altınların da şirket sermayesi olabileceğini kabul etmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un İmam Muhammed ile aynı görüşte olduğu yönünde rivayetlerin bulunduğunu da aktarmaktadır.⁴⁷

Hanefî eserleri şirketlerin felsler üzerine kurulup kurulamayacağı noktasında muhtelif tercihlerde bulunmuştur. Tahâvî, Serahsî, Kâsânî gibi alimler şirketlerin felsler üzerine kurulamayacağını ileri sürerken; Kudûrî, Merğînânî, Mevsilî, Aynî ve İbnü'l-Hümâm felslerin şirket sermayesi olarak ortaya konulabileceğini tercih etmiştir.⁴⁸ Bu durumda ilk sayılan alimler Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un; ikinci grup alimler ise İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir. Osmanlı'nın son döneminde hazırlanan *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye* de İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiş ve tedavülde olan bakır sikkelerin şirket sermayesi olabileceğini kanunlaştırmıştır.⁴⁹ Ömer Nuhu Bilmen (öl. 1971) de nikel sikkelerin örfen para sayıldığı için şirketlere sermaye olabileceğini ifade etmiş, Hanefî mezhebinde sahih olan görüşün bu olduğunu, Hanefî imamlarının bu görüşle amel ettiğini aktarmıştır.⁵⁰

3.3. Selem

Selem akdi ücretin peşin malın vadeli olduğu alışveriş akdidir. İslam hukukundaki genel kurallar selem akdi için de geçerli olduğu gibi bu akdin kendine mahsus bazı kuralları da

⁴³ Şeybânî, *el-Asl*, 4/122.

⁴⁴ el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/259.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/101, 160.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/160; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 6/59, 82.

⁴⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/7, 8; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/14.

⁴⁸ el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, 110.

⁴⁹ Efendi Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi), 3/375. Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 292.

⁵⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 7/82.

270 | Hasan Kayapınar. Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

mevcuttur. Buna göre selem akdine konu olacak malın taayyün etmemesi yani para olmaması gerekmektedir. Başka bir deyişle dinar ve dirhemler selem akdine konu olamaz.⁵¹

İmam Muhammed'e göre felslerle selem akdi yapmak yani felslerin selem akdine para olarak kullanılması caizdir. Faiz bölümünde ele alındığı üzere cins ya da ölçü birliği bulunan malların vadeli değişimi caiz değildir. Ancak felsler başka bir mal olduğu için veznîlik özelliği ortadan kalktığı düşünülmesi için felslerle selem akdinin gerçekleştirilebileceğini savunmuştur. Hatta felslerle bakır dışındaki diğer madenler ve veznî bütün mallarda selem akdinin yapılabileceğini ileri sürmüştür. İmam Muhammed aynı şekilde demir dışındaki veznî mallarla da kılıç vb. malzemelerde selem ya da vadeli satış yapılabileceğini ileri sürmüştür.⁵² Kılıç örneğinden anlaşıldığı üzere İmam Muhammed ham maddenin işlenmesi sonucunda yeni üretilen ürünün özelliğini dikkate almaktadır. Şöyle ki kılıcın ham maddesi demir veznî bir maldır. Burada kılıç demirden yapılsa da işlenmesi sonucu başka bir mal olduğu için kılıcın veznîliği ortadan kalkmakta ve diğer veznî mallar karşılığında selem akdine konu olabilmektedir. Aynı durum felsler için de geçerlidir. Yani felslerin basımı ile felslerin ham maddesi olan maddenin veznîliği önemini kaybetmekte, fels müstakil bir ürün olarak değerlendirilmektedir. Bunun sonucunda felsler karşılığında veznî olan diğer madenler için selem akdi caiz olmaktadır.

Hanefî mezhebinde felslerin selem akdine para olarak kullanılması meşrû kabul edilmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere İmam Muhammed de felslerin selem akdine semen olmasını kabul etmektedir. Ancak İmam Muhammed felsleri selem akdine para olarak kabul etme gerekçesi ile mezhepte bunların selem akdine para olarak kabul edilme gerekçesi farklıdır. İmam Muhammed felsleri genel anlamda para olarak kabul ettiği için selem akdine de para olarak kullanılmasını meşrû görmektedir.

Erken dönem Hanefî eserlerinde kabul edilen görüşe göre felsler hukuken para olmadığı halde selem akdine para olarak kullanılmasının gerekçesi ise bunların adediyâtta olduğunun kabul edilmesidir. Zira mezhepteki genel görüşe göre kıyemî malların karşısında adedî ya da mislî malların bulunması durumunda adedî ya da mislî mallar semen olarak kabul edilmektedir. Bu gerekçe ile felslerin büyü akdine kullanılması da caiz görülmüştür.⁵³ Bu konuda bir istisna söz konusu olup felslerin bakır veya bakırdan mamul ürünlerin selem yoluyla satışında kullanılması caiz değildir. Bunun gerekçesi de yukarıda detayları açıklandığı üzere felslerin bakırdan yapılması ve aynı cins malların vadeli değişiminin ribâya yol açması sebebiyle yasaklanmasıdır.⁵⁴

Hanefî fûrû kitaplarında felslerin selem yolu ile satılması konusu da ele alınmaktadır. Selem bahsindeki kıyasa göre seleme konu olacak malın tayinle taayyün etmeye müsait olması, başka bir deyişle para olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla dinar ve dirhemler selem akdine konu olamaz. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre felsler para olmadıkları için genel anlamda tayinle taayyün etmeye kabildir. Dolayısıyla felslerin selem yolu ile satılması caizdir. Ancak İmam Muhammed'e felsler para olduğu için selem yolu ile satışa konu edilemez.⁵⁵

Ebû Yûsuf felslerin veznî olmadığı için selem akdine konu olabileceğini ileri sürmektedir. Felslerin ham maddesi olan bakır kapların selem akdine konu olması ise ayrıca ele alınmış, bu mallar veznî ile alınıp satılıyorsa bunların selem akdine konu olmayacağı; kıyemî mal gibi alınıp satılması durumunda ise selem akdine konu olabileceği kabul edilmiştir.⁵⁶ Zira para olan dinar ve dirhemler veznî mallardır. Bakır kapların da veznî olmaları durumunda faizin illetlerinden biri olan veznîlik her iki malda da bulunacağı için bunların vadeli satışı yasaklanmıştır. Ancak bu kaplar veznî ile değil de kullanışlılık, işçilik, eskilik vb. kriterlere göre kendi kıymetleri ile selem yolu ile satılıyorsa dinar ve dirhemlerle farklı özelliklere sahip

⁵¹ Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ*, 2/11.

⁵² Şeybânî, *el-Asl*, 2/411.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/171; Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ*, 2/39.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/182.

⁵⁵ Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ*, 2/11, 16.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 5/186.

olduğu için vadeli satışına izin verilmiştir. Aynı şekilde faizin illetlerinden olan *cins birliği* vadeli satışı haram kılmaktadır. Bundan dolayı erken dönem Hanefî mezhebinde felsler ile fels için selem akdi yapılması yani taraflardan birisi karşı tarafa peşin olarak fels ödeyerek ondan vadeli fels satın alması haram kabul edilmiştir.⁵⁷

Sonuç

İslam hukukunda altın ve gümüşün semeniyet değeri kabul edilmiş ve bunlar hakkındaki şer'î hükümler bu kabul üzerine verilmiştir. Ancak tarihi süreç içerisinde pek çok toplum ve devletin kullandığı felslerin hukuki konumu hakkında fikir birliği sağlanamamıştır. Bu konudaki fikir ayrılığı, fûrû-i fikhın pek çok alanında felslerle ilgili görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla bu çalışmada dikkat çekilen bir husus da mezhep imamlarının bir konudaki görüşleri fûrû-i fikhın pek çok alanında kendini göstermiştir. Başka bir deyişle felslerin para olduğunu ya da olmadığını ileri süren alimleri fûrû-i fikhın hemen her alanında bu görüşlerine uygun sonuca varmıştır. Bu husus hukuki istikrarın korunması açısından son derece önem arz etmektedir. Diğer taraftan fûrû-i fikhın muhtelif alanlarında aynı tutarlılığın sergilenilmesi hukuk mantığı açısından da önem arz etmektedir. Zira bu tutarlılık hukuka ve söz konusu alimlerin hukukçuluğuna da güveni artıran hususlardan birisidir.

Teknik anlamda felsler altın ve gümüş dışındaki çeşitli madenlerden basılmış para olarak tanımlanmaktadır. Ancak felsin anlam çerçevesi hukuken daha geniş olup mağşûş dirhemler *dirhem* olarak isimlendirirse bile hukuki metinlerde *fels* statüsünde değerlendirilmektedir. Buna göre içerisindeki gümüş oranı, bakır vb. maden oranından daha az olan dirhemler de fels olarak ele alınmaktadır. Bazı fûrû-i fikh metinlerinde geçen *dirhemlerin tedavülden kaldırılma* ibaresinin mağşûş dirhemler yani felsler için olduğu düşünülebilir. Zira altın ve gümüşün hilkaten para oldukları kabul edildiği için bunların paralık vasıfları kaybetmeleri düşünülemez.

Hanefî kaynaklarda ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf felslerin semeniyet değerini kabul etmemekte, onları adedî urûz olarak kabul etmektedir. Fûrû-i fikhın pek çok alanında olduğu gibi bey' ve karz akitlerinde de bu kabule göre hüküm vermektedirler. Ancak Ebû Yûsuf'un görüşünün detaylarına baktığımızda felslerin bazı akitlere konu olması durumunda bunların geriye dönük parasal değerini kabul ettiği görülmektedir. Şöyle ki günümüzdeki madeni paralarla 1000 tl borç verdiğimizizi düşünürsek, borç verilen paraların tedavülden kaldırılması durumunda Ebû Hanîfe borç verilen 1000 lira madenin ağırlığı kadar geri ödemesinin yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Ebû Yûsuf ise 1000 tl ne kadar ağırlıkta olursa olsun 1000 tl kıymetinde geri ödemesinin yapılması gerektiğini söylemektedir. Bu durumda Ebû Yûsuf bu madeni paraların semen yönünü esas almaktadır. Dolayısıyla felsler Hanefî mezhebinde mutlak olarak uruz kabul edildiği görüşünün detaylarında bazı farklılıkların bulunduğu, felslerin semeniyet yönünün de bulunduğu ifade edilebilir.

İmam Muhammed felslerle alışverişi özel bir bölümde ele almış ve burada felslerin muhtelif mallar karşısındaki konumunu incelemiştir. Bu bölümde birkaç kez felslerin dinar ve dirhem konumunda olduğunu ifade etmiştir. İmam Muhammed felsleri para olarak değerlendirirken bu görüşünü pratik boyutta da savunmuştur. Şöyle ki paraların önemli özelliklerinden birisi olan tayin ile taayyün etmeme özelliğinin felslerde de mevcut olduğunu, alışverişte gösterilen felslerden başka felslerle ödeme yapılabileceğini kabul etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus ödeme yapılacak olan felslerin tedavülde olması gerekmektedir. Aynı şekilde şirket, selem vb. konularda felslerin parasal değerini esas alıp buna göre hüküm vermiştir.

Hanefî gelenek içinde konu üzerinde tam olarak ittifak sağlanamamıştır. Erken dönem eserlerde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşü baskın olmakla birlikte daha sonraki eserlerde

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 5/187.

272 | Hasan Kayapınar. Hanefi Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

İmam Muhammed'in görüşünün tercih edildiği görülmektedir. Yakın dönemde hazırlanan *Mecelle'*de de bu görüş tercih edilmiştir.

Ticari hayatta mal asıl olup para, o mala ulaşma aracı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla değer ölçme aracı olarak kullanılan para hangi madenden yapılırsa yapılsın insanların kabulüne dayandığı için bunun *itibari* olarak kabul edildiği göz ardı edilmemelidir. Buradan hareketle tedavülde para olarak kullanılan eşyaların toplum tarafından para olarak kabul edilmesiyle semeniyet değeri dikkate alınmalıdır. Nitekim Hanefi mezhebi esas alınarak hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* de felslerin para hükmünde olduğuna karar vermiş ve bazı fûrû alanlarında bu yönde kanunlar vazetmiştir. Modern dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda bu yönde görüş bildirilmiştir. Aynı şekilde bu çalışmaların bir kısmında da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendi dönemindeki paralara karşı tutumundan hareketle para vasfını taşıyan, para işlevini yerine getiren, toplumun ortaklaşa para olarak kullandığı eşyaların hukuken de para olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Ali, Cevad. *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab kable'l-İslam*. y.y.: b.y., 1993.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. ed. Ahmed Ferit Mizyadi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Ali Haydar, Efendi. *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukukunda Faizin İletisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2018), 113-160.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Artuk, İbrahim. "Fels". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/309-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bayındır, Abdülaziz. "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat] 2* (2000), 15-36.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân*. ed. Ömer Enîs et-Tabbâ. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âli Mahmûd b. Ahmed Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Döndüren, Hamdi. "İslâm'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri". *Para, Faiz ve İslam*. 183-216. İstanbul: İSAV, 2015.
- Emanet, Celal. "Emeviler Döneminde Para". *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 251-269.
- Erkal, Mehmet. "Madeni Para, Banknot ve Kağıt Para Mübadelesinde Faiz". *Para, Faiz ve İslam*. 219-241. İstanbul: İSAV, 2015.
- Fidan, Murat vd. "Dünden Bugüne Paranın Tarihi ve Türkiye'de Kağıt Para Kullanımı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (2019), 141-162.
- Gözübenli, Beşir. "İslâm Hukuk Kültüründe Para". *Para, Faiz ve İslam*. 85-132. İstanbul: İSAV, 2015.
- Güney, Necmeddin. "İslam Hukukunda Para Kavramı ve Paranın Yeri". *İslam İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. 29-61. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İslam Hukukunda Fulûs'un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Râhs, Galâ, Kesâd, Inkıtâ". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 1-15.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn*. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Keleş, Ali. *İslam'a Göre Para Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Komisyon. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *el-Muhtasar*. ed. Kami Muhammed Muhammed Avida. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

274 | Hasan Kayapınar. Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi

- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-. *en-Nukûdü'l-İslamiye*. Kostantiniye: y.y., 1298.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. ed. Halid Abdurrahman el-Akk. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. ed. Abdürrez-zâk el-Mehdi. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *Sahihu Müslim*. ed. Muhammed Fuad Abdül-baki. Kahire: Müessesü'l-Muhtar, 2010.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. ed. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Muhtasarü't-Tahâvî*. ed. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Maârifî'n-Numâniyye, ts.
- Timurtâşî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Gazzî et-. *Bezlü'l-Mechud fi Tahriri Es'ileti Tağayyüri'n-Nukûd*. ed. Hüsamüddin b. Musa Afane. Kudüs: y.y., 2001.
- Zebidi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kamil Miras. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1978.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 275-292

İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi

The Prophet Muḥammad's Behavior Expressing Legal Freedom (Ibāḥā) in Islamic Law

İbrahim Yılmaz

Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı
Associate Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Nevşehir, Turkey
ibrh.yilmaz@hotmail.com orcid.org/0000-0001-8912-7769

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 275-292

Cite as / Atıf: Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi [The Prophet Muḥammad's Behavior Expressing Legal Freedom (Ibāḥā) in Islamic Law]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 275-292.

<https://doi.org/10.18505/cuid.870089>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Prophet Muḥammad's Behavior Expressing Legal Freedom (Ibāḥā) in Islamic Law

Abstract: Sunnah is the second main source for Islamic law following the Qur'ān. Sunnah in the books on the Methodology of Islamic Law (*Usūl al-fiqh*) is examined in two main parts, one of which is as the source for religious commands and the other is being as *religious/taklīfī* commands. Sunnah is divided into three categories in terms of being the source for Islamic commands: *qawli* (verbal), *fi'ili* (behavioral) and *taqrīri* (approval). In the Islamic literature, when the word "sunnah" is mentioned, first of all, it is understood as a verbal appeal, which is *qawli* sunnah (hadith). Verbal sunnah has a rhetoric/wording that includes demand (*amr/order-nahy/prohibition*) or freedom (*mubāḥ*). And ultimately to the wording of this verbal address, some religious commands, such as *farḍ/wājib*, sunnah/*mandūb*, and permissible/*mubāḥ* are attributed. The behavioral sunnah (the acts of the Prophet Muḥammad), on the other hand, does not have a rhetoric that includes demand (*amr/order-nahy/prohibition*) or freedom (*mubāḥ*). The command/judgment is based on rhetoric. In other words, if there is an address, there is a command; if there is no address, there is no command/judgment. Therefore, it is problematic that the acts of the Prophet are decreed in the form of *farḍ/wājib*, sunnah/*mandūb* and *mubāḥ*. For this reason, the acts of the Prophet in the books on the Methodology of Islamic Law (*Usūl al-fiqh*) have been particularly examined under the title of *Af'āl al-Rasūl*. While some of the acts of the Prophet Muḥammad have a religious character, some of them are the acts that he performed completely in accordance with the customs and traditions in the society he lived in. Therefore, not all of the Prophet's deeds/acts (behavioral sunnah) are at the same level in terms of obligation. Therefore, while some of the acts/deeds of the Prophet express *wucūb*, some other *mandūb* (sunnah-*mustaḥab*) and still some other *ibāḥā/mubāḥ*. On the other hand, the acts of the Prophet Muḥammad, in terms of being the source of religious commands, are divided into two categories: the *tashrī* (religiously) qualified and non *tashrī* (religiously) qualified. What is meant by a religious act is the actions of the Prophet, which he performed as being a prophet, for the purpose of worshiping and that he wanted his followers act accordingly. What is meant by a non-religious act is the behavior of the Prophet as a human being or as a requirement of the society he lived in. Sunnah, in terms of being a religious command, refers to commands other than *farḍ* and *wājib*. Hanafī scholars are of the opinion that sunnah as a religious decree is divided into two parts as *sunnah-i hudā* and *sunnah-i zawā'id*. The acts of the Prophet, in accordance with his being a human or the custom of the society he lived in, are included in the scope of sunnah *zawā'id*. In other words, sunnah *zawā'id* generally means the actions of the Prophet that he did not do with the intention of worship. In this context, the acts of the Prophet Muḥammad are important. Because, the acts of the Prophet are not the same in terms of qualification (command), nor are they the same in terms of their nature (being religious or humanly natural). The acts of the Prophet Muḥammad with a religious nature are divided into two as known qualities and unknown qualifications. In principle, the religious acts of the Prophet, whose qualities are known, are also obligation for the ummah (Muslims). Therefore, when it is known for what purpose the Prophet Muḥammad made a deed/behavior, that act is accordingly is binding for the ummah (Muslims). Accordingly, if the attribute of a deed/behavior made by the Prophet is *wājib/farḍ*, it is also *wājib* for the ummah and permissible (*ibāḥā*) for the ummah if it is permissible. On the other hand, the acts of the Prophet in the Qur'ān as a *mujmal* (ambiguous *nass* /verse) are also subject to the command of *mujmal*. There is a dispute regarding the verdict of the Prophet's acts of religious nature whose qualifications are unknown. According to the majority of Hanafī scholars, what is essential in the actions of the Prophet whose qualifications are unknown and that contain the characteristics of worship, is that it is *mustaḥab/mandūb*. According to Kerkhī (d. 340/952), what is essential in such deeds/behaviors is that it is permissible. Jassās (d.370 / 980) expresses the same opinion with Kerkhī. Opinions on this issue are conveyed from Imām Mālik and Imām Shafī that he declared permissibility. The preferred opinion in Hanbalis is to declare permissibility. Non-religious acts of the Prophet Muḥammad as a human being or as per the custom of the society he lives in are not

obligation for the ummah. Therefore, what is essential in such deeds/behaviors is that it is permissible. Therefore, in such acts, which are also named as *sunnah zawāid*, anyone is free to follow the Prophet. Because the acts of the Prophet, which are not religious, either have human characteristics or are based on the customs (lifestyle) of the Arab society of that period. It is a known fact that characteristics based on human nature vary from person to person. It is also known that customary behaviors and habits vary according to societies. Therefore, such acts and customary acts of the Prophet, which are not religious, are not obligation for the ummah. In this study, the acts of the Prophet Muhammad as source for religious commands and being religious command will be focused in terms of their implication into mubāḥ (permissible).

Keywords: Islamic Law, Sunnah, the Acts of the Prophet Muḥammad, Obligation, Legal Freedom, Mubāḥ, Ibāḥā

İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi

Öz: Sünnet, Kur'an'dan sonra İslâm hukukunun ikinci temel kaynağıdır. İslâm Hukuku Metodolojisi (Usûlü'l-fikh) kitaplarında Sünnet; biri şer'î/dinî hükümlerin kaynağı olması, diğeri teklifi-şer'î/dinî hüküm olması açısından iki kısımda incelenmektedir. Şer'î hükümlerin kaynağı olması açısından Sünnet yapısı itibarıyla; kavli, fiilî ve takrîfî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İslâmî literatürde "sünnet" denilince öncelikle sözlü bir hitap olan *kavli sünnet (hadis)* anlaşılmaktadır. Sözlü sünnet, talep (emir-nehî) ve muhayyerlik/serbestlik içeren bir hitaba (sığaya/lafza) sahiptir. Ve neticede bu sözlü hitabın sığasına; farz/vacip, sünnet/mendup, mubah şeklinde bazı şer'î hükümler terettüp etmektedir. Fiilî sünnet (Hz. Peygamber'in fiilleri) ise talep (emir-nehî) veya muhayyerlik içeren bir hitaba sahip değildir. Hüküm ise hitaba dayanmaktadır. Bir diğere ifade ile hitap varsa hüküm vardır; hitap yoksa hüküm de yoktur. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in fiillerinin farz/vacip, sünnet/mendup ve mubah şeklinde hükme delaleti problem arz etmektedir. Bundan dolayıdır ki fikh usûlü kitaplarında Hz. Peygamber'in fiilleri, *Ef'âlü'r-Rasûl* başlığı altında özel olarak ayrıca incelenmiştir. Hz. Peygamber'in fiillerinin bir kısmı teşrîî nitelik taşıırken bir kısmı tamamen onun bir insan olmasının ve içinde yaşadığı toplumun örf ve âdeti gereği olarak yapmış olduğu fiillerdir. Bu yüzden bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in fiillerinin (fiilî sünnet) tümü aynı derecede değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerinden bazıları vücûb ifade ederken bazıları, mendup (sünnet-müstehap) bazıları da mubahlık bildirmektedir. Şer'î hükümlerin kaynağı olması açısından Hz. Peygamber'in fiilleri; *teşrîî (dinî/kurbet/badet) nitelikli olan ve teşrîî nitelikli olmayan* şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Teşrîî nitelikli fiilden kasıt, Hz. Peygamber'in, bir peygamber olma sıfatı ile kurbîyet amacıyla yaptığı ve insanlardan uyulmasını istediği davranışlarıdır. Teşrîî nitelikli olmayan fiilden kasıt ise Hz. Peygamber'in, bir insan olarak yaptığı (fitrî/beşerî/cibillî) veya içinde yaşadığı toplumun örfü gereği yaptığı davranışlarıdır. Teklîfî/dinî bir hüküm olması açısından ise sünnet; farz ve vacibin dışında kalan hükümleri ifade etmektedir. (Hanefî) usulcüler, teklîfî bir hüküm olarak sünneti; *sünnet-i hüdâ ve sünnet-i zevâid* şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Hz. Peygamber'in, fitratın veya içinde yaşadığı toplumun örfü gereği yaptığı fiilleri, sünnet-i zevâid kapsamına girmektedir. Bir diğere ifade ile sünnet-i zevâid, genel olarak Hz. Peygamber'in, ibadet kastı ile yapmadığı fiilleri anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli yaptığı fiilleri vasfî bilinen ve vasfî bilinmeyen şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Prensip olarak Hz. Peygamber'in vasfî bilinen teşrîî nitelikli fiilleri ümmet (Müslümanlar) için de bağlayıcıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bir fiili hangi vasıfla/amaçla yaptığı bilindiğinde o fiil aynı vasıfla ümmet (Müslümanlar) için de geçerlidir. Buna göre Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilin vasfî vacip/farz ise bu fiil ümmet için de vacip, mubah ise ümmet için de mubah olmaktadır. Diğere taraftan Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bir mücmeli (anlamı kapalı nass/âyet) beyan sadedindeki fiilleri de mücmelin hükümüne tabidir. Hz. Peygamber'in teşrîî/dinî nitelikli olup da vasfî bilinmeyen fiillerinin hükme delaleti hususunda ihtilaf vardır. Hanefî usulcülerin/âlimlerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in vasfî bilinmeyip kurbet

278 | İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık...

özelliği içeren fiillerinde asıl olan müstehab/mendup olmasıdır. Kerhî'ye (öl. 340/952) göre ise bu tür fiillerde asıl olan mubah olmasıdır. Cessâs (öl. 370/980) da Kerhî ile aynı görüşü dile getirmektedir. Bu konuda İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'den mubahlık bildirdiği yönünde görüşler nakledilmektedir. Hanblîlerde ise râcih olan görüş mubahlık bildirmesidir. Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli olmayıp bir insan olarak (beşerî/cibillî) veya içinde yaşadığı toplumun örfü gereği yaptığı fiilleri ise ümmet için bağlayıcı değildir. Bu yüzden bu tür fiillerde asıl olan mubah olmasıdır. Dolayısıyla, *sünnet-i zevâid* olarak da isimlendirilen bu tür fiillerde isteyen Hz. Peygamber'e ittiba eder, isteyen etmez. Çünkü teşrîî/dinî nitelik taşımayan Hz. Peygamber'in fiilleri, ya fitrî özellik taşımaktadır ya da o dönemin Arap toplumunun örf ve âdetine (yaşam tarzına) dayanmaktadır. Fıtrata/yaratılışa dayalı özelliklerin kişiden kişiye değiştiği ise bilinen bir gerçektir. Yine örfe dayalı davranışların ve alışkanlıkların toplumlara göre değişiklik arz ettiği de bilinen bir husustur. Bu yüzden Hz. Peygamber'in teşrîî/dinî nitelik taşımayan bu tür (beşerî/cibillî) fiillerinin ve örfî davranışlarının ümmet için bağlayıcı olması söz konusu değildir. Bu çalışmada, şer'î bir delil olması ve teklîfî/dinî bir hüküm olması açısından Hz. Peygamber'in fiillerinin mubahlığa delaleti üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sünnet, Hz. Peygamber'in Fiilleri, Bağlayıcılık, Mubahlık, İbâha.

Giriş

Kur'an'da Hz. Peygamber'in insanlar için örnek olduğu¹ ve ona mutlak olarak itaat etmenin gerektiği bildirilmektedir.² İlgili nasları dikkate alan İslâm âlimleri de Sünnet'in delil olması ve teşrîdeki yeri üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır.³ Nitekim Sünnet, Kur'an'dan sonra İslâm hukukunun ikinci temel kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Sözlükte sünnet, *izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek* gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Terim olarak ise sünnet kavramının fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimleri açısından farklı tanımları yapılmış olsa da bu tanımların hepsi, *Hz. Peygamber'in yolunu izleme* ortak paydasında birleşmektedir.⁵

Sünnet kelimesi hadislerde⁶ sözlükteki *izlenen yol, örnek alınan uygulama* anlamında geniş anlam ile kullanılmakla birlikte sünnet ile asıl kastedilen; Hz. Peygamber'in, peygamber olma sıfatı ile yapıp insanlardan uyulmasını istediği teşrîî nitelikli davranışlardır. Nitekim "Size iki şey bıraktım onlara tutduğunuz sürece sapmazsınız: Allah'ın Kitab'ı ve Peygamber'inin sünneti"⁷; "Sünnetimden yüz çevirenler benden değildir"⁸ mealindeki hadislerde *sünnet* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.

Kaynaklarda fikhî bir terim olarak sünnetin; biri şer'î hükümlerin kaynağı olması (usûl-i fıkıh), diğeri teklîfî hüküm olması (fürû-i fıkıh) açısından iki farklı anlamı üzerinde durulmuştur. Bir diğere ifade ile terim olarak sünnet; biri, *şer'î hükümlerin kaynağı*, diğeri ise *farz*

¹ el-Ahzâb 33/21.

² Örnek olarak bk. Âl-i İmrân 3/31, 32, 132; en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/92.

³ Sünnetin İslâm hukukundaki yeri ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa es-Sıbâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, çev. Kamil Tunç (İstanbul: Girişim Yayınları, 1989); Abdülğâni Abdülhâlık, *Hücciyetü's-sünne* (Kahire: Dâru'l-vefâ, 1987), 245-375; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 231-282.

⁴ İbn Manzûr, "s-n-n" mad., *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-meârif, 1984), 3/2124-2125; Murtaza Bedir, "Sünnet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38/150.

⁵ Sünnet hakkında geniş bilgi için bk. Bedir (Fıkıh)-İlyas Çelebi (Kelam)-Koca (Fıkıh Usulü), "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38/150-155.

⁶ bk. "Kim güzel bir âdet (sünnet-i hasene) başlatırsa kendisine güzel hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir; yine kim kötü bir âdet başlatırsa kendisine hem o davranışın hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin günahı yüklenir." (İbn Mâce, "Mukaddime", 14.)

⁷ Muvatta, "Kader", 3.

⁸ Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5.

ve vacip olmaksızın mükelleften yapılması istenilen hükümler, olmak üzere iki farklı anlam ifade etmektedir.⁹ Buna göre;

Birinci anlamda sünnet; şer'î hükümlerin elde edildiği kaynağı ifade etmektedir ve İslâm hukukunun ikinci temel kaynağını oluşturmaktadır. Bu anlamda sünnetin temel işlevi, Kitâb'ı yani Kur'an'ı açıklamaktır. Sünnet olmadan Kitâb'ın mana ve maksatlarının anlaşılması mümkün değildir. Zira şer'î hükümlerin çoğu sünnetle sabit olmuştur ve *nass* kavramı içerisine Sünnet de girmektedir.¹⁰ Bu yüzden usul kitaplarında, "السنة قاضية على الكتاب / Sünnet, Kitâb üzerine hâkimdir"¹¹ denilmiştir ki bu ifade "Sünnet, Kitâb'ın anlamını tebyîn ve takrîr eder. Sünnet, Kitâb'taki mananın nasıl anlaşılması gerektiğini belirgin hale getirir"¹² anlamına gelmektedir.

İkinci anlamda ise sünnet; (Hanefilere göre) bir meselenin İslâm hüküm teorisindeki konumunu ifade etmektedir. Bu anlamda sünnet, farz ve vacip olmaksızın mükelleften yapılması istenilen hükümleri oluşturmaktadır. Cumhuriyet terminolojisinde "mendup" kapsamında değerlendirilen sünnetin bu anlamdaki işlevi ise farzları tahkim, takviye ve tekmil etmektir.¹³

Şer'î hükümlerin kaynağı olması anlamında sünnet, yapısı ve rivayet şekli açısından temelde ikiye ayrılmaktadır.¹⁴ Usulcüler, yapısı ve rivayet şekli açısından sünnetin kısımları ve bunların kaynak değerleri üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır.¹⁵

Yapısı açısından sünnet; *kavlî, fiilî ve takrîrî* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Kavlî sünnet, Hz. Peygamber'in sözleridir. Literatürde kavlî sünnete "hadis" de denilmektedir. Fiilî sünnet, Hz. Peygamber'in davranışları ve uygulamalarıdır. Takrîrî sünnet ise Hz. Peygamber'in, Müslümanların söylediği bir sözü işitip veya yaptığı bir fiilden haberdar olup da buna karşı çıkmaması ve/veya sessiz kalarak bunları dolaylı olarak onaylamasıdır. Bu üçlü taksiime göre Hz. Peygamber'in fiilleri de Sünnet'in Kur'an'ı beyan türlerinden biri olmaktadır.¹⁶

Rivayet şekli açısından ise sünnet; (Hanefilere göre) *mütevâtir, meşhûr ve âhâd/haber-i vâhid* diye üçe ayrılmaktadır. *Mütevâtir sünnet*, yalan üzere birleşme ihtimali olmayan çok sayıda kişinin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği haber demektir. *Meşhûr sünnet* ise ilk nesilde, yani sahabe döneminde bir veya iki kişinin Hz. Peygamber'den rivayet edip daha sonra ikinci ve üçüncü nesilde, yani tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde tevâtür sayısınca raviler tarafından rivayet edilen haber demektir. *Haber-i vâhid* ise, ilk nesilden itibaren bir veya birkaç kişinin rivayet ettiği ve sonraki nesillerde tevâtür derecesine ulaşmayan haber demektir. Sünnetin büyük çoğunluğu haber-i vâhid denilen rivayetlerden oluşmaktadır.

Fıkıh usulü literatüründe şer'î hükümlerin kaynağı anlamında "sünnet" denilince öncelikle sözlü bir hitap olan "kavlî sünnet (hadis)" anlaşılmaktadır. Sözlü sünnet, talep (emir-nehiy) ve muhayyerlik (serbestlik) içeren bir hitaba (sığaya/lafza) sahiptir. Ve neticede bu sözlü hitabın lafzına; farz/vacip, sünnet/mendup, mubah şeklinde bazı şer'î hükümler terettüp etmektedir. Fiilî sünnet ise talep veya muhayyerlik şeklinde bir hitap içermemektedir. Hüküm ise hitaba dayanmaktadır. Bir diğer ifade ile hitap varsa hüküm vardır; hitap yoksa

⁹ Hacı Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2017), 48; Bedir, "Sünnet (Fıkıh)", 150.

¹⁰ Erdoğan, *Sünnet*, 250.

¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dâru'l-marife, 1975), 4/7-10, 26.

¹² bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 46-47.

¹³ İbn Melek, *Şerhu'l-menâr* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi/Basın Ofset, 1965), 196; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/151.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/58-68; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1996), 38-45; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 49-63.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Ebî Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, thk. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007), 170-214; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/3-86; Atar, *Fıkıh Usulü*, 35-47; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 46-65.

¹⁶ Erdoğan, *Sünnet*, 91-92.

280 | İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık...

hüküm de yoktur. Bu yüzden Hz. Peygamber'in fiillerinin; farz/vacip, sünnet/mendup ve mubah şeklinde hükme delaleti problem arz etmektedir.¹⁷ Müslüman toplumlarda ise Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık açısından tümünün aynı derecede olduğu şeklinde yaygın bir anlayış bulunmaktadır. Oysa Hz. Peygamber'in fiillerinin hükme delaleti ve ümmeti bağlayıcılığı farklı şekillerde olabilmektedir.¹⁸ Bundan dolayıdır ki fıkıh usûlü kitaplarında Hz. Peygamber'in fiilleri, *Ef'âlü'r-Rasûl* (أفعال الرسول) başlığı altında özel olarak ayrıca incelenmiştir.¹⁹ Diğer taraftan İslâm hukukçuları, Hz. Peygamber'in tasarruflarını çok kapsamlı bir şekilde kategorize etmişler ve her bir tasarrufun mahiyeti ve bağlayıcılığı üzerinde durmuşlardır.²⁰

Hadis kitaplarında ise Hz. Peygamber'in fiillerine genellikle *Bâbü'l-iktidâ bi ef'âli'n-Nebî* başlığı altında yer verilmiştir.²¹ Fakih-muhaddis İbn Hibbân (öl. 354/965) ise *Sahîh* adlı eserine yazdığı mukaddimesinde Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetleri beş kısma ayırdığını, bunlardan dördüncü kısmını yapılması mubah olan (الرابع الإباحات التي أبيح ارتكابها) rivayetlere, beşinci kısmını ise yapılmasında Hz. Peygamber'in tek kaldığı/yapılması ümmete vacip olmayan fiillere (والخامس أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي انفراد بعطلها) tahsis ettiğini²², dördüncü ve beşinci kısımlardan her birinin elli çeşidinin olduğunu söylemekte ve bunları madde madde zikretmektedir.²³

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in fiillerinin bir kısmı teşriî nitelik taşıırken bir kısmı tamamen onun bir insan olmasının ve içinde yaşadığı toplumun örf ve âdeti gereği olarak yapılmış olduğu fiillerdir. Bu yüzden bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in fiillerinin (fiilî sünnet) tümü aynı derecede değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerinden bazıları vücûb ifade ederken bazıları, mendup (sünnet-müstehap) bazıları da ibaha bildirmektedir.²⁴

Son dönemlerde Hz. Peygamber'in fiillerinin hükme delaleti ve bağlayıcılığı üzerine birçok çalışma yapılmıştır.²⁵ Ancak bu çalışmalar genel olarak Hz. Peygamber'in fiillerinin hükme delaletini ele almaktadırlar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan Hz. Peygamber'in fiillerinin mubahlığa delaletini konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Bundan dolayı çalışmamızda şer'î bir delil olması ve teklifi bir hüküm olması açısından Hz. Peygamber'in fiillerinin mubahlığa delaleti üzerinde durulması hedeflenmiştir.

¹⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 63, 134-135.

¹⁸ bk. Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: KURAMER, 2017), 172, 175, 176-178.

¹⁹ Örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Nemşî (Kuveyt: 1994), 3/215-228; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247-248; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-vefa el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1993), 2/86-103; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzak Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî, 2003), 1/232-259.

²⁰ Hz. Peygamber'in (as) tasarrufları hakkında bk. Şihabüddin el-Karâfî, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfezzah Ebu Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmîyye, 1967), 86-109 (25. Soru ve Cevabı); Muhammed Tahir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmed Erdoğan (İstanbul: İklim Yayınları, 1988), 50-65; Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 179-181. Bu konuda geniş bilgi için bk. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

²¹ Örneğin, Buhârî (öl. 256/870), *Sahîh*'inin *Kitâbü'l-i'tisâm* bölümünde "باب الاقتداء بأفعال النبي / Bâbü'l-iktidâ bi ef'âli'n-Nebî" diye bir başlık açmıştır.

²² bk. İbn Hibbân, *el-İhsân fi Sahîhi İbn Hibbân*, tertîb: el-Emîr Alâüddin el-Fârisî, thk. Şuayb Arnâvût (Beyrût Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/103.

²³ bk. İbn Hibbân, *el-İhsân fi Sahîhi İbn Hibbân*, 1/140-149.

²⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/215; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 131; Bünyamin Erul, "Sünnet", *Evensel Mesajlar: İslâma Giriş* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 28.

²⁵ Örnek olarak bk. Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâm*, (Cidde: Daru'l-müctemâ' li'n-neşr ve't-tevzî', 1991); Muhammed Süleyman Aşkar, *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003); Ali Bakkal, "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme". *İslâm ve Yorum*, yay. haz. Fikret Kahraman, (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1/39-57.

Teknik bir terim olarak ise *ibâha*, “muhayyer kılmak, yani kişinin bir fiili dilediği gibi yapmasına izin vermek”, *mubah* da “iki tarafı, yani yapılması ve yapılmaması eşit olan şey”²⁶ anlamına gelmektedir. Klasik kaynaklarda farklı şekillerde tanımlanan²⁷ *mubah* terimsel olarak “herhangi bir zemm (kınama) ve *medh* (övgü) olmaksızın Şâri’in mükellefi yapıp yapmaktan muhayyer bıraktığı fiil”²⁸ anlamına gelmektedir. Terim olarak *mubahı*, “Şâri’in (Allah ve Rasûl’ün), bir fiili yapma ve terk etme arasında mükellefi muhayyer bırakması ya da bir fiilin yapılmasına övgünün (*medh-sevap*), terk edilmesine de kınamanın (*zemm-günah*) taalluk etmemesi”²⁹ olarak tanımlamak mümkündür.

Aşağıda kısaca, şer’î hükümlerin kaynağı (*teşrîi*) olması ve teklîfi-şer’î bir hüküm olması açısından Hz. Peygamber’in fiillerinin *mubahlığa* delaleti üzerinde durulacaktır.

1. Şer’î Hükümlerin Kaynağı (Teşrîi) Olması Açısından Hz. Peygamber’in Fiillerinin Mubahlığa Delaleti

Kur’an’da çeşitli türevleriyle geçen³⁰ *teşrî* (التشريع) kelimesi hukukî bir terim olarak, şeriat koyma, yasa koyma, yasama/kanun yapma gibi anlamlara gelmektedir.³¹ Fıkıh literatüründe *teşrî* kelimesi; biri ilk baştan şeriat vaz’ etme, diğeri Şâri’in boş bıraktığı veya nasların zan ifade ettiği yerlerde şeriatın genel ilkelerine ve maksatlarına uygun hüküm istinbatında bulunma, olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır.³²

Sünnet’in, İslâm’ın ikinci teşrîi kaynağı olduğu hususunda icma vardır.³³ Hz. Peygamber’in fiilleri de yapısı itibarıyla Sünnet’in bir çeşidini oluşturmaktadır. Ancak bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber’in fiilleri aynı derecede değildir. Bu yüzden Hz. Peygamber’in fiillerinin hükme delaletinin tespiti *ictihâdî* bir konu olup farklı görüşlerin ileri sürülmesi muhtemeldir. Nitekim bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber’in fiilleri; *teşrîi nitelikli olan ve teşrîi nitelikli olmayan* şeklinde taksime tabi tutulmuştur.³⁴ Burada şu hususa özellikle dikkat çekmek uygun olacaktır; Hz. Peygamber’in fiillerinin teşrîi niteliği olan ve olmayan şeklinde taksime tabi tutularak incelenmesi ile Hz. Peygamber’in birçok fiilinin ya fitratın gereği ya da içinde yaşadığı toplumun örf ve âdetinin bir gereği olduğu ve Hz. Peygamber’den sadır olan her fiilin ümmet için mutlak olarak bağlayıcı olmadığı anlaşılmış olacaktır.³⁵ Bu yüzden şer’î hükümlerin kaynağı olması açısından Hz. Peygamber’in fiillerini teşrîi nitelikli olan ve teşrîi nitelikli olmayan şeklinde iki açıdan ele almak uygun olacaktır.

²⁶ Ebû’l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, “*ibâha*” ve “*mubah*” mad *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 8, 196; Mehmet Erdoğan, “*İbâha*” ve “*Mübâh*” mad., *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 171, 309.

²⁷ Örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/91; 3/247; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi’l-ilmî’l-usûl*, thk. Cabir Feyyâd el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1/93; Âmidî, *el-İhkâm* 1/165-166; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl* (İstanbul: Dersâadet, 1321), 278.

²⁸ bk. Abdülvahhab Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1984), 130; Zeydan, *el-Vecz*, 38; Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 253.

²⁹ bk. M. Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü’l-ibâha inde’l-usulîyyin ve’l-fukâhâ* (Kahire: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1984), 32; Ahmed el-Husarî, *Nazariyyetü’l-hüküm ve mesâdirü’t-teşrîi fi usûli’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1986), 69.

³⁰ Örnek olarak bk. el-Mâide 5/ 48; el-A’râf 7/163; eş-Sûrâ 42/13, 21; el-Câsiye 45/18.

³¹ Erdoğan, “Teşrîi” mad., *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 460.

³² Mustafa Harun Kiyık, “Hz. Peygamber’in Teşrîi Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 4/2 (2019), 161.

³³ Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, 50-56.

³⁴ Örnek olarak bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 247; Serahsî, *Usûl*, 2/86; Ebû Abdillah Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr fi usûli’l-fikh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî-Ömer Süleyman el-Aşkâr (Kuvveyt: Vizârtü’l-evkâfi’ş-şuûniyye, 1992), 4/176-180.

³⁵ Talat Sakallı, “Hüdaî Sünnet-Zevaid Sünnet Ayırımı”, *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu* (14-15 Ekim 1993) (Samsun: İlim Yayma ve EğitimVakfı,1993), 51.

1.1. Hz. Peygamber'in Teşrîî Nitelikli Fiillerinin Mubahlığa Delaleti

Teşrîî nitelikli fiilden kasıt, Hz. Peygamber'in bir peygamber olma sıfatı ile kurbiyet ve ibadet amacıyla yaptığı ve insanlardan uyulmasını istediği davranışlarıdır. Bu tür fiillerde esas olan prensip olarak ümmet için de bağlayıcı olmasıdır. Ancak burada Hz. Peygamber'den sadır olan fiilin vasfı da önem arz etmektedir. Zira Hz. Peygamber'den sadır olan fiillerin hepsinin bağlayıcılık derecesi aynı değildir. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber'in teşri nitelikli yaptığı fiilleri; vasfı bilinen (*الفعل المجرى المعلوم الصفة*) ve vasfı bilinmeyen (*الفعل المجرى المجهول الصفة*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³⁶

Hz. Peygamber'in bir fiili hangi vasıfla yaptığı bilindiğinde o fiil aynı vasıfla ümmet için de geçerli olmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in yaptığı fiilin vasfı vücut ise ümmet için de vücut; nedb veya ibaha ise ümmet için de nedb veya ibaha ifade etmektedir.³⁷ Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bir mücmeli³⁸ beyan sadedindeki fiilleri de mücmelin hükmüne tabi olmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in Kur'an'da emredilen namazın hükmünü açıklama sadedinde söylediği; " *صلوا كما رأيتموني أصلي* / Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız öyle namaz kılınız"³⁹ şeklindeki fiili beyanı namazın hükmüne tabidir.⁴⁰

Burada konumuz açısından Hz. Peygamber'in hangi vasıfla yaptığı bilinmeyen teşrîî nitelikli fiillerinin hükmü önem arz etmektedir. Usulcüler, Hz. Peygamber'in bu şekilde teşrîî nitelikli olmakla birlikte vasfı bilinmeyen fiillerinin vücut mu, nedb mi, ibaha mı bildirdiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁴¹ Şâtıbî (öl. 790/1388), Hz. Peygamber'in bu tür fiilleri ile ilgili şu genel tespiti yapmaktadır:

"Hilafına bir delil/karine bulunmadığı sürece (Hz. Peygamber'in) bir fiili işlemesi mutlak olarak izne (mubahlığa) delalet eder"⁴² "Mutlak izin de, vacip, mendup ve mubahı içerir."⁴³

Hanefî usulcülerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli olmakla birlikte sıfatı bilinmeyen fiillerinde esas olan müstehab/mendup olmasıdır.⁴⁴ Ancak Hanefilerden⁴⁵ Kerhî'ye (öl. 340/952) göre vacip, mendup veya mubah olduğuna dair bir delil olmadığı sürece Hz. Peygamber'in kasıtlı olarak yaptığı vasfı bilinmeyen fiillerinde asıl olan ümmet için mubah olmasıdır.⁴⁶ Cessâs (öl. 370/980)⁴⁷ da Kerhî ile aynı görüşü dile getirmektedir. Ancak o, bir fiilin Hz. Peygamber'e mahsus⁴⁸ olduğuna dair bir delil olmadığı sürece Hz. Peygamber'e

³⁶ Hz. Peygamber'in mücerred olarak yaptığı (vasfı bilinmeyen) teşri/kurbet içerikli fiillerinin hükme delaleti hakkında geniş bilgi için bk. Aşkâr, *Ef'âlû'r-rasûl*, 1/315-387.

³⁷ Zeydan, *el-Vecîz*, 131.

³⁸ Mücmel: Anlamı kapalı olan lafız, demektir.

³⁹ Buhârî, "Ezân", 18

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/185; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî (Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sika-fiyye, 1992), 73-74; Zeydan, *el-Vecîz*, 130-131; Abdülkadir, *Ef'âlû'r-rasûl*, 164-165.

⁴¹ Konuyla ilgili görüşler için bk. Serahsî, *Usûl*, 2/86-90; Âmidî, *el-lhkâm*, 1/233-251; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/182-184; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 74-83; Abdülkadir, *Ef'âlû'r-rasûl*, 154-166; Aşkâr, *Ef'âlû'r-rasûl*, 1/333-370; M. Rahmi Telkenaroglu, *Erken Dönem Usûl-i Fıkah Tartışmaları* (Ankara: FECEY Yayınları, 2019), 127-128.

⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/ 58.

الفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ما لم يدل دليل على غيره.

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/59.

فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح

⁴⁴ Abdülkadir, *Ef'âlû'r-rasûl*, 155-156.

⁴⁵ Hanefî usulcülere göre Hz. Peygamber'in fiillerinin hükme delaleti hakkında bir çalışma için bk. İ. Hakkı Ünal, "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Ankara), 191-199.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/215; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247; Serahsî, *Usûl*, 2/86-87.

⁴⁷ Cessâs'ın Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgili görüşleri hakkında bk. Nejla Hacıoğlu, "Cessâs'a Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 165-190.

⁴⁸ Hasâisü'n-Nebî (خصائص النبي), Hz. Peygamber'in şahsına özel teşri kalınan hükümler, demektir. Örneğin; "akşam iftar etmeden ertesi günü oruç tutmaya devam etmesi (savm-i visâl), aynı anda dörtten

ittiba edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁹ Serahsî (öl. 483/1090-?) ise Kerhî ve Cessâs'ın görüşlerini aktardıktan sonra Cessâs'ın görüşünün sahih olduğunu söylemekte ve mutlak olan Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delalet etmediğine dair deliller getirmektedir.⁵⁰ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Hanefilerde kabul edilen temel görüş; Hz. Peygamber'in vasfı bilinmeyen fiillerinde esas olan, mubah veya müstehap olmasıdır.⁵¹

Mâlikî ve Şâfiîlerin çoğunluğuna göre ise Hz. Peygamber'in şahsına mahsus olduğuna dair bir delil olmadığı sürece Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyip teşrîî nitelikli fiilleri ümmet için vücûp ifade etmektedir.⁵² Hanbelîlerde tercih edilen görüşe göre ise Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyip teşrîî nitelikli fiillerinde esas olan mubah olmasıdır.⁵³

Fıkıh usulü eserlerinde İmam Mâlik'e (öl. 179/795) göre Hz. Peygamber'in, kasıtlı olarak yaptığı, ancak vacip, mendup veya mubah olduğuna dair bir delilin bulunmadığı vasfı bilinmeyen teşrîî nitelikli fiillerinin mutlak olarak mubahlık ifade ettiği ifade edilmektedir.⁵⁴ Yine fıkıh usulü eserlerinde İmam Şâfiî'in (öl. 204/819) de, Hz. Peygamber'in, vasfı bilinmeyen teşrîî nitelikli fiillerinde esas olanın istihbab, yani ibaha olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁵⁵

Sonuç olarak İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'den mubahlık bildirdiği yönünde nakledilen görüşler ile Hanbelîler ve Hanefilerden Kerhî'nin görüşünden hareketle vacip, mendup veya mubah olduğuna dair bir delil olmadığı sürece Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli olmakla birlikte vasfı bilinmeyen fiillerinde asıl olanın mubahlık olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁶ Günümüz fıkıh âlimlerinden Yusuf el-Karadâvî ise bu tür fiillerle ilgili: "Allah'a yaklaşma kastıyla yapılanlar sünnet, bunun dışındakiler ise mubahtır"⁵⁷ demektedir.

1.2. Hz. Peygamber'in Teşrîî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Mubahlığa Delaleti

Teşrîî nitelikli olmayan fiilden kasıt; Hz. Peygamber'in, bir insan olarak yaptığı veya içinde yaşadığı toplumun örfü gereği yaptığı davranışlarıdır. Malum, (Kur'an'ın ifadesi ile) Hz. Peygamber, fitrat ve yaratılış olarak diğer insanlar gibi bir insandır. O da diğer insanlar gibi bir toplum içerisinde yaşamış; bir insan olarak yemek, içmek, giyinmek, alım-satım vs. gibi fitrî (beşerî/cibillî) ihtiyaçlarını yerine getirmiştir.⁵⁸ Ancak o, sıradan bir insan olmayıp vahiy alan⁵⁹ ve insanlara örnek olan⁶⁰ bir beşerdir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in risâlet görevi ile

fazla kadınla evli olması (teaddüd-i zevcât) gibi bazı fiilleri de vardır ki bunlar sadece Hz. Peygamber'e mahsus/özel hükümler olup ümmet için geçerli ve bağlayıcı değildir. Aksine bu tür fiiller ümmet için yasaklanmıştır. Bu yüzden *Hasâisü'n-Nebî* olarak isimlendirilen fiiller, Hz. Peygamber'in fiilli sünnetleri kapsamında değerlendirilmemektedir. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/179; Zeydan, *el-Vecz*, 130; Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl*, 166-174.) Hasâisü'n-Nebî hakkında ayrıca bk. Erdiç Ahatlı, "Hasâisü'n-Nebî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/277-281.

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/215. Ayrıca bk. Serahsî, *Usûl*, 2/87.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/87, 88.

⁵¹ Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-i Fıkıh Tartışmaları*, 127.

⁵² Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl*, 154-155. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/181-182, 183.

⁵³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/183.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/33; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 76.

Ancak bazı kaynaklarda İmam Malik'in bu tür fiillerde Hz. Peygamber'e ittibain vacip olduğunu isnad edenler de vardır. (bk. Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/290'dan naklen Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl*, 154.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/181; Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl*, 155.

⁵⁶ Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 78-79; İbrahim Kâfi Dönmez, "Mubah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları 2005), 30/343; Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl*, 150-151; Aşkâr, *Ef'âlü'r-rasûl*, 1/325-326. Ayrıca bk. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 65.

⁵⁷ bk. Erdoğan, *Sünnet*, 92.

⁵⁸ Kur'an'da peygamberlerin de bir beşer olduğu ile ilgili ayetler için örnek olarak bk. İbrahim 14/11; el-Enbiyâ 21/3; el-Müminûn 23/24, 33.

⁵⁹ el-Kehf 18/110.

⁶⁰ el-Ahzab 33/21.

284 | İbrahim Yılmaz, İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık...

İlgili fiilleri vahye dayandığı gibi, bir insan olarak yaptığı fiilleri de fıtrata ve içinde yaşadığı toplumun örfüne ve kültürüne dayanmaktadır.

Buna göre Hz. Peygamber'in insan fıtratının gereği olarak yaptığı beşerî fiillerinin teşrîî bir özelliği yoktur.⁶¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sırf bir insan olarak yaptığı fiilleri teşrî için bir dayanak oluşturmaz ve ümmet için bağlayıcı değildir.⁶² Nitekim usulcüler Hz. Peygamber'in kalkması, oturması, yemesi-içmesi gibi teşrîî niteliği olmayan sırf beşer sıfatıyla cibillî olarak işlediği fiillerinin mubahlığa delalet ettiği ve ümmet için bağlayıcı olmadığını hususunda ittifak etmişlerdir.⁶³

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı veya ibadet özelliği içermesinin de muhtemel olduğu bazı beşerî fiillerinin hükmü üzerinde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim bazıları bu tür fiillerde Hz. Peygamber'e ittiba etmenin (teessî) sünnet veya müstehap olduğunu söylerken bazıları bu konuda asıl olanın mubahlık olduğunu söylemişlerdir.⁶⁴

Konuyla ilgili tipik örneklerden birisi şöyledir: Hz. Peygamber, Veda Haccı'nda veda tavafı için Mina'dan ayrılıp Mekke'ye doğru hareket ettiğinde Mekke ile Mina arasında yer alan Abtah (البطحاء / البطحاء) denilen düzlükte konaklamış ve öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını burada kılarak gece bir süre burada istirahat etmiştir. Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in bu mekânda konaklamasını ve namaz kılmalarını sünnet kabul ederek aynı yerde konaklamıştır. Hz. Aişe ise Hz. Peygamber'in buradaki konaklamasının sünnet olmadığını, Hz. Peygamber'in bunu, insanların veda tavafına hazırlanabilmeleri için kolaylık olması amacıyla yaptığını söylemiştir.⁶⁵ Dolayısıyla Hz. Aişe'nin bu değerlendirmesine göre Hz. Peygamber'in Abtah denilen düzlükte konaklaması ile ilgili fiili, teşrîî açıdan mubahlık bildirmektedir. Yine Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra sağ yanı üzerine yatarak istirahat etmesini âlimlerden bazıları sünnet olarak değerlendirirken bazıları bunu teşrîî niteliği olmayan beşerî, yani mubah bir fiil olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁶

Hz. Peygamber'in teşrîî özellik taşımayan beşerî fiilleri şer'an bağlayıcı olmamakla birlikte bu konuda Hz. Peygamber'in örnek alınmasında da şer'an bir mani yoktur. Bir diğer ifade ile teşrîî özellik taşımayan beşerî fiillerinde Hz. Peygamber'e ittiba etmek mubahtır. İsteyen, Hz. Peygamber'in bir insan olarak yaptığı beşerî fiillerini de kendisine örnek alabilir. İsteyen almaz.⁶⁷ Nitekim sahâbeden Abdullah b. Ömer (ra), teşrîî veya beşerî ayırımı yapmaksızın her konuda Hz. Peygamber'i mutlak olarak taklid etmek ve ona tabi olmak için aşırı bir titizlik göstermiştir.⁶⁸

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in teşrîî özellik taşımayan sırf beşerî fiilleri Müslümanlar için bağlayıcı değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fıtrata gereği yaptığı "yemesi, içmesi, yürümesi, yatması" gibi fiillerine tabi olmak şer'î açıdan mubah olmakta ve mükellef için muhayyerlik içermektedir. Bu tür fiilleri Hz. Peygamber'e olan tazim, hürmet ve muhabbetten dolayı yapan kişi ise yaptığı fiilin sevabını alır, terk eden kişiler ise kınanmaz.⁶⁹

⁶¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mâzin İsmail Heniyye, "et-Teessî bi'l-efâ'li'l-cibilliyeti li'n-Nebî", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye (Silsületü't-dirâseti's-şer'iyye)* 13/1, (2005), 45-64.

⁶² Sakallı, "Hüdaî Sünnet-Zevaid Sünnet Ayırımı", 40-43.

⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247; Âmidî, *el-Ihkâm*, 1/232; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 72; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 78; Abdülkadir, *Ef'âlü'r-rasûl*, 150-151; Zeydan, *el-Vecîz*, 130; Aşkâr, *Ef'âlü'r-rasûl*, 1/224-227.

⁶⁴ Bu konu ile örnekler ve görüşler için bk. Heniyye, "et-Teessî bi'l-efâ'li'l-cibilliyeti li'n-Nebî", 56-61.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 86. Ayrıca bk. Buhârî, "Hacc", (Babü'l-Muhassab), 147; Müslim, "Hacc", (Babü'l-İstihbâbi'n-nüzûlü bi'l-Muhassab), 337-345.

⁶⁶ Hayreddin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, yay. haz. İsmail Lütfi Çakan-İsmail Kurt (İstanbul: İslâmî Araştırmalar Vakfı, ts.), 149.

⁶⁷ bk. Heniyye, "et-Teessî bi'l-efâ'li'l-cibilliyeti li'n-Nebî", 53-56.

⁶⁸ bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 4/177; Zeydan, *el-Vecîz*, 130; Erdoğan, *Sünnet*, 248-250.

⁶⁹ Heniyye, "et-Teessî bi'l-efâ'li'l-cibilliyeti li'n-Nebî", 55-56.

2. Teklîfî Hükümlerden Sünnet ile Bağlantısı Açısından Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlığa Delaleti

Sünnet, teklîfî hükümlerden birini oluşturmaktadır. Ancak teklîfî bir hüküm olarak sünnet kapsamında yer alan fiillerin hepsi aynı derecede ve bağlayıcılıkta değildir. Aşağıda önce teklîfî bir hüküm olarak sünnetin hüküm kategorisindeki yerine, sonra da sünnet-i hüddâ ve sünnet-i zevâid ayırımı açısından Hz. Peygamber'in fiillerinin mubahlığa delaleti üzerinde durulacaktır.

2.1. Sünnetin Teklîfî Hükümler İçerisindeki Yeri ve Makâsıd-Vesâil ile İlişkisi

İslâm hüküm teorisinde (şer'î) hükmün; biri kaynağını, diğeri muhatabını esas alan iki farklı tanımı yapılmıştır.⁷⁰ Tanımda kaynağını esas alan Şâfiî/mütekellimîn usulcüler şer'î hükmü, mükellefin fiillerine ilişkin Şâri'in hitabı⁷¹; mükellefin fiillerini esas alan Hanefiler/fukaha ise şer'î hükmü mükelleflerin fiillerine ilişkin Şâri'in hitâbının sonucu⁷² olarak tanımlamışlardır.

Usulcülerin çoğunluğuna göre hüküm, *teklîfî*⁷³ ve *vaz'î*⁷⁴ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁷⁴ Son dönem İslâm hukukçuları teklîfî hükmü, "Şâri'in mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi (el-iktizâ/et-taleb) ya da onu bir işi yapıp yapmama arasında muhayyer bırakması (tahyîr)"⁷⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Teklîfî hükümler; Şâfiî/mütekellimîn usulcülere göre⁷⁶ *vâcip, mendup, mubah, haram ve mekruh* olmak üzere beşe ayrılırken Hanefî usulcülere göre⁷⁷ *farz, vâcip, sünnet, nafil, mubah, haram, mekruh* olmak üzere yediye ayrılmaktadır.⁷⁸

Hanefî usulcüler, Şâri'in ibadetlerle ilgili mükelleften yapılmasını istediği teklîfî hükümleri (el-meşrûât); farz, vacip, sünnet ve nafil olmak üzere temelde dörtlü bir taksime tabi tutmuşlardır.⁷⁹ Bu taksimde sünnet, farz ve vacip olmaksızın Hz. Peygamber'in ibadet amacıyla yaptığı fiiller; nafil ise farzlara ve meşhur sünnete ziyade olarak yapılan ibadetler⁸⁰ anlamına gelmektedir.

Hanefî fıkhında; farz, vacip ve sünnetin dışında kalıp ibadet amacıyla yapılan fiiller genel olarak *nafil* terimi ile ifade edilmiştir. Bu manada nafil, farz, vacip ve sünnet üzerine ziyade olarak yapılan fiiller, olarak tanımlanmaktadır.⁸¹ Hanefîlere göre mendup, nafileler içerisinde yer almakta ve failinin ecir aldığı, terk eden kişinin ise kınanmadığı, fiil olarak tanımlanarak sünen-i zevâidden sayılan ibadetlerden daha aşağı bir konumu ifade etmektedir.⁸²

Diğer taraftan Hanefî literatüründe *nafil* ile *tatavvu* kelimeleri eş anlamlı kelimelerdir. Nitekim her ikisi de temelde sünnet dışında mükellefin kendi isteği ile sünnete ziyade

⁷⁰ Hükmün tanımı ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. Davut İltas, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul İSAM, 2011), 103-127.

⁷¹ bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Medine: ts.), 1/177; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/89; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1, 117.

⁷² Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 276.

⁷³ Vaz'î hükmün tanımı için bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 133.

⁷⁴ Şer'î hükmün taksimi ile ilgili bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 116.

⁷⁵ bk. Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 114; Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-fikh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.), 27; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 227, 230; Zeydan, *el-Vecîz*, 25; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 117. Ayrıca bk Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/210; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/131.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/210.

⁷⁷ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 277-281; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 123-132.

⁷⁸ Teklîfî hükmün kısımları ile ilgili bk. Husarî, *Nazariyyetü'l-hüküm*, 41 vd.

⁷⁹ bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 77; Serahsî, *Usûl*, 1/110; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 194-198.

⁸⁰ bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 78; Serahsî, *Usûl*, 1/113-114; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196.

⁸¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003), 1/219.

⁸² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218, 219.

286 | İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık...

olarak ibadet nitelikli yaptığı fiilleri içermektedir.⁸³ Sonuç olarak Hanefî literatüründe *nafile* terimi farz, vacip ve sünnetin dışında ibadet amacı ile yapılan fiillerin tümünü içermekte olup yerine göre *tatavvu*, *mendub* ve *müstehab* gibi isimler almaktadır.⁸⁴

Mütekellimîn usulcüler ise Şâri'in mükelleften yapılmasını istediği fiilleri, *vacip* ve *mendub* olmak üzere iki başlıkta incelemektedirler.⁸⁵ Mendub ise kendi içerisinde; *murağğabun fih/merğûb*, *müstehab*, *nefile*, *tatavvu*, *sünnet* ve *ihsan* diye farklı isimler almaktadır.⁸⁶ Bu taksimde yer alan *sünnet* kavramı her ne kadar, mendubun bir alt başlığını oluşturmakta ise de kısmen Hanefîlerdeki "sünnet" tabirine tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim Râzî (öl. 606/1209), "Örftte, menduba sünnet denilmektedir. Bunun delili ise örftte, 'bu fiil vaciptir, bu fiil sünnettir' denilmesidir"⁸⁷ diyerek mütekellimîn usulcülere göre "mendub" terimi ile Hanefîlerdeki "sünnet" teriminin kastedildiğini ifade etmektedir. Ancak yine Râzî'nin ifadesine göre mütekellimîn usulcülerden bazıları, "sünnet" lafzının "mendub" ile eş anlamlı olmadığını, Hz. Peygamber'in emrettiği veya yapmaya devam ettiği fiillerden vücûb ve mendubiyeti bilinen her şeyi içerdiğini söylemektedirler.⁸⁸ Bu son tanıma göre sünnet, teklifi hükümlerden biri olarak değil, şer'î hükümlerin bir kaynağı olarak tanımlanmış olmaktadır.

Mütekellimîn usulcüler her ne kadar; *murağğabun fih (merğûb)*, *müstehab*, *nefile*, *tatavvu*, *sünnet* ve *ihsan* diye taksime tabi tutmuş olsalar da Hanefî usulcüler gibi mendubu (sünneti); *sünnet-i hüddâ* ve *sünnet-i zevâid* şeklinde bir taksime tabi tutmamışlardır. Ancak Hanefîlerdeki sünnet taksiminin mütekellimîn usulcüler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim mütekellimîn usulcülerden Râzî mendubu, "*Şer'in nazarında yapılması terk edilmesine tercih edilen fiil*" olarak tanımlamakta ve bu tanımda yer alan "*Şer'in nazarında*" kaydının, *yeme*, *içme* gibi fitrî olan fiilleri tanımın dışında bıraktığını söylemektedir.⁸⁹ Râzî'nin bu açıklamalarından hareketle mütekellimîn usulcülere göre de mendubu Hanefîlerdeki *sünnet-i hüddâ* ve *sünnet-i zevâid* gibi taksime tabi tutmanın mümkün olduğu söylenebilir. Yine Râzî'nin, mendubu; *murağğabun fih*, *müstehab*, *nefile*, *tatavvu*, *sünnet* ve *ihsan* diye alt başlıklara ayırması, mütekellimîn usulcülere göre de mendubun Hanefîlerdeki sünnet taksimine benzer bir taksime tabi tutmanın mümkün olduğunu göstermektedir.

Burada teklifi bir hüküm olarak sünnet kapsamında yer alan Hz. Peygamber'in bazı fiillerinde makâsîd-vesâil ayırımının dikkate alınması önem arz etmektedir.⁹⁰ İslâm hukukunda şer'î hükümler, *makâsîd* (maksatlar) ve *vesâil* (vesileler) açısından farklı değerlendirilmektedir.⁹¹ Nitekim *makâsîd* nitelikli hükümler, bizatihi maslahat ve mefsedetlerin kendisini içeren şeyi; *vesâil* nitelikli hükümler ise maslahat ve mefsedetlere yol açan olay ve durumları ifade etmektedir. Buna göre harama vesile olan şey haram, helale vesile olan şey de helaldir. Ancak şukadarki, vesilelerin hükmü rütbe açısından maksatlardan daha aşağıdadır.⁹² Şu halde, *makâsîd* çerçevesinde yer alan hükümler; bizzat kendilerinde bulunan maslahat veya

⁸³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 78.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218-219.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/82-84; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/93-104.

⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/103.

⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/103.

⁸⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/103.

⁸⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/102-103.

⁹⁰ Erdoğan, *Sünnet*, 267-268.

⁹¹ İzzeddin b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihî'l-enâm*, thk. Nezih Kemal Hammad-Osman Cuma Damiriyye (Dimesk Dâru'l-Kalem, 2000), 1/74; Şihâbüddin el-Karâfî, *el-Furûk fi Envâri'l-burûk fi envâi'l-furuk* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 2/ 59, 61 (Fark: 58); İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 221. İslâm hukukunda hükümlere konu olan şeylerin *makâsîd* ve *vesâil* açısından farklı değerlendirilmesi ile ilgili bk. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 221-229; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1990), 107-115.

⁹² Karâfî, *el-Furûk*, 2/61 (Fark: 58).

وَمَوَارِدُ الْأَحْكَامِ عَلَى قِسْمَيْنِ مَقَاصِدٌ وَهِيَ الْمُتَضَمِّنَةُ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَقَابِدِ فِي أَنْفُسِهَا وَوَسَائِلٌ وَهِيَ الطَّرِيقُ الْمَفْصِيَّةُ إِلَيْهَا وَحُكْمُهَا حُكْمُ مَا أَقْبَضَتْ إِلَيْهَا مِنْ تَحْرِيمٍ وَتَحْلِيلٍ غَيْرَ أَنَّهَا أَخْفَضَرْتِيَّةٌ مِنَ الْمَقَاصِدِ فِي حُكْمِهَا

mefsedetten dolayı elde edilmesi (emirler) ya da uzaklaşılması (yasaklar) amaçlanan şeylerdir.⁹³ *Vesâil* çerçevesinde yer alan hükümler ise, makâsıddan olan şeylerin gerçekleştirilmesinin kendilerine bağlı olduğu, bir başka ifade ile makâsıddan olan hükümlere ulaştıran yollardır.⁹⁴

Bu bağlamda bir maksadı gerçekleştirmek için birden fazla vesîle varsa bunlardan maksadı tam, yerli yerinde ve daha kolay bir şekilde gerçekleştiren vesîle diğerlerine tercih edilir.⁹⁵ Buna göre sünnet-makâsıd bağlamında konuya bakıldığında Hz. Peygamber'in fiili sünneti kapsamında yer alan bir fiili gerçekleştirecek daha uygun ve kolay bir araç varsa bu aracın tercih edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Örneğin misvak kullanımında maksat dış temizliktir. Temizlik maksadını gerçekleştiren vesâil zaman ve mekâna göre değişebilir. Bu araç erak veya ilgın ağacı olabileceği gibi temiz, sağlıklı ve kullanışlı bir başka malzeme de (dış fırçası ve diş macunu) olabilir.⁹⁶

Konuyla ilgili bu kısa kavramsal analizden sonra teklîfi bir hüküm olan sünnetle bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in fiillerinin mubahlığa delaleti konusuna geçebiliriz.

2.2. Sünnet-i Hüdâ ve Sünnet-i Zevâid Ayırımı Açısından Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlığa Delaleti

Hanefî usulcüler, teklîfi hükümlerden biri olarak Şâri'in ibadet amacıyla yapılmasını istediği sünnet kapsamındaki fiilleri; *sünnet-i hüdâ* ve *sünnet-i zevâid* şeklinde ikiye ayırmışlardır.⁹⁷ Konuyla ilgili Râzî'nin (öl. 606/1209) verdiği bilgilerden mütekellim'in usulcülere göre de benzer bir taksim olduğunu söylemek mümkündür.

Sünnet'in bu şekildeki taksimini Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayet de desteklemektedir:

"Sünnet iki kısımdır: Farz konusunda sünnet, farz konusunun dışındaki sünnet. Farz konusundaki sünnetin aslı Allah'ın kitabında olup, onu almak/uygulamak hidayet, terketmek delalettir. Aslı Allah Teâla'nın kitabında olmayan sünneti almak fazilettir, terki ise hata değildir."⁹⁸

Aşağıda Hanefîlerin taksimi esas alınarak kısaca *sünnet-i hüdâ* ve *sünnet-i zevâid* açısından Hz. Peygamber'in fiillerinin mubahlığa delalet etmesi üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Sünnet-i Hüdâ Kapsamındaki Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılığı ve Mubahlığa Delaleti

⁹³ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 107.

⁹⁴ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 108.

⁹⁵ İbn Aşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 227.

⁹⁶ Erdoğan, *Sünnet*, 270.

⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/114; Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Ubdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Neseffî, *Kesfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr/Kesfü'l-esrâr fî şerhi Menâri'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 1/457; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218-219; Atar, *Fıkah Usûlü*, 126; Ferhat Koca, "Sünnet (Fıkah Usulü)", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/155; Meryem Muhammed Salih ez-Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002), 39-40. Ayrıca bk. Erdoğan, *Sünnet*, 260-261; Erdoğan, "Sünen-i Hüdâ", "Sünen-i zevâid" ve "Sünnet" mad., *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 412; Bardakoğlu, *İslâm İşığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 175.

⁹⁸ Ebü'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1-10. thk. Târık b. Avdullah b. Muhammed ve Abdumuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.), 4/215, Hadis no: 4011; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 1/2/298, Hadis no: 4828.

السُّنَّةُ سُنَّتَانِ سُنَّةٌ فِي فَرِيضَةٍ وَسُنَّةٌ فِي غَيْرِ فَرِيضَةٍ: السُّنَّةُ الَّتِي فِي الْفَرِيضَةِ أَصْلُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، أَخَذَهَا هَدَى وَتَرَكَهَا ضَلَالَةً، وَالسُّنَّةُ الَّتِي أَصْلُهَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى: الْأَخْذُ بِهَا فَضِيلَةٌ وَتَرَكَهَا لَيْسَ بِخَطِيئَةٍ

Sünnet-i hüdü, işlenmesi hidayet, terk edilmesi dalalet olan Hz. Peygamber'in kurbet amacıyla yaptığı veya yapılmasını istediği fiillerdir.⁹⁹ Vakit namazlarının sünnetleri ile ezan, kamet, cemaatle namaz kılmak gibi dinin şîârından kabul edilen sünnetler bu gruba dâhildir. Sünnet-i hüdü'nün hükmü, yapılmasında ecir, terk edilmesinde ise kerahet ve kınamanın (isâet) olmasıdır.¹⁰⁰ Sünnet-i hüdü, dinin tekmilesi yani tamamlayıcısı konumundadır.¹⁰¹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İslâm'ın şîârından olan sünnet-i hüdü kapsamında Hz. Peygamber'in fiilleri ümmeti bağlayıcıdır ve bu tür fiillerde mubahlık söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki Müslüman bir belde halkının sünnet-i hüdü kapsamındaki fiilleri toptan terk etmeleri caiz değildir. Bu tür sünnetlerin toptan terk edilmesi sünneti hafife almak anlamına geldiği için, terk edenler kamu otoritesi tarafından (ölümle) cezalandırılır ve ifası için icbar edilir.¹⁰²

2.2.2. Sünnet-i Zevâid Kapsamındaki Hz. Peygamber'in Fiillerinin Bağlayıcılığı ve Mubahlığa Delaleti

Sünnet-i zevâid, yapılması güzel olup terk edilmesinde sakınca olmayan fiillerdir.¹⁰³ Bu tür sünnetler ibadetle ilgili olabileceği gibi fitrata ve örf-âdete dayalı fiillerle ilgili de olabilir. Ancak sünnet-i zevâid ile öncelikle kastedilen Hz. Peygamber'in oturması, kalkması ve giyinmesi gibi fitrata ve âdete dayalı fiilleridir.¹⁰⁴

Buna göre vakit namazlarının sünnetleri ve teheccüd, duhâ, evvâbın namazı gibi belirli zamanlarda Hz. Peygamber'in kıldığı ve ümmetine de kılmayı tavsiye ettiği namazların dışında kalan ve kişinin ibadet amacıyla fazladan kıldığı nafile namazlar sünnet-i zevâid olarak nitelenmektedir.¹⁰⁵ Bunlardan bazılarının sürekli terk edilmesi kınamayı gerektirmekle birlikte¹⁰⁶ bu tür sünnetlerde temel ölçü, yapılmasında ecir olması, terk edilmesinde ise kınama ve günahın olmamasıdır.¹⁰⁷

Yine Hz. Peygamber'in bir beşer olması hasebiyle fitratının gereği olarak yaptığı yemesi, içmesi, giyinmesi, oturması-kalkması; beyaz elbise giymesi, kına ile saç ve sakalını boyaması gibi teşrîî niteliği olmayan fiilleri de sünnet-i zevâid kapsamındadır. Bunlara uyulması müstehab olmakla birlikte terk edilmesinde kerahet ve kınama yoktur.¹⁰⁸

Hz. Peygamber'in sünnet-i zevâid kapsamında yer alan; yemesi, içmesi, giyinmesi gibi hususlardaki fiillerini örnek alan kişiler Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarını ve sevgilerini göstermek açısından ecir alırlar. Ancak bu konuda Hz. Peygamber'e ittiba etmeyenler için dinen bir kınamanın ve azarlamamanın olması söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu tür fiilleri fitrata ve örf-âdete dayanmaktadır.¹⁰⁹ Nitekim son dönem bazı İslâm hukukçuları örf-

⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/114. Ayrıca bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 126; Koca, "Sünnet", 155; Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 39.

¹⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/114; Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, 1/457; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 126; Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 39. Ayrıca bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetül müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Beyrut/Kahire: Dâru'l-ceyl-Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 2004), 1/258.

¹⁰¹ İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196; Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 39.

¹⁰² bk. Serahsî, *Usûl*, 1/114; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196. Ayrıca bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/151; Koca, "Sünnet", 155; Erdoğan, *Sünnet*, 260-261.

¹⁰³ Serahsî, *Usûl*, 1/114; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196.

¹⁰⁴ İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196; Zafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, 39; Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 175.

¹⁰⁵ Koca, "Sünnet", 155.

¹⁰⁶ Koca, "Sünnet", 155.

¹⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/114; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218.

¹⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/114; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, 196; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218; Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 245-246; Zeydan, *el-Vecîz*, 33-34; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 126; Erdoğan, *Sünnet*, 261.

¹⁰⁹ Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 246; Heniyye, "et-Teessî bi'l-efâ'li'l-cibilliyeti li'n-Nebî", 55-56; Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 175. Ayrıca bk. Koca, "Sünnet", 155.

dayandığı gerekçesi ile sakal¹¹⁰ ve sarık¹¹¹ gibi Hz. Peygamber'in fiillerinin de zevâid sünnetten olduğunu ve terk etmekte dinen bir sakıncanın olmadığını söylemektedirler.¹¹²

Muhakkik fakih İbn Âbidîn (öl. 1252/1836); "nafileler ibadetten, sünnet-i zevâid ise âdetten (günlük yapılan rutin davranışlardan ve toplumun örf ve âdetinden)"¹¹³ diyerek nafile ibadetler ile sünnet-i zevâid arasındaki ayırma dikkat çekmektedir. Bu ayırma göre hüküm açısından nafileler ile sünnet-i zevâid arasında bir fark yoktur. Bir diğer ifade ile her ikisi de bağlayıcı değildir ve mubahlık bildirmektedir. Nitekim her ikisini de terk etmek mekruh değildir. Diğer taraftan bir fiilin ibadet veya âdet sayılması arasındaki temel fark, ihlası içeren niyettir. Buna göre âdetten sayılan bir fiil, niyet ile ibadete dönüşmekte ve yapan kişi ecir almaktadır.¹¹⁴

Diğer taraftan tarihi süreçte Müslüman toplumlarda Hz. Peygamber'in teşriî nitelikli (kurbet/ibadet) fiilleri ile bir insan olarak gündelik hayata dair yeme-içme, giyim-kuşam gibi beşerî ve örfî nitelikteki davranışları genelleme yapılarak sünnet-i zevâid kapsamına dâhil edilmiştir. Bu durum ise Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba etmeyi şiar edinen Müslümanlar için örfî-beşerî nitelikteki fiillerinin de aynen devam ettirilmesi gereken bir teşriî bir sünnet (uygulama) olduğu sonucunu doğurmuştur.¹¹⁵

Özetle ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber'in bir insan olarak fitratının veya içinde bulunduğu toplumun örf ve âdetin gereği olarak yaptığı sünnet-i zevâid kapsamındaki fiilleri teşriî açıdan ümmeti bağlayıcı değildir. Dolayısıyla bu tür fiilleri mubahlık bildirmektedir. İsteyen bu tür fiillerinde Hz. Peygamber'i taklit ederek ona ittiba edebilirler. İsteyenler ise kendi fitratının ve içinde yaşadığı toplumun örf ve âdetine tabi olabilir.

Sonuç

Tarihi süreçte Kur'an'da Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlerin umumunu esas alan Müslümanlar, her hangi bir ayırım gözetmeksizin Hz. Peygamber'in fiilî sünnetlerine bir bütün olarak ittiba hususunda özen göstermişlerdir. Bu konuda Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'in teşriî nitelikli olsun olmasın her fiilini harfiyyen yerine getirme gayreti içerisinde olması ise tipik bir örnek teşkil etmektedir.

¹¹⁰ Klasik fıkhıta cumhura göre sakal bırakmak müslümanların şiarından olup kesmek haramdır. Bazı Şâfiî ve bazı Mâlikilere göre ise mekruhtur. Sakal bırakmanın dini hükmü hakkında geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Helaller ve Haramlar," *İlmihal II -İslâm ve Toplum-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013) 90-93; İsmail Yalçın, "Sakal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 36/1-2.

¹¹¹ İslâmî gelenekte namazlarda sarık takmanın sünnet olduğu şeklinde genel bir kabul olmakla birlikte farklı görüşler de bulunmaktadır. Konuyla ilgili görüşler hakkında bk. İsmail Yalçın, "Sarık/Fıkah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 36/154. Namazda sarık giymenin hükmü ile ilgili H. Rahmi Telkenaroğlu şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Allah Rasûlü'nün (as) namazda giyilmesini tavsiye ettiği özel bir kıyafet yoktur. Sarıkla kılınan namazın sarıksız kılınan namazdan yetmiş kat daha sevap olduğu yönündeki bilgi, dayanaktan yoksundur. Bu yönde rivâyet edilen hadisler de sahih değildir." (bk. M. Rahmi Telkenaroğlu, *İslam İbadet Esasları: Muhtasar İlmihal* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 89.

"Sarıkla kılınan iki rekât namazın sarıksız kılınan yetmiş rekât namazdan daha faziletli olduğu" ile ilgili hadisin tahrîci için bk. Abdurraûf Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu el-Camiu's-sağîr* (Beirut: Daru'l-ma'rife, 1972), 4/37. Hadisi tahrîc eden Münâvî (öl. 1031/1622), hadis hafızı Zehebî'nin (öl. 748/1348) bu hadisin senedinde bulunan Tarık b. Abdurrahman için zayıf dediğini, hadis âlimi Sehâvî'nin (öl. 902/1497) ise bu hadisin aslının olmadığını (mevzû/uydurma olduğunu) söylediğini nakletmektedir.

¹¹² bk. Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 192-196. Ayrıca bk. Ebu Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 115.

¹¹³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218. Ayrıca bk. Zeydan, *el-Vecîz*, 33-34.

¹¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/218.

¹¹⁵ bk. Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 175.

290 | İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık...

Müslüman toplumların sünnete ittiba konusundaki bu hassasiyetine paralel olarak İslâm âlimleri de sünnetin kaynak değeri üzerinde önemle durmuşlar ve bağlayıcılık açısından sünneti çeşitli açılardan taksime tabi tutmuşlardır. Nitekim fıkıh usulü kitaplarında sünnet; biri şer'î hükümlerin kaynağı, diğeri teklifi-şer'î hüküm olmak üzere temelde ikili bir taksime tutularak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda Müslümanların ittiba hususunda ayrı bir özen gösterdikleri Hz. Peygamber'in fiilleri de fıkıh usulü kaynaklarında "Ef'âlü'r-Rasûl" başlığı altında müstakil olarak incelenmiştir.

Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık açısından farklı dereceleri bulunmaktadır. Nitekim Şer'î hükümlerin kaynağı olması açısından Hz. Peygamber'in fiilleri; *teşrîî nitelikli olan ve teşrîî nitelikli olmayan*, şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli yaptığı fiilleri ise vasfî (hüküm) bilinen ve vasfî bilinmeyen diye ikiye ayrılmaktadır.

Prencip olarak Hz. Peygamber'in vasfî bilinen teşrîî nitelikli fiilleri ümmet (Müslümanlar) için bağlayıcıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bir fiili hangi vasfıla yaptığı bilindiğinde o fiil aynı vasfıla ümmet için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli olup da vasfî bilinmeyen fiillerinin hükme delaleti hususunda ise ihtilaf vardır. Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in vasfî bilinmeyip kurbet özelliği içeren fiillerinde asıl olan müstehab veya mendup olmasıdır. Kerhî'ye göre ise bu tür fiillerde asıl olan mubah olmasıdır. Cessâs da Kerhî ile aynı görüşü dile getirmektedir. Bu konuda İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'den mubahlık bildirdiği yönünde görüşler nakledilmektedir. Hanblîlerde ise râcih olan görüş mubahlık bildirmesidir.

Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli olmayıp bir insan olarak yaptığı içinde yaşadığı toplumun örf ve adeti gereği yaptığı fiillerinde esas olan ise mubahlık olup ümmet için bağlayıcı değildir. Dolayısıyla *sünnet-i zevâid* olarak da isimlendirilen bu tür fiillerde isteyen Hz. Peygamber'e ittiba eder, isteyen etmez. Çünkü teşrîî nitelik taşımayan Hz. Peygamber'in fiilleri, ya fitrî özellik taşımaktadır ya da o dönemin Arap toplumunun örf ve âdetine (yaşam tarzına) dayanmaktadır. Fıtrata dayalı özellikler ise kişiden kişiye değiştiği gibi örfeye dayalı davranışların ve alışkanlıkların da toplumlara göre değişiklik arz etmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in teşrîî nitelik olmayan bu tür beşerî fiillerinin ve örfî davranışlarının ümmet için bağlayıcı olması söz konusu değildir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in fiillerinden bazılarının fıtrata veya dönemin örfüne dayalı olması bu fiillere ittiban caiz olmayacağı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli olmayan ve/veya *sünnet-i zevâid* kapsamında yer alan fiillerine ittiba eden Müslümanlar, o fiilin ibadet özelliği taşımasından dolayı değil, Hz. Peygamber'e olan sevgi ve bağlılıklarının karşılığı olarak ecir alırlar. Bu tür fiili sünnetleri terk edenler ise -Hz. Peygamber'e muhalefet kastı olmadığı sürece- dinen kınanmazlar ve günah işlemiş olmazlar.

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus da Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yaptığı giyim kuşam tarzı, yemek şekli vs. gibi teşrîî nitelikli olmayan fiili sünnetine bağlılığın kör bir taklitten ibaret olmadığıdır. Bu tür fiillerde önemli olan lafza ve şekle katı bir şekilde bağlı kalmayarak fiillerden kastedilen maksadın doğru bir şekilde anlaşılması ve günümüze taşınmasıdır. Dolayısıyla günümüzde Hz. Peygamber'in teşrîî nitelikli olmayan fiillerindeki maksadı (işlevi) pratikte daha iyi bir şekilde gerçekleştiren, -örneğin misvak yerine diş macunu/diş fırçası kullanmak veya yemeği el parmakları yerine kaşık ve çatal ile yemek gibi- bir araç varsa ona tabi olmanın da Hz. Peygamber'in bu tür teşrîî nitelikli olmayan fiili sünnetine ittiba anlamına geldiği söylenebilir.

Kaynakça

- Abdülhâlık, Abdülğânî. *Hücciyetü's-sünne*. Kahire: Dâru'l-vefâ, 1987.
- Abdülkadir, Muhammed el-Arûsî. *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâm*. Cidde: Daru'l-müctemâ' li'n-neşr ve't-tevzî', 1991.
- Ahatlı, Erdinç. "Hasâisü'n-Nebî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/277-281. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. tk. Abdurrazzak Afifi. Riyad: Dâru's-samî, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003.
- Atar, Fahrettin. *Fıkâh Usulü*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1996.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. tsh./nşr. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Bakkal, Ali. "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme". *İslâm ve Yorum*. 1/39-57. yay. haz. Fikret Kahraman, Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Helaller ve Haramlar". *İlmihal II -İslâm ve Toplum-*. 90-93. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Bedir, Murtaza. "Sünnet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. thk. Uceyl Câsim en-Nemşî, Kuveyt: 1994.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1983.
- Debûsî, Ebî Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mubah". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/341-345. İstanbul: TDV Yayınları 2005.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, ty.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkâh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1990.
- Erul, Bünyamin. "Sünnet", *Evensel Mesajlar: İslâma Giriş*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 4 Cilt thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine: ty.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cessâs'a Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 165-190.
- Hallâf, Abdülvahhab. *İlmü usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- Heniyye, Mâzin İsmail. "et-Teessî bi'l-efâ'li'l-cibilliyeti li'n-Nebî". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye (Silsületü'd-dirâseti's-şer'iyye)* 13/1 (2005), 45-64.
- Husarî Ahmed. *Nazariyyetü'l-hükm ve mesâdirü't-teşrî fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. 13 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad, Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz-Mehmed Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fî Sahîhi İbn Hibbân*. 17 Cilt Tertîb: el-Emîr Alâüddin el-Fârisî. thk. Şuayb Arnavût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-meârif, 1984.
- İbn Melek. *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh/Şerhu Menâru'l-envâr li'n-Neseffî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetül müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut/Kahire: Dâru'l-ceyl-Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 2004.
- İltaş, Davut. *Fıkâh Usulünde Mütetekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM, 2011.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. thk. Neziḥ Kemal Hammad-Osman Cuma Damiriyye. Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2000.
- Karâfi, Şihâbüddin. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdülfetah Ebu Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-islâmiyye, 1967.
- Karâfi, Şihâbüddin. *el-Furûk fî Envâri'l-burûk fî envâi'l-furuk*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Karaman, Hayreddin. "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları". *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. 127-150. yay. haz. İsmail Lütfi Çakan-İsmail Kurt. İstanbul: İslâmî Araştırmalar Vakfı, ts.

292 | İbrahim Yılmaz. İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık...

- Kıyılık, Mustafa Harun. "Hz. Peygamber'in Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 4/2 (2019), 153-194.
- Koca, Ferhat. "Sünnet (Fıkıh Usulü)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Medkür, M. Sellâm. *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usuliyin ve'l-fukâhâ*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Dersaadet, 1321.
- Münâvî, Abdurraûf. *Feyzu'l-kadîr şerhu el-Camiu's-sağır*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1972.
- Neseî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr/Keşfü'l-esrâr fi şerhi Menâri'l-envâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. 6 Cilt. thk. Cabir Feyyyâd el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- Sakallı, Talat. "Hüdaî Sünnet-Zevaid Sünnet Ayırımı". *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu* (14-15 Ekim 1993). 39-55. Samsun: İlim Yayma ve EğitimVakfı,1993.
- Serahsî, Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü'l-s-Serahsî*. 2 Cilt. thk. Ebu'l-vefa el-Afğanî. Beyrut: Dâru'l-Ktûbi'l-ilmiyye, 1993.
- Sibâî, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnet*. çev. Kamil Tunç. İstanbul: Girişim Yayınları, 1989.
- Süyütfî Celâlüddîn. *el-Câmiu's-Sağır*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli's-şeriâ*. 4 Cilt. nşr./tlk. Abdullah Dıraz. Beyrut: Dâru'l-marife, 1975.
- Şevkânî, Muhammed b, Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*. thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî. Beyrüt: Müessesetü'l-kütübi's-sikafiyye, 1992.
- Şimşek, Murat. *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.
- Teftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usuli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İslâm İbadet Esasları: Muhtasar İlmihal*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *Erken Dönem Usûl-i Fıkıh Tartışmaları*. Ankara: FECR Yayınları, 2019.
- Ünal, İ. Hakkı. "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Ankara), 191-199.
- Yalçın, İsmail. "Sakal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/1-2. İstanbul: TDV Yayınları 2009.
- Yalçın, İsmail. "Sarık/Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/154. İstanbul: TDV Yayınları 2009.
- Zafirî, Meryem Muhammed Salih. *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. nşr. Abdulkadir Abdullâh el-Ânî-Ömer Süleyman el-Aşkâr. Kuveyt: Vizârtü'l-evkâfi's-şuûniyye, 1992.
- Zeydan. Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 293-310

**İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine
Sosyolojik Bir Değerlendirme**

*The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought:
A Sociological Evaluation on Abû Ḥanīfa*

Şaban Erdiç

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
*Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department
of Sociology of Religion*
Sivas, Turkey

serdic@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-9453-2072

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 8 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 293-310

Cite as / Atıf: Erdiç, Şaban. "İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme [The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought: A Sociological Evaluation on Abû Ḥanīfa]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 293-310.

<https://doi.org/10.18505/cuid.877118>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Relationship between Judiciary and Politics in Islamic Thought: A Sociological Evaluation on Abū Ḥanīfa

Abstract: The subject of this article is the relationship between judiciary and politics in Islamic thought, based on the example of Abū Ḥanīfa (d. 150/767). In parallel with the development of charisma in religious and political culture until the time of Abū Ḥanīfa, some forms of Islamic thought had already emerged in the context of judicial-political relations. The aim here is to try to understand the judicial-political relations through Abū Ḥanīfa in the second century of Islam and indirectly to shed light on the aspects of the issue reflected on the present. The research problematized how Abū Ḥanīfa reads between the doctrine and the religious, political, social and cultural conditions of his time. In the study it was assumed that the general understanding that Abū Ḥanīfa revealed in the context of the relationship between judiciary and politics was shaped in a dialectical relationship around his own religious socialization within the indicated religious and historical conditions. The data obtained by the indirect observation method were subjected to a phenomenological analysis in the context of a single case study. The article may contribute to the discussions on the Abū Ḥanīfa model among different patterns on the relationship between judiciary and politics in Islamic thought. In the study it has been observed that Abū Ḥanīfa approached the problem with a moral motive and offered a solution in this context, in an environment where a civil and peaceful opposition is not sufficient at the point of protecting fundamental rights and freedoms. Abū Ḥanīfa had a high level of political and legal participation in the period he lived in with both his authority and charisma, and the power he gained from his economic status and cultural background. As a free member of the legislative power, Abū Ḥanīfa always faced the rulers in the context of fundamental rights and was killed while in this struggle. Although he was born in a Muslim family, he was regarded as the *other* by the rulers due to their political attitude and he had to live with this status throughout his life. In the beginning, Abū Ḥanīfa's feeling of *mawālī*, which he experienced while socializing within his own family, turned into a search for social rights against the rulers, especially after the death of his teacher. In fact, this struggle, which was carried out in a religious, legal and social manner against the problematic political attitudes of the rulers with the law, without seeking a right in his own right, has progressed in a wide range that includes the Ahl al Bayt and all other social groups and categories. This approach of Abū Ḥanīfa regarding the relationship between the judiciary and politics has been shaped in a completely systematic framework both theoretically and practically. Within the scope of the body of knowledge on which Islamic law is based, he made a very comprehensive and dynamic conceptualization of religion and sharia. According to this, Abū Ḥanīfa attributes to religion the meaning of the basic law on which fundamental rights are based, and conceptualizes shariah as a variable sphere in which it is regulated according to this religious sphere, or in other words, the law. In this monotheism-oriented hierarchy, politics was seen as a worldly sphere with a definite responsibility towards the law. There is no doubt when Abū Ḥanīfa evaluates the first period of Islam as a state of law. On the other hand, according to his approach to the general judicial-politics relationship, he saw the period he lived in as a period in which law was instrumentalized by the rulers. The academy he founded is an important practice of his approach to the relationship between the judiciary and politics. His advice and letters to his students, who later became official and unofficial members of the legislature, show that as a judiciary his approach to politics is not a subjective one but rather an objective manifestation created by the need for order. By combining his theoretical approach with a practical field of action, Abū Ḥanīfa has a very clear picture of his view of the judiciary-politics relationship.

Keywords: Sociology of Religion, Abū Ḥanīfa, Islamic Thought, Judiciary, Politics.

İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

Öz: Makalenin konusu Ebû Hanîfe örneğinden hareketle İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkisi. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme kadar *karizmanın* dini ve siyasi kültürde gelişimine paralel olarak yargı-siyaset ilişkileri bağlamında İslam düşüncesinde bazı formlar ortaya çıkmıştı. Burada amaç İslam'ın henüz ikinci asrında yargı-siyaset ilişkilerini Ebû Hanîfe üzerinden anlamaya çalışmak ve dolaylı olarak da meselenin bugüne yansıyan yönlerine ışık tutmaktır. Bu yüzden farklı sosyolojik düzlemlerde inşa edilmiş Şîî, Haricî, Sünnî öteki formlar çalışma dışında tutulmuştur. Araştırma Ebû Hanîfe'nin; doktrini oluşturan Kur'an, sünnet ve sahabe uygulamaları ile kendi dönemindeki dini, siyasi, sosyal ve kültürel şartlar arasında nasıl bir okuma yaptığını sorunsallaştırmıştır. Çalışmada Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisi bağlamında ortaya çıkardığı genel anlama biçiminin, işaret edilen dini ve tarihi şartlarla kendi dini toplumsallaşma çevresindeki diyalektik bir ilişkide şekillendiği varsayılmıştır. Dolaylı gözlem yöntemi ile elde edilen veriler bir tekil olay incelemesi bağlamında fenomenolojik bir çözümlemeye tabi tutulmuştur. Konu bugüne kadar ilahiyat bağlamında olduğu gibi din bilimi alanında da dikkat çekici görülmemiştir. Makale İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkisinin farklı desenleri arasında Ebû Hanîfe modelini tartışması bağlamında bir değere sahip görülebilir. Çalışmada; temel hak ve özgürlüklerin korunması noktasında sivil ve barışçıl bir muhalefetin yeterli olmadığı, iktidarın kişisel hakları tanımaktan daha çok kişisel ödevler ve mutlak itaat talebi ile siyaset yaptığı bir ortamda Ebû Hanîfe'nin soruna ahlaki bir saikle yaklaştığı ve bu bağlamda bir çözüm önerisi getirdiği görülmüştür. Ebû Hanîfe gerek otorite ve karizması gerekse ekonomik statüsü ve kültürel birikiminden aldığı güç ile yaşadığı dönemde üst düzey siyasal ve hukuki bir katılım gerçekleştirmiştir. Yasama erkinin özgür bir üyesi olarak Ebû Hanîfe temel haklar bağlamında hayatı boyunca hep iktidarlara karşı karşıya gelmiş ve bu mücadele içinde iken de öldürülmüştür. Müslüman bir ailede doğmasına rağmen dönemin politik tavrı nedeniyle daha doğumuyla birlikte iktidar tarafından *öteki* olarak görülmüş ve ömrü boyunca bu statü ile yaşamak zorunda kalmıştır. Başlangıçta kendi ailesi içinde toplumsallaşırken deneyimlediği *mevalilik* duygusu, Ebû Hanîfe'de özellikle hocasının ölümünden sonra iktidarlara karşı toplumsal bir hak arayışına dönüşmüştür. Esasen kendi özelinde bir hak arayışı olmaksızın iktidarların *yasa* ile sorunlu politik tavırları karşısında dini, hukuki ve toplumsal bir tavır içinde yürüttüğü bu mücadelesi Ehl-i Beyt'i ve diğer bütün toplumsal grup ve kategorileri içine alan bir genişlikte ilerlemiştir. Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisine dair bu yaklaşımı teorik ve pratik olarak tamamen sistematik bir çerçevede şekillenmiştir. İslam hukukunun dayandığı bilgi gövdeleri kapsamında o, çok kapsayıcı ve dinamik bir tarzda *din* ve *şariat* kavramsallaştırması yapmıştır. Buna göre Ebû Hanîfe *dine temel hakların dayandığı temel yasa anlamı* yüklerken *şeriata ise kendisinin bu dini alana veya başka bir ifadeyle yasaya göre düzenlendiği neshe açık, değişken bir alan* anlamı vermiştir. Bu tevhit eksensli hiyerarşi içinde siyaset, yasaya karşı kesin sorumluluğu olan dünyevi bir alan görülmüştür. Ebû Hanîfe'nin İslam'ın ilk dönemini bir hukuk devleti nosyonu içinde değerlendirdiğinde kuşku yoktur. Buna mukabil, genel yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımından anlaşıldığına göre yaşadığı dönemi, iktidarlar tarafından hukukun araçsallaştırıldığı bir dönem olarak görmüştür. Kurmuş olduğu akademi onun yargı-siyaset ilişkisine bakışının önemli bir pratiğidir. Bu akademiye yetişen ve daha sonra resmi ve gayri resmi olarak yasamanın bir üyesi olan öğrencilerine tavsiyeleri ve mektupları, onun bir yargı elemanı olarak siyaset kurumuna yaklaşımının subjektif değil; bir *düzen* ihtiyacının ortaya çıkardığı objektif bir tavır olduğunu göstermiştir. Ebû Hanîfe teorik yaklaşımını pratik bir eylem alanı ile birleştirmek suretiyle yargı-siyaset ilişkisine bakışı konusunda oldukça net bir fotoğrafa sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ebû Hanîfe, İslam Düşüncesi, Yargı, Siyaset.

Giriş

Evrensel iki sosyal kurum olarak hukuk ve siyaset en erken topluluklardan günümüze kadar çok daha örgütlü toplum yapılarına kadar kendi sosyolojik ardaşanları ekseninde oluşturdukları bir birikimle bugüne ulaşmıştır. Hukuk elbette kendi disiplini içinden farklı yaklaşımlar çerçevesinde farklı tanımlamalara sahip olmakla birlikte sosyal bir kurum olarak belli bir mekânı paylaşan insanların bir otorite eliyle hakların korunması ortak ihtiyaçları çerçevesinde örgütlediği istikrarlı, hiyerarşik bir sistem olarak ifade edilebilir. Buna göre yargı ise toplumun üzerinde uzlaşma vardığı genel yasa/otorite adına hukuku yorumlayan ve uyuşmazlıkları çözen, genel hukuk sisteminin bir alt birimi kabul edilebilir. Dolayısıyla hukuk kuralları asıl anlam ve içeriğini onu yorumlayanların kavrayış ve idraklerinde bulabilir.¹ Hukuk ve yargı arasındaki ilişkiselliğin bir benzerini siyaset ve devlet kavramları arasında da tespit etmek olanaklıdır. Fakat öteki kavramsal tartışmalar bir kenara bırakılırsa -bu çalışmada üzerinde durulacak sosyolojik çevre ve anlam bagajına uygun düşecek tarzda- oldukça dar anlamıyla siyaset, devlet aygıtı etrafında dönen bir sosyal örgütlenme sisteminde gerçekleşen şeydir. Dolayısıyla bu bağlamı içinde siyaset bakanlar kurulu, hükümet daireleri ve bu kapsamdaki yerlerde yürütülür, siyasetçiler ise kamu görevlileri ve lobiciler gibi sınırlı sayıdaki gruplardan teşekkül etmiştir. Bu siyasal manzara orada toplumdaki grupların, kurumların, sosyal faaliyetlerin çoğunun siyaset dışı kabul edildiği ve hatta siyasetin bir parti siyaseti ile eşdeğer görüldüğü gibi bir dizi anlamları içkindir. *Siyasi olamın* alanı, bilinçli bir şekilde ideolojik kanaatlerle hareket eden ve aynı zamanda resmi bir örgüte katılım yoluyla bu kanaatlerini gerçekleştirmek için mücadele veren devlet aktörlerinin faaliyetleriyle sınırlandırılmıştır. Ancak böyle bir *siyasada* siyasetçiler siyasi, kamu görevlileri profesyonel ya da başka bir ifadeyle tarafsız kaldıkları sürece onlar *gayri siyasi* görülebilirler. Aynı şekilde bu düzlemde hâkimler de hukuku tarafsız ve bir kuralsallıktan hareketle; yani kişisel tercihleri veya diğer türden bir taraflılıktan bağımsız somut deliller bağlamında yorumladıkları takdirde *gayri siyasi* değerlendirileceklerdir.²

Siyasete burada üzerinde durulacağı anlamda gerçekten *devlet aygıtı etrafında dönen bir örgütlenme* olarak bakılacaksa konunun daha geniş bir anlam seti üzerinden görülmesi için devletin kökeni, ortaya çıkışı, devlet-siyasi iktidar ilişkisi ile ilgili tartışmalara³ girilebilirdi. Fakat araştırmanın sınırları kapsamında şu kadarını belirtmekle yetinilmelidir ki *devlet*; -antropolojik bir bakış açısından- ilk kez pek çok yoksunlukla karakterize edilebilecek ilkel(!) toplum içindeki *takım (band)*, *kabile (tribe)* ve *şeflik (chiefdom)* görünüşleri etrafında şekillenmiş değerler üzerinden bir geçiş yapmıştır. Elbette farklı kara ve coğrafyalarda farklı sosyalitelere sahip olmakla birlikte sonraki toplum aşamalarında devlet kimi dış ve iç etkenlerin de refakatiyle yeni değerlerle ve daha örgütlü bir şekilde inşa edilmiş gözükmektedir. Böylece devletin kabile ve şefliklerden kent devletlerine, oradan feodal görünümülü diğer inşalara ve nihayet aydınlanmanın değerleri içinde gelişen ulus devletlere doğru sosyolojik gerçeklikler kazandığı anlaşılmaktadır.⁴

Bu tanımlama ilerleyen satırlarda yeniden dönüleceği gibi araştırmanın, üzerine oturduğu problemin bir yönünü ifade etmektedir. Meselenin diğer boyutu ise daha genel anlamda hukuk, özeldi ise yargıya bakan kısmıdır. Bilindiği gibi ister yazılı ister örf, âdet ve geleneğe dayalı bir şekilde yazısız olsun ilk devlet yapılanmalarından beri insanların bir yönetme yolu ve yöntemi olarak *anayasa* denilebilecek temel bir yasaya bağlı hareket etmeleri⁵ birlikte yaşama deneyimlerinin ortaya çıkardığı bir zorunluluk olmuştur. Genel olarak tarihe bakıldığında hukuki yapı kimi topluluklarda örf ve adetlere dayanmıştır. Bunların yetersiz kaldığı

¹ Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 1994), 251-252.

² Siyasetin farklı tanımlamaları için bk. Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. Bekir Berat Özipek vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2016), 25-35.

³ Konu hakkında bir değerlendirme için bk. Şükrü Karatepe, *Anayasa Hukuku* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2015), 57-82.

⁴ bk. Oktay Uygun, *Devlet Teorisi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020), 13-326.

⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 9.

kimi davalarda toplumsal olarak kendisine bir statü atfedilmiş hakem meclisleri, nüfusun daha da farklılaştığı şehir-devletlerinde ise bir liderin iktidarı etrafında baskın kabilenin normları bağlayıcı bir yasa kabul edilmiştir. Ancak değişimi motive edecek ve hukuka gelişim imkânı tanıyacak dış ve iç etkenlerin yeterli bir olgunluğa ulaşamaması zaman zaman bu toplumlarda hukuki anlamda bir daralmayı da beraberinde getirebilmiştir. Bununla birlikte geleneksel ve evrensel dinler katında bolca örneklerine rastladığımız gibi dini ve toplumsal alanda ortaya çıkan hukuki sorunların bir dinsel otorite ya da hiyerarşik bir din adamları sınıfı tarafından çözülmeye çalışılması da toplumlarda bir dizi hukuki sorunlara yol açmakla birlikte görülen bir siyasa olarak kaydedilmelidir.⁶

Yukarıdaki sosyolojik betimleme ve oldukça sınırlı tarihsel karşılaştırma Ebû Hanîfe'nin yaşadığı tarihsel dönemin yargı-siyaset ilişkilerini genel fotoğraf içinde görme olanağı sunduğu oranda bizim için emniyetli bir rehber olabilir. Ebû Hanîfe ömrünün elli iki yılını Emevi, on sekiz yılını Abbasi Hanedanları döneminde geçirmiştir. Onun 150/767 yılında vefat ettiği düşünülürse bu tarihten önceki iki yüz yıllık zaman dilimi İslam düşüncesini dolaylı ve doğrudan etkileyerek olgunlaştıran bileşenlerinin bütün açıklığı ile kendisini gösterdiği özlü bir dönem olmuştur. Nitekim Hz. Muhammed'in (as) doğduğu yıllarda kabile ya da aile liderinin yazılı olmayan kabile değerleri bağlamında daha güçsüz üyelere karşı bir sorumluluk üstlendiği eski göçebe şeflik yönetiminden sonra Mekke, yeni ticari kabiliyetleri ve şehrin manevi imkânlarının da yardımıyla kabilelerden oluşan bir kent devleti görünümünü elde etmeye başlamıştır.⁷ Kur'an-ı Kerim ilk kez böyle bir sosyopolitik, dini ve iktisadi ortamda toplumla temas kurmuştur. Asr-ı Saadet deneyimi İslam düşüncesi açısından oldukça özel bir dönem olup Hz. Muhammed'in dini bir lider olması yanı sıra siyasi bir lider ve devlet adamı olarak ortaya çıktığı dönemi ifade etmiştir. Karizmatik dini liderin vefatının ardından Hulefâ-yi Râşidîn ile başlayan rasyonalizasyon süreci, saltanatla ortaya çıkan yeni teokratik ve feodal iktidar anlayışı içinde İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkilerini yeni bir yola sokmuştur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bu hukuki ve siyasi gelişmelerin toplumda henüz çok yakından hissedildiği, etkilerinin şu ya da bu şekilde gündelik hayatın bütün alanlarında görüldüğü bir sosyolojik ortam içinde dini ve siyasi sosyalleşmesini gerçekleştirmiş birisidir.

Çalışma konu olarak erken dönem İslam düşüncesinde yargı-siyaset ilişkilerini Ebû Hanîfe üzerinden değerlendirmeyi odağına almıştır. Bununla ulaşılmak istenen hedef ise şüphesiz İslam düşüncesinin inşasındaki en önemli yorumlardan birisinin sahibi olarak akılcı ve dinamik bir din-siyaset modeli ortaya koyan Ebû Hanîfe'nin⁸ yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımını anlamaya katkı sunmak ve böylece bu bağlamda doktrinin gelenekle modern dönem arasındaki görüntüleri arasında karşılaştırmalar yapmaya olanak tanımaktır. Araştırma Ebû Hanîfe'nin yukarıda ana hatlarına temas edilen tarihi, dini, siyasi ve hukuki birikimle kendi döneminde iktidarların siyaset yapma ve hukuk anlayışları arasında yargı-siyaset ilişkileri bağlamında nasıl bir okuma yaptığı temel problemi üzerinde durmuştur. Aynı şekilde buna bağlı olarak Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımının, tarihi ve dini dinamikler yanı sıra içinde yaşadığı sosyolojik çevreden nasıl etkilendiği de bir problem olarak kabul edilmiştir.

Araştırma bir din sosyolojisi çalışmasıdır. Bu sebeple disiplinlerin verileri sosyolojik çözümlenmeye katkı sunduğu oranda kullanılmakla birlikte salt hukuki ve siyasi tartışmalar çalışmanın dışında tutulmuştur. Araştırmada Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisine bakışımın başta Kur'an olmak üzere içine sahabe kavlinin de dâhil olduğu bir sünnet paradigması ile birlikte Hz. Ömer (öl. 23/644), Abdullah b. Mes'ud (öl. 32/652-653), İbrahim en-Nehai (öl. 96/714), Hammad b. Ebû Süleyman (öl. 120/738) çizgisinde gelişen epistemik gelenekten

⁶ Muhammed Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu, sad. Saadettin Acar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 9-10.

⁷ William Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı*, çev. Erdem Türközü (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 15-17.

⁸ bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset -Sosyolojik Bir Çözümleme-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 285-291.

beslendiği varsayılmıştır. Buna ilaveten bu tarihi ve ilmi sermayenin, Ebû Hanîfe'nin bir siyasal toplumsallaşma alanı olarak ifade edilebilecek ailesi, mesleği, içinde yaşadığı toplum şartları ile diyalektik bir ilişki içinde söz konusu bilgiyi inşa ettiği kabul edilmiştir.⁹ Söz konusu problem ve varsayımlar çerçevesinde konu ile ilgili öncelikle çalışmanın epistemolojik unsurları üzerinde dolaylı bir gözlem yapılmıştır. Başka bir ifadeyle bu gözlem; tarihsel sosyolojinin uzun süreli dönüşümler, bağlamsal perspektifler, karşılıklı bağımlılıklar ve güç dengeleri olarak analiz ettiği¹⁰ tarihsel önemli durakları (ki bu çalışmada söz konusu duraklar İslam öncesi Mekke ticaret toplumu ile Abbasiler'in ilk yıllarına uzanan süreçteki başat gelişmeler olarak değerlendirilmiştir) mevcut problem çerçevesinde anlama çabasıdır. Bu metodolojik üslup ile elde edilen veriler bir tekil olay incelemesi bağlamında olay ve olgu merkezli fenomenolojik bir çözümlenmeye¹¹ tabi tutulmuştur.

1. Ebû Hanîfe'nin Yargı-Siyaset İlişkisine Bakışının Epistemolojik Temelleri

Araştırma ile ilgili yukarıda bazı kavramsal ve metodolojik değerlendirmeler yapıldıktan sonra İslam'ın hemen öncesinde Mekke'de hukuki ve siyasi yapı, Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemi, Hulefâ-yi Râşidîn devri, Emevi Hanedanlığı Dönemi ve Abbasilerin ilk onlu yıllarının Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisinin anlaşılması bağlamında tarihi epistemolojik bir çevre oluşturduğuna işaret edilmişti. Şöyle ki örneğin; Hz. Muhammed'in karizmatik bir lider olarak kendisini gösterdiği dönemde Mekkelilerin doktrine karşı muteriz tavırları ve Kur'ân'ın Mekke toplumuna verdiği cevaplardan anlaşıldığı üzere İslam ve *cahiliye* kültürü arasında bir rekabet ve karşıtlık söz konusu olmuştur. Kültürel bakımdan meselenin basit ve ileriye dönük kolay hazmedilir bir durum olmadığı; aksine toplumsal direncin zayıflık ve kuvvetine göre en kritik zamanda ortaya yeniden çıkma gibi bir kabiliyete sahip bulunduğu söz konusu sosyal süreçlerden kolaylıkla anlaşılabilir. Her ne kadar sık denilebilecek şekilde karşıtlığı aşarak zaman zaman çatışmaya varan karşılaşmalar görülse de en azından Hz. Muhammed zamanında bu rekabetten görece bir şekilde İslam'ın muzaffer ayrıldığını söylemek mümkündür. Ancak daha ilk işaretlerini Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) halifelik makamını uhdesine alırken kendisini gösteren eski kültüre ait bazı siyasi ve hukuki formlar Hz. Osman (öl. 35/656) zamanında –örneğin uhuvvet yerine kan bağının bir değer olarak yeniden gündeme gelmesi gibi- önemli kültürel üsler elde etmiştir. Bu dönemden itibaren itikadi tartışmalar olarak ortaya çıkan siyasi rekabet, sosyal bilimin *yabancılaşma* ve *dünyevileşme* olarak ifade ettiği süreç¹² hızlandırmış ve Muaviye b. Ebû Süfyan (öl. 60/680) dönemine gelindiğinde, daha önce *tevhid* ilkesi etrafında inşa edilmiş kurucu değerler varlık hiyerarşisinin tamamen ters yüz edilmesi ile birlikte önemli ölçüde dönüşmüştür.¹³ Bu sebeple öncelikle Ebû Hanîfe'nin -yaşadığı dönem itibarıyla- kendisini yüzyılı aşkın süredir devam eden bir kültürel rekabet ortamında bulduğu ve yargı-siyaset ilişkisine dair perspektifinin iki vechesinden birini bu epistemoloji üzerinde şekillendirdiği ifade edilmelidir.

⁹ Bilginin gündelik hayatta temellendirilişi ile ilgili bir değerlendirme için bk. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Middlesex: Penguin Books, 1991), 33-61.

¹⁰ Elisabeth Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 11.

¹¹ *Toplumsal gerçekliğin inşasında* temel diyalektik süreçler olarak kabul ettiği kavramsallaştırma çerçevesinde Peter L. Berger bize bilginin ancak kendi tarihi ve toplumsal bağlamlarında ve sosyal kişilerin kendi aralarındaki ilişkilerde anlaşılabilceğini, epistemolojik çevreyle ilişkili dini inanç ve davranışların bir *dünya kurma* ve *dünya koruma* süreçlerinde nasıl işlevsel hale geldiğini gösteren bir bakış açısı sunmuştur. bk. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Middlesex: Penguin Books, 1973), 13-60.

¹² bk. Berger, *The Social Reality of Religion*, 88-130.

¹³ bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 34-39.

Medine, Taif gibi komşu şehirler yanı sıra Yemen ve Suriye gibi daha uzak bölgelerle ticari ilişkiler içinde olan Mekke'de¹⁴ İslam öncesi Kureyş kabileleri tarafından Kusayy'nin gayretleriyle kurulmuş güçlü bir şehir devleti bulunmaktaydı. Şehir her biri bir kabileden olan ve görevini çoğunlukla babadan oğula mirasla devralan on üyeli bir meclis tarafından yönetiliyordu. Bir kral ya da başbakanı olmayan bu şehir-devletinde çeşitli dini, sosyal ve idari işler belli ailelerin elinde bulunuyor ve bu memuriyetler veraset yoluyla intikal ediyordu. Genel anlamda Hicaz bölgesinde İslam öncesi yazılı bir kanuna rastlanmamış, hukuki meseleler örfe dayalı olarak çözülmeye çalışılmıştır. Yine üst bir hukuki merci olarak yabancıların hukukunu korumak ve kimi hukuki çatışmalarda sorunu çözüme kavuşturmak için toplum tarafından *hilfu'l-fudul* adında bir gönüllüler teşkilatı kurulmuştu. Böyle bir siyasi ve hukuki ortamda bu teşkilatın bir üyesi ve aynı zamanda Kusayy'nin torunlarından olan Hz. Muhammed özetle bu sosyal, siyasi ve hukuki zemin üzerinde insan hayatının bütün yönlerini düzenleme iddiasına sahip ve zamanla hukuki bir görünüme kavuşacak olan bir vahye muhatap olmuştur. Bu yönüyle Hz. Muhammed'in peygamberliği bir bakıma Hicaz'ın siyasi, hukuki ve toplumsal şartlarına bir cevap olmuştur.¹⁵

Ebû Hanîfe entelektüel anlamda tevhit eksenli evrensel bir ahlak inşa etmek istemiştir. Bu düşüncesindeki en önemli dayanağı elbette 23 yıllık bir sürede temel hakları toplumsal bir şura ulaştırma hedefi güden Kur'an olmuştur. O, Kur'an'ın ana söylem gövdesi ile geldiği tarihsel ve sosyolojik ortamı dekkate alarak her zaman ona bir hukuk mecmuası değil, kendisinin evrensel hukuk kaidelerinin çıkarıldığı islah edici kutsal bir rehber olarak yaklaşmıştır. Çünkü Kur'an çoğunlukla düşünülüyor gibi her zaman genel ilkeler vermemiştir. Daha ziyade tekil ve somut toplumsal sorunlara çözümler sunmuş ve muhataba bunların ardındaki nedenlerden genel ahlaki ilkeler çıkarabileceği bakış açıları sağlamıştır. Ancak bu; adalet, eşitlik, hürriyet gibi ilkelerin Kur'an'ın hukuki iç yapısında nasıl somutlaştığını görmek için bir imkân sunmuşsa da onların değişim bağlamında yerini anlamak açısından yeterli görülmemiştir. Bundan dolayı yeni sosyal, hukuki düzenlemeler yapabilmek için söz konusu tekil hukuki bildirimleri yeni sosyal olaylarda test ederek genel ilkelere varma zarureti de ortaya çıkmıştır.¹⁶ Nitekim İslam hukukunda içtihat bu değerlendirmeyi iktiza edecek şekilde bir mesele hakkındaki hüküm veya uygulamanın anlamını aralarındaki illet sebebiyle yeni durumda genişletme olarak anlam kazanmıştır.

Bilgi sosyolojisi bağlamında Ebû Hanîfe'nin metodolojik üslubuna konuyu ilgilendirdiği kadariyle sonraki sayfalarda işaret edilecektir. Şimdilik şu kadarını belirtmek gerekir ki ona göre Kur'an ve sünnet hukukun dayandığı iki temel kaynaktır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin temel haklara matuf yargı-siyaset ilişkileri konusundaki kendisinden emin tavrının en baskın epistemolojik ve ontolojik motiflerini de söz konusu dini-hukuki evrende aramak zorunluluğu vardır. Kur'an insanın yaratılış bakımından eşitliği,¹⁷ insan hürriyeti,¹⁸ hayat hakkı,¹⁹ mal edinme hakkı,²⁰ miras hakkı,²¹ ırz ve onurun korunması,²² aklın korunması,²³ din ve düşünce

¹⁴ William Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 70.

¹⁵ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 17-19; Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 10-11.

¹⁶ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç ve Mehmet Hayri Kirbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 84-85.

¹⁷ en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/11,189; el-Mü'minûn 23/12-14; Fâtur 35/11; Sâd 38/71-72; el-Mü'min 40/67; el-Hucurât 49/13; en-Necm 53/45-46; el-Mürselât 77/20-23; el-Alak 96/1-2.

¹⁸ el-En'âm 6/104; ez-Zümer 39/7, 41, 51; en-Necm 53/38-41; el-Müddessir 74/38; en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89; el-Mücadele 58/3; el-Beled 90/12.

¹⁹ en-Nisâ 4/92-93; el-Mâide 5/32; el-İsrâ 17/31, 33.

²⁰ el-Bakara 2/188, 275-280; en-Nisâ 4/29, 32; Hûd 11/85; el-İsrâ 17/35; eş-Şurâ 26/181-183; el-Cuma 62/10; el-Mutaffifin 83/1-3.

²¹ en-Nisâ 4/33.

²² en-Nisâ 4/15; el-İsrâ 17/32; Nûr 24/2-10, 19, 26, 30-31, 33, 60; el-Ahzâb 33/59; el-Hucurât 49/11.

²³ el-Bakara 2/219; el-Mâide 5/90-91.

300 | Şaban Erdiç, İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine...

hürriyeti,²⁴ kardeşlik,²⁵ genel olarak adalet,²⁶ yasama,²⁷ yasaya bağlılık ve samimiyet,²⁸ kamu hukukunun korunması,²⁹ siyasal egemenlik³⁰ konularında bir dizi ilkeler ortaya koymuştur. Bu Kur'an yaklaşımı ve bu bağlamda *sünne*in toplumsal pratiği bir yönüyle Mekke ticaret toplumunun sosyopolitik ve hukuki gerçekliğine bir cevap niteliği taşımıştır. Kur'an'ın bu evrensel belirlemeleri ve kesinlikle yerli hukuktan tamamen bağımsız olmayan; fakat bununla birlikte ahlaki bir temele yerleştirme hedefi doğrultusunda şekillenmiş prensipleri karşısında Hz. Muhammed'in bir *peygamber-kanun koyucu* sıfatıyla yasama faaliyetlerinin kurucu bir öznesi olarak burada yer aldığını ifade etmek gerekir.³¹ Bununla birlikte konu açısından söz konusu şartlar, yasa ve ilkelerin önemi ise Ebû Hanîfe'nin kendi sosyopolitik ve hukuki şartlarını bu genel yasa etrafında anlamak ve bir düzene ulaştırmak istemiş olmasında dögümlenmiştir.

Ebû Hanîfe'nin *yasa* algısı ile ilgili arka plan için burada başka bir epistemolojik evrene de dikkat çekmek gerekir. Hicretin hemen sonrasında farklı federasyonların katılımı ile oluşturulan Medine Anayasasının bir sünnet pratiği olarak değer taşıdığı ortadadır. Gerçi bu siyasal sözleşmeye bugünkü anayasalar gibi sistematik hukuki bir metin olarak bakmak doğru olmaz. Fakat İslam hukukunun idari konularda toplumsal gerçeği hesaba katma, evrensel değerlere vurgu yapma konusunda bir perspektif ortaya koyduğu da göz ardı edilmemelidir. Nitekim o güne kadar hâkim sözlü hukuk geleneği içinde yazılı bir hukuki metinle karşılaşmamış farklı dini ve toplumsal unsurlar, bir dış tehlike karşısında işbirliği ve dayanışma içinde olacaklarını deklare etmişlerdir (18, 37, 44, 45. md.). Medine şehir devletinin gayri müslim ve pagan unsurları Müslümanların düşmanı olan Kureyş ile anlaşma yapmayacaklar ve onları himaye etmeyeceklerdir (20b, 43. md.). Her grup diyet, kurtuluş fidesi ve askeri harcamaları kendi bünyesinde çözüme kavuşturacaktır (3, 11, 37. md.). Her grup yargı görevini kendi içinde bağımsız olarak yürütecek ve farklı grupların anlaşmazlık durumlarında son yargı mercii Hz. Muhammed olacaktır (23, 42. md.). Sözleşmede tarafların dini ve vicdani hürriyetleri garanti altına alınmış (25. md.), her türlü müdahaleye karşı bütün unsurlar sorumlu tutulmuştur (23, 42. md.). Sözleşme metni sosyolojik gerçekliğe dayanmış ve bu sebeple de metinde, İslam hukuku açısından Allah ve resulüne ait olan yasamaya dokunulmayıp devletin sadece yargı ve yürütmeye ait fonksiyonlarına yer verilmiştir.³²

Pratikte ise Hz. Muhammed Döneminde çok önemli ilişkilerde üstün astı teftişi, astın aldığı kararların üst tarafından düzeltilmesi (istisvab) kaçınılmaz bir zaruret olmakla birlikte genel olarak Muaz hadisinde görüldüğü gibi o, adaleti uygulama makamında olanlara geniş takdir hakları vermiştir. Yine aynı şekilde *sizler dünyaya ait işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz* diyerek yerine göre kendisine ait bir hükmü geçersiz kılacak bir tavır takınarak hukukun geleceğini güvence altına alan tedbirler geliştirmiştir.³³ Hz. Muhammed bizzat Medine'de yargılamada bulunmuş, Hulefâ-yi Râşidîn uhdelere aldıkları yargı fonksiyonlarıyla bu *sünne*î; yani âdeti takip ettirmişler, bazen de başka hakimlerin dinledikleri davalarda temyiz mercii olarak hukuki sorumluluklar üstlenmişlerdir. Şartlar halifelerin yargı ve yürütme yetkilerini ellerinde toplamakla birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi, buna bağlı gelişen dini ve sosyopolitik şartlar sebebiyle ilk dönemlerden itibaren yargı ve yürütme için ayrı görevliler tayin

²⁴ el-Bakara 2/114, 139, 256; Yûnus 10/99; el-Hac 22/40; el-Gâşîye 88/21; el-Kâfirûn 109/1-6.

²⁵ Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/10, 13.

²⁶ en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8, 42; el-A'râf 7/29; en-Nahl 16/76, 90; el-Hucurât 49/9; el-Hadîd 57/25; el-Mümtehine 60/8.

²⁷ Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/13-14, 65, 105; el-Mâide 5/44-50, 87; Yûnus 10/59; en-Nahl 16/116; Nûr 24/51; el-Ahzâb 33/36; el-Haşr 59/7.

²⁸ el-A'râf 7/29; ez-Zümer 39/2,11; el-Mü'min 40/14, 65; el-Beyyine 98/5.

²⁹ el-Mâide 5/33; el-A'râf 7/56, 74; el-Kasas 28/77; er-Rûm 30/41; el-Mücâdele 58/9.

³⁰ Âl-i İmrân 3/132; en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/33-34, 92; el-Enfâl 8/20, 24, 27, 46; et-Teğâbün 64/12.

³¹ bk. Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 1982), 10-14.

³² Mehmet Akif Aydın, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/154.

³³ Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 13-14.

etmelerini de zorlamıştır. Nitekim Hz. Ömer'in valilerden ayrı kadılar tayin ettiği bilinen bir husustur. Emeviler Döneminde yargı kadılarının elinde bulunmuş, valiler daha çok halkın idari şikayetlerini dinlemişlerdir. Genel olarak sonraki dönemlerde de idari teşkilatla görece ondan ayrı bir yargı teşkilatı yan yana bulunmuştur. Bununla birlikte burada ilk dönemden itibaren valilerin aynı zamanda yargı görevini üstlendiklerini gösteren örneklerin tamamen ortadan kalkmadığına tekrar işaret edilmelidir.³⁴

Hulefâ-yi Râşidîn Döneminden beri kanunun açıklama ve genişletilmesi devam etmesine rağmen kanunî hükümleri içeren resmi bir metin oluşturulmaması bir sorun olarak kendisini göstermiştir. Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) *Kitabu'l-Mecmû'u*, Abbasi Halifesi Mansur'un (öl. 158/775) talebi üzerine İmam Malik'in (öl. 179/795) hazırladığı *Muvatta* gibi nadir bazı kanun mecmuaları bir kenara bırakılırsa yine uzunca bir zaman, sonraki dönemde de böyle bir metin çalışmasının yapılmadığı anlaşılmaktadır. Peygamberin vefatından sonra genelde bireysel çabaya dayalı inşa edilmiş hükümler resmi kanun gibi bir anlam taşımayıp tamamen adaleti dağıtan hakimlerin zaruret halinde yararlanabilecekleri bir rehber olarak işlev görmüştür. Böylece bu süreçte yargı ve yasama yürütmeden ayrılmış, yasama resmi sıfatı olmayan fakihlerin özel çalışmaları haline gelmiştir.³⁵ İslam toplumunun coğrafi sınırlarının genişlemesine bağlı olarak bu durum daha ciddi bir soruna dönüşmüştür. Nitekim İbnü'l-Mukaffa (öl. 142/759) bu özel yargı anlayışının farklı bölgeler bir tarafa aynı konuda örneğin Kûfe içinde bile çok farklı sonuçlar yaratmasının bir dizi olumsuzluklarına işaret ederek halifenin dikkatini çekmek istemiştir. Onun bu bağlamda dikkati çeken en önemli teklifi bu özel yargı kararlarının bizzat halife tarafından bir üst mahkeme gibi denetlenip hükme bağlanması olmuştur.³⁶ Ancak bütün bunlara rağmen Emevi ve Abbasi halifeleri dini ideali/yasamayı tatbik etme konusunda samimi olmamışlar, *Allah'ın hâkimiyeti* veya *onun temsilcisi olma* fikrini kendi *mutlakiyetçi* tavırlarını maskeleyerek nazik bir formül olarak kullanmışlardır. Kadılar ise politik etkilere, doktrinindeki tatbikatlara aykırı olarak gittikçe daha fazla açık hale gelmişlerdir.³⁷

Bir hukukçunun -bir sosyolog gibi olmasa da- bir gaye etrafında kanunlaştırma faaliyetinde bulunurken toplumsal gerçekliğe yaklaşımı hukuk-toplum ilişkisinde doğal olarak normatif bir düzlemde gerçekleşecektir. Fakat onun bir nesne olarak toplumsal gerçeklikten etkilenmesi ise başka bir şeydir ve bu kaçınılmazdır. Nitekim hukukun gelişmesinde hukukçuların yetiştirme şartları birinci derecede etkilidir.³⁸ Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımının epistemik kökleri ile ilgili kapsayıcı fotoğraf, yukarıdaki tarihi ve dini birikime ilaveten daha özgün sayılabilecek sosyolojik çevresi bağlamındaki diğer etki sahalarıyla tamamlanabilir. Kesin olan şu ki Ebû Hanîfe etnik kökeni sebebiyle -babası bir Müslüman olsa da-³⁹ temelde eski Arap kültür ve toplum yapısının sistemleştirdiği *mevlalık*⁴⁰ gibi atfedilmiş bir statü üzerinden toplumsal bir katılım sağlayabilmiştir. Ebû Hanîfe dönemin hem siyasi elitleri hem de siyasete yakın uleması tarafından mevalilik baskısına maruz kalmıştır.⁴¹ Hatta zaman zaman hadis mektebi taraftarlarının rey mektebi ile yaşadığı gerilim ve rekabette *mevaliliğin* bu ekolü tahfif edici bir araç olarak kullanılmasına rastlanmıştır. Kurucu ahlaki ilke-

³⁴ Aydın, "Anayasa", 160.

³⁵ Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 14-15.

³⁶ Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 35.

³⁷ Schacht, *An Introduction To Islamic Law*, 49-50.

³⁸ Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 37-45.

³⁹ Harald Motzki, "The Role of Non Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society* 6/3 (1999): 313; Joseph Schacht, "Abû Hanîfa", *Encyclopedia of Islam*, 1 (Leiden: 1960): 123.

⁴⁰ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Birlşik Yayıncılık, 1998), 54.

⁴¹ Bazı örnekler için bk. Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkibeleri*, çev. Mustafa S. Kaçalın (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010), 2:18; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 523.

302 | Şaban Erdiç, İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine...

lerden bir sapmayı ifade eden rasyonalizasyonun giderek artmasıyla genel olarak bu dönemde mevali; devletle ilgili görevlerden uzak tutulan, gayrimüslim unsurlar gibi cizye ve haraç ödeyen ve Araplara göre daha düşük bir statüden topluma katılmak durumunda kalan bir çevre olmuştur.⁴² Resmi İslam kültürü karşısında Eski Arap kültür dinamiklerini çok daha fazla açığa çıkaran bu siyasi ve hukuki tavır karşısında Ebû Hanîfe temel haklar bağlamında daha eşitlikçi, evrensel ve ahlaki bir yasadan hareket ederken onun bu konudaki yaklaşımını söz konusu genel baskıdan bağımsız değerlendirmek zordur. Nitekim Arap asabiyesinin bu ötekileştirici tavrı karşısında Ebû Hanîfe ve öğrencileri, mevali arasında olmak üzere *velâu'l-muvâlât* olarak isimlendirilen bireysel bir dayanışma akdine hukuki içerik kazandırmışlardır.⁴³

Burada Ebû Hanîfe'nin kendi kültür çevresi bağlamındaki epistemolojisinin izdüşümleriyle ilgili en azından iki noktaya daha temas etmek zorunluluğu vardır. Bunlardan birisi, içinde sosyalleşmesini gerçekleştirdiği Kûfe'nin bir şehir olarak karakteri diğeri de içinde yetiştiği Kûfe rey okuludur. Kûfe, kültür ve medeniyet bakımından çok büyük dini ve siyasi hareketlerin kesişim noktasında bulunmuş Yemenden gelen Lahmî kabilelerin İnan hakimiyeti altında kurduğu ve asırlarca İnan ile Arabistan'ın ilmi ve ahlaki bakımdan buluşma noktası olan tarihi Hire şehrinin yakınında Hz. Ömer tarafından yine ağırlığını Yemenli Müslümanların oluşturduğu demografik yapı içinde kurulmuştur.⁴⁴ Kısa sürede Kûfe'nin bu demografisine Hristiyan Ârâmîler, Yahudiler, Farslı, Bizanslı, Necranlı farklı etnik gruplarla mevali olarak isimlendirilen diğer gayr-ı Arap unsurlar da dahil olmuştur. Şehirde mevali nüfus zamanla artmış ve Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde neredeyse Arap nüfusa ulaşmıştır.⁴⁵ Kûfe bu dini ve etnik farklılıklar yanında İslam öncesinin zengin din ve kültür çevrelerinin tesiriyle gelişen farklı İslami fırkalar için de önemli bir merkez olmuştur.⁴⁶ Şehrin bu demografik karakteri şüphesiz onun ilerleyen zamanlarda dini, sosyal ve kültürel geleceği açısından kalıcı etkiler bırakmıştır. Muhammed Hamidullah İslam'ın ilk dönemlerinden beri aynı mekan ve coğrafyayı paylaşan Yahudi ve Hristiyanların Müslümanlara göre sistemli bir şekilde düzenlenmiş kanunlara sahip olmasını Ebû Hanîfe'nin genel bir İslam hukuku inşa çabasında bir faktör kabul edilebileceğini belirtmiştir.⁴⁷

Rey okuluna gelince Ebû Hanîfe esasen oldukça geniş bir epistemik grup ile entelektüel ilişki içinde olmuştur. Fakat onun için daha merkezi çevre; zamanında Hz. peygamberden fıkıh öğrenmiş ve Hz. Ömer başta olmak üzere Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali ile yakın ilişkiler içinde olmuş Abdullah b. Mes'ud'un Kûfe Mescidi'nde temellerini attığı Kûfe Rey Okulu olmuştur. İbn Mes'ud Kûfe şartlarında doktrini yeniden yorumlamak suretiyle İslam'ın akılcı ve dinamik bakış açısının ekolleşmesine katkı sağlamıştır. Onun kendisi gibi Yemenli olan talebeleri Alkame b. Kays (öl. 62/682) ve Esved b. Yezid en-Nehai'den (öl. 75/694) sonra başka bir Yemenli olan İbrahim en-Nehai okulun fıkhi geleneğini sürdürmüştür. İbrahim en-Nehai'nin vefatının ardından ise daha sonra Ebû Hanîfe'ye hocalık yapacak olan İnan kökenli Hammad okulunun en önemli temsilcisi olmuştur.⁴⁸

Buradaki isimlerin daha ayrıntılı ve yakından bir gözlemi konu ile ilgili olarak şüphesiz Ebû Hanîfe'nin felsefi arka planının anlaşılması bakımından bize çok şey sunabilirdi. De-

⁴² Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 339-340; Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 49-104.

⁴³ Ahmet Yaman, "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanîfe Dönemi", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002): 277.

⁴⁴ Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 16-17.

⁴⁵ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Ebu Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe", *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa, 16-19 Ekim 2003), ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 1: 35-38.

⁴⁶ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: DİB Yayınları, 1997), 108-109.

⁴⁷ Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 34-35.

⁴⁸ Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 18-19; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 521; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 318.

ğerlendirmeler Kûfe ekolü karşısında Hicaz bölgesinin daha statik dini üretim tarzını da anlamaya katkı sağlayabilirdi. Fakat şu kadarını söylemek gerekir ki hem bir şehir hem de okul olarak Kufe'nin farklı kültür havzalarından devşirdiği miras ve sözü edilen çoğulcu karakteri ile Ebû Hanîfe'nin teorik ve pratik anlamda dini yorumlaması, buradan bir düzen ve kuralsallık arayışına yönelmesi arasında ilişkiler tespit etmek her zaman mümkündür.⁴⁹

2. Yargı-Siyaset İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe

İster beşeri ister dini olsun insan haklarına güvenli ve ikna edici bir statü verme arayışı çerçevesinde yönetici seçkinlerin yerine yasaların egemen olması, yasa karşısında yönetenlerin sınırlandırılması, kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmesi gibi siyasi ve hukuki içeriğe sahip değerlerin kutsal bir inşaya konu edilmesi çabaları köklü bir tarihi geçmişe sahiptir. Mesele bugün pek çok birikim üzerinden karar alıcılar üzerinde -tartışmasız- bir baskı oluşturacak kadar en azından geniş bir teorik paydaşıma sahiptir. Ancak yine de gündelik hayatta görüldüğü üzere temel hakların yargı-siyaset ilişkilerine bakan yönünün, toplumların farklı dinamikleri bağlamında bir gelişim gösterdiği ve sorunun toplumlar nezdinde karmaşık ve derinlikli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yasaların gerek yapımı gerek uygulanması sürecinde bunların siyasi otorite tarafından hukuka müdahale, diğer taraftan bakıldığında ise hukuk kanalıyla siyaset üzerinde bir vesayet oluşturma aracı olacak şekilde düzenlendiği ve yorumlandığı etrafında ilgili çevreler tarafından bir dizi tartışmalar yapıp gitmektedir.

Tabii hukuk ve dini hukuk; özel olarak da İslam hukuku bağlamında karşımıza çıkması muhtemel birtakım olgudan kopuk, tek biçimli uç değerlendirmeleri bir kenara bırakarak ifade etmek gerekirse sorun evrensel, ontolojik ve epistemolojik bir problem olarak görülebilir. Burada meselenin salt hukuk ve siyaset bilimini ilgilendiren yönleri bir tarafa Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme kadar sosyolojik bakımdan İslam için iki farklı görünüm söz konusu olmuştur. İnsanın fitrî ihtiyaçlarının ve o günkü toplumsal beklentilerin ileri düzeyde karşılanması sebebiyle isimlendirildiği değerlendirilebilecek *Asr-ı Saadet*, herkes için bağlayıcı, ulaşılabilir, açık, öngörülebilir ve şeffaf karakteri ile *hukuka bağlı siyasetin* egemen olduğu bir dönem kabul edilebilir. Yukarıdaki kavramsal tartışmaların da açığa çıkardığı gibi Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nde görülmeye başlayan ve Allah-insan ilişkisi bağlamında İslam düşüncesindeki varlık hiyerarşisinin ters-yüz edilmesinin bir sonucu olarak Emeviler Dönemi'nde siyasal olanın hukuksallaştırıldığı bir nevi *siyasetin hukuku* olarak kristalize edilebilecek başka bir dönem kendisini göstermiştir. Bu hukuki ve siyasi görünümünü tek bir siyasal egemenlik kavramı ile tanımlamak gerçekten zordur.

Gelinen noktada artık Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkileri bağlamındaki görüşlerinin sözü edilen ikinci dönemde; birincisiyle diyalektik bir ilişki içinde şekillendiğine işaret edilmiştir. Öte yandan İslam hukukunun, sosyal eylemin bütün etkileşim sahasını düzenleyici bir dinamikte ortaya çıkması yanında Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde sosyal kurumların henüz bugünkü anlamda özgün alanlar olarak kendisini göstermediği, dinin öteki toplumsal kurumlar üzerinde kesin bir belirleyiciliğinin bulunduğu ve toplumun yöneten ve yönetilenler şeklinde genel görüntüye sahip olduğu bir gerçektir. Bu durum burada Ebû Hanîfe'nin yargı-siyaset ilişkilerine yaklaşımının az önceki kavramsallaştırmalar ve insan hakları teorisi bağlamında ele alınmasını daha elverişli kılmıştır.

Paradigmatik olarak o gün de belirli siyasal değerlerle bir görünürlüğe sahip liberal hukuk temel haklara aklın yol göstericiliğinde insanın doğası, onuru, vicdan özgürlüğü gibi temel ilkelerden yaklaşırken Ebû Hanîfe literatürde *makâsıdü's-şer'â* kavramıyla karşılanan bu konuyu yaşadığı dönemin sosyolojik şartları altında dinsel bir gerekçe üzerinde temellendirmiştir.⁵⁰ Bu dinsel gerekçenin anlaşılabilmesi için burada öncelikle konuya onun hangi teorik çerçeveden baktığının değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

⁴⁹ Daha geniş bir değerlendirme için bk. Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 74-89.

⁵⁰ İnsan hakları teorisinin temelleri ve din ile ilişkisi hakkında bk. Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku* (Ankara: Orion Kitabevi, 2016), 37-58.

304 | Şaban Erdiç, İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine...

Hicrî ikinci asrın ilk yarısında Şia ve Ehl-i Hadis'in farklı tasarımlarla din ve dünyayı özdeşleştiren paradigmalarına karşın Ebû Hanîfe din ve şeriat kavramlarını ahlaki bir temelde dini ve toplumsal düzenlemenin sistematik bir öznesi yapmıştır. Ona göre *din*, bütün peygamberlerin ortaklaşa tebliğ ettikleri esaslar, *şeriat* ise her peygamberin dinindeki helaller ve haramlardan teşekkül etmiş ahkâmıdır.⁵¹ Başka bir ifadeyle *din*, salt insani ve toplumsal inşanın dışında sorumlu ve şuurlu olarak bağlanması gereken ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal alanların düzenlenmesine yönelik değerler taşıyan evrensel *yasa* iken *şeriat*; sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği, içine siyaset, hukuk, iktisat, aile, sanat vb. kurumsal alanların dahil olduğu beşeri âlemle ilgili bir kavramsallaştırma değildir.⁵² Ebû Hanîfe bu durumda siyasete, belli toplumsal şartlarda evrensel *yasa*ya göre düzenlenmesi gereken dünyevi bir alan olarak yaklaşmıştır. Bu hiçbir şekilde dinî hukukla dünyevi hukuk arasında bir mesafe olduğunu ima etmez.

Ebû Hanîfe'nin siyaset kurumu ve yargı-siyaset ilişkilerine yaklaşımını biraz daha detaylı olarak ancak din-şeriat, iman-amel, hilafet, adalet, efdaliyet gibi kavramsallaştırmaları, dönemin halife, vali, kadı ve ulemasıyla ilişkileri, Ehl-i Beyt ile diyalogları, toplum kuramı gibi daha dolaylı okuma, yorum ve pratikler üzerinden öğrenebiliyoruz. Nitekim İslami *karizma*-nın inşasında hem ontolojik hem epistemolojik bakımdan kesin bir ayrışma içinde olmalarına rağmen Emevi ve Abbasilerin Ehl-i Beyt siyasetine temel haklar bağlamında karşı çıkmış, iktidara karşı yürüttükleri siyasi mücadelede onlara dolaylı ve doğrudan kaynak sağlamıştır. Prensipte siyasal baskı gruplarının henüz teşekkül etmediği bir politik ortamda yasayı ve hukuku ihlal eden yöneticiye karşı duruma göre farklı aşamalarda mücadeleyi salık vermiş, siyasal iktidarın meşruiyet kazanması anlamı taşıdığından dolayı bir sivil itaatsizlik tavrı olarak onlar tarafından verilen kadılık görevlerini kabul etmemiş, bu sebeple siyasi takibe alınmış, zaman zaman fetva vermekten men edilmiş ve hatta rivayetlere göre Halife Mansur tarafından zehirlenilerek öldürülmüştür.

Ebû Hanîfe'de *yasa* ve *siyaseîn* ontolojik ve epistemolojik inşası bağlamındaki sembolik evrenler hakkında genel bir çerçeve çizildikten sonra ona göre siyasal sistemin bir unsuru olarak iktidarın teorik temellendirilmesiyle ilgili burada bazı tespitler yapılmalıdır. Ebû Hanîfe'nin din, hukuk ve siyaset kuramlarının zengin atıf çevresine bakıldığında onun halifeyi hiçbir şekilde Allah'ın politik bir temsilcisi, siyaseti de tanrısal bir egemenlik alanı olarak görmediği açıktır. O, bu konuda yöneticinin adil, ehliyet sahibi, emanet ehli, geniş bir toplumsal mutabakat için kendisine biat edilmiş, meşverete riayet eden birisi olması gibi yönetsel bazı ilkeler dışında bir belirleme yapmış değildir. Zamanında, kadim arketipler etrafında çoktan tanrısal bir temsile dönüşmüş halifelik makamı karşısında Ebû Hanîfe'nin siyasal tutumu makrokozmosik bir düzen ve evrensellik algısı içinde genel olarak *nassı* veya numenal olanı temel haklar ve toplum için elverişli hale getirmek olmuştur.⁵³ Bunun için Ebû Hanîfe'nin yukarıda belirtilen dini referans çevresi yanı sıra temel hakların bir öznesi olarak insanın varoluşsal dinî sembolik evrenlerinden hareket ettiğinde kuşku yoktur. Dini bir otorite olarak Ebû Hanîfe insanın en güzel şekilde yaratılması,⁵⁴ kendisine şeref ve nimet yanında zengin nimetler bahşedilmesi,⁵⁵ ruhunda ilahi nefha taşıması,⁵⁶ Allah'ın halifesi olması ve melekler tarafından tazim edilmesi,⁵⁷ gibi geniş bir anlam repertuarını yargı-siyaset ilişkilerine bakışımın en temel dayanağı yapmış olmalıdır. Bunlar esasen Kuçuradi'nin dediği gibi *insanın değeri* ile ilgili yasallaştırmalardır. Başka bir ifadeyle bu değerler insanın diğer canlılar arasındaki özel

⁵¹ Ebû Hanîfe, "El-Âlim Ve'l- Müteallim", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 10-11.

⁵² Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 145.

⁵³ Şaban Erdiç, "Ebu Hanîfe'nin Siyaset Anlayışına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu - Hanefilik- Mâtürîdîlik-* (Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017), haz. Cengiz Çuhadar v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2: 578. 2: 579-580.

⁵⁴ et-Tin 95/4.

⁵⁵ el-İsrâ 17/70.

⁵⁶ es-Secde 32/9.

⁵⁷ el-Bakara 2/30, 34.

yerini belirlemiştir. Bunlar aynı zamanda insan *onurunu* niçin korunması gerektiğini açıklayan bilgiler içermektedir.⁵⁸

Bu teorik zemin yanında dönemin sosyolojik gerçeklikleri de Ebû Hanîfe'de yargı-siyaset ilişkisine yaklaşımın diğer önemli yanını olgunlaştırmıştır. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki yine bir sisteme bağlı pratiği özetle yargı ve yürütmenin birbirinden bağımsız olması yönündedir. Ebû Hanîfe, hocası Hammad'ın vefatıyla kürsüye geçtikten sonra siyasi istikrarsızlıklar ve iç savaşlarla öne çıkan bir dönemde hukukun keyfi bir şekilde yürütme tarafından düzenlenmesinin imkansızlığını görmüş ve bununla ilgili bazı inisiyatifler almıştır. Bu konuda onun en belirgin yaklaşımı, yanlış birtakım sonuçlar doğuracağı gerekçesiyle yasamanın tek bir kişi uhdesine bırakılmaması yönündeki siyasal tutumudur. Asli delillerin ortaya koyduğu kelime ve kavramların anlaşılması, hükmün bireysel, toplumsal ve kültürel gerçeklikle uygunluğunun en yüksek derecede denetlenmesi ve nihayet yasamanın tek bir otorite tarafından düzenlenmesinin yaratacağı hukuki sapmaların önüne geçilmesi için Ebû Hanîfe ortak çaba ile bir hukuk akademisi oluşturulmasının gerekliliğine inanmıştır. Bu düşünce ile o, eğitimlerini tamamlayan bin civarındaki öğrencisi içinden aralarında asr-ı saadet tarihi hakkında, beyan ilminde, sarf ve nahivde, dilbiliminde, matematikte, cebirde ve diğer yardımcı ilimlerde uzmanlıkları olanların da bulunduğu kırk kişi seçmiş ve hukukun sistemleştirilmesinde onlardan yardım almıştır.⁵⁹

Dönemin şartları içinde bağımsız yargı faaliyetlerinin seçkin bir üyesi olarak Ebû Hanîfe ile *yürütmeyi* karşı karşıya getiren en önemli politik olayların başında temel haklar bağlamında iktidarın *yasaya* ve yönetsel ilkelere yabancılaşması gelmiştir. En çarpıcı örnekler iktidarların mevali ve Ehl-i Beyt ile ilgili politikalarında görülmüştür. Ebû Hanîfe, Emeviler Dönemi'nin son Irak valisi olan İbn Hübeyre (öl. 133/750), Abbasiler döneminde de bizzat Halife Mansur tarafından kendisine teklif edilen kadılık görevlerini iktidarın sosyal ve siyasal katılımlarını engellediği mevali ve Ehl-i Beyt politikasını meşrulaştırma anlamı taşıyacağı ve hukuka müdahale eden yöneticilere karşı bağımsız hareket etme gerekçeleriyle reddetmiştir. Hatta hapiste veya hapisten çıktıktan kısa süre içinde ölümünün arkasında bu hukuki duruşundan kaynaklı gördüğü işkencelerin rolü olduğu ortak bir kabuldür.⁶⁰

Ebû Hanîfe hoca-talebe ilişkileri, kişisel yakınlık gibi bazı psikososyal süreçler bir tarafa iktidarların temel haklardan mahrum bıraktıklarını düşündüğü Ehl-i Beyt'e, yönetime karşı *huruç*larında maddi ve manevi destek sağlamıştır. Bunun yüksek seviyede bir hukuki ve siyasi katılım olduğunda kuşku yoktur. İlk çarpıcı örnek hocasının yerine kürsünün başına geçtiği ilk yıllarda Emevi Halifesi Hişam bin Abdülmelik'e karşı Zeyd bin Ali'nin ayaklanmasını desteklemesidir. Bu durum salt siyasi bir muhalefet olmayıp tamamen iktidarın yönetsel sorumluluğundan kaynaklı hukuki bir tavır olarak kabul edilmelidir. Hayatı boyunca iktidarların değişmeyen Ehl-i Beyt politikasına o hep bir kuralsallık ve yasadan hareket ederek karşılık vermiştir. Nitekim daha sonra da Halife Mansur'un Ali taraftarlarının ileri gelenlerini toplayıp hapse atması, kimilerini öldürmesi, mallarını müsadere etmesi gibi bir dizi olaylar üzerine Ebû Hanîfe Nefsüzzekiyye (öl. 145/762) ve kardeşi İbrahim'in (öl. 145/762) isyanlarını fetva ile desteklemiş, gelişen bu siyasi meseleleri halk içinde açıkça konuşmaktan çekinmemiştir.⁶¹

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde iktidarların hak ihlalleri sadece belli grup ve çevreler üzerinde olmamış, halk üzerinde yaygın bir siyasal baskıya dönüşmüştür. Musul halkının

⁵⁸ İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramlar ve Sorunlar*, haz. Nermin Yavlal (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016), 1-2.

⁵⁹ Hamidullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri*, 66-69.

⁶⁰ Ali b. Hüseyin es- Saymeri, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu* (Haydarabat: Matbaatü maarifi's-Şarkıyye, 1976), 57, 62; Zehebî, *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanîfe İmam Ebû Yusuf İmam Muhammed*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2015), 65-69; İbn Hacer el-Heytemî, *İmâm Ebû Hanîfe*, çev. Manastırlı İsmail Hakki (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009), 253.

⁶¹ Zehra, *Ebu Hanife*, 52-59.

306 | Şaban Erdiç, İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine...

kendisine isyan etmeleri durumunda kanlarının ve mallarının helal sayılması konusunda onlarla bir anlaşmaya varan Mansur, halk isyan edince anlaşma gereği onları cezalandırmak istemiş ve bu konuda alimlerin görüşüne başvurmuştur. Âlimlerden bir kısmı halifeye 'eğer onları affedersen af ehlinden olursun, eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir' cevabını vermiş; Ebû Hanîfe ise kanaatini şöyle bildirmiştir:

"Onlar malik olmadıkları bir şeyi sana şart koşmuşlar, sen de yetkin olmayan bir şeyi kabul etmişsin. Zira Müslümanın kanı ancak üç şeyden biriyle helal olur. Sen onlara karşı kılıç kullanırsan bu üç şeyin dışında helal olmayan bir şeyi yapmış olursun. Şüphe yok ki riayet edilmesi gereken şartlar Allah'ın koştuğu şartlardır."⁶²

Ebû Hanîfe temel haklar konusunda sık sık resmî görevi olan veya iktidara yakın ulema ile de karşı karşıya gelmiştir. Yerine göre o, Kûfe Kadısı İbn Ebû Leylâ'nın (öl. 148/765) kararlarını eleştirmiştir. Durumun kadı tarafından halifeye iletilmesi üzerine de Ebû Hanîfe bir süre fetva vermekten men edilmiştir.⁶³ Gerçi İbn Ebû Leylâ ve bahse konu diğer ulemanın, ekonomik olarak çok güçlü ve aynı zamanda spekülâtif/meseleci bir hukuk anlayışına sahip Ebû Hanîfe karşısında daha muhafazakâr siyasi ve hukuki bir tavır sergilemeleri, içinde buldukları siyasi ve hukuki imkandan/şartlardan bağımsız değildir.⁶⁴ Yine de durum ne olursa olsun Ebû Hanîfe yöneticilerin hadler ve öteki hukuki normlar konusundaki keyfi tutumlarının halk nazarında hukuka karşı yaygın bir güvensizlik yarattığı ortamda yargı üzerindeki siyasi baskıyı tenkit etmiş ve bu sebeple mihneye maruz kalmıştır.⁶⁵

Ebû Hanîfe'nin keyfi uygulamalar sebebiyle yöneticilerin *adalet* ilkesinden saptıkları ve iktidarların yasal bir zemin üzerinde bulunmadığı düşüncesine sahip olduğunu ima eden örnekler vardır. Onun özellikle Ehl-i Beyt ile ilgili olmak üzere temel haklar konusunda daha umutlu olduğu ilk Abbasi halifesi dışında bir halifeye biat ettiği bilinmemektedir. *Nasr*ın genel muhtevaşı içinde zamana bağlı *ıslah*, *yenilenme*, *ümit* ve *arınma* gibi temel prensiplerinden hareketle adil bir zümrenin huzur ve barışı ile zalim sultanın mukayyet kötü uygulamaları arasında toplum lehine tercihte bulunmuştur.⁶⁶ Bir ulema heyeti ortamında Halife Mansur'un kendi meşruyeti ile ilgili soruya ise şöyle cevap vermiştir:

"Dinde doğruyu arayana kızmamalıdır. Eğer siz kendi kendinize öğüt verirsiniz, bu içtihadımız Allah için değil demektir. Siz umuma şunu anlatmak istiyorsunuz ki biz korktuğumuzdan, nasıl nice sizin istediğiniz şeyi söyleyelim. Siz hilafet makamına geçtiniz. Halbuki ehl-i fetvadan iki kişi bile bu işte birleşmemiştir. Hakikatte ise hilafet mü'minlerin içtimai ve meşveretiyle olur."⁶⁷

Ebû Hanîfe teknik anlamda yasama ve yürütmeyi birbirinden bağımsız güçler olarak görmüştür. Pratikteki uygulamaları da bunu göstermiştir. Kadılık ile ilgili öğrencilerine yapmış olduğu tavsiyelerden anlaşıldığına göre o, kadı atanmakla ilgili bir kişinin görev talep etmemesini, referans almamasını öğütlemiştir. Bu görevi yürütecek olanlarda hukuk ilmini, toplumdaki örf ve adetleri bilme, ahlaklı ve dirayetli olma gibi nitelikler aramıştır. Kadılık konusunda bir sorumluluk alabilmek için *kitap*, *sünnet* bilgisi yanında sahabe içtihatlarını, bütün yönleriyle toplumu bilmeyi, basiret, rey ve nüfuz sahibi olmayı ve bütün bunları sağlam bir usul bilgisi ile desteklemeyi şart koşmuştur. Her konuda olduğu gibi yargı konularında da basiretli kişilerle meşvereti önemsemiş ve böylece kararlara toplumsal şartların mümkün ol-

⁶² Saymeri, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu*, 60-61; Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, 2: 17; Zehra, *Ebu Hanîfe*, 57.

⁶³ Zehra, *Ebu Hanîfe*, 59-63.

⁶⁴ Schach, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 290.

⁶⁵ Yaman, "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanîfe Dönemi", 276-279; Bu dönem yargının siyasetle ilişkisi ile ilgili bazı örnek olaylar için bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkah* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 125-134.

⁶⁶ bk. Ebû Hanîfe, "El- Fıkhu'l- Ebsat", çev. Mustafa Öz, *İmâm'ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 47.

⁶⁷ Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menakıbu Ebi Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981), 137; Saymeri, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu*, 59; Kerderî, *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri*, 2-16.

duğunca yansımaları istemiştir. Ebû Hanîfe yargının uygulanması safhasında yargıcın hasımlar arasında dinsel, sosyal ve sınıfsal bir ayırım yapmaksızın herkese adaletten ümit kesmeyeceği şekilde, eşit bir tutum ve davranış içinde olmasını tavsiye etmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe sağlıklı bir hüküm için muhakeme sırasında hem yargıcın hem tarafların psikolojik ve sosyal ortamının uygun olmasını istemiştir. Hüküm konusunda acele etmemeyi, hüküm konusunda bütün delilleri görmeyi, yerine göre özellikle akrabalar arasında anlaşma ümidinden dolayı kararı tehir etmeyi önemli görmüştür. Şüpheli duruma düşmemek için yargıcın yargı meclisinde şahide ve diğer taraflara telkinde ve imada bulunmamasını, herhangi bir işi yakın akrabasına bırakmamasını, kimsenin davetine icabet etmemesini, masiva karşısında Allah'ı tercih etmesini istemiştir.⁶⁸

Bütün bunlara göre Ebû Hanîfe peygamberlerin ortaklaşa paylaştıkları ve *din* olarak tanımladığı yasaları hukukun temeli kabul etmiştir. Ancak o; teori ile pratiği birleştirmek suretiyle bu yasaları her zaman birey ve toplum şartları içinde anlamayı öne almış, yargının siyasi etkide kalmadan -kanun koyucunun o anda iradesini yansıtmaması anlamında- objektif bir yorum ile verilen kararlarda hukukun üstünlüğünü gözetmesini temel bir prensip kabul etmiştir.

Sonuç

Genel olarak Ebû Hanîfe'nin hukuki ve siyasal katılımı dikkate alındığında esasen onun din, hukuk ve toplum kuramlarının, içinde bulunduğu sosyopolitik şartlara bir tepki olduğunu söylemek gerekir. Daha derinlikli bir bakış kendi döneminde Ebû Hanîfe'nin siyasal iktidarlarla ilişkisinin yargı-siyaset ilişkisi bağlamında bir hukuk mücadelesi olduğunu açığa çıkarır. Bu mücadele, hiç tereddüt yok ki çok geniş bir tarihi, dini, sosyal, kültürel ve ekonomik arka planda işleyen bir sistem olarak da kendisini göstermiştir.

Pratiğe yansıyan örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe'nin yönetici sınıfla mücadelesi tamamen onların siyasal tasarruflarının hukuka -İslami yasamaya- uygunluğu kapsamında olmuştur. Hulefâ-yi Râşidîn bizzat yönetici ve fakih kimliklerini birlikte ihraz etmişlerdir. Siyasetin kurumsal olarak genişlemesi ile Emevi ve Abbasi halifeleri gittikçe daha çok yönetime odaklanmışlar ve varoluşsal anlamda *hilafet/imameîn* uhdesinde bulunan dini ve siyasi işlev bu dönemde birbirinden kopmaya başlamıştır. Buna paralel olarak siyasal/dünyevi otoritenin dini/hukuki alanı gittikçe daha fazla muhasara etmesi kaçınılmaz olmuş, böylece tevhit eksenli kurucu varlık hiyerarşisi plüralist bir karakter kazanmış ve nihayet hukukun dayandığı *anlam*, seküler bir içerikle yeniden inşa edilmeye başlamıştır.

Fenomenolojik bilgi sosyolojisinin kullandığı anlamda bir *yabancılaşma* olarak ifade edilebilecek bu duruma Ebû Hanîfe teorik ve pratik düzeyde bizzat öğrencileriyle sistemleştirdiği akademi ile cevap vermiştir. Böyle bir ortamda dini bir otorite olarak onun rolü kişiler arası anlaşmazlıkları hükme bağlamak yanında siyaset ile toplum arasında hukuk eksenli bir ilişki kurmak olmuştur. Gerçi bu rolün siyaseti ilgilendiren tarafı her zaman bir sorun yaratmışsa da onun siyaset karşısındaki konumu hep dini bir otorite olarak anlamını muhafaza etmiştir.

Ebû Hanîfe'de hukuk, bireyin fitri ihtiyaçlarının belirlediği temel haklar ve toplumun sulh, emniyet ve güven gereksinimleri çerçevesinde şekillenmiş evrensel normlar bütünü olarak güçlü bir anlama sahiptir. Bu evrensel değerler onun yaklaşımındaki din tanımıyla doğrudan ilişki içindedir ve bu bağlamda hukuk bireysel ve toplumsal hayatın bütün alanlarını belirleyicidir. Ebû Hanîfe'ye göre içinde siyasetin de bulunduğu toplumsal şartlar ve bunların belirlediği şeriat alanı dinin evrensel prensipleri bağlamında neshe açık, değişebilir alanlar-

⁶⁸ Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015), haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015), 49-51.

308 | Şaban Erdiç, İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine...

dır. Dolayısıyla siyaset hukukun toplumsal bir zeminde uygulanabilmesi için aktif bir role sahipken diğer taraftan bizzat hukuk tarafından denetlenen bir kurumdur. Başka bir ifadeyle siyaset, yargının üzerinde bulunduğu evrensel yasaların korunması yönünde tedbirler almalı, yargı ise adil bir şekilde sorumluluklarını yerine getirmesi için siyasete rehberlik etmelidir. Ebû Hanîfe böylece yargı ve siyaset arasında organik bir bağ kurmuştur. Bu sebeple yargının siyasallaşması ya da siyasetin yargıya müdahalesi anlamına gelebilecek tavırlar pek çok örnekte işaret edildiği gibi Ebû Hanîfe tarafından kesin olarak reddedilmiştir.

Tartışmasız Ebû Hanîfe şartların değişmesine bağlı olarak hükümlerin de değişeceği genel prensibini benimsemiştir. Ancak siyasetin kendi iç ve dış sorunları etrafında içe kapanıp toplumu koruma noktasında almış olduğu tedbir ve uygulamalar çoğunlukla Ebû Hanîfe'yi tatmin etmemiş ve bu durum onun siyasal iktidar arasında hayatı boyunca devam eden bir sürdürmeye neden olmuştur. Yani aslında değişen sosyal şartlara göre siyasetin işlevsel, eşitlikçi, özgürlükçü ve sosyal karakterinden uzaklaşması ve yargının gittikçe yerleşmesi Ebû Hanîfe'yi oldukça rahatsız etmiştir. Özellikle de siyasetin kendi çıkarları için genel ilkeleri göz ardı ederek keyfi bir şekilde değerler sistemini -halkın içinde bulunduğu dini ve sosyolojik şartları da kullanarak- araçsallaştırmasını hukukun oturduğu ahlaki dinamizm ve toplumsal düzen açısından tehdit edici bulmuştur. Bu bağlamda o sadece siyasal iktidarla karşı karşıya gelmemiş; bununla birlikte söz konusu araçsallaştırmanın taraflarından biri olarak genel bir ahlak yasası bağlamında eleştirdiği dönemin uleması ile de en az onlar kadar sorun yaşamıştır.

Gelinen noktada Arap siyasetinin bir değişim süreci yaşadığı düşünülebilirse de Ebû Hanîfe açısından bunun bir değişme değil; aksine bir toplumsal anomi, içe kapanma ve mutlaklık olarak anlam kazandığı görülecektir. Her şeyden önce Ebû Hanîfe'nin toplumsal değişimi gerekli ve zorunlu gördüğü bilinmektedir. Nitekim İslam toplumu tarafından içselleştirilmiş evrensel değerlere ahlaki bir sorumluluk kaydıyla o, yenilenme ve toplumsal sorunlara metnin zengin anlam çerçevesinde rey ve içtihat gibi bilgi teorileriyle yeni çözümler bulma konusunda hassas bir kişiliğe sahiptir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe yeni politik şartlar çerçevesinde de her uygulamanın kişilerin değil; evrensel yasanın toplumsal bir mukabelesi olarak anlam kazanması gerektiğini düşünmüştür. Hayat hakkı, inanç ve düşünce hürriyeti, mal edinme hakkı, ırz ve namus güvenliği, aklın korunması gibi *makâsıt*tan sayılan evrensel prensipleri bu şekilde daha güçlü bir temelle ilişkilendirme çabası içinde olmuştur.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Akif. "Anayasa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/153-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Middlesex: Penguin Books, 1991.
- Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 11. Basım, 1994.
- Ebû Hanife. "El- Fıkhu'l- Ebsat". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Ebû Hanife. "El-Âlim Ve'l- Müteallim". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Erdiç, Şaban "Ebu Hanife'nin Siyaset Anlayışına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik- Mâturîdîlik-* (Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017). haz. Cengiz Çuhadar vd., 2: 573-584. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Erdiç, Şaban. *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset -Sosyolojik Bir Çözümleme-* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Erdoğan, Mustafa. *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*. Ankara: Orion Kitabevi, 5. Basım, 2016.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık* çev. Alparslan Açıkgenç ve M Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri*. çev. Kemal Kuşçu. sad. Saadettin Acar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Heytemî. *İmâm Ebû Hanîfe*. çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. Bekir Berat Özipek vd. Ankara: Adres Yayınları, 17. Basım, 2016.
- Karatepe, Şükrü. *Anayasa Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2. Basım, 2015.
- Kerderî, Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed. *İmâm'ı A'zam Ebû Hanîfe Menkîbeleri*. çev. Mustafa S. Kaçalın. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan Hakları: Kavramlar ve Sorunlar*. haz. Nermin Yavlal. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 2016.
- Mekki, Muvaffak b. Ahmed. *Menakıbu Ebî Hanife*. Beyrut: Dârul- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- Motzki, Harald. "The Role of Non Arab Converts in the Development of Early Islamic Law". *Islamic Law and Society* 6/3 (1999): 293-317.
- Özdalga, Elisabeth. *Tarihsel Sosyoloji*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Özen, Şükrü. "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 35-62. haz. Ahmet Kartal ve Hilmi Özden. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Saymeri, Ali b. Hüseyin. *Ebû Hanife ve Ashabuhu*. Haydarabat: Matbaatü Maarifi'ş-Şarkıyye, 2. Basım, 1976.
- Schacht, Joseph. "Abû Hanîfa". *Encyclopedia of Islam*. 1 (Leiden: 1960): 123-124.
- Schacht, Joseph. *An Introduction To Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

310 | Şaban Erdiç. İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine...

- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Ebu Hanife'nin Yetiştigi Şehir: Kûfe". *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa, 16-19 Ekim 2003). ed. İbrahim Hatiboğlu. 1: 35-45. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Uygun, Oktay. *Devlet Teorisi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 7. Basım, 2020.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fiğlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Watt, William Montgomery. *Hazreti Muhammed Peygamber ve Devlet Adamı*. çev. Erdem Türközü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Watt, William Montgomery. *Hz. Muhammed'in Mekkesi*. çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yaman, Ahmet. "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanîfe Dönemi". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002): 273-281.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Zehebî. *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanîfe İmam Ebû Yusuf İmam Muhammed*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Zehra, Muhammed Ebu. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1997.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 311-330

**İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruiyet
Sorgulamalarına Eleştirel Bir Yaklaşım**

*The Nature and Legal Grounds of Islamic Family Foundations: A Critical
Approach to Legal Discussions in Fiqh Perspective*

Münir Yaşar Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı
Assist. Prof., Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic Law
Afyonkarahisar, Turkey
munirkaya@aku.edu.tr orcid.org/0000-0002-7089-5634

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 9 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 311-330

Cite as / Atıf: Kaya, Münir Yaşar. "İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruiyet Sorgulamalarına Eleştirel Bir Yaklaşım[*The Nature and Legal Grounds of Islamic Family Foundations: A Critical Approach to Legal Discussions in Fiqh Perspective*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 311-330.
<https://doi.org/10.18505/cuid.877866>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Nature and Legal Grounds of Islamic Family Foundations: A Critical Approach to Legal Discussions in Fiqh Perspective¹

Abstract: The foundation (waqf), which is a charity institution that was able to find an application area since the emergence of Islam, has developed over time in Islamic societies and has become a common institution. In the Ottoman Empire, these institutions had incorporated different services into its structure. This expansion has also led to the establishment of many different types and purposes of foundations such as charities; family, animal care, hospice, foodbank and educational institutions and mosques. Types of foundations in which the incomes of the foundation were shared in different ways were also developed in this period. Family foundations are one of the types of foundations established for the purpose to share of income. Family foundations, which are characterized by many different names such as *zürri* (familial), *ehli* (domestic) and *evlatlık* (filial), have been criticized legally for various reasons in the last period of the Ottoman Empire and the Republic period, and their legitimacy has been questioned. This questioning of legitimacy, which started especially with orientalist studies, was also written among Turkish historians and lawyers, and attempts were made to base the claims that family foundations are illegitimate. In time, these criticisms came out of the family foundations and became legally questioning the entire Islamic foundation system. Investigating the justification of these criticisms, which have been popular since the end of the 19th century, is of particular importance for the development of today's foundation system. Because as a result of these criticisms, the foundations, which are one of the most effective institutions that provide social cohesion and that Islam has created and developed, have lost their importance over time and there has been a noticeable decrease in established foundations. Previously established foundations were somehow transferred to individual ownership on legal grounds. Based on these reasons, the study aims to determine the truth of these claims and to offer a critical approach to the debates on the legitimacy of family foundations in Islamic law, thus revealing the legal basis of the foundation system in Islam. In terms of nature, family foundations are a type of foundation for the purpose of the foundation. Although its name is described as family, it indicates a foundation that is broader than the concept of family. In this sense, it refers to foundations established first for private individuals and then for one of the general charity classes. Specially designated persons do not have to be among family members. It is referred to by this name as these foundations are mostly established for family members. When the evidence regarding the legitimacy of these foundations is examined, examples from the practices of the Prophet himself can be seen, as well as general verses from the Qur'an that will be included in the scope of these foundations. On the other hand, there are examples of family waqfs in foundations established by almost all of the Companions. The legitimacy of family foundations is challenged within the framework of four main reasons such as violation of the provisions of legacy, avoiding to be confiscated, preventing the fragmentation of property by the heirs and causing the feudal system and it is claimed to be illegitimate. However, the fact that these foundations have existed in Islamic societies since the golden age, including the Ottoman Empire raises a question about the authenticity of the criticisms. When examining the details of the criticisms, it can be easily seen that there is no question of legitimacy in the real sense, only a misinterpretation arising from misunderstanding. As a result, it will be seen that it is not possible to say that the practices of Muslims throughout history are illegitimate. Family waqfs have taken place in history as an institution that does not contradict the general provisions of Islam, on the contrary, by increasing Islamic foundation culture and social solidarity. It is extremely important for these foundations to find a field of application in social and economic terms now.

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Recep CİCİ danışmanlığında 11.08.2017 tarihinde tamamladığımız "İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Family Waqfs In Islamic Law And Ottoman Implementation", supervised by Prof. Dr. Recep CİCİ (PhD Dissertation, Uludağ University, Bursa/Turkey, 2017)

Keywords: Islamic Law, Mu'āmalat, Law of Foundation, Aim of Foundation, Family Foundations.

İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruiyet Sorgulamalarına Eleştirel Bir Yaklaşım

Öz: Bir hayır ve yardımlaşma müessesesi olarak İslâm'ın ilk ortaya çıktığı andan itibaren uygulama alanı bulan vakıf kurumu, İslâm toplumlarında zamanla gelişerek yaygın bir kurum haline gelmiştir. Osmanlı Devleti dönemlerine gelindiğinde ise bu kurumları genişleyerek farklı hizmetleri uhdesine alan kurumlar haline gelmiştir. Böylelikle hayrî, zürri, avarız, hayvanlara yönelik vakıflar, imarethaneler, aşevleri, camiler, eğitim kurumları vs. gibi birçok farklı yapıda ve farklı amaca yönelik vakfın kurulduğu görülür. Vakfa ait gelirlerin farklı biçimlerde paylaştırıldığı vakıf çeşitleri de bu dönemde geliştirilmiştir. Vakfın amacına yönelik olarak gelişen vakıf çeşitlerinden biri de aile vakıflarıdır. Zürri, ehli, evlatlık gibi birçok farklı isimle nitelendirilen aile vakıfları Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet döneminde hukuki açıdan çeşitli gerekçeler ile eleştirilmiş ve meşruiyeti sorgulanmıştır. Bu eleştirilerin ilk ortaya çıkışı daha çok oryantalist çalışmalarda görülmektedir. Bu çalışmalar neticesinde başlayan bu meşruiyet sorgulaması, Türk tarihçi ve hukukçular arasında da kaleme alınmış ve aile vakıflarının gayr-i meşru olduğuna yönelik iddialar temellendirilmeye çalışılmıştır. Zamanla bu eleştiriler aile vakfı özelinden çıkarak bütün bir İslam vakıf sistemini hukuki açıdan sorgular hale gelmiştir. Daha ziyade 19. yüzyılın sonlarından itibaren revaç bulan bu eleştirilerin gerekçeleri ve haklılık payının araştırılması günümüz vakıf sisteminin geliştirilebilmesi açısından da ayrı bir önemi haizdir. Çünkü bu eleştiriler neticesinde İslâm'ın ortaya çıkarttığı toplumsal birliktelik sağlayan en etkili kurumlardan biri olan vakıflar zamanla önemini yitirmiş ve kurulan vakıflarda gözle görülür bir azalma meydana gelmiştir. Daha önce kurulmuş olan vakıflar ise bir şekilde hukuki gerekçeler ileri sürülerek bireysel mülkiyete geçirilmiştir. Bu gerekçelerden hareketle çalışma, ortaya atılan bu iddiaların gerçeklik payını tespit etmeyi ve aile vakıflarının İslâm hukukundaki meşruiyetine ilişkin tartışmalara eleştirel bir yaklaşım sunmayı, bu sayede vakıf sisteminin İslam'daki hukuki zeminini gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Aile vakıfları mahiyeti itibarıyla vakfın gayesine yönelik bir vakıf çeşididir. Adı her ne kadar aile olarak nitelense de terimsel manada aile kavramından daha geniş nitelikte bir vakfı ifade etmektedir. Bu anlamda ilk olarak özel belirlenen kişilere sonrasında ise genel sadaka sınıflarından birine yapılan vakıfları ifade eder. Özel olarak belirlenen kişilerin aile bireyleri arasında olma zorunluluğu yoktur. Çoğunlukla bu tür vakıfların aile fertlerine yönelik kurulmasından hareketle bu isimle anılmaktadır. Bu vakıfların meşruiyetine dair deliller incelendiğinde bizzat Hz. Peygamber'in uygulamalarından örnekler görülebildiği gibi Kur'an-ı Kerim ayetlerinden de bu vakıfların da kapsamına gireceği genel nitelikli ayetler de müşahade edilmektedir. Öte yandan sahabenin hemen tamamı tarafından kurulan vakıflarda da aile vakfına dair örneklerle rastlanılmaktadır. Aile vakıflarının meşruiyetine ferai hükümlerine aykırılık, müsadereden kaçınma, malın mirasçılar tarafından parçalanmasına engel olma ve derebeylik sistemine yol açma gibi dört ana sebep çerçevesinde itiraz edilmekte ve meşru olmadığı ileri sürülmektedir. Ancak Osmanlı Devleti başta olmak üzere İslâm toplumlarında asr-ı saadetten bu yana bu vakıfların kurulmuş olması eleştirilerin gerçeklik payına dair soru işareti uyandırmaktadır. Eleştirilerin detayına inildiğinde hakiki anlamda bir meşruiyet sorgulamasının olmadığını sadece yanlış anlaşılardan kaynaklanan hatalı yorumlama olduğu rahatlıkla görülebilir. Sonuç olarak görülecektir ki, müslümanların tarih boyunca yaptıkları uygulamanın gayr-i meşru olduğunu söylemek mümkün değildir. Aile vakıfları İslâm'ın genel hükümlerine aykırı olmayan, aksine İslam vakıf kültürünü ve toplumsal dayanışmayı üst seviyelere çıkararak bir müessese olarak tarihte yer almıştır. Bu vakıfların günümüzde de uygulama alanı bulması toplumsal ve ekonomik açıdan son derece elzemdir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku. Muâmelât. Vakıf Hukuku. Vakfın Amacı. Aile Vakıfları.

Giriş

İslam toplumlarında Şâri Teâla'nın vakıfla alakalı teşvikinden yola çıkılarak Asr-ı Saadet'ten itibaren vakıf müessesesi kurulmuş ve zamanla çok geniş uygulama alanı bulmuştur. Genişledikçe hakkında birçok farklı meselenin de ortaya çıktığı vakıflardan kimlerin yararlanacağı tartışılan meselelerden biridir. Bu tartışmalardan hareketle vakıftan yararlanma hakkına sahip olacaklara göre vakıfiki çeşide ayrılmış, birçok farklı tanımlama yapılsa da en genel anlamda sınırlı sayıda kişilerin yararlandığı vakıflara aile vakfı adı verilmiştir. Bu türden olmayan vakıflar ise hayri vakıf olarak isimlendirilmiştir.

Vakfın ebediyen Allah yolunda harcanması gereken mal olması, aile vakıflarının hakiki anlamda bir vakıf olup olmadığı problemini doğurmuştur. Problemin ana eksenini belirleyen kişilere vakıfla yapılacak yardımın Allah yolunda bir harcama sayılıp sayılmayacağı oluşturur. Aile vakıflarının kuruluşundan bu yana tarihi serencamı incelendiğinde ise bu problemin özellikle Osmanlı'nın son döneminde gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Öncesinde birkaç görüş dışında bu kadar kapsamlı bir meşruyet sorgulamasına ihtiyaç duyulmaması dikkat çekicidir.

Aile vakıflarını meşruyetine dair batıda karşımıza Rober Oberauer,² David S. Powers³ ve Miriam Hoexter⁴ gibi akademisyenlerin çalışmaları çıkarken aynı minvalde Türkiye'de araştırma yapan akademisyenler arasında Ömer Lütfi Barkan⁵ (öl. 1399/1979) ve Fuat Köprülü'nün⁶ (öl. 1386/1966) ilk makaleleri kaleme aldığı görülmektedir. Öte yandan kendisinden sonra bu konuda Hüseyin Hatemi,⁷ Hasan Yüksel⁸ gibi akademisyenlerin benzer görüşler serdettiği ve aile vakıflarının gayr-i meşru bir hüviyet arzettiğinin benimsendiği görülmektedir. Çoğunluğu makale düzeyinde olan bu çalışmaların ortak kanaati aile vakıflarının vakıf müessesesinden ayrı bir kurum olduğudur. Vakıfta gözetilen amaçtan farklı olarak aile vakıflarında miras hükümlerine aykırılık, müsadereden kaçma, malın ticarete konu olmasını engelleme gibi farklı amaçların bulunduğu serdedilmektedir. Çalışmanın çerçevesi de aile vakıflarının amacı üzerinde zikredilen görüşlerin tutarlılığını incelemek, hakikatte vakıftan ayrı bir amacının olup olmadığını tespit etmektir.

Meşruyet tartışmaları ile alakalı olacak şekilde isimlendirme ve tanımlamada bir netliğin bulunmadığı görülmektedir. Bu vakıflara yönelik yapılan farklı isimlendirme ve tanımlamaların ise meşruyeti konusunda yapılan yorumlara doğrudan etki ettiği söylenebilir. Bu amaçla öncelikle aile vakıflarının net bir tanımının yapılması meşru zemininin tespiti bakımından önem arz etmektedir.

² bk. Norbert Oberauer, "Early Doctrines on Waqf Revisited, The Evolution of Islamic Endowment Law in the 2nd Century", *Islamic Law and Society* 20/1-2 (2013), 315-370; Oberauer, Norbert. "Fantastic Charities: The Transformation of Waqf Practice in Colonial Zanzibar". *Islamic Law and Society*. 15. (Leiden 2008). 315-370.

³ bk. David S. Powers, "Orientalism, Colonialism and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India", *Society for Comparative Studies in Society and History* 31/3 (Hazaran 1989), 535-571.

⁴ bk. Miriam Hoexter, "Huqûqullah and Huqûq al-ibâd as Reflected in the Waqf Institution", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19/ (1995), 133-156.

⁵ bk. Ömer Lütfi Barkan, "Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 7/1 (1940), 156-181.

⁶ bk. Mehmed Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, ed. Orhan F. Köprülü (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005).

⁷ bk. Hüseyin Hatemi, *Önceki ve Bugünkü Türk Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1999), 131 vd.

⁸ bk. Hasan Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi: Şam Valisi Vezir Süleyman Paşa Olayı", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 12/ (1992), 399-424.

1. Aile Vakıflarının Mahiyet ve Meşruiyeti

1.1. Aile Vakıflarının Mahiyeti

En güncel şekilde Türk Medeni Kanunu'nda aile vakıfları⁹ ismiyle anılan vakıfların, tartışma konusu olmaya başladığı 20. Yüzyıl başlarından itibaren birçok farklı tanımlaması yapılmıştır. Tanımların her birinin ise aile vakıflarının bir yönüyle değerlendirilerek yapıldığı söylenebilir. Bu vakıflara yönelik farklı anlayış farklı isimlendirmeleri de beraberinde getirmiştir. Ancak gerek aile kelimesinin kapsamı gerekse bu vakıfların genel olarak aile fertleri arasında kuruluyor olması bu tür vakıflar için aile vakfı nitelendirmesinin daha uygun olduğunu göstermektedir.

İsimplendirmede yaşanan farklılık tanımlamada da kendini göstermekte ve bu vakıflar hakkındaki bakış açılarına göre dardan geniş doğru bir tanımlama yapıldığı görülmektedir. En dar anlamıyla sadece evlad gibi yakın akrabalara yapılan vakıflar olarak tanımlandığı gibi en geniş anlamda kavim-i mahsur denilen sayıları belirlenmiş kişilere yapılan vakıflar şeklinde tanımlandığı da görülmektedir.¹⁰ Ancak aile vakıflarının aynı zamanda bir vakıf çeşidi olmasından hareketle bu tanımların tamamının az veya çok eksiklik barındırdığını söylemek mümkündür. Buna göre aile vakıflarının efradını cami ağyarını mâni olan tanımının kanatimizce şu şekilde yapılması mümkündür:

Aile vakıfları; öncelikli olarak vakıf anında mevcut olsun ya da olmasın, sonlu ve sayıları belli olan, genellikle vâkıfın yakın akrabalarından oluşan kişilerin vakıfta görevli değil meşrûnun leh olarak belirlendiği, bu kişilerin kesintiye uğramasından sonra sonu olmayan meşrûnun lehin vâkıf tarafından belirtildiği veya hükmen fakirlerin ebedi yön olarak tahsis edildiği ya da sayıları belli olan meşrûnun lehler ile ebedi meşrûnun lehlerin gelirine aynı anda ortak oldukları vakıflardır.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere aile vakıfları tam ve yarı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tam aile vakfı; vakfın gelirinin tamamının meşrûnun lehler verilmesine onlar kesildikten sonra bir ebedi yönün belirlenmiş olmasına denirken, yarı aile vakfı; gelirin bir hayır ciheti ile hakiki şahıslar arasında paylaştırılmış olmasına denir. Her iki tür de Osmanlı'da ters

⁹ Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 24607 (22 Kasım 2001), Kanun No. 4721, md. 372.

¹⁰ Farklı isimlendirme ve tanımlamalar için bk. Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/247; Ali Haydar, *Tertibu's-sunûf fi ahkâmî'l-vukûf* (Dersaadet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1240), 75-76; Muhammed Hasaneyn el-Adevî, *Menhecû'l-yakîn fi beyâni enne'l-vakfi'l-ehlî mine'd-dîn* (Mısır: Matbaatu Mustafa Lebabî el-Halebî, 1351), 28; Hüseyin Ali el-A'zamî, *Ahkâmü'l-evkâf* (Bağdad: Matbaatü'l-İtimâd, 1948), 143; Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstihlak ve Tâbirler* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966), 55; Ömer Lütfi Barkan - Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), XX; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 8/161; Ziya Kazıcı, *İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1985), 89; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 201; Sipahi Çataltepe, *İslâm-Türk Medeniyetinde Vakıflar* (İstanbul: Türk Milli Kültür Vakfı Yayınları, 1991), 31; Şebnem Akipek - Hüseyin Altaş, "Vakıflarda Evladiye Davaları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/2 (Mayıs 1998), 145; Hamdi Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1998), 223; Münzir Kahf, *Vakfu'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 114; Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 16-17; Burhânüddin Mahmûd İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, ed. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 6/154; Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 301; Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in 'Risâle fi duhûli veledî'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdî'l-evlâd' Adlı Risalesi Bağlamında Osmanlı Zürrî (Evlâtlık-Evlâdiye) Vakıf Uygulamasında Evlâdî'l-Evlâd Meselesi", *Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Haziran 2012), 44, 51; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları: Kanûnî Devrinde Osmanlı Hayatı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 95; Ramazan Günay - Abdullah Demir, *Osmanlı Devleti'nde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2013), 41; Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 595.

orantılı biçimde çokça uygulama alanı bulmuş, ilk dönemlerde tam aile vakfı, son dönemlerde ise yarı aile vakfı daha çok kurulmuştur.¹¹

1.2. Aile Vakıflarının Meşruiyeti

Aile vakıflarının meşruiyeti ile ilgili tartışmaların özellikle son yüzyılda hız kazandığı görülür. Genel olarak nâ-meşruluğuna dair ileri sürülen sebep malın miras hükümlerine aykırı şekilde taksim edilmesine sebep olmasından ileri gelmektedir. Bu ise İslâm'ın kat'î emrine aykırılık teşkil eder.

Aile vakıfları hakkında son dönem tartışmalarının ötesinde tarih boyunca bütün bir vakıf kurumuna dair meşruiyet sorgulaması yapıldığı da görülmektedir. Aile vakıflarının da nihâyetinde bir vakıf çeşidi olmasından hareketle genel itibarla vakfın meşruiyetine yönelik yapılan itirazlar aile vakıflarını da dolaylı olarak kapsamaktadır. Dolayısıyla karşı tez olarak vakfın meşruiyetini kanıtlayan delillerin birçoğu da aile vakıflarının meşruiyet delilleri sayılacaktır. Vakıf her ne kadar açıkça asli delillerde zikredilmese de vakfın işlevine temas eden birçok ayet ve Hz. Peygamber uygulamasına tesadüf edilmektedir. Asli kaynakların bu yönlendirmesinden hareketle vakfa dair detay hükümlerin fer'î deliller ve icthâh yolu ile tarih boyunca vazedildiği görülmektedir. Vakfın sadaka mahiyetini içermesi ve sadaka-i câriye olarak nitelenmesi Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetlerinin vakfa temel olmasını sağlamaktadır.¹² Özel anlamda vakfa temas eden en net ayetlerin ise "Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz. Ne harcarsanız Allah onu hakkıyla bilir."¹³ ve "O gün insana, ileri götürdüğü ve geri bıraktığı ne varsa bildirilir."¹⁴ olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵ Bu ve benzeri ayetlerin umumi manalarından da vakfın mükâfat getireceği anlaşılabilir.¹⁶ Aile vakıflarının içerisinde akrabaya yapılan vakıfların da bulunması bu anlamda bu uygulamayı da vakıf olarak nitelemenin uygun olduğunu ve Kur'an'da övülen¹⁷ fiillerden olduğunu göstermektedir.

Bir başka asli delil sünnette ise vakfı işaret eden birçok delile rastlanmaktadır. Bunlar arasında vakfa delalet eden en net delil şu ayettir:

"İnsanlar öldükleri zaman amelleri kesilir, ancak bunun üç istisnası vardır. Birincisi, sadaka-i câriye (sürekli sadaka) dir ki, bunu meydana getiren insanın buradan faydalanma devam ettiği müddetçe ameli devam eder. İkincisi, kendisinden faydalanılan bir ilim bırakılması, üçüncüsü ise kendisine hayır dua eden evlad bırakılmasıdır"¹⁸

¹¹ Barkan - Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli*, Vakıf No: 2, 4, 27; Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1990), 148-149, 161, 234, 393; Yediylidiz, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 15-18, 254-255; Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 46, 56.

¹² Konuyla ilgili ayetler için bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2008), el-Bakara 2/3, 177, 215, 219, 254, 261-262, 267, 270, 272-274, 276; Âl-i İmrân, 3/ 16-17, 92; en-Nisâ 4/39, 114; el-Enfâl, 8/2-3; et-Tevbe 9/103-104, 120-121; el-Kasas 28/51-54; el-Fâtır 35/29.

¹³ Âl-i İmrân 3/92.

¹⁴ el-Kiyâmet 77/13

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdü'l-muhsin Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/201.

¹⁶ bk. Yasin, 36/12. Ayrıca bk. Ebû'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf*, ed. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/168; Nâsirü'd-dîn Ebû'l-Hayr Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/264; El-mahlî Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 6/401.

¹⁷ el-Bakara 2/177, 215; el-İsrâ 17/26; er-Rum 30/38.

¹⁸ Müslim, "Vasiyyet", 3; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 14; et-Tirmizî, "Ahkâm", 36; en-Nesâî, "Vesâyâ", 8.

Vakfın kıyamete kadar geçerliliğini koruyan bir sadaka olması Hz. Peygamber'in dilinde sadaka-i câriye olarak nitelenen sadaka çeşidinin vakıf olarak zikredilmesini sağlamaktadır.¹⁹ Yine Hz. Peygamber tarafından sahip olduğu arazilerin vakfedilmesi de vakfın meşruyetinde fiili delil olarak görülmektedir.²⁰ Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda Hz. Ömer (öl. 23/644) başta olmak üzere sahabenin kurduğu birçok vakıf da meşruyet için bir başka delildir.²¹

Vakfa delil olan rivayetlerin çoğunun aile vakfına delil olduğu ve sahabe tarafından kurulan vakıfların ise aile vakfı olarak kurulmuş vakıflar olduğu görülmektedir.²² Nitekim Hz. Peygamber'in de ailesine vakfetmesi²³ ve onun vakfından sonra müslümanların daha ziyade ailesi için vakıf kurmaya başlaması da bunun göstergesidir.²⁴ Akrobaya yapılan sadakanın fakire yapılan sadakadan iki kat fazla ecre sahip olması da aile vakfının meşruyetinin yanında değerini de göstermektedir.²⁵ Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından evli olmayan kızları için kurulan vakfın kadı tarafından tescil edilmiş olması ise aile vakfının ilk dönemden bu yana bilindiğini ve uygulandığını gösteren en net delil olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶

Kitap ve sünnetin yanı sıra aile vakıflarının meşruyeti ile ilgili icmanın gerçekleştiğini söylemek mümkündür.²⁷ Bu ise aile vakıflarının sahabe döneminden bu yana uygulanan meşru bir vakıf çeşidi olduğunu göstermektedir. Bu durum batılı yazarlar tarafından da kabul edilmektedir.²⁸ Osmanlı dönemine gelindiğinde ise aile vakfının oldukça revaç bulması bu vakıflara olan ihtiyacı da gözler önüne sermektedir. Böylelikle aile vakıfları müslüman toplumlar içerisinde örf halini alan bir uygulamaya dönüşmüştür.

2. Modern Dönemde Aile Vakıflarının Meşruyetine Yönelik Tartışmalar

İslâm Hukuk literatüründe, aile vakıflarına yönelik az da olsa bir hukuki zemin sorgulaması yapılmıştır. Ancak bu sorgulama, mahza aileye dönük yapılan, aile arasında malın dolaşımını öngören ve vakfın asıl gayesi olan ihtiyaç sahiplerinin yararlanmasının düşülmediği uygulamaya karşıdır. Malikiler tarafından bu uygulamaya habs adı verilmekte ve

¹⁹ Celâleddîn Abdurrahman Suyûtî, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-Hâfız Celâlüddîn es-Suyûtî ve hâşiyetü'l-İmâmi's-Sindî* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 6/561; Ahmet Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 8/84.

²⁰ el-Buhârî, "Cihâd", 86; Ebû Bekr Ahmed Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6/265; Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr el-Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 5-6.

²¹ el-Buhârî, "Vesâyâ", 22, 28; Müslim, "Vasiyyet", 4; en-Nesâî, "İhbâs", 3; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 13; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 6/264; Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/242-243.

²² el-Buhârî, "Vesâyâ", 17, 26; Müslim, "Zekât", 14; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 6/272-273; Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 8-14.

²³ Ebû Dâvûd, "Harâc", 19; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 6/265; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi San'ânî, *el-Musannef*, ed. Habîbu'r-Rahmân A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402), 10/374. İlgili delillerin kapsamlı bir değerlendirmesi için bk. Münir Yaşar Kaya, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 108-121.

²⁴ Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 6.

²⁵ Tirmizî, Zekât, 26; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Haddâdî, *Fezû'l-kadir şerhu'l-Camii's-sağîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 2/362.

²⁶ Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 14.

²⁷ Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü Kahire, 1968), 3/6; Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Dâru'l-Vefâ, 2001), 5/110.

²⁸ Rudolph Peters, "Wakf", *Encyclopedia of Islam* (Leiden) (Erişim 04 Temmuz 2017), 11/60. Ayrıca bk. Oberauer, "Early Doctrines" 1.

318 | Münir Yaşar Kaya. İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruyet...

vakfın bu uygulamadan farklı bir kurum olduğu günümüzdeki bazı kaynaklarda da vurgulanmaktadır.²⁹ Bu uygulamaya göre vakfedilen mal aile bireylerinin faydalanmasına dönük olarak hapsedilmekte, dışarıdan herhangi kimsenin faydalanmasına ve sonrasında hayrî şekle dönüşmesine izin verilmemektedir. İmâm Muhammed (öl. 189/805) tarafından kesin olarak reddedilen, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) de kabul etmediği rivâyet edilen aile vakfına benzeyen uygulama budur. Çünkü bu uygulamada ailenin kesilmesinin ardından vakıftan yararlanacak ebedi bir cihet bulunmaz, bu nedenle de vakıf sayılmaz.³⁰

Bu meşruyet sorgulamasının dışında aile vakıflarına yönelik İslâm Hukuk literatüründe başka itiraz sayılabilecek bir durum göze çarpmamaktadır. Aksine, Hz. Peygamber döneminden bu yana İslâm'da varlığı bilinmekle beraber modern dönemde olduğu gibi diğer vakıflardan ayrı tutulmamıştır. Klasik literatürde yararlanacak kimselerin belirli olup olmasından hareketle hayrî ve aile vakfı ayırımına benzer şekilde birkaç ayırım yapılsa da³¹ bu meşruiyete yönelik değil tanımlamaya yönelik bir ayırım şeklindedir.³² Bu tasnifler her iki vakıf türünün de klasik dönemde bilindiğini ve aile vakıflarına itiraz edilmediğini göstermektedir. Ayrıca her ne kadar bazı şekilleri eleştiriye maruz kalsa da Malikîler tarafından uygulanmakta olan habs uygulaması da ilk dönemlerden bu yana aile vakıflarının bilindiğini ve meşruiyet sorunu taşımadığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Hanefî vakıf hukukuna dair yazılmış ilk monografiler olan Hassâf ile Hilâl b. Yahyâ'nın eserlerinde de evlad ya da benzeri belirli kişilere yönelik vakıfların cevazından çok niteliğinin tartışılması meşruiyet göstergelelerinden sayılabilir.³³

Aile vakıflarının Osmanlı hukukunda da meşruiyet sorunu yoktur. Buna dair işaret, Osmanlı döneminde zürri vakıflarda kullanılan bazı lafızların kapsamının ne olacağı konusunda görülen tartışmadır. Yavuz Sultan Selim'in iktidarı döneminde ortaya çıkan bu tartışma vakfiyelerde kullanılan veled, evlad ve evlad-ı evlad lafızlarının kız çocuklarına da şamil olup olmadığı tartışmasıdır. Bu konuda Osmanlı âlimlerinin yazdıkları risalelerde,³⁴ aile vakıflarının meşruiyetine değil, içeriğine yönelik problemin çözümüne çalışılmıştır. Bu da aile vakıflarının meşru olmayacağına dair Osmanlı hukukunda herhangi bir fikrin ortaya çıkmadığını açıkça gösterir.

Ancak modern döneme gelindiğinde hayrî ve aile vakıfları şeklinde açık ve keskin bir ayırım yapıldığı görülür.³⁵ Bu durum, aile vakıflarının hayrî vakıflardan tamamen ayrı tutularak, vakıf kategorisine alınmaması gerektiği tezini de beraberinde getirmiştir. Keskin ayrıma

²⁹ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 145.

³⁰ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Hucce alâ ehl-i Medîne*, ed. Ebû'l-Vefâ Afgânî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1965), 3/46-47.

³¹ Ebû'z-Zekerîyya Muhyiddîn Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, ed. Zehîr Saviş (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 5/319; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 137.

³² Miriam Hoexter, "Huqûqullah and Huqûq al-ibâd", 139-141.

³³ Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ, *Kitâbu ahkâmü'l-vakf* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mârife, 1355), 34-47; Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 62-80.

³⁴ bk. Zeynüddin İbn Nuceym, *Resâilü İbn Nuceym el-iktisâdiyye*, ed. Muhammed Ahmed Sarrâc (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999), 213-227; Muhyiddîn Hatibzâde, *Risâle alâ kavli Kadihân: Lev kâle raculun ardî hâzihî mevkûfetün* (Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 250); Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Risâle fi duhûli veledî'l bint fi'l-mevkûf ila evlâdî'l-evlâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, 1049, 49b-51b; Sümeyye Özdemir, *Zürri Vakıflarda Kullanılan "Çocukların Çocukları" Lafzının Vakfın Kızın Çocuklarını Kapsaması* (Hatibzade, Kemalpaşazade ve İbn Nuceym'in Risaleleri Bağlamında) (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011).

³⁵ Bu ayırımın modern döneme ait olduğunu savunan görüşler için bk. Hoexter, "Huqûqullah and Huqûq al-ibâd", 141; Haim Gerber, "The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne", *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer*, ed. Gabriel R. Waqburg - Gad G. Gilbar (Haifa: Haifa University Press, 1988), 33; James Norman Dalrymple Anderson, "The Religious Element in Waqf Endowments", *Journal of the Royal Cenral Asian Society* 38/4 (1951), 297.

sebeplere dayanarak zikredilen ayrımın İngiliz sömürgelerinde de bulunduğu dair ayrıntılı bilgi için bk. Norbert Oberauer, "Fantastic Charities", 315-370.

Bu kapsamda aile vakıflarının meşruiyetine yönelik eleştiriler üç ana grupta toplanabilir:

- Aile vakıfları hayrî vakıflardan sonra ortaya çıkan ve Asr-ı Saadet'te meşruiyet zemini bulunmayan bir uygulamadır.
- Aile vakıfları hayrî vakıflarda bulunan dini ve insani amaçlardan bir sapma niteliğindedir.
- Aile vakıfları İslâm miras hükümlerinin değiştirilmesini amaçlamaktadır.³⁸

İslâm dünyasında da bu ve benzeri iddialardan hareketle hayrî-aile (zürrî) ayrımı tartışılmaya, aile vakıflarının hukuki niteliği ve meşruiyeti sorgulanmaya başlamıştır. Meşru olmadığı kanaatinin baskın geldiği başta Mısır ve Suriye olmak üzere bazı Müslüman ülkelerde hayrî vakıflar devam ettirilerek aile vakıfları ilga edilmiş,³⁹ Türkiye gibi bazı ülkelerde ise devam ettirilmeyle beraber vasıfları ve amacı oldukça kısıtlanmıştır.⁴⁰

Bahsi geçen gayr-i meşruluk iddiaları incelendiğinde feraize aykırı olması, müsadereye engel olma, bölünmeyi engelleme ve derebeylik sistemine yol açma tezlerinin ön plana çıktığı görülmektedir.

2.1. Aile Vakıflarının Feraiz Hükümlerine Aykırılığı

Aile vakıflarının gayr-i meşruluğunu savunanların kullandığı argümanların başında, İslâm miras hükümlerinin değiştirilmesinin amaçlandığı gelir. Bu görüşe göre İslâm'da aile vakıflarının kurulmasının sebebi, kişinin mülkü üzerinde vefatından sonra âmir hüküm olarak uygulanacak olan miras hükümlerini bir şekilde bertaraf etme arzusudur. Vakıf her ne kadar bir kurbet ve tasadduk çeşidi olsa da özellikle İmam Ebû Yusuf'un (öl. 182/798) vakıf konusunda kişilere geniş salâhiyet tanıyan içtihatları sayesinde, bu arzuya hizmet edecek aile vakıfları ortaya çıkmış ve zamanla çok geniş uygulama alanı bulmuştur. Bu sayede vâkıf, kendi isteği doğrultusunda malını vârislerinden istediğine miras payından fazla olarak verebilmekte, istediğinin payını ise azaltabilmekte ya da tamamen kaldırabilmektedir.⁴¹

İmam Ebû Yusuf'un meşru olmadığı halde aile vakıflarını meşru gösterdiğini belirten Fuat Köprülü, bunun sebebini şu sözlerle açıklar:

"Zamanın icaplarını ve zengin sınıfların menfaatlerini göz önünde bulunduracak uysal bir karakter sahibi olduğunu tarihi vesikalar sayesinde çok iyi bildiğimiz İmam Ebû Yusuf'un, âdî vakıfları caiz görmesi, en büyük İslâm hukukçularının hemen umumiyetle bu esasa muhalif bulunmalarına rağmen, İslâm âleminde çok iyi karşılanmış ve her tarafta ve bilhassa Hanefîlerde kat'î mahiyette bir hukuki mesnet sayılmıştır."⁴²

³⁶ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 335.

³⁷ Powers, "Orientalism, Colonializm and Legal History", 543.

³⁸ Bu sebeplere dayanarak zikredilen ayrımın İngiliz sömürgelerinde de bulunduğu dair ayrıntılı bilgi için bk. Norbert Oberauer, "Fantastic Charities", 315-370.

³⁹ Muhammed Ebû Zehrâ, *Muhâdarât fi'l-vakf* (Kahire: Matbaatu Ahmed Ali Muhâyemere, 1959), 6.

⁴⁰ Hasan Güneri, *Türk Medeni Kanunu Açısından Vakıfta Amaç Kavramı ve Amacına Göre Vakıf Türleri* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1976), 116-128.

⁴¹ Hüseyin Hatemî, *Vakıf Kurma Muamelesi*, 131-132; Barkan - Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli*, XXIII.

⁴² Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 311.

320 | Münir Yaşar Kaya. İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruiyet...

Bu görüşün başlıca savunucularından Ömer Lütfi Barkan ise, Fatih Dönemi'ndeki aile vakıfları hakkında şunları söyler:

"Filhakika, mavzubahis vakıf defterlerinde tetkik ettiğimiz (200) e yakın vakıfnâme sûreti içinde hemen istisnâsız her birinde "şart-ı vâkıf"ların, mevcut miras hukukunu herhangi bir surette tahdit ve tahlil etmiş bulunduğu görülmektedir. Bu suretle, vâkıf mirasçıdan mal çıkartmakta ve malını ölümünden sonra da Şeriat'ın tayin ettiği miras kaideleri haricinde ve istediği şekilde idare etmek arzusunu izhar etmiş bulunmaktadır."⁴³

Batılılaşma hareketlerinin tesirinde kalan bazı Osmanlı hukukçularının aile vakıflarının amacı hakkındaki kanaatlerinin kadınlara mirastan pay verilmemesi olduğunu Hüseyin Nâci (öl. ?) ise şu sözlerle teyit eder:

"... Bu şekilde vakıf, Müslüman ashâb-ı emlâk için, emlâkını intikâl-i irsiyeden kurtarmak ve zevcesinin, validesinin, kızlarının hukukuna tecâvüzle bütün memâlikini ahfâd-ı zükûruna hasretmek vâsıtası olmuştur. Hattâ bu ahkâmın mevcudiyetidir ki bazı Avrupa müelliflerine vakfi yeni bir müessesesi-i verâset gibi göstermiştir."⁴⁴

Hüseyin Nâci bu görüş sahiplerinin Kadı Şüreyh'in (öl. 80/699?) "Allah tarafından tesis edilen kanun-ı verasete muhalif bir vakfın vücudu kabul edilemez." sözüne dayandıklarını zikreder.⁴⁵

Bu görüşteki oryantalist yazarlardan bazıları daha da ileri giderek İslâm'da genel olarak vakfın ortaya çıkışını ve gelişmesini dahi bu fikre bağlar. Onlara göre İslâm vakfının menşei; cahiliye dönemindeki kadınlara mirastan hiçbir pay vermeme uygulamasının, İslâm'ın miras hükümleri ile tamamen kaldırılabilmesidir. Aksü'l-amel nazariyesi adı verilen bu fikre göre Araplar, Müslüman olduktan sonra yeni miras hükümlerini uygulamak istememiş ve kadınlara pay vermedikleri eski uygulamalarını devam ettirecek bir yöntem olmak üzere aile vakıflarını keşfetmişlerdir. İslâm'daki vakıf müessesesi de bu keşfin genişletilmesi ile ortaya çıkmıştır. İslâm hukukçularından bazılarının vakfi vasiyete bazılarının ise hibeye benzetmeleri aile vakıflarının verâset hükümlerini değiştirmek gayesine matuftur. Fuad Köprülü bu nazariyeyi açıkladıktan sonra vakfın menşei bu fikre bağlamanın mümkün olmayacağını vurgulasa da vakfın genişlemesinin bu sebebe bağlanabileceğini zikretmektedir. Ona göre dini esaslara kıymet vermeyerek eski adetlerini geri getirme arzusunda olan Emevî hükümdarları zamanında vakıf, hayrî amaç altında İslâm miras hükümlerini değiştirecek vaziyet halini almıştır. Bu nedenle aile vakıflarının miras hükümlerini değiştirmekten başka bir amacının bulunmadığını açıkça zikretmektedir.⁴⁶

Aile vakıflarının meşruiyet bahsinde zikredildiği üzere İmam Ebû Yusuf'un içtihadından çok önce bizzat Hz. Peygamber ve sahabe tarafından aile vakfının kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Yusuf'un içtihadı ile bu vakıfların ortaya çıktığını söylemek kanaatimizce zorlama bir yorum olacaktır. Öte yandan İmam Ebû Yusuf'un içtihatları sayesinde vâkıflara geniş salâhiyet imkânını diğer imamların karşı olmalarına rağmen verdiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü İmam Muhammed ile İmam Ebû Yusuf arasında aile vakıfları konusundaki tek görüş ayrılığı, vakıfta ebedi cihetin zikredilme zorunluluğudur. Bu vakıflarda İmam Muhammed'e göre ebedi cihetin söylenmesi zorunlu iken, İmam Ebû Yusuf'a göre zorunlu değildir. Ona göre vakıf bir sadaka çeşidi olduğu için, cihet söylenmesi de ebedi olarak fakirlere şart kılınmış sayılır. Vakıf kelimesinin söylenmiş olması ebedilik için yeterlidir.⁴⁷ Bununla birlikte İmam Ebû Yusuf'tan malın ebedi yönünün söylenmesinin zorunlu olduğuna

⁴³ Ömer Lütfi Barkan, "Şer'i Miras Hukuku", 161.

⁴⁴ Hüseyin Nâci, "Vakfa Dair Bir Tetkik", *Dâru'l-Fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuâsı* 2/12 (1338), 99.

⁴⁵ Nâci, "Vakfa Dair Bir Tetkik", 101.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 301-311.

⁴⁷ Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 18-19; Abdullah b. Muhammed el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/42; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb 2003), 6/534-537; Ali Haydar, *Tertîbu's-sunûf*, 145-147.

dair bir başka rivayet de bulunmaktadır. Bu anlamda bir ebedi yönün zorunlu olması konusunda İmâmeyn arasında görüş ayrılığı yoktur. Buna ek olarak İmam Ebû Yusuf'tan çok daha geniş şekilde aile vakıfları uygulamasına Malikîlerin cevaz verdikleri⁴⁸, hatta bu sebeple İmam Muhammed'in Malikîlerin habs adını verdikleri bu uygulamayı eleştirdiği görülmektedir.⁴⁹

Aile vakıfları sadece varislere yapılacak vakıfla sınırlı değildir, muayyen kimselerin lehine yapılmış vakıfların tamamı aile vakıfları sayılır. Bu bakımdan vâris olmayan kimselere yapılan vakıflar da yararlananın kim olduğu belirlendiği müddetçe aile vakıfları kapsamına girer. Yöneltilen bu miras hükümlerini değiştirme itirazı, vârisler dışındaki kimselere yapılan aile vakıflarını içine almamaktadır. Dolayısıyla bir kısmına yapılan itiraz kabul edilse bile buradan yola çıkılarak bu vakıfların tamamının gayr-i meşru kabul edilmesi hukuk mantığına aykırıdır. Kaldı ki itiraz edilen kısma yönelik eleştiriye de hak vermek mümkün değildir. Çünkü İslâm hukukunda tam mülkiyet esası söz konusudur. Buna göre kişi kendi mülkiyetinde bulunan malı üzerinde, hayatı boyunca dilediği tasarrufu yapabilir. Bu tasarruf özgürlüğü, sefihlik, borçluluk, maraz-ı mevt gibi çeşitli arızî engeller haricinde sınırlanamaz. Bu kapsamda mâlik, malının tamamını herhangi bir şahsa hibe edebileceği gibi, vârislerinden herhangi birisine de hayatta iken bırakabilir.⁵⁰

Bu durum kabul edildikten sonra, kişinin hayattayken dilediği gibi mülkünü vârislere vakfetmesinin önünde hiçbir engel olmayacağı görülür. Çünkü Hanefîlerde, hatta özellikle vakıf konusundaki içtihatları sayesinde aile vakıflarının geniş uygulama alanı bulduğu eleştirisinin getirildiği İmam Ebû Yusuf nezdinde vakfedilen mal, vakfın kurulduğu andan itibaren kişinin mülkünden bağlayıcı şekilde çıkmaktadır.⁵¹ Bu sebeple vâkîfın dahi artık o mal üzerinde satım, hibe vs. gibi hukuki işlem yürütme ya da yapmış olduğu vakıftan vazgeçme hakkı yoktur. Mûrisin/vâkîfın bile mülkiyet hakkının bulunmadığı bu uygulama ile, mal mûrisin/vâkîfın vârislerine bırakacağı bir mal olmaktan hayattayken çıkmış olur.⁵² Bu nedenledir ki miras hükümlerinin değiştirilmesi amacıyla vakıf yapıldığını söylemek hukuki dayanaktan yoksundur. Nitekim Ali Haydar Efendi (öl. 1354/1935) tarafından vakıf mallarda miras hükümlerinin geçerli olmayacağı şu ifadelerle kaideleştirilmiştir: "Müstegallât-ı fihkiye ile arâzi-i emiriyye mülk olmamakla bunlarda irs ve vasiyyet gibi ahkâm-ı fihkiye cereyân eylemez."⁵³

Vârislerin mûrisin malları üzerindeki hakları ancak mûrisin ölümü ile ortaya çıkar. Bu kapsamda mûrisin henüz hayattayken sahip olduğu ve sonra bir şekilde elinden çıkarttığı mallar mirasa konu olmaz. Sadece mûrisin vefatı anında ortada bulunan mallar mirasa konu olabileceğinden, hayattayken hibe, satım, vakıf vs. gibi herhangi bir yolla mülkiyetten çıkarılmış malların terekeye dâhil edilmesi söz konusu değildir.⁵⁴ Buna rağmen bir şekilde miras kalacağı kabul edilse bile yine mirasa aykırılık gerçekleşmez. Çünkü vakfedilen mal, vâkîfın mülkünden çıktıktan sonra başka kimsenin mülkiyetine girmeyerek Allah'ın mülkü hükmüne geçer.⁵⁵ Bu da miras kalacak olan malın paylaşılmadığını, aksine vakıf yoluyla sadece o malın gelirinin paylaştırıldığını göstermektedir. Mirasta ise vârisler arasında terekenin geliri değil mülkiyeti paylaşılmaktadır. Dolayısıyla vâkîf aile vakıfları yolu ile malını değil o malın menfaatini aile fertleri arasında taksim etmektedir. Menfaatlerin ise Hanefîlere göre bir mal çeşidi olmaması sebebiyle,⁵⁶ mirasa konu olmaları mümkün değildir.

⁴⁸ Muhammed Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebîr* (Beirut: Daru'l-Fikr, t.y.), 76 vd.

⁴⁹ Şeybânî, *el-Hucce alâ ehl-i Medîne*, 3/46-47.

⁵⁰ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Mecelle) (ts.), md. 1192; Hasan Hacak, "Mülkiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/543.

⁵¹ Muhammed b. Ali Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 369; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/523.

⁵² Hassâf, *Ahkâmü'l-evkâf*, 18.

⁵³ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1322), 6.

⁵⁴ Nâci, "Vakfa Dair Bir Tetkik", 109-110.

⁵⁵ Kemâlî'd-dîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetu'ü'l-Kadîr ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/189.

⁵⁶ Ali Haydar, *Teshîlü'l-ferâiz*, 6.

232 | Münir Yaşar Kaya. İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruyet...

Öte yandan İslam Hukuku'nda vakıf, hiçbir hukuki müessesede olmadığı şekliyle farklı bir mezhebin hükümlerine göre tesis edilebilir. Miras hükümlerinde ise bu mümkün değildir. Kişi hangi mezhebin müntesibi ise o mezhebin hükümleri gereğince miras paylaşılabilirken, vakıf kurulma esnasında herhangi bir mezhebin hükümlerine bağlı olarak mal vakfedilebilir. Bu hürriyet vakfın miras hükümlerine dâhil olmayacağına bir başka göstergesidir.⁵⁷

Hukuken miras hükümlerine etki edecek bir durum söz konusu olmadığından anlaşılmasından sonra, aile vakıflarının gerçekten miras hükümlerinde bir değişiklik meydana getirmek gibi farklı amaçlarla kurulmuş olması halinde dahi, vakfın geçerliliğine etki etmeyeceği söylenebilir. Vâkıf ister çocuklarından bazılarını mirasından mahrum etmek amacıyla isterse hayır amacıyla aile vakıflarını tesis etmiş olsun, tesciline yönelik hukuken bir engelleme yapılamaz. Kötü niyetli bir amacın olması kişinin dinen günah kazanması için bir sebeptir. Aksi durum hukuki işlemlerde niyet sorgulaması demek olur ki, bu sadece aile vakıflarında değil her türlü hukuki işlemde niyete göre hüküm verilmesini zorunlu kılar. Bu ise hukukun objektif ve genel geçer olması hükmünü ortadan kaldırarak sübjektif bir nitelik halini almasına sebep olacaktır.⁵⁸

Bu vakıfların hukuki geçerliliğinin sorgulanması ancak maraz-ı mevt denilen ölüm halinde yapılmış vakıflarda ya da borçtan kaçma durumunda mümkündür. Aksi durumda tasarruf hürriyeti kişinin niyeti ne olursa olsun ahlâkî olarak sorgulanabilirse de hukuki olarak kısıtlanamaz. İmâm-ı Âzam'ın vakfın tescilini şart koşması aile vakıflarının geçerliliği için değil vakfın lâzım hale gelebilmesi içindir. Kaldı ki geçerli olmayacak bir vakfın kâdı tarafından tescil edilmesi de mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla kâdı tarafından hayır amacıyla yapıldığı anlaşıldığında tescil edileceği kabul edildiğine göre bu vakıfların gayr-i meşru olduğu bu itirazı yapanlar tarafından da söylenemeyecektir.⁵⁹

İmam Mâlik'in (öl. 179/795) kız çocuklarının dışarıda bırakılarak kurulan vakfi batıl saydığına dair bir rivâyet bulunsa da Mâlikîler'de esas olan görüşe göre hukuken sadece kız çocuklarına, sadece erkek çocuklarına veya sadece birtakım kimselere şart koşularak yapılan vakıflar geçerlidir.⁶⁰ Ancak kız çocuklarını vakfa dâhil etmeden sadece erkek çocuklarına vakıf yapmak mekruhtur. Çünkü atıyye ve bağışlamalarda evla olan bağışın eşit paylaşılmasıdır.⁶¹ Kaldı ki İmam Mâlik'in rivâyeti esas kabul edilse bile bu rivâyet, kız çocuklarını dışarıda bırakmadan kurulan vakıfların geçerli olacağını göstermektedir.

Vakfın miras hükümleriyle ilgisinin olmaması ve bağış olarak kabul edilmesi eşit şekilde paylaşımın yapılması gerektiğini gösterir. Bu yüzden vakıf kurulurken aksi belirtilmedikçe gelir kadın-erkek arasında eşit şekilde paylaşılır.⁶² Dolayısıyla miras hükümlerine uygun bir paylaşımın yapılmak istenirse, vâkıf tarafından ayrıca belirtilmesi gerekecektir. Hal böyle olmasına rağmen Osmanlı'da aile vakıflarının vâkıflar tarafından miras hükümlerini değiştirecek şekilde eşit paylaşım, iddia edildiği gibi vakıfların meşruiyetine etki edecek boyutta değildir. Kadının aleyhine paylaşım ise hiç bulunmaz. 17. yüzyıl Osmanlı vakıfları üzerine yapılan çalışmada vakıfların sadece %14'ü kadın-erkek arasındaki miras oranlarını değiştirmektedir. Üstelik bu değişikliğin tamamında gelirin erkek ile eşit şekilde paylaştırıldığı görülmektedir.⁶³

⁵⁷ bk. Nâci, "Vakfa Dair Bir Tetkik", 110-111.

⁵⁸ Karşıt görüş için bk. Ebû Zehrâ, *Muhâdarât*, 335-337.

⁵⁹ Karşılaştırma için bk. Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, 203.

⁶⁰ İbn Saîd et-Tanûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/423.

⁶¹ Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilber, *el-Kâfi fî fikhı ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Moritânî (Riyad: Mek-tebetü'l-Riyâdü'l-Hadîse, 1980), 2/1008.

⁶² Hilâl b. Yahyâ, *Kitâbu ahkâmî'l-vakf*, 34.

⁶³ Yüksel, *Vakıfların Rolü*, 442, Tablo: 20.

2.2. Aile Vakıfları Sayesinde Malın Müsadereden Kurtarılması

Aile vakıflarına yönelik bir başka eleştiri bu vakıfların malın müsadereden kaçırılması amacıyla kurulduğudur. Bu fikre göre aile vakıfları, kişinin mülkünde olan mallara devletin el koymasını engellemek ve bu sayede ailesine mal bırakabilmek amacıyla kurulmaktadır. Bu sebeple müsadere tehlikesine karşı oluşturulmuş bir sigorta mahiyetini alır. Aile vakıflarının, gelişmesini sağlayan önemli etkenlerden biri de bu özelliğidir.⁶⁴ Buna göre sahip olunan em-laka, kişi vefat ettiğinde sorgusuz sualsiz devlet tarafından el konulmakta ancak vakıflar sayesinde devlet durdurulabilmektedir. Kâdılar da bu duruma göz yumar. Çünkü özellikle Osmanlı'da vakıfnameyi onaylayacak olan kâdılar, bu vakıflardan müderrislik, imamlık, nâzırlık vs. gibi görevleri sayesinde gelir elde etmekte ya da bu gibi vakıfların medreselerinden yetişmektedir. Bu sebeple de kâdılar, vakıfların devlet tarafından müsadere edilmesini engelleyecek şekilde vakıfları tescil etmektedir.⁶⁵ Devlet vakıf gelirlerine dokunamadığı için de kişiler bu yöntem sayesinde mallarını ailesine bırakabilmektedir.

Bu iddia, aile vakıflarının kuruluş amacının müsadere olduğunu ileri sürmenin yanında, kâdıların kendilerine gelir sağlamaları sebebiyle meşru olmamasına rağmen bu vakıfları tescil ettiklerini de iddia etmektedir. Kâdılar bir nevi rüşvet çarkının içinde gibi gösteren bu iddia aile vakıflarından bağımsız şekilde başlı başına ispata muhtaçtır. Müsadere iddialarına dayanak olarak Osmanlı dönemi kadılarının rüşvete meyyal bir görüntü arz ettiğinin vurgulanması, dayanağın iddiadan daha vahim durumlar içerdiğini gözler önüne serer.⁶⁶

Aile vakıflarının malı müsadereden kurtarmak amacıyla yapıldığı iddiasının doğruyu yansıtmayıp yansıtmadığını anlayabilmek için Osmanlı döneminde müsaderenin hangi durumlarda yapıldığının kısaca tespiti gerekir. Müsadere uygulaması Osmanlı'nın ilk dönemlerinden Fatih (öl. 886/1481) devrine kadar devlet malını zimmetine geçirenlerle isyancılar hakkında gerçekleştirilmiş bir uygulamadır. Fatih döneminden itibaren ise, Çandarlı Halil'in (öl. 857/1453) mallarının müsaderesi ile başlayan uygulama neticesinde suçlu olsun olmasın ulema sınıfı hariç devlet görevinde bulunan bütün askeri ve idari sınıf mensuplarının mallarının müsadereye tâbi tutulduğu görülmektedir. Devletin duraklama dönemine girişi ve borçlanmasını müteakip hazineye gelir getirmesi amacıyla, ticari kazanç yolu ile zenginleşenlerin de mallarının keyfi şekilde müsadere edildiği görülmekle birlikte, ehl-i örf⁶⁷ dışındaki kesimin daha çok suçlu bulunduğu takdirde mallarının müsadere edildiği söylenebilir.⁶⁸ Tanzimat Fermanı'yla birlikte de özel mülkiyet koruma altına alınmış ve müsadere uygulaması kanuni zemine oturtulmuştur.⁶⁹

Osmanlı müsadere uygulaması göz önüne alınarak, aile vakıflarını müsadereden mal kaçırmak amacıyla kurduğu söylenebilecek sınıf ehl-i örf sınıfıdır. Çünkü Osmanlı'da verilen müsadere fetvası bu sınıfa mensup olanların malları hakkındadır.⁷⁰ Nitekim müsadere korkusundan aile vakıflarının kurulduğu görüşünü savunanların kanaati de bu yöndedir.⁷¹ Buradan hareketle müsadere korkusuyla aile vakfı kurma iddiasının, askeri sınıfa sahip olarak idari

⁶⁴ Hatemi, *Vakıf Kurma Muamelesi*, 133; Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 312.

⁶⁵ Barkan - Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli*, XXIV-XXV; Hasan Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi", 441.

⁶⁶ Bahsi geçen görüş hakkında detaylı bilgi için bk. Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi", 411-412.

⁶⁷ Ehl-i Örf için bk. Mehmet İpşirli, "Ehl-i Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/519-520.

⁶⁸ Firüzan Selçuk, "Vakıflar: Başlangıçtan 18. Yüzyıla Kadar", *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 23.

⁶⁹ Tuncay Ögün, "Müsadere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/67-68.

⁷⁰ Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, ed. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 126.

⁷¹ Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, 312; Barkan - Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli*, XXV. (BURADA ROMA RAKAMI VERMEK ZORUNDAYIM. Çünkü Kitabın giriş bölümünde sayfalar Roma rakamıyla verilmiş. Dipnotu da o sayfalar üzerinden verdiğim için bu şekilde dipnota aktarılmıştır.)

324 | Münir Yaşar Kaya. İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruyet...

görevlerde bulunan, yani malları sorgusuz sualsiz müsadere edilen sınıf için geçerli olduğu söylenebilir.⁷²

Osmanlı devlet anlayışında kamu görevlilerinin kullanımına sunulan bütün mal, para ve çeşitli eşyalar kişiye değil makama aittir.⁷³ Bu nedenle makamdan azledilme ya da vefat durumunda hizmet süresi ne kadar olursa olsun görev sona erdiği için bütün mallar devlete geri döner. Bu devlet geleneği tüm kamu görevlilerince de bilinmektedir. Nitekim Lala Mehmet Paşa'nın vefat edeceğini anladığı sırada yüklü bir serveti olmasına karşın ailesini yakınlarına emanet etmesi bu anlayışın bir göstergesi kabul edilebilir. Bu anlayış gereği görevliler tarafından devletten kaçırılmak istenen ve saklanan tüm mallar gerekirse zor kullanılarak tespit edilip hazineye aktarılmaktadır. Bu görevlilerin geride bıraktığı vârislerine ise devlet tarafından geçimlerini sağlamak üzere bir miktar mal bırakılmaktadır.⁷⁴

Sonraki dönemde ortaya çıkan bazı bozulmalar hariç genel olarak Osmanlı müsadere uygulamasından anlaşıldığına göre özel mülke konu olan mallara devletin müdahalesi söz konusu değildir. Paşa mallarının müsadere ise zaten devlete ait olan malların geri alınmasından ibarettir. Bu kapsamda devlet görevlilerinin görevleri boyunca elde ettikleri malların mülkiyeti kendilerine ait olmadığından, yapılan vakıfların da geçerli olmaması gerekir. Çünkü vakıf mülkiyete konu olan mallar üzerinde gerçekleşir.⁷⁵ Bu durumda paşalar tarafından yapılan vakıfların tescil edilmesi devletin kendi malını, paşa eli ile hayır cihetine sarf edilmesine izin vermesi sebebiyledir. Yoksa hukuka göre devletin hayrî olsun aile olsun bu görevliler tarafından yapılan vakıfları geçerli saymama hakkı bâkîdir.⁷⁶

Bu anlamda paşalar tarafından yapılan vakıfların irsâdî/gayr-i sahih vakıf sayılmasının önünde hiçbir engel yoktur. Bu çeşit vakıflarda aileye yönelik yapılacak tahsisler de beytümalin sarf yerlerine dâhil olmayacağı için sahih değildir. Bu vakıfların devlet başkanının emri ile iptal edilmesinin caizliği bir yana, zorunlu olduğu bile söylenebilir.⁷⁷ Dolayısıyla ehl-i örf kesiminin kendi şahsi mülkü olmadığını bildiği bir malı, ailesine vakfederek devletten kaçıramayacağını da bildiğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

Paşaların müsadere korkusundan dolayı ailelerine mal bırakmak amacıyla vakıf yaptıklarını iddia eden Tanzimat dönemi Osmanlı ulemasını ve oryantalistleri dönemin meşhur devlet adamı ve tarihçisi Mustafa Nuri Paşa (öl. 1307/1890) eleştirerek, malları müsadere edilebilecek ehl-i örf kesiminin bile aile vakıfları yerine çoğunlukla büyük hayrî vakıflar tesis ettiklerini aktarmaktadır.⁷⁸

Cumhuriyet dönemi tarihçilerinden Osman Nuri Ergin (öl. 1381/1961) de bu iddiayı; "Vakfın yalnız müsadere korkusuyla yapıldığını iddia etmek, en aşağı 1300 seneden beri dünyadan adalet ve hakkaniyetin kalkmış olduğunu söylemekle birdir." diyerek sert bir şekilde eleştirmektedir.⁷⁹

Hukuki tespitin bu şekilde yapılmasından sonra müsadere iddiasıyla bu vakıfların gayr-i meşru olduğunu savunmanın pratikte de dayanağı bulunmaz. Çünkü Osmanlı vakıfları incelendiğinde aile vakfı kuranlar arasında müsadere korkusu yaşamayan reaya kesiminin

⁷² Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi", 401-403.

⁷³ Ögün, "Müsadere", 32/67.

⁷⁴ Ögün, "Müsadere", 32/67.

⁷⁵ Ali Haydar, *Tertîbu's-sunûf*, 134; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/314-315.

⁷⁶ Ömer Hilmi, *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf* (İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1307), 59; Ali Haydar, *Tertîbu's-sunûf*, 72-75.

⁷⁷ Ömer Hilmi, *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf* (İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1307), 59; Ali Haydar, *Tertîbu's-sunûf*, 72-75.

⁷⁸ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicu'l-vukuât* (İstanbul: Uhuvvat Matbaası, 1327), 2/103-104.

⁷⁹ Osman Nuri Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisadi ve İctimâiyât Enstitüsü, 1936), 46.

çoğunlukta olduğu görülmektedir. Örneğin 17. Yüzyılda kurulan bütün vakıfların %47 si,⁸⁰ 18. Yüzyılda kurulanların ise % 63 ü ehl-i örf sınıfına mensup değildir.⁸¹

17. ve 18. yüzyılda kurulmuş vakıfların ne kadarının aile vakfı olduğu incelendiğinde, müsadere uygulamasındaki keyfilik artmasına rağmen 18. yüzyıldaki aile vakıflarının 17. yüzyıla göre azaldığına şahit olunmaktadır.⁸² Ancak buna rağmen yarı-ailevi vakıf adı verilen, gelirin bir kısmının aile fertlerine, bir kısmının ise hayır cihetine aktarıldığı vakıf türleri ise artış göstermiştir.⁸³ Müsadereden kurtulma amaçlı vakıf kurulmuş olsaydı gelirin tamamının aileye bırakıldığı aile vakıflarında da artış olması gerekirdi. Bununla beraber müsadere uygulaması keyfileşmesine rağmen aile vakıflarında azalmanın olması, Osmanlı'da aile vakıflarının müsadere korkusuyla kurulmadığını kanıtlar niteliktedir.

2.3. Aile Vakıflarının Malın Parçalanmasına Engel Olması

Aile vakıflarının kurulmasında etken olarak dile getirilen bir başka sebep, mülkün vakıf sayesinde koruma altına alınarak borç, haciz, satım vb. gibi nedenlerden dolayı malın parçalanmasının engellenmesidir.⁸⁴ Özellikle Cumhuriyet döneminde olmak üzere aile vakıfları üzerine çalışmalar yapmış olan birçok yazarın bu vakıfların kurulma sebeplerinden biri olarak bu sebebi vurguladıkları görülür.⁸⁵ Örneğin 17. yüzyıl Osmanlı vakıfları üzerine araştırmada bulunmuş olan Hasan Yüksel, aile vakfının kuruluş sebeplerinden birinin mülkün varislerce satılmasından, hibe edilmesinden, diyet ve bir borç için haczedilmesinden korunması olduğunu vurgular.⁸⁶ Osmanlı'nın son döneminin en etkili simalarından olan Ziyâ Gökâlîp (öl. 1293/1876) ise bu amacın sadece aile vakıflarında değil bütün vakıflarda bulunduğunu hatta vakfın başka hiçbir amacının bulunmadığını savunmaktadır.⁸⁷

Aile vakıflarının gayr-i meşru kuruluş amaçlarından olarak zikredilen bu sebebin objektif bir değerlendirme mahsulü olmadığı aşikârdır. Çünkü uygulama sahasında böyle bir amaçla kurulan vakıf sanılanın aksine yok denecek kadar azdır.⁸⁸ Aile vakıflarının tamamında bu amacın güdüldüğünü söylemek sadece bir ihtimalden ibarettir. Hukukta ise katıyiet şarttır. Dolayısıyla vâkıfın niyeti konusunda katıyiet için tahminden ziyade delil gereklidir. O da vâkıfın vakfiyede yazmış olduğu ikrarıdır. Öte yandan aile vakıflarının mülkiyetin parçalanmasından ve borç için haczedilmesinden korumak amacıyla kurulduğunu söyleyebilmek için başka hiçbir yolla hacizden ya da borçtan kaçabilmenin mümkün olmaması gerekir. Hâlbuki vâkıf sağlıklıyken malını istediği evladına devredebilmekte ve bunun için hiçbir sınırlama da söz konusu olmamaktadır. Hatta niyeti malını borçlularından kaçırmak olan bir kişinin bu şekilde bir hibede bulunmasının daha makul olduğu bile söylenebilir. Çünkü aile vakfı kurulabilmesi için borcun karşılanabileceği vakıf dışında başka bir malın bulunması şarttır. Aksi takdirde kişinin borcunu ödemesine engel olacak şekilde vakıf kurması mümkün değildir. Ebû-suud Efendi'nin aşağıdaki fetvası bu şekilde kurulmuş olan vakıfların câiz olmayacağını ve Osmanlı kâdılarının bu konuda tescilden men edildiklerini açık şekilde göstermektedir:

⁸⁰ Yüksel, *Vakıfların Rolü*, 371, Tablo: 6.

⁸¹ Yediylidiz, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 163, Tablo: 7.

⁸² 17. yüzyılda kurulan vakıfların %33 ü tam aile vakfı iken, 18. yüzyılda bu oran %7 seviyesine gerilemiştir. Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi", 409.

⁸³ Yarı ailevi vakıflar 17. yüzyılda %43 iken, 18. yüzyılda %75 oranına ulaşmıştır. Yüksel, *Vakıfların Rolü*, 161; Bahaeddin Yediylidiz, "Müessesese-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde 18. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi", *Vakıflar Dergisi* 15/ (1982), 28.

⁸⁴ Bahsi geçen görüş için bk. Barkan - Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli*, XXIV; Barkan, "Şer'i Miras Hukuku", 159.

⁸⁵ bk. Hatemi, *Vakıf Kurma Muamelesi*, 133; Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, 19; Neşet Çağatay, "İslâm'da Vakıf Kurumunun Miras Hukukuna Etkisi", *Vakıflar Dergisi* 11 (1978), 3; Barkan, "Şer'i Miras Hukuku", 159.

⁸⁶ Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi", 408.

⁸⁷ Ziya Gökâlîp, *Yeni Hayat Doğru Yol*, ed. Müjgan Cunbur (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 35.

⁸⁸ Yediylidiz, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 13.

326 | Münir Yaşar Kaya. İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruiyet...

"Zeyd-i Medyûn hâl-i sıhhatinde dâyinlerinden kaçırıp cümle emlâkını evlâdına vakfeylese vakf-ı mezbûr sahih olur mu? El-Cevâb: Sahih ve lâzım olmaz. Deyne meşgul olan mikdâr-ı mal-ı medyûnun vakfiyyetine hüküm ve tescilden kudât memnu'lardır."⁸⁹

Buna göre bu şekilde kurulmuş olan bir vakıf, alacaklılar tarafından engellenebilir ve hâkim tarafından tescil edilmeyerek borç ödenir. Aile vakıflarının borca ve hacze mani olabilmesi ancak vakıf kurulduktan sonra meydana gelen borçlar içindir. Bu durumda aile vakfı henüz borçlanma gerçekleşmemişken kurulduğu için mal kişinin mülkünden çıkmış olur ve sonradan ortaya çıkan borçlar hakkında da mal kaçırma niyeti söz konusu olamaz.

2.4. Aile Vakıflarının Avrupa Orta Çağındaki Derebeylik Sistemine Yol Açması

Aile vakıfları tevliyet görevinin çocuklara tahsis edilmek suretiyle gelir sağlaması yönünden dolayı da eleştirilmektedir. Buna göre vâkîf çocuklarından birine vakfın idaresini vererek vakıftan elde edilecek gelirlerin büyük bir kısmını çocuklarına bırakmayı amaçlar. Bu yolla ailenin şerefini ve kudretini nesiller boyu koruyabilmektedir.⁹⁰ Ömer Lütfi Barkan bu yönünden dolayı aile vakıflarının Avrupa'daki derebeylik sistemine benzediğini vurgulamakta,⁹¹ bu sayede derebeylik sisteminin malı koruma anlayışının İslâm toplumunda tatbik edilebildiğini söylemektedir.⁹²

Vâkîfın aile vakfı kurma amaçlarından birinin aile şerefini devam ettirmek olduğu inkâr edilemez. Ancak bu amacın, bu vakıfların meşruiyetine yönelik bir problem olması makul değildir. Öte yandan bu amacın, kurulan bütün aile vakıflarının sebebi kabul edilse bile meşruiyete aykırı olacağını söylemek zorlama bir yorum olacaktır. Aksine vakfın meşruluğuna delil olmaktadır. Çünkü insanın fitratında bulunan ailesinin onurunu ve şerefini korumak, ailesini dağılmadan bir arada tutarak refah içinde yaşayabilmesini sağlamak arzusu tabii bir arzudur. Nitekim günümüz dünyasında da aileyi bir arada tutmanın önemi çok daha fazla anlaşılmaktadır. Batıda modern dönemde ortaya çıkan ailenin dağılmasına yönelik tedbir arayışları bu arzunun delili niteliğindedir. Türkiye'de bu konuda yapılmış araştırmalar da ailenin korunması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁹³

Bu amacın ve uygulamanın faydalı olduğu kanaati sebebiyle aile vakıfları uygulamasının günümüz Batı hukukunun Osmanlı'dan devşirdiği bir uygulama olduğu hatta Türk Medeni Kanunu'nun da sonradan bu uygulamayı batıdan aldığı söylenebilir.⁹⁴ Ayrıca mütevelliliğin evlada bırakılmasını vakfın iki faydasından biri olarak telakki eden Osman Nuri Ergin'e göre bu durum devleti gereksiz memur istihdam etmekten ve onlara bir ücret vermeye çalışmaktan azade bırakmaktadır. Çünkü bu vakıfların mütevellileri vakfın gelirinden kendisinin ve ailesinin geçimini sağladıkları gibi vakfın idare masraflarını da karşılamaktadır. Bu sayede devlet vakıfların gördüğü beledî hizmetlerden dolayı mütevellilerine maaş vermek ya da onları kendi bünyesinde çalıştırmak zorunda kalmamaktadır.⁹⁵

Yapılan sosyolojik değerlendirmenin yanı sıra hukuken bakıldığında da bu amacın gayr-i meşru olduğu söylenemez. Çünkü İslâm Hukuku başta olmak üzere hiçbir hukuk sistemi emeğin karşılığının verilmemesini savunmaz. Mütevellilik kişinin yapmış olduğu vakfın idaresini ele almak ve düzenini sağlamaktır. Bu da bir emek ve güç sarf etmeyle mümkündür. Dolayısıyla bu emek ve göreve karşılık bir ücretin alınmasında sakınca yoktur. İşte vâkîf tarafından vakfın idaresi ile sorumlu kılınan evladın vakıftan elde etmiş olduğu gelir, görevine karşılık bir ücret mukabilindedir ve gayr-i meşru değildir. Vakfın idaresi herhangi bir kişi tarafından yürütülebileceği gibi vâkîfın yakınları tarafından da yürütülebilir. Vâkîf bu kişiyi seçmekte özgürdür. Evladın mütevellî tayin edilmesinde bir sakınca olmadığı gibi teşvik edilmesi

⁸⁹ Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *Ma'rûzât*, ed. Pehlul Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 114.

⁹⁰ Yüksel, "Vakıf-Müsadere İlişkisi", 408.

⁹¹ Barkan - Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli*, XXIV.

⁹² Barkan, "Şer'i Miras Hukuku", 160.

⁹³ Akipek - Altaş, "Vakıflarda Evladiye Davaları", 146-147.

⁹⁴ Akipek - Altaş, "Vakıflarda Evladiye Davaları", 147.

⁹⁵ Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkışafı*, 48.

gerekten bir uygulamadır. Çünkü vâkıfın kurmuş olduğu vakfı en iyi idare edebilecek, onun amacını gerçekleştirebilecek en uygun kişi yakinen tanıdığı ve güvendiği kişilerdir. Vâkıfa en yakın kişi olan evladın bu sebeple mütevellî olmasından daha doğal bir durum tasavvur edilemez. Nitekim Hz. Ömer'in kurduğu vakfın idaresini kızı Hafsa'ya (öl. 45/665?) bırakması da bu hükmün delili niteliğindedir.⁹⁶

Tüm bunların yanı sıra vâkıfın evladını mütevellî olarak tayin etmesi tek başına vakfın aile vakfı olmasını gerektirmez. Bu vakıf, şayet geliri müşahhas kimselere sarf edilirse aile vakfı olacaktır. Mütevellîlik ya da vakfa dair başka herhangi bir görevde aile fertlerinden birinin bulunması ve bunun sayesinde gelir elde etmesi Ebussuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) de belirttiği üzere ücret mukabilindedir.⁹⁷ Böyle bir vakfın gelirinin hayır yönüne sarf edilmesi halinde evlad görevli olsa dahi o vakıf aile değil hayrî vakıf adını alacaktır.

Sonuç

İslâm'da her hukuki müessese gibi aile vakıflarının meşru sayılabilmesi için dayandığı bir delilin bulunması gerekir. Bu bağlamda vakfın İslâm'daki meşruiyetini ispatlayan deliller, aile vakıflarına mesnet teşkil etmektedir. Hayır ve yardımlaşmanın teşvik ve tavsiye edildiği, sadaka vermenin emredildiği bütün naslar vakfın ve aile vakıflarının meşruiyetine delil niteliğindedir. Buna ek olarak Hz. Peygamber ve sahabe tarafından aile vakfı kurulduğuna dair rivayetler, aile bireylerine yardım etmenin sadakadan daha üstün olacağı hakkındaki Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler ve tarihi süreçte ulemanın bu tür vakıfların cevazı konusunda ittifak etmesi gibi aile vakıflarına dair vârid olan müstakil deliller de bu meşruiyeti perçinlemektedir.

Bu meşruiyet zeminine karşın, aile vakıflarının kimi zaman amacının dışında kullanılabilmesi ya da bu vakıfların art niyete kapı aralayabilme ihtimaline dikkat çeken iyi niyetli görüşler veya vakfa dair Müslümanlar arasındaki teveccühün önüne geçme, vakıf ahkâmının mal üzerindeki katı kurallarını yıkarak vakıf malların talan edilmesi gibi kötü niyetli uygulamalar muvacehesinde özellikle son dönemlerde aile vakıflarının meşruiyeti sorgulanmıştır. Bu sorgulamalar neticesinde İslâm'ın kat'î miras hükümlerini dolaylı yoldan bertaraf etmeye sebep olduğu, malın devlet eliyle müsadere edilebilmesinden kaçınılacağı, sonra gelecek aile üyeleri arasında malın bölüşülmesine mani olacağı gibi gerekçelerle aile vakıflarının hukuksuz olduğu ve lağvedilmesi gerektiği savunulmuştur. Hatta bu görüşlere istinaden 20. yüzyılda bazı İslâm ülkelerinde bu vakıflar lağvedilmiş; bazı ülkelerde ise amacı kısıtlanarak işlevselliği azaltılmıştır. Bu durumun sonucu olarak vakfa olan teveccüh azalmış ve hayrî vakıfların kurulmasında bile ciddi oranda azalma meydana geldiğine şahit olunmuştur.

Bahsedilen meşruiyet sorgulamaları incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır. İslâm'ın miras hükümleri vefat ile birlikte cari olmaktayken, vakfa dair hükümler çoğunlukla şahıs henüz hayattayken uygulamaya geçmektedir. Vefattan sonra kurulan vakıflarda ise mirasa engel olmayan vasiyet hükümleri geçerlidir. Öte yandan müsadere uygulaması çoğunlukla üst düzey memurlar için gerçekleştirilmekte ve sahip oldukları mallar görev icabı devlet tarafından bu kişilere tahsis edilen mülklerden oluşmaktadır. Bu mallar kamuya ait mallar statüsündedir. Müsadere uygulaması, çoğunlukla bu tür mallara devlet tarafından el konulmasından ibarettir. Kaldı ki tarihî süreçte mallarına müsadere uygulanabilen kişiler tarafından kurulan yüzlerce vakfın neredeyse hiçbiri aile vakfı değildir. Malın parçalanmasına engel olması ve aileyi koruması eleştirisi ise bu vakıflara dair olumsuz bir yön değildir. Bu sayede aile kurumunu kutsiyetini korumaktadır. Bu hususlardan dolayı, vakıfların gayrimeşruluğuna yönelik iddialar dayanaktan yoksun kabul edilebilir.

⁹⁶ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 13.

⁹⁷ Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları*, 95.

Kaynakça

- Adevî, Muhammed Hasaneyn. *Menhecü'l-yakîn fi Beyâni Enne'l-Vakfi'l-Ehlî mine'd-Dîn*. Mısır: Matbaatu Mustafa Lebâbî el-Halebî, 1351.
- Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Akipek, Şebnem - Altaş, Hüseyin. "Vakıflarda Evladiye Davaları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/2, (Ankara 1998). 145-153.
- Ali Haydar. *Tertîbu's-sunûf fi ahkâmî'l-vukûf*. Dersaadet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası 1240.
- Ali Haydar. *Teshîlü'l-ferâiz*. Dersaadet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası 1322.
- Anderson, James Norman Dalrymple. "The Religious Element in Waqf Endowments". *Journal of the Royal Cenral Asian Society* 38/4 (London 1951), 292-299.
- A'zamî, Hüseyin Ali. *Ahkâmü'l-evkâf*. Bağdad: Matbaatü'l-İtimâd 1948.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 7/1 (İstanbul 1940), 156-181.
- Barkan, Ömer Lütfi - Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953 (1546) Tarihli*. İstanbul: Baha Matbaası 1970.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları 2014.
- Berki, Ali Himmet. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tâbirler*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları 1966.
- Beydâvî, Nâsîru'd-dîn Ebû'l-Hayr. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûkî İslâmîyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi ts.
- Çağatay, Neşet. "İslâm'da Vakıf Kurumunun Miras Hukukuna Etkisi". *Vakıflar Dergisi*. 11 (Ankara 1978), 1-6.
- Çataltepe, Sıpa. *İslâm-Türk Medeniyetinde Vakıflar*. İstanbul: Türk Milli Kültür Vakfı Yayınları 1991.
- Davutoğlu, Ahmet. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat 1973.
- Döndüren, Hamdi. *Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları 1998.
- Desûkî, Muhammed Arefe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları: Kanûnî Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Kapı Yayınları 2012.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Muhâdarât fi'l-vakf*. Kahire: Matbaatu Ahmed Ali Muhâyemere 1959.
- Ebussuûd, Muhammed el-İmâdî. *Ma'rûzât*. Pehlul Düzenli (ed.). İstanbul: Klasik Yayınları 2013.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları 2013.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkışafı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisadi ve İctimâiyât Enstitüsü 1936.
- Feyzullah Efendi, Şeyhülislam Seyyid. *Fetâvâ-yı Feyziye*. Süleyman Kaya (ed.). İstanbul: Klasik Yayınları 2009.
- Gerber, Haim. "The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne". Gabriel R. Waqburg - Gad G. Gilbar (ed.). *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer*. Haifa: Haifa Univesity Press 1988. 29-45.
- Gökalp, Ziya. *Yeni Hayat Doğru Yol*. Müjgan Cunbur (ed.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1976.
- Günay, Ramazan - Demir, Abdullah. *Osmanlı Devleti'nde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Sage Yayıncılık 2013.
- Güneri, Hasan. *Türk Medeni Kanunu Açısından Vakıfta Amaç Kavramı ve Amacına Göre Vakıf Türleri*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.
- Hacac, Hasan. "Mülkiyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31/543-548. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- Haddâdî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Camii's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ 1356.
- Haskefî, Muhammed b. Ali. *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Abdülmun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2002.
- Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr. *Ahkâmü'l-evkâf*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1999.
- Hatemî, Hüseyin. *Önceki ve Bugünkü Türk Hukukunda Vakıf Kurma Muamelesi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası 1999.
- Hatibzâde, Muhyiddîn. *Risâle alâ kavli Kadîhân: Lev kâle raculun ardî hâzihî mevkûfetün*. Süleymaniye Kütüphanesi: Servili, 250.
- Hilâl b. Yahyâ, Ebû Bekr. *Kitâbu ahkâmî'l-vakf*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mârife 1355.
- Hoexter, Miriam. "Huququllah and Huquq al-ibâd as Reflected in the Waqf Institution". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 19. (Kudüs 1995). 133-156.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf. *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed el-Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Riyâdü'l-Hadîse 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. 12 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü Kahire 1968.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmud. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *Resâilü İbn Nuceym el-iktisâdiyye*. thk. Muhammed Ahmed Sarrâc. Kahire: Dâru's-Selâm 1999.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî ts.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Tabakâtü'l-kübrâ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlü'd-dîn Muhammed. *Şerhu fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003.
- İnanır, Ahmet. "İbn Kemal'in 'Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd' Adlı Risalesi bağlamında Osmanlı Zürrî (Evlâthk-Evlâdiye) Vakıf Uygulamasında Evladü'l-Evlâd Meselesi". *Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 7/2. (Tokat 2012), 44-63.
- İpşirli, Mehmet. "Ehl-i Örf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/519-520. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1994.
- Kahf, Münzir. *Vakfu'l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr 2000.
- Kaya, Münir Yaşar. *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikâtında Aile Vakıfları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Kazıcı, Ziya. *İslâmî ve Sosyal Açından Vakıflar*. İstanbul: Marifet Yayınları 1985.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Risâle fi duhûli veledi'l bint fi'l-mevkûf ila evlâdi'l-evlâd*. Süleymaniye Kütüphanesi nr:1049, 49b-51b.
- Köprülü, M. Fuad. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. Orhan F. Köprülü (ed.). Ankara: Akçağ Yayınları 2005.
- el-Kubeysî, Muhammed Ubeyd, *Ahkâmü'l-vakf fi şerâti'l-İslâmiyye*, 2 Cilt, Bağdad: Matbaatu İrşâd, 1977,
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-muhsin Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2006.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs ty.
- Mevsilî, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ts.
- Mustafa Nuri Paşa. *Netâyicu'l-vukuât*. 4 Cilt. İstanbul: Uhuvvet Matbaası 1327.
- Nâci, Hüseyin. "Vakfa Dair Bir Tetkik". *Dâru'l-Fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuâsı*. 2/12. (İstanbul 1338). 94-114.

330 | Münir Yaşar Kaya. İslâm Aile Vakıflarının Mahiyeti ve Fıkhi Zemini: Meşruyet...

- Nevevî, Ebû'z-Zekerîyya Muhyiddîn. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Zehîr Saviş. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî 1991.
- Oberauer, Norbert. "Early Doctrines on Waqf Revisited, The Evolution of Islamic Endowment Law in the 2nd Century". *Islamic Law and Society*. 20/1-2. (Leiden 2013). 315-370.
- Oberauer, Norbert. "Fantastic Charities: The Transformation of Waqf Practice in Colonial Zanzibar". *Islamic Law and Society*. 15. (Leiden 2008). 315-370.
- Öğün, Tuncay. "Müsâdere". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/67-68. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2006.
- Ömer Hilmi. *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*. İstanbul: Matbaâ-i Âmiri 1307.
- Özdemir, Sümeyye. *Zürrî Vakıflarda Kullanılan "Çocukların Çocukları" Lafzının Vâkıfın Kızın Çocuklarını Kapsaması (Hatibzade, Kemalpaşazade ve İbn Nuceym'in Risaleleri Bağlamında)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1995.
- Peters, Rudolph. "Wakf". *Encyclopedia of Islam*. Leiden. Erişim 04 Temmuz 2017. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wakf>
- Powers, David S. "Orientalism, Colonialism and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India". *Society for Comparative Studies in Society and History*. 31/3. (Cambridge 1989). 535-571.
- Sahnûn, İbn Saîd et-Tanûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1994.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402.
- Selçuk, Firûzan. "Vakıflar: Başlangıçtan 18. Yüzyıla Kadar". *Vakıflar Dergisi*. 6. (Ankara 1965). 21-26.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-Hâfız Celâlüddîn es-Suyûtî ve hâşiyetü'l-İmâmî's-Sindî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ 2001.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hucce alâ ehl-i Medîne*. thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1965.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi ts.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *İrşâdu'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*. İstanbul: Matbaâ-i Ahmed Kâmil 1330.
- Yediylıldız, Bahaeddin. "Müessese-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde 18. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi". *Vakıflar Dergisi*. 15. (Ankara 1982). 23-55.
- Yediylıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2003.
- Yüksel, Hasan. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Yüksel, Hasan. "Vakıf-Müsâdere İlişkisi: Şam Valisi Vezir Süleyman Paşa Olayı". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*. 12. (İstanbul 1992). 399-424.
- Zamahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr 1985.
- Mecelle, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (ts.).
- TMK, "Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721)". *Resmi Gazete 24607 (22 Kasım 2001)*. Erişim 21 Eylül 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 331- 345

**Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa
Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma**

*A Research on the Relationship Between Religious Coping and Psychological
Resilience in Healthcare Professionals During Covid-19 Pandemic*

Yasemin Angın

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Atatürk University Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion

Erzurum / Turkey

yasemin.angin@atauni.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9730-6027>

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 21 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 7 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 331-345

Cite as / Atıf: Angın, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma [*A Research on the Relationship Between Religious Coping and Psychological Resilience in Healthcare Professionals During Covid-19 Pandemic*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 331-345.

<https://doi.org/10.18505/cuid.884399>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

A Research on the Relationship Between Religious Coping and Psychological Resilience in Healthcare Professionals During Covid-19 Pandemic

Abstract: COVID-19 is a new type of coronavirus that has spread all over the world and has caused a global epidemic that affected all parts of society. Healthcare professionals that are involved in the diagnosis, treatment, and care of patients diagnosed with coronavirus have been under a heavy burden both physically and psychologically during the fight against this disease. Articles published on protecting the mental health of healthcare professionals during the epidemic have stated that healthcare professionals should be supported to prevent the negative effects of the epidemic on them. This new situation requires developing appropriate strategies for coping with the COVID-19 pandemic, due to the given heavy burden by healthcare professionals. Therefore, the determination of effective approaches for the protection of mental health of healthcare professionals and increasing their protective factors, such as psychological resilience, has got great importance. Positive religious coping contents can be seen among the protective factors that affect the psychological resilience of healthcare professionals. Positive religious coping behaviors, such as refuge in Allah, praying, and reading Qur'an, not only provides a spiritual strength against the troubles of life but also provides a sense of control, peace, and security. This research aims to examine the relationship between religious coping and psychological resilience in healthcare professionals during the COVID-19 pandemic. Ethical approval for this research was obtained from Atatürk University Social and Human Science Ethics Committee (12.04.2021 dated and 88656144-000.E.2100103436 numbered). Descriptive research and correlational methods were used in the study. The population of the research consists of personnel working in health facilities operating throughout the country. The sample consists of doctors, nurses, pharmacists, midwives, and other health workers working in these health institutions. The Snowball sampling method was used in this study. For this aim, a Google Forms was established and 293 health workers in more than 40 provinces have filled this form. *Personal Information Form*, *Religious Coping Scale*, and *Brief Psychological Resilience Scale* were used as data collection tools. These data collection tools were used to determine whether positive and negative religious coping and psychological resilience differs according to gender and age. In addition to the above-mentioned aim, the relationship between positive and negative religious coping and resilience was examined in this study. T-test and ANOVA were applied in the analysis of demographic variables. Correlation and regression analysis were used to test the relationship between the variables. Findings obtained from this study have revealed that the levels of religious coping and psychological resilience of healthcare professionals differ according to their demographic characteristics. Results have shown that while there is no significant difference between women and men in terms of using positive religious coping methods, men use negative religious coping methods more frequently than women. Results have also revealed that positive coping methods are used more frequently as age increases and psychological resilience increased with age. Correlation analysis has shown that there is a significant relationship between positive religious coping and psychological resilience. Results of regression analysis have shown that positive religious coping is a significant predictor of psychological resilience. This result shows that positive religious coping is an important variable that affects psychological resilience. Results have suggested that there is a need to develop a program with religious/spiritual content that can help healthcare professionals to overcome this difficult process more easily by increasing their psychological resilience. Results obtained from this study may not only contribute to other rehabilitative studies that can be carried out for healthcare professionals during and after the pandemic but also provide scientific data for possible academic studies on this subject.

Keywords: Psychology of Religion, COVID-19 Pandemic, Healthcare Professionals, Religious Coping, Psychological Resilience.

Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma

Öz: COVID-19 tüm dünyaya yayılan yeni tip bir koronavirüs olup toplumun her kesimini etkileyen küresel bir salgına yol açmıştır. Bu hastalıkla mücadele sırasında koronavirüs tanısı alan hastaların tanı, tedavi ve bakımlarıyla yakından ilgilenen sağlık çalışanları fiziksel olduğu kadar psikolojik olarak da ağır bir yükün altına girmişlerdir. Salgın sürecinde sağlık çalışanlarının ruh sağlığını korumaya ilişkin yapılan yayınlarda salgından olumsuz etkilenmeyi önlemek amacıyla sağlık personelinin desteklenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak COVID-19 salgını, dünya çapındaki tüm sağlık çalışanları üzerinde daha önce benzeri görülmemiş bir yük oluşturmaya nedeniyle yeni duruma uygun stratejiler geliştirmeyi gerektirmektedir. Bu doğrultuda ön saflarda hizmet sunan sağlık çalışanlarının ruh sağlıklarının korunmasına yönelik etkili yaklaşımların belirlenmesi ve psikolojik sağlamlık gibi koruyucu faktörlerin artırılması önem taşımaktadır. Olumlu dini başa çıkma içerikleri ise sağlık çalışanlarının psikolojik sağlamlığını etkileyen koruyucu faktörler arasında görülebilir. Allah'a sığınma, dua etme, Kur'an okuma gibi dini pratikleri içeren olumlu dini başa çıkma davranışları, yaşamın getirdiği sıkıntılara göğüs gererken manevi yönden güç kazandıran, aynı zamanda kontrol, huzur ve güven hissi sağlayan uygulamalardır. Bu araştırmada da COVID-19 pandemi sürecinden geçen sağlık çalışanlarında dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişki incelenmek istenmektedir. Araştırmanın yayınlanması için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan (12.04.2021 tarih ve 88656144-000.E.2100103436 sayılı) etik onay alınmıştır. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama yöntemi ve korelasyonel/ilişkisel yöntem kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini ülke genelinde faaliyet gösteren sağlık tesislerinde çalışan personel oluşturmaktadır. Örneklem ise bu sağlık kurumlarında görev yapan doktor, hemşire, eczacı, ebe ve diğer sağlık çalışanlarından oluşmaktadır. Kartopu örnekleme yönteminin kullanıldığı araştırmada 40'dan fazla ilde 293 sağlık çalışanına ulaşılmıştır. Bu kişilere internet üzerinden erişim sağlanmıştır. Veri toplama aracı olarak *Kişisel Bilgi Formu*, *Dini Başa Çıkma Ölçeği* ve *Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği* kullanılmıştır. Uygulanan ölçme araçlarıyla olumlu ve olumsuz dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlığın cinsiyet ve yaş değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığı tespit edilmek istenmiştir. Ayrıca olumlu ve olumsuz dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişki incelenmiştir. Demografik değişkenlere ilişkin analizlerde T-Testi ve ANOVA uygulanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiyi test etmeye yönelik analizlerde ise korelasyon ve regresyon analizleri kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular sağlık çalışanlarının dini başa çıkma ve psikolojik sağlamlık düzeylerinin demografik özelliklere göre farklılaştığını ortaya koymuştur. Buna göre, olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanmaları bakımından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir fark görülmezken, erkeklerin kadınlara göre olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini daha sık kullandıkları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda sonuçlar, yaş arttıkça olumlu dini başa çıkma yöntemlerinin daha sık kullanıldığını göstermektedir. Psikolojik sağlamlık da yaşa bağlı olarak artmaktadır. Korelasyon analizinde ise olumlu dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkide olumlu dini başa çıkmanın psikolojik sağlamlığın anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmüştür. Bu sonuca göre, olumlu dini başa çıkma psikolojik sağlamlığı etkileyen önemli bir değişkendir. Araştırma bulguları ışığında sağlık personelinin psikolojik sağlamlığını arttırmak bu zorlu süreci daha rahat atlatmasına yardımcı olabilecek dini/manevi içerikli bir müdahale programı geliştirilmesi önerisinde bulunulmuştur. Ayrıca bu araştırmada ulaşılan sonuçların pandemi döneminde ve sonrasında sağlık personeline yönelik gerçekleştirilebilecek diğer rehabilitatif çalışmalara katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Bunun yanında araştırma, COVID-19 pandemisinde sağlık çalışanlarıyla ilgili yapılabilecek muhtemel akademik çalışmalara bilimsel veri sunması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, COVID-19 Pandemisi, Sağlık Çalışanları, Dini Başa Çıkma, Psikolojik Sağlamlık.

Giriş

İlk olarak 2019'un Aralık ayında Çin Halk Cumhuriyeti'nin Wuhan kentinde bir dizi vaka raporunun ardından öğrenilen COVID-19, oluşturduğu küresel salgından dolayı pandemi olarak tanımlanmaktadır. Salgın nedeniyle hastalanan kişilerin önemli bir kısmının ciddi şekilde etkilenerek oksijene veya yoğun bakıma ihtiyaç duyduğu ve bu vakaların yaşa bağlı olmaksızın ölümlerle sonuçlanabildiği bildirilmektedir (WHO, 8 Aralık 2020). Hastalık kişileri sadece fiziksel sağlık yönüyle değil, aynı zamanda ruhsal açıdan da etkilemektedir. Pandemi nedeniyle görülen ruhsal etkiler; hastalanma ve ölme korkusu, tedavi görürken hastalığı kapma kaygısı, hastalıkla ilişkilendirilip toplum tarafından dışlanma korkusu, sevdiklerini koruyamama ve virüs yüzünden onları kaybetme endişesi, izole yaşam şartlarından dolayı çaresizlik, sıkıntı, yalnızlık ve depresif hissetme gibi bir takım zorlayıcı duygu durumlarıdır (IASC, 28 Ocak 2021).

COVID-19 Pandemi süreci toplumun her kesimini hem fiziksel sağlık hem de psikolojik sağlık yönüyle etkileyebilmektedir. Ancak en çok etkilenenler hiç şüphesiz virüsle mücadelede en ön sırada olan sağlık çalışanlarıdır. Sağlık çalışanlarının genel olarak hastanın hayatının korunması, kurtarılması ve sürdürülebilmesi ile ilgili görevleri bulunmaktadır. Pandemiyle birlikte bunun üzerine eklenen sorumluluklar onları psikolojik, sosyal, zihinsel ve iş ilişkileri gibi pek çok açıdan daha ağır bir çalışma ortamına sokmuştur (Yüncü - Yılan, 2020). Yapılan araştırmalarda birçok ülkede sağlık çalışanlarının toplumun diğer kesimlerine göre 4-5 kat daha fazla COVID-19 nedeniyle hastalandığı ve ülkemizin de içinde olduğu bazı ülkelerde sağlık çalışanlarının 10 kattan fazla hastalanma riski taşıdığı tespit edilmiştir (TTB, 8 Aralık 2020). Bu oranlar sağlık çalışanlarının ciddi şekilde tehdit altında olduğunu gösteren sayısal değerlerdir. Pandemiye bağlı stres unsurlarının sağlık çalışanlarını ne şekilde etkilediği ise başka araştırmaların konusu olmuştur. Örneğin Liu ve arkadaşları yaptıkları çalışma sonucunda COVID-19 kliniklerinde çalışan hemşire ve doktorların diğerlerine göre daha fazla anksiyete yaşadığını belirtmiştir (Liu vd., 2020). Çin'de yapılan bir araştırmada ise COVID-19 pandemisinde sağlık çalışanlarının önemli bir kısmının olumsuz ruh sağlığı geliştirme riskinin yüksek olduğu ortaya çıkmıştır (Lai vd., 2020). Sağlık çalışanları arasında özellikle hemşirelerin, koronavirüs tanısı alan hastaların tanı, tedavi ve bakımıyla doğrudan ilgilenen kişiler olmaları nedeniyle fiziksel sorunların yanı sıra bazı psikolojik sorunlar da yaşadığı belirtilmektedir (Kiyat vd., 2020). Türkiye Psikiyatri Derneği de konuya dikkat çekerek hastayla en çok teması olanlar başta olmak üzere tüm sağlık çalışanları için yayınladığı rehberde COVID-19 ile mücadele eden sağlık personelinin zamanla korku, keder, hayal kırıklığı, suçluluk, uykusuzluk ve bitkinlik yaşayabileceğini belirtmekte ve kronik olarak tükenmiş hissedebilecekleri yönünde uyarıda bulunmaktadır (TPD, 8 Aralık 2020).

Pandemi sürecinde sağlık çalışanlarının ruh sağlığını korumaya ilişkin yapılan çalışmalar salgından olumsuz etkilenmeyi önlemek amacıyla sağlık çalışanlarının desteklenmesi ve psikolojik sağlamlıklarının artırılması gerektiğini vurgulamaktadır (Santarone vd., 2020). Ancak COVID-19 salgınının dünya çapındaki tüm sağlık çalışanları üzerinde daha önce benzeri görülmemiş bir yük oluşturması alışagelen başa çıkma yöntemlerini işlevsiz kılmakta ve yeni duruma uyum yolları geliştirmeyi gerektirmektedir (Hiçdurmaz - Üzar Özçetin, 2020). Bunun için ön saflarda hizmet sunan sağlık çalışanlarının ruh sağlıklarının korunmasına yönelik olarak öncelikle ruhsal ihtiyaçların analiz edilmesi, psikolojik sağlamlık gibi koruyucu faktörlerin artırılması ve bu doğrultuda yeni yaklaşımların belirlenmesi önem taşımaktadır (Hiçdurmaz - Üzar Özçetin, 2020). Psikolojik sağlamlık ise olumsuz yaşantıların ortaya çıktığı ruh halinden kısa sürede çıkıp normal hayata dönme esnekliğine sahip olmayı ve stresli durumlara rağmen işlevsel kalmayı başarabilmeyi gerektirmektedir (Carver, 1998). Ancak olumsuz yaşantıları deneyimleyen kişilerin bu durumlarla başa çıkma yöntemlerinin farklı olması psikolojik sağlamlık düzeylerinin aynı olmayabileceğini göstermektedir. Bazı kişiler stresli ve travmatik durumlar karşısında anksiyete ve depresyon gibi çeşitli sıkıntılar yaşayabilirken diğer bazıları ise olumsuz yaşantılardan kaynaklı ruh halinden daha çabuk çıkabilir.

mektedirler (Doğan, 2015). Pandemi sürecinden geçen sağlık çalışanlarının da yaşadıkları sıkıntılarla başa çıkarken kendi içsel dinamikleriyle uyumlu başa çıkma yöntemleri geliştirmeleri psikolojik sağlamlıklarının artmasına katkı sağlayabilir.

COVID-19 pandemisinin oluşturduğu psikolojik sıkıntılarla başa çıkmada, dini bir takım duygu ve pratikleri içeren maneviyat, psikolojik sağlamlığı arttıran bir kaynak olarak görülebilir. Zira hem din hem de maneviyat bireyin iç dünyasıyla ilgili olup, dünyevi faaliyetlerde kutsal olanla ilişki içinde bulunmayı ifade eder (Düzgüner, 2021, 40-48). Salgınla mücadelede çeşitli zorlukların üstesinden gelmeyi kolaylaştıran dini/manevi bakış açısı ilahi güce güven duymayı ve bu güven sayesinde olası kaygıları kontrol etmeyi sağlayabilir (Özcan, 2020, 279). Aşkın ve kutsal olanla kurulan ilişkinin pandeminin neden olduğu zorluklarla başa çıkarken duygu, davranış, inanç ve tutumlar üzerinde önemli bir etki oluşturarak sağlık çalışanlarının daha güçlü hissetmesini sağlayabileceğini öngören araştırmalar (Roman vd., 2020; Fardin, 2020) bu süreçte din ve maneviyatın ruhsal sağlık açısından destekleyici olabileceğini göstermektedir. Maneviyata önem veren ve olumlu dini başa çıkma yöntemlerinin kullanımını teşvik eden müdahale programlarının psikolojik sağlığı desteklediğini ortaya koyan deneysel çalışmalar bu yöntemlerin etkililiğini göstermesi bakımından önemlidir (Murray Swank - Pargament, 2005).

Olumlu dini başa çıkma Allah'a sığınma, dua etme, Kur'an okuma gibi dini pratikleri içermektedir. Bunlar yaşamın getirdiği sıkıntılara göğüs gereken güç kazandıran, aynı zamanda kontrol, huzur ve yakınlık hissi sağlayan uygulamalardır. Ancak bazen yaşanan tatsız deneyimler bu değerlerin kaybına da yol açabilir. Böyle bir durumda olumsuz dini başa çıkma yöntemleri daha aktif hale gelebilir (Pargament vd., 2013, 383-384). Bu durumda kişi dini bağlamda olumsuz atıflarda bulunabilir. Örneğin yaşam olaylarını Allah'ın bir cezalandırması olarak görebilir. Olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini kullanmak ruhsal sağlığı da olumsuz yönde etkileyebilir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar olumlu dini başa çıkmanın aksine olumsuz dini başa çıkmanın psikolojik sağlamlıkla pozitif ilişkili olmadığını (Batan ve Ayten, 2015) ve olumsuz dini başa çıkmanın yaşam olayları karşısında çözüm bulma sürecini negatif yönde etkilediğini göstermektedir (Eryücel, 2013). Bu çalışma ise COVID-19 pandemi döneminde dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkiyi sağlık çalışanları üzerinden incelemeyi konu edinmektedir.

1. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Hipotezleri

Bu araştırmada COVID-19 pandemi sürecinde sağlık çalışanlarının kullandıkları dini başa çıkma yöntemleri ile sahip oldukları psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkisinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu araştırmada ulaşılan sonuçların pandemi döneminde ve sonrasında sağlık personeline yönelik gerçekleştirilebilecek rehabilitatif çalışmalara katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Ayrıca araştırmanın COVID-19 pandemisinde sağlık çalışanlarıyla ilgili yapılacak diğer akademik çalışmalara bilimsel argümanlar sunması bakımından önemli olduğunu söylemek mümkündür.

Bu araştırmanın belirtilen amacı doğrultusunda temel hipotezi *Olumlu dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki varken olumsuz dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır* şeklindedir. Araştırmanın alt hipotezleri ise şöyledir:

H1. Kullandıkları dini başa çıkma yöntemleri açısından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır.

H2. Kadınlarla erkeklerin psikolojik sağlamlık düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

H3. Olumlu dini başa çıkma yöntemleri yaş ilerledikçe daha sık kullanılmaktadır.

H4. Psikolojik sağlamlık yaşa bağlı olarak artış göstermektedir.

2. Yöntem

2.1. Araştırma Yöntemi

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama yöntemi ve korelasyonel/ilişkisel yöntem kullanılmıştır. Bu doğrultuda COVID-19 pandemi sürecinden geçen sağlık çalışanlarının kullandıkları dini başa çıkma yöntemleri ve psikolojik sağlamlıkları incelenmiştir. Araştırmanın yayınlanması için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan (12.04.2021 tarih ve 88656144-000.E.2100103436 sayılı) etik onay alınmıştır.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini ülke genelinde faaliyet gösteren sağlık tesislerinde çalışan personel oluşturmaktadır. Örneklem ise bu sağlık kurumlarında görev yapan doktor, hemşire, eczacı, ebe ve diğer sağlık çalışanlarından oluşmaktadır. Kartopu örnekleme yönteminin kullanıldığı bu çalışmada 40'dan fazla ilde (Erzurum, İstanbul, Ankara, Konya, Trabzon, Bursa, Kocaeli, Elazığ, Samsun, Giresun, İzmir, Adana, Kayseri, Hatay, Çorum, Antalya, Şanlıurfa, Balıkesir, Kahramanmaraş, Mersin, Kırklareli, Gaziantep, Aydın, Kırıkkale, Eskişehir vd.) 293 sağlık çalışanına ulaşılmıştır. Bu kişilere internet üzerinden erişim sağlanarak ölçme araçları uygulanmıştır.

2.3. Veri Toplama Araçları

2.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel Bilgi Formunda örneklemin cinsiyet ve yaş değişkenlerine dair soru cümleleri yer almaktadır.

2.3.2. Dini Başa Çıkma Ölçeği

Abu-Raiya, Pargament, Mahoney ve Stein (2008) tarafından geliştirilmiş olan Dini Başa Çıkma Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlama çalışması Ekşi ve Sayın (2016) tarafından gerçekleştirilmiştir. Türkçe formun psikometrik çalışmaları, ölçeğin orjinal formu ile aynı yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Ölçekte pozitif ve negatif dini başa çıkma puanları ayrı ayrı hesaplanmaktadır. Toplam bir dini başa çıkma puanı elde edilmemektedir. Pozitif dini başa çıkma alt ölçeğinden alınabilecek ham puan 7 ile 28 arasında, negatif dini başa çıkma alt ölçeğinden alınabilecek ham puan ise 3 ile 12 arasında değişmektedir. Pozitif dini başa çıkma alt ölçeğinden alınan yüksek puan daha olumlu dini başa çıkmayı yansıtırken; negatif dini başa çıkma alt ölçeğinden alınan yüksek puan ise daha olumsuz dini başa çıkmayı yansıtmaktadır. Ölçeğin Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı pozitif dini başa çıkma alt ölçeği için .91, negatif dini başa çıkma alt ölçeği için .86'dır. Bu çalışmada ise Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı pozitif dini başa çıkma alt ölçeği için .78, negatif dini başa çıkma alt ölçeği için .90 bulunmuştur.

2.3.3. Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği (KPSÖ)

Ölçek, bireylerin psikolojik sağlamlık düzeylerini ölçmek üzere Smith ve arkadaşları (2008) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlaması ve psikometrik özelliklerinin incelenmesi Doğan (2015) tarafından yapılmıştır. Ölçek 6 maddeden oluşan 5'li Likert tarzında tasarlanmıştır. Ölçekte 2, 4, ve 6. maddeler tersten kodlanmaktadır. Tersten kodlanan maddeler çevrildikten sonra alınan yüksek puanlar yüksek düzeyde psikolojik sağlamlığa işaret etmektedir. Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı .83 olarak bulunan ölçeğin tek faktörlü bir yapıya sahip olduğu ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabilmesi saptanmıştır. Bu çalışmada ise Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı .80 bulunmuştur.

2.4. Veri Analizi

Bu çalışmada elde edilen veriler SPSS programına yüklenerek analiz edilmiştir. Veriler analiz edilmeden önce parametrik testlerin ön koşullarını sağlayıp sağlamadığını belirlemek için varyansların homojenliği, normal dağılım ve uç değerlere ilişkin analizler yapılmıştır.

Analiz sonucunda çarpıklık (Skewness) ve basıklık (Kurtosis) değerlerinin kabul edilebilir sınırlar olan +2.0 ile -2.0 arasında olduğu görülmüştür (George – Mallery, 2010). Bu doğrultuda demografik değişkenlere ilişkin analizlerde T-Testi ve ANOVA uygulanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiyi test etmeye yönelik analizlerde ise korelasyon ve regresyon analizleri kullanılmıştır. Bu noktada, veriler işlenirken çoğunluğu 18- 60 yaş aralığında olan katılımcılardan sadece 5'inin 60 yaşın üstünde olduğu tespit edildiğinden araştırmada 60 yaş üstü için ayrı bir kategori oluşturulmadığı belirtilmelidir. Yaşla ilgili kategoriler; (18-30), (31-40) ve (41+) şeklindedir.

3. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, örneklemin dini başa çıkma ve psikolojik sağlık düzeyleri bazı demografik değişkenlere göre yorumlanmaktadır. Aynı zamanda dini başa çıkma ve psikolojik sağlamlığa ilişkin korelasyon ve regresyon sonuçları da ilgili literatür eşliğinde yorumlanmaktadır. Buna göre Tablo 1'de cinsiyet, Tablo 2 ve Tablo 3'te yaş değişkenine göre örneklemin dini başa çıkma ve psikolojik sağlık düzeylerini gösteren bulgular sunulmaktadır. Tablo 4 ve Tablo 5'te ise dini başa çıkma ve psikolojik sağlamlığa ilişkin korelasyon ve regresyon analiz sonuçları sunulmaktadır.

3.1. Demografik Değişkenlere Göre Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlığa İlişkin Bulguların Yorumlanması

3.1.1. Cinsiyete Göre Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlığa İlişkin Bulguların Yorumlanması

Tablo 1: Cinsiyet Değişkenine Göre Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlığa İlişkin Bulgular

	Cinsiyet	N	\bar{X}	SS	t	sd	p																				
Olumlu Dini Başa Çıkma	Kadın	205	3,59	,37	1,538	291	,126																				
	Erkek	88	3,51	,45				Olumsuz Dini Başa Çıkma	Kadın	205	2,39	,92	-4,358	291	,000*	Erkek	88	2,89	,87	Psikolojik Sağlamlık	Kadın	205	3,18	,64	-1,235	291	,218
Olumsuz Dini Başa Çıkma	Kadın	205	2,39	,92	-4,358	291	,000*																				
	Erkek	88	2,89	,87				Psikolojik Sağlamlık	Kadın	205	3,18	,64	-1,235	291	,218	Erkek	88	3,28	,67								
Psikolojik Sağlamlık	Kadın	205	3,18	,64	-1,235	291	,218																				
	Erkek	88	3,28	,67																							

* p<0,05

Tablo 1 incelendiğinde T-Testi sonuçlarına göre kadınların olumlu dini başa çıkma ortalamaları (\bar{X} =3,59) ile erkeklerin olumlu dini başa çıkma ortalamaları (\bar{X} =3,51) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($t_{(291)}=1,538$, $p>0,05$). Aynı şekilde kadınların psikolojik sağlamlık ortalamaları (\bar{X} =3,18) ile erkeklerin psikolojik sağlamlık ortalamaları (\bar{X} =3,28) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($t_{(291)}=-1,235$, $p>0,05$). Ancak kadınların olumsuz dini başa çıkma ortalamaları (\bar{X} =2,39) ile erkeklerin olumsuz dini başa çıkma ortalamaları (\bar{X} =2,89) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmektedir ($t_{(291)}=-4,358$, $p<0,05$).

Cinsiyete göre örneklemin dini başa çıkma düzeyleri incelendiğinde *Kullandıkları dini başa çıkma yöntemleri açısından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır (H1)* şeklindeki hipotezin desteklendiği anlaşılmaktadır. Buna göre olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanmaları bakımından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir fark görülmezken, erkeklerin kadınlara göre olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini daha sık kullandıkları anlaşılmaktadır. Olumlu dini başa çıkma, kişinin sıkıntı veren olay ve durumlar karşısında

hayra yorma, ibadet etme, şükretme gibi yöntemleri kullanarak Allah ile olan yakınlık ve bağlılığını arttırması, olumsuz dini başa çıkma ise yaşadıklarını Allah'tan gelen bir ceza olarak görmesi ve ilahi yardım alamadığını düşünmesi sonucu dinle olan ilişkisini azaltmasıdır (Pargament, Ano - Wachholtz, 2013, 386, Ayten, 2018, 15). Bu durumda kullanılan dini başa çıkma yöntemleri açısından örnekleme bulunan erkeklerin kadınlara göre daha çok Allah tarafından cezalandırıldıklarına inandıkları söylenebilir. Bu sonuç olumsuz dini başa çıkma düzeyini ölçen ölçek maddeleriyle birlikte değerlendirildiğinde ("Hayatta bir problemle karşılaştığımda, işlediğim günahlardan dolayı Allah tarafından cezalandırıldığıma inanırım", "Hayatta bir problemle karşılaştığımda, Allah'ın beni cezalandırmasına neden olacak ne yaptığımı merak ederim", "Hayatta bir problemle karşılaştığımda, yeterince sadık bir kul olmadığım için Allah'ın beni cezalandırdığını düşünürüm"). COVID-19 pandemi döneminden geçen erkek sağlık çalışanlarının yaşamın getirdiği istenmedik ve beklenmedik olaylar karşısında "ilahi ceza" temalı olumsuz dini başa çıkma içeriklerine daha çok yöneldiklerini göstermektedir. Bunun yanı sıra olumlu dini başa çıkmanın psikolojik sağlığı pozitif yönde etkilediğini bulgulayan araştırmalar (Batan, 2016; Ceylan, 2018; Sağlam Demirkan, 2020) ile olumsuz dini başa çıkmanın psikolojik sağlığı negatif yönde etkilediğini bulgulayan araştırmalar (Çevik Demir, 2013; Eryücel, 2013; Ferah, 2019) örnekleme yer alan kadın sağlık çalışanlarının erkeklere göre daha avantajlı olduğunu göstermektedir.

Ülkemizde yapılan dini başa çıkma konulu araştırmalara bakıldığında sağlık çalışanlarıyla ilgili çalışmaların yetersiz olduğu belirtilmelidir. Bu çalışma yapılırken de ülkemizdeki sağlık çalışanlarının dini başa çıkma düzeylerinin incelendiği yeterli sayıda çalışmaya rastlanmamıştır. Hastane çalışanlarının örneklemin %40'unu oluşturduğunun bildirildiği bir araştırmada ise kadınların olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini erkeklere göre daha fazla kullandıkları, ancak bu sonucun istatistiksel olarak anlamlı olmadığı belirtilmektedir (Ayten vd., 2012). Genel olarak dini başa çıkmayla ilgili araştırmalara bakıldığında ise cinsiyet değişkenine göre dini başa çıkma düzeyleriyle ilgili farklı çalışmalarda birbirinden farklı sonuçlara ulaşıldığı tespit edilmektedir (Abanoz, 2020). Olumlu dini başa çıkma düzeyinin kadınlar lehine anlamlı farklılık gösterdiği (Ayten - Sağır, 2014; Çolak, 2020; Gencer - Cengil, 2020, 339; Sağlam Demirkan, 2020), erkeklerin olumsuz dini başa çıkma puanlarının kadınlara göre anlamlı şekilde yüksek olduğunun bulunduğu (Ekşi, 2001; Gencer - Cengil, 2020, 339) ve hem olumlu hem de olumsuz dini başa çıkma bakımından kadınların erkeklere göre daha yüksek eğilime sahip olduğunun belirlendiği çalışmalar (Ayten - Yıldız, 2016) bunlardan bazılarıdır.

Örnekleme kadını ve erkek katılımcıları psikolojik sağlamlık açısından incelendiğinde cinsiyete göre anlamlı bir farklılık görülmemektedir (Tablo 1). Bu sonuca göre, *Kadınlara erkeklerin psikolojik sağlamlık düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır* (H2) şeklindeki hipotez desteklenmektedir. Bu durumda araştırmada yer alan ve sağlık tesislerinde görev yapan erkekler ile kadınlar arasında stresli durumlara rağmen işlevsel olmayı başarabilme ve esnek olabilme bakımından istatistiksel olarak önemli sayılabilecek bir farklılık olmadığı söylenebilir. Literatüre bakıldığında özellikle kadın sağlık çalışanlarını kapsayacak şekilde psikolojik dayanıklılığın araştırıldığı çalışmalara rastlanmaktadır (Öz - Bahadır Yılmaz, 2009; Çam - Büyükbayram, 2017). Bunun nedeni sağlık çalışanları arasında hemşireler başta olmak üzere görevli kadın personelin sayıca daha çok olması olabilir. Bu çalışmalarda sıkıntılı ve stresli iş yaşamında pek çok travmatik durumla karşılaşan sağlık çalışanlarının psikolojik sağlamlığını etkileyen olumsuz faktörler üzerinde durulduğu görülmektedir.

Yapılan bir araştırmada 112 acil sağlık çalışanlarında cinsiyete göre tükenmişlik düzeyleri incelenmiştir. Bu araştırmada erkek çalışanların tükenmişlik düzeyleri kadın çalışanlara göre daha yüksek bulunmuştur (Demirbilek, 2019). Sağlık çalışanlarında psikolojik sağlamlık ve tükenmişlik arasındaki ilişkinin incelendiği başka bir araştırmada kadınların tükenmişlik düzeyleri daha yüksektir (Başer, 2020). COVID-19 hastalarına bakım sağlayan sağlık çalışanlarıyla yapılan bir araştırma sonucunda ise kadınların erkeklere göre daha şiddetli depresyon semptomları bildirdikleri ortaya çıkmıştır (Lai vd., 2020). COVID-19 günlerinde bireylerin psikolojik sağlamlıklarını ölçen diğer bir araştırmada da erkeklerin psikolojik sağ-

lamlık düzeyleri kadınlarınkine göre anlamlılık seviyesinde daha yüksek bulunmuştur (Kimter, 2020). Örneklem önemli bir kısmını çalışan bireylerin oluşturduğu bu son araştırmada sağlık personelinin (sağlık memurunun) yer alıp almadığı belirtilmemektedir. Ancak pandemi sürecinde yapılması nedeniyle ulaşılan sonuçlar kayda değerdir. Özellikle salgın hastalık döneminde sağlık çalışanları açısından önemi artan psikolojik sağlamlıkla ilgili gelecekte yapılacak çalışmalar cinsiyetler arasındaki farklılığın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.1.2 Yaşa Göre Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlığa İlişkin Bulguların Yorumlanması

Tablo 2: Yaş Değişkenine Göre Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlığa İlişkin Betimleyici İstatistikler

	Yaş	N	\bar{X}	ss
Olumlu Dini Başa Çıkma	18-30	82	3,37	,46
	31-40	106	3,58	,37
	41 ve üstü	105	3,71	,32
	Toplam	293	3,57	,40
Olumsuz Dini Başa Çıkma	18-30	82	2,45	,89
	31-40	106	2,64	,90
	41 ve üstü	105	2,52	,99
	Toplam	293	2,54	,93
Psikolojik Sağlamlık	18-30	82	3,05	,60
	31-40	106	3,21	,71
	41 ve üstü	105	3,33	,60
	Toplam	293	3,21	,65

Tablo 3: Yaş Değişkenine Göre Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlığa İlişkin Bulgular

		Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Fark Grupları
Olumlu Dini Başa Çıkma	Gruplar Arası	5,234	2	2,617	17,804	,000*	(18-30) <
	Gruplar İçi	42,624	290	,147			(18-30) <
	Toplam	47,857	292				(41+) <
							(31-40) <
Olumsuz Dini Başa Çıkma	Gruplar Arası	1,771	2	,885	1,012	,365	-
	Gruplar İçi	253,776	290	,875			
	Toplam	255,547	292				
Psikolojik Sağlamlık	Gruplar Arası	3,559	2	1,780	4,238	,015*	(18-30) <
	Gruplar İçi	121,760	290	,420			(41+) <
	Toplam	125,319	292				

* p<0,05

Tablo 2 ve Tablo 3'te görüldüğü üzere örneklem yaş gruplarına göre dini başa çıkma ve psikolojik sağlamlık düzeyleri arasında anlamlı bir fark olup olmadığı test edilmiştir. Buna göre grupların olumlu dini başa çıkma puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olduğu ($F_{(2-290)}=17,804$, $p<0,05$) görülürken, olumsuz dini başa çıkma puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olmadığı ($F_{(2-290)}=1,012$, $p>0,05$) görülmüştür. Psikolojik sağlamlık puan ortalamaları arasında ise anlamlı farklılık olduğu ($F_{(2-290)}=4,238$, $p<0,05$) görülmüştür. Yapılan çoklu karşılaştırma testi sonucunda anlamlı farkın olumlu dini başa çıkma değişkeninde 18-30 yaş grubu ($\bar{X}=3,37$) ile 31-40 yaş grubu ($\bar{X}=3,58$) arasında 31-40 yaş grubu lehine, 18-30 yaş grubu ($\bar{X}=3,37$) ile 41 yaş ve üstü yaş grubu ($\bar{X}=3,71$) arasında 41 yaş ve üstü yaş grubu lehine, 31-40 yaş grubu ($\bar{X}=3,58$) ile 41 yaş ve üstü yaş grubu ($\bar{X}=3,71$) arasında ise 41 yaş

340 | Yasemin Angın. Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini ...

ve üstü yaş grubu lehine olduğu anlaşılmaktadır. Psikolojik sağlıkta değişkeninde ise anlamlı farkın 18-30 yaş grubu ($\bar{X}=3,05$) ile 41 yaş ve üstü yaş grubu ($\bar{X}=3,33$) arasında 41 yaş ve üstü yaş grubu lehine olduğu anlaşılmaktadır.

Yaşa göre örneklemin dini başa çıkma düzeyleri incelendiğinde anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Anlamlı farklılık olumlu dini başa çıkma değişkeninde ortaya çıkmıştır. Bu durumda, *Olumlu dini başa çıkma yöntemleri yaş ilerledikçe daha sık kullanılmaktadır* (H3) şeklindeki hipotez desteklenmektedir. Bu sonuç yaş arttıkça olumlu dini başa çıkma yöntemlerinin daha sık kullanıldığını göstermektedir. Literatüre bakıldığında olumlu dini başa çıkma düzeyinin yaşa göre artarak anlamlı bir farklılık gösterdiğini bulgulayan çalışmalara rastlanmaktadır (Batan, 2016; Çolak, 2020; Akkaya Türköl, 2020) Bunun yanında olumlu dini başa çıkmanın yaşa göre anlamlı bir farklılık göstermediği çalışmalar da (Ferah, 2019; Sağlık Demirkan, 2020) bulunmaktadır.

Bu çalışmada yaşın ilerlemesiyle olumlu dini başa yöntemlerinin daha sık kullanılması dindarlığın yaşa bağlı olarak değişmesiyle ilgili olabilir. Gençlik dönemine göre ilk yetişkinlik ve orta yaş dönemi bazı sosyal ve ahlaki güdülerin de etkisiyle dine karşı ilginin arttığı bir dönemdir. Özellikle orta yaş dönemindeki bireyler için dini hayat giderek artan bir taleple arzu konusu haline gelebilmektedir (Hökelekli, 2011, 281-285). Bu dönemde dinle ilgili olarak derin deneyimler yaşama arzusu sıkıntılı zamanlarda dua etme, Kur'an okuma gibi ibadetlerle Allah'a sığınma ve O'ndan yardım isteme şeklindeki dini başa çıkma yöntemlerinin daha sık kullanılmasına yol açabilir. COVID-19 pandemi döneminde örneklemin dindarlık düzeylerinin incelendiği bir çalışmada dindarlığın yaşla birlikte anlamlı şekilde arttığı saptanmıştır. Ayrıca dindarlık düzeyi arttıkça ölüm kaygısı düzeyinin azaldığı tespit edilmiştir (Kandemir, 2020). Dindarlığın zorluklarla başa çıkmada terapötik bir işlevi olabileceği düşünüldüğünde bu çalışma sonucunun araştırmamızda ulaşılan sonuçla örtüştüğünü söylemek mümkündür. Araştırma bulguları doğrultusunda yaş almanın COVID-19 pandemi sürecinde yaşanan çeşitli problemlerle başa çıkarken dini enstrümanları kullanma noktasında bir avantaj sağladığı anlaşılmaktadır.

Yaşa göre örneklemin psikolojik sağlıkta düzeyleri incelendiğinde anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Anlamlı farklılık 18-30 yaş grubu ile 41 yaş ve üstü yaş grubu arasında, 41 yaş ve üstü yaş grubu lehine ortaya çıkmıştır. Ancak her ne kadar istatistiksel olarak anlamlı olmasa da 31-40 yaş grubunun 18-30 yaş grubuna göre psikolojik sağlıkta puan ortalamasının daha yüksek olduğu görülmektedir (Tablo 2). Bu durumda, *Psikolojik sağlıkta yaşa bağlı olarak artış göstermektedir* (H4) şeklindeki hipotezin desteklendiği söylenebilir. Özel sağlık kurumlarında çalışanların psikolojik sağlıkta düzeylerinin incelendiği bir çalışmada psikolojik sağlıkta alt boyutlarından olan kendilik algısında 41-47 yaş grubu ile 48-54 yaş grubu arasında, 48-54 yaş grubu lehine anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir (Şenol - Üzüm, 2019). Psikolojik sağlıkta yaşın ilerlemesiyle birlikte zorluklar karşısında dayanma ve böylece iş ortamındaki stresi daha iyi yönetebilme gücü kazandırdığı göz önünde bulundurulduğunda (Kavi - Karakale, 2018) bu sonuçlar şaşırtıcı durmamaktadır. Ancak sağlık tesislerinde görev yapan personelin psikolojik sağlıkta düzeylerinin yaşa göre farklılaşmadığını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur (Kahraman, 2016; Cevizci 2019). Bununla birlikte sağlık çalışanlarıyla yapılan bu çalışmalar incelendiğinde anlamlılık seviyesinde olmasa da psikolojik sağlıkta yaşla birlikte artma eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlıkta İlişkin Korelasyon ve Regresyon Analiz

Sonuçları

Tablo 4: Olumlu Dini Başa Çıkma ve Olumsuz Dini Başa Çıkma ile Psikolojik Sağlıkta Arasındaki İlişkiler

	Olumlu Dini Başa Çıkma	Olumsuz Dini Başa Çıkma
Psikolojik Sağlıkta	,310**	-,105

** p<0,01

Tablo 4'te yer alan analiz sonuçları olumlu dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlığa ilişkin korelasyon katsayılarını göstermektedir. Buna göre olumlu dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=0,310$, $n=293$, $p<0,01$). Olumsuz dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında ise anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p>0,01$).

Tablo 5: Olumlu Dini Başa Çıkmanın Psikolojik Sağlamlığı Yordamasına İlişkin Regresyon Analizi

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	Std. Hata	β	t	R	R ²	F	p
Olumlu Dini Başa Çıkma	Psikolojik Sağlamlık	1,424	,324	,310	4,39	,310	,096	30,869	,000

Tablo 5'te basit doğrusal regresyon analiz sonuçları görülmektedir. Buna göre olumlu dini başa çıkmanın psikolojik sağlamlıktaki toplam varyansın %9,6'sını açıkladığı görülmektedir ($R=0,310$, $R^2=0,096$, $p<0,01$). Analiz sonuçlarına göre olumlu dini başa çıkma değişkeninin anlamlı şekilde psikolojik sağlamlık değişkenini yordadığı anlaşılmıştır ($\beta=0,310$, $t=4,39$, $p<0,01$).

Olumlu dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptanmış olması (Tablo 4) *Olumlu dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki varken, olumsuz dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır* şeklindeki temel hipotezin kısmen desteklendiğini göstermektedir. Bu sonuca göre sağlık çalışanlarının olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanma sıklıklarıyla psikolojik sağlamlık bakımından güçlü olmaları arasında pozitif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır. Bu sonuç araştırmanın temel hipoteziyle uyumludur. Korelasyon analizi sonucu ortaya çıkan diğer bir sonuç ise olumsuz dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasında negatif yönde bir ilişki olduğudur. Ancak anlamlılık seviyesinde olmadığı için bu sonucun araştırmanın temel hipotezi ile uyumlu olduğu söylenemez. Yine de sağlık çalışanlarının olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini kullanma sıklıklarıyla psikolojik sağlamlık bakımından güçlü olmaları arasında negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı olmayan bir ilişki olduğu şeklinde okunabilir.

Literatürde yer alan çalışmaların bu çalışmada ulaşılan sonucu desteklediği görülmektedir. Bunlardan biri psikolojik sağlamlığı etkileyen olumsuz faktörlerle ilgilidir. Çocukluk çağı travmaları ile depresyon ilişkisinde dini başa çıkmanın aracı rolünün değerlendirildiği bu çalışmada söz konusu travmalara maruz kalmış kişilerin depresyon şiddetlerinin yüksek, olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanma düzeylerinin düşük olduğu saptanmıştır (Cankılıç, 2019). Diğer çalışmalarda da olumlu dini başa çıkma ile yaşam kalitesi (Masat, 2018), şükür ve hayat memnuniyeti (Ayten vd., 2012; Ayten - Yıldız, 2016; Sağlam Demirkan 2020), aktif başa çıkma, olumlu tarzda yeniden yorumlama ve kabullenme (Ekşi, 2001), umut düzeyi ve psikolojik sağlamlık (Uysal vd.,2017) arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

İlgili literatür ve çalışmamızda ulaşılan sonuçlardan da anlaşıldığı üzere olumlu dini başa çıkma gerek daha doyumsuz bir hayat yaşama, gerekse yaşamla mücadele ederken karşılaşılan zorlukların üstesinden gelme konusunda yardımcı bir faktör olabilir. Bu noktada olumlu dini başa çıkma ile diğer değişkenler arasında tespit edilen anlamlı ilişkide olumlu dini başa çıkmanın etkisini anlamak önemlidir. Bu doğrultuda yapılan analiz sonucunda olumlu dini başa çıkmanın psikolojik sağlamlığın anlamlı bir yordayıcısı olduğu anlaşılmıştır (Tablo 5). Başka bir deyişle olumlu dini başa çıkma psikolojik sağlamlığı etkileyen önemli bir değişkendir. Elde edilen bulgulara göre bu etki toplam varyansın %9,6'sını açıklıyor olsa da istatistiksel olarak anlamlıdır. Dini başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki etkileşimi araştıran bir çalışmada ise dini başa çıkmanın psikolojik sağlamlıktaki değişimin %15'ini açıkladığı bulunmuştur (Uysal vd.,2017). Her iki çalışmanın sonuçlarına göre dini başa çıkma psikolojik sağlamlığın anlamlı bir yordayıcısıdır.

342 | Yasemin Angın. Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini ...

Bu araştırmada ulaşılan bulgular sağlık çalışanlarının kullandığı olumlu dini başa çıkma yöntemlerinin onların psikolojik sağlamlık düzeylerini arttırdığını ortaya koymaktadır. Yoğun stres altında görev yapan sağlık çalışanlarının psikolojik sağlamlıklarını güçlendirmek için baş etme becerileri kazandırmaya yönelik önerilerde bulunan araştırmalarda bazı manevi içeriklerin destekleyici etkisi olduğu belirtilmektedir (Tarantino vd., 2013; Çam - Büyük-bayram, 2017). Özellikle COVID-19 pandemi döneminde işlevsel olmayan başa çıkma yöntemlerinin psikolojik semptomları arttırdığını (Bilge - Bilge, 2020), bunun yanında maneviyatın salgının getirdiği zorluklarla başa çıkmaya çalışan sağlık personelinin ruhsal olarak daha güçlü hissetmesini sağladığını (Roman vd., 2020; Fardin, 2020) ortaya koyan çalışmalar, başa çıkma materyali olarak olumlu dini içeriklerin psikolojik sağlamlığa katkı sağlayabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

Dünya genelinde yaşanan COVID-19 salgını binlerce insanın ölümüne yol açmakla kalmamış, aynı zamanda insanların psikolojik sağlıklarını da tehdit eder hale gelmiştir. Böyle bir dönemden geçerken salgının yol açtığı stresle başa çıkmak ve mevcut duruma en kısa sürede adapte olarak günlük yaşamı sürdürmek bir takım olanakların yanı sıra psikolojik sağlamlıkla da ilişkilidir. Psikolojik sağlamlık ise dinamik bir süreç olup zorlu yaşam olaylarıyla etkili bir şekilde baş etmeyi ve sağlıklı uyum göstermeyi içeren geliştirilebilir özellikler taşımaktadır (Öz - Bahadır Yılmaz, 2009). Dinler de salgın ve afet gibi kriz dönemlerinde insanlara ruhsal olarak yardımcı olmaya yönelik bir takım öneriler vermektedir (Fardin, 2020). Örneğin Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssalar (Hz. Eyyüb ve Hz. Yusuf kıssaları) ve zorlu yaşam olayları karşısında nasıl davranılması gerektiğini anlatan ayetler (el-Bakara: 2/155-156, el-Asr: 103/3) pandeminin neden olduğu bazı zorluklar karşısında dini kaynaklardan yararlanarak başa çıkma becerileri geliştirmeyi sağlayabilir.

Elbette insanların başa çıkma becerileri geliştirmede din ve maneviyatı bir kaynak olarak kullanma konusunda istekli olup olmamaları da önemlidir. COVID-19 pandemi döneminde toplumun farklı kesimleriyle yapılan bir araştırma bu konuya ışık tutmaktadır. Bu araştırmaya katılan 3597 kişinin tamamına yakını (%88,2) böyle bir dönemde manevi içerikli desteğe ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Araştırmaya katılanların yaklaşık üçte ikisi (%66,6) ise salgın ve benzeri durumlarda insanların dini duygu ve düşüncelerini paylaşabileceği, dini ve manevi açıdan danışmanlık yapacak bir uzmana ihtiyaç olduğunu düşünmektedir (Kaplan vd., 2020). Sağlık çalışanlarıyla yapılan bir araştırmada ise hekim, hemşire ve idari personelin görüşlerine başvurulmuştur. Bu araştırma bulgularına göre hastane personeli de dini ve manevi açıdan danışmanlık yapacak bir uzmana ihtiyaç duyulduğunu onaylamaktadır (Ok vd., 2019, 127). Paylaşılan araştırma sonuçları yaşamsal sorunlarla mücadele ederken din ve maneviyatın bir kaynak olarak kullanılmasının tercih edilebileceğini göstermektedir.

Sağlık çalışanlarında dini başa çıkma ve psikolojik sağlamlığın incelendiği bu araştırmanın bulguları ise, örneklemin olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanma durumları ile psikolojik sağlamlıkları arasında önemli bir etkileşim olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre, olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullanmak sağlık çalışanlarının psikolojik sağlamlığına katkıda bulunmaktadır. Elde edilen sonuçlar, toplumun manevi danışmanlığa karşı duyduğu ilgi göz ardı edilmeden okunacak olursa, sağlık çalışanlarının psikolojik sağlamlıklarını arttırmaya yönelik dini materyalin kullanıldığı bir başa çıkma programı geliştirilmesinin isabetli bir öneri olacağı söylenebilir. Bunun için ülkemizdeki sağlık tesislerinde görevli olup, hasta ve hasta yakınlarının yanı sıra sağlık personeline de hizmet veren manevi danışmanlar ile işbirliği yapılabilir. Dini referanslar eşliğinde yapılandırılan ve manevi gelişimi destekleyen böyle bir programın COVID-19 pandemi döneminden geçen sağlık personelinin psikolojik sağlamlığını arttırarak bu zorlu süreci daha rahat atlatmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan dini Başa Çıkma Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskiye* 40 (2020), 407-429.
- Abu-Raiya, Hisham vd.. "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and evidence for reliability and validity". *The International Journal for the Psychology of Religion* 18 (2008), 291-315.
- Akkaya Türkol, Yeliz. *Kişilik ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi – Çorum Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ayten, Ali vd.. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-70.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Başer, Büşra. *Sağlık Çalışanlarında Tükenmişlik, Psikolojik Dayanıklılık ve İş Tatmini Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Batan, Nazlı - Ayten, Ali. "Dini Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 67-92.
- Batan, Nazlı. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bilge, Yıldız - Bilge, Yusuf. "Koronavirüs Salgını ve Sosyal İzolasyonun Psikolojik Semptomlar Üzerindeki Etkilerinin Psikolojik Sağlamlık ve Stresle Baş Etme Tarzları Açısından İncelenmesi". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 23 (2020), 38-51.
- Cankılıç, Nazan. *Çocukluk Çağı Travmaları ile Depresyon İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Aracı Rolü*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Carver, Charles S. "Resilience and Thriving: Issues, Models, and Linkages". *Journal of Social Issues* 54/2 (1998), 245-266.
- Cevizci, Oğuzhan. *Sağlık Çalışanlarında Psikolojik Dayanıklılık ile Psikolojik Belirtilerin İlişkinin İncelenmesi*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ceylan, Ummuhan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çam, Olcay - Büyükbayram, Ayşe. "Hemşirelerde Psikolojik Dayanıklılık ve Etkileyen Faktörler". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 8/2 (2017), 118-126.
- Çevik Demir, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çolak, Muharrem Bilal. *İşsizlik, Stres ve Dini Başa Çıkma*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demirbilek, Ömer. *112 Acil Sağlık Çalışanları Arasında Eşduyumu Yorgunluğu, Eşduyumu Tatmini ve Tükenmişlik*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğan, Tayfun. "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği'nin Türkçe uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015), 93-102.

344 | Yasemin Angın. Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini ...

- Düzgüner, Sevide. *Maneviyat Algısı ve Yansımaları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Ekşi, Halil - Sayın, Mine. "The Adaptation of Religious Coping Scale into Turkish Language: A study of Bilingual Equivalence, Validity and Reliability". *AGP Humanities and Social Sciences Conference*, Berlin, Germany. 2016.
- Ekşi, Halil. *Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Fardin, Mohammad Ali. "COVID-19 Epidemic and Spirituality: A Review of the Benefits of Religion in Times of Crisis". *Jundishapur Journal of Chronic Disease Care* 9/2:e104260 (2020), <http://dx.doi.org/10.5812/jjcdc.104260>.
- Ferah, Nimet. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gencer, Nevzat - Cengil, Muammer. "Trauma Sonrası Büyüme ve Din" *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. Ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 323-358. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- George, Darren - Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step. A Simple Guide and Reference*. Boston: Pearson Yayınları, 2010.
- Hiçdurmaz, Duygu - Üzar Özçetin, Yeter Sinem. "COVID-19 Pandemisinde Ön Safta Çalışan Hemşirelerin Ruhsal Sağlığının Korunması ve Ruhsal Travmanın Önlenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 7 /Özel Sayı (2020), 1-7.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- IASC, Kuruluşlararası Daimi Komite. "COVID-19 Salgının Ruh Sağlığı ve Psikososyal Etkenler Açısından Ele Alınması, Versiyon 1.5". Erişim 28.01.2020. <https://interagencystandingcommittee.org/system/files/2020-03/IASC%20Interim%20Briefing%20Note%20on%20COVID-19%20Outbreak%20Readiness%20and%20Response%20Operations%20-%20MHPSS%20%28Turkish%29.pdf>
- Kahraman, Nesrin. *Kamu Ağız ve Diş Sağlığı Merkezi Çalışanlarının Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri (Ankara ili örneği)*. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 99-129.
- Kaplan vd.. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.
- Kavi, Ersin - Karakale, Berna. "Çalışan Psikolojisi Açısından Psikolojik Dayanıklılık". *EMEK ve TOPLUM* 7/17 (2018), 55-77.
- Kımtar, Nurten. "Covid-19 Günlerinde Bireylerin Psikolojik Sağlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* Özel Sayı (2020), 574-605.
- Kiyat, İbrahim vd.. "Yeni Koronavirüs (COVID-19) İle Mücadelede Hemşireler". *THDD* 1/1 (2020), 81-90.
- Lai, Jianbo vd.. "Factors Associated with Mental Health Outcomes Among Health Care Workers Exposed to Coronavirus Disease 2019". *JAMA Network Open* 3/3:e203976 (2020), doi:10.1001/jamanetworkopen.2020.3976.
- Liu, Zhaorui vd.. "Mental Health Status of Doctors and Nurses During COVID-19 epidemic in China". *The Lancet* 3/4 (2020), https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3551329.
- Masat, Sevil. *Onkoloji Hastalarında Psikososyal Sorunlar ile Manevi Yönelim ve Dini Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişki*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Murray-Swank, Nichole A. - Pargament, Kenneth I. "God, Where Are You?: Evaluating A Spiritually-Integrated Intervention For Sexual Abus". *Mental Health, Religion & Culture* 8/3 (2005), 191-203.

- Ok, Üzeyir vd.. *Hastalar İçin Manevi Bakım*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Öz, Fatma - Bahadır Yılmaz, Emel. "Ruh Sağlığının Korunmasında Önemli Bir Kavram: Psikolojik Sağlamlık". *Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi* (2009), 82-89.
- Özcan, Zeynep. "Yükleme, Kaygı ve Başa Çıkma Bağlamında COVID-19 Salgınına Dini Bakış" *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. Ed. Nevzat Gencer – Muammer Cengil. 255-283. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Pargament, Kenneth I. vd.. "Başa Çıkmanın Dini Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler" *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Ed. Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park. Çev. Çiğdem Damla Balaban. 377-408. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Roman, Nicolette V. vd.. "Spiritual Care - 'A Deeper Immunity' - A Response to Covid-19 Pandemic". *African Journal of Primary Health Care & Family Medicine* 12/1:a2456 (2020), <https://doi.org/10.4102/phcfm.v12i1.2456>.
- Sağlam Demirkan, Fatma. *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Santarone, Kristen vd.. "Preserving Mental Health and Resilience in Frontline Healthcare Workers During COVID-19". *American Journal of Emergency Medicine* 38 (2020), 1515-1539.
- Smith, Bruce vd.. "The Brief Resilience Scale: Assessing The Ability to Bounce Back". *International Journal of Behavioral Medicine* 15 (2008), 194-200.
- Şenol, Leyla - Üzüm, Burcu. "Özel Sağlık Kurumu Çalışanlarının Psikolojik Dayanıklılık ve Yabancılaşma Düzeyleri". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2019), 1092-1102.
- Tarantino, Bonnie vd.. "Qualitative and Quantitative Evaluation of a Pilot Integrative Coping and Resiliency Program for Healthcare Professionals". *EXPLORE The Journal of Science and Healing* 9/1 (2013), 44-7.
- TPD, Türkiye Psikiyatri Derneği. "Hekimler ve Sağlık Çalışanları İçin Covid-19 Korku ve Kaygısıyla Baş Etme Rehberi". Erişim 8.12.2020. <https://www.psikiyatri.org.tr/upload-Files/213202011418-saglikcalisanibrosur.pdf>
- TTB, Türk Tabipleri Birliği. "Covid-19 Sağlık Çalışanlarının Meslek Hastalığıdır". Erişim 8.12.2020. https://www.ttb.org.tr/kollar/COVID19/haber_goster.php?Guid=b75aecf6-2a4d-11eb-9fec-5d38005ac4c8
- Uysal, Veysel vd.. "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 139-160.
- WHO, World Health Organization. "Coronavirus Disease (COVID-19)". Erişim 8.12.2020. <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19>
- Yüncü, Volkan - Yılan, Yunus. "COVID-19 Pandemisinin Sağlık Çalışanlarına Etkilerinin İncelenmesi: Bir Durum Analizi". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Ek Sayı/ Ekim* (2020), 373-401.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 347-367

Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emîresinin 14. Yüzyıldaki Hac Yolculukları

*The Pilgrimage of the Two Marîni Ladies from Maghrib to Hijaz in the 14th
Century*

Zehra Gözütok Tamdoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology
Department of Islamic History
Tekirdağ / Turkey
ztamdogan@nku.edu.tr orcid.org/0000-0001-9128-4026

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 8 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 347-367

Cite as / Atıf: Gözütok Tamdoğan, Zehra. "Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emîresinin 14. Yüzyıldaki Hac Yolculukları [*The Pilgrimage of the Two Marîni Ladies from Maghrib to Hijaz in the 14th Century*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 347-367.

<https://doi.org/10.18505/cuid.885983>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

The Pilgrimage of the Two Marīni Ladies from Maghrib to Hijaz in the 14th Century

Abstract: Hājj, the ancient religious symbol in the Sami's, is not only a religious duty for the Muslim individual, but also an important worship that creates a social awareness of the ummah and at the same time creates a serious population mobility in the Islamic geography. With the message of the Prophet, the pilgrimage was restored to its original form, and in the next process, those who were in charge of this region made an effort to enable all Muslims of the world to carry out their duties comfortably and to carry their religious, scientific and social experiences to their own regions. The Maghreb (today's Morocco) and Andalusia bonded and strengthened with the eastern Islamic world through pilgrimage, science and trade journeys. The Marīnid State started the pilgrimage journeys again with official convoys, which were partially interrupted due to the conquest of Andalusia. They gave great importance to these journeys in order to express their longing for the Prophet and to show their political and social power. In this study, the arduous pilgrimages Marīnid Sultan Abū'l-Ḥasan's (d. 752/1351) mother Maryam and his sister Maryam bint Sa'īd- lasting at least one year in the 14th century are discussed in the context of diplomatic, social and cultural dimensions the pilgrimage. As a matter of fact, Muslims living in the distant lands of Morocco and Andalusia, where Islam was lived, made their material and spiritual ties with the lands where Islam was born and developed by means of pilgrimage, knowledge and trade. The pilgrimages of these two Maghribi noble women, who succeeded in the Maghrib-Hijaz pilgrimage, have become epic as even the noble men of the Maghrib and Mashriqi noble women rarely dare it. These pilgrimages, which took place during the reign of sultan of Abū l-Ḥasan should be evaluated in terms of the political developments and socio-cultural characteristics of the period. The Sultan has progressed considerably in his aim of becoming the sultan of the western Islamic world with the conquest of the places outside the Maghrib Aqṣā and the jihad he participated in Andalusia. It was during this period that he established multifaceted relations with the holy lands and their sultans. In these relations, the women of the Marīnid sultans, the pilgrimages made almost competing with the lady sultans of the Mamlūks, diplomatic correspondence and Exchange of gifts between the sultans, gifts and *al-Masjid an-Nabawi* letter expressing longing of those who could not go on the pilgrimage are included. With this subject, the effect of the fact that the pilgrimage is an exciting journey even in the most distant lands, the sultans of the period supported these journeys, as well as the help of the Şūfī connoisseurs to the state with their *ribāṭ* (hospice) for road safety. In the study, first of all, the women's pilgrimage stories were given, and then the pilgrimages of the dynastic women of the Marīnid period were discussed. The gifts sent to the Mamlūk sultans, who were the sultans of the holy lands, and the Qur'ān sent to Mecca, Medina and Jerusalem, which are considered sacred by Muslims, have become important symbols of these pilgrimage journeys. It is remarkable how pilgrimage journeys united all Muslims materially and spiritually during the periods when Muslim state administrators were powerful. Especially the fact that these two Maghribi ladies were carried out easily should be expressed as another important aspect of the issue.

Keywords: History of Islam, Hajj, Mamlūks, Maghrib/Morocco, Marīnides.

Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emîresinin 14. Yüzyıldaki Hac Yolculukları

Öz: Samilerde kadim dinî sembollerden olan hac, Müslüman fert için dinî bir görev olmasının yanı sıra içtimâî olarak bir ümmet bilinci oluşturan, aynı zamanda İslâm coğrafyasında ciddi nüfus hareketliliği meydana getiren önemli bir ibadettir. Hz. Peygamber'in tebliği ile birlikte hac, aslına döndürülmüş olup bundan sonraki süreçte yönetimi elinde bulunduranlar bu bölgeyi tüm dünya Müslümanlarının bu görevlerini rahat bir şekilde icra etmeleri ve kazandıkları dinî, ilmî ve içtimâî tecrübeleri kendi bölgelerine taşıyabilmeleri için gayret sarf etmişlerdir. Nitekim İslâm topraklarının batı ucunda yer alan Mağrib ve Endülüs, burada kurulan devletlerin doğu İslâm dünyası ile hac, ilim ve ticaret yolculuklarıyla kurdukları ilişkilerle maddî-mânevî güç kazanmışlardır. Endülüs cihadı dolayısıyla kısmen ara verilen hac yolculuklarını

resmî kabilelerle tekrar başlatan Merîni Devleti hem Hz. Peygamber'e olan özlem ve hasretlerini ifade etmek ve hem de siyasî, içtimai güçlerini gösterebilmek için bu yolculuklara oldukça önem vermişlerdir. Bu çalışmada haccın diplomatik, içtimai ve kültürel boyutları içerisinde Merini sultanı Ebü'l-Hasan'ın (öl. 752/1351) annesi ve kızkardeşi iki emirenin- Vâlide Meryem ve Kız kardeş Meryem bint Saîd- 14. asırda gerçekleşen ve en az bir yıl süren meşakkatli hac yolculukları konu edilmiştir. Haccın kadın yolcuları arasında yer alan ve Hârûnürreşîd'in eşi olan Zübeyde bint Ca'fer, diğer İslâm devletlerinin hükümdar eş ve kızları için geçen bir örnek teşkil etmektedir. O'nun ihtişamlı yolculuğu yanı sıra hacıların bu yolculuğu rahat yapabilmeleri için yol boyunca yaptırdığı mekânlar ve kutsal topraklarda yaptırdığı su yolları oldukça dikkat çekicidir. Memlûk hatunlarının hac yolculukları da hemen hemen aynı özelliklere sahip idi. Meşrik soylu kadınlarıyla, çalışmanın konusu olan ve Mağrib havâs tabakası erkeklerinin bile ender göze alabildiği Mağrib-Hicaz hac seferini, her zorluğu göze alarak başlayan bu iki Mağrib soylu kadınının hacları da destanlaşmıştır. Makalede adı geçen kadın hacıların daha ziyade hükümdar ailesine mensup hanımlardır. Hac seyahatleri bizzat bu hanımlar tarafından yazılmadığı için dönemin Mağrib ve Endülüs tarihçileri ile seyyahlarının hac seyahatnameleri bizim için önemli kaynaklar olmuştur. Emirelerin hac yolculuğuna çıkışları, yolculukları, kutsal topraklara varışları ve Haremeyn'in yöneticilerine götürdükleri hediye ve mektuplar üzerinde durulmuş, Hac vazifelerini ifa ettikten sonra dönüş yolunda kendileri adına saray erkânı tarafından düzenlenen kutlamalar anlatılmıştır. Mağrib'de hüküm süren Merîni sultanlarından Ebü'l-Hasan döneminde gerçekleşen bu hac yolculuklarının dönemin siyasî gelişmeleri, sosyo-kültürel özellikleri açısından değerlendirmek gerekir. Mağrib Sultanı, Mağrib-i Aksâ dışında kalan yerlerin fethi ve Endülüs'te katıldığı cihad faaliyetleri ile adeta batı İslâm dünyasının sultanı olma hedeflerinde oldukça ilerlemiştir. İşte bu dönemde kutsal topraklarla ve onların yöneticisi durumunda olanlarla da çok yönlü ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkiler içerisinde Merini sultanlarının kadınları, kutsal topraklarda hüküm süren Memlûklerin hanım sultanları ile adeta yarışmasına yapılan hac yolculukları, sultanlar arası diplomatik yazışmalar, hediyeleşmeler ve hacca gidemeyenlerin özlemlerini ifade eden Mescid-i Nebevî mektupları yer almaktadır. Bu konu ile haccın en uzak topraklarda bile canlı bir şekilde heyecanla çıkarılan bir yolculuk olmasında dönemin sultanlarının bu yolculukları maddî-mânevî desteklemeleri, tasavvuf erbabının yol emniyeti için yaptıkları ribatlarla devlete yardımcı olmalarının, Memlûkler'in hac yolculuklarının inşâ ve ihyası için çabalarının etkili olduğu vurgulanmaktadır. Çalışmada öncelikle kadınların hac hikâyeleri verilmiş daha sonra özel olarak Merîni dönemi hanedan kadınlarının hacları ele alınmış, bu hac yolculuklarının diplomatik, kültürel içerikleri incelenmiştir. Kutsal toprakların yöneticisi durumunda olan Memlûk sultanlarına gönderilen hediyeler ve Müslümanlar açısından kutsal sayılan Mekke, Medine ve Kudüs'e gönderilen mushaf-ı şerifler bu hac yolculuklarının önemli simgeleri halini almıştır. Hediyelerin seçilmesi, takdim edilmesi, kabulü ve hediyelere karşılık verilmesi de hem diplomatik ilişkileri hem de diplomatik kültürü göstermektedir. Müslüman devlet yöneticilerinin güçlü olduğu dönemlerde hac yolculuklarının maddî-mânevî açıdan bütün Müslümanları nasıl birleştirdiği dikkat çekmektedir. Özellikle bu iki emirenin uzun yolculuğunun rahat gerçekleştirilmiş olması da konunun bir diğer önemli boyutu olarak ifade edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hac, Memlûkler, Mağrib, Merîniler.

Giriş

Bir medeniyetin tekâmülünün ancak insanların bir araya toplanması ile mümkün olabileceği, haccın insanların birbirinden haberdar olmasını sağlayacağı, böylece aynı duygu etrafında birleşen insanların medeniyet inşasını gerçekleştirebilecekleri aşikârdır. Hac yolculuğuyla birlikte hacılar birbirlerinden uzakta bulunan kardeşlerinin yaşantılarına dair bilgiler edinerek kendi topraklarına döndüklerinde paylaşacakları bir bilinç oluşturmaktadırlar. Bu

350 | Zehra Gözütok Tamdoğan. Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emfresinin 14. Yüzyıldaki...

bilinç inananların bir güç gösterisi mahiyetinde ümmet bilincine dönüştürerek medeniyetin inşasına katkı sağlayacaktır.¹

Abbâsiler (750-1258), ardından Memlûkler (1250-1517) ve son olarak Osmanlı İmparatorluğu hac yolculuğu ve organizasyonunu ciddi anlamda yerine getirmeye çalışmışlardır. İslâm'ın ana şehirlerinden Hicaz yönüne giden büyük kervanların ihtiyaçlarını karşılamak ve güvenliklerini sağlamak onların vazifeleri arasındadır. Bu noktada ifade etmek gerekir ki İslâm devletlerinin idarecileri, kutsal mekânlara yönetici olmak, hac menzillerinin güvenliğini sağlamak, hacıların bu ibadetlerini rahat bir şekilde yerine getirebilmeleri hizmetini sürdürmek hususlarını kendi otoritelerini meşrulaştırmak için adeta bir şeref meselesi olarak adanmışlardır.²

Hacı olmaya giderken kat'edilen mesafelerin uzunluğu, kervanların karşılaşılabileceği sıkıntılar, bedevîlerin kabilelere vereceği zararların doğuracağı siyasi krizler düşünüldüğünde özellikle Mağrib ve Endülüs'ten kutsal topraklara gitmenin olağanüstü bir yolculuk olduğu aşikârdır. Endülüs'te cihadın hacdan faziletli oluşuna dair oluşan kanaat üzerine hac yolculukları azalmış, fakat bir süre sonra Mağrib'de Sâlihiyye tarikatı kutsal topraklara olan yolculuklar için çeşitli tedbirler alarak hacca gidişleri tekrar canlandırmıştır. Bu noktada Merinîler bu hareketin çabasını görmezden gelmeyecek şekilde tarikatın şeyhlerini hac kabilelerine âmil yaparak bu yolculukların resmî bir şekilde yürütülmesinin önünü açmıştır.

İslam coğrafyasının Batı topraklarını teşkil eden Kuzey Afrika'da kurulan Murâbitlar (1056-1147) döneminde Kuzey Afrika ve Endülüs Müslümanlarının hac yolculuklarıyla ilgili döneme ait bazı şartların değiştiği görülmektedir. Murâbitlar Devleti ilk kuruldukları dönemde Mısır'da hüküm süren Şii-Fâtımîler (909-1171) ile ilişkilerine biraz mesafe koyarak hac kabilelerini o bölgeden değil de yol güvenliği açısından Yukarı Sudan üzerinden göndermişlerdir.³ Murâbitlar daha sonraki tarihlerde (1090-1147) Endülüs'te başlattıkları cihad faaliyetleri kapsamında dönemin fukahâsının böyle bir durum karşısında cihadın hacdan daha efdal olduğuna dair görüşlerini yayınlamaya halkın cihada maddî ve manevî katılımını sağlamak istemişlerdir. Dolayısıyla bu durum Endülüs ve Mağrib halkının bir süre hac yolculuğundan mahrum kalmalarına neden olmuştur.⁴ Hatta bu sebeplerle hacca gidemeyenler hem kutsal topraklara olan özlemlerini dile getirmek hem de hissettikleri suçluluk dolayısıyla durumlarını beyan etmek üzere yazdıkları mektupları hac kabileleriyle Mescid-i Nebevî'de okunmak üzere göndermişlerdir ki bu durum ilerleyen dönemlerde bir gelenek haline almıştır. Hac kabileleri açısından yol güvenliği meselesinin çözülmeye başlanmasıyla özellikle sûfi gruplar⁵ hac kabileleri düzenleyerek hac yolculuğuna çıkmışlardır. Kabilelerde bulunan müridlerin nüfuzları etkisiyle hac yolculuklarındaki emniyet zamanla artmış ve hac yolculuğu bu bölgelerde

¹ Zafer Civil, *Din Sosyolojisi Açısından Hac* (İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 112-114.

² Faruk Doğan, "18 ve 19. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğluğu", *Tarih Okulu Dergisi*, 6/15 (Eylül 2013), 127-157.

³ İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/153.

⁴ Murâbit sultanı Yûsuf b. Taşfîn'in de etkisiyle İbn Rüşd'ün bu konuda verdiği fetvâ ve aralarında geçen konuşmalar için bk. *Fetâvâ İbn Rüşd li-ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Mâlikî*, thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî, Beyrût-Lübnân: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987. Mağrib ve Endülüs fukahâsının konu ile ilgili görüşleri için bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsani Venşerîsî, *Miyarü'l-murib ve'l-cami'l-Mağrib an fetâvâ ehli Ifrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thr. Muhammed el-Haccî ve dğr. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1401/1981), 1/432-434. Ayrıca fetvâlar ve ilgili değerlendirmeler için bk. Jocelyn Hendrickson, "Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mâlikî Fatwâs", *Islamic Law and Society*, *Journal Storage (JSTOR)* (Erişim 24 Şubat 2020).

⁵ Sûfi teşkilatlar Afrika'da İslâm'ın yayılmasından ta'lim ve terbiyelerine, maişet ve emniyet meselelerinin çözümüne, içtimâî refahın sağlanmasına kadar birçok konuda faaliyet göstermişler, halkın verdiği destekle güçlenmişler ve devlet politikalarını sürdürmede aslı unsurlar haline gelmişlerdir. Şeyda Nur Ersöz, *17. Yüzyılda Mağrib'den Bir Seyyah: el-Ayyâşî'nin Seyahatnâmesinde Haremeyn Yolculuğu* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 41-46.

Muvahhidler (1130-1269) zamanında tekrar canlanmıştır. Merînliler (1196-1465) dönemiyle birlikte resmî hac kabileleri tekrar yola çıkmaya başlamıştır.⁶

Merînî Devleti'nin kutsal toprakların yöneticileri ile kurmaya çalıştığı siyasî bağlar, kültür diplomasisi, kadınların uzun bir hac yolculuğu yapmaları gibi birçok açıdan önemli olan konuları muhtevî olan bu çalışmanın medeniyetimizin çeşitli kodlarına işaret edeceği düşünülmektedir. Bu ilişkiler içerisinde kutsal topraklarda hüküm süren Memlüklerin hanım sultanları ile adeta yarışarcasına yapılan hac yolculukları, sultanlar arası diplomatik yazışmalar, hediyeleşmeler ve hacca gidemeyenlerin özlemlerini ifade eden Mescid-i Nebevî mektupları yer almaktadır. Mağrib'de Endülüs cihadları da dâhil birçok konuda oldukça önemli bir mevkide bulunan Merînlilerle ilgili çalışmaların çok az sayıda olması söz konusudur. Ayrıca hac ve kadın konularının tarihi seyri açısından da bu alanda yapılan çalışmalar Batı dünyasında yoğunluk kazanmıştır. Bundan dolayı bu konu tercih edilmiş ve Merînî dönemi siyasî, sosyo-kültürel hayati ihtiva eden kaynaklar, hac seyahatnameleri incelenmiştir. Özellikle Mağrib ve Endülüs hac rihleleri dönemin sosyo-kültürel, siyasî, kültür diplomasisi, ilmî hareketler ve etkileşimler açısından oldukça önemli olduğu için kaynaklar arasında önemli yer teşkil etmektedir. Bu seyahatnâmelerde yol boyunca görülen şehirler, beldeler, köyler, bunların sahip olduğu maddî-mânevî unsurlar, karşılaşılan âlimler, devlet ricâli, çeşitli inanışlar anlatılmaktadır. Menâzilü'l-hac ve menâsikü'l-haccı da ihtivâ eden bu eserler müelliflerinin kendi kişisel tespit ve tasvirleriyle oldukça zengin birer külliyyâta dönüşmüştür. Bu yolculukları kitap haline getirenler de oldukça fazladır. 12-15. yüzyıllar arası Mağrib ve Endülüs'ten yapılan hac yolculukları ve bunların anlatıldığı kitaplar fazla olmakla birlikte 8/14. Yüzyıl itibarıyla özellikle Endülüs olmak üzere Kuzey Afrika'dan hac ve ilim talebiyle Meşrik'a seyahatlerin bölgedeki Hıristiyan saldırılarına karşı cihadın üstünlüğü hakkında fukahânın görüşleri dolayısıyla azaldığı görülmektedir.⁷ 12-15. yüzyıllar arasında Mağrib ve Endülüs'ten hacca yolculukları şöhret bulanlar arasında İbnü'l-Arabî (543/1148), eş-Şerif el-İdrisî (560/1165), İbn Cübeyr (614/1217),⁸ el-Bâcî el-İşbilî (635/1238), el-Abderî el-Hahâfî (689/1290), İbn Rüşeyd es-Sebtî (721/1321), İbnü'l-Gammâr diye meşhûr el-Bâdisî (734/1333), yaklaşık beş yıl sürecek olan hac yolculuğuna 736/1335 yılında çıkarak yolculuğu esnasında şahid oldukları notlarıyla en önemli eseri olan *Tâcü'l-mefrik fî tahliyeti ulemâi'l-meşrik* adlı seyahatnameyi kaleme alan el-Belevî,⁹ el-Kasım b. Yûsuf et-Tücbî es-Sebtî (737/1337), Mali Sultanı Mensâ Mûsâ (738/1338)¹⁰, el-Vâdî Âşî (749/1348), el-Makkarî (759/1358), Belevî (768/1367), dört rihle ve yedi haccı ile İbn Battûtâ (779/1377)¹¹, İbn Merzûk el-Hatîb (781/1379), İbn Haldûn (808/1406), el-Kalsadî (891/1486) sayılabilir. Bunlar arasında hac seyahatnameleri için ilk ve en ayrıntılı örneği kaleme almış olan İbn Cübeyr'in Rihlesi ve diğerlerinden de birçoğu bize ulaşmıştır.¹²

⁶ Venşerisî, *Mî'yarü'l-murib*, 1/441; Muhammed Hakki, "el-Haccü'l-Mağrib ve'l-Endelüsü'l-asri'l-vasit: el-Cidâlü havle istimrâri fardiyeti'l-haccı", *Usûrû'l-Cedide* 7/26 (1438/2016-2017), 84-101.

⁷ Ahmet Özel, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/413-416.

⁸ Mehmet Öztekin, *İbn Cübeyr Seyahatnamesi (Terceme ve Tahli)*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

⁹ Ebü'l-Beka Hâlid b. İsa el-Kantürî Belevî, *Tâcü'l-Mefrik fî Tahliyeti Ulemâi'l-Meşrik*, thk. El-Hasan es-Sâih (Muhammediye: İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, t.y.). Belevî ile ilgili olarak 30-31 Ocak 2021 Tarihi'nde Mutah University tarafından zoom üzerinden EL RUHA 8. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyum'unda tarafımızdan Endülüs'ten Hicaz'a: Belevî'nin 14. Yüzyılda Beş Yıl Süren Yolculuğu ve Hac Seyahatnamesi adı sunum yapılmış ve tebliğ metni yayımlanmıştır.

¹⁰ Bu konu ile ilgili olarak bk. Ahmet Kavas, "Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 89-102.

¹¹ İbn Battûtâ, seyahat hatıralarını Merînî sultanı Ebü İnân'ın isteği ile kâtip İbn Cüzeyy aracılığıyla tedvîn etmiştir. Ali İbrahim Kürdî, *Edebü'r-rihal fi'l-Mağrib ve'l-Endülüs* (Dımaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 2013), 15.

¹² Abderî'nin hac seyahatnamesi er-Rihletü'l-Mağribiyye/er-Rihletü'l-Abderî; İbn Rüşeyd'in hac seyahatnamesi Mi'ül-Aybe bimâ Cümi'a bi-Tûli'l-Gaybe fi'l-Vicheti'l-Vecîhe ile'l-Harameyn Mekke ve

1. İslam Tarihi'nde Kadınların Hac Yolculukları

Hac, yoluna gücü yeten ve şartlarını taşıyan insanlara Allah tarafından bir görev olarak takdir edilmiştir.¹³ Kadın için haccın erkekten daha farklı anlamları da vardır. Şöyle ki meşak-katli bir yolculuk sonrası gerçekleştirilen bir ibadet olan hac, Hz. Peygamber'in ifadelerinde değeri cihadla birlikte zikredilmiştir. Hz. Âişe'nin, "Yâ Resûlallah! Biz kadınlar sizinle beraber gazâyâ çıkıp cihad edemez miyiz?" sorusuna karşılık, "Sizin için cihadın en iyisi ve en güzeli haccetmektir, makbul olan hacdır." buyurmuş ve bunun üzerine Hz. Âişe: "Artık ben bu sözü Resûlullah'tan işittiğim zamandan itibaren haccetmeyi terk etmem." demiştir.¹⁴ Yine kendisine hanımların cihad edip etmemeleriyle ilgili soru sorulduğunda, "Ne güzel cihaddır hac!" şeklinde cevap vermiştir.¹⁵ İslam dininde inanç anlamında olmasa da ibadetlerde kadın-erkek yükümlülüklerinde olan bazı farklılıklar, zamanla farklı kültürlerin etkisiyle kadınların aleyhine bazı inanç ve uygulamaların doğmasına sebep olmuştur. Tam da bu noktada hac, bu algıları kadının lehine dönüştürme etkisine sahip olmuş, bu ibadetle birlikte kadınlar da sosyal hayatın içinde kendilerini ifade etme gücü bulmuşlardır.¹⁶

Hac tarihinde gerek hac yolculuklarıyla gerekse hac yolunda yaptıkları hizmetlerle tarihin sayfalarında yer bulan kadınların örnekleri, azımsanmayacak kadar çoktur ve bu örnekler birbirlerini etkileyerek tarih boyunca devam etmiştir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki hem maddî gerekçeler hem güvenlik gerekçeleri söz konusu olduğundan kadınların kutsal topraklara yolculukları oldukça zor bir mesele olagelmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın ana konusunu benzer yönleri olan devlet erkânı mensubu kadınlar oluşturmaktadır. Bu örneklerde ilk sıraya 186/802 yılında Hârûnürreşîd (öl. 193/809) ile birlikte hacca giden eşi Zübeyde'yi koymak uygun olacaktır. Hac yolculuğu sırasında yağış azlığı sebebiyle Mekke'de susuzluk ve kıtlığın baş gösterdiğini, bu nedenle de hacıların büyük sıkıntı çektiklerini görmüş ve Hârûnürreşîd ile birlikte Mekke'nin su sorununu çözmeye karar vermiştir.¹⁷ Abbâsîler döneminde Zübeyde'nin yanı sıra hac hizmetleri ile meşgul olan kadınlar arasında Halife el-Hâdî (öl. 169/785) ve Hârûnürreşîd'in annelerinin cariyesi Hizrân, Mütevekkil'in (öl. 232/847) annesi Şucâ da vardır ki o su depoları ve hac yolundaki su kuyularının tamir hizmetini yerine getirmiştir.¹⁸

Taybe; et-Tüci'bî es-Sebtî'nin hac seyahatnamesi Müstefâdü'r-Rihle ve'l-İğtirâb; hac niyetiyle yola çıkan İbn Battûta hac intibalarını da anlattığı eseri Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr; Belevî'nin hac seyahatnamesi Tâcü'l-Mefrık fî Tahliyeti Ulemâ'l-Meşrık'tır. Bu rihleler ve daha fazlası için bk. Zeki Muhammed Hasan, *er-Rahhâletü'l-Müslimüne fi'l-Usûri'l-Vustâ* (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1401/1981); Avâtuf Muhammed Yûsuf Nüvvâb, *er-Rahalatü'l-Mağribiyye ve'l-Endelüsiyye*. (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1417/1996); Abdullah b. Osman el-Yakût, *Edebü'r-rihleti'l-Hicâziyye inde'l-Endelüsiyyîn mine'l-karni's-sâdis hattâ sukûti Gırnâta* (Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1422/2001); Abdülhâdî et-Tâzî, *Rihletü'r-Rahalâti Mekke fî Mie Rihletin ve Mağribiyyetin ve Rihleten* (Riyâd: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 1426/2005); Bilâl Sâlim el-Herût, *Sûratü'l-âhar fî edebî'r-rihelâti'l-Endelüsiyye* (Ürdün: Câmîatü Mu'te, Doktora Tezi, 2008); Ali İbrahim Kürdî, *Edebü'r-rihal fi'l-Mağrib ve'l-Endülüs* (Dimaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 2013).

¹³ *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Mayıs 2020), Âl-i İmrân, 3/97.

¹⁴ *Hadislerle İslâm* (Erişim 10 Şubat 2020), B1861 Buhârî, Cezâü's-sayd, 26.

¹⁵ *Hadislerle İslâm* (Erişim 10 Şubat 2020), B2876 Buhârî, Cihâd, 62.

¹⁶ Zekiye Demir, "Haccın Kadınları Dönüştürücü Etkileri", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 105-109.

¹⁷ Kadir Kan, "Abbâsî Sarayında Hayırsever ve Entelektüel Bir Hanımefendi: Zübeyde bint Câfer", *İstem* 12/23 (2014), 143-194.

¹⁸ Bedri Muhammed Fahd, "Hacc Emirleri Tarihi", trc. Münir Atalar, *Diyanet İlmî Dergi* 33/1 (1997), 60-61.

Abbâsî halifelerinin sonuncusu olan Müsta'sım-Billâh'ın (salt. 1242-1258) hilafete geçtiğinde yaptığı ilk icraatlardan birisi, yedi yıldır yola çıkışı kesintiye uğramış olan hac kafilesini yola çıkarmak olmuştur.¹⁹ 641/1244 yılında yola çıkan hac kafilesinde halifenin annesi de yer alıyordu. Kafile hem yeme içme gibi yol ihtiyaçlarını hem de kutsal topraklara götürülecek olan hediye ve sadakaları taşıyordu. Kafilede teşrifat sandıklarını taşıyan on sekiz, sarnıçları taşıyan otuz, çadırları ve minderleri taşıyan yüz otuz, sadaka için hazırlanmış ihramları taşıyan yüz otuz, Kâbe örtüsünü taşıyan on yedi, züccaciye cinsinden eşyaları taşıyan on altı, yiyecek, helva ve şeker taşıyan on bir, mutfak eşyalarını taşıyan doksan, mutfak kazan ve araçlarını taşıyan on yedi, tatlı su taşıyan sekiz, develerin otlarını taşıyan yetmiş deve bulunduğundan bahsedilir ki bu durum kafilede yolcuların yanı sıra onların ihtiyaçlarını karşılayan ve gerekli ihtiyaçlar için çok sayıda insanın olduğunu göstermektedir.²⁰

Sultanlar devletin temsil kabiliyeti bakımından İslâm dünyasında rakipsiz olabilmenin yolunun iki mühim beldeye hem hâkim olmak hem de hizmet etmekten geçtiğinin bilincinde olarak hareket etmişlerdir. Memlük sultanlarından birkaçının hac yolculuğuna çıktığı bilinmektedir. Sultanlar hem kendilerinin hem de eşleri yahut annelerinin çıktığı bu kutsal yolculukta oldukça görkemli deverân-ı mahmil törenleri düzenlemişlerdir.²¹ Bu mahmillerin gösterdiği zenginlik sultanların zenginliğini yansıtacak şekilde hazırlanmaktaydı. Bu sebeple sultanlar kendileri hacca gidemeyecek olsalar bile ailelerinin yerine getirdiği hac ibadeti oldukça dikkat çekici olmaktaydı. Bu noktada Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid'in eşi Zübeyde bint Ca'fer'in (öl. 216/831) Memlük sultanlarının anneleri ya da eşlerinin hac yolculukları ve hac hizmetleri hususunda Memlük kadın imajı için örnek oluşturduğu söylenebilir.²² Memlük kadınları için bir diğer örnek de ilk Memlük sultanı olarak kabul edilen Şecerüddür'dür (öl. 655/1257). O'nun Kâbe'ye burku adı verilen kapı örtüsü²³ ve mahmil gönderme geleneğini başlatan ilk sultan olduğu ifade edilmektedir.²⁴

Daha çok hond/emire unvanı verilen Memlük sultan eşlerinin çıkacakları hac yolculukları için hazırlanan törenler mahmillerin yola çıkacağı Şevval ayı ve mahmilin hacdan önceği Muharrem ayında yapılır ve bu törenler yıllarca konuşulurdu. Hanedan ailesi için hazırlanan oldukça süslenmiş tahtirevanlar şehirde dolaştırılarak Mısırlı ve Mağribli hac kafilelerinin hac yolculuğu için hareket noktası olarak belirlenen Birketü'l-Hacc'a doğru yola çıkardı. Dönüşte hanedan mensuplarına ve devlet görevlilerine dağıtılmak üzere hil'atler; sokaklarda ise halka dağıtılmak üzere helvalar ve akçeler hazırlanırdı.²⁵

Memlük sultanı Muhammed b. Kalavun'un hanımı Toğay Hatun'un 721/1321 yılında yerine getirdiği hac ibadeti, örnek olarak anlatılan haclar arasında yer almaktadır. Sultan eşlerinden hac yapanların ilki olan bu hatun, hac yolculuğu boyunca karşılaştığı insanlara oldukça fazla miktarlarda ihsanda bulunmuş, hatta bu rakamın otuz bin dinar olduğundan bahsedilir. Bayram günlerinde ise şekerli ekmek, buz ve elbise gibi insanların acil ihtiyaçlarını karşılayacak malzemeler dağıtmıştır.²⁶

¹⁹ Hacı Ahmet Özdemir, "Müsta'sım billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/126.

²⁰ Fahd, "Hacc Emirleri Tarihi", 55-61.

²¹ Rıdvan Yiğit, *Muhammed b. Kalavun Döneminde Mısır'da Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat* (Nevşehir: Doktora Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2018), 146-152.

²² Doris Behrens, "The Mahmal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court", *Mamluk Studies Review (MSR)* (1997) (Erişim 16 Nisan 2019).

²³ Cengiz Tomar, "Şecerüddür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/404-405.

²⁴ Behrens, "The Mahmal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court".

²⁵ Kathryn Johnson, "Soylu Hacılar: Memlük Rivayetlerinde Havendü'l-Kübrâ'nın Hac Yolculuğu" (trc. Hilal Cemile Tümer), *APJIR* 3/2 (2019), 295-309.

²⁶ Fatih Yahya Ayaz, *Bahri Memlukler Döneminde Haremeyn Hizmetleri* (İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 75-78.

354 | Zehra Gözütok Tamdoğan. Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emîresinin 14. Yüzyıldaki...

Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Şaban'ın (salt. 1363-1376) annesi Hond Bereke ise 770/1369 yılında hac yolculuğuna çıkmış, Haremeyn'de çok fazla hayır ve hasenatta bulunmuş, yaptığı hac, halkın nezdinde oldukça meşhur olduğu için de o yıla *sultanın annesinin yılı* adı verilmiştir.²⁷

Aynı yüzyıla ait bir diğer kadın hacı ise İlhanlı sultanı Abaka'nın (salt. 1265-1282) kızı Kutluk Hatun'dur. O, Memlük hatunu Toğay'ın oldukça ihtişamlı olan 1321 yılındaki haccından sadece iki yıl sonra 723/1323 yılında kendi kullandığı atıyla gösterişsiz ve çok sade bir şekilde yola çıkmış, hatta ifade edildiğine göre yol boyunca avlanarak yiyeceğini kendisi temin etmiştir. Kutsal topraklara vardığında ise orada çokça sadakalar dağıtarak bu yolculuğunu tamamlamıştır.²⁸

2. Mağrip Merinî Emîrelerinin Hac Yolculukları

Mağrib'den kutsal topraklara uzanan mesafe yaklaşık 5 bin km'dir. Aylarca süren yolculuğun gidiş dönüşüyle ilgili halk arasında "gidiş kayboluş, dönüş ise yeniden doğuştur"²⁹ şeklinde yaygın bir sözden bahsedilir. 14. asrın seyahat standartları düşünüldüğünde bu sözün anlamı daha iyi anlaşılacaktır. Gerek Memlüklerin hac yollarıyla ilgili emniyeti sağlamış olması gerek Mağrib'in Merinî yönetimine geçtiği dönemlerde Sâlihiyye tarikatinin başlattığı hac organizasyonunun devlet tarafından resmî hale getirilerek gerekli tedbirlerin alınması, sözü edilen emîrelerin hacca gidişini kolaylaştırıcı etkenler olmuştur. Aynı zamanda dönemin İslâm devletleri arasında en güçlü durumda olan Memlük sultanlarının eşlerinin ihtişamlı hac yolculukları da kendileri hacca gidemeyen Mağrib sultanlarının kadınlarını hacca özel bir yolculukla ve zengin sürrelerle göndermelerine örnek olmuştur. Sonuçta bu yolculukların siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel ve ilmî açıdan çeşitli etkileşimlere ve güçlenmelere vesile olduğu aşikârdır. Doğu topraklarında Memlük Devleti hâkim güç iken Batı İslâm dünyasında ise Mağrib ve Endülüs topraklarında kurdukları hâkimiyet ile adından söz ettiren Merinîler Devleti idi. Sultan Ebü'l-Hasan el-Merinî,³⁰ sahip olduğu zenginlik ve gücü Doğu Müslümanlarına göstermek üzere emîreler için tertiplemediği hac seyahati bu açıdan önem kazanmaktadır.³¹ Hac yolculukları için oldukça fazla harcama yapan sultanlardan biri olan Ebü'l-Hasan, hac kafilisinin ikameti için yollara zâviyeler yaptırmıştır. Emîrlere bile kendi iktâlarından bu zâviyeler için vakıfta bulunmuşlardır. Ebü'l-Hasan yine hac kafillesi için yollara kuyular yaptırarak haclıların su ihtiyaçlarının giderilmesini sağlamıştır.³²

Hac yolculukları siyasi ilişkiler açısından da önemlidir. Yolculuklarda taşınan hediyeler ve mektuplar bu ilişkilerin seyrinde oldukça etkili olmuştur. Öyle ki Memlük-Merinî ilişkileri Sultan Ebü Yakub (öl. 706/1306) döneminde başlamış olsa da Sultan Ebü'l-Hasan döneminde Muhammed Kalavun (öl. 741/1341), el-Melikü's-Sâlih Ebü'l-Fidâ İsmail (öl.

²⁷ Ayaz, *Bahri Memlukler Döneminde Haremeyn Hizmetleri*, 79.

Diğer Memlük Sultan hanımlarının hac yolculukları için bk. Johnson, "Soylu Hacılar", 295-309.

²⁸ Yoni Brack, "A Mongol Princess Making Hajj: The Biography of el-Qutlugh Daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-1282)", *JRAS* 3, 21, 3 (2011), 348-352.

²⁹ Abdülkâdir b. Mes'ud, "How were Moroccans Trips to Hajj, "Yehuccüne ilâ Mekke ve'l-Kudüs Me'an, Keyfe Kânet Rahalâtü'l-Meğârîbe ile'l-Hacci Kadîmen", *Sasa Post* (Erişim 14 Mart 2020).

³⁰ Hacca giden iki emîrenin de Sultan Ebü'l-Hasan el-Merinî dönemine denk gelmesi O'nun tüm Mağrib'in sultanı olma yolundaki çabaları ve gerçekleştiren zaferleri sonucu olsa gerektir. Sultan Ebü'l-Hasan'la ilgili olarak bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî es-Selâvî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'l-garbi'l-İslâmî*, thk. Muhammed ve Ca'fer en-Nâsırî, 1-8 (Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1954), 3/126.

³¹ Endülüs ve Mağrib'de sultanların hac farızası için de olsa ülkelerinden çıkmadıklarını görürüz. Bu zorlu yolculuğa Afrika'da Mali sultanlarından üçü gitmiş, bunlardan Sakura ülkesine dönerken yolda öldürülmüştür. Yine bu yolculuğa çıkan alimler de yollarda oldukça fazla sıkıntıyla karşılaşmışlardır. Ahmet Kavas, "Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 89-102.

³² Selâvî, *el-İstiksâ*, 3/128-131.

746/1345) ve el-Melikü'n-Nâsır Hasan (öl.762/1361) ile yapılan mektuplaşma ve hediyeleşmelerle altın çağını yaşamıştır.³³ O'nun dönemindeki ilk sefâret 736/1335-1336 yılına aittir. İbn Merzûk et-Tilimsânî'nin (öl. 781/1379) de sefir olarak katıldığı bu yolculukta Sultan Ebü'l-Hasan'ın annesi Emîre Anber'in de bulunduğu bilgisi, oğlu Sultan Ebü'l-Hasan tarafından Memlûk Sultanına bildirilmiştir. Bu yolculuk esnasında Tilimsan ve Tunus'a yönelik gerçekleştirilen fetih hareketleri ile Endülüs'te Hıristiyan alemine karşı gerçekleştirilen cihad faaliyetlerini içeren bir mektubun Memlûk sultanına ulaştırıldığı bilgisine yer verilse de Sultan Ebü'l-Hasan'ın yazdığı mektubun metninde annesinin hac yolculuğu öncesinde vefat ettiği bilgisi yer aldığından bu bilginin yanlış kaydedildiği akla gelmektedir. 738/1337 yılında Mısır'a gönderilen heyetin sultana götürdüğü mektupta ise Tilimsan'ın fethi, Mağrib hac yollarının emniyetinin artırıldığı ve yolculuğun kolaylaştırıldığı haberleri yanısıra Endülüs'teki Cebel-i feth'in Kaştale Krallığı'ndan geri alınması yönündeki Endülüs cihadlarından bahsedilmekte idi. Bu mektuba el-Melik'ün-Nâsır cevap mektubu göndermiş ve Mağrib sultanının hac yolculuğundan önce vefât eden annesi için taziyelerini bildirmiştir. Sultan Ebü'l-Hasan dönemi Memlûk sefirliklerinin 738/1338 ve 745/1345 yıllarına ait olanlar aşağıda anlatılacaktır. Bu döneme ait son sefâret ise 749/1349 yılında yapılmıştır.³⁴

2.1. Hac Kafilelerinin Hazırlık Süreci ve Yola Çıkışı

Bu kafilelerin hazırlık sürecinden bahsederseniz olursak, Mağrib'de resmî hale gelen hac yolculuklarında kafilenin seyahat vakti tayin edilince mescidlerde imâm-hatibler hac çağrısında bulunur ve halkı hac farızasını yerine getirmek hususunda âdeta teşvik ederlerdi. Rebûlevvel ayının sonlarında Fas'ta münadiler vasıtasıyla hac kafilisinin çıkış günü ilan edilir ve hac yolcularının tüm hazırlıklarını bu vakte kadar gerçekleştirmeleri istenirdi. Merîni sultanları kendileri hac yolculuğuna çıkmadıkları için bu kafileye kendileri adına hazırladıkları sürreyi dâhil ederlerdi. Hac kafilisinin Merîni Devletini temsilen en önemli sembolü bakkırdan imal edilmiş davul idi. Bu davul kafilenin yol boyunca belli menzillerde duracağı ve hareket edeceği vakti duyurmak amacıyla kullanılırdı.³⁵ Hac kafilisinin ülkeden ayrılış günü bayram olarak kabul edilirdi. O gün Fas halkı hacı adaylarını uğurlamak için toplanır, oraya vardıklarında Mekke ve Medine halkına dağıtmaları için değerli hediyeler gönderirlerdi. Kafileler Cemâziyelevvel yahut Cemâziyelâhir ayında Bâbü'l-Fütûh'dan çıkan davullar eşliğinde Haremeyn topraklarına gitmek üzere yola çıkardı. Mağrib halkı bu uzun ve meşakkatli yolculuk için hacı adaylarına fedâvüş³⁶ adlı bir hamur işi hazırlardı. Bu hamurun hac yolcuları için oldukça besleyici ve taşıması kolay olduğu için tercih edildiği ifade edilmektedir. Yola çıkan kafilelerle birlikte koruma amaçlı bir grup asker de görevlendirilirdi.³⁷

Merîni döneminin hac kafilelerinde yer alan hacı adaylarının sayısı hakkında net bir rakam söylenememekle birlikte çadır sayısından hareketle ortalama bir rakama ulaşılabilir. 734/1334 yılının Muharrem ayında yola çıkan bir kafilere buna örnek olarak verilebilir. Bu

³³ Atıyye, *es-Sefârâtüfi'l-Mağribi'l-İslâmî*, 121.

³⁴ Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısırî, 1340/1922), 7/397-398, 8/87-99. Abdülhâdi et-Tâzî, *Târihü'd-diplomasıyyi'l-Mağribî*, 1408/1988, 7/209; Atıyye, *es-Sefârâtüfi'l-Mağribi'l-İslâmî*, 121-124.

³⁵ Muhammed el-Menûni, *Rakbü'l-Haccî'l-Mağribî* (Tatvan: Matbaatü'l-Mahzen, 1953), 5-24; İbrâhim Harekât, *el-Mağrib abre't-Tarih* (ed-Dârü'l-Beyzâ: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadise: 1420/2000), 2/ 143-144.

³⁶ Fedâvüş: Un, su ve tuzdan yapıp, ufalanarak güneşte kurutulan arpa şehriye benzeri bir hamur işidir. Pişirileceği zaman tencereye yağ, koyun vs. et, tuz, biber, küzbara/kişniş, soğan konulur ve sonra da fedâvüş eklenir, pişirilir. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Rezin et-Tücübî, *Fadâletü'l-huvân fî tayyibâti't-ta'âm ve'l-elvân sûratün min fenni't-tabh fi'l-Endelüs ve'l-Mağrib fi bidâyeti asri benî Merîn*, thk. Muhammed b. Şakrûn (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 88-93; Bû İzze Yemîne, *et-Tabh ve't-tabîh bi'l-Mağribi'l-İslâmî hilâle'l-ahdi'l-Merîni (669-869/1213-1465)* (Yüksek Lisans Tezi, Cezâir Câmîatü İbn Haldûn, 2015-2016), 45-46.

³⁷ el-Menûni, *Rakbü'l-Haccî'l-Mağribî*, 10-15; Abdurrahman Bila'rac, "Devrü'r-Rahalâti'l-Haccî't-tevâsüli's-sekâfeti beyne'l-Mağrib ve'l-Meşrik (8/14), *Almanhal* (Erişim 2 Kasım 2018).

356 | Zehra Gözütok Tamdoğan. Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emfresinin 14. Yüzyıldaki...

kafilde belirtildiğine göre üç yüz çadır bulunuyordu. Her çadırın bir grubu ifade ettiği ve en az on kişi aldığı düşünüldüğünde hacı adayı sayısının üç bin civarında olduğu tahmin edilebilir. Bu kafilenin emniyetini sağlamak üzere ise iki yüz seksen atlı asker ve bir grup okçu koruma görevi yaptığı belirtilmektedir.³⁸ Bu rakamlara bakılarak bir hac kafilesinde ortalama olarak üç bin ila üç bin beş civarında insanın yer aldığı bilgisine ulaşılabilir. Bu kadar kalabalık bir grubun hac ibadetini yerine getirmek için o dönemin meşakkatli yolculuk şartlarına rağmen aylarca sürecek bir yolculuğa sabır ve metanetle katlandıkları söylenebilir.

Mağrib hacılarının yaklaşık üç dört ay gibi bir sürede vardıkları Mısır ve sonrasında uğradıkları menziller ve şehirlerde Memlük sultanlarının aldığı tedbirler ve gösterdikleri ihtimam dolayısıyla yolculuğun olası zorlukları biraz daha hafifletildi. Hac yolculuğunun daha emniyetli bir şekilde gerçekleşebilmesi için sultanlar arasında da muhabbet köprüleri kurulmaktaydı. Mağrib sultanlarının hac kafileleriyle Memlük sultanlarına hediyeler göndermesi Memlük sultanlarının bunlara hediyelerle mukabele etmeleri, hacılara iyilik ve ilgi göstermeleri bu ilişkileri arttırmıştır. Merinî-Memlük ilişkileri açısından bu hac yolculuklarının hem siyasi dostluğa hem de hediyelerle kültür alışverişine vesile olduğu aşikârdır.

Mağrib ve Endülüs kutsal topraklardan uzak olduğu için gerek iç karışıklıklar gerekse dış müdahaleler nedeniyle sultanların hac yolculuğu mümkün olamamıştır. Kutsal topraklara olan özlemlerini ise mektuplarla telafi etmişlerdir. Merinî dönemi hac kafilelerinin hem kutsal toprakların yöneticilerine hem de Medine'ye Hz. Peygamber'e selam niyetiyle götürdüğü bu mektup gönderme geleneği Fas'ta hâlen kral tarafından hacı adaylarına yazılıp okunarak devam etmektedir. Dolayısıyla mektup gönderme geleneği ile o topraklara özlemlerini ve kendi topraklarında yaşanan fetihleri yahut yenilgileri, Hıristiyanlara karşı durumlarını bildirmeyi uygun bulmuşlardır. Sadece sultanlar değil şairler, hatipler, vezirler de böyle mektuplar yazmışlardır. Bu mektuplara özellikle Mevlidü'n-Nebî türü eserler ve kasideler de eklenmekte idi.³⁹

Haccını eda eden hac kafilesi Mağrib'e dönerken Fas yakınlarındaki Tâzâ⁴⁰ şehrinde konaklar ve hac bayrağı taşıyan müjdecî, kafilenin sağ salim geldiğini haber vermek üzere şehre haber götürürdü. Hacı kafilesinde Haremeyn emirleri tarafından Mağrib sultanlarına gönderilen Kâbe kisvesinden parçalar bulunurdu. Kafile hem Mısır sultanlarından hem de Haremeyn emirlerinden Mağrib sultanlarına sunulmak üzere değerli hediyelerle dönerdi.⁴¹

2.2. Mısır'da Deverân-ı Mahmil Törenleri

Mağrib hacılarının yaklaşık üç dört ay gibi bir sürede vardıkları Mısır ve sonrasında uğradıkları menziller ve şehirlerde Memlük sultanlarının aldığı tedbirler ve gösterdikleri ihtimam dolayısıyla yolculuğun olası zorlukları biraz daha hafiflemiştir. Hac yolculuğunun daha emniyetli bir şekilde gerçekleşebilmesi için sultanlar arasında da muhabbet köprüleri kurul-

³⁸ Bila'rac, "Devrür-Rahâlâtî'l-Haccî't-tevâsülî's-sekâfeti beyne'l-Mağrib ve'l-Meşrik (8/14)".

³⁹ Zehra Gözütok Tamdoğan, *Merinîler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 106-111.

⁴⁰ Fas ile Vecde arasında önemli bir yerde bulunmakta olup Merinîler dönemi askerî amaçla kullanılmıştır. Hasan el-Vezzân şehirde yaklaşık beşyüzü Yahûdî olmak üzere beşbin aile yaşadığını belirtmektedir. Ayrıca şehrin etrafında lezzetli meyve ağaçları bulunan bir vadi dolayısıyla Merinî sultanlarından yaz mevsimini burada geçirenler olmuştur. Hasan b. Muhammed Hasan Vezzân *ez-Zeyyâtî, Vâsî İfrîkiyye*, trc. Muhammed Haccî-Muhammed el-Ahdar, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983, 355-358; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah İbn Abdülmün'im Himyerî, *Ravzû'l-mî'târ fî haberî'l-aktâr*; thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1975), 128; Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *Hatratü't-Tayf: "Mi'yârü'l-İhtiyâr"* thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabî li'd-Dirâsât, 2003), 110; es-Siddîk b. Arabî, *Kitâbü'l-Mağrib* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Baskı, 1404/1984), 94-95.

⁴¹ el-Menûnî, *Rakbü'l-Haccî'l-Mağribî*, 28-29; İbrâhim Harekât, *el-Mağrib abre't-Tarih* (ed-Dârü'l-Beyzâ: Dârü'r-Reşâdî'l-Hadîse: 1420/2000), 2/ 143-144.

maktaydı. Hem Mağrib sultanlarının hediyeler göndermesi hem de Memlûk sultanlarının bunlara hediyelerle mukabele etmeleri, hacılara iyilik ve ilgi göstermeleri bu ilişkileri arttırmıştı. Merinî-Memlûk ilişkileri açısından bu hac yolculuklarının hem siyasî dostluğa hem de hediyelerle kültür alışverişine vesile olduğu aşikârdır.

Memlûkler dönemi önemli sultanlarından olup Abbâsî halifelîğini Kahire'de yeniden ihya eden ve böylece hilâfetin devamlılığını sağlayarak İslâm ülkeleri üzerinde nüfuz sahibi olan el-Melikü'z-Zâhir Rûkneddin 1. Baybars (1260-1277),⁴² bir devlet başkanı olarak kendisi de 1269 yılında Mısır hac kervanıyla kutsal toprakları ziyaret için hazırlıklar yapar. Mahmil adı verilen süslü bir çadır içinde büyük bir törenle Kahire'den çıkan Baybars, bu geleneğin de ilk başlatıcısı olur. Mekke'ye ulaştığında Kâbe örtüsünü kendisi örter. İslâm devletlerinde siyasî ve dinî gücü temsil eden bu tören daha sonraları sosyo-kültürel hayatın bir simgesi haline gelmiştir.

Afrika ve Endülüs hac kabilelerinin Kahire'de⁴³ Mısır hac kabileleri ile buluşup Hicaz topraklarına yaklaşık kırk elli gün sürecek olan bu yolculuklarının tertibi de Memlûk sultanlarının sorumluluğunda idi. Bu yolculukta devleti temsil eden emîrülhac ve ona bağlı olarak hacı adaylarının yol emniyetini ve çeşitli hizmetlerini görmek üzere birçok görevli bulunurdu.⁴⁴ Hac yolculuğu için hazırlıklar dört ay önceden başlar, Şaban ve Ramazan aylarında mescidlerin minberlerinden ilan tekrar edilirdi. Hac ilanı yapıldıktan sonra hac hizmetlerinin karşılanması için devlet hazinesi, vakıflar, emir ve çiftçilerden vergi yerine alınan deve ve buğday ile nafaka hazırlanırdı. Şevvâl ayının ortalarında ise Mısır kafilesi Mağrib, Endülüs ve Sudan'dan gelen hacılarla birlikte yola çıkardı. Memlûkler'in bu hac hizmetlerinin o bölgelerden gelen hacı adaylarının seyahatlerini kolaylaştırdığını ifade etmek gerekir.⁴⁵

Kâbe kisvesiyle birlikte hac mahmilinin dolaştırılması anlamında deverânü'l-mahmil adı verilen bu önemli törenleri İbn Battûta (öl. 770/1368/69) ve el-Kalkaşendî (öl. 821/1418) ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. İbn Battûta o gün sokakların dolup taşıdığını, dört mezhep imamının, başkadıların, beytilmâl vekilinin, muhtesib, fukaha, emînler ve devlet adamlarının toplandığını, emîrülhaccın arkasından askerlerin ve onların ardından da nağmelerle develeri teşvik eden deve sürücülerini ve develer üzerinde sakaların sultanın huzuruna çıktığını, kadınlı erkekli grupların caddeleri doldurduğunu, ifade etmektedir.⁴⁶

Kalkaşendî ise herkes tarafından hasretle beklenen bu günleri şöyle anlatmaktadır:

"Deverânü'l-mahmilegelince...bu âdet yılda iki defa olurdu. İlki Receb ayının ortasında...üç gün öncesinden münâdîler sokaklarda mahmilin çıkacağı günü ilan eder, esnaf da dükkânlarını süslerdi. Mahmilin dolaştırılması genellikle pazartesi veya perşembe günleri olurdu. Mahmil sarı ipek atlastan yapılmış örtüsüyle iyi bir cins deve üzerinde dolaştırılırdı. Mahmilin üzerinde süslü bir kubbe vardı. Mahmil deverandan sonra geceyi Câmiü'l-Hâkim yakınında bulunan Bâbü'n-Nâsır'ın içerisinde geçirirdi. Sabah olunca kalenin altına getirilirdi. Mahmilin önünde vezir, dört

⁴² İsmail Yiğit, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 90-91.

⁴³ 14. yüzyılda Mısır'ın genel nüfusunun üç milyon, Suriye'nin dokuz yüz bin ve sadece Kâhire'nin nüfusunun altı yüz bin civarında olduğu bilinmektedir. Memlûkler'le yoğun ticarî ilişkileri bulunan Venedik nüfusunun yüz on bin civarında olduğu düşünüldüğünde, güvenliği sağlanan dört bin caddesi ile Kâhire'nin çok hareketli ve canlı bir şehir olduğu anlaşılmaktadır. Adnan Kara, "Memlûk Toplumu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış", *Türk Tarihine Dair Yazılar 2* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 642.

⁴⁴ Burak Gani Erol, "Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili", *Türkiyat Mecmuası Journal of Turkology* 29/1 (2019), 75-76.

⁴⁵ Hüseyin Seyyid Abden Lillâh Murâd, "*Rakbü'l-Hacci'l-Mısırî fi Asri'l-Memâlik (648-923/1250-1517)*" *Câmiatü İfrikiya el-âlemiyye (IUA)* (Erişim 10 Mart 2020). İslâm devletlerindeki hükümdarların hac yolculukları ve hacla ilgili yaptıkları düzenlemeler için bk. Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *ez-Zehabü'l-mesbûk fî zikri men hacce mine'l-hulefâ ve'l-mülûk*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2000).

⁴⁶ Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim el-Levâtî et-Tancî İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 54.

mezhep kadıları, muhtesip, şühûd, nâzır-ı-kisve ve diğer devlet ricâli yer alırdı. Ayrıca el-memâlikü's-sultâniyye'den mızraklı, zırlı ve renkli ipekten kıyafetleri olan, zırlı atları ile süvariler mahmile eşlik ederlerdi. Saltanat alametleri ile donanmış giysiler içindeki bu askerler kale-nin altında bir gösteri yaparlardı. Bu askerler arasından küçük bir grup ise ellerindeki mızraklarla at üzerinde gösteri yaparlardı. Mahmil daha sonra Fustât şehrinin meydanına götürülür ve tekrar dönülürdü. Mahmil için bir süre daha tören yapıldıktan sonra Câmiü'l-Hâkim'e götürülür ve Şevvâl ayına kadar bekletilirdi. Bu törenlerde mahmilin arkasında yer alan tablhânât ve kûsâtü's-sultâniyye, mûsikî çalardı. Şevvâl ayının ortasında mahmil Hicaz'a gitmek üzere yola çıkarken yine bu törenler yapılır, ancak sonunda mahmil Bâbü'n-Nâsır'a dönmez, Fustât'a uğramadan doğrudan Reydâniyye'ye yönelirdi.⁴⁷

İbn Fazlullah el-Ömerî, mahmilin yol güzergâhını vermeden önce mahmile birlikte görevli olanları da sıralar ki onlar arasında tabipler, kehhâllar, cerrâhlar, yolda çeşitli ilan ve işaretler için davul ve çeşitli müzik âletleri çalan el-kûsâtü's-sultâniyye, imamlar, müezzînler, emînler, cenaze yıkayıcıları, emirler, askerler, kadılar ve şühûd yer almaktadır.⁴⁸

Yola çıkan hac kervanlarının kutsal topraklara kadar takip ettiği güzergâh birçok Mağrib, Endülüs ve Mısır seyyahının eserinde yer almaktadır. Kaynakların bildirdiği güzergâhlara dikkat edildiğinde, bazı menzil noktalarının farklı olduğu görülecektir. Bu durum kafilenin indiği menzillerin bazılarının zamanla isimlerinin değişmesi yahut hemen yakınında farklı bir isimle anılan bir yerleşim biriminin tercih edilmesi, su kaynaklarına ve imkânlarına göre yahut dönemin siyasi, iktisadi ve içtimaî koşullarına göre farklı menzillerin kullanılması ya da o senenin hac emrinin kendi uhdesinde olan rotayı belirlerken değişiklik yapmasından kaynaklanmaktadır. Ancak ufak tefek sapmalar haricinde hac kafilelerinin izledikleri ana güzergâh değişmemektedir.⁴⁹ Çünkü bu güzergâhların oluşması, bedevî saldırıları veya diğer tabii afetlerle ilgili olarak tecrübe kazanılması uzun zaman almış olsa gerektir.

Çalışmaya konu olan hacıların yol güzergâhları ise dönemin seyyahları ve tarihçilerinin söyledikleri dikkate alınarak şu şekilde olduğu düşünülmektedir. Endülüs ve Mağrib'den yola çıkan hacı adayları Mısır'a gidene kadar Tilimsan -Milyâne- Cezâir- Becâye- Tunus- Kayrevan- Kabis- Trablus- Berka- Akabe-İskenderiye üzerinden Kahire'ye yönelirlerdi ki bu yol yaklaşık beş bin km'lik uzun bir yoldur.⁵⁰

Mısır'da konaklayan hacı adayları burada bir süre kaldıktan sonra el-Ömerî'nin (öl. 749/1349) çizdiği şu rotayı takip ederek kutsal topraklara ulaşırlardı: Kâhire-Birke-Süveys-Nahl-Eyle-Eyletül'l-Akabe-Bahrü'l-Kulzum/Kızıldeniz-Hıkl-Medyen-Uyünü'l-KasabMuveylehe-el-Eznem-en-Nebk-Eznem-el-Vech-Femü'd-Dayyika- Dayyika-el-Havrâ-en-Nabt-Yenbu'-ed-Dehnâ- Bedir-Râbiğ- Huleys-Batn Marr/Vâdî Fâtma-Mekke.⁵¹

Attâr'a (öl. 1476) göre Kâhire'den Mekke'ye kadar olan yol hiç durmadan gidildiği vakit 454 saat ve 58 menzilden ibarettir. Ancak her iki kaynağın da verdiği süre kafilenin net olarak yolda geçirdiği zaman olup namaz, yemek, istirahat vb. sebepler dolayısıyla kafilenin durduğu zamanlar da hesaplandığı vakit yolculuk kırk beş-elli güne baliğ olmaktadır. Örneğin Sultan en-Nâsır Muhammed Muhammed b. Kalavun'un 1319 tarihinde gerçekleştirdiği ikinci

⁴⁷ el-Kalkaşendî, *Subhu'la'sa*, 4/ 57-58.

⁴⁸ Şehâbüddîn Ahmed b. Yahyâ el-Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cubürî- Mehdî en-Necm (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 2/338.

⁴⁹ Erol, "Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı", 264-314.

⁵⁰ Bu güzergâhlar için 688/1289 yılında Mağrib'den hacca giden Abderî için bk. Abderî, Ebû Abdullah, *Rihletü'l-'Abderî*, thk. Ali İbrahim Kurdî (Dimaşk: Dârü's-Sa'dü'd-dîn, 2005); Ayrıca 736/1335 yılında Endülüs'ten Mağrib'e geçerek hacca giden Belevî'nin güzergâhı için bk. Halid b. İsâ el-Belevî, *Tâcü'l-mefrik fi tahliyeti ulemâi'l-meşrik*, thk. Hasan es-Sâih, 1-2 (Muhammediye: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, ts.) Güzergâhlarla ilgili olarak bk. Nureddin Emîr (?), "er-Rihletül-Mağribiyye ile'l-Hicaz hilâle'l-asri'l-vasit, rihletü'l-Abderî nemûzecen", *Almanhal* (Erişim 10 Kasım 2018).

⁵¹ el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 2/338-343.

hac yolculuğu kırk üç gün, 1332 tarihinde gerçekleştirdiği yolculuk ise elli dört gün sürmüştü.⁵² Endülüs veya Mağrib'den hac yolculuğuna çıkan bir kişinin 738/1338 yılındaki yolculuğun Mısır'a dört ay sürdüğü⁵³ ve buradan da yaklaşık iki aylık bir yolculuk yapacağı göz önüne alınırsa altı ayda kutsal topraklara ulaşacağı hesaplanabilir. Dolayısıyla bir yılı aşan bir sürede tekrar kendi topraklarına ulaşabilecektir.

Kafilenin bir sonraki uğrak yeri ise ez-Zâhir Vâdisi'dir. Mamur bir belde olan bu vadide bahçeler ve su pınarları oldukça boldur. Hacılar burada el-Cevhî sebilinden gusül abdesti alırdı. Kafiye ez-Zâhir'de tören elbiselerini giyinmiş Mekke şerifi⁵⁴ tarafından karşılanır ve kafiye için çeşit çeşit tatlıları havî mükellef bir sofraya kurulurdu. Emîr-i hac gece burada konaklardı. Aynı gece emîr-i hac ve kafilenin ileri gelenleri, ellerinde meşaleler ve kandiller olduğu halde Mekke'ye girerler ve ilk tavafı gerçekleştirirlerdi. Sabahın ilk ışıkları ile mahmil süslenir ve Mekke'ye giriş yapılır, saltanat hediyeleri Mekke emîrine, kadılarına ve ileri gelenlerine takdim edilir. Ardından Mekke'nin Cennetü'l-Muallâ bölgesindeki vadilerden birisi olan Ebtah'a gidilir, buradan da Cennetü'l-Muallâ bölgesinde bulunan Hacûn'a varılırdı. Mekke şerifi evine gittikten sonra emîrülhac Sultan Eşref Kayıtbay Medresesi'ne giderdi. Hacılar da buradan konaklayacakları yerlere dağılırlardı.⁵⁵

2.3. Emîre Vâlide Meryem'in Hac Yolculuğu (738/1338)

738/1338 yılında hac yolculuğuna çıkan Merîni emîresi, Sultan Ebü'l-Hasan'ın mürebbiyeliğini yapmış olup aynı zamanda üvey annesidir. Onunla birlikte çok sayıda Merîni saray kadını ve onların hizmetçileri de hac yolculuğunda kendisine eşlik etmiştir. Söz konusu yıldaki hac kafilesi Hâdimü'l-Haremeyn olan Memlûk Sultanı Nâsır'a Merîni Sultanı Ebül-Hasan'ın mektuplarını ve özel hediyelerini götürmüştür. Ayrıca bu kafiye, Sultan Ebü'l-Hasan'ın kendi hattıyla yazdığı Mushaf-ı Şerif'i Medine'ye Mescid-i Nebevî'ye götürdüğü için de tarihi hatıraları barındırmakta idi. Bu Mushaf'ın Kıyamete kadar okunması için vakıflar kurulması sultanın ifa edemediği hac vazifesinin telafisi ve Hz. Peygamber'e olan özleminin bir sembolüdür.⁵⁶

Oldukça önem verilen bu hac yolculuğunda emîreye devlet yönetiminden önemli isimler ve seyyidler mürafakat etmişlerdir. Bunlar arasında Ebü İshak İbrâhîm İbnü's-Şeyh Ebî Zeyd Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Ebî Yahyâ et-Tâzî, Sicilmâse'deki Benî Hilâl Araplarından Benî Zağbe emîri olan Hâcib Ebü Zekerıyya Yahyâ es-Süveydî, Kâtib Ebü'l-Fazl, Ebü'l-Mecc Muhammed İbn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Medyen el-Osmânî sayılabilir.⁵⁷

Mağrib-i Aksâ ve Mağrib-i Evsât'ı yönetimine alan ve hac yollarının güvenliği için çaba sarfeden Sultan Ebü'l-Hasan'ın Merîniler'le Mısırlılar arasındaki ilişkileri daha da iyileştirmeyi⁵⁸ düşünerek hazırlattığı hac kafilesi, Tilimsan'dan 738/1338 yılında Rebiülâhîr ayının

⁵² Erol, "Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı", 264-314.

⁵³ Abdülhâdî et-Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti Mekke fi mie rihle Mağribiyye ve rihle* (Riyad, 1426/2005), 1/117.

⁵⁴ Mekke Emîri, âdet olduğu üzere mahmil Mekke'ye yaklaştığında onu karşılamaya çıkar, saygısını göstermek için atından iner ve mahmili taşıyan devenin toynağını sağ eline alarak altını öperdi. Bu şekilde o Mısır sultanına olan saygı, itaat ve bağlılığını ifade etmiş olurdu. Burak Gani Erol, "Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili", *Türkiyat Mecmuası Journal of Turkology* 29/1 (2019), 54-55.

⁵⁵ Erol, "Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı", 297.

⁵⁶ İbn Haldûn, *et-Ta'rifbi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, 1413/1992), 603-604; Kalkaşendî, *Subh*, 8/99-103; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhü't-tib min gusni'l-Endelüsü'r-ratib ve zikru vezîrihâ Lisânüddin İbni'l-Hatib*, thk. İhsân Abbâs, 8 Cilt (Beyrut: Dârü Sâdır, 1388/1968), 4/399-400; Muhammed b. Abdülhâdî el-Menûnî, *Varakât ani'l-hadâratil-Mağribiyye fi asri Benî Merîn* (Rabat: Câmiatü Muhammed el-Hâmis, 2000), 183.

⁵⁷ et-Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 122.

⁵⁸ Fethiye Muhammed el-Vildânî, "Rihletü'l-hacci ve eserühâ fi's-silâti beyne'd-devleteyni'l-Meriniyye ve'l-Memlûkiyye mine'l-karn 7-9/13-15", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb Camiatü Mısra* 6/325.

360 | Zehra Gözütok Tamdoğan. Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emfresinin 14. Yüzyıldaki...

25'inde Perşembe günü yola çıkarak dört ay sonra Ramazan ayının 22'sinde Mısır'a ulaşmıştır.⁵⁹ Mısır Sultanı Nâsır'ın görevlendirdiği bir grup görevli, Mağrib hac kafilesini karşılamışlardır. Mısır Sultanının Merinî Sultanına gönderdiği aşağıda zikri geçen mektup bu karşılamayı anlatmaktadır:

"...biz onları ikramla karşıladık, onlara çok değer verdik, ihtimamla karşılanmaları için çaba sarfettik, onların hakkını ehl-i İslâm hakkı bildik, her türlü sıkıntılarının giderilmesi için kolaylıklar sağladık, yollarının güvenliği ve güvenle ulaşabilmeleri için herşeyi yaptık. Mekke'nin şerifleri ve Medine'deki emîrlere onlara ta'zîm ettiler, onları güzel bir şekilde karşıladılar, Mushafın Ravzâ ile minber arasına konulmasını emirlere yazdık."⁶⁰

Melik Nâsır, görevlilere yolculuğunda emîre ve kafilesi ile ilgilenmelerini emretmiş, Mekke ve Medine emîrlere de emîrenin hacı güzel bir şekilde tamamlayabilmesi için emir-nâme göndermiştir.⁶¹ Makrizî (öl. 845/1442), Mısır Sultanının Mağrib'den gelen misafirleri nasıl ağırladığına dair daha ayrıntılı ve daha özel bilgiler vermektedir. Mihmandar misafirleri karşıladıktan sonra onları konaklamaları için Mescidü'l-Feth yakınlarında yer alan Karâfe'ye⁶² götürmüştür. Misafirlere Mısır'da kaldıkları sürece her gün ikram edilen yiyecekler arasında koyun ve tavuk eti, şeker, pirinç, helva, meyve ve özellikle nar ve çeşitli baharatların bulunduğu belirtilmektedir. Bu yiyeceklerle birlikte misafirlerin aydınlanma ihtiyacını gidermek üzere mum gönderildiği ifade edilmektedir. Bunların yanı sıra nafakalarını temin etmek üzere kendilerine 1075 dirhem verilerek bu ihtiyaçları da giderilmeye çalışılmıştır. Emîre'ye sözellikle herhangi bir ihtiyaçları olup olmadığı sorulmuş, Emîre: "Hiçbir şeyinin eksik olmadığını, aksine kendisine ve kendisiyle birlikte olanlara Sultan tarafından bolca ikramda bulunulduğunu" ifade etmiştir. Hac yolculuğu için ise ihtiyaç olan helva, tatlı çeşitleri, un, şeker, beşmât/besmet/peksimet hazırlanmış, kabile için sakalar ve kandilciler de görevlendirilmiştir.⁶³

Mağrib hac kafilesinde Mısır Sultanına götürülen mektup ile hem Mısır'a hem de kut-sal topraklara gönderilen hediyeler bu yolculuğu önemli kılmaktadır. Gönderilen mektup genel olarak Hâdimü'l-Haremeyn Sultan Nâsır'a övgü, kafilede bulunan kişilerin tanıtılması, Mağrib hacılarıyla ilgili istekleri, onların gidiş-dönüş yollarının kolaylaştırılması, gönderilen Mushaf-ı Şerîf'in Mescid-i Nebevî'ye ulaştırılması ve Sultan Ebü'l-Hasan'ın annesine verdiği çok miktardaki mülkten bu Kur'ân-ı Kerim'in kıyamete kadar okunması için vakfedilmek üzere gayrî menkuller satın alınması konularını muhtevî idi.⁶⁴

Mektupta belirtilen en önemli hediye Sultanın el yazması Mushaf'ı idi. Sultan Ebü'l-Hasan Mushaf'ı yazmayı bitirdikten sonra düzeltilmesi, süslenmesi ve tezhibi için varrâkları, kontrol için ise kurrâları huzuruna çağırarak Mushaf için sanatlı fildişi ve abanozdan yapılmış bir sandık hazırlatmıştır. Altın tabakalarla örtülen kılıflı sandık, mücevher ve yakutla süslenmiş, altınla süslü deriyle kaplanmıştır. Üstü ise ipek ve keten örtülerle örtülmüştür. Mus-

⁵⁹ Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 117. Emire'nin Mısır'da olduğu yıllara yakın bir dönemde Mısır'da bulunmuş olan İbn Battûta, orada Ramazan Bayramı kutlamalarını anlatırken Arefe günü hilâlin gözlenmesi için kadılar ve devlet adamlarının yüksek bir yere çıkmalarını, burada hazırlanan namazgâhta akşam namazını kıldıktan sonra ellerindeki mumlar, meşalelerle geri döndüklerini anlatmaktadır. Nebi Bozkurt, "Bayram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/262.

⁶⁰ el-Vidânî, "Rihletü'l-Hacci", 327.

⁶¹ el-Makrizî, *es-Süülük*, 3/242-243; et-Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 122-123; el-Vidânî, "Rihletü'l-hacci", 327; Bila'rac, "Devrü'r-rahâlâti'l-hacci't-tevâsüli's-sekâfetibeyne'l-Mağribve'l-Meşrik (8/14)".

⁶² Kahire'de Mukattam dağı eteğindeki Karâfe bayramlarda halkın kadınlı erkekli gittikleri mesire yerlerinden biri idi. Burada Kur'an okunduğu gibi şarkılar da söylenirdi. Nebi Bozkurt, "Mezarlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 520; Nebi Bozkurt, "Bayram", 5/262.

⁶³ el-Makrizî, *es-Süülük*, 3: 242-243; el-Vidânî, "Rihletü'l-Hacci", 328.

⁶⁴ Kalkaşendî, *Subh*, 8/100-103. Sultan Ebü'l-Hasan ile Mısır Sultanı'nın mektuplaşmaları için bk. Makkarî, *Nefh*, 4/ 386-398; Selâvî, *el-İstiksâ*, 3/127-135.

haf asırlar boyu Mescid-i Nebevî'de okunsun diye oldukça fazla miktarda mal, vakıf için ayrılmış hatta vakfın şartları arasında Mushaf'ın okunabilmesi için gerekli aydınlatma aracı bile zikredilmiştir.⁶⁵

Vâlide Emîre'nin hac kafilesiyle birlikte Mısır ile kutsal beldelere gönderilen mektuplar ve Mushaflar dışında beş yüz yük miktarınca dönemin hediyeleşme kültürünü ifade edecek şekilde çeşitli hediyeler gönderilmiştir. At ve silahlar arasında; altın ve gümüş süslü deriyle kaplanmış altın eyerli beş yüz at, mücevher ve altınla süslenmiş on adet kılıç, altınla işlenmiş on eyer, altın mahmuzlar, üç gümüş dizlik, mücevher taçlı demir başlık, gümüş boncuklu on eyer, süslü on sancak, süslü on bayrak, sahrâ beldelerinde tanınmış debbağlarca yapılmış dört yüz kalkan yer almakta idi. Kıyafetler arasında altınla işlenmiş on üçten fazla cübbe, altınla işlenmiş yirmi altı başörtüsü, sekiz yüz mühürlü ipekli kumaş, yirmi kumaş topu, yirmi dört ipek elbise, on sekiz ipekli bornos, yüzelli tül kumaş, yirmi yünlü ipekli ihram yer almakta idi. Mücevherât arasında Mağrib'e mahsus mücevher ve yakut taşlarından yapılmış ölçü aletleri, yüz yirmi sekiz zümrüt, yüz yirmi sekiz zebecet, üç yüz altmış dört değerli mülûkî mücevher, yirmi adet süslü inci dizisi sayılmaktadır. Mefrûşât olarak on altı değerli kılıf, sekiz yüz yatak, yastık ve ev eşyaları, yirmi adet süslü yorgan yüzleri, hepsi ipek olan yüz on iki kilim, altın ve gümüşle dikilmiş deri yatak kafilenin hediyeleri arasında idi. Hediyeler içinde en dikkat çekici olan ise yüz parçadan oluşan, beyaz ipekten hazırlanmış, bağlantı yerleri renkli ipekten, direkleri fildişi ve abanostan mamul, en büyük sütunu gümüş işlemeli olan, dört kapılı, kubbeli bir çadırıdır. Bu çadıra otuz altı parçadan oluşan bir de ek kubbe bitleştirilmiştir. Yine hediyeler arasında Mağribli Sultan ile Mısır Sultanı arasındaki ilişkinin boyutunu göstermek açısından önemli olan bir hediye daha vardır. Ebû'l-Hasan, Sultan Nâsır'ın şahin avlama hobisini bildiği için ona otuz dört adet değerli doğan, üç yüz otuz dört Arap atı, yüz yirmi katır, yedi yüz deve göndermiştir.⁶⁶ Hediyelerin hem sayılarına hem de mevzu oldukları alanlara baktığımızda dönemin önem verilen eşyaları ve devletlerin sahip oldukları yer altı kaynakları, kullanılan metal ve kumaş çeşitleri anlaşılmaktadır. Ayrıca dönemin gücü Memlûkler'in sultanlarına takdim edilecek özel hediyeler için sultanların alakadar oldukları oyun ve eğlenceye dahi dikkat edilmektedir. Dönemin diploması kültüründe Mağrib bölgesi açısından kıymetli olan eşya yukarıda sayılanlardır diyebiliriz. Ayrıca hediyeleşmenin sadece siyasî olarak değil kutsal toprakların yöneticiliğini yapan Memlûkler ile bu topraklara sevgi ve hasret duyan Merinîler arasında manevî bağların da güçlenmesine katkısı olmuştur.

Hediyeler kendisine ulaşan Mısır Sultanı Nâsır, huzurunda hediyeleri mertebelerine göre bütün emîrlere dağıtmış, yalnız inci ve elması kendisi için ayırmıştır. Bu hediyein değerinin yüz bin dinardan daha fazla olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁷ Ayrıca Sultan gelen konuklara bol ikramda bulunulmasını ve Hicaz beldelerine gidecek hediye ve azıkların bolca hazırlanmasını emretmiştir.⁶⁸

Mısır tarafından oldukça iyi misafir edilen ve hac görevlerini yerine getirmeleri için kolaylıklar sağlanan Merînî hacıları, kutsal topraklardaki görevlerini yerine getirip Sultan Ebû'l-Hasan'ın emri üzerine Mushaf'ı da yerine koyduktan sonra Mağrib'e dönmek üzere Mısır'a geri gelmişlerdir.⁶⁹ Kafile Mısır'dan ayrılırken ise Sultan Nâsır, Merînî Sultanı için hediyeler hazırlatmıştır. İbn Haldûn'a (öl. 808/1406) göre bu hediyeler arasında ipek kumaşlar, pahalı İskenderiye kumaşları, Şam'da yapılmış bir sultan çadırı yer almaktadır. Çadır köşk gibi yapılmış olup içinde yatak ve oturma odaları, mutfak, yolu görebilen kuleleri, mihrabı,

⁶⁵ Selâvî, *el-İstiksâ*, 3/ 131; Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 122; el-Menûnî, *Varakât*, 208.

⁶⁶ Muhammed İbn Merzûk et-Tilimsânî, *el-Müsnedü's-sahîhü'l-Hasen fi mehâsini Mevlânâ Ebi'l-Hasan*, thk. Maria JesusViguera, tkd. Mahmûd Bû Abbâd (Cezâir:, y.y. 1401/1981); İbnHaldûn, et-Ta'rif, 603-604; el-Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/ 242; Makkarî, *Nefh*, 4/400-403; Selâvî, *el-İstiksâ*, 3/ 128- 129; et-Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 1/ 119-121; et-Tâzî, *Târihü'd-diplomasıyyi'l-Mağribî* (1408/1988), 210-216.

⁶⁷ el-Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/ 242-243; Selâvî, *el-İstiksâ*, 3/130.

⁶⁸ Tamdoğan, *Merinîler Dönemi*, 235.

⁶⁹ el-Vidânî, "Rihletü'l-Haccı", 328.

direkleri ve küçük minaresiyle bir de mescidi bulunmaktadır. Yüzden fazla süvariye ağırlayacak genişlikte olan bu cadır,⁷⁰ dönemin diplomasi hediyeleri içerisinde değerlendirilebilir.

2.4. Emîre Kız Kardeş Meryem'in Haccı (745/1345)

Merinî Sultanı Ebü'l-Hasan'ın annesi Meryem'in haccından sonra Mısır Sultanı Nâsır'ın vefatı üzerine oğulları arasında yaşanan fitneler sebebiyle Mağrib sefâreti ve resmî hac kafilelerinin gönderilmesi birkaç yıl durdurulmuştu. Nihayet el-Melikü's-Sâlih Ebü'l-Fidâ yönetimi eline alıp hac yollarının emniyetini sağlayınca⁷¹ yeni bir hac kafilisi yola çıkarılmıştır.

Merinî Sultanı Ebü'l-Hasan'ın kızkardeşi olan Emîre Meryem bint Ebî Saîd, üvey anneleri Emîre Meryem'den yedi yıl sonra önemli hediyeler ve mektuplarla birlikte 745/1345 yılında hacca gitmiştir. Emîreyle birlikte götürülen hediyeler arasında Sultan Ebül-Hasan'ın kendi hattıyla yazdığı Mushaf'tan biri bulunmakta idi. Sultanın yazdığı Mushaf'lar'dan ilki 738/1338 yılındaki hac kafilisinde Emîre Meryem ile Medine'ye Mescid-i Nebevî'ye gönderilirken 745/1345 yılındaki bu yolculukta ise ikincisi kızkardeşi Emîre Meryem'le Kudüs'e⁷² gönderilmiştir. Bu kabile Şaban ayının ortalarında Mısır'a ulaşmıştır. Ebü'l-Hasan, Mısır Memlûk Sultanı el-Melikü's-Sâlih Ebü'l-Fidâ'ya (salt. 743-746/1342-1345) gönderdiği mektupta sultanın babası için taziyelerini bildirmekte, Mısır, Şam ve Hicaz topraklarının yönetimine geçtiği için kendisini tebrik etmekte ve hac kafilisinde kız kardeşi Emîre Meryem'in bulunduğunu haber vermektedir. Mektupta ayrıca Sultan Ebü'l-Hasan'ın kendi hattıyla yazıp daha önceden Haremeyn-i Şerifeyn'e gönderdiği iki Mushaf'ın durumlarının araştırılmasını istemekte ve Melik Nâsır'ın izni ile o iki Mushaf için vakfedilmek üzere kendileri tarafından gönderilen mülklerden topraklar satın alındığını, el-Melikü'n-Nâsır'ın Mağrib vakıflarından elde edilen gelirleri Mushaf'ın kurrâları ve mekânın aydınlatılması için özenle kullandığı bilgisini vermekte idi. Mektupta bahsedilen diğer bir konu ise Sultan Ebü'l-Hasan'ın Endülüs'te katıldığı cihad⁷³ idi. Merinî Sultanı, sefir ve kâtiplerine ise Mekke ve Medine'deki vakıflarını teftiş etmelerini, vakıf nâzırının yaptığı ödemeleri ve bahsedilen savurganlıkları anlamalarını ve bu iş için razı olacakları kişiyi seçmelerini emretmiştir.⁷⁴

Bu mektup dışında bir diğer mektup da Emîre Meryem'in Mısır Sultanına kardeşinden götürdüğü özel mektup idi. Bu mektupta Avrupalı Hıristiyanlar karşısında Müslümanların yenilgisini (Tarîf Yenilgisi, 743/1342), Hıristiyanların Endülüs topraklarını işgalini ve Cezire-tülhadrâ'yı ele geçişlerini, Müslümanları esir aldıklarını dile getirerek Hıristiyanlar karşısında düşükleri zor durumları oradaki kardeşlerine bildirmektedir.⁷⁵ Merinî Sultanı Haremeyn'e selamlarını ilettikten sonra oradaki bütün imam-hatiplerden ve bütün haclardan kendileri için İspanya ile yapılacak yeni savaşlar için Cuma hutbelerinde duâ etmelerini istemektedir.⁷⁶ Mısır Sultanı el-Melikü's-Sâlih bu mektuba cevap vererek mektupta kutsal topraklara Mağrib'den gönderilen hediyeler ile vakfedilen Mushaf'lar ve onlarla ilgili vakıflar hakkında bilgisinin olduğunu ve gerekli düzenlemelerin yapıldığını belirtmiştir. Ayrıca hacca giden Mağribli misafirleri için ikramda bulunduğunu onların hac farizalarını gereği gibi yerine

⁷⁰ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 604-605; Tamdoğan, *Merinîler Dönemi*, 236.

⁷¹ el-Vidânî, "Rihletü'l-Haccî", 329.

⁷² Makkarî, *Nefh*, 4/ 399-400; Makkarî (öl. 1041/1632), bu Mushaf'ardan Beytü'l-Makdis'tekini gördüğünü ve oldukça san'atlı, süslü olduğunu ifade etmektedir (*Nefh*, 4/ 400) Selâvi, *el-İstikâsâ*, 3/ 128-129; Abdülhâdî et-Tâzi de "ne şanslıyım ki ben de bu Mushaf'ı Kudüs'ü 28 Safer 1379/2 Eylül 1959 günü ziyaretimde gördüm ve Sultan Ebül-Hasan'ın isminin yazılı olduğu sayfaların bazılarının resimlerini çektim." Mushaf'tan resimler için bk. 126. et-Tâzi, *Rihletü'r-rihlâti*, 1/ 123. Bu çalışmanın ekler kısmında Sultan Ebü'l-Hasan el-Merîni'ye ait el yazması olan ve halen Kudüs'te bulunan Kur'an-ı Kerîm cüzlerinin hem sandık resmini hem de cüzleri görebilirsiniz.

⁷³ Makkarî, *Nefh*, 4/403-404; el-Vidânî, "Rihletü'l-Haccî", 329; et-Tâzi, *Rihletü'r-rihlâti*, 1/124.

⁷⁴ et-Tâzi, *Rihletü'r-rihlâti*, 1/125; Tamdoğan, *Merinîler Dönemi*, 237-238.

⁷⁵ Makkarî, *Nefh*, 4/ 403.

⁷⁶ et-Tâzi, *Rihletü'r-rihlâti*, 1/ 125; Tamdoğan, *Merinîler Dönemi*, 237-239. Mektup için bk. Makkarî, *Nefh*, 4/386-394; eş-Şâhirî, *el-Hadâratü'l-Arabiyyetü'l-İslâmiyyefi'l-Mağrib*, 88-89.

getirebilmeleri için tedbirler alındığını da ifade etmiştir. Gerek hac yolculuğunda gerekse kutsal topraklarda kendi mihmandarlıklarında onlarla ilgilendiklerini vurgulamıştır. Mektubun önemli bir kısmını ise Endülüs Müslümanlarının düşmana karşı galip gelmesi için gerekli yardımı yapacaklarını, zafer elde etmeleriyle sevineceklerini belirttiği bölüm oluşturmaktadır.⁷⁷

Mağribli Emîrelerin Mağrib'den ve Mısır'dan ayrılırken katılmış oldukları tahmin edilen sürre ve deverân-ı mahmil merasimleri ile yolculuğa çıkarken gidecekleri yerlere götürdükleri hediyeler ve eşyalar başka bir makale konusu olarak incelenmiş olup burada değinilmeyecektir. Emîreler'in kutsal topraklarda yaşadıkları hatıralara dair herhangi bir kayda rastlanmaması incelenen konu açısından eksik oluşturmakla birlikte çeşitli dönemlerde Mağrib ve Endülüs topraklarından hacca giden ve hem yolculuk esnasında hem de kutsal topraklarda yaşadıklarını kaleme alan seyyahların kayda aldıkları anekdotlar tarihî malzemenin aktarımı açısından önem arz etmektedir. Bu eserlere bakıldığında kutsal topraklar için yazılanların daha ziyade Kâbe, Mescid-i Nebevî ve çevrelerinin mimari özellikleri üzerinde durulduğu, genel itibarıyla haccin yapılışına dair bilgilere yer verildiği anlaşılmaktadır. Aynı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte sözü edilen bu seyahatnamelerden birinde Endülüs topraklarından Kutsal topraklara uzanan hac yolculuğunu anlatan İbn Cübeyr'in (öl. 614/1217), Recep ayında kadınlara tahsis edilen bir günde erkeklerden ayrı olarak rahat bir şekilde gerçekleştirdikleri Umre ibadetına dair hatırasını anlattığı bölüm, kadınların o günün şartlarında Umre tecrübelerinin aktarılması açısından çok etkileyicidir. Çalışmanın bu hatırayla nihayetlendirilmesi uygun görülmüştür:

"Recep ayına mahsus umre ibadeti. Mekkeliler'in inancına göre Recep ayında yapılan umre ibadeti Arafat'ta vakfeye durma ibadetinin kardeşidir. Umre için Mekke civarından insanlar akın akın geldiler. Benzeri görülmemiş kalabalık şenlikler düzenlendi. Mekke'nin cadde ve sokakları süslendi. Herkes sahiplerinin maddî durumlarına göre yüksek kalitede keten veya ipek elbiselerle giydirilmiş develerin üzerine sıkıca bağlanan mahfelerin içine doluştu. Mekke Emîri Mükşir'in halası Füleýtete kızı Cumâme'nin ihtişamlı mahfesi dikkat çekiciydi. Emîrin hanımının ve emirin kuvvet komutanlarının hanımlarına ait mahfeler de gayet güzeldi. Yolun her iki yakasına şelale şeklinde ateş yakıldı. Mekke'nin soylu kadınlarına ait olan mahfeli develerin ayakları arasına mumlar tutuşturuldu. Recep ayının tamamında gece-gündüz demeden sürekli olarak kadınlar ve erkekler umre ibadeti yaptılar. Kâbe bu mübarek ayın her günü halkın ziyaretine açılıyordu. Recep ayının 29. günü olduğunda ise kutsal Kâbe özel olarak kadınlara tahsis ediliyordu. Nihayet bu 29. gün Mekke'de kadınlar için muhteşem bir şenlik başlıyordu. Bu kadınlar için bayram günü idi. Kadınlar bugün tavaf için her taraftan gelerek bir araya toplandılar. Erkekler Kâbe'yi kadınlara bıraktılar. Kadınlar birbirlerine zincirlenmiş bir halde sel gibi akıyorlardı. Feriyat edenler, yüksek sesle ağlayan, tekbir ve şehadet getiren kadınlar. Kâbe'nin köşelerine ellerini sürüp Hacerü'l-esved'i öptüler. Kadınlar erkeklerle beraber tavaf yaparlarken biraz garip kalırlar, Kâbe'yi uzaktan görürlerdi. O yüzden yılda bir defa da olsa bu bayramı yaşamış oluyorlardı.⁷⁸

Sonuç

Mağrib ve Endülüs'te yaşayan Müslümanlar İslâm'ın doğduğu ve geliştiği topraklarla maddî ve manevî bağlarını hac, ilim ve ticaret rihleleriyle gerçekleştirmişlerdir. Bu açıdan haccin diplomatik, içtimâî ve kültürel boyutları içerisinde Merini sultanı Ebü'l-Hasan'ın (öl. 752/1351) annesi ve kızkardeşi iki emîrenin- Vâlide Meryem ve Kız kardeş Meryem bint Saîd-14. asırda gerçekleşen ve en az bir yıl süren hac yolculukları araştırmaya konu olmuştur.

Makalede adı geçen kadın hacılar daha ziyade hükümdar ailesine mensup hanımlardır. Hac seyahatleri bizzat bu hanımlar tarafından yazılmadığı için dönemin Mağrib ve Endülüs tarihçileri ile seyyahlarının hac seyahatnameleri bizim için önemli kaynaklar olmuştur. Emirelerin hac yolculuğuna çıkışları, yolculukları, kutsal topraklara varışları ve Harameyn'in

⁷⁷ Makkarî, *Nefh*, 4/394-399.

⁷⁸ Avâtîf Muhammed Yûsuf Nüvvâb, *er-Rahalâtü'l-Mağribiyye'l-Endelüsiyye* (Riyad, 1417/ 1996), 223-224; Öztekin, *İbn Cübeyr Seyahatnamesi*, 110-120. Umre ziyaretimi gerçekleştirdiğim 2011 yılında benim ve arkadaşlarımın tavaf esnasında yoğunluk dolayısıyla yaşadığımız sıkıntılar düşüncüde 11. Yüzyılın kutsal toprakları için ulaşılmış olan bu çözüm düşündürücüdür.

364 | Zehra Gözütok Tamdoğan. Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emîresinin 14. Yüzyıldaki...

yöneticilerine götürdükleri hediye ve mektuplar üzerinde durulmuş, Hac vazifelerini ifa ettikten sonra dönüş yolunda kendileri adına saray erkânı tarafından düzenlenen kutlamalar anlatılmıştır.

Haccın kadın yolcuları arasında yer alan ve Hârûnürreşîd'in eşi olan Zübeyde bint Ca'fer, diğer İslâm devletlerinin hükümdar eş ve kızları için özel bir örnek teşkil etmektedir. O'nun ihtişamlı yolculuğu yanı sıra hacıların bu yolculuğu rahat yapabilmeleri için yol boyunca yaptığı imaretler ve kutsal topraklarda yaptırdığı su yolları oldukça dikkat çekicidir. Memlük hatunlarının da hacları hemen hemen aynı özelliklere sahip idi. Meşrik soylu kadınlarıyla, çalışmanın konusu olan ve Mağrib havâs tabakası erkeklerinin bile ender göze alabildiği Mağrib-Hicaz hac seferini, her zorluğu göze alarak başaran bu iki Mağrib soylu kadınının hacları da destanlaşmıştır.

Bu çalışmada yolculukları en az bir yıl süren Mağrib emîrelerinin 14. asırda yaptıkları meşakkatli hac yolculukları konu edilmiştir. Mağrib'de hüküm süren Merinî sultanlarından Ebû'l-Hasan döneminde gerçekleşen bu hac yolculuklarının dönemin siyasî gelişmeleri, sosyo-kültürel özellikleri açısından değerlendirmek gerekir. Mağrib Sultanı, Mağrib-i Aksâ dışında kalan yerlerin fethi ve Endülüs'te katıldığı cihad faaliyetleri ile adeta batı İslâm dünyasının sultanı olma hedeflerinde oldukça ilerlemiştir. İşte bu dönemde kutsal topraklarla ve onların yöneticisi durumunda olanlarla da çok yönlü ilişkiler kurmuştur. Bu ilişkiler içerisinde kutsal topraklarda hüküm süren Memlüklerin hanım sultanları ile adeta yarışarcasına yapılan hac yolculukları, sultanlar arası diplomatik yazışmalar, hediyeleşmeler ve hacca gidemeyenlerin özlemlerini ifade eden Mescid-i Nebvî mektupları yer almaktadır. Bu yolculukların iktisadî ve ilmî yönü de Mağrib-Meşrik arası hareketi oldukça değerli kılmaktadır. Çalışmanın konusu olan Mağrib Emirelerinin yaptıkları haclar kendi hayat hikâyelerinde dinî bir farziyeti yerine getirmek iken hem soylu kadınların hac yolculukları hem de Mağrib-Merînî ve Mısır-Memlük siyasî ve sosyo-kültürel tarihi açısından resmî ve özel kayıtlarda destanlaşmış hac yolculukları olarak yerlerini almıştır.

Kaynakça

- Abderî, Ebû Abdullah. *Rihletü Abderî*. thk. Ali İbrahim Kurdî. Dımaşk: Dârü's-Sâ'düddin , 2005.
- Ankawi, Abdullah. "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times". *Arabian Studies* 1 (1974), 146-170.
- Arabî, es-Siddîk. *Kitâbü'l-Mağrib*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.
- Atıyye, Emâl Sâlim. *es-Sefârâtü fi'l-Mağribi'l-İslâmî hilâle'l-karneyni's-sâbi' ve's-sâmini'l-hicriyeyn (13-14 m.)*. Cezâir: Câmîatü Mustafa Estambûli Muasker, Doktora Tezi, 1436-37/2016-17.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Bahri Memlukler Döneminde Haremeyn Hizmetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Bila'rac, Abdurrahman. "Devrü'r-Rahalâti'l-Hacci't-tevâsüli's-sekâfetibeyne'l-Mağribve'l-Meşrik (8/14)". *Almanhal*. Erişim 2 Kasım 2018. <http://platform.almanhal.com>
- İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Behrens, Doris. "The Mahmal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court". *Mamluk Studies Review (MSR)* (1997). Erişim 16 Nisan 2019. http://mamluk.uchicago.edu/MamlukStudiesReview_I_1997.pdf
- el-Belevî, Halid b. İsa. *Tâcü'l-mefrık fî tahlıyeti ulemâi'l-Meşrik*. thk. Hasan es-Sâlih. 2 Cilt. Muhammediye: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Bozkurt, Nebi. "Bayram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Brack, Yoni. "A Mongol Princess Making Hajj: The Biography of el-Qutlugh Daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-1282)". *JRAS Journal of the Royal Asiatic Society* 21/3 (2011), 331-359.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2012.
- Civil, Zafer. *Din Sosyolojisi Açısından Hac*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Demir, Zekiye. "Haccın Kadınları Dönüştürücü Etkileri". *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 103-129.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Doğan, Faruk. "18 ve 19. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu Güvenliğı: Cerde Başbuğluğu". *Tarih Okulu Dergisi* 6/15 (2013), 127-157.
- İbn Ebî Zer' el-Fâsî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed b.Ömer. *Enîsü'l-mutrib bi-ravzi'l-kurtâs fi ahbâri mülûki'l-Mağrib ve târîhi medîneti Fas*. thk. Maria Jesus Viguera ve tkd. Mahmûd Bû Abbâd. Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972.
- Emît (?), Nureddin. "er-Rihletül-Mağribiyye ile'l-Hicaz hilâle'l-asri'l-vasit, rihletül-Abderî nemûzecen". *Almanhal*. Erişim 10 Kasım 2018. <http://platform.almanhal.com>
- Erol, Burak Gani. "Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili". *Türkiyât Mecmuası Journal of Turkology*. 29/1 (2019), 45-80.
- Erol, Burak Gani. "Memlûkler Zamanında Mısır Hac Güzergâhı – Kâhire'den Mekke'ye Uzanan Kutsal Yolculuk". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 264-314.
- Ersoy, Seyfeddin. "Dünyü Bugünü İle Türkiye'de Hac Organizasyonu" *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, 27-47. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ersöz, Şeyda Nur. *17. Yüzyılda Mağrib'den Bir Seyyah: el-Ayyâşî'nin Seyahatnâmesinde Haremeyn Yolculuğı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fahd, Bedri Muhammed. "Hacc Emirleri Tarihi". *Diyanet İlmî Dergi* 33/1 (1997), 37-72.
- Hadislerle İslâm. Erişim 10 Şubat 2020. <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/>
- Hakkı, Muhammed. "el-Haccü fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi'l-asri'l-vasit: el-Cidâlü havle istimrâri fardıyyeti'l-hacci". *Usûrül-Cedîde* 7/26 (1438/2016-17), 84-101.

366 | Zehra Gözütok Tamdoğan. Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emfresinin 14. Yüzyıldaki...

- Harekât, İbrahim. *el-Mağrib abre't-târîh*. 3 cilt. Dârü'l-Beyzâ: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1420/2000.
- Harekât, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hendrickson, Jocelyn. "Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mâlikî Fatwâs". *Islamic Law and Society* 23/3 (2016). Erişim 24 Şubat 2020. <https://www.jstor.org/stable/>
- Himyerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah İbn Abdülmün'im. *Ravzü'l-mi'târ fî haberî'l-aktâr*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1975.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn: et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmî, 1413/1992.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddin Muhammed b. Abdullah. *Hatratü't-tayf: Mi'yârü'l-ih-tiyâr*. thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabî li'd-Dirâsât, 2003.
- İbn Merzûk et-Tilimsânî, Muhammed. *el-Müsnedü's-sahîhü'l-hasen fî mehâsini Mevlânâ Ebi'l-Hasan*. thk. Maria Jesus Viguera- tkd. Mahmûd Bû Abbâd. Cezâir, b.y., 1401/1981.
- Johnson, Kathryn. "Soylu Hacılar: Memlûk Rivayetlerinden Havendü'l-Kübrâ'nın Hac Yolculuğu". trc. Hilal Cemile Tümer. *APJIR Academic Platform Journal of Islamic Research* 3/2 (2019), 295-309.
- el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhü'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1340/1922.
- Kan, Kadir. "Abbâsî Sarayında Hayırsever ve Entelektüel Bir Hanımefendi: Zübeyde bt. Câfer". *İstem* 12/23 (2014), 143-194.
- Kara, Adnan. "Memlûk Toplumunu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadî Faaliyetler Üzerine Bir Bakış". *Türk Tarihine Dair Yazılar* 2. 637-656. ed. Alpaslan Demir-Tuba Kalkan-Eralp Erdoğan. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kavas, Ahmet. "Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 89-102.
- Kur'an Yolu. Erişim 15 Mayıs 2020. <https://kuran.diyana.gov.tr>
- Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Nefhü't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisânüddin İbni'l-Hatîb*. thk. İhsân Abbâs. 8 cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1388/1968.
- el-Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- el-Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed. *ez-zehebü'l-mesbûk fî zikri men hacce mine'l-hulefâ ve'l-mülûk*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2000.
- el-Mâlikî, İbn Rüşd el-Kurtubî. *Fetâvâ İbn Rüşd li-Ebi'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Mâlikî*. thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987.
- el-Menûnî, Muhammed b. Abdülhâdî. *Varakât ani'l-hadâratî'l-Mağribiyye fî asri Benî Merîn*. Rabat: Câmîatü Muhammed el-Hâmis, 2000.
- el-Menûnî, Muhammed. *Rakbü'l-hacci'l-Mağribî*. Tatvan: Matbaatü'l-Mahzen, 1953.
- Mes'ud, Abdülkâdir. How were Moroccans Trips to Hajj, "Yehuccüne ilâ Mekke ve'l-Kudüs Me'an, Keyfe Kânet Rahalâtü'l-Meğâribe ile'l-Hacci Kadîmen". Erişim 14 Mart 2020. <https://www.assahifa.com/> . <https://sasapost.co/how-were-moroccans-trips-to-hajj/>
- Murâd, Hüseyin Seyid Abden Lillâh. "Rakbü'l-hacci'l-Mısri fî asri'l-Memâlik (648-923/1250-1517)". *IUA, Câmîatü İfrikiya el-Âlemiyye*. Erişim 10 Mart 2020. <http://dSPACE.iua.edu.sd/bitstream/123456789/937/1/>
- Nüvvâb, Avâtîf Muhammed Yûsuf. *er-Rahalâtü'l-Mağribiyye ve'l-Endelüsiyye*. Riyad: b.y., 1417/1996.

- el-Ömerî, Şehâbüddin Ahmed b. Yahyâ el-Fazlullâh. *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr*. thk. Kâmil Selmân el-Cubûrî-Mehdî en-Necm. 27 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Özdemir, Hacı Ahmet. "Müsta'sım billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/126. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özköse, Kadir. "Mağrib Müslümanlarının Hac Organizatörlüğünü Yapan Tarikat Sâlihiyye Tarikatı ve Asafî Ribâtı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 29-49.
- Öztekin, Mehmet. İbn Cübeyr Seyahatnamesi (Terceme ve Tahlil). Elaziğ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Selâvî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî. *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'l-garbi'l-İslâmî*. thk. Muhammed ve Ca'fer en-Nâsırî. 8 cilt. Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1954.
- Şahin, Riyâd Mustafa- Mağribî, Abdurrahman Muhammed. "Evkâfü's-Sultânî'l-Mağribî Ebî'l-Hasan Ali b. Osman el-Merînî fi'l-Kudüs beyne âmeyn (745-753/1344-1352)". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyyeli'l-Buhûsi'l-İnsâniyye*, 22/1 (2014). 20 Ocak 2020. <http://www.iugaza.edu.ps/ar/periodical/>
- eş-Şâhirî, Mezâhim Allâvî. *el-Hadâratü'l-arabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib (el-asrû'l-Merînî)*. Bağdat: Merkezü'l-Kitâbi'l-Akademi, 2015.
- Tamdoğan, Zehra Gözütok. *Merînîler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- et-Tâzî, Abdülhâdî. *Rihletü'r-rihlâti Mekke fi mie rihle Mağribiyye ve rihle*. 2 cilt. Riyad, 1426/2005.
- et-Tâzî, Abdülhâdî. *Târihü'd-diblomasıyyi'l-Mağribî*. 10 cilt. Mağrib, 1408/1988.
- Tomar, Cengiz. "Şecerüddür" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/404-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- et-Tücbî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Rezîn. *Fadâletü'l-huvân fi tayyibâti't-ta'âmve'l-elvân sûratün min fenni't-tabhfi'l-Endelüsve'l-Mağrib fi bidâyeti asri benî Merîn*. thk. Muhammed b. Şakrûn. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1984.
- Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî. *Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'l-Mağrib an fetâvâ ehli İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed el-Haccî ve dğr. 12 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1401/1981.
- Vezzân, Hasan. *Vasfu İfrikiyye*. trc. Muhammed Huccî ve Muhammed el-Ahdar. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Yemîne, Bû İzze. *et-Tabh ve't-tabîh bi'l-Mağribi'l-İslâmî hilâle'l-ahdi'l-Merînî (669-869/1213-1465)*. Cezâir: Cezâir Câmîatü İbn Haldûn, Yüksek Lisans Tezi, 2015-16.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. "Murâbitlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yiğit, Rıdvan. *Muhammed b. Kalavun Döneminde Mısır'da Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayat*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 369-383

**İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya *el-İşârât* bağlamında Zorunlu Varlığın
Birliğinin İspatına Yönelik Eleştirileri**

*The Critiques of Ibn Taymiyya Against the Evidence on the Unity of the
Nexessity Existent in al-Ishârât of Avicenna*

Ersan Türkmen

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of History
of Philosophy
Trabzon, Turkey

ersanturkmen@trabzon.edu.tr orcid.org/0000-0002-4432-0896

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 369-383

Cite as / Atıf: Türkmen, Ersan. "İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya *el-İşârât* bağlamında Zorunlu Varlığın Birliğinin İspatına Yönelik Eleştirileri [*The Critiques of Ibn Taymiyya Against the Evidence on the Unity of the Nexessity Existent in al-Ishârât of Avicenna*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 369-383.

<https://doi.org/10.18505/cuid.886306>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

The Critiques of Ibn Taymiyya Against the Evidence on the Unity of the Nexessity Existent in al-İşhârât of Avicenna

Abstract: In this study, the rational criticism directed by Ibn Taymiyya (d. 1338) to the philosophical evidence used to prove the unity of the necessary existent in the book *Kitâb al-İshârât wa al-tanbîhât*, which is accepted as a constitutive text in the history of Islamic philosophy, is examined. Author of the aforementioned book Avicenna (d. 1037) tries to prove the unity of the necessary existent from different ways in his books. *Kitâb al-İshârât wa al-tanbîhât* is a book that includes one of these ways. The evidence that Avicenna uses in that book comprises of two preliminaries. The first preliminary is made up of specifying the relation between the thing that the different perceptible particular entities are common and are different. The second one is based on proving the existence not to be the cause of essence by centering the difference of existence and essence. Ibn Taymiyya, who criticizes philosophers in many ways, criticizes this evidence used by Avicenna in his work *Mes'elletün fî tevîdî'l-felâsife*. Rejecting the logic of Mashshaiyyun as science, Ibn Taymiyya also tried to refute the philosophical and logical rules that philosophers accept and use. In this context, Ibn Taymiyya argues that not only the preliminary presuppositions of the philosopher's argument to prove the unity of the necessary being, but also that the logical principles and rules previously accepted by the philosopher are false. One of the most important issues criticized by the thinker in relation to the subject is the reality of concepts, the existence of universals, how universals are moved to particulars, and the state of quiddity. According to him, concepts are mental and universals do not have a reality in the external world. Again, he thinks that universals like humanity are attributed to particulars as attributes, and therefore, in a way, he denies the universal being universal. Because, according to Ibn Taymiyya, a certain attribute of a being that is particular cannot be universal unlike itself. According to the thinker, the commonality in the concepts that logicians call universal consists only of a linguistic partnership. Undoubtedly, it can be said that Ibn Taymiyya's thought on the issue of concepts is close to nominalistic approach in a way. But he does not directly deny the reality of the concepts. For, according to him, the concepts that are universally formed in the minds are actually realized particularly. That is to say, the universal humanity has been realized particularly in individuals such as Ahmet and Mehmet. In other words, because the humanity in individuals is particular, Ahmet's humanity is different from Mehmet's humanity. For this reason, there can be no real partnership among the examples given. In this context, the unity distinction made by Ibn Taymiyya in understanding his thoughts is helpful. According to him, unity is of two types, real and qualitative. Real unity is the unity that exists in the essence of the individual. The qualitative unity is the unity that exists between the things under the concept of the universal. However, the qualitative unity is not considered as a unity since it does not occur in the external world. In fact, this is what distinguishes Ibn Taymiyya from nominalist thinkers. If we turn back to the evidence of Avicenna, based on the objections that Ibn Taymiyya made to the logic and philosophical principles of Mashshaiyyun in general, we can say that the thinker criticized the precedents of this argument by emphasizing the knowledge that universal concepts are intellectual entities. He emphasizes the examples that Avicenna uses to show the affiliation among the things are only made up of universal notions and alleges them not to have perceptible entity. Thus, he says that there is not a real affiliation among different particular entities that have perceptible existence. As to the second preliminary, Ibn Taymiyya says that this preliminary is also inaccurate for the reason that it is, like the first preliminary, based on the knowledge that the intellectual entities had come true in the physical world. According to him, the essence is made up of intellectual conceptualization. Therefore, it has not physical reality. After criticizing the preliminaries in this manner, Ibn Taymiyya says that the analogy that consists of these preliminaries is also erroneous. Because the analogy that is based on erroneous preliminaries does not give a correct result.

Keywords: Islamic Philosophy, Avicenna, Ibn Taymiyya, Unity of Necessary Existent, *Kitâb al-İshârât wa 'l-tanbîhât*.

İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya *el-İşârât* bağlamında Zorunlu Varlığın Birliğinin İspatına Yönelik Eleştirileri

Öz: Bu çalışmada, İslam felsefe tarihinde yönlendirici bir metin olarak kabul edilen *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinde zorunlu varlığın birliğini ispatlamak için kullanılan felsefi kanıtlara İbn Teymiyye'nin (öl. 1338) yönelttiği aklı eleştiriler incelenmektedir. Adı geçen eserin yazarı olan İbn Sînâ (öl. 1037), çeşitli eserlerinde farklı yollarla zorunlu varlığın birliğini ispatlamaya çalışır. *el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri de bu farklı yollardan birini içeren bir eserdir. İbn Sînâ'nın söz konusu bu eserinde kullandığı delil iki mukaddimeden oluşur. Bu mukaddimelerin birincisi, birbirinden farklı somut tikel varlıkların kendisinde ortak oldukları şey ile farklılaştıkları şey arasındaki münasebeti belirlemekten ibarettir. İkincisi ise varlık-mahiyeti ayırımını merkeze alarak varlığın, mahiyetin bir malulü olmadığını ispatlamaya dayalıdır. Filozofları birçok açıdan eleştiren İbn Teymiyye ise İbn Sînâ'nın kullandığı bu delili özel olarak *Mes'eletün fi tevîdî'l-felâsife* eserinde eleştirir. Meşşâî mantığını ilim saymayarak reddeden İbn Teymiyye, filozofların kabul ederek kullandıkları felsefi ve mantıksal kaideleri de çürütmeye çalışır. Bu bağlamda düşünür filozofun zorunlu varlığın birliğini ispatlamak için oluşturduğu delilin sadece ön mukaddimelerini değil, bundan öte filozofun önceden kabul ettiği mantıksal ilke ve kaidelerin de yanlış olduğunu öne sürer. Konuyla alakalı olarak Düşünür tarafından eleştirilen en önemli meselelerden biri kavramların gerçekliği, tümellerin varlığı, tümellerin tikellere nasıl hamledildiği ve mahiyetin durumu meseleleridir. Öyle ki ona göre kavramların varlığı zihnidir ve tümellerin dışarıda bir gerçekliği bulunmamaktadır. Yine o, insanlık gibi tümellerin tikellere birer sıfat olarak yüklendiğini düşünür ve bu nedenle bir bakıma tümelin tümel oluşunu da reddeder. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre, tikel olan bir varlığın belli bir sıfatı, kendisinden farklı olarak tümel olamaz. Aslında düşünürün göre, mantıkçıların tümel olarak adlandırdıkları kavramlardaki ortaklık sadece lafzî bir ortaklıktan ibarettir. Şüphesiz ki İbn Teymiyye'nin kavramlar meselesindeki yorumu bir açıdan nominalizm yaklaşımlarına yakın olduğu söylenebilir. Fakat o, doğrudan kavramların gerçekliğini inkâr etmez. Zira ona göre zihinlerde tümel olarak oluşan kavramlar gerçekte tikel olarak tahakkuk eder. Şöyle ki tümel olan insanlık Ahmet ve Mehmet gibi bireylerde tikel olarak gerçekleşmiştir. Yani bireylerdeki bulunan insanlık tikel olduğu için örneğin Ahmet'in insanlığı Mehmet'in insanlığından farklılaşmıştır. Bu nedenle verilen örnekler arasında gerçek bir ortaklık söz konusu olamaz. Buradaki ortaklık, benzerlik üzerine kurulan bir lafzî ortaklıktır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin düşüncelerini anlamada yapmış olduğu birlik ayrımı yardımcı olmaktadır. Ona göre birlik hakiki ve türsel olmak üzere iki çeşittir. Hakiki birlik, ferdin özünde var olan birliktir. Türsel birlik ise tümel kavramının altında bulunan şeyler arasında var olan birliktir. Ancak türsel birlik, fizik aleminde gerçekleşmediği için bir birlik olarak kabul edilmez. Aslında İbn Teymiyye'yi nominalist düşünürlerden ayıran konu da budur. İbn Teymiyye'nin genel olarak Meşşâî mantığına ve felsefi kaidelerine yönelttiği itirazlardan hareketle tekrar İbn Sînâ'nın deliline dönülecek olursa, düşünür bu delilin mukaddimelerini, tümel kavramların zihni varlıklar olduğu bilgisini öne çıkararak tenkit ettiğini söyleyebiliriz. O, bu bağlamda İbn Sînâ'nın eşyalar arasındaki ortaklığı göstermek için kullandığı örneklerin tümel kavramlardan ibaret olduğunu vurgular ve bunların somut bir varlığa sahip olmadıklarını ileri sürer. Bundan hareketle de somut varlığa sahip olan birbirinden farklı tikel varlıklar arasında gerçek bir ortaklığın olmadığını söyler. Delilin ikinci mukaddimesi söz konusu olunca, İbn Teymiyye bu mukaddimenin tıpkı birincisi gibi, zihni varlıkları gerçekte tahakkuk etmiş olması bilgisini üzerine kurulu olduğu için yanlış olduğunu söyler. Ona göre mahiyet aslında sadece zihni tasavvurdan ibarettir. Dolayısıyla dışarıda somut gerçekliği yoktur. İbn Teymiyye delilin mukaddimelerini bu şekilde eleştirdikten sonra, bunlardan oluşan kıyasın da yanlış olduğunu söyler. Zira yanlış mukaddimelere dayalı olan bir kıyas doğru netice doğuramaz.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sînâ, İbn Teymiyye, Zorunlu Varlığın Birliği, *el-İşârât ve't-tenbîhât*.

Giriş

İslam düşünce tarihinde yer alan filozoflar kendilerine aktarılan felsefî birikimi kültürel unsurlarla uzlaştırarak bu birikimin içerdiği problemleri yenilemeye çalışmışlardır. Özünde insanî bir faaliyetten ibaret olan bu felsefî serüvenin zirvesinde, İslam felsefesi perspektifinden bakıldığında kolay bir şekilde Eflâtun (öl. MÖ. 348) ve Aristoteles'i (öl. MÖ. 322) görmek mümkündür. Özellikle bu iki filozoftan arda kalan felsefî problemler, farklı yorumlara tabî tutularak tekrardan inşa edilmiştir. İslam felsefesi olarak adlandırdığımız felsefe çeşidi, her ne kadar salt bir felsefe üretme şeklinde algılsa da İslam dininden elde edilen vahye dayalı bilgiler de bu felsefe kapsamında ele alınmıştır. Dolayısıyla durumun böyle olması, felsefî konularla sadece filozofların ilgilenmemesine yol açmıştır. Özellikle felsefenin nazarî kısmını teşkil eden oluşturuca unsurlardan olan metafizik ve bilhassa Tanrıbilim meseleleri, filozoflar dışında kelimcilerin da ilgi alanlarına dahil olmuştur. Böylece bazı felsefî konular filozof ve kelimci için ortak bir tartışma alanı oluşturmuştur. Kindî (öl. 873) ile başlayan Farâbî (öl. 950) ile sistematize edilen İslam felsefesi İbn Sînâ (öl. 1037) ile zirvesine varmıştır. İslam düşünce tarihinde İbn Sînâ sonrası sistematik bir tarz alan felsefî hareket birçok ayrışmalar yaşamıştır. Bu ayrışmaların sebebi de büyük İslam filozofu olan İbn Sînâ'nın kendisinden sonra gelen hem filozofları hem de kelimcileri ciddi bir şekilde etkilemesidir. İslam felsefe tarihinde birçok bakımdan emsali bulunmayan dönüm noktalardan birini oluşturan¹ İbn Sînâ, kendisini takip eden çok sayıda filozof olmuştur. Ancak bu takipçi kitleye rağmen onu eleştiren düşünürler de bulunmaktadır. Söz konusu olan eleştiricileri dikkate alındıklarında onların sadece kelimcilerden ibaret olmadıkları görülür. Kelamcılarının yanı sıra İbn Sînâ'yı felsefî olarak eleştiren Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (öl. 1165),² İbn Rüşd (öl. 1198)³ ve İşrâk felsefesinin üstadı olduğu için *Şeyhu'l-İşrâk* ismiyle anılan⁴ Sühreverdi (öl. 1191)⁵ gibi filozoflar da bulunur. Fakat İbn Sînâ'yı ve İbn Sînâ'nın felsefî mirasını üzerinden felsefeyi eleştiren en önemli isimlerden Gazâlî (öl. 1111)⁶ ve Şehristanî (öl. 1158)⁷ olduğu söylenebilir. Özellikle Gazâlî'nin

¹ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. Mehmet Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 251.

² Bağdâdî İbn Sînâ'yı ve genel olarak Meşşâî filozofları birçok mesele bazında tenkit eder. Söz konusu olan bu meselelerin en önemlileri; ilim sıfatı, yaratma teorisi, ayrıntı akılların varlığı ve varlığın birliği gibi konulardır. Filozof bu meseleler bazında İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozoflar tarafından ortaya konan tez ve nazariyeleri eleştirmiştir. Bağdâdî, yönelttiği bu eleştirilerden İslam kelimcileri da istifade etmiştir. Bunlardan istifade eden zümreye İbn Teymiyye de dahildir. Öyle ki İbn Teymiyye *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn* eserinde özellikle sıfatlar ve alemin hadis olması konularında Bağdâdî'nin itirazlarından yola çıkarak görüşlerini izah eder. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yusuf Mahmud (Katar: Dârü'l-hikme, 2012), 121; Ersan Türkmen, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Metafizik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2019), 140-144; İbn Teymiyye, *Teymiyye er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*, thk. 'Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî (Beyrut: Müessesetü'r-Riyâb, 2005), 507.

³ Aristotelesçi filozof olan İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı epistemolojik, ontolojik ve fizik disiplinlerinin kapsadığı birçok meselede, Aristoteles'in *Metafizik* eseri üzerine şerh olarak yazdığı *Tefsîru Mâ Ba'de'l-Tabî'a* eserinde eleştirmiştir. Bu meselelerin bir kısmında İbn Sînâ Aristoteles'in yönteminden ayrıldığı için İbn Rüşd'ün eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu meselelerden araştırma konumuzla yakından ilişkili olan mesele ise varlık-mahiyet ilişkisidir. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de'l-Tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kaşûlikîyye, 1938), 2/313-315.

⁴ Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdi ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2011), 398.

⁵ İşrâk felsefesinin kurucu filozofu olarak kabul edilen Sühreverdi İbn Sînâ'yı birçok meselede tenkit etmiştir. Eleştirilerinin çoğu da kaleme aldığı *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde yer almaktadır. Bu meseleler içerisinde araştırmamızla alakalı olan mesele ise varlık-mahiyet ayrımıdır. Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. Henry Corbin, (Tahran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993), 64-70

⁶ İslam düşünce tarihinde felsefeye karşı cephe açan önemli isimlerden biri olan Gazâlî, İbn Sînâ'yı ve İbn Sînâ üzerinden filozofları eleştirmek için birkaç eser kaleme almıştır. *Tehâfütü'l-felâsife ve el-Münkiz mine'd-dalâil* eserleri bu türdendir.

⁷ Şehristanî, İbn Sînâ'yı ve filozofları eleştirmek için *Muşâra'atü'l-felâsife* adlı eserini kaleme almıştır. O adı geçen bu eserde onları birçok meselede tenkit eder. Yedi meseleden oluşan bu eserin üçüncü

yaptığı tenkitler İslam düşüncesinde kalıcı izlere sahip olmuştur. Gazâlî'nin yapmış olduğu eleştirilerin böyle bir ize sahip olmasının sebebi hem tenkitlerin daha detaylı olması hem de tenkit sahibinin siyasî ve içtimâî algı tarafından kabul görmesidir. Aslında Gazâlî'nin eleştirileri bir nevi felsefeye karşı alınan cephenin daha da sistematik olmasına vesile olunmuştur. Nitekim kendisinden sonra gelen tenkitçilerin çoğu, birçok açıdan yaptığı eleştirilerden istifade etmişlerdir.

İbn Sînâ'yı eleştiren diğer önemli isimlerden biri de felsefeye tamamen karşı olan İbn Teymiyye'dir (öl. 1338). Eleştirel bir tarza sahip olan İbn Teymiyye sadece filozofları değil, kabul ettiği öğretiler gereği başta Mu'tezile ve Eş'ârî mütekellimler olmak üzere kelimacıları da ciddi tenkitlere tabi tutar. Fakat filozoflar söz konusu olunca, onları Tanrı'nın varlığı, sıfatlar, mucize, nübüvvet ve epistemoloji gibi birçok açıdan eleştirmeye koyulur.⁸ Hatta özel olarak onları tenkit etmek için *Naşîhatü ehli'l-îmân fi'r-red 'alâ mantıki'l-Yûnân ve Nakzü'l-mantık* gibi eserler de kaleme almıştır. Yine o, özellikle İbn Sînâ'yı zorunlu varlığın birliğini ispatlamak için kullandığı delili, *Mes'ele'tün fi tev'hidi'l-felâsife*⁹ eserinde özel olarak tenkit eder. Aslında İbn Teymiyye bu eserinde yaptığı eleştiriler, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinin dördüncü namatında yer alan delile yöneliktir. Yani bu eleştiri özünde bir *el-İşârât ve't-tenbîhât* eleştirisinden ibarettir.

İbn Teymiyye'nin yönelttiği eleştirilerin ehemmiyetinin sebebi ise sadece delilin şekli ve sonucuna değil, delilin temelinde bulunun mukaddimeler ve felsefî ilkelere yönelik olmasından dolayıdır. Kelamcı unvanını bile kabul etmeyen İbn Teymiyye'nin, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu felsefî düşüncelerin temel öncüllerine inerek onları çürütme çabasında bulunması, elbette İslam düşünce tarihine farklı bir eleştiri tarzı kazandırmıştır. Türkiye'de yapılan çalışmalar tarandığında, farklı disiplinler bazında İbn Teymiyye'nin düşüncelerini konu edinen çalışmalar dikkat çeker. Düşünürünün çok yönlü bir alim olmasından dolayı düşüncelerini konu edinen çalışmalarının çeşitliliğine yol açmıştır. Söz konusu bu çalışmaların bir kısmı düşünürün eleştirel yaklaşımı merkeze alınarak yapılmıştır. Ancak İbn Teymiyye'nin özellikle felsefeye karşı eleştirel yaklaşımını tahlil eden akademik çalışmaların kısıtlı olduğu söylenebilir.¹⁰ Bilhassa İbn Teymiyye'nin bu makalemizde incelenen tenkitleri yapılan yeni akademik

meselesi zorunlu varlığın birliği hakkındadır. Şehristanî, İbn Sînâ'nın *en-Ncât* eserini merkeze alarak onun zorunlu varlığın birliği konusundaki görüşlerini tenkit eder. Şehristanî, *Muşâra'atü'l-felâsife*, thk. Süheyr Muhammed Muhtâr (Mısır: Matba'atu'l-Cebelavî, 1976), 59-63.

⁸ İbn Teymiyye genel olarak Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ispatlamada kelamcı ve filozofların felsefî yöntemleri itibar etmeksizin Kur'an'ı yöntemi ve fitrat gibi tabii yolları kullanır. Ona göre filozof ve kelimacıların bu meseleye yaklaşımları, Tanrı'nın varlığını problem haline getirmiştir. Mehmet Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/405.

⁹ Yukarıda adı geçen eser İbn Teymiyye tarafından başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların Tanrı'nın birliği konusunda görüşlerini tenkit etmek için kaleme alınmıştır. Söz konusu bu eser genel itibarıyla İbn Teymiyye'nin diğer eserlerinde bulunan tarzda yazılmıştır. Eser İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserinde zorunlu varlığın birliğini ispatlamada kullanılan delili özet olarak soru şeklinde açıklanmak suretiyle başlar. Daha sonra İbn Teymiyye kendine yöneltilen bu soruda yer alan delilin bazı önermelerini izah ederek İbn Sînâ'yı eleştirmeye koyulur. Felsefeye karşı bir düşünür olarak kabul edilen İbn Teymiyye'nin bu eseri birçok açıdan İslam düşünce tarihinde değer kazanmaktadır. Şöyle ki İbn Teymiyye söz konusu bu eserinde sadece İbn Sînâ'nın delilini değil dilin temelinde yer alan ön mukaddimeleri de ciddi eleştirilere tabi tutmaktadır. Bu da haliyle İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ve gelişen felsefî tenkidin bir alternatif örneğini oluşturur.

¹⁰ Türkiye'de İbn Teymiyye'nin felsefeye karşı eleştirel yaklaşımını inceleyen doktora düzeyinde yapılan akademik çalışmalar arasında, Burhaneddin Kıyıcı tarafından doktora tezi olarak sunulan *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakil Bağlamında)* çalışması bulunmaktadır. Araştırmacı bu çalışmasının ikinci bölümünün birinci kısmında, İbn Teymiyye'nin *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-naql* eseri bağlamında düşünürün felsefe eleştirisine değinir. Yine İbn Teymiyye'nin felsefî ilimlere yaklaşımını inceleyen başka bir araştırma da Hasan Turgut tarafından doktora tezi olarak sunulan *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Kelâm-Mantık İlişkisi* akademik çalışma bulunmaktadır. Araştırmacı bu çalışmasının ikinci bölümünün üçüncü başlığında İbn Teymiyye'nin mantık ilmine yaklaşımına değinerek düşünürün özellikle bu bağlamda eleştirilerine de yer vermektedir. Bk. Burhaneddin

374 | Ersañ Türkmen. İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya *el-İşârât* bağlamında Zorunlu Varlığın...

çalışmalarda yer almamaktadır. Zira burada düşünürün merkeze alınan *Mes'ele'tün fî tev'hîdî'l-felâsîfe* eseri uzun zaman yazma halinde bulunduğuna için çoğuşa araştırmacı esere vakıf olamamıştır.¹¹

Yukarıda söylenenlere ilaveten ve söz konusu olan zorunlu varlığın birliğı meselesine İslam düşünce tarihinde atfedilen değerdan dolayı, meseleye farklı perspektiflerden bakılması, problemin kıvranılması için önemli bir faktör olduğı kesindir. Söz konusu bu problemin ehemmiyetli bir mesele olarak düşünöldüğü için bu çalışmada İbn Teymiyye'nin mesele bağlamında yönelttiğı eleştirilerin belirlenmesi ve tahlil edilmesi hedeflenmiştir. Araştırmamızın ana tezinin daha da belirgin hale gelmesi için öncelikle İbn Sînâ'nın delilini *-el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri merkeze alınarak- açıklama ve incelemeye çalışılacaktır. Bunlar yapılırken de Fahreddîn er-Râzî (öl. 1210), Nasîreddîn et-Tûsî (öl. 1274) ve Şemsüddîn es-Semerkindî (öl. 1310) gibi *el-İşârât* şârihi olanların meselelerle ilgili gerekli yorumları da dikkate alınacaktır. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin daha da anlaşılması ve nasıl oluştuğunun idrak edilmesi için düşünürün fikrî kaynaklarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Böylece çalışmamızın maksadının hâsıl olacağını düşünöyoruz.

1. İbn Sînâ'nın Delili

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinin ilahiyat kısmının dördüncü namatında ilk illet olarak kabul ettiğı zorunlu varlığın varlığını imkân¹² deliliyle¹³ ispatladıktan sonra, zorunlu varlığın birliğı meselesine yönelir. Filozof tıpkı Tanrı'nın varlığını ispatlama konusuna rasyonel olarak yaklaştığı gibi, tevhit inancını oluşturan zorunlu varlığın birliğı meselesine de aynı şekilde yaklaşmaya çalışır. İbn Sînâ'nın bu meseleyle ilgili ileri sürdüğü düşüncelerin temelinde önceden kabul ettiğı ontolojik mukaddimeler bulunmaktadır. İbn Sînâ söz konusu olan eserinde bu meseleye bağlı olarak ortaya koyacağı delili iki mukaddimeye dayandırarak izah eder. Bu mukaddimelerin ilki var olan farklı şeyler arasında münasebetten ibaretken ikincisi varlık mahiyet ilişkisine bağlıdır. İbn Teymiyye'nin eleştirdiğı şey ise aslında İbn Sînâ'nın delilini oluşturan mukaddimelerdir. Bu nedenle hem İbn Sînâ'nın delilini anlamak hem de İbn Teymiyye'nin yönelttiğı eleştirileri kavramak için öncelikle bu mukaddimelerin izahının yapılması şarttır. Dolayısıyla delilin incelemesine başlamadan önce bu mukaddimelerin tahlilini yapacağız.

1. Mukaddime: zatları itibarıyla farklı olup kendilerini var kılan/mukavvim şeyde ortak olan mevcutlar, aklen ortaklaştıkları şey ile farklılaştıkları şey arasındaki ilişki ancak şu dört ihtimalden biri olabilir; A) Bu mevcutların ortak oldukları şey farklı olmalarının bir gereğı olması. B) Birinci durumun tersi olacak şekilde, farklılaşmaları, kendisinde ortak oldukları şeyin bir gereğı olması. C) Kendisinde ortak oldukları şeyin farklılaştıkları hususun bir

Kıyıcı, *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakil Bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2013), 185-212; Hasan Turgut, *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Kelâm-Mantık İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2013), 129-134.

¹¹ Kitabın mukaddimesinde yer alan ifadelere göre, bu eserin mahtutu tek bir nüsha olarak el-Mektebetü'l-vataniyye et-Tûnisîyye'de bulunmuş ve Mubârık b. Râşid el-Haslân 2019 yılında tahkik edilmiştir.

¹² Dil açısından "bir şeyin kolayca yapılabilir olması" manasına gelen imkân, felsefî olarak zihni, dış, özel, genel, zâti ve ontolojik olmak üzere altı türe ayrılmaktadır. Bk. Mahmut Kaya, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/224.

¹³ Farâbî ile temellendirilen ve daha sonra İbn Sînâ'da tam bir sisteme kavuşturulan İmkân delili varlıkları vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmak temeline dayanmaktadır. Bu delil İslam felsefesinin klasik delilerinden sayılır. bk. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 54.

arazı olması. D) Bir önceki durumun aksi olacak şekilde, farklılaştıkları hususun kendisinde ortak oldukları şeyin bir arazı olması durumudur.¹⁴

İbn Sînâ'ya göre ilk ihtimalin gerçekleşmesi mümkündür. *el-İşârât* şârihi olan Razî bu ihtimalin mümkün olmasını açıklamak için, tek bir cins altında bulunan fasılların tabii nitelikleri arasındaki ilişki örneğini kullanır.¹⁵ Öyle ki cinsin tabii niteliği fasılların tabii niteliklerinin bir ayrılmazıdır. Söz konusu olan bu dört ihtimalin ikincisinin gerçekleşmesi ise filozofa göre imkansızdır. Zira gerçekleşmesi durumunda, tek bir şeyin iki zıddı gerektirdiği sonucuna yol açılır. Oysa zıtları cem etmek imkansızdır.¹⁶ Üçüncü ve dördüncü ihtimaller ise tıpkı birinci ihtimal gibi gerçekleşmesi mümkündür.

İbn Sînâ eserinde yer verdiği bu mukaddimenin asıl amacı, kendisinde ortak olunan şeyin kendisinde farklı olunan şeyi gerektirmemesini göstermektir. Yine bu mukaddimenin daha da anlaşılması için bazı şârihler a) iki veya birçok şeyin tayin edilme ve hüviyet açısından birbirinden farklı olmasının gerektiği ve b) var olanların bazen var kılan şeyde ortak olması bazen de olmaması olmak üzere, iki öncül zikretme gereği duymuşlardır.¹⁷ Zira bu iki ön mukaddime dikkate alındığı takdirde İbn Sînâ'nın dile getirdiği mukaddimenin hangi sonuca götüreceği daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.

2. Mukaddime: bir şeyin mahiyeti o şeyin sıfatlarının birisinin nedeni veya mahiyetinin sıfatı o şeyin başka bir sıfatının nedeni olabilir. Fakat bir şeyin ne mahiyeti ne de belli bir sıfatı o şeyin varlığının sebebi olur. Zira varlık bakımından neden nedenliden öncedir. Şayet bir şeyin mahiyeti veya sıfatlarından biri kendi varlığının illeti olsaydı, varlığı kendi varlığından önce olurdu. Bu durumda bir şeyin kendisinden önce olması veya bir şeyin iki varlığa sahip olması gerekir ki bu da imkansızdır. Dolayısıyla bir şeyin mahiyeti kendi varlığına sebep olamaz.¹⁸

Bu mukaddimeye yer alan "bir şeyin mahiyeti o şeyin belli bir sıfatına sebep olabilir" ifadesinin anlaşılması için 2 rakamının mahiyetinin bu rakamın çift olmasının nedeni olması örneği kullanılabilir. Bu bağlamda mahiyetin sıfatıyla da kastedilen şey fasıldır. Öyle ki fasıl ilintiyi sebep olabilir, natıkiyyetin de şaşırma sebebine sebep olması bu türdendir.¹⁹

İbn Sînâ bu iki mukaddimeyi açıkladıktan sonra zorunlu varlığın birliği meselesinde kullandığı delili yukarıda ele alınan iki mukaddimeye dayalı olarak oluşturur. Filozof, kullandığı delilde zorunlu varlığı ontolojik olarak dikkate alır ve taayyün etmiş zorunlu varlığın taayyün etme nedenini incelemeye çalışır. Öyle ki zorunlu varlığın taayyün etmesi, zorunlu varlık olması bakımından gerçekleşmiş ise zorunlu varlık tek olur ki ispat edilmesi istenilen sonuç da aslında budur. Aksi takdirde zorunlu varlığın taayyün etmesinin sebebi mahiyet, fasıl, sıfat veya araz gibi bir şeyden dolayı ise bu durumda zorunlu varlık başka bir şeyin malulü olur. Bu ikinci ihtimali daha da açıklamak için varsayım olarak iki zorunlu varlığın varlığı düşünülür. Bu durumda varsayım olarak düşünülen bu iki zorunlu varlığın taayyünü bakımından farklı, varlığı zorunlu olma bakımından ise ortak olmaları gerekir. Bu iki zorunlu varlığın kendisinde ortak oldukları şey, kendisinde farklılaştıkları şeyden ayrı olur. Durum böyle olunca da bu iki zorunlunun zatlari, kendisinde ortak oldukları zorunluluk ve birbirinden farklılaştıkları husus olan taayyün olmak üzere iki şeyden oluşur. Söz konusu olan bu varsayımı yukarıda ele alınan birinci mukaddimeye yer alan ihtimallere bağlı olarak değerlendirir. Birinci ihtimal çerçevesinde bu varsayımı değerlendirirsek, bu iki zorunlunun kendisinde ortak oldukları varlığın zorunluluğu farklılaşmalarına sebep olan taayyünün bir lazımı olur. Bu

¹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dârü İhyâ el-kutübü'l-'Arabiyyel, 1947), 3/53.

¹⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Âsâr ve Mefâhir Ferhengi, 1383), 354.

¹⁶ Arsan Taher, *Semerkandi'nin Beşaratü'l İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tez, 2015), 23.

¹⁷ Razî, *Şerhu'l-İşârât*, 354.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 3/55-56.

¹⁹ Nasîreddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1985), 30.

376 | Ersan Türkmen. İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya *el-İşârât* bağlamında Zorunlu Varlığın...

ihtimal yukarıda mümkün olabilecek bir ihtimal olduğu söylenece de buradaki varsayım hakkında önceden kabul edilen ikinci mukaddimeye aykırı olduğu için geçersiz olur. Zira varlığın zorunluğu başka bir mahiyetin ayrılmaz bir niteliği olursa o mahiyetin malulü²⁰ olur ve böylece mahiyet kendi varlığını önceleyerek bir şeyin iki varlığı olur ki bu durumun da ikinci mukaddime imkânsız olduğu söylenmiştir. Yine zorunlu varlığın varlık bakımından başka bir şeye ihtiyaç duyması da ihtimal dahili olmaz. Zira zorunlu varlığın varlığı kendiliğindedir. Bu ihtimal için geçerli olan durum, zorunlu varlığın taayyünü başka bir sıfatın arazi olması için de geçerlidir. Bu ihtimallerin tamamında, yukarıda söylendiği gibi zorunlu varlığı başka bir şeyin malulü haline getirmektedir. Dolayısıyla geriye kalan doğru ihtimal ise zorunlu varlığın taayyünü, varlığının zorunlu olmasından dolayı kaynaklanmasındır. Durum böyle olunca da zorunlu varlığın tek olması gerekir.

İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın birliği meselesine dönük bu delili incelenirken ortaya koyduğu varlık-mahiyet ayrımı düşüncesine de dikkat etmek gerekir. İbn Sînâ metafiziğinde mihenk taşı değerinde olan bu düşünce,²¹ aslında Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunda filozofun düşüncelerini tutarsız olmasından kurtarır. Nitekim İbn Teymiyye'nin eleştirdiği hususlardan biri de İbn Sînâ'nın benimsediği bu görüşüdür. Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımını kabul eden İbn Sînâ, çoğu İslam teologundan farklı olarak bu ayrımı zorunlu varlıkta görmez. Ona göre zorunlu varlığın varlığı dışında bir mahiyeti yoktur.²² Yani O'nun inniyeti/varlığı mahiyetinin kendisidir. Nitekim filozoflar bu hususta insanların, zorunlunun ancak varlığını idrak edebildikleri hususta hemfikirlerdir.

İbn Sînâ'nın bu görüşünü sadece İbn Teymiyye değil, İbn Teymiyye'den önce olan Fahreddîn er-Razî de eleştirir. Razî'nin bu görüşe özellikle zorunlu varlığın birliği bağlamında yönelttiği itirazlara *el-İşârât* eseri üzerine yazdığı şerhte yer verir. Fakat bu eleştirileri Razî'den sonra ve İbn Teymiyye'den önce gelen Nasîreddîn Tûsî çürütmeye çalışır.²³ Razî ile Tûsî arasında gerçekleşen felsefi münakaşaları, makalemizin çalışma konusuna bağlı olmadığı için burada ele almayacağız. Bu çalışmamızda ana başlığa uygun olarak İbn Teymiyye'nin eleştirileriyle yetineceğiz.

2. İbn Teymiyye'nin Eleştirileri

Çalışmamızın giriş kısmında ifade ettiğimiz gibi İbn Teymiyye filozofları birçok açıdan eleştirmiştir. İbn Teymiyye'nin eleştirdiği önemli meselelerden biri de zorunlu varlığın birliğinden ibaret olan tevhit meselesidir. Aslında o, İbn Sînâ'yı merkeze alarak eleştirilerini yapar. Başka bir ifade ile; İbn Teymiyye'nin çürütmeye çalıştığı görüşler genellikle İbn Sînâ'nın görüşleri olduğu söylenebilir. Yine buna rağmen bazen İbn Teymiyye eleştirdiği topluluğun Meşşâiyyûn olarak belirler. Fakat eleştirilen görüşleri takip ettiğimizde daha çok özel olarak İbn Sînâ'ya ve İbn Sînâcı Meşşâî filozoflara ait olduğunu görürüz. İbn Teymiyye tevhit konusunda filozoflara yönelttiği eleştiriler için *Mes'elletün fi tevhidî'l-felâsife* adı altında bir eser kaleme almıştır.²⁴ Fakat bu eser müstakil bir risale olmasına rağmen fetâvâ tarzında yazılmış olduğu için soru cevap şeklinde anlatımlar içermiştir. İbn Teymiyye filozofları genellikle Tanrı'yı sıfatlar hususunda tatil ettiklerini düşünür ve onların bu konuya dönük olarak ileri

²⁰ Razî, *Şerhu'l-İşârât*, 363.

²¹ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 269.

²² İbn Sînâ zorunlu varlığın varlığı dışında bir mahiyet düşünmez. Ona göre zorunluya atfedilen tüm sıfatlar selbîdir. Yine ona göre zorunluyu anarken el-evvel, el-vâhid, âkıl-makul, aşık-maşuk vb. be-timlemelerde ancak zorunlunun varlığı kastedilir. İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddîn Sabrî Kurdî (Mısır: Matba'atu es-Sa'âde, 1938), 251.

²³ Razî, *Şerhu'l-İşârât*, 358; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 30.

²⁴ İbn Teymiyye İbn Sînâ'yı ve filozofları tevhit konusunda bu eser dışında kaleme aldığı *eş-Şafediyeye* ve *er-Red 'ale'l-mançıkıyyîn* eserlerinde de eleştirir. Adı geçen son iki eserde İbn Sînâ'nın özellikle *en-Necât* eseri merkeze alınmıştır. İbn Teymiyye, *eş-Şafediyeye*, thk. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1406), 1/297; İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mançıkıyyîn*, 360-361.

sürdükleri delilleri safsata türünden olduğunu ima eder.²⁵ Fakat özellikle yukarıda adı geçen eserinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserinde kullandığı delili birçok açıdan eleştirmeye koyulur. İbn Taymiyye'nin buradaki eleştirilerini; delilde kullanılan kıyasın maddesine yönelik olan eleştiriler ve kıyasın şekline yönelik olan eleştiriler olmak üzere iki türe ayırmak mümkündür. Bu bağlamda düşünür, kıyasın doğurduğu sonuçları eleştirmekle yetinmez. Aksine bir önceki başlık altında değerlendirdiğimiz ön mukaddimleri de tenkit etmeye çalışır. Başka bir açıdan da İbn Taymiyye genel olarak Meşşâî ve özel olarak İbn Sînâ'nın kabul ettiği mantıksal ilkeleri de doğru olmadığını ima eder.²⁶ Nitekim İbn Taymiyye bilhassa şu son konuya dönük olan eleştirilerini geniş bir şekilde *Naşîhatü ehli'l-îmân fi'r-red 'alâ mantıki'l-Yûnân ve Nakzü'l-mantık* gibi eserlerinde izah etmiştir.

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Taymiyye eleştirisine önce İbn Sînâ'nın delilini oluşturan mukaddimelerin tenkidıyla başlar. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın delilini takrir etmeye çalıştığımızda, delilin iki mukaddimeye dayandırıldığını gördük. Burada mukaddimleri tekrar etmeden doğrudan İbn Taymiyye'nin eleştirilerine yer vermeye çalışacağız. Söz konusu olan bu eleştirilerin açık bir hale gelmesi için de mantıksal sıralamaya riayet ederek tenkitleri ele alacağız.

2.1. Birinci Mukaddimeye Yönelik Eleştiriler

İbn Sînâ'nın delilinin dayandığı birinci mukaddimede iki farklı şeyin onları var kılan şeyde ortak olabilecekleri ifadesine yer verilmiştir. Fakat bu iki farklı mevcudun kendisinde ortak oldukları şeyin zihni varlık veya hakiki varlık olup olmadığı açıklanmamıştır. Ancak mukaddimeyi izah etme amacıyla ister filozofun kendisi tarafından ister filozofun şârihleri tarafından verilen örneklerde cüzi/tikel kavramlardan ziyade insanlık ve canlılık gibi külli/tümel kavramlar kullanılmıştır. Mukaddimede ortaklığın hangi türden olduğu açıklanmasa da İbn Taymiyye bu örneklerden yola çıkarak zihni bir ortaklık söz konusu olduğunu ileri sürer.²⁷ Dolayısıyla burada kastedilen ortaklık gerçekte tayin edilmiş bir ortaklık değildir. Bu bağlamda İbn Taymiyye diğer mantıkçıların açıklamalarından hareketle,²⁸ beş tümelin tamamını gerçekte tahakkuk eden varlıklar olarak kabul etmez ve bunların oluşturduğu ortaklığın lafzî ortaklık olduğunu düşünür. Zira bu tümeler dışarıda somut tümel olarak bulunmazlar. Yani dışarıda tahakkuk eden bir tümel veya örneğin gösterilebilecek bir insanlık bulunmaz. İnsanlık gibi tümel kavramlar, fizik aleminde bulunan varlıklar arasında bir bağlantı veya ortaklık kurma suretiyle zihinde hasıl olur. Durum böyle olunca da insanlıkta ortak olan Ahmet ve Mehmet gibi bireylerin, aslında gerçek varlıkta ortak oldukları söylenemez. Buna ilaveten bu iki bireyin arasında gerçek bir ortaklıktan bahsetmek bile güçtür. Şöyle ki Ahmet'in tıpkı tayin edilmiş olan varlığı gibi insanlığı da Mehmet'in insanlığından ayırır. Yani bu iki tikel varlık her açıdan birbirinden temayüz etmektedir. İbn Taymiyye'ye göre insanlık gibi kavramlar, ne

²⁵ İbn taymiyye *Mes'elletün fi tevhi'di'l-felâsife*, thk. Mubârk b. Râşid el-Haşlân (Ürdün: Dâru'l-feth, 2019), 18.

²⁶ İslam düşünce tarihinde mantık ilmine karşı olumlu ve olumsuz olmak şeklinde farklı yaklaşımlar söz konusudur. İslam filozofların bütünü, kelimaların bir kısmı Aristoteles'in mantığını kabul edip kullanıyorken bu mantıksal ilkeleri reddedip yasaklayanlar da olmuştur. Bir kısım din bilginlerinin mantık ilmini reddetmelerinin sebebi şüphesiz bazı dini inançları ispatlamaya götürmediğinden dolayıdır. Aristoteles'in geliştirdiği ve İslam filozoflarının kabul ettiği mantık ilmini reddeden alimler arasında İbn Taymiyye de yer almaktadır. Ancak İbn Taymiyye'nin mantık ilmine karşı olumsuz yaklaşımının sebebi, mantık ilmine karşı olan diğer İslam alimlerinin gerekçelerinden farklıdır. Zira İbn Taymiyye Aristoteles'in mantığını doğru sonuçlar doğuran bir ilim olarak kabul etmez. Ona göre Aristoteles'in mantığı bilinenden bilinmeyi çıkarmada elverişsizdir. Aksine bu tür mantıkla ancak bilinlenler arasında bir bağ kurulur. Yani bir bakıma sadece tekrardan ibarettir ve insana yeni bir bilgi kazandırmaz. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 141.

²⁷ İbn taymiyye *Mes'elletün fi tevhi'di'l-felâsife*, 19.

²⁸ Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-fikr el-'Arabî, 1950), 1/127,168.

378 | Ersan Türkmen. İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya *el-İşârât* bağlamında Zorunlu Varlığın...

kadar tümel olarak kabul edilse bile tayin edilmiş olan tikel varlıklara hamedilmiş birer sıfatlardan ibarettir.²⁹ Netice itibarıyla tikelin belli bir sıfatı tümel olamaz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Teymiyye tümel kavramları zihne hasreder. Ona göre bu kavramlar dışarıda gerçek bir varlığa sahip değildir. Bu nedenle tümelerde ortak şeyler aslında gerçek varlığa sahip olan bir şeyde ortak sayılmazlar. Yani o şeyler arasında gerçek bir ortaklık söz konusu değildir. Fakat İbn Teymiyye gerçek ortaklığı reddetse de dışarıda bulunan varlıklar arasında benzerliğin olduğunu kabul eder. Nitekim tümel kavramların zihinde hâsıl olması, dışarıda bulunan bu varlıklar arasındaki gerçekleşen benzerliklere dayalıdır.

Aynı türe ait olan fertler için geçerli olan durum, tek bir cins altında bulunan türler için de geçerlidir. Öyle ki insanın ve hayvanın canlılıkta ortak olmaları gerçek bir ortaklık değildir. Zira insanın canlılığı insana özel olarak hamedilmiş bir sıfattır. Hayvanın canlılığı da böyledir. İbn Teymiyye bu konuya dönük olan itirazlarını açığa çıkarmak için bu itirazı izah ederken birlik hakkında yaptığı taksime yer vermek gerekir. Zira düşünürün birinci mukaddimeye yönelttiği itirazın temelinde bu taksim bulunur. İbn Teymiyye bu bağlamda Birliği türsel ve aynı birlik olmak üzere ikiye ayırır.³⁰ Bunların ilki zihni birlikten ibarettir. Bu tür birlik *تشابه/teşâbüh*, *تمثال/temâşül*, *اشترک/ıştirâk* ve *انطلاق/ittifâk* şeklinde ifade edilebilir. Fakat bunlardan türsel birlik kastedilir. Dolayısıyla bu tür birlikleri öne çıkararak eşyalar arasında gerçek bir ortaklıktan söz etmek yanlış olur. Diğer türden olan birlik ise gerçek olan birlikten ibarettir ki gerçek ortaklıkla kastedilen şey de budur. Bu tür için örnek olarak bir insanın zâtında bir olması ifadesi kullanılabilir. Bu örnekte dile getirilen birlik, dışarıda tahakkuk eden birliktir.

İbn Teymiyye'ye göre bu konunun en kritik meselelerinden birisi, türsel birlik ile aynı birlik tasnifidir.³¹ Öyle ki ona göre filozof ve kelamcı olan birçok düşünür bu ayrımı idrak edemediği için yanlış sonuçlara varmışlardır.³² İbn Teymiyye bu meseleyi izah etmek için de tümel kavramları dil açısından ele alır. Düşünür bu kavramların nahivcilerin ismi cins olarak adlandırdıkları şeyden ibaret olduğunu söyler. Yani bu kavramların altında bulunan fertler arasında ortaklık isim benzerliğinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla sadece isim bir benzerlikten ibaret olan bu ortaklığı öne çıkararak, zihnen ortak olarak tasavvur ettiğimiz şeylerde gerçek bir ortaklığın varlığından bahsetmek yanlıştır.

İbn Teymiyye, son izahına dayalı olarak tümel olan varlık kavramının ortaklığını da ele alır. Aslında bu mesele İbn Sînâ şârihleri arasında da ihtilafı bir mesele olup meseleye bağlı olarak çeşitli görüşler beyan edilmiştir. Örneğin Razî İbn Sînâ'dan farklı olarak tümel olan varlık kavramının lafzî bir ortaklıktan ibaret olduğunu kabul etmez. Aksine ona göre, bu kavramın varlık açısından zorunlu ve mümkün varlıklar arasında gerçek bir ortaklığın göstergesidir. Bundan öte, Razî bir açıdan zorunlu varlığın varlığını mümkünün varlığına eşit olduğunu düşünür.³³ Nitekim o zihni varlık ile maddî varlık arasında kategorik bir ortaklığın olduğunu da ifade eder.³⁴ Aslında Razî'nin savunduğu bu tez, bir açıdan da kabul ettiği teolojik

²⁹ İbn teymiyye *Mes'eletün fi tevâhidü'l-felâsife*, 20.

³⁰ Bu tasnif İbn Teymiyye öncesi filozoflar tarafından yapılan bir tasniftir. Örneğin Kindî "vâhid" olarak ifade ettiği biri hakikî ve arızî olmak üzere ikiye ayırır. Hakikiden kastedilen şey, bir şeyin zâtında oluşan birliktir. Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1/170.

³¹ Önceki paragraflarda İbn Teymiyye'nin tümel kavramları zihne hasrettiği aktarılmıştı. Bu ifadeler İbn Teymiyye'nin nominalizm bir düşünür olduğu yanıltısına götürülebilir okuyucuyu. Ancak İbn Teymiyye nominalist düşünürlerden farklı olarak kavramların gerçekliğini reddetmekten ziyade tümel olan bu kavramların dışarıda tikel olarak gerçekleştiğine dikkat çeker. Düşünürün bu yaklaşımını anlamak için yaptığı birlik tasnifi temele alınmalıdır. Bu da nominalizm ile İbn Teymiyye arasında ince bir sınırdan ibarettir. İbn Teymiyye nominalizme yakın olmasının sebebi ise o da adı geçen düşünürler gibi tümel kavramların sadece zihinde var olduğunu söyleyerek benzerliklerin lafzî olduğunu söylemesidir.

³² İbn teymiyye *Mes'eletün fi tevâhidü'l-felâsife*, 22.

³³ Razî, *Şerhu'l-İşârât*, 356.

³⁴ Halil İbrahim Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâci Felsefede Tümelin Ontolojisi ve Kutbûddin er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat Dergisi* 2/6 (Ekim 2020), 37.

öğretisine uygun olan bir tezdır. Râzî'nin bu konudaki tenkit ve düşüncelerini yine İbn Sînâ şârihi olan Tûsî kendi şerhinde eleştirmeye koyulur. Tûsî'nin Râzî'ye yönelttiği eleştirilerin merkezinde de teşkik/تشكك kavramı bulunur. Tûsî'ye göre Râzî'nin böyle bir görüşü savunmasının sebebi, teşkik kavramını idrak edememesinden kaynaklanmıştır.³⁵

İbn Teymiyye ise öncelikle varlık kavramını müşterek bir kavram olarak kabul eder. Fakat ona göre bu kavramın ortaklığı lafzî bir ortaklıktır. Yani varlık, isim olması bakımından hem zorunlu varlığa hem de mümkün varlığa verilir. Fakat bu kullanım bizi bu iki varlık arasında bir eşitlik olması sonucuna götürmez.³⁶ Bu durumda "var olanlar varlıkta ortaktır" ifadesi tıpkı "cevherler, cevher isminde ortaktır" ifadesi gibi olur. Anlaşılan o ki İbn Teymiyye bütün tümel kavramları zihni olarak kabul ettiği gibi, varlık kavramını da isimsel bir ortaklığa sahip olduğunu kabul eder. Dolayısıyla varlık zihinde ne kadar tümel olsa da gerçekte tahakkuk ettiğinde tikel olarak tahakkuk eder. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımında filozofların görüşlerini kelamcılara tercih ettiği anlaşılır. Bunun sebebi de birinci mukaddimeye yönelttiği önceki eleştirileriyle tutarlılığı korumaya çalışmasıdır. Aksi takdirde tümel olan varlık kavramı diğer tümelardan ayrı tutulacaktı ki bu da tutarsızlığa sebep olacaktı.³⁷

Bu açıklamalardan hareketle, birinci mukaddime kabul edilen *zatları itibarıyla farklı olup kendilerini var kılan/mukavvim şeyde ortak olan şeyler* temel ilkeye dönecek olursak, İbn Teymiyye'ye göre bu ifade yanlış olur. Zira iki farklı şeyin arasında gerçek birlik manasında bir ortaklığın gerçekleşmesi imkânsız olduğu anlaşılır.³⁸ O, var olanlarda bulunan tüm sıfatları, onlara hamledilmesi itibarıyla özel sıfatlar olarak kabul eder. Yine İbn Teymiyye'ye göre var olan eşyalar arasında sadece farklılık ve benzerlik bulunur. Örneğin insan ile at canlılıkta benzer, türde ise farklıdır. Bunun aynısı tek bir türe ait olan fertler için de geçerlidir. Fakat var olanlar arasındaki benzerlikler, var olanları aynileştirmez. Başka bir ifade ile de söz konusu bu benzerlikler gerçek birliği gerektirmeksizin sadece lafzî ortaklıktan ibarettir. Dolayısıyla bu mukaddime varsayım olarak iki zorunlu varlığın kabul edilmesiyle birlikte, o iki zorunlu arasında gerçek ortaklığın olması söz konusu olmaz.

İbn Teymiyye'nin ikinci mukaddimeye yönelttiği eleştirilere gelmeden önce, son olarak birinci mukaddimenin içerdiği taksime yönelttiği bir itiraza da yer vermek doğru olur. Gördüğümüz gibi birinci mukaddime dört ihtimal yer almaktadır. Bu ihtimalleri dörtle sınırlandırmak aklî taksime dayalı olduğunu söylemiştik. Fakat İbn Teymiyye bu ihtimalleri dörtle sınırlandırmayı doğru bulmaz. Zira aklen o şeylerin kendisinde ortak oldukları şey, lazim veya melzûm, arız veya marûz ya da ne lazim ve melzûm ne de arız ve marûz olur. Bu taksime göre, var olan şeylerin kendisinde ortak oldukları şeyin yabancı bir unsur olabilecek ihtimali söz konusu olmuştur. Fakat bu ihtimal iki şey arasında münasebeti ortadan kaldırdığı için üzerinde durulacak bir itiraz olarak düşünülmemektedir.³⁹

2.2. İkinci Mukaddimeye Yöneltilen Eleştiriler

Yukarıdaki kısımlarda İbn Sînâ'nın zorunlunun birliğini ispatlama hususunda kullandığı delilin dayandığı ikinci mukaddimenin varlık-mahiyet ilişkisi üzerine inşa edildiğini gördük. Öyle ki İbn Sînâ önceki filozofların görüşlerinden hareketle⁴⁰ yaptığı varlık-mahiyet ay-

³⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 31.

³⁶ İbn teymiyye *Mes'eletün fi tevhi'di'l-felâsife*, 22.

³⁷ İbn Teymiyye'nin bu husustaki düşünceleri yukarıda adı geçen düşünürlerden farklı olarak meseleye özgün bir çözümleme atfetmektedir. Şöyle ki Râzî'nin görüşleri dikkate alındığında onun dışarıda kategorik olarak mevcudat arasında bir fark olmadığı anlaşılır. Ancak İbn Teymiyye dışarıda gerçekleşen ortaklığın varlığını tamamen reddeder. Buna kategorik olan ortaklık da dahildir.

³⁸ İbn teymiyye *Mes'eletün fi tevhi'di'l-felâsife*, 25.

³⁹ İbn teymiyye, *Mes'eletün fi tevhi'di'l-felâsife*, 39.

⁴⁰ Varlık-mahiyet veya hüviyet ayrımı İslam dünyasına Aristoteles'in felsefesinin girmesiyle intikal etmiştir. Aristoteles, Metafizik eserinde bu iki kavram arasında ayırım yapıp yapmadığı tartışmalı mesele olsa da iki kavramı yan yana kullanmıştır. Fakat bu iki kavram arasındaki yapılan ayırım daha

380 | Ersan Türkmen. İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'ya *el-İşârât* bağlamında Zorunlu Varlığın...

rımı tezini yaratıcının varlığının birliğinde kullanır. Görüldüğü gibi bu mukaddimenin dayandığı temel bilgi bu iki kavramın birbirinden ayrılmasıdır. Fakat bu ayrımı yapan İbn Sînâ varlık ve mahiyet ayrımını her mevcut için geçerli olduğunu söylemez. Örneğin, filozofun diğer eserlerindeki ifadeleri dikkate alındığında, bu ayrımın zorunlu varlık için geçerli olmadığını görürüz.⁴¹ Zira zorunlu varlığın varlığı mahiyetinin aynısıdır. Söz konusu olan bu mesele bir açıdan zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki birlik meselesiyle de ilişkilidir. Bu meseleye de biz kısmen birinci mukaddimeye yöneltilen eleştirilere bağlı olarak değindik. İbn Teymiyye'ye gelince, düşünür birinci mukaddimeye karşı sergilediği tutumun aynısını ikinci mukaddimeye yönelik gösterir. İbn Teymiyye'ye göre bu mukaddime tıpkı birinci mukaddime gibi doğru bir mukaddime değildir. Düşünür bu hususta eleştirilerini esas olarak tayin edilmiş mevcutlarda varlık-mahiyet ayrımının yapılmasının kabul edilmesine dayandırır. Bu itirazı daha da açıklamak için filozofların bu hususta vücüt ve mevcüt gibi kullandıkları kavramları tahlil etmeye koyulur. Ona göre filozofların vücüt ile kastettikleri şey *vecede/وَجْدٌ* yani buldu türvelerinden bir sözcük değildir.⁴² Aksine bulunmuş olmasa bile gerçekte tahakkuk ettiği anlamda kullanılmıştır. Yani varlık veya var olan bir bakıma gerçekte tahakkuk eden demektir. Buna göre *tayin edilmiş bir var olanın varlığı mahiyetinden ayrıdır* ifadesi, o var olanda birbirinden ayrı iki var olan şeyin bulunduğu anlamına gelir. Bu da sonuç olarak bizi, mahiyetlerin dışarıda varlığının bulunur olması neticesine götürür.

İbn Teymiyye'nin bu mukaddimeye yönelttiği eleştirileri birinci mukaddimeye yönelttiği eleştirilerle aynı türdendir. Birinci mukaddimedeki problemin tümel kavramlara zihin dışında bir varlık atfetmekten ibaret olduğunu tespit ettiği gibi, ikinci mukaddimenin problemi de zihni bir varlık olarak kabul edilen mahiyete gerçekte bir varlık atfetmek olduğunu düşünür. Fakat mukaddimedeki kullanılan bu temel bilgi, ispatlanması için başka bir mukaddimeye ihtiyaç duyan bir bilgi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu mukaddimedeki kullanılan bilginin henüz ispatlanmamış olması, mukaddimenin zannî bilgiden ibaret olduğunu gösterir. Filozofların bu hususta kullandıkları üçgen örneğini de doğrular, fakat bu örnekten elde ettikleri sonucun yanlış olduğunu söyler. Şöyle ki filozoflar yaptıkları ayırımla ilgili görüşlerini izah etmek için üçgenin mahiyeti ile dışarıdaki varlığı arasındaki bulunan ayırma dikkat çekerler. İbn Teymiyye ise bu gibi örneklerde bir ayırım olduğunu kabul eder, fakat üçgenin mahiyeti olarak adlandırdıkları şeyin sadece zihni tasavvurdan ibaret olduğunu söyler.⁴³ Dolayısıyla bu örnekten hareketle üçgenin dışarıda varlığından ayrı olarak bir mahiyetini ispatlamak doğru olmaz. Özet olarak söylemek gerekir ise, İbn Teymiyye filozofların *varlık dışarıda mahiyete hamledilen bir niteliktir* yönündeki ifadelerini kabul etmeyerek bu mukaddimeyi eleştirir.

İbn Teymiyye'ye göre bu ayırım bir açıdan kelimelerin ilminde tartışmalı bir mesele olarak kabul edilen *ma'dumun bir şey olup olmaması* konusuyla ilişkili olduğunu söyler. Şöyle ki ma'dumun bir şey olduğunu söyleyen bazı Mu'tezile⁴⁴ kelimcileri da varlığın mahiyetten ayrı olduğunu kabul etmiş olurlar. Buna göre bu görüşte olan kelimcilerin da yanlış tıpkı filozofların yanlış gibidir.

İbn Teymiyye yukarıda ele aldığımız eleştiriler dışında ihtimallere dayalı olan birçok eleştiriye de yer verir. Fakat o, delilin mukaddimelerini yukarıda ele aldığımız eleştirilerle çürütülebileceğini düşünür. Ona göre, delilin mukaddimleri geçersiz veya başka bir delile

sonra İbn Sînâ tarafından geliştirilerek bir nazariye haline gelmiştir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 313.

⁴¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 251.

⁴² İbn Teymiyye *Mes'eletün fi tevhidü'l-felâsife*, 31.

⁴³ İbn Teymiyye *Mes'eletün fi tevhidü'l-felâsife*, 36.

⁴⁴ Mümkün ma'dumların/henüz var olmayanlar şey olarak betimlenmesi kelim tarihinde tartışmalı bir mesele haline gelmiştir. Ebû Ali el-Cubbâî, Ebû'l-Şâim el-Belhî ve Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât gibi birçok Mu'tezile kelamcısı Madumu var olmadan önce bir zata sahip olarak kabul etmiştir. Onların bu düşünceleri varlığın mahiyete ilişkin bir mana olması yönündeki görüşlerinin bir neticesidir. Takıyyüddîn Necranî, *el-Kâmil fi'l-İstişâh*, thk. Es-Seyyid Muhammed eş-Şahid (Mısır: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 170.

ihtiyaç duyduğu ispat edildiğinde bu mukaddimelerimden oluşan kıyasın da yanlış olduğu anlaşılır. Bu durumda delil burhan kategorisinden çıkararak safсата kabilinden kabul edilir. Böylece İbn Teymiyye genel olarak kıyasın maddesini eleştirerek doğurduğu sonucun kesin olmadığını da göstermeye çalışmış olur. Sonuç itibarıyla Tanrı'nın birliği hususunda İbn Teymiyye filozoflarla -Tanrı'nın bir olmasını kabul etme açısından- hemfikir olduğu kesin. Fakat filozofların kullandıkları delilin Tanrı'yı sıfatlardan yoksun olma sonucuna götürdüğünü düşünür. Bu nedenle filozofların kullandıkları temel bilgileri bile eleştirmeye koyulmuştur.

3. İbn Teymiyye'nin Kaynakları

İbn Teymiyye'nin yönelttiği eleştirileri ve bu eleştirilerin temelinde yatan akli kaide-leri incelediğimizde İsrâk filozofu olan Sühreverdî'nin düşünceleriyle bir paralellik olduğunu görmek mümkündür. Öyle ki Sühreverdî *Hikmetü'l-İsrâk* eserinde varlık-mahiyet ilişkisini ele alırken salt nitelikler meselesine değinir. Varlık kavramının tek bir mefhum olarak gerçekte tahakkuk ettiğini söyleyen Sühreverdî, bu kavrama sonradan hamledilen mahiyet ve o mahiyeti oluşturan sıfatların sadece salt zihni varlıklara sahip olduğunu düşünür.⁴⁵ Yani varlık mahiyetten somut gerçekte ayrılacak bir şey değildir.⁴⁶ Buna ilaveten birlik niteliği de varlığa hamledilen ve ondan -varlık tahakkuk ettikten sonra- gerçekte ayrılabilen bir şey değildir. Dolayısıyla zihinde yer alan kavram ayrışmaları reelde bir gerçekliği yoktur. Bu nedenle söz konusu olan zihni manalardan yola çıkarak gerçekte var olan bir şeyi sınıflandırmak da doğru olmaz. Aslında İbn Teymiyye de bu eleştirilerini yaparken varlıklar arasında zihni ortaklığı ve mahiyetin varlıktan zihinde ayrılmasını salt olarak kabul eder. Fakat ona göre bunların gerçekte tezahürü bir bütün olarak hâsıl olmuştur. İbn Teymiyye'nin bu hususta kullandığı ifadelerin bir kısmı Sühreverdî'nin ifadelerine benzemektedir.⁴⁷

İbn Teymiyye'nin ortaklığı reddetmede tümel kavramların sadece zihni kavramlardan ibaret olduğu yönündeki ifadeleri ise kısmen Şehrîstânî'nin ifadeleriyle bir benzerlik arz etmektedir. Öyle ki Şehrîstânî zihni kavramların doğruluğu, dışarıda varlığı gerçekleşen şeylerle örtüşmesine bağlıdır der. Fakat bu örtüşmenin dışarıda tümel kavramların tahakkuk etmesini şart koşmaz. Zira ona göre tümel kavramların dışarıda bir gerçekliği bulunmamaktadır. Aksine dışarıda bulunan tikel şeyler arasındaki benzerliklerden zihinde hâsıl olmuştur.⁴⁸

İbn Teymiyye yaptığı bu eleştirilerde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Gazalî ve Fahreddîn er-Razî gibi isimlerden de belli ölçülerde istifade etmiştir. Çoğu yerde bu isimleri zikretmekten de çekinmez. Buna ilaveten özellikle Gazalî'den ifadeler alıntı yaparak görüşlerini izah eder. Fakat yine İbn Teymiyye'ye göre özellikle Şehrîstânî ve Fahreddîn er-Rizaî'nin İbn Sinâ'ya yönelttikleri eleştiriler eksik kalmıştır. Bunun sebebi de onların İbn Sinâ ve diğer filozofların kabul ettikleri yanlış olarak nitelendirdiği bazı ilkeleri kabul etmeleridir.⁴⁹ Aslında İbn Teymiyye'nin dikkat çekmek istediği husus, filozofları eleştirmek için öncelikle onların kabul ettikleri kaide ve ilkeleri gözden geçirmek gerekli olmasıdır. Böylece onların elde ettikleri sonuçların yanlış olduğu ispatlanabilir. Buna ilaveten onların görüşlerindeki tutarsızlık da açığa çıkmış olur.

⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 64.

⁴⁶ Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İsrâkîlik", 421.

⁴⁷ İbn Teymiyye'nin ifadeleriyle Sühreverdî'nin ifadeleri arasındaki benzerlik, ikisinin arasında yöntem ve amaç birliğini göstermez. Zira düşünür ile filozof arasında yöntem ve gaye farklılığı vardır. Şöyle ki Sühreverdî yaptığı felsefeye İsrâk felsefesine zemin hazırlamak için bazı Meşşâî kaideleri eleştirirken İbn Teymiyye Meşşâî felsefenin kaideleri başta olmak üzere filozofların dayandıkları kaideleri çürütmeyi amaçlar. Bu bağlamda kendi düşüncesine uygun olarak İslamî bir yöntem de geliştirmeye çalışır. Bu durumun aynısı İbn Teymiyye'nin diğer kaynakları için de geçerlidir. İbn Teymiyye'nin özellikle Gazalî'den farkı ise, Gazalî filozofların kabul ettikleri kaide ve kuralları kullanarak onları eleştirir. İbn Teymiyye ise filozofların geliştirdikleri tezleri eleştirirken onların kabul ettikleri kaideleri de tenkit eder.

⁴⁸ Şehrîstânî, *Muşâra'atü'l-felâsife*, 53.

⁴⁹ İbn Teymiyye *Mes'eletün fi tevhîdî'l-felâsife*, 83.

Sonuç

İslam felsefe tarihinde yer alan filozoflar, felsefî problemleri kısmen dinî meselelere paralel olarak çözümlenmeye çalışmışlardır. Din ile felsefenin ortak meselelerinden dolan Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, İslam filozofları tarafından Yunan felsefesinden elde ettikleri mantıksal metotlarla incelenmiştir. Bu konuları felsefî zeminde tahlil etmeye çalışan en önemli isimlerden biri de İbn Sînâ olmuştur. Filozofun takip ettiği yolu betimlemek zor olsa da kullandığı yöntemler dikkate alındığında büyük ölçüde onun Meşşâî olduğu söylenmesi mümkündür. Fakat buna rağmen felsefe birikimine kattığı yenilikler sayesinde onu kurucu filozof olarak kabul etmek elbette doğrudur. Bu durumun en açık tecellisi, İbn Sînâ'nın kendisinden önceki filozofları eleştirmiştir. Bu filozoflar zümresine Aristoteles bile dahildir ki İbn Sînâ'nın bu eleştirel tutumundan dolayı görüşlerinin bir kısmı, Aristotelesçi olan İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından reddedilmiştir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi eserlerinde ilk felsefe kapsamında zorunlu varlığın varlığı ve tekliği gibi konulara değinmiştir. Adı geçen bu eserler İslam felsefesinin oluşturucu eserleri olarak kabul edilmiştir. İbn Sînâ, söz konusu olan bu eserlerinde yöntem olarak kadim filozofların felsefelerine her ne kadar bağlı kalsa da özgün tez ve argümanlar üretme hususunda inisiyatif almıştır. Fakat filozofun ürettiği düşünceler ve kullandığı deliller, çoğu zaman filozoflar dışındaki İslam düşüncesinde rasyonalizme yakın olan kelamcılar tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu bu eleştiriler çeşitli sebeplerle yöneltilmiştir. Bu sebeplerin en önemlisi Kur'an'da yer alan yöntemler yerine felsefî yöntemler kullanmasından dolayıdır.

Özellikle Gazâlî ile başlayan bilgiyi İslamileştirme yaklaşımdan sonra, filozofların kullandıkları mantıksal kaideler dahil, birçok düşünsel ilkeleri tenkit edilmiştir. Eleştiri süreci bu şekilde ilerleyince, tenkitçiler artık filozofların kullandıkları delilleri çürütmekle yetinmekle kalmayıp onları kabul ettikleri temel ilkeleri de hedef almaya başladılar. Bu grup içerisinde yer alan önemli isimlerden biri de İbn Teymiyye olmuştur. Düşünceleri birbirinden farklı olan İslamî ekoller tarafında kâh olumsuz kâh olumlu bir şekilde değerlendirilen İbn Teymiyye, fikirlerini her zaman selefî bir yöntem kullanarak belirlemeye çalışmıştır. Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve alemin durumu gibi meselelerde kendi inançlarını çoğu zaman tevilden bile uzak durarak naslara bağlı kalmak suretiyle izah etmeye çalışmıştır. Fakat İbn Teymiyye'nin filozof ve kelamcılarla girdiği fikrî mücadelelerden dolayı, o, akfî yöntemlere de başvurmak zorunda kalmıştır. İşte bu münakaşalardan biri de zorunlu varlığın birliği meselesi ile ilgili olan İbn Sînâ'nın görüşlerini tartışmasıdır.

Filozofları çeşitli eserlerinde birçok konuda eleştiren İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinde zorunlu varlığın birliğini ispatlamada kullandığı delili eleştirmek için özel olarak *Mes'ele'tün fi tev'hîdi'l-felâsife* adlı eserini kaleme almıştır. Uzun zamanlar kayıp olarak kabul edilen bu eser nihayet 2019 yılında tahkikli bir metin olarak gün yüzüne çıkmıştır. Düşünür bu eserinde meselenin daha da detaylarına girerek adete bir Meşşâî mantık tartışması havası yaratmaya çalışmıştır. Farklı kaynaklardan da istifade ederek filozofların benimsedikleri ussal ilkeleri tenkit etmeye kalkışmıştır. İbn Teymiyye'nin sergilediği bu tavır aslında kendince filozofların tutarsızlığını göstermek amacıyla. Öyle ki o, filozofları kendi benimsedikleri ilkelere sadık kalmadıklarını da göstermiş olduğunu düşünür.

Özet olarak İbn Teymiyye'nin buradaki eleştirilerini; ilkelere yönelik olan eleştiriler ile ilkelerin doğruluğunu varsayım olarak kabul ettikten sonra çıkarılan sonuçların bu ilkeler ile çelişik olduğunu ima etmek olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Fakat İbn Teymiyye'nin asıl üzerinde durmak istediği husus, filozofların benimsedikleri ilkelerin doğru olmadığını göstermektir. Dolayısıyla bu ilkelere hâsıl olan sonuçların da doğru olmadığı ortaya çıkar.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. Mehmet Cüneyt Kaya. 251- 289. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Ebu'l-berekât. *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*. Thk. Yusuf Mahmud. Katar: Dârü'l-hikme, 2012.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî ve İsrâkîlik". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a*. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kaşûlikiyye, 1938.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dârü İhyâ el-kutübü'l-'Arabiyyel, 1947.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. nşr. Muhyiddîn Sabrî Kurdî. Mısır: Matba'atu es-Sa'âde, 1938.
- İbn Teymiyye. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. nşr. 'Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî. Beyrut: Müessesetü'r-Riyâb, 2005.
- İbn Teymiyye. *eş-Şafediyye*. thk. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1406.
- İbn Teymiyye. *Mes'ele'tin fi tevhi'di'l-felâsife*. thk. Mubârık b. Râşid el-Haslân. Ürdün: Dârü'l-feth, 2019.
- Kaya, Mahmut. "İmkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kindî. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dârü'l-fikr el-Arabî, 1950.
- Kıyıcı, Burhaneddin. *İbn-i Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi (Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2013
- Necranî, Takıyyüddîn. *el-Kâmil fi'l-istikşâ*. thk. Es-Seyyid Muhammed eş-Şahid. Mısır: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- Özervarlı, M. Sait. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/405-413. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Âsâr ve Mefâhir Ferhengî, 1383.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İsrâk*. nşr. henri corbin. Tahran: İnstitut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
- Şehristanî. *Muşâra'atü'l-felâsife*. thk. Süheyr Muhammed Muhtâr. Mısır: Matbaatu'l-Cebelavî, 1976.
- Taher, Arsan. *Semerkandi'nin Beşaratü'l İşarat adlı eserinin ilahiyat bölümünün tahkik ve tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tez, 2015
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Turgut, Hasan. *Gazzâlî ve İbn Teymiyye'de Kelâm-Mantık İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2013.
- Türkmen, Ersan. *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Metafizik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2019.
- Tûsî, Nasîreddîn. *Şerhu'l-İşârât*. thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1985.
- Üçer, Halil İbrahim. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâci Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat Dergisi* 2/6 (Ekim 2020), 23-66.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 385-407

İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller

Languages Spoken by the Prophets: According to Islamic Sources

Luay Hatem Yaqoob

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies
Basic Islamic Sciences
Ankara / Turkey
luay.hatem@asbu.edu.tr orcid.org/0000-0002-8518-0148

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 25 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 5 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 385-407

Cite as / Atf: Yaqoob, Luay Hatem. "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller [*Languages Spoken by the Prophets: According to Islamic Sources*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 385-407.

<https://doi.org/10.18505/cuid.886845>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Languages Spoken by the Prophets: According to Islamic Sources

Abstract: The topic of *The Prophets' Languages* has led to a broad interest due to the sacred status of the Prophets. It has been of interest to people of all religious and social orientations. Despite the complexity of this topic and the necessity of studying it from various aspects such as archaeology and the study of ancient calligraphy, we limited our study to Islamic sources and references only. We extrapolated what was mentioned in these books. Other than the Holy Qur'ân, it will be concerned with books of interpretation, history, biography, hadith, its explanations, language books, etc. This study has been divided into three main points, an introduction, and a conclusion. The first point dealt with the origin of the languages spoken by the Prophets (peace be upon them) and their proximity to each other: Syriac, Coptic, Hebrew, Aramaic, and Arabic. All of these languages belong to the Semitic language. In terms of their convergence and similarity with each other, some linguists considered it dialects of one language, the Semitic language of origin. It has branched out from it as a result of the expansion, development, and development of life. Looking at today, the dialects of the Arabs in Egypt, Morocco, Jazira, the Levant, and Iraq, each branched out and most of it emerged from the mother tongue Arabic. There is a discussion among researchers on which of the languages are closer to the Semitic language. Four languages are listed as possibilities: Hebrew, Babylonian, Assyrian, Syriac, and Arabic. The truth is that it is not easy to get to know the origin of the Semitic language, and everything that has been said is not outside the circle of speculation because of the loss of definitive evidence and the temporal dimension. As for the second point, this study investigated the linguistic geography that the Semitic language covered and spread in, by tracking the people who spoke the Semitic language, their places of residence, and their influence, as all of them settled in the Near East and its vicinity. If we look at the Semitic language, with its eastern and western branches, we see that it was concentrated in Babylon, Assyria, Mesopotamia, Arabia, Yemen, the Levant, and Jerusalem regions, and among the most famous tribes and nations that settled in this region are Saba, Himyar, Ad, Thamud, Jirhm, Samaria, Nabat, the people of Palmyra and others. Mostly likely, the Arabian Peninsula is the cradle of the Semitic people, although some say that Abyssinia was the cradle of the first Semites. In the third point, the number of prophets and messengers mentioned in the Noble Qur'ân was enumerated in clear terms. Among the twenty-five prophets are the following: Adam, Idris, Noah, Hood, Saleh, Lot, Ibrahim, Ismail, Ishaq, Jacob, Yusef, Shuaib, Ayyub, Dhu al-Kifl, Yunus, Moses, Aaron, Elias, Al-Isa, David, Solomon, Zakaria, Yahya, Jesus, and Muhammad (peace be upon them). The study of this point came by following the inductive and deductive approach, whereby the first approach is based on extrapolating the life of each prophet in isolation from others in detail, tracing his life, place of living, and residence, whom he married etc. The deductive method relied on deducing the language that each of the prophets (peace be upon them) spoke. Some prophets mentioned the name of the language in which he spoke in the Islamic sources. This study concluded that of the prophets mentioned in the Noble Qur'ân, seven of them spoke the Syriac language, three of them spoke the ancient Egyptian language (Coptic), eighteen of them spoke the Hebrew language, three of them spoke the Aramaic language, and nine of them spoke in Arabic. Some of the prophets spoke one language while others spoke more than one language due to their numerous travels and the people they interacted with. This study is considered a preliminary study to open the field for in-depth studies for researchers in this field, and every part mentioned in this research is suitable for being an independent scientific study in its own right.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, Languages Spoken by the Prophets, History of Languages, Semitic Languages, Linguistic geography.

İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller

Öz: Peygamberlerin dinî konumu yanında eylemleri ve sözlerinin önemi nedeniyle her sınıftan pek çok insanın zihninde peygamberlerin konuştuğu dillerin ne olduğu konusu, her zaman önem arz etmiştir. Elbette bunun birçok sebebi var ancak öncelikli sebebi, bütün dinlerde peygamberlerin söz ve eylemlerinin kutsal kabul ediliyor olmasıdır. Dilin tevkifi olduğu

görüşünde olanlara göre dil, Peygamberler için ilahi seçimlerden biri olarak kabul edilmiştir. Peygamberlerin yaşadığı dönem, konuştukları diller ve gerekse kişilikleri; tarih, antropoloji, arkeoloji, filoloji gibi bilimlerce farklı açılardan araştırıla gelmiştir. Bizim çalışmamızı bunlardan ayıran başlıca özelliği, temel İslami kaynaklarla sınırlı tutulacak olmasıdır. Dolayısıyla araştırmamızda İslam klasiklerinde yer alan veriler doğrultusunda çıkarımlar yapılacak, Kur'ân-ı Kerîm'e ek olarak tefsir, siyer, tarih, hadis ve gramere dair temel eserlerden yararlanılacaktır. Böylelikle akademik çalışmalarda müracaat edilebilecek delilli ve bilimsel standartları karşılayan bir etüt ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çalışma, önsöz, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Peygamberlerin konuştuğu dillerin kökenine değinilmiş, onların birbirine uzaklık ve yakınlık dereceleri yorumlanmıştır. Süryanice, Kıptice, İbranicen, Âramca ve Arapça; İslam katında muteber olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de adları geçen elçilerin konuştuğu başlıca dillerdir. Bazı araştırmacılarca tek bir dilin farklı şive veya ağızları olduğu da ileri sürülen söz konusu diller, arkaik Sâmî dilinin parçasıdır. Temel Sâmî dilinde genişleme ve gelişmeyle birlikte yeni birimler oluşmuştur. Mısır, Fas, Cezayir, Arap yarımadası, Şam ve Irak bölgelerinde ortaya çıkan Arapça lehçeleri/şiveleri de kök Sâmî dilindeki ayrışmaya benzer şekilde Fâsîh Arapçadan kaynaklanmıştır. Böylelikle çeşitli yöreler, özgün bir dile sahip olmuştur. Sâmî dillerinin serüvenini takip eden filologlar ve diğer uzmanlar esas dili tespit hususunda değişik görüşler bildirmişlerdir. İbranicenin, Bâbilcenin, Asurcanın, Süryanicenin ve Arapçanın köken dil olduğu savunulmuştur. Doğrusu Hâmî-Sâmî Dil Ailesi'nin neşet ettiği başat aktörü belirlemek kolay bir iş değildir. Bu meyanda söylenenler, zamansal boyut ve kesin kanıtların olmayışı nedeniyle zan ve tahmin dairesinden öteye geçmemektedir. İkinci bölümde ise Peygamberlerin konuştuğu dillerin yayıldığı coğrafya işlenmiş, Sâmî Dil Ailesi'ne mensup birimleri kullanan kavimlerin rota ve adresleri belirlenmiş, nüfuz sahalrı vurgulanmış, Yakın Doğu ve çevresindeki konumları tartışılmıştır. Bahsi geçen dillerin doğu ve batı kollarına bakıldığında onların Bâbil, Asur, Mezopotamya, Arap yarımadası, Yemen, Biladü's-Şam civarında Hakîm olduğu anlaşılmıştır. Bu bölgelere yerleşen kavimler ise Sebe, Himyer, Ad, Semud, Cürhümiler, Sâmîriler, Nabatlılar, Tedmürlüler gibi halklardır. Arap yarımadası, genel kabule göre Sâmî toplulukların beşiği sayılmaktadır, öte yandan Habeşistan'ı ilk Sâmî yurdu olarak niteleyenler de bulunmaktadır. Üçüncü bölümde Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir şekilde isimleri geçen ve sayıları yirmi beşi bulan nebî ve resullerin sıralaması yapılmış, her birinin konuştuğu dil araştırılmış ve kronolojik bir perspektifte mesele aydınlatılmaya çalışılmıştır. Kur'ân'da adına rastlanan peygamberler, Âdem, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrâhîm, İsmâil, İshak, Ya'kûb, Yûsuf, Şuayp, Eyyûb, Zülkifl, Yûnus, Mûsâ, Hârûn, İlyâs, Elyasa, Dâvûd, Süleyman, Zekerîyyâ, Yahyâ, İsâ ve Hz. Muhammed'dir. Anılan bölümde çıkarım ve veri toplamaya dayalı bir metot benimsenmiş, her elçinin hayatı, doğum yeri, yaşam şartları ve gönderildiği toplum, eşleri vb. özellikler etrafında değerlendirilerek incelenmiştir. Genel okumalar yapılarak elde edilen veriler derin bir bakışla yorumlanmış, ulaşılan sonuçlar kesinlik belirtmediği vurgulanarak sıralanmıştır. Peygamberlere dair İslami kaynaklarda verilen bilgiler ve haberler kati gerçekler değildir, onların konuştuğu diller hakkında sunulan malumat, yalanlanması veya doğrulanması zorunlu olmayan ifadeler kabilindedir. Çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen peygamberlerin yirmi beş kişiden müteşekkil olduğu, bunların yedisinin Süryani, üçünün eski Mısır dili (Kıpti/Koptça), on sekizinin İbranicen, üçünün Âramca, dokuzunun ise Arapça konuştuğu saptanmıştır. Bazı nebîler, tek bir dille yetinirken kimileri yolculuklarının sıklığı vasıtasıyla çeşitli halklar ve ırklarla etkileşimleri sonucu birden fazla dil kullanmıştır. Çalışmamızın, daha derinlikli araştırmalar için bir rehber olacağı beklenmektedir. Zira bu çabada sunulan her bir detayın özel bir ilmi çalışma ile okunması ve araştırılması mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Dilbilim, Peygamberlerin Konuştuğu Diller, Dillerin Tarihi, Sâmî Dilleri, Dil Coğrafyası.

Giriş

Toplumların tamamında dil, önemli bir konuma sahiptir. Dil, eskiden beri insanların merak ettiği ve anlamaya çalıştığı bir olgu olmuştur. Bu doğrultuda, dünyada konuşulan en eski dilin hangisi olduğunu öğrenmek için, Mısır hükümdarı Psammetik tarafından M.Ö. 7. yüzyılda bir deney yapıldığı aktarılmaktadır.¹ İnsanın kendisine ve dünyaya dair algısı, konuştuğu dil vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı dil, insanların sesler yoluyla anlam dünyalarını ve buna mukabil eylemlerinin maksatlarını açıklama yolu olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla dil, işlevsel olarak gerek fikirlerin anlatılması ve aktarılması ve gerekse de olgu ve olayların anlaşılması ve açıklanması hususunda insanlığın kadim bir özelliği olmaktadır. Denilebilir ki dilin iletişim, bildirim, sosyalleşme ve kişiselleşme alanlarında çeşitli fonksiyonları bulunmaktadır. Bu noktadan hareketle filolojik ve semantik araştırmalar, alıcının zihnine ve kalbine hitap etmek bağlamında önem kazanmaktadır. Dolayısıyla dilin kişinin içindekini ve gönlüne düşenleri aktarmasına yarayan alet olduğunu söylemek mümkündür.

Diller çeşitlenmiş, yaşanan farklı tarihi süreçler doğrultusunda bir bölgeden diğerine zaman içinde değişik kollara ayrılmış ve belirli isimlerle anılmışlardır. Böylelikle başka ses ve hece özellikleri içeren birimlere dönüşmüş ve günümüze çok sayıda forma ulaşmıştır. Temel kaynaklar incelendiğinde Kur'ân-ı Kerîm'de araştırmamıza konu olan peygamberlerin dilleri ile alakalı çeşitli işaretlerin mevcut olduğu görülmektedir. Örneğin İbrâhim Sûresinde şöyle buyrulmuştur: "İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir."²

Kavminin diliyle ifadesi çalışmamız açısından önemlidir, her peygamber kavminin diliyle konuşması, üzerinde herkesçe uzlaşılan bir durumdur. Bu durum, nakilden önce akla uygundur, hikmet ve mantık açısından tebliğ anlaşılır olmalı ve herkesçe bilinen bir dille gerçekleştirilmelidir. İlahi hitabın böyle olması gerekmektedir, aksi takdirde teklif-i mâ lâ yutak yani kulların kaldırabileceğinden fazla yük yüklenmesi manasına gelmektedir.

Buraya kadar aktarılanlardan yola çıkarak diyebiliriz ki bu konu, dilbilimden teolojiye birçok sosyal bilimin kesişme noktasında yer almaktadır. Buna rağmen bu konuya dair müstakil araştırmaların yapılmamış olması bir eksiklik olarak görülebilir. Literatür taramaları neticesinde peygamberlerin konuştuğu dillere dair ne müstakil ne detaylı ne de argümantatif herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Nitekim internette bazı sayfa ve forumlardaki bilgiler dışında konunun, yeterince ele alınmadığı anlaşılmaktadır.

Konunun teolojik ve kültürel yönleri açısından taşıdığı hassasiyet nedeniyle araştırmada olabildiğince titiz ve nesnel olunmaya özen gösterilmiştir. Temel İslami kaynaklardaki bilgiler toplanarak organize edilmiş ve okuyucuların ilgisine sunulmuştur.

1. Peygamberlerin Konuştuğu Dillerin Asılları

Peygamberlerin konuştuğu dillerin hangileri olduğu konusunda temel İslam klasikleri, beş dilden bahsedilmesinin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Bu diller, Süryanice, Aramice, Eski Mısır Dili Kiptice, İbranice ve Arapçadır. Bu dillerin tamamı, tek bir aileye yani Hâmî-Sâmî Dil Ailesi'ne mensuptur. Sâmi dillerinin ilk dönemde birbirine çok yakın olması sebebiyle onları tek bir dilin lehçeleri olarak değerlendirenler de olmuştur.³ Dillerin hepsinin

¹ Osman Aktaş, "Arap Nahiv İlminin Temelleri ve İlk Nahiv Bilginleri", *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*, ed. Metin Özdemir-Mahmut Samar (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 182.

² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), İbrâhim 14/4.

³ Carl Brockelmann, *Fikhu'l-lugati's-sâmiyye*, çev. Ramadan Abduttevvab (Riyad: Câmiatü'r-Riyâd, ts.), 14.

müstakil bir isimle anılması tarihsel sürece göre yeni bir tasniftir.⁴ Alman bilim insanı *Schlozer*; Arami, Fenikeli, İbrani, Arap, Yemen, Bâbil ve Asur uluslarına “Sâmîler” adını veren ilk kişi olarak bilinmektedir. Bir diğer Alman antropolog *Eichhorn* da 18. yüzyılın sonunda anılan halkların dillerine Sâmî dilleri dendiğini vurgulamaktadır.⁵

Sâmî dil ağacına bakıldığında bu dillerin doğu ve Batı Sâmî dilleri olarak ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Doğru dillerine bakıldığında Akkat dili (Asur ve Bâbil lehçeleri) ile karşılaşılmaktadır. Batı Sâmî Dilleri ise güney ve kuzey olarak iki gruba ayrılmaktadır. Kenanca, Âramca (diğer lehçeler), Süryanice ve İbranice kuzey grubunu temsil ederken Arapça, Sebece, Hadramice, Emherice (Amharca) ve Geez dili güney grubunu oluşturmaktadır. Ayrıca eski Mısır dili olan Kıptice Sâmî dillerindendir.⁶ Eski Mısır dili ile diğer Sâmî dilleri arasında büyük bir benzerlik mevcuttur.⁷

Yakındoğu dillerini araştıranların çoğu anılan diller arasında yakınlık olduğunu belirtmişlerdir. Sâmî dilleri, fiil kökleri ve kelime yapıları açısından çok benzemektedir, bu dillerde fiiller genellikle üç harfli kök fiillerden oluşmaktadır.⁸ Kelime türetmede esas olan fiiller genelde üç harflidir. Sentaks ve söz dağarcığının ortaklığı, binlerce müşterek ögenin bulunuşu dikkat çekmektedir. Sâmî dillerinin tamamında sağdan sola yazılan alfabeler kullanılmakta ve fiille başlayan cümle tipi hâkim cümle şeklini oluşturmaktadır.⁹ Sunulan bilgiler ışığında bilim adamları Sâmî dillerinin tek bir aileden müteşekkil olduğunu savunmuşlar, morfoloji ve fiillerin kökeni bağlamlarındaki benzeşmelerin zamir, sözcük ve türetme kurallarında da geçerli olduğunu vurgulamışlardır. Böylesi bir uyumun Sâmî dillerinin tek bir grupta sınıflandırılmasına uygun zemini hazırladığını ifade etmişlerdir.¹⁰ Sâmî dillerinin kardeş ve denk birimler olduğunu belirtmişlerdir.¹¹

Bir dil ailesine mensup dillerin karşılaştırılması, dil biliminde karşılıklı etütlerde önemli yer tutan bir olgudur. Filolojide bütün Sâmî dillerini tek bir başlık altında inceleyen ekoller bulunmuş, bu ekoller, diller arasında benzerlikler ve farklılıklar üzerinden onların bir köken dilden türeyen yan diller olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹² Diller arasındaki özdeşlikler ve benzerlikler aracılığıyla onları kategorilere ayırmak hususunda eskiden Sâmî grubunda sayılan birimlerden bazıları artık tamamen başka bir unsur sayılmaktadır. Sâmî dillerinin çoğu konuşulmakta ancak bazı dillerin yakında ölü diller tasnifinde yer alacağı düşünülmektedir.¹³

Günümüzde modern araştırmacılar, yüksek benzeşme ölççeğine göre örtüşen esaslar ve özelliklere bağlı olarak diller arasında sınıflandırma yapma esasını benimsemişlerdir. Bazı milletlerin dilleri arasında bir ilişki olduğu neticesine varmışlardır. Onlara göre Arapça, Süryanice, İbranice, Aramice, Fenikece ve Habeşçe gibi Sâmî dilleri arasında bağlantı vardır. İbn

⁴ Mustafa Sadık Abdurrezzak er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrût: Dârü'l-Kitab), 1/32.

⁵ Brockelmann, *Fikhu'l-lugati's-sâmîyye*, 11; Subhi İbrâhim es-Sâlih, *Dirâsât fi fikhi'l-luğati* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1960), 47.

⁶ Brockelmann, *Fikhu'l-lugati's-sâmîyye*, 13; Sâlih, *Dirâsât fi fikhi'l-luğati*, 50-54.

⁷ William James, *Kissatu'l-hadâra*, çev. Zeki Necip Mahmud ve diğerleri (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1988), 2/107.

⁸ Lütfi Abduvehhab, *el-Arab fi'l- usûri'l-kadîme* (İskenderiye: Dârü'l-M'arife el-Camiyye, ts.), 42.

⁹ Ebû Şekib Muhammed Takıyyuddin el-Hilâlî, *Hadîs ma'a zâ'ir kerîm* (Medine-i Münevvere, Medine İslam Üniversitesi, 1974), 23; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-'arab kable'l-islam* (Beyrût: Dâr es-Sâki, 2001), 1/222.

¹⁰ Tefvik Boro, *Târîhu'l-'arabi'l-kadîm* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2001), 38.

¹¹ Tâhir Sâlih es-Semûni ed-Dımaşkî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbûât el-İslâmiyye, 1995), 2/811.

¹² Muhammed Fehmi Hicâzi, *İlmü'l-luğati'l-'arabiyye* (Kahire: Dâr Garib li't-Tibaa ve'n-Neşr, ts.), 36.

¹³ Ahmed Rida, *Mu'cemü metni'l-luğa* (Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Hayati), 1/29; Abdullah Abdulcebbar Muhammed Abdülmün'im Hafaci, *Kissatu'l-edebi fi'l-Hicaz* (Kahire: Mektebetü'l Külliyyâtil ez-Heriyye, ts.), 136.

390 |Luay Hatem Yaqoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

Hazm el-Endülüsî'ye göre Sâmî dillerinin kökeni tek bir dildir ve aralarındaki farklılıklar toplumların yayılma alanlarına göre doğal gelişiminin bir sonucudur.¹⁴

İbn Teymiyye el-Harrânî Sâmî dilleri arasındaki benzeşmeye dair ilginç bilgiler aktarmaktadır. Tevrat'tan bazı İbranice ifadeleri ehl-i kitaptan Müslüman olmuş kişilerden dinlediğini belirten İbn Teymiyye, işittiği dili Arapçaya oldukça yakın bulunduğunu, ifadeleri tercüme gerek duymadan anladığını söylemektedir.¹⁵ İbn Teymiyye bu bağlamda dikkate değer bir örnektir, zira İbn Teymiyye hicri yedinci asır âlimlerindedir. Araplar dışında çok sayıda milletin İslamlaştığı, Arapların ticaret ve savaş gibi yollarla değişik yabancı unsurları dillerine kattıkları İslam sonrası dönemde İbn Teymiyye'nin eski İbranice kaleme alınmış Tevrat'ı anlaması mümkünse Arapçanın daha saf olduğu İslam öncesi devirde Arapçanın İbraniceye daha yakın bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Hadislerde geçtiğine göre Hz. Peygamber, hicretin dördüncü senesinde Zeyd b. Sabit'ten Yahudilerin dilini öğrenmesini talep etmiştir. Rivayetlere göre Zeyd, İbraniceyi bir ay içerisinde sökmüş, Hz. Peygamber'e gelen mektupları Arapçaya çevirmiş, Hz. Peygamber adına Yahudilere İbranice mektuplar kaleme almıştır.¹⁶ Bu bağlamda şu sorunun cevaplanması gerekmektedir. Zeyd bir ay veya yarım ay içinde nasıl bir lisan öğrenmiştir? Diller arasındaki şiddetli benzerlik ve müşterek unsurların çokluğu Zeyd'i İbranice hususunda daha kabiliyetli kalmış olmalıdır.

Dil bilimciler, Hâmî-Sâmî Dil Ailesi'nde köken dilin kimliği noktasında farklı kanaatlere sahiplerdir. Ana Sâmî dile en yakın olan birimi tespit etmek, kronolojik bağlamda en eski dili ortaya koymak Sâmî dilleri çerçevesinde tartışılmalı başlıca meselelerdendir. Bu meselede dört görüş vardır. Bazı araştırmacılar, İbraniceyi en arkaik ve kayıp ana Sâmî diline en yakın birim olarak değerlendirirken kimileri de Asur ve Bâbil dillerini Semitik dillerin en eski formlarını temsil ettiğini ileri sürmüştür. Süryanicenin özellikleri ve geçmişi bakımından ana Sâmî diline en benzer şube olduğunu savunanlar da bulunmuştur. Bunlar yanında Arapçayı en köklü unsur sayan başka bir grup araştırmacı da mevcuttur. Arapçanın zengin kelime dağarcığı, bir lafzın birden çok manaya gelişi, eş anlamlılık ve çok anlamlılık gibi özellikleri, irab ve tesniye olgusunu, diğer Sâmî elemanlarında olmayan damaksı harfler, dad, gayn gibi harfleri içermesi anılan bilim insanları grubunun argümanlarıdır.

Bu hususta tek bir köken dilden bahsedilmesinin yahut yaşayan dillerden birinin en arkaik olarak sunulmasının doğru olmayacağını savunan başka araştırmacılara rastlanmıştır. Onlara göre Sâmî dilleri oldukça uzun dönemler öncesinden birbirlerinden kopmuş, ana Sâmî dil ortadan kalkmıştır. *Corci Zeydan* de anılan görüşü desteklemiş, Sâmî dillerinin anaları bilinmeyen kardeş diller olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Çalışmamızda elde ettiğimiz verilerden hareketle Sâmî dillerinin aslına ilişkin yorumların tahmin ve zandan öteye geçmediği söylenebilir. Kanaatimizce Sâmî dillerinden birinin yekdiğerine üstün olduğu, mevcut birimlerden birinin diğerlerinin esasını teşkil ettiği savı, Sâmî topluluklarının yerel dillerine olan tutuculuklarından ileri gelmektedir. Dolayısıyla ana Sâmî dilin hangisi olduğu hakkında kesin ve tutarlı konuşmak pek mümkün değildir.¹⁸

¹⁴ Abdürrezzak b. Ferrac es-Sâidî, *Tedâhulu'l-üsûli'l-luğavîyye ve eserühü fi bina'l-mu'cem* (Medine-i Münevver: Medine İslam Üniversitesi, 2002), 1/272.

¹⁵ *Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm ibn Teymiyye el-Harrânî, Mecmû'u'l-fetâvâ, thk. Abdurrahman Kasım (Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaa, 1995), 4/110.*

¹⁶ Ebû Dâvûd Süleyman es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 3645, 3/318; Ahmed b. el-Hüseyn Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Atta (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 20407, 10/215, Harice b. Zeyd hadisidir, sahih olduğu söylenmiştir.

¹⁷ Corci Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye* (Kahire: Müesseset'ül-Hindâvî, 2013), 47.

¹⁸ Hafaci, *Kissatu'l-edeb fi'l-Hicaz*, 187.

2. Peygamberlerin Konuştuğu Diller Coğrafyası

Sâmî dillerini konuşan Peygamberlerin toplumlarına bakıldığında tamamının Yakındoğu ve çevresinde yaşayan halklarca kullanılan diller olduğu anlaşılmaktadır. Diller ve lehçeler arasındaki benzerlikte bölgelerin yakınlığı ve ticari hareketin önemli bir rolü bulunmaktadır. Sâmîlerin anayurdunun saptanması meselesi göçlere dair tahmin, akıl yürütme ve tespitler sunmayı gerektirmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere bazı araştırmacılar, Hâmî-Sâmî Dil Ailesi'ni Batı ve Doğu Sâmî Dilleri şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Dil coğrafyası bağlamında Bâbil, Asur, Yemen, Arap Yarımadası, Biladü's-Şam gibi tarihi medeniyetlere ev sahipliği yapan bölgelerden bahsetmek mümkündür. Sebe ve Himyer krallıkları, Sâmîriler, Nabat uygarlığı, Cürhümlüler gibi kabileler de Sâmî dilini kullanan unsurlardır.¹⁹ Doğu Akdeniz sahillerinden Dicle ve Fırat nehirlerine Arap yarımadasının en güneyindeki kabilelerden kuzeyde İran, Azerbaycan ve Ermenistan dağlarına kadar olan sahada Sâmî dilleri sıklıkla görülmüştür.²⁰

İlk Sâmîlerin kim olduğu hususu da aydınlatılmayan bir konu olmayı sürdürmektedir. Dilbilim, bu bağlamda söz konusu problemi çözmek için yeterli veriye sahip değildir. İlk Sâmîlerin kimliğine dair mevcut verilerin işaret ettiği çok az olgu vardır. Araştırmacılar halkların oluşması ve birbirinden kopması çerçevesinde farklı tarihsel görüşler sunmuşlar, kimileri Sâmîlerin anayurdunun Habesistan olduğunu ileri sürerken bazıları da Arap yarımadasını Sâmîlerin temel merkezi saymışlardır.²¹ Sâmî soyunun Arap yarımadası kökenli olduğu tezi daha çok yeğlenmiştir.²²

3. Nebîler ve Dilleri

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi beş peygamber açıkça anılmaktadır. el-En'âm Sûresi'nde on sekiz peygamberin adı zikredilmektedir.²³ Yedi peygamber ise farklı surelerde anlatılmaktadır, Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri geçen peygamberler kronolojik sıraya göre şu şekildedir:

3.1. Hz. Âdem

Hz. Âdem İslami kaynaklarda geçen rivayetlere göre bin sene yaşamıştır.²⁴ Âdem isminin yeryüzünün derisi anlamına gelen *edimü'l-ard* kelimesinden türetildiği nakledilmiştir.²⁵ Hz. Âdem'in konuştuğu dil hususunda müfessirler arasında yaygın üç görüş bulunmaktadır.²⁶

Birinci görüşü savunan âlimler Hz. Âdem'in kapsamlı bir dil konuştuğunu belirtmektedir. Bu görüşü ileri sürenler, "Âdem'e bütün isimleri öğretti" ayetini delil almışlar, "bütün²⁷ isimleri" ifadesinin dilleri de kapsadığını ifade etmişlerdir.²⁸

¹⁹ Muhammed Abdurrezzak Kürd Ali, *Hutatu's-Şam* (Dimişik: Mektebetü'n-Nuri, 1983), 36-37.

²⁰ İbrâhim Halil Ahmed, *Muhammed fi't-Tevrâti ve'l-İncil ve'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1989), 142; Subhi, *Dirasat fi fihki'l-luga*, 58.

²¹ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 1/32.

²² Donaltz, *Kissatu'l-hadâra*, 2/309; Brockelmann, *Fikhu'l-lugati's-sâmîyye*, 12.

²³ el-En'âm Sûresi 6/83-86.

²⁴ Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* (Beyrût: Dârü't-Türas, 1967), 155; Ebû'l-Fida İsmail Ömer İbn Kesîr, *Kıssasü'l-Enbiyâ*, thk. Mustafa Abdulvahid (Kahire: Matbaa Dâri't-Telif), 2/280.

²⁵ Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2000), 17/488.

²⁶ İbn Ebi Hatîm er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 8/2470; Ebû Abdullah Muhammed ibn Ahmed El Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, düzenleyen. Hisham Samir al-Bukhari (Riyad: Dâr Âlam el-Kütüb, 2003), 6/140.

²⁷ el-Bakara 2/31.

²⁸ Abû'l-Hasân bin Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf* (Riyad: Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 2009), 2/345.

392 |Luay Hatem Yaqoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

İkinci Görüş: Hz. Âdem'in konuştuğu dil Arapçadır. Hz. Âdem'in cennetten çıktığını ve cennetin dilinin Arapça olduğunu belirten kişiler, Hz. Âdem'in Arapça konuşmuş olması gerektiğini savunmuşlardır. Abdullâh b. Abbas'tan rivayet edilen hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cennet ehlinin dili Arapçadır".²⁹ Kitaplarda yer alan bazı rivayetlere göre Hz. Âdem, cennetten çıktığında Arapça konuşmuş, daha sonra dili değişmiş ve Süryanice olmuştur. Süryaniceye Süryan toprağına nispetle bu ad verilmiştir. Kaynaklara göre Süryanice Arapçaya benzemektedir, ancak ondan bozmadır, tahrif edilmiş Arapçadır.³⁰ Örneğin müfessirlere göre Süryanice Arapçaya benzer bir dil olup onu bozulmuş Arapça olarak nitelemek mümkündür.³¹ Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'den şu hadisi nakletmiştir: Allah Teâla Âdem'i yarattığında onun içine ruh üflemiş, Âdem aksırmış ve "Elhamdülillah" demiştir. Rabbi ona "Allah sana merhamet eylesin ey Âdem!" demiştir.³² Bu rivayet ışığında Arapça "Elhamdülillah" cümlesinin Hz. Âdem'in söylediği ilk cümle olduğu nakledilmiştir.³³

Üçüncü Görüş: Hz. Âdem'in dilinin Süryanice olduğu nakledilmiştir. İbn Selam Süryanice'nin Süryaniye olarak adlandırılma sebebinin Allah Teâla tarafından Hz. Âdem'e isimlerin sır şeklinde (gizli) öğretmesi olduğunu belirtmiştir.³⁴ İsmâil Hakkı Bursevî'nin aktardığına göre Ka'bu'l-Ahbar, Hz. Âdem'in Arapça ve Süryanice kitapları ilk ortaya koyan kişi olduğunu söylemiştir. Bütün kitapları ölmeden üç yüz sene önce çamur üzerine yazmıştır.³⁵

Arapçanın ve Süryanicenin Hz. Âdem'in konuştuğu dil olduğunu varsayımından hareket edildiğinde Sâmî dilinin ilk dil olduğu anlaşılmaktadır. Dilin tevkifi olduğunu savunanlar dilin aşamalı olarak geliştiğini ileri sürmektedir. Mevcut veriler doğrultusunda insanlığın babası Hz. Âdem'in dilinin kimliği meçhul kalmaktadır. Araştırmamızda yukarıda söz ettiğimiz gibi birinci görüşe göre Kur'an-ı Kerim'deki mutlak işaretler çerçevesinde Hz. Âdem'in kapsamlı bir dil konuştuğu kanaati tercih edilmektedir.

3.2. Hz. İdrîs

Hz. Âdem'in evlatlarından ilk nübüvvet verilen kimsedir, Tevrat'ta ismi Uhnuh (Enoch-Henoch) olarak zikredilmiştir, Süryanice bir kelime olan Uhnuh, çok ibadet eden demektir.³⁶ İdrîs kelimesi ise Arapça olmayan yabancı bir kelimedir,³⁷ aynı zamanda İdrîs'in okumak –

²⁹ Süleyman bin Ahmed et-Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdulul-Mejid (Musul: Mektebetül-Ulum vel-Hikem, 1983), 11465, 11/185; Ebû Abdullah el-Hakîm en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdel Kader Atta (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7000, 4/98. Zehebi dedi ki: Uydurma bir hadistir.

³⁰ Muhammed ibn Yûsuf es-Sâlihi, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Adil Abdul Mevcud (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 488; Âlûsî, *Ruhu'l-mânî*, 6/364.

³¹ Sâlihi, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 488; Âlûsî, *Ruhu'l-mânî*, 6/364.

³² Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, 7681, 4/292; Zehebi hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Muhammed Abdurrezak (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), no. 2080, 508.

³³ Ebû Muhammed Mekki Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi* (eş-Şarika, Mecmuatu Buhusi'l-Kitab, 2008), 1/225.

³⁴ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf fî serhi's-sîreti'n-nebeviyye* (Beyrût: Dâr İhyai et-Türasi'l-Arabi, 1991), 90; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Âdil ed-Dımaşki, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Abdulmevcud-Ali Muavvid (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/251.

³⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Fikr), 10/473.

³⁶ Ebû Muhammed Hüseyin el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrût: Dâr İhyai et-Türasi'l-Arabi, 1999), 3/238; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 2/276.

³⁷ Muhammed Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Çâmûs*, thk. komisyon (Kahire: Dârü'l-Hidaye), 16/67.

incelemek anlamındaki dirase kelimesinden geldiği ve çok okuyan manasını bildirdiği nakledilmiştir.³⁸ Kitaplarda Hz. İdris'in Süryanice konuştuğu nakledilmektedir, Hişam el-Himyeri'nin tefsirinde Hz. İdris'e indirilen sahifelerin Süryani dilinde olduğu, ona bu sahifeleri Cibril'in öğrettiği, Hz. İdris'in dünyada ilk kitap yazan kişi olduğu aktarılmıştır.³⁹

Ebû Zerr'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: Peygamberlerin dördü Süryanice konuşmuştur: Âdem, Şit, Uhnuh (İdris) ve Nûh.⁴⁰ İsmâil Hakkı Bursevi, Ka'bu'l-Ahbar'dan şu sözleri nakletmiştir: Bütün kitapları ilk defa Hz. Âdem ölmeden üç yıl yüz önce çamura yazmıştır. İdris, Hz. Âdem'in yazdığı kitapları ortaya çıkarmıştır, o kum yazısıyla yazan ilk kişidir.⁴¹

3.3. Hz. Nûh

Hz. Nûh, peygamberlerin şeyhi/ihtiyarı olarak nitelenir. Kur'an'a göre 950 sene kavmini Allah'a davet etmiştir. Haberlerde Nûh isminin yüksek sesle ağlamak anlamındaki niyaha kelimesinden geldiği onun Allah korkusundan ağladığını belirtmektedir.⁴² Gerçek isminin Abdulgaffar olduğu da aktarılmaktadır.⁴³ Bütün peygamberlerin en uzun ömürlüsüdür.⁴⁴

Çok sayıda rivayet, Hz. Nûh'un konuştuğu dilin Süryanice olduğunu bildirmiştir. Müfessirler "Nûh'u kavmine yolladık."⁴⁵ ayetini tefsir ederken Hz. Nûh'un tufandan önce el-Cezire (Cizre) toprağında yaşadığı ve Süryanice konuştuğunu belirtmişlerdir. İbn Kuteybe ed-Dineverî'nin naklettiğine göre Hz. Nûh'un evlatları farklı yerlere ayrılmadan önce Bâbil'de bulunmuş ve Süryanice konuşmuşlardır.⁴⁶ İbn Abbas'tan gelen bir haberde Hz. Nûh'un gemisinde seksen adam var olduğu ve bunlardan birinin adı Cürhüm olup Arapça konuştuğu ifade edilmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla İbn Abbas'ın anlatisına göre Cürhüm dışındakiler Arapça konuşmamıştır.

3.4. Hz. Hûd

Hz. Hûd, yaklaşık dört yüz altmış dört (464) sene yaşamış, Allah Teâla onu Kur'an-ı Kerim'de geçtiği üzere Âd kavmine yollamıştır.⁴⁸ Âd kavmi Sam b. Nûh'un evlatlarından olan

³⁸ Nasr Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulum*, thk. Muhammed Matraci (Beyrût: Dâru'l-Fikr), 2/378; Sâlihi, *Sübülül-hüdâ*, 1/319; Muhammed Abdalbaki ez-Zürkânî, *Şerhu'z-zürkânî 'ala'l-mevâhibi'l-le-dünniyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1996), 235.

³⁹ Abdülmelik Hişam el-Himyeri, *et-Ticân fî mülük Himyer* (Yemen: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Ebhas el-Yemeniyye, 1928), 29-30.

⁴⁰ Ebû Hâtim Muhammed ibn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1988), 361, 2/77; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru's-Sa'ade, 1974), 1/167. İbn Hibbân İsnadı zayıftır demiştir.

⁴¹ Âlûsî, *Ruhu'l-mânî*, 5/403, Bursevi, *Ruhu'l-beyan*, 10/473.

⁴² Ahmed İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Aşur (Beyrût: Dâr İhyai't-Türas el-'Arabi, 2002), 3/52; Âlûsî, *Ruhu'l-mânî*, 5/76.

⁴³ Semerkandî, *Bahru'l-ulum*, 2/147; Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/1505; Abdülkâhir b. Abdurrahman el-Cürcânî, *Dercü'd-düer fî tefsiri'l-âyi ve's-süver*, thk. Talat el-Ferhan-Muhammed Şekur (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2009), 1/391.

⁴⁴ Ebûbekir Abdullah İbn Ebi'd-Dünyâ, *ez-Zühd* (Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 1999), hadis no: 358, 165; Muhammed Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 1993), 4/230.

⁴⁵ Nûh 71/1.

⁴⁶ Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdülmün'im Amir (Kahire: Dâr İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1960), 2; Hüseyin Muhammed ed-Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis* (Beyrût: Dâr Sadır, ts.), 1/73.

⁴⁷ Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/2790; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami Muhammed Selame (Riyad: Dâru Tibe lî'n-Neşr ve 't-Tevzi, 1999), 3/433.

⁴⁸ el-A'râf 7/65; Hud 11/50; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/121.

394 |Luay Hatem Yaqoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

Arap kabilelerdendir. Son bulmuş Araplar manasına gelen Arab-ı Bâidedendir.⁴⁹ Çok eski anlamındaki el-adiyy kelimesinin de Âd kavmine nispetle oluşturulduğu söylenilmiştir.⁵⁰ Rivayetlere göre Âd kavmi Yemen ve Umman arasındaki kumluk el-Ahkaf bölgesinde yaşamıştır.⁵¹

Müfessirler nezdinde ittifakla sabit olan bilgi şudur: Hz. Hûd Âd kavmine gönderilmiştir, Arapça konuşan peygamberler cümlesindedir.⁵² Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadiste Hûd, Sâlih, Şuayp ve Muhammed'in dört Arap peygamber olduğu ve Arapça konuştukları vurgulanmıştır.⁵³ İbn Vehb de Hz. Hûd, Hz. Şuayp, Hz. Sâlih, Hz. İsmâil ve Hz. Muhammed'in Araplardan gönderilen peygamberler olduğunu rivayet etmiştir.⁵⁴

3.5. Hz. Sâlih

Hz. Sâlih, Semûd kavmine yollanan bir peygamberdir.⁵⁵ Semûd kavmi tufandan sonra dağılan Sam b. Nûh'un evlatlarından olup Arab-ı Baide'dendir. Âd kavminden sonra yaşayan Semûd kavminin yurdu Hicâz ve Biladü's-Şam arasındadır.⁵⁶ Hz. Sâlih'in Semûd kavmine mensup bulunduğu, onlara elçi olarak yollandığı ve Arapça konuştuğu tefsir kaynaklarında yaygın bir bilgidir.⁵⁷ Sâlih Arap peygamberlerden biridir.⁵⁸

3.6. Hz. Lût

Lût Hara'nın oğludur Hz. Hz. İbrâhim'in yeğenidir. Ona inanan ilk kişidir hayatının genelinde onunla birlikte olmuş Onun gittiği yerlerde yolculuk etmiştir kendini topraklarında yetiştirmiş daha sonra Kenanlıların toprakları olan Harran'a gitmiştir.⁵⁹ Ardından Hz. İbrâhim ile birlikte Şam bölgesine gitmiş ve Ürdün'de yerleşmiştir. Allah onu Sodom şehrine peygamber olarak göndermiştir.⁶⁰

⁴⁹ Ebû'l-Hasen en-Nedvî, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 2004), 116; Muhammed Beyumi Mehran, *Dîrasât fi tarihi'l-arabi'l-kadîm* (İskenderiye: Dârü'l-M'arife el-Camiyye, ts.), 145.

⁵⁰ Âlûsî, *Ruhu'l-mânî*, 9/268; Muhammed Hasen Cebel, *el-Mu'cemu'l-istikâki el-mu'assal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 85.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâthu'l-gayb* (Beyrût: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2000), 31/152; İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, 9/185; Alauddin Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1979), 7/242.

⁵² Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 6/264; Muhammed Reşid Rida, *Tefsîrü'l-menâr* (Kahire: el-Hey'e el-'Amme li'l-Kitab, 1990), 12/95.

⁵³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 1/167; İbn Hibban, *Sahih İbn Hibban*, 361, 2/77. İbn Hibban isnadının zayıf demektir.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadis*, thk. Mustafa Hüseyin (Riyad: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1995), hadis no. 10, 42.

⁵⁵ el-Şu'arâ 42/141-142.

⁵⁶ Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmail Sahib Hama, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Kahire: el-Matbaa el-Hüseyiyye el-Misriyye, ts.), 12; Ebû'l-Abbas Ahmed el-Encûri, *el-Bahrü'l-medid* (Beyrût: Dârul-Kutûbi'l-İlmiyye, 2002), 3/572; Boro, *Târîhu'l-arabi'l-kadîm*, 20.

⁵⁷ Ebû's-Suud, *İrşâdu'l-'akli's-selîm*, 6/264; Rida, *Tefsîrü'l-menâr*, 12/95; Ebû't-Tayyip Muhammed Sıddık Han el-Kinnucî, *Fethu'l-beyân fi mekâsıd'l-Kur'ân* (Beyrût: el-Mektebe el-Mişriyye, 1992), 7/231.

⁵⁸ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadis*, 42; İbn Hibban, *Sahih İbn Hibban*, 2/77; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 1/167.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Kısasü'l-Enbiyâ'*, 254.

⁶⁰ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ'*, thk. Muhammed en-Numeysi (Beyrût: Dârü'l Kütüb el-İlmiyye, 1999), 9/59; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/85; Rida, *Tefsîrü'l-menâr*, 8/453.

Hız Lût'un konuştuğu dil hakkında kitaplarda açık bir bilgi yer almamaktadır. Ancak kendisinin kaldığı ve bulunduğu noktaları incelediğimizde onun döneminde Bâbillilerin dilinin Süryanice olduğu belirtilmektedir.⁶¹ Harran bölgesinde ise İbrance konuşulduğu kaydedilmektedir.⁶² Sodomluların dili hakkında İbn Âşûr şöyle demektedir: Lût Sodom halkının soyundan değildi çünkü söz konusu şehir Kenanilere aitti,⁶³ Lût ise İbrani idi.⁶⁴ Böylelikle eldeki verilere göre Lût'un yaşadığı coğrafyada Süryanice ve İbrancenin yaygın olarak bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla literatürdeki bilgiler ışığında kendisinin anılan iki dilde konuştuğunu belirtmek mümkündür.

3.7. Hz. İbrâhim

İbrâhim b. Tarah olup peygamberlerin babası olarak isimlendirilmiştir, yaklaşık iki yüz sene yaşamıştır.⁶⁵ Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanların babası niteliğindedir. Oğulları İshak ve İsmâil'in neslinden peygamberler gelmiştir çeşitli bölgelerde bulunmuş keldânî toprağı olan Bâbilde dünyaya gelmiştir ardından Kenan toprağından Harran'a yönelmiştir daha sonra Şam'a uğramış ardından Mısır'a gitmiştir. Mısır'dan Şam'a dönmüş, bugün Filistin'de el-Halil veyahut Hebron olarak bilinen mıntıkada yahut bir Seba da yaşamıştır.⁶⁶

Hız İbrâhim'in konuştuğu dili onun yaşadığı coğrafya üzerinden anlamak ve tespit etmek mümkündür. Ayrıca kendileriyle diyaloga geçerek tevhide çağırduğu topluluklar vasıtasıyla da bu konuda bir çıkarım yapılabilir. Kitaplardaki bilgilere göre Bâbil ve Nemrud'un dilinin Süryanice olması bakımından Hız İbrâhim'in de Nemrud ile iletişim kurarken bu dili konuşması muhtemeldir.⁶⁷ Kurtubî şu bilgileri aktarmaktadır: Bâbil Kulesi düşünce insanların dilleri korkudan tutuldu. O zaman Bâbillilerin dili Süryanice idi. Bu olaydan sonra onlar birbirinden ayrıldılar ve yetmiş üç farklı dil konuşular.⁶⁸

Hız İbrâhim Harran'a yolculuğundan sonra onlarla İbrance konuşmuştur. İbn⁶⁹ Abbas'ın rivayet ettiğine göre Hız Peygamber şöyle buyurmuştur: "İbrâhim ateşten çıktığında Süryanice konuşuyordu. Fırat'ı geçip Harran'a varınca Nemrut onun ardından adam yolladı ve Süryanice konuşan herkesi huzuruma getirin dedi. İbrâhim ile karşılaştılar. Ancak o İbrance konuştuğu için onu bıraktılar ve dilini anlamadılar."⁷⁰

Hız İbrâhim Sara ve erkek kardeşinin oğlu Lût ile birlikte Mısır'a gitmiştir, Mısır firavunu ile çeşitli konuşmalar gerçekleştirmiştir. Anlatılanlara göre Hız İbrâhim, karısını beğenemeyen Mısır kralına Hız Sare'nin kendisinin kız kardeşi (din kardeşi) olduğunu söylemiştir.⁷¹ Mısır ehlinin dili o zaman Kıptice olduğuna göre Hız İbrâhim'in ya mütercim vasıtasıyla ya da Kıptice üzerinden iletişim kurmuş olmalıdır. Hız İbrâhim'in Arapça konuştuğuna dair çeşitli rivayetler de bulunmuştur. Hız İbrâhim'in Kâbe'nin inşasından önce Mekke'ye uğrayıp oğlu

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/193; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/14; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 9/56; Abdurrahman Celaluddin es-Süyûtî, *ed-Dürü'l mensûr fi't tefsîri bi'l me'sûr*, thk. Merkez Hicr li'l-Buhus (Kahire: Dar'ul-Hicr, 2003), 8/574.

⁶² Süheyli, *er-Ravzu'l-ünûf*, 89; Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ*, 9/59.

⁶³ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâr et-Tunusiyye, 1984), 26/295.

⁶⁴ İbrâhim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, thk. Abdurrezzak Galip (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/247.

⁶⁵ Ebû Abdilleh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Ata (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/41.

⁶⁶ Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ*, 9/59; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/85.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/193; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/14; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 9/56; Süyuti, *ed-Dürü'l-mensur*, 8/574.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/97; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/86.

⁶⁹ Süheyli, *er-Ravzu'l-ünûf*, 89; Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ*, 9/59.

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/39; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 1/310; Süyuti, *ed-Dürü'l-mensur*, 5/642.

⁷¹ El-Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh* (Port Said, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.), 3/52, İbn Kesîr, *Kısasü'l-Enbiyâ*, 1/194.

396 |Luay Hatem Yaqoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

Hız İsmâil'i ve Arap kabilelerinden Cürhüm kabilesinden olan eşini ziyaret etmiş, onların durumlarını yoklamıştır. Hz. İsmâil küçük yaştan itibaren Arapçayı Cürhüm kabilesinden öğrenmiştir.⁷²

Uzun bir hadiste Hz. İbrâhim'in Hz. İsmâil evlendikten sonra onu ziyaret ederek durumlarını incelediği anlatılmıştır. Hadise göre bir gün Hz. İbrâhim, İsmâil'le ava – geçim bulmaya gitmiş bir halde evde yokken onu ziyarete gelmiştir. Hz. İsmâil'in karısı onu karşılamış, Hz. İbrâhim, gelinine geçimlerinin nasıl olduğunu sormuştur. Aldığı cevaptan hoşnut olmayan Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil'in hanımına İsmâil'e selamını iletmesini ve evinin eşini değiştirmesi gerektiğini söylemesini salık vermiştir. Anlatıya göre kapı eşiği hanım – eşten kinayedir. Ayrıca söz konusu rivayette Hz. İbrâhim'in bir defa daha İsmâil'le avdayken onu ziyarete geldiği, Hz. İsmâil'in yeni hanımı ile konuştuğu, onun cevabını beğendiği ve ona İsmâil'e kapısının eşini tutması nasihatini ulaştırmasını emrettiği nakledilmiştir. Bir süre sonra yine Hz. İsmâil'e uğrayan Hz. İbrâhim Kâbe inşası ile görevlendirdiğini aktarmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "*Bir zamanlar İbrâhim, İsmâil ile beraber Beytullah'ın temellerini yükseltiyor, (şöyle diyorlardı:) Ey Rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin.*"⁷³

Taberî, Amâlika kavminin reisi olan Amlık'in Bâbil'de Hz. İbrâhim'e eşlik ettiğini söylemiştir, onun aktarımlarına göre Amlık, Arap olup Arapça konuşmuştur. Amâlika ve Cürhüm kavimlerine başka bir toplulukla karışmadıkları için saf Araplar manasında Arab-ı Âribe denmiştir.⁷⁴

Yukarıda geçen hususlardan Hz. İbrâhim'in sürekli surette Mekke'ye gittiği ve orada sakin Arap kabilelerini ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Hz. İsmâil ve onun Arap hanımlarıyla birden fazla defa görüşmüştür. Onlarla anlaşacakları bir dille konuşmuştur, bu dilin Arapça olması muhtemeldir. Dolayısıyla Hz. İbrâhim'in Arapça, İbranice ve Süryanice konuştuğunu söylemek mümkündür.

3.8. Hz. İsmâil

Hız İbrâhim'in Mısırlı hanımı Hacer'den olma oğludur, Hz. Muhammed'in büyük dedesidir. Küçük yaşından itibaren annesinin yanında Mekke'de kalmış ve büyüyünce Mekke'ye gelen Cürhüm kabilesinden birisi ile evlenmiş, Arapçayı onlardan öğrenmiştir. Yüz otuz sene yaşadığı rivayet edilmiştir.⁷⁵ Hz. İsmâil'in Fâsîh Arapça konuştuğu rivayet edilmektedir.⁷⁶ Tarihi kaynaklara göre Hz. İsmâil babası Hz. İbrâhim'in vefatından sonra kardeşi İshak ile iletişim kurmayı sürdürmüştür. İshak'ın oğlu el-İs ile Hz. İsmâil'in kızı Besme evlenmiştir⁷⁷. İshak ve el-İs'in Arapça bildikleri sabit bir husus değildir.

Hız İsmâil ve evlatlarına Arab-ı Müstaribe (Hicâz Arapları) adı verilmiştir. İlk dili Arapça olmayan Hz. İsmâil Arapça öğrenmiş ve evlatlarına öğretmiştir.⁷⁸ İslam kaynaklarında

⁷² Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdi es-Sâlih (Beyrût: Dârü'l-Endülüs li'n-Neşr, ts.), 1/86; Süheylî, *er-Ravzu'l-ünûf*, 2/15.

⁷³ el-Bakara 2/127; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar*, thk. Muhammed en-Nasır (Beyrût: Dâr-u Tavki'n-Necât, 2001), 3184, 3/1227.

⁷⁴ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 1/207; Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 1/152.

⁷⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/86; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/116; İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, 16/40; Ebû Zeyd Abdurrahman es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvad-Adil Abdulmevcud, (Beyrût: Dâr İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 3/48; Süyuti, *ed-Dürri'l-mensur*, 1/305.

⁷⁶ Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka-İbrâhim el-Ebyari-Abdulhafiz eş-Şelebi (Kahire: Matbaat Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 1/5; İbn Tahir, *el-Bed'u ve't-tarih*, 3/60; İbn Kesîr, *Kısasü'l-Enbiyâ*, 1/121; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/97.

⁷⁷ İbn Tahir, *el-Bed'u ve't-tarih*, 3/63; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 1/317.

⁷⁸ Cemaluddin Abdurrahman Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam fi tarihü'l-umem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ata-Mustafa Ata (Beyrût: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1992), 305; Sahib Hama, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, 4/22, Cevad Ali, *el-Mufassal*, 294.

geçen bilgiler doğrultusunda Hz. İsmâil, Arapça konuşmuş, İbranceyi kullanmasa da anlamaktadır.

3.9. Hz. İshak

Hz. İbrâhim'in Sare adlı zevcesinden olan oğludur, İsrailoğulları'nın peygamberleri Hz. İshak'ın neslindedir. Rabeka adlı Arami bir hanımla evlenmiş, Beytü'l-Makdis'te yüz seksen sene yaşamıştır.⁷⁹ Hz. İshak'ın yetiştiği coğrafyaya bakıldığında Süryanice ve İbranicenin Hakîm diller olduğunu söylemek mümkündür. Süryanice Bâbil'den kaynaklanan eski bir dildir, İbrance literatüre göre tufandan sonraki kavimlerin dilidir. Bazı kaynaklarda çok tabii olarak Hz. İshak'ın İbranceyi konuştuğu⁸⁰ nakledilirken bazı kitaplarda Süryaniceyi kullandığı bildirilmiştir.⁸¹

3.10. Hz. Ya'küb

Hz. İshak'ın oğlu olup Kur'an-ı Kerim'de Ya'küb ve İsrail biçiminde anılmıştır.⁸² Hz. Ya'küb tarihi kayıtlarda geçen bilgilere göre yüz kırk yedi sene yaşamış,⁸³ Tevrat'ta Esav ile ikiz olduğu ve Esav'ın topuğunu tutarak dünyaya geldiği nakledilmektedir.⁸⁴ Hz. Ya'küb, babası ve annesiyle Filistin'de Hebron (el-Halil) civarında büyümüştür. Bundan sonra Bâbil'deki dayısı Laban'ın yanına gitmiş, onun kızı ile evlenmiştir. On iki erkek çocuk sahibi olmuş, ardından Biladü's-Şam'a geri dönerek babasının yanında durmuş, onun vefatından sonra oğlu Yûsuf'u görmek üzere Mısır'a yönelmiştir.⁸⁵

Hz. Ya'küb'un yetiştiği ve yaşadığı coğrafyadan dolayı Bâbil'de dayılarının dili olan Süryaniceyi ve babasının dili olan İbranceyi konuştuğunu söylemek mümkündür.⁸⁶ Bâbil'de konuşulan bir dil olması sebebiyle Arapçayı bilmesi de muhtemeldir. Ayrıca Mısır'da yaşaması gereği Kıpticeye aşina olması imkân dâhilindedir.⁸⁷

3.11. Hz. Yûsuf

Hz. Ya'küb'un Rahel adlı hanımından oğludur, Kur'an-ı Kerim'de Yûsuf Sûresi'nde kısası detaylı olarak anlatılmıştır.⁸⁸ Babası ile birlikte Filistin'de yaşamış, on yedi yaşına ulaştığında Mısır'a götürülmüş, hayatının sonuna kadar orada kalmış, yüz yirmi yaşında vefat etmiştir.⁸⁹

Kaynaklarda Hz. Yûsuf'un babası ve kardeşlerinin dili olan İbranicenin yanında eski Mısır dili olan Kıpticeyi konuştuğu vurgulanmaktadır.⁹⁰ Bazı kaynaklarda Hz. Yûsuf'un Arapça konuştuğuna dair bir rivayet aktarılmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Yûsuf, bir gün Mısır meli-

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdullah ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'e'l-misriyye-'âmmeh, 1992), 38; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/728.

⁸⁰ Ebû Abdilleh Muhammed b. İshak el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*, thk. Abdulmelik Dehis (Beyrût: Dâru'l-Hidr, 1993), 5/86.

⁸¹ Muhammed Takiyyuddin el-Fâsî, *Şifâü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm* (Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2000), 2/16.

⁸² Âl-i İmrân 3/93.

⁸³ İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, 1/123.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 2/136; Ebü'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halil*, thk. Adnan Yûnus (Amman: Mektebetü Dendis, ts.), 65.

⁸⁵ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 1/319; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam fi tarihî'l-umem ve'l-mülûk*, 1/309; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şiri (Beyrût: Dâru İhyai't-Türas el-Arabi, 1988), 1/224.

⁸⁶ Daha fazla bilgi için Bkz. Fâsî, *Şifâü'l-garâm*, 2/16.

⁸⁷ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 1/207; Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 1/152.

⁸⁸ Yûsuf 12/1-111.

⁸⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/366; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/140; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1/68.

⁹⁰ Kayrevani, *el-Hidayetu ila bulugi'n-nihâye*, 5/3614.

398 |Luay Hatem Yaçoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

kinin huzuruna çıkmış, onunla İbranice konuşmuş, Mısır meliki onu iyice anlamamış, pek güzel bulmamış, “Bu dil nedir?” diye Hz. Yûsuf’a sormuş, Hz. Yûsuf da “Bu dil babalarım İbrâhim, İshak ve Ya’kûb’un dilidir” demiştir. Sonra Arapça konuşmuş, melik yine anlamayınca “Bu da amcam İsmâil’in dilidir” demiştir.⁹¹ Söz konusu rivayet sahihse Hz. Yûsuf Arapçayı Biladü’s-Şam’da Arap kabilelerinden Arapçayı öğrenmiş olmalıdır.

3.12. Hz. Şuayb

Allah Teâla Şuayb’ı Medyen kavmine peygamber olarak yollamıştır.⁹² Medyen, Maan civarında Hicâz ve Şam bölgelerinde yaşayan Arab-ı Müstaribe’endir. Onların yaşadığı kentte “Medyen” olarak anılmıştır.⁹³ Kaynaklarda ittifakla verilen bilgilere göre Şuayb Medyen’e peygamber yollanmış ve Arapça konuşmuştur.⁹⁴ Hz. Şuayb Arap peygamberlerdendir.⁹⁵

3.13. Hz. Eyyûb

Eyyûb b. Mus olup Rum milletindedir, el-Ays b. İshak b. İbrâhim’in soyundan gelmektedir. Belalara sabır hususunda örnek gösterilen bir peygamberdir. Doksan üç sene yaşamıştır.⁹⁶ Hastalanmadan önce zengin bir adamdı. Biladü’s-Şam civarındaki Harran’da el-Besniyye denen bölgede yerleşmiş, kavmini Allah Teâla’yı birlemeye çağırmıştır.⁹⁷

Kitaplarda Hz. Eyyûb’un konuştuğu dil hakkında herhangi bir açıklama yoktur. Ancak dedelerinin ve Hz. İbrâhim’in hayat hikayesinde zikredildiği gibi bir rivayete göre Harran bölgesinin dili olan İbraniceyi kullanması kuvvetle muhtemeldir.

3.14. Hz. Zülkifl

Bişr b. Eyyûb’tur.⁹⁸ bu peygamberin gerçek isminin İlyâs olduğu da söylenmiştir. Zülkifl olarak adlandırılmasının yetmiş nebîye kefalet etmesi ve onları öldürülmekten kurtarması sebebiyle olduğu aktarılmıştır.⁹⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de ismi diğer nebîlerle birlikte anılmıştır, rivayetlere göre yetmiş beş yıl yaşamıştır.¹⁰⁰ Zülkifl’in konuştuğu dilin kimliği hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur, kendisinin hayatı hakkında klasik eserlerde oldukça az bir malumat sunulmakta, Biladü’s-Şam yöresinde ikamet ettiği belirtilmektedir. Babası ve dedelerinin dili olan İbraniceyi konuşmuş olmalıdır.¹⁰¹

⁹¹ Semerkandî, *Bahru’l-ulum*, 2/198; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/230; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, 2/497; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/211; Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, 2/535.

⁹² el-A’râf 7/85.

⁹³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 4/342; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 8/240; Muhammed, *Hatemu’n-Nebîyyin* (Kahire: Daru’l-fikr el-Arabî, 2004), 37.

⁹⁴ Ebû’s-Suud, *İrşadu’l-akli’s-selim*, 6/264; İbn Kesîr, *Kısasü’l-Enbiyâ*, 274; Nedvî, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 117.

⁹⁵ İbn Vehb, *el-Câmi’ fi’l-hadîs*, 42; İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibban*, 2/77; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 1/167; Muhammed Biyumi, *Dirasat fi tarihi’l-arab*, 170.

⁹⁶ Taberî, *Târîhu’r-rusul ve’l-mülûk*, 1/324; İbnu’l-Esir, *el-Kamil fi’t-tarih*, 1/122; Ebû Hafs Ömer Zeynüddin İbnü’l-Verdî, *Tarihu İbnü’l-Verdî* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996), 1/17.

⁹⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 6/287; el-Cürcânî, *Dercü’d-dürrer*, 2/319; İbn Kesîr, *Kısasü’l-Enbiyâ*, 362.

⁹⁸ el-Cürcânî, *Dercü’d-dürrer*, 2/321; İbnü’l-Cevzî, *el-Müntazam fi tarihi’l-umem ve’l-mulûk*, 388.

⁹⁹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/203; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, 1/329; Cemaluddin Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fi’l-İlmi’t-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 2001), 3/207.

¹⁰⁰ el-Enbiyâ 21/85; bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 5/363; Kannuci, *Fethu’l-beyan*, 12/55.

¹⁰¹ İbnü’l-Cevzî, *el-Müntazam fi tarihi’l-umem ve’l-mulûk*, 388; Süyuti, *ed-Dürü’l-mensur*, 10/335; Kannuci, *Fethu’l-beyan*, 12/55.

3.15. Hz. Yûnus

Hz. Bünyamin'in torunudur.¹⁰² kendisini yutan büyük balığa/balinaya atıfla Zünnun olarak adlandırılmıştır. Filistin'de Gas bölgesinde doğmuş ve yetişmiştir. Musul civarındaki Ninova şehrinin halkına peygamber olarak gönderilmiştir.¹⁰³ Ninova halkı Asur krallarının soyundan gelen yöneticilerce idare edilmiştir.¹⁰⁴

Tarihçiler nezdinde yeğlenen kanaate göre Hz. Yûnus'un kavmi, mahalli liderler olan Asurlular ve onların yönetimi altında yaşayan Yahudilerin karışımından oluşmuştur. Yahudilerin İbranice, Asurluların ise Süryanice konuştuğu bilinmektedir. Dolayısıyla eldeki¹⁰⁵ bilgilerden Hz. Yûnus'un her iki dile Hakîm olduğu sonucu çıkarılabilmektedir.

3.16. Hz. Mûsâ

Mûsâ b. İmran'dır. Mûsâ adı Mu ve Şa şeklinde iki heceden müteşekkildir. İbranice ilk hece olan Mu su anlamına gelirken ikinci hece yani Şa ağaç demektir. Hz. Mûsâ firavunun sarayının yakınında su ile ağaç arasında Asiye'nin cariyelelerinden bulunduğu için böyle bir isimle anılmıştır.¹⁰⁶ Firavun'un sarayında yetişen Hz. Mûsâ otuz küsur yaşına ulaştığında bir tartışmayı ayırırken yanlışlıkla bir Kıpti'yi öldürmüştür. Bu hadisenden sonra Medyen'e göçüp orada 40 sene kalmıştır. Allah Teâla, ona peygamberlik vazifesini vermiş, kendisini Firavun'a elçi olarak göndermiştir. Mısır'dan İsrailoğulları ile birlikte çıkmış ve onlarla kırk yıl boyunca çölde yaşamıştır. Hz. Mûsâ'nın yüz yirmi yıl yaşadığı aktarılmaktadır.¹⁰⁷

Hz. Mûsâ'nın konuştuğu diller ise hayat hikâyesi vasıtasıyla saptanabilir. Tevrat'ın İbranice indiği herkesçe malumdur.¹⁰⁸ Küçüklükten itibaren anne-babasının yanında ve kırk yıl Sina çölünde beraber yaşadığı¹⁰⁹ toplumunun dili olan İbranice yanında eski Mısır dili Kıptice öğrenmiştir.¹¹⁰ Hz. Mûsâ, Medyen'de evlenip orada kırk yıl kadar süre yaşamasından ötürü Arapçayı da öğrenmiş ve konuşmuş olmalıdır. Zira Hicâz ve Şam arasında yurt tutan Arap kabilelerine soyca bağlı ve Hz. Şuayb'in kavmi olan Medyen halkının dili Arapçadır.¹¹¹ Dolayısıyla Hz. Mûsâ, İbranice, Kıptice ve Arapça konuşmuştur.

3.17. Hz. Hârûn

Hârûn b. İmran, Hz. Mûsâ'nın büyük kardeşidir, açık dilli bir kişi olup Firavunlar arasında kardeşi Hz. Mûsâ ile yaşamıştır. Kaynaklara göre Sahra Çölü'nde kavmi ile kalan Hz. Hârûn yüz yirmi yaşında vefat etmiştir.¹¹² Hz. Hârûn'un hayat hikâyesinden onun Firavunlar döneminde Hakîm dil olan Eski Mısır dilini konuştuğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun¹¹³

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 395; Sahib Hama, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, 1/32.

¹⁰³ Dîneverî, *el-Me'ârif*, 1/52; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/116; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdî'l-Maksud Abdurrahim (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/66.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/172; Muhammed Cemâlüddîn b. Kasım el-Hallâk, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Basil (Beyrût: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1997), 7/215.

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/342; el-Kasîmî, *Mehasinu't-tefsîr*, 7/215; Bursevi, *Ruhu'l-beyan*, 1/177.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/69; Sâlihi, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 3/168; Bursevi, *Ruhu'l-beyan*, 1/134.

¹⁰⁷ Uleymî, *Fethü'r-rahmân fi tefsiri'l-Kur'an*, 130; İbn Kesîr, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, 2/17; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/499; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997), 2/395.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 2/412; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/15; Ebû'l-Hüseyn Ali el-Mes'ûd, *et-Tenbîh ve'l-isrâf*, tashih: Abdullah es-Savi (Kahire: Dâru's-Savi, ts.), 69; Fâsî, *Şifâü'l-garâm*, 2/16.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/26.

¹¹⁰ Abdülkerim Yûnus Hatib, *et-Tefsîru'l-Kur'âni li'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-fikr el-'Arabî, ts.), 10/106.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/342; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/240; Ebû Zehre, *Hâtemü'n-Nebîyyin*, 37.

¹¹² Şemsuddîn Yûsuf Kızıoğlu el-Cevzî, *Mir'atü'z-zaman fi tarihi'l-ayan*, thk. Muhammed Berekat (Dimeşk: Dârü'r-Risâle el-Alemiye, 2013), 2/103; el-Hakîm, *el-Müstedrek*, 2/632; Bursevi, *Ruhu'l-Beyan*, 2/378.

¹¹³ Hatib, *et-Tefsîru'l-Kur'âni li'l-Kur'ân*, 10/106.

400 |Luay Hatem Yaqoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

İbraniceyi de kullandığı ortadadır, buzağıyı tanrı edinen İsrailoğullarına ilahi buyrukları doğrudan aktarmıştır.¹¹⁴

İbranice Hz. Ya'küb ve topluluğunun Hz. Yûsuf zamanında Mısır'a girmesiyle birlikte Mısır'da yaygınlık kazandığı düşünülmektedir. Tarihi eserlerde yetmiş iki kişi olarak ülkeye giren Beni İsrail'in Hz. Mûsâ döneminde 600570 kişilik devasa bir nüfusa dönüştüğü nakledilmektedir.¹¹⁵ Bu bilginin sahit ve kesin yollarla gelmemesi yanında abartıdan veya hadadan uzak olması ise aklen uzak bir ihtimaldir.

3.18. Hz. İlyâs

İlyâs b. Yasin Hz. Hârûn'un torunu olup peygamberlerden biridir, Biladü's-Şam yöresinde Baalbek halkına elçi olarak gönderilmiştir.¹¹⁶ Rivayetlere göre Beni İsrail Biladü's-Şam'da dağınık haldeyken bir grup Baalbek'te sakindi. İlyâs (as) bu gruptandı.¹¹⁷ İlyâs'ın Baalbek'teki İsrailoğullarına tebliğ için yollarından kendisinin İbranice konuştuğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

3.19. Hz. Elyesa'

Elyesa' b. Ahtub İsrailoğullarının peygamberlerindendir, Hz. İlyâs'ın amcasının oğlu olduğu aktarılmaktadır.¹¹⁸ Hz. Elyesa'nın Hz. İlyâs'a öğrencilik yaptığı, onun ardından Biladü's-Şam'da nebî olarak vazifelendirildiği, kavmini puta tapmayı bırakmaya çağırdığı nakledilmektedir.¹¹⁹ Teracim ve tarih kitaplarında hakkında çok bilgi sunulmayan Elyesa'nın yaşadığı yöre ve dilden İbranice konuştuğu kavranmaktadır.

3.20. Hz. Dâvûd

Dâvûd (as) İsrailoğullarının nebîlerinden kral ve peygamber olan ilk kişidir. Allah Teâla onu Beytülmağdis ahalisine yollamıştır. Tâlût'un kızı Mikyal ile evlenmiş, yüz yıl yaşamıştır.¹²⁰ Dâvûd Kur'an'da farklı yerlerde anılmıştır. Tâlût ve Câlût kıssasında Dâvûd'un Câlût'u öldürdüğü ifade edilmiştir. Tâlût ve Câlût Beytülmağdis civarında bulunmuşlardır.¹²¹ İbranice konuşan bir bölgede yaşayan Hz. Dâvûd, Tâlût ve Câlût ile olan iletişimde bu dili kullanmıştır. Karısı Mikyal de İsrailoğullarındandır.¹²² Ayrıca siyer ve tarih kitaplarına göre Zebur da anılan dilde indirilmiştir.

¹¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/312.

¹¹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/260; Ebû'l-Kasım Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmi'zi't-tenzil ve'uyûn-ekâvîl fi vucûhit-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâb'il-'Arabî, 1986), 2/505; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/16; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 9/268.

¹¹⁶ Semani, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/411; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/60; Neseî, *Medariku't-tenzi*, 13/135; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/393.

¹¹⁷ Begavî, *Mealimu't-tenzi*, 14/40; Uleymî, *Fethü'r-rahmân*, 5/542; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 6/31; Cevzî, *Miratu'z-zaman*, 2/133.

¹¹⁸ Dîneverî, *el-Me'ârif*, 1/52; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 1/464; İbn Kesîr, *Kıssâ'u'l-Enbiyâ*, 2/252.

¹¹⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1988), 66; İmaduddin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Bustânü'l-câmi' li cemî'i tevârîhi ehli'z-zemân*, thk. Ömer Abdusselam (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002), 70; Cevzî, *Miratu'z-zaman*, 2/133.

¹²⁰ Cevzî, *Miratu'z-zaman*, 2/180; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/12.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/356; el-Cürçânî, *Dercü'd-dürer*, 1/342; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/319; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/338; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 104.

¹²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/500; Muhammed el-Mekki en-Nasîri, *et-Teysîr fi ehâdisi't-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1985), 159.

3.21. Hz. Süleyman

Hz. Dâvûd'un oğludur, on iki yaşında saltanatı babasından devralmış, elli iki yıl yaşamıştır. Kuş dilini öğrenen Süleyman¹²³, Beytülmakdis civarında babası Dâvûd'un nezaretinde yetişmiştir.¹²⁴ Kur'an-ı Kerim'de Neml Süresi'nde Allah'ın elçisi Süleyman ile Sebe Melikesi Belkis'in diyaloglarına değinilmekte, Belkis'in tevhide çağrılıp bu daveti kabul ederek Süleyman'ın dinine girdiğinden bahsedilmektedir.¹²⁵ Sebe melikesinin Yemen Araplarından olduğu tarihçiler nezdinde genel kabul görmüştür, Sana yakınlarındaki Merib bölgesi Sebe Krallığının merkezidir. Belkis'in babası Sebe meliki Şurahbildir, Sebe kralları Ya'rub b. Kahtan'ın soyundan gelmiştir.¹²⁶ Yarub b. Kahtan Arapların babasıdır.¹²⁷ Bazı rivayetlere göre Belkis'in Arapça okur-yazarlığı vardır.¹²⁸

Kaynaklara göre bu diyalog ve Hz. Süleyman'ın gönderdiği mektubun Arapça olması muhtemeldir.¹²⁹ Hz. Süleyman'ın Belkis ile evlendiği ve her ay üç gün onu ziyaret ettiği de aktarılmıştır.¹³⁰ Böylelikle onun İbranice ve Arapça konuştuğunu söylemek mümkündür. Kuş dilini bilen bir nebînin başka dilleri öğrenmesi uzak bir ihtimal değildir.

3.22. Zekeriyyâ

Hz. Süleyman'ın neslinden olup marangozdu. Hanımının kız kardeşinin çocuğu yani yeğeni olan Hz. Meryem'i gözetimine almıştır. Beytülmakdis'te yaşayan Hz. Zekeriyyâ'nın yüz yaşında vefat ettiği söylenmiştir.¹³¹ İmran'ın eşi olan annesi¹³² tarafından mescidin hizmetlerine adanan Hz. Meryem için Hz. Zekeriyyâ mescidin içinde bir bölüm inşa etmiştir.¹³³ Onun döneminde Kudüs ve civarında yönetimi Romalılar üstlenmiştir, ancak mabedin idaresi ise İsrailoğullarına bırakılmıştır.¹³⁴

Anlatılanlardan Hz. Zekeriyyâ'nın Kudüs'te yaşamasından ötürü İbranice yanında Romalıların dilini konuşması muhtemeldir. Romalıların yöreyi yönetmesinden dolayı onların dilini ve İbraniceye benzeyip dönemde etkin olan Âramcayı kullanması oldukça muhtemeldir.

¹²³ Begavî, *Mealimu't-tenzi*, 13/508.

¹²⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/226; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 3/113; İbn Kesîr, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, 2/314.

¹²⁵ Neml 27/44; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/452; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/203; Cürcânî, *Dercü'd-dürer*, 2/404; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 3/358; Şevkânî, *Fethü'l-kadır*, 4/153.

¹²⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/201; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 3/501; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/211; İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, 3960.

¹²⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/41; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/233, Bursevi, *Ruhu'l-beyan*, 7/281.

¹²⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/205; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/364.

¹²⁹ Ebû Hayyan Muhammed el-Endelüsi, *el-Bahrü'l-mühîr*, thk. Sidki Cemil (Beyrût: Dârü'l-Fikri, 1999), 8/235; Âlûsî, *Ruhu'l-mâni*, 10/189

¹³⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/138; el-Cürcânî, *Dercü'd-dürer*, 2/409; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 3/508; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/210.

¹³¹ İbn Tahir, *el-Bed'u ve't-tarih*, 3/116; Sahib Hama, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, 1/34; İbnu'l-Verdi, *Tarihü İbni'l-Verdi*, 1/30.

¹³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/351; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/86; Süyuti, *ed-Dürü'l-mensur*, 2/183.

¹³³ Semerkandî, *Bahru'l-ulum*, 1/234; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1/68; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/56; Neseî, *Medariku't-tenzil*, 1/252; Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *Zehratu't-tefâsîr* (Beyrût: Daru'l-fikr el-'Arabî, ts.), 5/2577.

¹³⁴ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 1/339; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam fi tarihî'l-umem ve'l-mülûk*, 2/3; Muhammed Süleyman el-Furî, *Rahmeten li'l-âlemîn*, çev. Semir İbrâhim (Riyad: Dâru's-Selam li'n-Neşr ve't-Tevzi, ts.), 692.

3.23. Hz. Yahyâ

Yahyâ Hz. Zekeriyâ'nın oğludur, Hz. İsa ile aynı zamanda doğmuştur, Beytül-Makdis'te doğmuş ve ölmüştür.¹³⁵ Hz. Meryem'in teyzesinin oğludur. Yaşadığı alan Romalıların Hakîmiyetinde idi, dini liderlik İsrailoğullarındaydı.¹³⁶ Romalı idareci Herodos'un hapishanesinde öldürülmüştür. Öz yeğeni ile ilişkisi olan Herod onunla evlenmek istediğinde Hz. Yahyâ bu duruma karşı çıkmış, Yahudi şeriatına göre bir adamın, kendi erkek kardeşinin kızı ile evlenmesinin haram olduğunu söylemiştir. Bazı rivayetlerde Hz. Yahyâ'nın Herod tarafından hapishanede öldürüldüğü nakledilmiştir. Tarihi bilgilere göre Herod, yeğeni ile evlenmek istemiş, Hz. Yahyâ Yahudi şeriatine göre bunun haram olduğunu söyleyerek bu evliliğe engel olmak istemiştir.¹³⁷

Anlatılanlar ışığında Hz. Yahyâ'nın babalarının ve dedelerinin dili olan İbraniceyi ve o dönem Beytülmakdis'te bilhassa yönetim organlarında yaygın bulunan Âramca'yı konuştuğunu söylemek mümkündür.

3.24. Hz. İsa

Meryem oğlu Mesih olarak isimlendirilmiş ve Kudüs yakınlarındaki Beytullahim'de doğmuştur.¹³⁸ Hz. İsa küçük yaşta annesiyle birlikte Mısır'a gitmiş, on iki yaşına ulaşınca onunla Beytülmakdis'e dönmüştür.¹³⁹ Otuz yaşındayken peygamberlik vazifesine başlamıştır.¹⁴⁰ İncil Hz. İsa'ya vahyedilen mukaddes kitaptır, bu kelime Rumca müjde, iyi haber demek olan *euangelion* kelimesinin Arapçalaştırılmış halidir.¹⁴¹

Hz. İsa'nın konuştuğu dil hakkında şu bilgileri sunmak mümkündür: Beytülmakdis civarında doğup büyüyen Hz. İsa, İsrailoğullarından iki peygamber Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ ile çağdaştır. Hz. Zekeriyâ Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'i kefalet altına almıştır. Hz. İsa'nın yaşadığı dönemde iktidar, Romalıların dini işlerin idaresi İsrailoğullarının olmuştur.¹⁴² Dolayısıyla onun anadili olan İbraniceyi ve yaygın bulunan Âramca'yı kullandığını söylemek mümkündür.¹⁴³

3.25. Hz. Muhammed

Muhammed b. Abdullâh: İslam inancına göre Hz. İbrâhim'in oğlu Hz. İsmâil'in neslinden gelen Hz. Peygamber, Arap yarımadasına ve bütün insanlığa elçi olarak yollanmıştır. Mekke'de yetişen Hz. Peygamber, elli üç sene bu şehirde kalmış, ardından Medine'ye hicret

¹³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/373; İbn Kesîr, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, 2/364; Süyuti, *ed-Dürü'l-mensur*, 5/492.

¹³⁶ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 1/339; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 2/3; Furî, *Rahmeten li'l-âlemîn*, 692.

¹³⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, 1/269; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/64; Furî, *Rahmeten li'l-âlemîn*, 692; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 530.

¹³⁸ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 6/58; el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/447; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/223; İbn Kesîr, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, 2/411; Süyuti, *ed-Dürü'l-mensur*, 3/222.

¹³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/106-10; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/92.

¹⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 2/21; Sahib Hama, *el-Muhtasar*, 1/34; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1/246; İbnü'l-Verdî, *Tarih*, 1/30.

¹⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/49.

¹⁴² Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 1/339; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, 2/3; Furî, *Rahmeten li'l-âlemîn*, 692.

¹⁴³ Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ*, 4/171.

etmiştir. Yaklaşık o sene orada hayatını sürdüren Hz. Peygamber altmış üç yaşında vefat etmiştir.¹⁴⁴ Kıpti'ye Mısırlı Mariye ve Yahudi soyundan Safiye hariç bütün hanımları Küreyiş ve diğer Araplardandır.¹⁴⁵

Hız. Muhammed'in Arap soyundan geldiği tartışmasız bir bilgidir, Allah Teâla Kur'ân-ı Kerîm'i Arapça olarak Hız. Muhammed'e indirmiştir.¹⁴⁶ Sahabi Ebû Zerr'den rivayet edildiğine göre Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Peygamberlerin dördü Araptır: Hâd, Sâlih, Şuayb ve sizin nebîniz Muhammed."¹⁴⁷ Hız. Peygamberin hem soy açısından hem de konuştuğu dilin yalnızca Arapça olduğunu göstermesi açısından Safiyye binti Huyey ve Mariye el-Kıbtîyye ile evliliği bağlamında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Hız. Safiyye Arap yarımadasında Hayber denen mevkide yaşamıştır, bölge Müslümanların eline geçince Hız. Peygamber'in eşi olmuştur.¹⁴⁸ Soy olarak İsrailoğullarıyla bazı bağları bulunan Hayberliler bu bağlara rağmen Tevrat okuması dışında günlük hayatlarında Arapça konuşmuşlardır. Onların günlük hayatta Arapça dışında bir dil kullandıklarına dair bir işarete veya rivayete rastlanmamıştır.

Hız. Mariye el-Kıbtîyye İskenderiye mukavkısı tarafından Hız. Peygamber'e hediye olarak yollanmıştır. Hız. Peygamber'in ümmü velet cariyesi olarak onun hanımları arasına katılmış, onunla birlikte yaşamıştır.¹⁴⁹ Hız. Mariye'nin Arapça bildiği yaygın kanaattir, nitekim kendisinin anadili olan Kıptice da Arapçaya oldukça benzemektedir.

Hız. Peygamber'in Arapçadan başka bir dili iyi bir şekilde bildiğine ve konuştuğuna dair herhangi bir rivayet bulunmamıştır. Hız. Peygamber'in ümmilik vasfı gereği diğer dillere vakıf olmadığı kanaati de tercih edilen bir görüştür. İslami yaklaşımlarda onun okuma-yazma veya başka bir dil bilmemesinin ilahi bir seçim olduğu, eski bilgisinin nübüvvetine gölge düşürmemesi için bu yolun tercih edildiği vurgulanmaktadır. Hız. Peygamber, hadislerde geçen bilgilere göre Yahudilerden kendisine gönderilen mektupları tercüme etmek üzere Zeyd b. Sabit'in Yahudilerin dilini öğrenmesini emretmiştir.¹⁵⁰ Bu istek de onun İbraniceyi bilmediğini kesin bir surette göstermektedir. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in yalnız Arapçayı iyi derecede kullanıp konuştuğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Kur'ân'da adı geçen peygamberlerin konuştuıkları farklı diller hakkında söylenebilecek ilk ve kesin şey bu dillerin esasen beş farklı dil olduğudur. Süryanice, Kıptice, İbranice, Aramice ve Arapça. Anılan diller Sâmi Dil Ailesi'nin kollarıdır, tek bir dilin başka lehçeleridir.

Sâmi Dilleri, doğu ve batı grubu olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Akkatça (Asur ve Bâbil lehçeleriyle) doğu grubunu temsil ederken Batı grubu da güney ve kuzey olarak iki kola bölünmüştür. Batı grubunun kuzey kolunda Kenanca, Aramice, Süryanice ve İbranice yer alırken güney kısmında Arapça, Maince, Sebe ve Hadramevt dilleri yanında Emherice ve Gees lehçelerini içeren Habeş dili bulunmaktadır. Dil bilimciler Sâmi dillerinin kökeni hususunda ihtilaf etmişler, hangi Semitik unsurun daha eski ve köken dile yakın olduğunu belirleyememişler-

¹⁴⁴ İbn Hazm, *Cevamiu's-sîreti'n-nebeviyye*, 6; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/232.

¹⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/648; Dîneverî, *el-Me'ârif*, 1/132; Süheyli, *er-Ravzu'l-ünûf*, 7/565; Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ*, 6/92.

¹⁴⁶ Yûsuf 12/2.

¹⁴⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 1/167; İbn Hibban, *Sahih İbn Hibban*, 361, 2/77; İbn Hibban hadis zayıftır, demiştir.

¹⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/646; İbn Hazm, *Cevamiu's-sîreti'n-nebeviyye*, 28; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/371.

¹⁴⁹ Muhammed b. Hibbân ed-Dârimî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1996), 407; Süheyli, *er-Ravzu'l-ünûf*, 2/241; Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ*, 6/130.

¹⁵⁰ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3645, 3/318. Harice b. Zeyd hadisi, Hadis hasen sahihtir.

404 |Luay Hatem Yaqoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

dir. Bu hususta dört görüş bulunmaktadır. Sâmi dillerini konuşan kavimlere bakıldığında onların çoğunlukla Yakındoğu bölgesi ve civarında yurt tuttıkları gözlemlenmektedir. Sâmi dillerinin coğrafyasının sınırlarını Bâbil, Asur, Mezopotamya, Arap yarımadası, Yemen, Şam ve Beytül-Makdis belirlemektedir. Araştırmacılar, Sâmi cinsinin menşei hakkında iki farklı görüşe sahiptirler, kimi araştırmacılar Arap yarımadasını kimileri Habeşistan'ı Sâmiilerin asıl yurdu saymaktadır. Çoğunlukla Arap yarımadasının Sâmiilerin ana merkezi olduğu kanaati yeğlenmektedir.

Her peygamberin hayat hikâyesinin, yaşadığı mekân ve toplumun, tabi olduğu dil coğrafyasının incelenmesi neticesinde konuştukları muhtemel diller tespit edilmiştir. Bu bağlamda tespitler ışığında şunlar söylenebilir: Peygamberlerin geneli, Biladü's-Şam bölgesindedir, onlardan bazıları tek bir dil konuşurken bazıları diller arasındaki benzerlik faktörüne ilaveten çok seyahatte bulunmaları, farklı kavimlerle karışmaları nedeniyle birden fazla dili öğrenmişlerdir. Hz. Âdem bütün dillere temel oluşturan bir dile sahip olmuştur. Kaynaklara göre Süryanice Hz. İdrîs, Hz. Nûh, Hz. Lût, Hz. İbrâhim, Hz. İshak, Hz. Ya'küb ve Hz. Yûnus tarafından bilinen ve kullanılan bir dildir. Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn ve Hz. Yûsuf eski Mısır dilini, Hz. Lût, Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil, Hz. İshak, Hz. Ya'küb, Hz. Yûsuf, Hz. Eyyüp, Hz. Zülkifl, Hz. Yûnus, Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn, Hz. İlyâs, Hz. Elyesa', Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahyâ, Hz. İsâ İbranice konuşmuştur. Yine kitaplarda geçen bilgiler doğrultusunda Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahyâ ve Hz. İsâ'nın Aramca; Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil, Hz. Yûsuf, Hz. Şuayp, Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed'in Arapça konuştuğu anlaşılmaktadır.

Peygamberlerin konuştuğu dillerin hangileri olduğu meselesi dilbilimciler başta olmak üzere müfessirler ve tarihçiler arasında ihtilaf konusu olmayı sürdürmüştür. Bugüne kadar kimse kaynakların azlığı sebebiyle bu meselede kesin sonuçlara ulaşamamıştır. Öneminde ve çeşitli düzeylerde bilimsel çevreleri ilgilendirmesinden dolayı araştırmamızda peygamberlerin konuştuğu diller konusunun disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınarak üzerinde tez ve bilimsel çalışmalar yapılması, arkeoloji ve paleografi gibi bilimlerden yararlanılması tavsiye edilmektedir. İslam kaynakları ve yabancı eserlerin taranması sonucunda daha sağlıklı bilgilere ulaşılacağı öngörülmektedir. Bu çalışma, İslâmî kaynaklar açısından peygamberlerin konuştuğu dillerle ilgili somut tespitler ortaya koymakta ve meseleye dair daha kapsamlı araştırmalar için temel düzeyde katkılar sunmaktadır.

Kaynakça

- Abdulcebbâr, Abdullâh-Hafaci, Muhammed Abdülmün'im. *Kissatü'l-edebe fi'l-Hicâz*. Kahire: Mektebetü'l Külliyyâtil ez-Heriyeye, ts.
- Abduvehhâb, Lütfî. *el-Arab fi'l- usûri'l-kadîme*. İskenderiye: Dârü'l-M'arife el-Camiyye, 2. Basım, ts.
- Ahmed, İbrâhim Halil. *Muhammed fi't-Tevrâti ve'l-İncil ve'l-Kur'an*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1989.
- Aktaş, Osman. "Arap Nahiv İlminin Temelleri ve İlk Nahiv Bilginleri". *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*. ed. Metin Özdemir-Mahmut Samar. 177-200. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Ali, Cevad. *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-islam*. Beyrût: Dârü's-Sâki, 4. Basım, 2001.
- Âlûsî, Şihabüddin Mahmud bin Abdullâh. *Ruhu'l-mânî*. thk. Ali Abdul-Bari Attiyah. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Boro, Tevfik. *Târîhu'l-'arabi'l-kadîm*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 2001.
- Brockelmann, Carl. *Fikhu'l-lugati's-sâmîyye*. çev. Ramadan Abduettevvab. Riyad: Câmîatü'r-Riyâd, ts.
- Bursevî, İsmâil Hakka. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Cebel, Muhammed Hasen. *el-Mu'cemu'l-iştikâki el-mu'assal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Hâtemü'n-Nebîyyin*. Kahire: Daru'l-fikr el-'Arabî, 2004.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Zehrâtü't-tefâsîr*. Beyrût: Daru'l-fikr el-'Arabî, ts.
- Dârimî, Muhammed b. Hibbân. *es-Sîretü'n-nebevîyye ve ahhârü'l-hulefâ'*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1996.
- Dimaşkı, Tâhir Sâlih es-Semûni. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbûât el-İslâmiyye, 1995.
- Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahhârü't-tvâl*. thk. Abdülmün'im Amir. Kahire: Dâr-u İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Kuteybe. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'e'l-mısıriyye'l-'âmme, 2. Basım, 1992.
- Diyarbekrî, Hüseyin Muhammed. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. Beyrût: Dâr Sadır, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed ibn Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. düzenleyen. Hisham Samir al-Bukhari. Riyad: Dâr Âlam el-Kütüb, 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrût: Dâr İhyai et-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin Ali. *es-Sünenu'l-kubrâ*. thk. Muhammed Atta. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Bikâî, İbrâhim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. thk. Abdurrezzak Galip. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed en-Nasır. Beyrût: Dâr-u Tavki'n-Necât, 2001.
- Cevzî, Şemsüddin Yûsuf Kızıoğlu. *Mir'atü'z-zaman fi tarihi'l-ayan*. thk. Muhammed Berekat. Dimeşk: Dârü'r-Risâle el-Alemiye, 2013.
- Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Dercü'd-dürer fi tefsîri'l-âyi ve's-süver*. thk. Talat el-Ferhan-Muhammed Şekur. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2009.
- Encûri, Ebû'l-Abbas Ahmed. *el-Bahrü'l-medid*. Beyrût: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- El-Endelûsi, Ebû Hayyan Muhammed. *el-Bahrü'l-mühîf*. thk. Sıdkî Cemil. Beyrût: Dârü'l-Fikri, 1999.
- Ezrakî, Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdullâh. *Ahhâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdi es-Sâlih. Beyrût: Dârü'l-Endülüs li'n-Neşr, ts.
- Fâkihî, Ebû Abdilleh Muhammed b. İshâk. *Ahhâru Mekke fi kadîmi'd-dehri ve hadîsihî*. thk. Abdülmelik Dehis. Beyrût: Dârü'l-Hidr, 2. Basım, 1993.
- Fâsî, Muhammed Takiyyüddin. *Şifâü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm*. Beyrût: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2000.
- Furî, Muhammed Süleyman. *Rahmeten li'l-âlemîn*. çev. Semir İbrâhim. Riyad: Dârü's-Selam li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.
- Hallâk, Muhammed Cemâlüddîn b. Kasım. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Basil. Beyrût: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1997.
- Hâzin, Alaüddin Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Muhammed Abdurrezzak. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hilâlî, Ebû Şekib Muhammed Takiyyüddin. *Hadîs ma'a zâ'ir kerîm*. Medine-i Münevvere, Medine İslam Üniversitesi, 6. Basım, 1974.
- Himyeri, Abdülmelik Hişâm. *et-Ticân fi mülük himyer*. Yemen: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ehbâs el-Yemeniyye, 1928.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*. Kahire: Dârü's-Sa'ade, 1974.

406 |Luay Hatem Yaqoob. İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu ...

- İmâdî, Ebüssuûd Muhammed Efendi. *İrşâdü'l-'aqlî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, tr.
- İsfahânî, İmâduddin b. Muhammed. *el-Bustânü'l-câmi' li cemi'i tevârîhi ehli'z-zemân*. thk. Ömer Abdus-salam. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2002.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Çur'ân ve tefsîrihi*. eş-Şarika: Mecmuatu Buhusi'l-Kitab, 2008.
- Kinnucî, Ebû't-Tayyip Muhammed Sıddık Han. *Fethu'l-beyân fi mekâsıdı'l-Kur'ân*. Beyrût: el-Mektebe el-Mişriyye, 1992.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Vâhidî, Abû'l-Hasân bin Ali. *et-Tefsîrû'l-basîf*. Riyad: İmam Muhammed bin Saud Islamic University, 2009.
- Makdisî, El-Mutahhar b. Tahir. *el-Bed'u ve't-Târîh*. Port Said, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *İmtâü'l-esmâ, thk. Muhammed en-Numeysi*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1988.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. İbn Abdî'l-Maksud Abdurrahman. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mes'ûd, Ebû'l-Hüseyn Ali. *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*. tashih: Abdullâh es-Savi. Kahire: Dâru's-Savi, ts.
- Sâlihî, Muhammed ibn Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Âdil Abdul Mecrud. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Uleymî, Ebû'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Çuds ve'l-Halîl*. thk. Adnan Yûnus. Amman: Mektebetü Dendis, ts.
- Uleymî, Ebû'l-Yümn Mücirüddin Abdurrahman. *Fethü'r-rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Nureddin Talib. Dımaşk: Dar'ün Nevadir, 2009.
- Nisâbüürî, Ebû Abdullâh el-Hakîm. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdel Kader Atta. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Nasîri, Muhammed el-Mekki. *et-Teysîr fi ehâdîsi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Çarb el-İslâmî, 1985.
- Nedvî, Ebû'l-Hasen. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 12. Basım, 2004.
- Râfî, Mustafa Sadık Abdurrezzak. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrût: Dâru'l-Kitab, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2000.
- Râzî, İbn Ebi Hatîm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyip. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1998.
- Sâidî, Abdurrezzak b. Ferrac. *Tedâhulu'l-üsülü'l-ıuğavîyye ve eserühü fi bina'l-mu'cem*. Medine-i Münevver: Medine İslam Üniversitesi, 2002.
- Sa'lebî, Ahmed İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Aşur. Beyrût: Dâr İhyai't-Türas el-'Arabî, 2002.
- Sâlih, Subhi İbrâhim. *Dirâsât fi fikhi'l-ıuğati*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1960.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Muavvad-Adil Abdulmecrud. Beyrût: Dâr İhyai't-Türası'l-Arabî, 1997.
- Semerkanî, Nasr Muhammed. *Bahru'l-'ulum*, thk. Muhammed Matraci. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman. *es-Sünen*. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman Celaluddin. *ed-Dürü'l mensûr fi't tefsiri bi'l-me'sûr*. thk. Merkez Hicr li'l-Buhus. Kahire: Dar'ul-Hicr, 2003.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân Ahmed. *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye*. Beyrût: Dâr İhyai et-Türası'l-Arabî, 1991.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *Fethü'l-kadîr*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Taberânî, Süleyman bin Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdul-Mejid. Musul: Mektebetül-Ulum vel-Hikem, 2. Basım, 1983.
- Taberî, Muhammed ibn Cerir. *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Taberî, Muhammed ibn Cerir. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrût: Dâru't-Türas, 2. Basım, 1967.
- Zebîdî, Muhammed Abdurrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Çâmûs*. thk. komisyon Kahire: Dâru'l-Hidaye, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve'uyûnil-ekâvil fi vucûhit-te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Kitâb'il-'Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zürkânî, Muhammed Abdulbaki. *Şerhu'z-zürkânî 'ala'l-mevâhibi'l-ledünniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1996.
- Hatib, Abdülkerim Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'âni li'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-fikr el-'Arabî, ts.
- Hicâzî, Muhammed Fehmi. *İlmü'l-ıuğati'l-'Arabîyye*. Kahire: Dâr Garib li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâr et-Tunusiyye, 1984.
- İbn Aşûr, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşafi. Beyrût: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1993.

- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmet-Ali Muhammet. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebûbekir Abdullâh. *ez-Zühd*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1999.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Ömer Zeynüddin. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Sâid. *Cevamiu's-sîreti'n-nebeviyye*. Beyrût: Dâr el-Kitab el-İlmiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka-İbrâhim el-Ebyari-Abdulhafiz eş-Şelebi. Kahire: Matbaat Mustafa el-Babi el-Halebi, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmâil Ömer. *Kıyasü'l-Enbiyâ*. thk. Mustafa Abdulvahid. Kahire: Matbaa Dâri't-Telif.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmâil Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şiri. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmâil Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdulvahid. Beyrût: Dârü'l-M'arife li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1976.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmâil Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî Muhammed Selame. Riyad: Dâru Tibe li'n-Neşr ve 't-Tevzi, 2. Basım, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdilleh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Ata. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed Abdulhalim el-Harrânî. *Mecmâu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman Kasım. Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li't-Tibaa, 1995.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh. *el-Câmi' fi'l-hadis*. thk. Mustafa Hüseyin. Riyad: Dâru İbnü'l Cevzî, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Abdurrahman Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Abdurrahman Muhammed. *el-Müntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ata-Mustafa Ata. Beyrût: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1992.
- James, William. *Kıssatu'l-hadâra*. çev. Zeki Necip Mahmud ve diğçerleri. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1988.
- Kürd Ali, Muhammed Abdurrezzak. *Hutatu'ş-şam*. Dimaşk: Mektebetü'n-Nuri, 3. Basım, 1983.
- Mehran, Muhammed Beyumi. *Dırasât fi târihi'l-'Arabî'l-kadîm*. İskenderiye: Dârü'l-M'arife el-Camiyye, 2. Basım.
- Rida, Ahmed. *Mu'cemü metni'l-luğâ*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayati, ts.
- Rida, Muhammed Reşid. *Tefsîrü'l-menâr*. Kahire: el-Hey'e el-'Amme li'l-Kitab, 1990.
- Sâbüni, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sâbüni, 1997.
- Sahib Hama, Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmâil. *el-Muhtasar fi ahbârî'l-beşer*. Kahire: el-Matbaa el-Hüseyiniyye el-Misriyye, ts.
- Zeydan, Corci. *Târîhu âdâbi'l-lügati'l-'arabiyye*. Kahire: Müesseset'ül-Hindâvî, 2013.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 409-436

Fıkıh Açısından Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik ve Çağdaş Görüşler

Classical and Contemporary Views on Kin Marriage in Terms of Fiqh

Ramazan Korkut

Dr. Öğr. Üyesi Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Bingöl, Turkey

rkorkut@bingol.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3619-1622

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 27 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June/ Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 409-436

Cite as / Atıf: Korkut, Ramazan. "Fıkıh Açısından Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik ve Çağdaş Görüşler[*Classical and Contemporary Views on Kin Marriage in Terms of Fiqh*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 409-436.

<https://doi.org/10.18505/cuid.887597>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Classical and Contemporary Views on Kin Marriage in Terms of Fiqh

Abstract: Kin marriages have been a subject of literary, historical, sociological, religious, and medical studies from past to present. Such a marriage has been discussed within the science of fiqh in terms of religion. Ḥanafī and Mālikī mujtahids stated that this marriage is permissible. While Shāfi'ī and Ḥanbalī mujtahids did not recommend kin marriage by seeing it permissible. Based on the fundamental doctrines of Islamic law, they argued that marrying a foreign candidate is mustahabb and answered the related criticisms against their fatwa. In scientific studies, genetic risks in kin marriages were found to be twice as high. Therefore, the kin marriage was not recommended and it is suggested that those who will marry with relatives should undergo carrier tests. In some contemporary religious studies, it has been argued that the families established by kin marriages are stronger, the genetic research does not have absolute precision, and it may be ideological in the form of weakening the family-society structure. Besides, the ijthahs distant to close kin marriage is weak in terms of evidence and opposing evidence has been put forward to defend kin marriage. On the other hand, in some sociological studies, it has been argued that kin marriage is predominantly caused by religion and that it weakened the social solidarity. This study analyzes the classical and contemporary approaches to kin marriage in detail within the framework of thesis-antithesis in terms of fiqh, uşūl al-fiqh, and evidence, and evaluates such studies from a fiqh point of view by including medical research results and some sociological studies on kin marriage. A generally accepted deterministic link cannot be established between kin marriage and genetic disorders. Because, the same risks are found in marriages with foreigners and also arise from harmful substance addiction. However, the genetic risk rate in marriage with close relatives is twice that of marriage with a foreign candidate. The least of the two possible losses is preferred. So it is very sensible that a marriage that is twice as likely to take such a risk should not be recommended by religion. Because, the main purpose of religion in marriage is to protect the generation and ensure its continuation. The fact that such a marriage is not religiously prohibited does not mean that it was recommended. Because it is left to individuals and public authority to limit the ibaha on the grounds of maşlaḥa. On the grounds that the hereditary risk rate is high, kin marriage is not recommended in the fiqh and an effort has been made to prevent such a marriage from becoming widespread. Sociologically, marriages with a foreign candidate who is equivalent to a close relative are more appropriate in terms of strengthening the social organization. It is seen that Shafi'i and Hanbali ijthah, which do not recommend close relatives marriage, are supported by current medical and genetic research. It is understood that the ijthahs that does not recommend marriage with close relatives is inaccurate in terms of evidence, and the views that argue that such marriages are stronger in terms of benefits are not in place. In general, it is seen that religion is distant from kin marriage, and such marriages are mostly caused by psychological, sociological, and cultural reasons. The fact that such marriages are common in areas belonging to the Shāfi'ī and Ḥanbalī schools that do not recommend marriage with close relatives, on the other hand, the fact that marriages between close relatives are less in Hanafi regions, which state that the same marriage is only permissible, supports this. In this respect, some claims arguing that such a marriage stems from religion based on the understandings that refer to that kin marriage is recommended by religion, are not accurate. For this reason, it is difficult to establish a connection between the disintegration of social unity, the spread of hereditary diseases, and the claims that religion recommends consanguineous marriage. Today, enlightening the religious aspect of kin marriage will be beneficial in protecting society against hereditary risks.

Keywords: Fiqh, Uşūl , Evidence, Maslaḥa, Marriage, Kinship, Classical and Current Views.

Fıkıh Açısından Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik ve Çağdaş Görüşler

Öz: Yakın akraba evliliği geçmişten günümüze dini, edebi, tarihi, sosyolojik ve tıbbi açılardan incelenmiştir. Böyle bir evlilik dini açıdan fıkıh ilmi kapsamında delil ve maslahat açısından tartışılmıştır. Hanefî ve Malikî fakihler bu evliliğin mübah olduğunu vurgulamakla yetinmişlerdir. Şafîî ve Hanbelî fakihler ise yakın akraba evliliğini mübah kabul etmekle birlikte böyle bir evliliği tavsiye etmemişlerdir. Naklî delillerden ve maslahattan hareketle yabancı bir adayla evlenmenin müstehap olduğunu savunmuş ve bu içtihadı yöneltilen eleştirilere cevap vermişlerdir. Çağdaş tıp ve genetik araştırmalarında yakın akraba evliliğinde kalıtsal risk oranının iki kat fazla olduğu görüldüğünden böyle bir evlilik tavsiye edilmemiş ve buna rağmen akrabayla evlenecek kimselerin genetik testlerinden geçmesi önerilmiştir. Buna karşın bazı araştırmalarda ise akraba evliliğiyle kurulan ailelerin daha güçlü olduğu, tıbbî/genetik araştırmaların kesinlik taşımadığı, bu konudaki batılı araştırmaların aile-toplum yapısını zayıflatma türünden ideolojik olabileceği, yakın akraba evliliğine mesafeli içtihatların delil açısından zayıf-isabetsiz olduğu savunulmuş ve akraba evliliğini savunmak üzere karşı deliller ileri sürülmüştür. Sosyolojik bazı araştırmalarda ise yakın akraba evliliğinin dinin etkisiyle yaygınlaştığı, geçmişte toplumsal birliği zayıflattığı savunulmuştur. Bu çalışma yakın akraba evliliğine dair klasik ve çağdaş yaklaşımları fıkıh, usûl ve delil açısından tez-antitez birlikteliği çerçevesinde ayrıntılı şekilde analiz etmekte, akraba evliliğine dair tıbbî araştırma sonuçlarına ve sosyolojik bazı araştırmalara yer verilerek bu tür araştırmalar fikhî açıdan değerlendirilmektedir. Yakın akraba evliliği ile genetik rahatsızlıklar arasında genel geçer türden determinist bir bağ kurulamaz. Çünkü aynı riskler yabancıyla yapılan evliliklerde de bulunmakta ve ayrıca zararlı madde bağımlılığından da kaynaklanmaktadır. Ancak yakın akraba evliliğinde genetik risk oranı yabancı bir adayla yapılan evliliklerdeki risk oranından iki kat fazladır. İki zarar ihtimalinden en az olanı tercih edilir. Bu nedenle böyle bir riske iki defa fazla bir şekilde muhtemel olan bir evliliğin din tarafından tavsiye edilmemesi anlamlıdır. Zira dinin evlilikteki temel gayesi nesli korumak ve devam etmesini sağlamaktır. Böyle bir evliliğin dini açıdan yasaklanmamış olması, onun tavsiye edilmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ibaha alanını maslahat gerekçesiyle sınırlandırmak bireylere ve kamu otoritesine bırakılmıştır. Hz. Ömer'den bu yana kalıtsal risk oranı yüksek olduğundan akraba evliliği tavsiye edilmemiş, böyle bir evliliğin yaygınlaşmaması için fikhî bir çaba gösterilmiştir. Sosyolojik açıdan yakın akraba yerine denk olan yabancı bir adayla yapılacak evlilikler toplumsal örgütlenmenin güçlendirilmesi bakımından daha isabetli görülmüştür. Yakın akraba evliliğini tavsiye etmeyen Şafîî ve Hanbelî içtihadın günümüzdeki tıp ve genetik araştırmalarıyla da desteklenmediği görülmektedir. Ancak akraba evliliğini tavsiye etmeyen bu içtihatlar dini delillere, tıbbi ve genetik sebeplere ilaveten maslahat kapsamında psikolojik ve sosyolojik gerekçeleri de esas almaktadır. Yakın akraba evliliğini tavsiye etmeyen içtihatların delil açısından isabetsiz olduğu, bu tür evliliklerin maslahat açısından daha güçlü olduğunu savunan görüşlerin yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Genel itibarıyla dinin yakın akraba evliliğine mesafeli olduğu, bu tür evliliklerin daha çok psikolojik, sosyolojik ve kültürel sebeplerden kaynaklandığı görülmektedir. Yakın akraba evliliğini tavsiye etmeyen Şafîî ve Hanbelî mezhebine mensup bölgelerde böyle bir evliliğin yaygın olması, buna karşılık aynı evliliğin sadece mübah olduğunu belirten Hanefî bölgelerde yakın akraba evliliklerin daha az olması bunu desteklemektedir. Bu yönüyle akraba evliliğinin din tarafından tavsiye edildiğini zanneden anlayışları esas alarak böyle bir evliliğin dinden kaynaklandığını savunan bazı iddialar isabetli değildir. Bu nedenle toplumsal birliğin dağılması, kalıtsal hastalıkların yaygınlaşması ile dinin akraba evliliğini tavsiye ettiği türünden iddialar arasında bir bağ kurmak zordur. Günümüzde akraba evliliğinin dini yönünün aydınlatılması toplumu kalıtsal risklere karşı koruma hususunda faydalı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûl, Delil, Maslahat, Evlilik, Yakın Akraba, Klasik ve Çağdaş Görüşler.

Giriş

Dinî açıdan evliliğin zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât düzeylerinde bir birini tamamlayan maksatları bulunmaktadır. Evliliğin zarûriyyât düzeyindeki temel maksadı neslin devamını sağlayarak onu güvence altına almaktır. Hâciyât düzeyinde nikâhla alakalı veli, mehir, ev, nafaka, talâk ve fesih gibi hususlar dolaylı olarak tarafları ve nesli korumayı hedeflemektedir. Tahsîniyyât düzeyinde sevgi, saygı, sükûnet, huzur, sevinç, hayranlık ve üzüntüleri paylaşma yardımlaşma, iffeti koruma ve akrabalık gibi hususlar da aynı şekilde neslin devamını ve korunmasını hedefleyen tamamlayıcı maksatlardandır.¹ Fakihler bu maksatları dikkate alarak evlenme konusunda delil ve maslahat merkezli bazı tavsiyeler üzerinde durmuştur. Bu tavsiyelerden biri de evlilikte yakın akraba veya yabancı bir adayı tercih edip etmeme konusyla ilgilidir. Yakın akraba evliliği klasik fıkıhın ve güncel bazı dini tartışmaların yanında tıp, genetik ve sosyoloji alanındaki yerli-yabancı araştırmalara da konu olmuştur.

Hanefî ve Malikî fakihler genellikle akraba evliliğinin mübah olduğunu vurgulamakla yetinmişlerdir. Şafîî ve Hanbelî fakihler ise yakın akrabadan uzak bir adayı tercih etmenin müstehap olduğunu savunmuşlardır. Bu konuda nasların genel maksadını, nesli koruma ilkesini, özel bazı delilleri, psiko-sosyal ve tecrübî gerekçelerden hareket etmişlerdir. Ancak bu içtihadın dayandığı deliller geçmişte olduğu gibi günümüzde de eleştirilmiştir.

Güncel bazı dinî araştırmalarda akraba evliliğinin kalıtsal problemlere yol açabileceğine dair tıbbî araştırma sonuçlarının kesin olmadığı ve bu tür araştırmaların ideolojik olabileceği de savunulmuştur. Yakın akraba evliliğiyle kurulan ailelerin ve bu temelde şekillenen toplumların daha güçlü olduğu ileri sürülmüştür.² Şafîî ve Hanbelî içtihatların ise delil açısından zayıf dolayısıyla isabetsiz olduğu iddia edilmiştir. Bazı araştırmalara göre ise akraba evliliklerinde kalıtsal risk oranı yüksektir. Ancak akraba evliliği ile kalıtsal hastalıklar arasında determinist bir bağ kurulamaz. Kalıtsal hastalıkların sebebi akraba evliliği değil, zararlı genlerin bir araya gelmesidir. Böyle bir risk az veya çok her evlilikte bulunmaktadır. Dolayısıyla akraba evliliğini kalıtsal risk sebebi olarak gösteren fıkhi içtihatlar isabetsizdir.³ Çağdaş tıp-genetik araştırmalarında yakın akraba evliliği bilimsel, istatistikî ve somut veriler çerçevesinde ele alınarak yakın akraba evliliğindeki kalıtsal risklerin iki kat daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu tür araştırmalar Şafîî ve Hanbelîlerin görüşünü maslahat açısından desteklemektedir.⁴ Öte yandan Şafîî ve Hanbelî içtihat bu konuda dini-tecrübî delillerin yanında psiko-sosyal bazı gerekçeleri esas almaktadır.

Akraba evliliğini sosyolojik açıdan ele alan yerli-yabancı bazı araştırmalara göre ise Türklerin İslam'ı din olarak seçmesiyle birlikte amca-kızı evlilikleri yaygınlaşmış ve bu durum dış evlilik kuralını sonlandırarak Türk-Oğuz birliğini dağıtmıştır.⁵ Bu çerçevede akraba evliliklerin önemli oranda dinin etkisiyle yaygınlaştığı iddia edilebilmiştir.⁶ Oysa yakın akraba

¹ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi'islâhi'l-enâm* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2010), 1/123-124; Vehbe Zuhaylî, *Kadaya'l-fikh ve'l-Fikri'l-mu'asır* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006), 87-88; Ramazan el-Bütî, *Davâbitü'l-maslaha* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1986), 82.

² bk. Sâlıs, Ali Ahmed, "Zevâcu'l-Akraba Beyne'l-İlmi ve'd-Dîn". *Journal of Faculty of Sharia* 5/1 (1987), 696.

³ Ziya Duru, *Evlilik Manileri Bağlamında Akraba Evlilikleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 91.

⁴ bk. Pirinççi Edibe vd. "Elazığ İl Merkezindeki Hastanelerde Doğum Yapan Ve İl Merkezinde İkamet Eden Kadınlarda Akraba Evliliklerinin İncelenmesi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tıp Dergisi* 19/3 (2002), 192.

⁵ Jean Cuisenier, "Endogamie et Exogamie dans le Mariage Arabe", *L'Homme* 11/2 (1962), 80; Cuisenier, "Martiaux et Hypothèses Pour une Etude des Structures de la Parent en Turquie", 87-89; Seyfi Karabaş, *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru* (Ankara: ODTÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 196; Serpil Altunek, "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", *Hacettepe Edebiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2001), 22.

⁶ Aylin Çiçekli, Suvat Parin, "Aşiret Yapılarında Boşanma Deneyimi: Van Örneği", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2020), 350.

evliliklerinin dinden ziyade sosyolojik sebeplerle yaygınlaştığı görülmektedir.⁷ Dinin akrabayla evlenme türünden bir emri bulunmadığından, bu tür iddialar görüleceği üzere isabetsizdir.

Yapılan literatür incelemesinde konuyu dini, tıbbî, genetik ve sosyolojik boyutlarıyla ele alan farklı dillerde birçok çalışma tespit edilmiştir.⁸ Ancak bu konuyu fihhi yönüyle ele alan bir doktora çalışmasına ilaveten Türkçe telif edilen bir makaleye ulaşamadık. Araştırmamız konuyu fikhî açıdan ele alan bir yüksek lisans çalışmasının yanında bu konuyu dinî açıdan ele alan mevcut bir iki çalışmanın⁹ delil ve yaklaşım açısından aksini savunmaktadır. Ayrıca bu çalışmaların eksik bıraktığı dinî ve sosyo-kültürel araştırma sonuçlarını değerlendirmektedir. Bu yönüyle alana bir katkı sağlayabileceğini umut etmekteyiz.

Araştırmamız akraba evliliğinin klasik fihhi boyutunu ele alarak konuyla ilgili dini, tıbbî ve sosyolojik bazı çağdaş araştırma sonuçlarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Anakronizme düşmemek üzere klasik dönem fakihlerinin konuyla ilgili içtihatları -antitezleriyle birlikte- kendi içinde analiz edilecektir. Ulaşılabilecek sonuç akraba evliliğine dair çağdaş dini, tıbbî ve sosyolojik yaklaşımlarla mukayese edilecek, bu alandaki görüşler fikhî açıdan değerlendirilecektir.

Araştırmada yakın akraba evliliklerini tavsiye etmeyen içtihatların delil-maslahat açısından isabetli olduğu, günümüzdeki tıbbî, genetik ve psiko-sosyal alandaki araştırmaların bu içtihatlara haklılık payı verdiği tespit edilmiştir. Bu konuda Şafîî ve Hanbelî içtihadın delil açısından zayıf-geçersiz veya isabetsiz olduğunu savunan görüşlerin yanında, akraba evliliğinin dinin tavsiyesiyle yaygınlaşarak toplumsal örgütlenmeyi zayıflattığı türünden sosyolojik bazı iddiaların isabetsiz olduğu anlaşılmıştır. Buna karşın yakın akraba evliliklerinin dini olmaktan ziyade psiko-sosyal ve kültürel sebeplerden kaynaklandığına ulaşılmıştır.

1. Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik Fikhî Görüşlerin Delil Açısından Analiz ve Eleştirisi

Hanefî ve Malikî fakihler böyle bir evliliğin mübahlığı üzerinde dururken, Şafîî ve Hanbelî fakihler konuyla ilgili sünnet, sahabe kavli, makasid ve maslahat gibi delillerden hareketle yakın akrabayla evlenmeyi tavsiye etmemişlerdir. Şafîî ve Hanbelî içtihatlar geçmişte bazı eleştirilere konu olduğu gibi günümüzde bilimsel tecrübeyle de desteklenmiş olmasına rağmen isabetsiz görülebilmektedir. Fakihlerin görüşlerini klasik dönemlerde kendilerine yöneltilen eleştirilerle birlikte analiz ederek isabetli veya isabetsiz olduğunu değerlendirmek yerinde olacaktır.

1.1. Hanefî ve Malikîlerin Görüşü

Aralarında kan bağı, süt bağı veya kayınlık bulunan tarafların evlenmesi ebedî olarak yasaklanmıştır. Başkasının eşi, mevcut eşin kız kardeşi, eşinden üç talakla boşanan, beşinci

⁷ bk. Dursun Ayan vd., "Akraba Evliliğinin Toplum Hayatındaki Bazı Görünümleri: Dil-Din ve Tıp", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 78, 134; İlkunur Yüksel-Kaptanoğlu, Banu Ergöçmen, "Çocuk Gelin Olmaya Giden Yol", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2012), 134.

⁸ bk. Jean Cuisenier, "Martiaux et Hypothèses Pour une Etude des Structures de la Parent en Turquie", *L'Homme* 4/1 (1964), 87-89; Nar, Mehmet Şükrü, "Tıbbi Antropoloji: Akraba Evliliklerinin Patolojik Etkileri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* 52/1 (2012), 226; Hüda Abdullah el-Hüseyn, "Zevâcü'l-Ekarib ve'l-Emrâzi'l-Virâsiyye", *Education in Medicine Journal* 8/1 (2019), 1-32.

⁹ bk. Sâlûs, "Zevâcü'l-Akraba Beyne'l-İlmî ve'd-Dîn", 696; Sâlûs, Ali Ahmed, *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhîyye'l-mu'asıra* (Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân, 2008), 857; Lütfullah Cebeci, *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik* (Kayseri: İstisare Yayınları, 1990), 32; Duru, *Evlilik Manileri Bağlamında Akraba Evlilikleri*, 91.

414 | Ramazan Korkut. Fıkıh Açısından Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik ve ...

evlilik kapsamına giren veya müşrik olan kadınlarla evlenmek ise geçici olarak yasaklanmıştır.¹⁰ Âyette “*bunların dışındakilerle evlenmek size helal kılındı.*”¹¹ buyrulmuştur. Amca-hala, dayı veya teyzekızı gibi yakın akrabalar evlenilmesi yasak olan kimselerin dışında kaldığından bunlarla evlenmek mübahtır. Yakın akrabayla evlenmenin helal olduğunu tekit eden âyetler de nazil olmuştur. Âyette “*Ey Peygamber ... seninle hicret eden amca kızları, hala kızları, dayı kızları ve teyze kızlarıyla evlenmeyi (sana helal kıldık).*”¹² buyrulmuştur. Hz. Peygamber için sabit olan bir hüküm -aksine bir karine bulunmadığı sürece- ümmeti içinde de geçerlidir.¹³ Dolayısıyla yakın akraba evliliği Hz. Peygamber’in yanında ümmet için de mübah bir evlilik türüdür. Hanefî ve Malîkî fakihler bu istidlal kapsamında yakın akraba evliliğinin sadece caiz olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir.¹⁴

Yakın akraba evliliğinin mübah olduğunda şüphe yoktur. Ancak mübah kılınan fiiller özel bir delil, maslahat, tecrübe, cüz-kül, vesâil ve makâsîd ilişkisine göre farklı hükümler alabilmektedir.¹⁵ Niteliklik nikâhın kendisi mübah olmakla birlikte mükellefin durumuna göre sünnet, vacip, mekruh hatta haram kısımlara ayrılabilir. Şer’î deliller evlenilmesi mübah olan adaylar arasında tavsiye mahiyetinde bir derecelendirmeye gitmektedir. Âyetlerde bir taraftan evlenmek mübah/helal kılınırken, diğer taraftan “*iyi kadınlar itaatkâr olanlardır.*”¹⁶ buyrulmuştur. Buna göre başına buyruk bir kadınla evlenmek mübah olsa da, meşru konularda itaat eden bir kadınla evlenmek müstehaptır. Hz. Peygamber, kendisiyle kısır olan amcakızıyla evlenme konusunda istişarede bulunan sahâbiye: “Onunla evlenme, doğurgan zencî bir bayanla evlenmek, güzel ancak doğurmayan bir bayanla evlenmekten üstündür.”¹⁷ şeklinde cevap vermiştir. Dul bir hanımefendiyle evlenmek mübahtır. Ancak bekâr, dindar ve doğurgan bir kadınla evlenmek müstehaptır.¹⁸ Dindar ancak dul bir hanımefendi ise bekâr ancak dindar olmayana tercih edilir. Aynı şekilde yakın akrabayla evlenmek mübahtır. Ancak özel bir delil ya da maslahat varsa, bu durum yakın akrabayla evlenmeyi tercih sebebi olmaktan çıkarak yabancıyla evlenmeyi müstehap hale getirebilir.

1.2. Şafîî ve Hanbelîlerin Görüşü

Şafîî ve Hanbelî fıkıh metinlerinde yakın akrabalık قرابة قریبة ve böyle bir bayan ise قرابة قریبة kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bununla daha çok amca-teyzekızı düzeyinde, birinci derece kuzenler arasındaki evlilik kastedilmiştir.¹⁹ Şafîî ve Hanbelî fakihler القرابة ويستحب ان لا تكون القرابة ويستحب ان لا تكون القرابة şeklindeki ibarelerle evlilikte yakın akrabadan uzak bir adayı tercih etmenin sünnet, müstehap ve öncelik sebebi olduğunu belirtmişlerdir.²⁰ Bu içtihat konuyla ilgili nasların genel maksatlarına, bazı naklî delillere, nikâhın

¹⁰ bk. Fahrettin Atar, “Muharremât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/7.

¹¹ en-Nisâ 4/24.

¹² el-Ahzâb 33/50.

¹³ Ebubekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 2/86.

¹⁴ Ebû ‘Amr Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-Kâfî fi fihhi ehli’l-Medîne* (Riyâd: Mektebetü’r-Riyâd, 1980), 2/536; Ahmed b. Ğanîm b. Salim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu’d-devânî ‘ala risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kazvîni* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 2/24; Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvahid İbnü’l-Hümâm, *Şerhu fethi’l-kadîr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 3/305; Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu’d-Desûkî ‘ala şerhi’l-kebîr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/251.

¹⁵ İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şatîbî, *el-Muvâfakat* (Beyrût: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 1/206.

¹⁶ en-Nisâ 4/34.

¹⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *el-Musannef* (Beyrût: el-Mektebû’l-İslâmî, 1403), 6/161.

¹⁸ bk. Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 3.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2010), 3/127; Süleyman b. Ömer b. Mansur el-‘Uceylî, *Hâşiyetu’l-cemel ‘ala menhecî’t-tullâb* (Beyrût: Dâru İhyai’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 5/119.

²⁰ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, 12/28; Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-kübrâ* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1983), 4/98; Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris, *Keşşafu’l-İkânâ ‘an*

zarûriyyât düzeyindeki nesli koruma ilkesine, maslahat kapsamında bazı psiko-sosyal ve tecrübî gerekçelere dayandırılmıştır. Bu konudaki delil-gerekçeleri ve kendilerine yöneltilen klasik eleştirilerin kritiğini ele almak yerinde olacaktır.

1.2.1. Naklî Deliller ve Bu Delillere Yöneltilen Eleştiriler

1. Nasların genel maksadı: *Âyette وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا* “İnsanı (basit bir) sudan yaratıp nesep ve (evlilik yoluyla) akraba sahibi yapan O’dur.”²¹ buyrulması evliliğin temel maksadının soy/nesep, çocuk ve akraba sahibi olduğunu göstermektedir.²² Hz. Peygamber evliliğin bu maksadını *تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم* “sevimli ve doğurgan kadınlarla evlenin ki diğer ümmetlere karşı çokluğunuzla övüneyim”²³ şeklinde ifade etmiştir. Akraba evliliği ise kalıtsal problemler sebebiyle neslin azalmasına yol açabileceğinden²⁴ yakın akraba yerine yabancıyla evlenmek arz edilen âyet ve hadisteki maksada daha uygundur. Âyete göre evliliğin bir diğer gayesi evlilik yoluyla akraba edinmektir. Akrabalık bağı ise daha çok yabancıyla yapılan evlilikler sayesinde oluşmaktadır.

2. Hz. Peygamber’den *اعتربوا ولا تضوا* “uzak –yabancı çevreden- evlenin ki çocuk zayıf ve çelimsiz olmasın”²⁵ ve “لا تتكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخلق ضاويا” “Yakın akrabanın yakınıyla evlenmeyin, çünkü böyle bir evlilik çocuğun zayıf çelimsiz olmasına sebep olur.” şeklinde iki rivayet aktarılmıştır.²⁶ Hz. Ömer bu rivayetleri destekler mahiyette *قد أضويتم فاتكحوا في التوايح* “Çocukların zayıf çelimsiz olmasına yol açtınız, uzak çevreye açılarak yabancılarla evlenin.” şeklinde maslahat merkezli bir tavsiyede bulunmuştur.²⁷ İmam Şafî’den (ö. 204/820) yakın akraba evliliğinin çeşitli kalıtsal rahatsızlıkları beraberinde getirdiği ve bu nedenle yakın akraba yerine yabancıyla evlenmenin müstehap olduğu aktarılmıştır.²⁸ Bu içtihat arz edilen rivayet, sahabe kavli ve maslahat delili kapsamında Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö.505/1111), İbn Kudâme (ö. 620/1223), Nevevî (ö. 676/1277), Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Şirbînî (ö. 977/1570) tarafından da kabul edilmiştir.²⁹ Şafî ve Hanbelî fakihler bu kapsamda amca, hala, dayı veya teyzekızı düzeyindeki evlilikleri tavsiye etmemiş ve yabancıyla evlenmenin müstehap olduğunu savunmuşlardır.³⁰ Ancak bu görüşün dayandığı mezkûr rivayetlere çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.

metni’l-ikna’ (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1402), 5/9; Şihabuddin Ahmed b. Ahmed b. Seleme el-Kaylûbî, *Hâşiyetâ Kaylûbî ‘ala şerhi Celâlüddin el-Mahallî ‘ala minhâci’t-tâlibîn* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1998), 3/208; ‘Uceylî, *Hâşiyetu’l-cemel*, 5/119; Muvañfukuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fihri’l-İmam Ahmed* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 3/26; Muvañfukuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2011), *el-Muğni*, 7/469.

²¹ el-Furkan 25/54.

²² Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvî şerhu muhtasari’l-Muzeni* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2018), 9/3.

²³ Ebû Davûd, *Nikâh*, 3.

²⁴ Nevevî, *el-Mecmû’*, 17/145.

²⁵ Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb* (Beyrût: Dâru’l-Minhâc, 2017), 12/28; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmuddîn* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/41.

²⁶ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/127; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Ğarîbu’l-hadis* (Bağdâd, Matba’atu’l-‘anî, 1397), 3/737.

²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 469; Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi’l-ihyâ* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005), 479.

²⁸ Ebû Yahya Zeynüddîn Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Fethu’l-vehhâb bi şerhi menheci’t-tullâb* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 2/54; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’* (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 17/144; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/150-155.

²⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, 17/144; Ensârî, *Fethu’l-vehhâb bi şerhi menheci’t-tullâb*, 2/54; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 3/150-155.

³⁰ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, 12/28; Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmuddîn*, 2/41; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu’t-tâlibîn* (Dimaşk: Dâru’l-Feyhâ, 2012), 4/660; Abbâdî, Ahmed b. Kasım-Şirvânî, Abdulhamîd el-Mekkî, *Havâşî’s-Şirvânî ve’l-Abbâdî ‘ala tuhfeti’l-Muhtâc* (Beyrût, Dâru’l-Fikr,

416 | Ramazan Korkut. Fıkıh Açısından Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik ve ...

a. Mezkur rivayetlerin eleştirisi: İbn Abdü Rabbih (ö. 328/940) bazı kaynaklarda hadis olarak aktarılan bu rivayeti Araplara isnat etmiştir.³¹ İbn Salah (ö. 643/1245) لا تتكحوا القرابة şeklinde rivayetin aslının bulunmadığını savunmuştur. Sübkî'ye göre (ö. 771/1370) bu konuda sahih bir delil bulunmadığı için, yakın akraba evliliğinde bir sakıncanın olmaması gerekir.³² İbn Hacer'e (ö. 852/1449) göre söz konusu içtihat bir habere dayanıyorsa böyle bir haberin aslı yoktur. Ancak bu içtihat tecrübeye dayanıyorsa, böyle bir tecrübe genel geçer bir durum değildir.³³ Yâkût el-Hamevî (ö.626/1299), İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve Zehebî (ö.748/1348) ise yukarıdaki rivayeti aktaran İmam Cüveynî'nin hadis ehlinde olmadığını ve hadisçi yönünün zayıf olduğunu savunmuştur.³⁴ Benzer şekilde Şevkânî (ö. 1250/1834) bu haberi hadis olarak aktaran Cüveynî ve İmam Gazâlî'nin hadis alimi olmadıklarını ve bu konuda hata yapmalarının normal olduğunu ileri sürmüştür.³⁵

b. Mezkûr eleştirilere verilen cevaplar:

b.1. Arz edilen rivayeti Cüveynî'nin hadisçiliği üzerinden eleştirmek isabetli değildir. Zira Cüveynî, Ebû Sa'd 'Abdurrahmân b. el-Hasen b. Aliyyek'ten Dârekutnî'nin *es-Sünen* kitabını semâ etmiştir. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) hadis kitabına dayanarak cerh ve tadil yapmıştır. Ebû Nuaym el-İsfehânî'den (ö. 430/1038) hadis konusunda icazet almıştır. Aynı şekilde İmam Beyhakî'ye (ö. 458/1066) ilaveten dönemin önde gelen ondan fazla hadis üstadından hadis semâ etmiş ve kendisinden çok sayıda alim de hadis aktarmıştır.³⁶ Bu nedenle İmam Cüveynî'nin dirâyet yönüne ilaveten rivayet ve hadisçilik yönü zannedildiğinin aksine güçlüdür.

b.2. Cüveynî'nin naklettiği rivayetler evliliği emreden nasların genel maksadına ilaveten maslahata uygun bir hüküm içermektedir. Zira evliliğin amacı zarûriyyât düzeyinde nesli korumaktır. Akraba evliliklerinde ise kalıtsal riskler fazladır. Yabancı bir adayla evlenmek kalıtsal risk oranını düşürmekte ve nesli daha fazla güvence altına almaktadır. Asılsız olduğu iddia edilen mezkûr rivayetin içerdiği mashalat Hz. Ömer tarafından teyit edilmiştir. Öte yandan muhakkik müçtehitler bu rivayete maslahat merkezli bir hüküm bina etmişlerdir. Bu açıdan mezkûr rivayeti "telakki'l-ümme bi'l-kabûl" kuralı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bu kural hadis alimlerinin bir kısmına göre rivayetlerdeki zayıflığı izale edebilmektedir. Hadis alimleri tarafından zayıf görülen bir rivayet ümmetin muhakkik alimleri tarafından kabul edilmiş, müçtehitler o rivayete bir hüküm bina etmiş ve o rivayete amel etmeyi tavsiye etmişse bu durum o rivayetin sihatini takviye edecek bir sebeptir. Nitekim küllî bir aslın kapsamına giren ve dinin yerleşik kurallarıyla çatışmayan zayıf bir rivayete terğib-terhib konusunda amel etmek caizdir. Fıkıh kitaplarında bu türden hadisler bulunmaktadır. Örneğin hadis alimlerine göre mürsel hadisler zayıftır. Ancak İmam Şafî'ye göre müçtehitlerin mürsel bir hadisle amel etmesi, o hadisteki zayıflığı gidermektedir.³⁷ Bu durum zayıf hadisin içerdiği hükmün bir başka delil kapsamına girmesiyle ve harici karineler sayesinde takviye edilmesiyle izah edilebilir. Nitekim zayıf ipler bir araya gelince birbirini takviye ederek güçlü bir halata dönüşmektedir. İbnü'l-Hümmam'ın (ö. 861/1457) Tirmîzî (ö. 279/892) ve Dârekutnî'den (ö. 385/995) aktardığına göre muhakkik âlimlerin zayıf bir rivayete hüküm bina ederek onunla amel etmesi, o haberi sahih hale getiren sebeplerden biridir. İmam Malik'e

ts.), 7/189; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7: 469; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/127; Süleyman el-Cemel, *Hâsiyetü'l-cemel*, 5/119.

³¹ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih el-Kurtubî, *el-Ikdu'l-ferîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404), 7/127.

³² Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/127; Şirvânî-Abbâdî, *Havâşî's-Şirvânî ve'l-Abbadî 'ala tuhfeti'l-Muhtâc*, 7/189.

³³ İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/135.

³⁴ bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6/616.

³⁵ Salûs, *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhiyye'l-mu'asıra*, 857; Cebeci, *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik*, 32.

³⁶ bk. Macit Sevgili, "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dair Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2018), 218, 240-241.

³⁷ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risâle* (Mısır: el-Mektebetü'l-Halebî, 1940), 1/467.

göre bir hadisin Medine’de yaygın olarak biliniyor olması, o hadisin sahih olması için senet zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır.³⁸ Sehâvî (ö. 902/1497) ümmetin muhakkik alimlerinin kabul ettiği zayıf hadislerle amel edilebileceğini belirtmiştir. Buna karşılık hadis alimlerinden zayıf kabul edilen bir rivayetin harici sebeplerle sahih olabileceği ve hatta sahih bir hadisteki hükmü nesh edebileceğini aktararak buna örnek vermiştir.³⁹ Suyûtî’ye (ö. 911/1505) göre alimler zayıf bir haberle amel-hüküm verme konusunda icmâ etmişlerse, böyle bir hadisin sahih olması için senet zorunlu olmaktan çıkmaktadır.⁴⁰

Hadisin sahih olup olmadığı kendisiyle amel edilip edilmeyeceği içtihadî bir husustur. Müçtehit fakihler harici destekleyici gerekçelere binâen hadisçilerin zayıf gördükleri bir hadisle amel edebilmektedir. Buna karşılık müçtehitlerin kimi zaman hadisçiler tarafından sahih kabul edilen bazı hadislerle teâruz, zayıflık veya nesh gerekçesiyle amel etmedikleri de bir gerçektir. Bu açıdan hadisin sahih olması bazen onunla amel etmeyi zorunlu olmaktan çıkarmaktadır. Bazen de hadisin zayıf olması bile onunla amel etmeye engel olmamaktadır. Dolayısıyla yakın akrabayla evlenmeyi tavsiye etmeyen rivayet kabul edilebilir durumdadır. Maslahat kapsamında bu rivayetle amel etmenin bir sakıncasının bulunmamasıdır. Bu rivayet nasların temel gayeleri ve kendisini takviye eden maslahat deliliyle birlikte mülâhaza edilince, bu habere istinaden evlilik konusunda yabancı bir adayı tercih etmenin müstehap olduğu savunulabilir.

3. Hz. Ayye’nin rivayeti: Hz. Peygamber *تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم* “Evlilik (döl suyu) için en iyi en uygun olan kadını araştırın; denk olanlarla evlenin, kızlarınızı onlarla evlendirin”⁴¹ buyurmuştur. Aynı rivayet bir diğer tarihte *فإن العرق دساس* “çünkü ırk/soy aldatıcıdır.” şeklindeki bir fazlalıkla aktarılmıştır. Deylemî (ö. 509/1115) Hz. Enes’ten *تزوجوا في الحجر* şeklinde bir fazlalıkla aktarılmıştır. Deylemî (ö. 509/1115) Hz. Enes’ten *تزوجوا في الحجر* şeklinde “sâlih bir çevreden/aileden evlenin, çünkü soy gizli/aldatıcıdır.” rivayetini aktarmıştır. Bu tür rivayetler soydan kaynaklanabilecek risklere dikkat çekmektedir.⁴² Hadislerde evlilik için doğurgan kadınların tercih edilmesi tavsiye edilmektedir. Hz. Peygamber *تزوجوا الولود الودود، فإني مكثر بكم* “sevimli ve doğurgan kadınlarla evlenin, çünkü çokluğunuzla övüneceğim”⁴³ buyurmuştur. Cüveynî bu hadislerle dayanarak yakın akraba yerine yabancıyla evlenmenin müstehap olduğunu savunmuştur. Zira böyle bir evlilikten doğacak çocuklar kalıtsal risklerden daha uzak daha necîb yani daha sağlıklı, güçlü ve sağlam olacaktır.⁴⁴

a. Rivayete yöneltilen eleştiri: Bu rivayetin sahih, hasen⁴⁵ ve zayıf olduğuna farklı içtihatlar bulunmaktadır.⁴⁶ Hz. Ayye’den rivayet edilen hadisin sahihtir; ancak bu hadisin *فإن العرق دساس* ifadesini taşıyan varyantları zayıftır.⁴⁷

³⁸ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Hümmam, *Şerhu fethi’l-kadîr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2003), 3/493.

³⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîş bi-şerhi Elfiyyeti’l-ğadîs li’l-İrâkî* (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 2003), 1/350.

⁴⁰ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî fi şerhi takrîbi’n-Nevevî* (Riyâd: Dâru’t-Taybe, ts.), 1/66; bk. Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil’arîfîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzu’l-kadîr* (Kahire: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, 1356), 6/330.

⁴¹ İbn Mâce, *Nikâh*, 46.

⁴² Ebü’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *el-Muğnî ‘an hamli’l-esfâr* (Riyâd: Mektebetü’t-Taberiyye, 1995), 1/387.

⁴³ Nesâî, *Nikâh*, 11.

⁴⁴ Cüveynî, *Nihâyetu’l-matlab*, 12/28; Emin Mahmûd Hattab, *Fethu’l-Meliki’l-Ma’bûd tekmlitu’l-men-heli’-‘azbi’l-mevrûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrût: Müessesetu’t-Târîhi’l-Arabî, 1974), 3/172.

⁴⁵ Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Telhisü’l-habîr fi tahrîci ehâdisi’r-Râfi’iyyi’l-kebîr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1989), 3/309.

⁴⁶ Ebû Muhammed Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Nasbu’r-râye fi tahrîci ehâdisi’l-Hidâye* (Beyrût: Müessesetü’r-Reyyân, 1997), 3/197.

⁴⁷ Ebü’l-Fazl İrâkî, *el-Muğnî ‘an hamli’l-esfâr* (Riyâd: Mektebetü’t-Taberiyye, 1995), 1/387.

b. Eleştiriye verilen cevaplar: Bu durumda hadisin *فإن العرق دساس* kaydını taşımayan rivayetler sahih olmalıdır. Hadisteki *تخيروا لنطفكم* şeklindeki emir evlilik için en uygun adayı bulmayı tavsiye etmektedir. Hadisteki *فإن العرق دساس* şeklindeki kayıt sahih olmasa bile mana itibarıyla doğrudur. Zira asıldaki kalıtsal özelliklerin nesil üzerinde olumlu veya olumsuz etkileri inkâr edilemez. Görüleceği üzere yakın akraba evliliğinde kalıtsal risklerin daha fazla olduğu, yabancılarla yapılan evliliklerde ise bu riskin daha az olduğu klasik tecrübeye ilaveten günümüz tıp ve genetik alanındaki araştırmalarla da desteklenmiştir. Bu nedenle hadisteki *تخيروا لنطفكم* şeklindeki tavsiyeden yabancı bir adayla evlenmenin müstehap olduğu anlaşılabilir.

4. Amelî sünnet: Hz. Peygamber'in yaptığı evliliklerinin büyük bir kısmı yakın akrabadan uzak evliliklerdir.⁴⁸ Onun evlilikleri dinî, siyasi ve psiko-sosyal maslahatlara bina edilmiştir. Bu maslahatlardan biri de uzak bir çevreden evlenmek suretiyle mümkün oldukça geniş bir akrabalık ağı kurmaktır. Bu sayede dinin daha geniş bir alana yayılmasını ve ümmetin bir yarısını oluşturan kadınlara dair hükümlerin en ince ayrıntısına kadar aktarılmasını sağlamıştır.⁴⁹ Hz. Peygamber'e tabi olmayı emreden naslar, ona mahsus olan durumlar hariç, evlilik konusunda da onu örnek almayı gerektirmektedir. Bu nedenle yakın akraba yerine yabancı bir adayla evlenmenin müstehap olduğu savunulabilir. İmam Nevevî'nin ileri sürdüğü bu gerekçelendirmeye yönelik eleştiri ve cevaplar şu şekildedir:

a. Delile yöneltilen itirazlar: Arz edilen durum akraba evliliğinin sakıncalı olmasını gerektirmez. Çünkü Hz. Peygamber halasının kızı Zeynep bint-i Cahş ile evlenmiştir. Kızlarından Fatıma'yı akrabalarından Hz. Ali ile evlendirmiştir.⁵⁰ Zeynebi ise halasının oğlu 'As b. Vail ile evlendirmiştir. Kızı Ümmü Gülsüm'ü, amcasının oğlu Utbe b. Ebî Leheb ile evlendirmiş; ancak Utbe henüz zıfah gerçekleşmeden önce Ümmü Gülsüm'ü boşamıştır. Kızı Rukayye'yi Hz. Osman ile evlendirmiştir. Rukayye vefat edince kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Osman ile evlendirmiştir. Hz. Osman ise Hz. Peygamber'in uzaktan akrabasıdır. Akraba evlilikleri sahabe ve tabiûn arasında da gerçekleşmiştir.⁵¹ Buna göre akraba evliliklerinde bir sakınca bulunmamaktadır. Dolayısıyla akraba yerine yabancıyla evlenmenin müstehap olduğu iddia edilemez.

b. Mezkûr itiraza verilen cevaplar: Arz edilen deliller yakın akraba evliliğinin mübah olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum, maslahat açısından yabancı bir adayla evlenmenin müstehap olmasına engel değildir. Hz. Peygamber'in evliliklerinin büyük bir kısmı akraba evliliğinden uzaktır. Dolayısıyla yabancı bir kadınla evlenmek, akrabayla evlenmekten üstündür. Hz. Peygamber'in halasının kızı Zeynep binti Cahş ile evliliği ise *فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها* âyetindeki *زوجناكها* kaydının bir gereği olarak velisiz ve mehirsiz bir şekilde doğrudan Allah tarafından ve evlatlık müessesesini ortadan kaldırma amacıyla gerçekleşmiştir.⁵² Nitekim âyetin devamında bu illet şeklinde *لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا*⁵³ açıklığa ifade edilmiştir.⁵⁴ Hz. Fatıma Hz. Ali'nin amcasının kızı değil, amcasının torunudur. Bu evlilikte birinci dereceden kuzenler arasında evlilik söz konusu değildir. Haliyle bahsedilen anlamda yakın akraba evliliği kapsamına girmemektedir. Çünkü yakın akraba ile kastedilen amca, hala, dayı ve teyzekızlarıdır. Hz. Osman Hz. Peygamberin yakın akrabası değil uzak akrabasıdır.⁵⁵ Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'i halasının oğlu Ebu'l-'As ile nübüvvetten önce Hz.

⁴⁸ bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/145-155.

⁴⁹ bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/145.

⁵⁰ bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/145.

⁵¹ Salûs, *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhiyye'l-mu'asıra*, 847-849.

⁵² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/597.

⁵³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/158; Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetü'l-cemel*, 5: 119; Ebubekir b. Muhammed Şeta ed-Dimyâtî, *Hâşiyetü'l'anetu't-tâlibîn* (Beyrût: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 3/270.

⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/158.

⁵⁵ Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihabuddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984), 6/184; Süleyman b. Muhammed Ömer el-Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî 'alâ şerhi'l-menheci't-tullâb* (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslamiyye,) 3/323; Heytemî, *el-Fetâva*, 4/98.

Hatice'nin talebi üzerine evlendirmiştir.⁵⁶ O dönemde müşriklerle evlenmeyi yasaklayan âyetler henüz nazil olmamıştı. Nübüvvetten sonra Ebu'l-'As Müslüman oluncaya kadar bu evliliğin devamına müsaade edilmiştir.⁵⁷ Bu evlilik İslam'dan önce var olagelen bir durumdan ibaret olup maslahat esasına dayanmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla bu evlilikleri ileri sürerek yakın akraba evliliğine mesafeli olan içtihadın isabetsiz olduğu savunulamaz. Bu sebeple Nevevî, yakın akraba evliliğini tavsiye etmeyen içtihatların daha isabetli olduğunu ve bu içtihadı yarılan mezkûr itirazın yerinde olmadığını savunmuştur.⁵⁹

1.2.2. Akıl Deliller ve Bu Delillere Yöneltilen Eleştiriler

Yakın akraba evliliğini tavsiye etmeyen Şafii ve Hanbelî içtihatlar, konuyla ilgili naklî delilleri ve evlilikten beklenen genel maksadı hareket noktası yapmakla birlikte bu konuda çeşitli akıl delilleri de esas almışlardır. Fakihler akıl delil kapsamında kendi dönemlerindeki maslahat merkezli psiko-sosyal, kalıtsal ve tecrübi gerekçeleri esas almışlardır. Bu tür gerekçeler psiko-sosyal, kültürel ve tıbbi araştırma sonuçları ile kanıtlanabilir. Yakın akraba evliliğine mesafeli olan içtihatların maslahat kapsamında ileri sürdükleri psikolojik, sosyolojik ve kalıtsal-tecrübi gerekçeleri, bu gerekçelere yöneltilen itirazlarla birlikte ele almak isabetli olacaktır.

1.2.2.1. Psikolojik Gerekçeler

Aşırı yakınlıktan kaynaklanan benzerlik ve çağrışım aynı ortamda büyüyen amca, hala, dayı veya teyze çocukları arasında psikolojik açıdan kardeşlik hissini geliştirebilmektedir. Bireyi kuşatan psiko-sosyal ve kültürel şartlara bağlı olarak böyle bir çağrışım, kardeşlik türünden duygusal bir bağı güçlendirebilmekte, tarafların bir birine karşı şehvet duygusunu zayıflatabilmektedir. Şehvetin zayıf olması tarafların bir birine karşı rağbetini azaltabilmektedir. Çünkü şehvet duygusu bakma-dokunma hissini güçlü olmasına bağlıdır. Rağbetin azalması doğum oranının azalmasına, yakın akraba evliliği ise çocuklarda kalıtsal bazı rahatsızlıklara yol açabilmektedir. Buna karşılık alışılmış simalardan uzak, yeni ve yabancı bir adaya karşı bu his daha güçlü olabilmektedir. Yabancılar arasında bu duygu güçlüyken, yakın akraba arasında zayıf kalabilmektedir.⁶⁰

a. Psikolojik gerekçeye yönelik eleştiriler: Yakın akraba evliliğiyle kurulan aile, biri akrabalık diğer nikâh olmak üzere iki yönüyle güçlenmektedir. Bireyin akrabasından olan bir kimseye sahip çıkması, yardımcı olması, şefkat ve merhamet göstermesi daha kolay olduğu kadar sila-i rahim duygusunu da güçlendirecektir. Yakın akraba insanın başına gelebilecek maddi/manevi zorluklara karşı daha sabırlıdır. Böyle durumlarda yakın akrabalar uzak kimselere oranla daha şefkatli daha fedakâr olabilmektedir. Tarafların yakın akraba olması bir birinin kültürel kodlarını anlamaya yardımcı olmakta; yaşlı anne, baba, kardeş veya bacıların korunması açısından bir avantaja dönüşebilmektedir. Bu sebeple en doğrusu bu konuyu şahısların takdirine bırakmak dindarlık, güzellik, güzel ahlak gibi vasıfları dikkate almaktır.⁶¹

b. Eleştiriye yönelik mülahazalar: İmam Gazzâlî (ö.505/1111), Begavî (ö. 516/1122) ve Şirbînî (ö. 977/1570) ve İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö.974/157) ileri sürdüğü bu durum

⁵⁶ Ebu Muhammed Abdülmelik İbnü'l-Hişâm, *Siretu'n-Nebi* (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1990), 2/293.

⁵⁷ Heytemî, *el-Fetâva*, 4/98.

⁵⁸ Zekeriyya Ensarî, *Esne'l-metâlib fî şerhi ravdi't-talib* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000), 3/108; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/184; Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Büceyremî*, 3/323.

⁵⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/158.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmuddîn*, 2/41; Ebü Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmami's-Şafii* (Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 5/234; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-lfsâh 'an ehâdîsi'n-nikâh*, (Amman: Dâru Ammân, 1406), 19; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/127.

⁶¹ Şinkitî, *Şerhu zâdi'l-müstenkâ'*, 4/270.

genel geçer değildir. Ancak amca evinde ya da yakın çevrede büyüyen çocuklar, amcasına *baba* şeklinde hitap edebilmektedir. Akraba simaları ise psikolojik açıdan bir birini çağırabilir. Bu durum kuzenler arasında kardeşlik duygusunu güçlendirmeye ve cinsel rağbeti azaltmaya müsaittir. Çağdaş psikoloji araştırmalarında cinsel tatminsizliğin taraflar arasında sevilme korkusu, doyum yetersizliği, izolasyon, çekilme, kaygı, sıklınlık, gerginlik, radikalleşme veya değersizlik hissine yol açabildiği ve evlilik uyumunu olumsuz etkileyebileceği görülmüştür.⁶² Bu açıdan yakın akraba evliliğinin nikâhın zarûriyyat, haciyât ve tahsîniyyât düzeyindeki maksatlarını gerçekleştirmede zayıf kalması ihtimal dahilindedir. Kardeşlik duygusu, alışılmış sima olma veya çağrışım türünden bir duyguya rağmen kuzenlerin evlenmeleri, evlilik hayatında psikolojik açıdan çeşitli problemleri beraberinde getirmeye müsaittir. Ancak bu durumun genel geçer olmadığı ve bireylere göre farklılaşabileceği de bir gerçektir. Sıla-i rahim ve nikâh akdiyle kurulan ailelerin iki defa güçleneceği, akrabanın daha sabırlı ve merhametli olacağı savunulabilir. Ancak bu itiraz Şafîi-Hanbelî içtihat açısından bir problem değildir. Çünkü onlara göre yabancı bir adayla evlenmek müstehaptır. Ancak bu adayın uzak akrabadan olması veya kültürel açıdan yakın olması onun tamamen yabancı olmasından üstündür.⁶³ Öte yandan taraflar arasında güçlü bir uyumun, duygusal yakınlığın ve iletişimin sağlanması için fıkhîta yakın akrabalık yerine dindarlık, kültürel yakınlık, duygusal frekans yakınlığı, maddî durum, sanat ve meslek benzerliği gibi denklik vasıflarına itibar edilmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla yabancıyla evlenmenin müstehap olması, kültürel açıdan farklı bireylerin evlenmesini ifade etmemektedir. Yakın akraba yerine aynı kültüre mensup yabancı bir adayla veya alışıklığın olmadığı bir simayla evlenmenin psikolojik açıdan daha isabetli olabileceği anlaşılmaktadır.

1.2.2.2. Sosyolojik Gerekçeler

Yakın akraba evliliğini tercih etmeyen içtihatlar maslahat kapsamında bazı sosyolojik gerekçeleri de kullanmıştır. Âyette meâlen: “*Sudan bir insan yaratarak onu neseb ve hısım (akraba sahibi) kılan O'dur.*”⁶⁵ buyrulmuştur. Buna göre evliliğin amacı çocuk sahibi olarak nesli devam ettirmek ve akrabalık yoluyla toplumsal kaynaşmayı sağlamaktır.⁶⁶ Bir diğer âyette “*Ey insanlar! Şüpheler yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.*”⁶⁷ buyrulmuştur. Buna göre dinin temel gayelerinden biri farklı boy ve klanlar arasında tanışmayı, kaynaşmayı, birlik ve beraberliği sağlamaktır. Evlilikte yabancı bir adayı tercih etmek İslam toplumunu meydana getiren uzak kabileler, aşiretler ve memleketler arasında akrabalık bağı kurmaktadır. Bu sayede ümmet bazında toplumsal örgütlenme yardımlaşma, dayanışma, birlik ve beraberlik güçlenmektedir.⁶⁸ Evlilik hayatındaki anlaşmazlık ve boşanmalar ise tarafların amca, hala, teyze veya dayı gibi yakın akrabalarıyla arasının açılmasına, sıla-i rahimin kaybedilmesine yol açabilmektedir.⁶⁹ Görüldüğü

⁶² Fatih Bal vd. “Yaşam Doyumunu Etkileyen Faktörlerin Evlilik ve Cinsellik Kavramı Üzerinden Değerlendirilmesi” *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/30 (2018), 188, 192; Pınar Çağ, İbrahim Yıldırım, “Evlilik Doyumunu Yordayan İlişkisel ve Kişisel Değişkenler” *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013), 18.

⁶³ bk. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/184; Büceyremî, *Hâşiyetü'l-Buceyremî*, 3/323; Heytemî, *el-Fetâva*, 4/98.

⁶⁴ bk. Halil İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 114-117; Abdullah Çollak, *İslam Aile Hukuku* (Ankara: Öncü Basımevi Yayınları, 2017), 126.

⁶⁵ el-Furkan 25/54.

⁶⁶ Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî şerhu muhtasari'l-Müzenî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 9/4.

⁶⁷ el-Hucûrât 49/13.

⁶⁸ Ensarî, *Esne'l-metâlib*, 3/108; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/127; Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetü'l-cemel*, 5/119.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/469; Buhûtî, *Keşşafu'l-kına' 'an metni'l-ikna'*, 5/9; Abdurrahman b. Abdullah el-Hanbelî el-Ba'î, *Keşfu'l-muhdirât ve'r-Riyâdu'l-müzehherât li-şerhi Ahsrei'l-mutasarât* (Beyrût: Dâru'n-neşâiri'l-İslamiyye, 2002), 2/579; İbrahim b. Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Muflih, *el-Mubdi'*

üzere yakın akrabayla evliliği tavsiye etmeyen Şafî ve Hanbelî içtihat evliliğin siyasi ve sosyolojik maslahatını dikkate almaktadır. Sosyolojik açıdan böyle olmakla birlikte, akraba evliliklerinin dinî tavsiye olmaktan ziyade sosyo-kültürel sebeplerden kaynaklandığına ileride değinilecektir.

1.2.2.3. Kalıtsal Risk Gerekeçesi

Şafî ve Hanbelîlerin yakın akraba evliliğine mesafeli olan içtihatlarının bir diğer gerekçesi, bu tür evliliklerin kalıtsal açıdan daha fazla tehlikeli olduğunun tecrübe edilmiş olmasıdır. Nevevî klasik tecrübeye, dönemindeki tabiilerin sözüne istinaden yabancı bir adayla yapılan evlilikte çocukların daha sağlıklı olacağını ve böyle bir evliliğin doğum oranını yükselteceğini aktarmıştır. Bir cinsin yalnızca aynı aileye tahsis edilmesi, o cinsin zayıflamasına ve kalıtsal problemlere sebep olabilmektedir.⁷⁰ Şafî fakihlerin maslahat kapsamında esas aldıkları bu tecrübe Arap şiirine de konu olmuştur:

تزوج أبناء بنات العم أنصح من كان بعيد الهم
فقد يضوي سليل الأقراب فليس ينجو من ضوى وسقم

Yüce gayret/himmet sahiplerine tavsiyemdir oğullarını amcakızlarıyla evlendirmesinler

Çünkü akrabanın nesli hastalıktan, zayıflıktan kurtulmaz ve bazen zayıf-çelimsiz olabilir⁷¹

وقد يضوي سليل الأقراب فتى لم تلده بنت عم فيضوى

“O amcakızının doğurmadığı bir delikanlıdır, akraba nesli bazen zayıf ve çelimsiz olabilir”⁷²

Görüldüğü üzere Şafî ve Hanbelî içtihatlar konuyla ilgili kendi dönemlerindeki maslahat merkezli tecrübeyi dikkate almaktadır. Geçmişte Araplar yakın akraba evliliğinden uzak durmaktaydılar.⁷³ Ancak bu tecrübeye rağmen günümüzde Araplar arasında yakın akraba evliliği yaygındır.⁷⁴ Öyle ki bazı Arap toplumlarında amcakızının yabancı biriyle evlenmesine müsaade etmek utanç sebebi olarak değerlendirilmektedir. Arz edilen dini yorum, içtihat ve tecrübelerle rağmen akraba evliliklerinin yaygın olması, dinden ziyade sosyo-kültürel yapı, tarım toplumu, akrabaya faydalı olma, yabancıya olan güvensizlik, geçmişte iletişim ve ulaşım imkânlarının sınırlı olmasıyla açıklanabilir.⁷⁵ Bu nedenle yakın akraba evliliğinin dinî bir tavsiyeden kaynaklandığını iddia etmek zordur.

Akraba evliliği ile kalıtsal hastalıklar arasında determinist bir bağ kurulamaz. Çünkü bu tür sorunlar yabancıyla yapılan evliliklerde de görülebilmekte, madde bağımlılığı gibi farklı sebepler de kalıtsal problemlere yol açabilmektedir. Akraba evliliği ile kalıtsal problemler arasındaki kolerans ise ancak tıbbî-genetik araştırmalarla kanıtlanabilir. Konuyla ilgili çağdaş eleştirilere ve tıbbî-genetik araştırma sonuçlarına ileride yer verilecektir. Kalıtsal problemlerin akraba evliliklerinde iki kat daha fazla olduğu görülecektir.

Görüldüğü üzere Şafî-Hanbelî fakihlerin konuyla ilgili içtihadı naklî delillere ilaveten maslahat kapsamında psiko-sosyal ve kalıtsal tecrübe gerekçelerini dikkate almaktadır. Buna bağlı olarak yakın akraba evliliğini tercih/tavsiye etmemektedir. Evliliğin maksadını sağlama

şerhu'l-Mukni' (Riyâd: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 2003), 7/6; Muhammed b. Salih b. Muhammed el-'Useymîn, *eş-Şerhu'l-mumtî 'ala Zâdi'l-müstenki'* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 2001), 12/15.

⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/145.

⁷¹ Muhammed Mutevelli Şa'râvî, *Havâtır havle'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Cîze: Ahbaru'l-Yevm, 1991), 4/3072.

⁷² İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-hadis*, 3/737.

⁷³ Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, *Edebü'd-dîn ve'd-dünya* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2015), 198.

⁷⁴ World Health Organization (WHO) Eastern Mediterranean “Genetic Diseases” (Erişim Tarihi 08.05.2021); Hüdâ, “Zevâcü'l-Ekarib ve'l-Emrâzi'l-Virâsiyye”, 6.

⁷⁵ Hüdâ, “Zevâcü'l-Ekarib ve'l-Emrâzi'l-Virâsiyye”, 6.

bakımından dış evlilikteki maslahatın iç/akraba evliliğindeki maslahattan üstün olduğunu savunmaktadır. Bu konuda evliliğin zarûriyyât kapsamında neslin devamı ve neslin korunması maslahatını esas almaktadır. Buraya kadar yapılan analizlerden hareketle delil açısından akraba yerine yabancıyla evlenmenin delil açısından isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu içtihadın maslahat yönün ne derece isabetli olduğu tıbbî ve kalıtsal araştırmalarla kanıtlanabilir. Öte yandan akraba evliliğinin dini, tıbbî ve sosyolojik açıdan günümüze temas eden bir yönü bulunduğundan konuyla ilgili çağdaş yaklaşımları analiz etmek yerinde olacaktır.

2. Yakın Akraba Evliliğine Dair Çağdaş Yaklaşımların Fıkıh Açısından Analizi, Yorum ve Değerlendirmesi

Günümüzde akraba evliliğini sağlık açısından sakıncalı görenler bulunmaktadır. Buna karşın akraba evliliğini tavsiye etmeyen içtihatları delil-gereke bakımından zayıf gören, yakın akraba evliliğinin toplumsal örgütlenmeyi güçlendirdiğini ve bunun aksini gösteren tıbbî-genetik araştırmaların ideolojik ve art niyetli olabileceğini savunanlar da bulunmaktadır. Öte yandan akraba evliliklerinin toplumsal birliği zayıflattığını, geçmişte Oğuz birliğini dağıttığını ve bu tür evliliklerin dinden kaynaklandığını savunan araştırmalar da olmuştur. Buna bağlı olarak konuyla ilgili görüş ve yaklaşımları dört başlık altında değerlendirmek mümkündür.

2.1. Akraba Evliliğine Mesafeli Olan Çağdaş Fıkî Görüşler

Reşid Rıza (ö.1865-1935), Tantâvî (ö.1862-1940) ve Şa'râvî (1911-1998) gibi bilgilerin yakın akraba evliliği konusunda Şafîî ve Hanbelî içtihadını savunmuşlardır.⁷⁶ Bu görüşte olanlar yukarıda geçen naklî, psiko-sosyal gerekçelere ve kalıtsal tecrübeye ilaveten günümüzdeki bilimsel verileri kullanmışlardır. Bu konuda ileri sürdükleri diğer gerekçeler şöyledir:

1. Âyetlerde evlilik kan-nesep bağına ilaveten süt ve kayınlık sebebiyle de yasaklanmıştır. Bu durum evliliği mümkün oldukça uzak çevreden yapmanın daha isabetli olduğuna delalet etmektedir.⁷⁷ Bitki, hayvan ve insan cinsleri erillik ve dişilik bakımından bir birinden uzaklaştığı ölçüde nesil güçlenmektedir. Buna karşılık cinsler arasındaki kan bağı birbirine yakınlaştığı ölçüde nesil zayıflamaktadır. Cüveynî ve Gazzalî gibi fakihler, sıhhati tartışmalı olan ancak bilimsel tecrübeyle desteklenen *إِغْتَرَبُوا لَا تَضُؤُوا* ve *لَا تَنْكِحُوا الْقَرَابَةَ الْقَرِيبَةَ فَإِنَّ الْوَلَدَ يُخْفِقُ* ve *لَا تَنْكِحُوا الْقَرَابَةَ الْقَرِيبَةَ فَإِنَّ الْوَلَدَ يُخْفِقُ* şeklindeki tavsiyeleri aktarmakla isabet etmişlerdir. Akraba evliliklerinde yaşanabilecek problemler, akrabalık bağlarının zayıflamasına ve sıla-i rahimin kesilmesine yol açabilmektedir. Kalıtsal ve psiko-sosyal sakıncalarından dolayı akraba yerine yabancıyla evlenmek seddi zerâyi kapsamında daha isabetlidir.⁷⁸ Evliliğin sürekli yakından akrabadan yapılması bir boyun kendi içindeki bağları güçlendirmektedir. İç evlilik yerine dış evliliği esas almak ise farklı klan/boylar arasında yakınlaşmayla ve toplumsal örgütlenmenin güçlenmesiyle sonuçlanmaktadır.⁷⁹ Bu açıdan yakın akraba yerine yabancıyla evlenmek maslahat açısından âyetteki tanışma/te'aruf maksadına daha uygundur.⁸⁰

2. Usul açısından bir şeyi önlemek o şeyi gidermekten önce gelir, zarar mümkün oldukça giderilir ve iki zarardan hafif olanı tercih edilir.⁸¹ Tıbbî araştırmalarda yakın akraba evliliğindeki kalıtsal risk oranının, yabancı adaya oranla daha yüksek olduğu görülmüştür.

⁷⁶ Muhammed Reşid b. Alırıza b. Muhammed, Tefsiru'l-menâr (Kahire: Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 1990), 5/27; Şa'râvî, *Havâtur havle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/3072.

⁷⁷ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, (Cize: Metâbi'u Ahbârî'l-Yevm, ts.), 4/2094.

⁷⁸ Ahmed b. Abdülaziz el-Haddâd, "Consanguineous Marriages: Jurisprudence and Medicine", *Pan Arab Human Genetics Conferans*, (2007), 81.

⁷⁹ Altunek, "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", 25.

⁸⁰ Ahmed b. Abdülaziz el-Haddâd, "Consanguineous Marriages: Jurisprudence and Medicine", *Pan Arab Human Genetics Conferans*, (2007), 81.

⁸¹ bk. Muhammed Zerka, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2012), 183-208.

Üreme kanununa göre aynı toprağı sürekli aynı cinsten bir ekinle sürmek zirai ekinlerin peyderpey zayıflamasına yol açmaktadır. Aynı toprak farklı türden bir ekinle sürüldüğünde, önceki ürünün yanı sıra yeni ürün de güçlenmektedir. Mahsulün daha güçlü ve kaliteli olması için aşılacak cinslerin mümkün oldukça bir birinden uzak olması tercih edilmektedir. Aynı kanun erkek-kadın arasındaki üreme için de geçerliliğini korumaktadır.⁸² Yakın akraba evliliği bu maslahatı zayıflatmaktadır. Bu görüşte olanlar klasik fihhi yaklaşımın naklî delillerini kullanırken, buna ilaveten aynı görüşü çağdaş bilimsel verilerden hareketle desteklemeye çalışmışlardır.

Muasır araştırmaların bir kısmı mezheplerin klasik gerekçelerinin yanında arz edilen gerekçelerden hareketle yakın akraba evliliğinin sakıncalı olduğunu, buna rağmen böyle bir evlilik yapacak adayların kalıtsal taşıyıcılık testlerinden geçmesi gerektiğini savunmuştur.⁸³ Ancak kalıtsal testlerin bu konuda ne derece yeterli oldukları, konuyla ilgili fikhî görüşü ne derece etkileyeceği, günümüz açısından ancak bilimsel araştırma sonuçlarıyla açıklanabilir. Genetik testlerin kalıtsal riskleri her yönüyle tespit ederek önleyebileceği tartışmalıdır. Ayrıca konuyla ilgili klasik fikhî yaklaşım sadece kalıtsal tehlikelerle değil psikolojik ve sosyolojik gerekçelerden hareket etmektedir. Konuyla ilgili çağdaş bilimsel araştırma sonuçlarını ayrı başlıklar altında ele alacağız.

2.2. Akraba Evliliğinin Sakıncalı Olmadığını Savunan Yaklaşımlar ve Temel Argümanları

Bu görüşte olanlar yakın akraba evliliğini tavsiye etmeyen Şafii ve Hanbelî içtihatların delil bakımından zayıf olduğunu ileri sürmüş ve daha çok klasik dönemlerde bu içtihadın delillerine yöneltiletilen itirazları tekrarlamış,⁸⁴ ayrıca tıbbî-genetik bazı araştırmalara istinaden zannedildiğinden farklı olarak akraba evliliğinin kalıtsal açıdan olumlu sonuçlar verdiğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁵ Bu tür itiraz-eleştirileri ve bunlara verilen cevapları yukarıda ele aldık. Burada ise görüşlerini ispatlamak üzere kullandıkları diğer argümanları ele alacak ve bu argümanların fikhî açıdan analizine ve eleştirisine yer vereceğiz.

1. Âyette: “*Seninle birlikte hicret eden amca, hala, dayı ve teyzekızlarınla evlenmeyi (sana helal kıldık).*”⁸⁶ buyrulmuştur. Hz. Peygamber hakkında sabit olan bir hüküm kendisine mahsus olmadığı sürece aynı hüküm ümmet için de geçerlidir. Akraba evliliğinde mefsedet bulunsaydı veya böyle bir evlilik ile kalıtsal hastalıklar arasında determinist bir bağ olsaydı helal kılınmazdı.⁸⁷

Delile yönelik fikhî eleştiriler: Mezkur âyetten yakın akrabayla evlenmenin mübah olduğu çıkarılabilir. Ancak bu âyetin akraba evliliğini tavsiye ettiğini iddia etmek zordur. Nitekim Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) mezkûr âyetteki “*seninle birlikte hicret eden amca-hala ve dayı kızları*” kaydını şu şekilde yorumlamıştır: Bu kayıt Hz. Peygamber'in sadece müslüman olan ve kendisiyle hicret etme onuruna erişen akrabalarıyla evlenmesi helal olduğunu ifade

⁸² Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 5/27.

⁸³ bk. Ergül Tunçbilek vd. *Genetik Hastalıklar* (Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, ts.), 12; Muhammed b. Yahya Saîdî vd., *Delilu 'iyadeti'l-meşvereti't-tıbbiyyeti li'l-fahsi ma kable'z-zevâc*, 22-23.

⁸⁴ Bk. Salûs, *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhiyye'l-mu'asıra*, 847,-857; Sâlûs, Ali Ahmed, “Zevâcu'l-Akraba Beyne'l-İlmi ve'd-Dîn” *Journal of Faculty of Sharia* 5/1 (1987), 691; Cebeci, *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik*, 32-37.

⁸⁵ Salim Necm, “Zevâcu'l-Akarib: İcâbiyyatuh ve Selbiyyatuh” *Mecelletu'l-mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 11/1 (1998), 158.

⁸⁶ el-Ahzâb 33/50.

⁸⁷ bk. Salûs, *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhiyye'l-mu'asıra*, 847,-857; Cebeci, *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik*, 32-37.

eder. Dolayısıyla müslüman olmayan veya kendisiyle hicret etme onuruna elde etmeyen kadınlarla evlenmesi helal değildir.⁸⁸ Nitekim Hz. Peygamber, amcası Ebû Talib'in (ö. 619 m.) kızı Ümmü Hânî (ö. 50/670 sonrası) ile evlenmek istemiştir. Ümmü Hânî bu teklifi kabul etmemiş ve sonrasında bu âyet nazil olmuştur. Bunun üzerine Ümmü Hânî, Hz. Peygamber ile beraber hicret etmiş olmadığını ve bu sebeple ona zaten helal olmadığını belirtmiştir. Süddî (ö. 127/745) bu rivayetin son derece zayıf olduğunu⁸⁹ Tirmîzî ise bu rivayetin hasen olduğunu savunmuştur.⁹⁰ Sahabenin bir kısmına göre ise âyetteki mezkûr kayıt mefhûm-u muhâlif gayesini ifade etmez. Bu takdirde âyete göre Hz. Peygamber'in akrabalarıyla evlenmesi mutlak bir şekilde helal kılınmıştır.⁹¹ Buna göre âyetin yakın akrabayla (kuzenlerle) evlenmenin mübahlığına delaleti zannıdır. Kuzenlerle evlenmenin mübahlığı daha çok onların evlenilmesi haram kılınanların dışında kalmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla arz edilen âyetten hareketle kuzenlerle evlenmenin mübah olduğu çıkarılsa bile, bu âyetten böyle bir evliliğin teşvik-tavsiye edildiğini çıkarmak zordur.

2. Âyetlerde yakın akrabayla evlenmek mübah kılınmıştır. A'râf sûresinin 157. âyetinde ise *ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث* "Peygamber onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar" buyrulmaktadır. Akraba evliliği âyetteki الطيبات kapsamında helal ve temiz bir evliliiktir. Allah Teâlâ hikmet sahibidir. Akraba evliliğinde bir sakınca olsaydı, onun hikmeti buna müsaade etmezdi. Kalıtsal hastalıklara sebep olan onlarca durum arasından yalnızca akraba evliliği etrafında olumsuz bir imaj oluşturmak iyi şeyleri helal kılan ilahî hikmete aykırı olduğundan doğru değildir.⁹² Determinist bir yaklaşımla akraba evliliği ile kalıtsal riskler arasında tabii bir bağ kurulamaz. Zira genetik rahatsızlıklar akraba evliliklerinin yanında yabancı evliliklerinde de görülmektedir. Buna karşılık akraba evliliğinden doğan çocuklarda bu tür rahatsızlıklar genel geçer değildir. Böyle bir risk sebebiyle akraba evliliği sakıncalı olacaksa, riskten korunmak üzere hiç evlenmemek gerekir. Söz konusu riskler doğrudan Allah Teâlâ'nın irade ve takdirine bağlıdır. O dilemezse akraba evliliğinde bir risk bulunmaz, dilerse yabancıyla yapılan evliliklerde de kalıtsal hastalıklara yol açabilir. Bu nedenle yakın akraba evliliğine mesafeli içtihatların yanında, böyle bir evliliği sakıncalı gösteren araştırmalar isabetli değildir.⁹³

Delilin fikhî açıdan eleştirisi: Arz edilen âyetten akraba evliliğinin mübah olduğu çıkarılabilir. Ancak acizane bu âyetin akraba evliliğini tavsiye-teşvik etmediğini düşünmekteyiz. Fıkıh usûlü açısından "ibaha, maslahat ve mefsedet" diyalektiğini ilgilendiren bu problemi şöyle değerlendirmek mümkündür: Bir şeyin mübah kılınması, o şeyin sürekli, mutlak ve kayıtsız bir şekilde ara dereceler dikkate alınmadan her türlü zaman, mekân ve şahıs açısından tavsiye edilmiş olmasını gerektirmez. Nitekim naslara aykırı olmamak, helali haram ve haramı ise helal kılmamak şartıyla kamu otoritesine üstün yarar gerekçesiyle ibaha alanına müdahale etme ve ibaha alanını sınırlandırma yetkisi verilmiştir. Evet ibaha bir haktır; ancak mübah bir fiil maslahat kapsamında tercih edilmeyebilir ve özel bir delilden hareketle bu fiilin aksini yapmanın müstehap olduğu savunulabilir. Bu durumu iki âyet ve usul merkezli bir analiz çerçevesinde ele almak yerinde olacaktır.

a. Birinci örnek: A'râf sûresinin 31. yetinde "yiyiniz içiniz, israfetmeyiniz."⁹⁴ şeklindeki ibaha emri yeme-içmenin mübah olduğunu ifade etmektedir. Ancak yeme-içme mükellefin

⁸⁸ İzzüddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm, *Tefsîru İzzüddîn b. Abdisselâm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1996), 914; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru 'Alemlî-Kütüb, 2003), 14/205.

⁸⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/591.

⁹⁰ Tirmîzî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 34.

⁹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), 5/237.

⁹² Salûs, *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhiyye'l-mu'asıra*, 847,-857; Cebeci, *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik*, 32-37.

⁹³ Salûs, *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhiyye'l-mu'asıra*, 847,-857; Cebeci, *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik*, 32-37.

⁹⁴ el-A'raf 7/31.

durumuna göre vacip, mendup, mekruh ve haram kısımlara ayrılabilir. Sözelimi diyabet hastalığı bulunan bir kimse, Allah Teâlâ'nın yeme içmeyi helal kıldığını, helal kılınan şeylerin temiz/faydalı olduğunu ve zararlı olsaydı helal kılınmayacağı türünden bir gerekçe ileri sürerek "diyetin ilahi hikmete aykırı olduğunu" iddia edemez. Aynı şekilde sağlıklı olmak için az yemenin tavsiye edilmesi, ayetteki mübahlığa aykırı olmasa gerektir. Aynı durum yakın akraba yerine uzak bir akraba veya yabancı bir kimseyle evlenmenin müstehap kabul edilmesi için de geçerliliğini korumaktadır. Bir fiilin müstehap olması onun aksini yapmak caiz olmakla birlikte, o fiili terk etmenin daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan o fiil ibaha kapsamında helal-serbest kılınmış olsa bile, özel bir delil veya muteber bir maslahat sebebiyle o fiili terk etmenin müstehap olabileceği savunulabilir.

b. İkinci örnek: Mâide süresinin 2. âyetinde "ihramdan çıkınca avlanın"⁹⁵ şeklinde emir avlanmayı helal kılmaktadır. Ancak kamu otoritesinin mevcut popülasyonu korumak üzere nesli tükenen hayvanları avlamayı yasaklaması veya yavrulama döneminde balık avlamayı yasaklaması ve bu yasakları ihlal edenlere bir yaptırım uygulaması avlanmanın mübah olmasıyla çelişmemektedir. Zira devlet başkanının halk üzerindeki tasarrufları mürsel/muteber maslahatlara bağlıdır.⁹⁶ Nassa, icmâya ve maslahata aykırı olmamak şartıyla devlet başkanına itaat etmek emredilmiştir.⁹⁷ Hukuk sistemi ibaha alanında giren tasarrufları başkasına zarar vermeme şartına bağlayabilir veya tavsiye etmeyebilir. Aynı şekilde yakın akraba evliliğinin helal kılınması, maslahat kapsamında böyle evliliğin tavsiye edilmemesine engel değildir. Dinî açıdan evliliğin temel gayesi nesli korumaktır. Naklî delillere ilave olarak kalıtsal ve psiko-sosyal gerekçeler yakın akrabadan uzak bir kimseyle evlenmenin müstehap olmasını gerektirmektedir.

c. Usul merkezli eleştiri: Dini hükümleri makasid açısından inceleyen herkes bu hükümlerle amaçlanan maslahatların ihmal edilemeyeceğini ve mefsedetın irtikâb edilemeyeceğini kabul eder. Herhangi bir nas, icmâ veya kıyas olmasa bile -nassa aykırı olmamak şartıyla- maslahat ve mefsedet gerekçesiyle ibaha alanı sınırlandırılabilir.⁹⁸ Dünya-ahiret maslahatını sağlayarak mefsedetı gidermek üzere kesin maslahatlara ilaveten zannî maslahatlar da itibara alınır.⁹⁹ Bir konuda maslahat ve mefsedet eşit düzeydeyse mükellef muhayyer olur. Ancak mefsedet ve maslahat arasında farklılık varsa iki seçenekten hangisi maslahatı daha fazla temin ediyor ve mefsedetden daha fazla uzaklaştırıyorsa o seçenek tercih edilir. Bu gerçeği ancak sâlih ile aslâh (iyi ve daha iyi), fasid ile efsed (kötü ve daha kötü) arasındaki farkı dikkate almayanlar reddeder. Aynı şekilde tıp bilimi maslahatı temin ve mefsedetı giderme esasına göre hareket etmektedir. Örneğin doktorlar iki zarardan büyük olanı gidermek üzere, küçük olan zarara katlanmayı tavsiye ederler. Din ile bilim ve tıbbın kesinlik arz eden kanunları tevhid noktasında buluşmaktadır. Dinin kaynağı Allah Teâlâ'nın teşriî iradesi, bilimin ve tıbbın doğru tespit ettiği kanunların kaynağı ise Allah Teâlâ'nın tekvînî iradesidir. Her ikisinin nihaî doğruları arasında -din yanlış anlaşılmasa ve tıp da yanılmıyorsa- bir çatışmadan bahsedilemez. Evet, hikmet açısından her şey Allah'ın izin, irade ve kontrolü altındadır. Bu açıdan varlık aleminde salt ve zorunlu bir determinizmden bahsedilemeyeceğine bilim de şahittir. Ancak Allah Teâlâ sonuçları genellikle sebeplere bağlamış, teşriî kanunlarına uygun hareket etmeyi emrettiği kadar tekvînî kanunlarına uymayı da emretmiştir.¹⁰⁰ Dinî ve dünyevî maslahata vesile olan durumlar genellikle emredilmiş kategoride farz, vacip ve müstehap kısımlara; mefsedete vesile olan durumlar ise haram, tahrîmen mekruh, tenzîhen mekruh ve hilaf-ı evla gibi kısımlara ayrılmaktadır.¹⁰¹ İki maslahat tearuz ettiğinde mümkünse

⁹⁵ el-Mâide 5/2.

⁹⁶ bk. Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi şerhi'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2017), 129.

⁹⁷ bk. en-Nisa 4/59; Hz. Peygamber: "Üzerinize Habeşi ve burnu kulağı kesik bir köle, emir tayin edilse, sizi Allah'ın Kitabı ile sevk ve idare ettiği sürece, onun emirlerini dinleyiniz ve itaat ediniz." buyurmuştur. bk. Buhârî, *Ahkâm*, 4, İbn Mâce, *Cihad*, 39.

⁹⁸ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/7-9, 2/314.

⁹⁹ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/7-9, 2/35.

¹⁰⁰ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/7-9.

¹⁰¹ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/14, 61, 77, 78.

426 | Ramazan Korkut. Fıkıh Açısından Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik ve ...

her iki maslahat bir araya getirilir. Ancak bu mümkün değilse bu iki maslahattan hangisi üstün olduğu biliniyor veya zannediliyorsa o maslahat tercih edilir. Hikmet kavramı ise sözlükte *men etme* ve *engel olma* anlamındadır. İki maslahattan daha üstün olanını alarak zayıf olanını bırakmak, iki ihtimalden daha zararlı olanı menetmek hikmete daha muvafıktır.¹⁰² Vesâil hüküm açısından makasıda tabidir.¹⁰³ Gerçekten maslahatın nas, icma, kıyas-ı celi ve sahih örf olmadan tek başına naslardaki amm hükümleri tahsis edeceği veya mutlak ifadeleri takyid edeceği iddia edilemez. Ancak âyette mübah kılınan bir fiili nasların genel maksadından, özel bir delilden ve maslahattan hareketle tavsiye etmemek caizdir. Böyle bir sınırlandırma nassa ve ilahi hikmete muhalefet olarak değerlendirilemez. İbaha alanı hakkı kötüye kullanmama, başkasına zarar vermeme, sedd-i zerâyi ve üstün yarar gerekçesiyle sınırlandırılmıştır. Nitekim Hz. Ömer müslüman kadınlara zarar verdiği gerekçesiyle ehl-i kitabın kadınlarıyla evlenmeyi yasaklamıştır. Hz. Ömer burada mübah bir fiili üstün yarar, maslahat ve mefsedet gerekçesiyle sedd-i zerâyi kapsamında sınırlandırmıştır. Onun bu konuda maslahat gerekçesiyle nassa muhalefet ettiği iddia edilemez. Bir diğer ifadeyle “ehl-i kitap kadınlarla evlenmek âyetle helal kılınmıştır, helal kılınan şeyler tayyibat kapsamındadır, Allah Teâla ise hikmet sahibidir böyle bir evliliğin sakıncası olsaydı âyette mübah kılınmazdı, bunun aksini iddia etmek nassa ve ilahi hikmete muhaliftir” denilemez. Hz. Ömer’in bu türden diğer uygulamaları ise bir nasın yerine diğeriyle amel etmekten veya o esnada hükmün menâtı oluşmadığı için hükmü uygulamamaktan ibarettir.¹⁰⁴ Daha açık bir ifadeyle özel bir delil sebebiyle ibaha alanının sınırlandırmak, mübah olan bir fiili mefsedet riski fazla olduğundan tavsiye etmemek nassa muhalefet değildir.

Yukarıdaki usul çerçevesinde şunlar söylenebilir: Dinî veya tıbbî açıdan yakın akraba evliliği ile kalıtsal riskler arasında zorunlu bir determinizmden bahsedilemez. Ancak yakın akraba evliliğinin daha riskli olduğu özel bir delil, tıp-genetik, tecrübe ve maslahat açısından doğruysa bu durum yakın akraba evliliğini tercih sebebi olmaktan çıkarabilir. Yabancıyla evlenmedeki maslahat, akrabayla evlenmedeki maslahattan daha üstünse ve mefsedetten daha uzaksa -aksini tercih etmek mübah olmakla birlikte- yabancıyla evlenmenin müstehap olması hikmete daha muvafıktır. Dolayısıyla akraba evliliğini tavsiye etmeyen içtihatlar iddia edildiği şekilde nassa, icmâya, ilahî hikmete veya kıyasa aykırı değildir. Çünkü burada akraba evliliğinin mübahlığı inkâr edilmemekte, sadece tercih sebebi olmaktan çıkmaktadır. Bu nedenle konuyla ilgili Şafîî ve Hanbelî içtihadın nassa aykırılık türünden mülğa bir maslahata dayandığı iddia edilemez. Tam aksine bu içtihat mürsel maslahat ile muteber maslahat arasında kalmaktadır.

3. Yakın akraba evliliğini savunmak üzere Süleyman et-Taberânî'nin (ö. 360/971) Ebû Ümâme'den (ö. 86/705) aktardığı şu rivayet kullanılmıştır: “Sizler bir birinizle savaşmaya dönmedikçe, kişi geçim gerekçesiyle amcakızını bırakarak Nabatlı bir kadınla evlenmedikçe kıyamet kopmaz.”¹⁰⁵ Oysa bu hadisin senedinde yer alan Cafer b. Zübeyr isimli ravinin yalancı olduğu ve haberin zayıf olduğu tespit edilmiştir. Talhâ'nın rivayeti: “Kendi kavminden evlenen insanın hali, evinde ot bitiren kimsenin hali gibidir.”¹⁰⁶ Bu haberin senedindeki Eyyûb b. Süleyman b. Hazlem'in babasıyla birlikte meçhul olduğu ve hadisin zayıf olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷

Rivayetlerin eleştirisi: Her iki rivayet zayıf olmakla birlikte yakın akraba evliliğine teşvik etmekten uzaktır. Birinci rivayet akrabayla evliliği tavsiye etmekten ziyade “dünyevileşmenin ileri boyutlara ulaşacağını, evlilik konusunda bile sadece zenginliğin bir tercih sebebi olacağını” muhatabın anlayacağı edebî bir üslup ve anlatımla ifade etmektedir. Bu nedenle arz

¹⁰² İbn Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-ahkâm*, 1/87, 91.

¹⁰³ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-ahkâm*, 1/179.

¹⁰⁴ bk. Bûtî, *Davâbitu'l-maslaha*, 327-340.

¹⁰⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 1/114.

¹⁰⁶ Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414), 4/477.

¹⁰⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 1/114; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, 4/477.

edilen rivayet amcakızıyla evliliğe teşvik mahiyetinde bir açıklama olmaktan uzaktır. İkinci rivayetdeki “kavminden evlenme” kaydı ise uzak akrabayla evlenmeye hamledilebilir. Şafîî ve Hanbelî içtihatların mesafeli olduğu evlilik ise yakın akraba evliliğidir. Uzak akrabayla evlenmek bu kapsamda değildir.

4. Akraba evliliğindeki kalıtsal risklerin iki kat fazla olduğunu tespit eden araştırmaların yetersizdir. Bu araştırmaların kalıtsal hastalıkların tamamını kuşatmadığı ve ağırlıklı olarak hastane kayıtlarına giren bireyleri esas aldığı belirtilmiştir. Akraba evliliğinin fazla, çok az ve neredeyse eşit olduğu üç ayrı toplumda yapılan bir araştırmada, kalıtsal hastalık oranının bir birine yakın olduğu tespit edilmiştir. Günümüzdeki araştırma sonuçları tutarsız olabilmektedir. Bazı araştırmalarda bu durum son derece abartılmaktadır. Batıda akraba evliliğinin sakıncalı olduğunu gösteren araştırmalar ideolojik olabilir. Akraba evliliğini riskli gösteren bu tür araştırmaların toplumsal yapımızı zayıflatmayı hedefliyor olması ihtimal dâhilindedir. Zira akraba evlilikleri İslam dünyasındaki toplumsal yapıyı güçlendirmektedir. Öte yandan kalıtsal riskler sadece akraba evliliğine indirgenemez. Sigara, içki ve madde bağımlılığı gibi sebepler de kalıtsal hastalıklara yol açabilmektedir. Kalıtsal riskler akraba evliliğinden değil çekinik genlerin bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır. Geniş çaplı bir araştırma sonucunda beklenenden farklı sonuçlar ortaya çıkabilecektir.¹⁰⁸ Mısırlı Dâhiliye profesörü Salim Necm akraba evliliği ile kalıtsal rahatsızlıklar arasında bir orantının bulunmadığını savunmuştur. Konuyla ilgili bire bir araştırma yapmak yerine Suudi Arabistan’da yüz yıllık aile şecerelerini kalıtsal açıdan analiz eden bir araştırmayı esas almıştır. Buna göre akraba evliliğinden meydana gelen bireylerin itikadi, fikri ve ahlaki açıdan üstün oldukları, şiddetten uzak durdukları, problemlerini çözmek için yargıya müracaat etme yerine kendi aralarında çözüm bulmaya çalıştıkları; bu fertler arasındaki kalp, şeker, tansiyon, prostat ve diğer rahatsızlıkların yabancıyla evlilikten meydana gelen bireylerle neredeyse aynı olduğu görülmüştür.¹⁰⁹

Yukarıdaki gerekçe bazı yönlerden isabetli değildir. Bilimsel bir araştırmanın akraba evliliklerinin ve diğer evliliklerin tamamını kuşatması zordur. Bunun yerine belirli örneklemelerin esas alınacağında şüphe yoktur. Bu konudaki araştırmalar sadece akraba evliliği yapanları değil, kalıtsal problemleri bulunan diğer evlilikleri de esas almaktadır. Gerçekten akraba evliliği ile kalıtsal riskler arasında salt determinist bir bağ kurulamaz ve kalıtsal problemler sadece akraba evliliğine indirgenemez. Bu kapsamda akraba evliliğinin sürekli olarak kalıtsal hastalıklara yol açacağı da iddia edilemez. Ancak bu durum akraba evliliğindeki riskin yüksek olmasına, bu sebeple akraba evliliğinin tavsiye edilmemesine ve yabancıyla evlenmenin müstehap olmasına engel değildir. Çünkü akraba evliliği sadece kalıtsal değil nasların nesli koruma maksadını, psikolojik gerekçeleri ve sosyolojik realiteyi esas alarak yabancıyla evlenmenin akrabayla evlenmekten üstün olduğunu savunmaktadır. Suudi Arabistan’da yapılan mezkur araştırma akraba evliliği ile kalıtsal rahatsızlıklar arasındaki koleransı incelemekte, kalıtsal rahatsızlığı tespit edilen bireyleri akraba evliliği ve yabancı evlilikler şeklinde sınıflandırmamaktadır. Haliyle yöntem açısından problemlidir. Nitekim yine Suud Sağlık Bakanlığının yakın akraba evliliğini dini açıdan olduğu kadar, kalıtsal risklerin fazla oluşu sebebiyle tavsiye etmemesi, mezkur araştırmaya dayandırılan iddiayı anlamsız hale getirmektedir.¹¹⁰ Her şeyin Allah Teâlâ’nın kontrolünde olduğunda şüphe yoktur. Ancak kalıtsal riskler daha fazlaysa, evlilik için yabancı bir adayı tercih etmek, evlilik öncesi taşıyıcılık testlerinin yapılması ve gerekli önlemlerin alınması tekvînî kanunlara riayet kapsamında, Allah’a tevekkül ve itaat etmenin bir gereğidir. Madde bağımlılığının, sigara ve içki gibi alışkanlıkların sağlığa zarar verdiği, kalıtsal sorunlara yol açacağı izahtan varestedir. Akraba evliliği ile kalıtsal rahatsızlıklar arasında nasıl bir koleransın bulunduğu ise ancak somut araştırmalarla tespit

¹⁰⁸ Cebeci, *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik*, 36-37.

¹⁰⁹ Salim Necm, “Zevâcu’l-Akarib: İcâbiyyatuh ve Selbiyyatuh”, 158.

¹¹⁰ Muhammed b. Yahya Saîdî vd., *Delîlu ‘iyadeti’l-meşvereti’t-tibbiyyeti li’l-fahsi ma kable’z-zevâc* (Riyâd: Vezâretu’s-Sihha, 2015), 22-23.

edilebilir. Dolayısıyla bu konuda ancak tıbbî, genetik ve istatistikî saha araştırma sonuçları bir fikir verebilir. Şimdi bu sonuçları ele alalım.

3. Akraba Evliliğine Dair Tıbbî Araştırma Sonuçlarının Fıkıh Açısından Yorumu

Tıp literatüründe aynı soydan gelen ve aralarında kan yakınlığı bulunan bireyler arasındaki evlilik akraba evliliği olarak isimlendirilmiştir.¹¹¹ Kuzenlerle yapılan evlilik birinci dereceden; kardeş torunları arasındaki evlilikler ise ikinci derece yeğen evliliğidir. Ülkemizde en sık görülen ve sağlık açısından en tehlikeli olan evlilik, birinci dereceden kuzenler arasındaki evlilikleridir.¹¹² Akraba evliliklerine dair araştırmalar amca, teyze, dayı veya halakızı gibi kuzenlerin yanında, aynı soydan gelen daha uzak akrabaları da kapsamaktadır.¹¹³ Ancak ağırlıklı olarak kuzenler arasındaki evliliğin riskleri üzerinde durulmaktadır.

Günümüz tıp araştırmalarına göre yakın akraba evliliklerinin yaklaşık on bir çeşit *otozomal resesif* ve *multifaktöryel* kalıtsal hastalıklar için önemli bir risk faktörü olduğu ve kalıtsal hastalıkların ortaya çıkma olasılığını iki kat arttırdığı tespit edilmiştir.¹¹⁴ Yakın akraba evliliklerinde ölü doğumlarının, erken yaş bebek ölümlerinin¹¹⁵ ve kalıtsal engellerin iki daha yüksek olduğu görülmüştür.¹¹⁶ Örneğin yeni doğan bebekler arasındaki ölüm hızı akraba olmayan evliliklerde binde 25, akraba evliliklerinde ise binde 42 oranında görülmüştür.¹¹⁷ Bilim dünyasının bu konuda neredeyse aynı fikirde olduğu savunulmaktadır.¹¹⁸ Yakın akraba evliliklerinde, toplumda nadiren görülen resesif genleri heterozigot olarak taşıyan taraflardaki zararlı genlerin birleşme olasılığının ve bu genleri homozigot olarak taşıyan bireylerin meydana gelme olasılığının; yabancı evliliklere oranla iki kat yüksek olduğu görülmüştür. Buna karşılık faydalı heterozigot genleri taşıyan akrabaların kendi aralarında evlenmeleri halinde -bu faydalı genlerin bir araya gelme olasılığı az olmakla birlikte- daha yararlı olabileceği de savunulmuştur.¹¹⁹

Kalıtsal hastalıkların bir kısmını gebelikten önce, bir kısmını gebelik aşamasında tespit ederek müdahale etme imkânı bulunmaktadır. Türkiye’de yaklaşık her 50 kişiden birinde;

¹¹¹ Neyzi Olcay-Ergül Tunçbilek, *Genetik Bozukluklar*, (İstanbul, Nobel Yayınları, 1989), 138.

¹¹² Tunçbilek vd. *Genetik Hastalıklar*, 12.

¹¹³ Nar, “Tıbbi Antropoloji: Akraba Evliliklerinin Patolojik Etkileri”, 226.

¹¹⁴ Tunçbilek vd. *Genetik Hastalıklar*, 9-12.

¹¹⁵ bk. Pirinççi “Elazığ İl Merkezindeki Hastanelerde Doğum Yapan Ve İl Merkezinde İkamet Eden Kadınlarda Akraba Evliliklerinin İncelenmesi”, 183.

¹¹⁶ Nar “Tıbbi Antropoloji: Akraba Evliliklerinin Patolojik Etkileri”, 227-238; Pirinççi vd. “Elazığ İl Merkezindeki Hastanelerde Doğum Yapan Ve İl Merkezinde İkamet Eden Kadınlarda Akraba Evliliklerinin İncelenmesi”, 182. (Araştırmada 1047 kadından 500’üne ulaşıldığı, bunların %28.8’inin (114 kadın) akraba evliliği yaptığı, yakın akraba evliliğinin ise %67.5 oranında (77 kadın) kardeş çocukları arasında gerçekleştiği belirtmiştir. Akraba evliliğinde ölü doğum oranının kendi içinde %20.2 (23 kişi); akraba evliliği yapmayanlarda ise bu oranın kendi içinde %8.8 (34 kişi) olduğu tespit edilmiştir. Son doğumlarında (0-12 ay arası) bebek ölümlerinin görülme sıklığının akraba evliliğinde %3.5; akraba evliliği yapmayanlarda %0.8 olduğu tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına istinaden akraba evliliği tavsiye edilmemiş, gerek ebeveynlerin gerekse evlilik çağındaki gençlerin akraba evliliğinin sakıncaları konusunda bilinçlendirilmesi gerektiği, akraba evliliği yapmayı planlayanların taşıyıcı tarama testlerinden geçmesi gerektiği ve genetik danışmanlık hizmetlerinin yaygınlaştırılması sonucuna ulaşılmıştır.)

¹¹⁷ Tunçbilek vd., *Genetik Hastalıklar*, 12.

¹¹⁸ Nurettin Başaran, *Tıbbi Genetik* (İstanbul: Bilim Teknik Yayınları, 1996), 125; Galip Akın, “Denizli Kırsal Kesiminde Akraba Evliliği ve Bunu Etkileyen Faktörler” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 40/3 (2000), 68; Hale Şamlı vd. “Afyonkarahisar İlinde Akraba Evlilikleri ve Bunun Doğumsal Anomaliler ile İlişkisi”, *Kocatepe Tıp Dergisi* 7 (2006), 72; bk. Kadir Canatan, “A Sociological Approach on Kin Marriages in Turkey”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (2018), 6-8; Hayri Dayıoğlu vd. “Kütahya İlinde Akraba Evliliği Sıklığı ve Sonuçları” *Dumlupınar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 43/1 (2019), 70.

¹¹⁹ Akın, “Denizli Kırsal Kesiminde Akraba Evliliği ve Bunu Etkileyen Faktörler”, 68.

Akdeniz-Güneydoğu bölgesinde ise yaklaşık her 10 kişiden birinde *Akdeniz Anemisi* görülmektedir. Güneydoğu bölgesi akraba evliliklerin en fazla olduğu bölgelerdendir. Bu hastalığın sıklıkla yaşandığı bölgelerde taşıyıcılık testlerinin yapılması ve bunun sonucuna gerekli tıbbî tedbirlerin alınması önerilmiştir.¹²⁰ Zira gebelikten iki ay önceki tıbbî müdahaleyle ve ayrıca gebeliğin ilk üç ayında embriyoda nöral tüp defektleri (beyin ve omurilik gelişimi esnasında ortaya çıkabilen anormallikler) %70 oranında önlenabilmektedir.¹²¹ Akraba evliliği planlayanların buna karar vermeden önce genetik hastalık testlerini uygulaması tavsiye edilmektedir.¹²² Fenilketonüri ve Hipotiroidi gibi hastalıklar doğumdan hemen sonra test yoluyla belirlenebilmektedir. Bu tür rahatsızlıkların giderilmesi için tedavi süreci başlatılabilmektedir.¹²³ Buna karşılık doğum öncesi tespit edilemeyen veya tespit edildiği halde tedavisi olmayan durumlar çok daha fazladır. Tedavi imkânı yoksa yasal olarak on hafta içinde on birinci haftayı geçmemek şartıyla gebeliği sonlandırmak mümkündür.¹²⁴

Fıkıhî açıdan ilk dört ay içinde -henüz ruh cesede gelmeden önce- gebeliği sonlandırmanın caiz olduğu ve caiz olmadığı şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Ancak ilk dört aydan sonra anne ya da ceninin hayatına mal olmadığı sürece gebeliğin sonlandırılmayacağı konusunda görüş birliği vardır. Ana rahminde ceninin kalıtsal bir hastalık taşıdığı tespit edilince bu hastalık annenin hayatına zarar verecek olursa gebelik sonlandırılabilir. Ancak anne hayatına bir zararı yoksa kalıtsal hastalığı tespit edilen ceninin ilk dört ay içinde aldırılabilceğine dair fetvalar verilmiştir. Ancak bu konuda isabetli olan, anne hayatına mal olmadığı sürece kalıtsal rahatsızlık gerekçesiyle gebelik hangi aşamada olursa olsun ceninin aldırılmayacağı şeklindedir.¹²⁵ Bu kapsamda annenin hayatına mal olmayacak kalıtsal bir risk gerekçesiyle cenini aldırarak hayat hakkının dokunulmazlığını ihlal anlamında ğurre cezasını gerektiren bir suç olarak değerlendirilmiştir.¹²⁶ Çünkü insanın yaşama hakkı döllenenin ilk anından itibaren sabit olup Allah tarafından verilen bir hak olup dokunulmazdır. Ancak annenin hayatına veya diğer ceninlerin ölümüne sebep olacaksa ceninin herhangi bir aşamada aldırılabilir. Bunun dışında cenin herhangi bir sebeple kürtaj yoluyla aldırılmaz. Bu suç gebeliğin ilk dört ayından sonra daha fazla ağırlaşmaktadır.¹²⁷

Günümüzde genetik testlerin sonucunda taraflar arasında bir risk tespit edilmişse, doğum öncesinde veya gebelik esnasında tıbbî müdahalelerle engellenebilecekse yakın akrabayla evlenmede bir sakınca olmadığı savunulmuştur.¹²⁸ Ancak yukarıda arz edilen tıbbî araştırma sonuçları evlilik öncesinde sadece bazı kalıtsal risklerin tespit edildiğini göstermektedir. Gen merkezli kalıtsal hastalıkların büyük bir kısmı ise evlilik öncesindeki basit testlerle tespit edilememektedir. Tarafların gen haritasını çıkarmak, mevcut olan tüm riskleri detaylarıyla belirlemek zor olduğu kadar, oldukça pahalıya mal olmaktadır. Genetik uzmanı Ekrem

¹²⁰ Tunçbilek, *Genetik Hastalıklar*, 13.

¹²¹ Tunçbilek vd., *Genetik Hastalıklar*, 13.

¹²² Pirinççi vd. "Elazığ İl Merkezindeki Hastanelerde Doğum Yapan Ve İl Merkezinde İkamet Eden Kadınlarda Akraba Evliliklerinin İncelenmesi", 189; Dayıoğlu vd. "Kütahya İlinde Akraba Evliliği Sıklığı ve Sonuçları", 70.

¹²³ Tunçbilek vd., *Genetik Hastalıklar*, 16.

¹²⁴ Tunçbilek vd., *Genetik Hastalıklar*, 13; bk. T.C. Cumhurbaşkanlığı "Mevzuat Bilgi Sistemi" (Erişim 26.02.2021).

¹²⁵ Ülfet Görgülü, "Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi*, 4/1, (2017), 108-118; bk. *Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 526-527;

¹²⁶ Ali İhsan Pala, "Özürüldüğü Tespit Edilen Ceninin Alınması" *İlahiyat Fakülteleri IV. İslam Hukuku Koordinasyon Toplantısı ve Özürüldüğü Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu* (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2008),

¹²⁷ Detaylı Bilgi İçin Bk. Tuğba Duru, *İslam Hukukunda Cenine Müdahale* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 154-159; Mehmet Dirik, "İslam Hukuku Açısından Kürtaj" *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 5 (2018), 92-93; İbrahim Tüfekçi, "İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2013), 149-150.

¹²⁸ Ali Ahmed Sâlûs, "Zevâcu'l-Akraba Beyne'l-İlmi ve'd-Dîn", 691.

Darendeliolu ve tabip Enes Özer ile yapılan görüşmede, gen analizlerinin genetik hastalıkların büyük bir kısmını tespit edemediği, gen teknolojisinin bu seviyeye ulaşamadığı belirtilmiştir. Öte yandan kalıtsal riskler tespit edilse bile genlerin çekinik-baskın olma özelliklerine göre durum değişmektedir. Döllenme esnasındaki mutasyonlara bağlı olarak farklı gen kombinasyonları ortaya çıkabilmektedir. Kalıtsal rahatsızlığa sebep olabileceği tahmin edilen genler çekinik-baskın olma durumuna göre risk olmaktan çıkabilmektedir. Buna karşılık kalıtsal bir risk teşkil etmediği zannedilen durumlar ise kalıtsal bir hastalıkla sonuçlanabilmektedir. Akriba evliliği kalıtsal rahatsızlık sebebi değildir, ancak bu evliliklerin genetik açıdan iki kat daha riskli olduğu teyit edilmiş ve bu sebeple tavsiye edilmemiştir.¹²⁹ Örneğin endogamiden başka evliliklere mesafeli olan Yahudi toplumunda maddi/manevi kalıtsal hastalıklar yaygındır.¹³⁰ Yararlı genlerin bir araya gelmesi halinde son derece zekiler de çıkabilmektedir.

Görüldüğü üzere son dönem tıbbî ve genetik araştırma verileri yakın akriba evliliğini tavsiye etmeyen Şafîî ve Hanbelî içtihatları destekler mahiyettedir. Ancak bu içtihatlar konuyu sadece genetik tecrübe üzerinden değerlendirmemekte; nasların genel maksadını, nesli koruma ilkesini, bazı naklî delillere ilave olarak psiko-sosyal gerekçeleri dikkate almaktadır.

4. Yakın Akriba Evliliğine Dair Sosyolojik Bazı Araştırmaların Fıkıh Açısından Değerlendirmesi

Şafîî ve Hanbelî mezhepleri dinî, psiko-sosyal ve kalıtsal gerekçelerle dış evliliği iç evliliğe öncelmiştir. Yakın akriba evliliğini tavsiye etmeyerek, yabancıyla evlenmenin müstehap olduğunu savunmuştur. İslam dünyasında akriba evliliğinin tercih edilmesi bu içtihatlardan ziyade geleneksel/kültürel açıdan birçok sebebe dayanmaktadır. Ancak bu çerçevede akriba evliliğinin dinden kaynaklandığı sonucuna ulaşan sosyolojik bazı araştırmalar da bulunmaktadır. Oysa din ile dini yorum farklılaşabilmektedir. Bu konuyu biraz detaylandırmak yerinde olacaktır.

Sosyolojik araştırmalara göre insanlık tarihi endogami/içevlilik ve egzogami/dışevlilik konusunda iki aşırı uca tanıklık etmiştir. Hindistan kast sisteminde endogami esas alınmış, egzogami ise yasaklanmıştır. 19. Yy. Kazak Başkurtlarında ise egzogami esas alınırken bu kurala aykırı hareket edenler dışlanmış, hatta kırsal bölgelerde ölümle cezalandırılabilmiştir.¹³¹

Akraba evliliklerinin kurumsallaşmasında sosyolojik açıdan birçok sebep etkili olmaktadır. Bu kapsamda geleneksel aile yapısı, eğitim düzeyi, aileye dışarıdan birilerinin girmesiyle akrabalık dayanışmasının zayıflayacağı inancı, mal-mülk ve gelirleri yabancılarla paylaşmama düşüncesi, yabancıya olan güvensizlik, akrabaya faydalı olma, akrabalıktan kaynaklanan sevgi, kültüre daha yakın olma, söz dinleyeceğini düşünme, maddi-manevi geleceği daha kolay güvence altına alma düşüncesi zikredilebilir.¹³² Bu kapsamda asabiyeti güçlü tutma gayesiyle kültürel farklılıkları engelleme içgüdüğü, psikolojik açıdan çocuklarını yakınında tutarak uzağa göndermeme içgüdüğü, akrabalar arasında nesep asabiyetini yüksek tutma gayreti, üstünlük gerekçesiyle akrabadan başkasının muadil olamayacağı düşüncesi, nesillerini korumak üzere dış evlilik yoluyla ortaya çıkabilecek statü ve otorite boşluğunu önleme çabası, hanedanı koruma ve devam ettirme siyaseti de akraba evliliklerinin yaygınlaşmasında etkili olmaktadır.¹³³ Sosyolojik araştırmalarda dinin akraba evlilikleri üzerindeki etkisi tartışmalı bir husustur. Dinin bu tür evliliklerdeki riske karşı meşrulaştırma aracı olarak

¹²⁹ K1, Kişisel Görüşme, 26 Şubat 2021; K2, Kişisel Görüşme, 25 Şubat 2021.

¹³⁰ bk. Demet Çakır, Nuriye Erbaş, "Genetik Geçişli Hastalıklar, Akriba Evliliği ve Prekonsepsiyonel Bakım, Danışmanlık" *Prekonsepsiyonel Bakım ve Danışmanlık*; ed. Gülbahtiyar Demirel Sayiner (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 187.

¹³¹ Calvin Wells, *İnsan ve Dünyası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 100; Abdülkadir İnan, "Türk Düşünlerinde Exogami İzleri" *Makaleler ve İncelemeler: I* (Ankara: TTK Basımevi, 1952), 341; Serpil Altunek, "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", 19.

¹³² Ayan vd., "Akriba Evliliğinin Toplum Hayatındaki Bazı Görünümleri: Dil-Din ve Tıp", 134; Yüksel-Ergöçmen, "Çocuk Gelin Olmaya Giden Yol", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2012), 134.

¹³³ Bk. Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, (Dimaşk: Dâru Ya'rûb, 2004), 1/256.

kullanılmış olması mümkündür. Oysa burada öncelikle dinin doğru ya da yanlış anlaşılıp anlaşılmadığını, dinin özüyle kültürel görünüşleri ve din algısı arasındaki farkı dikkate almak gerekmektedir. Bu yönüyle akraba evliliğine yönelik olumlu tutumlar dinin tavsiyesinden ziyade arz edilen psiko-sosyal ve kültürel sebeplerden ya da yanlış bir algısından kaynaklanmaktadır.

Bernadette Model ve Aamra Darr'a göre dünya genelindeki akraba evlilikleri %20 oranında, akraba evliliklerinden dünyaya gelen çocukların ise %8 civarındadır. Bu evlilikler Yahudî ve Hristiyanlar arasında yaygındır. Bilimsel araştırmalarda kalıtsal açıdan daha riskli olduğu tespit edilen akraba evliliklerini büyük oranda İslam dünyasına mal etmek adil değildir.¹³⁴ Buna rağmen bazı sosyolojik araştırmalarda yakın akraba evliliklerinin yaygınlaşmasında dini faktörlerin etkili olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim Cuisenier ve Karabaş akraba evliliğinde İslam dininin önemli ölçüde etkili olduğunu iddia etmiştir.¹³⁵ Benzer şekilde günümüzde akraba evliliklerinin dini faktörlerle yaygınlaşmış olabileceği vurgulanmıştır.¹³⁶ Altunek İslamlaşma sonucunda Arap kültürünün etkisiyle Türk toplumunda dışevlilik kuralının geçerliliğini yitirdiği sonucuna ulaşmıştır.¹³⁷ Zira Orta Asya Türk geleneğinde baba soyundan 7 göbek ve 40 göbek uzakta dışevlilik kuralının esas olduğu aktarılmıştır. Bu kurala riayet etmeyenler cezalandırılmaktaydı. Amcakızları baba soyundan sayılırken dayı ve halakızları bunun dışında tutulmaktaydı. Çünkü baba soyu sisteminde dışarıya verilen kızlar (halalar), artık tabi oldukları karşı soya mensup kabul edilmektedir. Dayılar ise baba soyundan değildir. Bu nedenle dayıkızı ve halaoglu evliliği dış evlilik olarak görülmüş, amcakızıyla evlenmeye ise mesafeli durulduğu savunulmuştur. Bu kurala bağlı olarak Oğuz Türklerinin İslam öncesinde toplumsal örgütlenmelerinin daha güçlü olduğu belirtilmiştir. Ancak İslam'la birlikte Arap kültürünün etkisiyle Türklerdeki bu anlayışın değişime uğradığı, amcakızı evliliklerinin yaygınlaştığı, evlilik örüntüsündeki bu değişime bağlı olarak toplumsal örgütlenmenin zayıflayarak birliğin dağıldığı savunulmuştur. Bu dağılış süreci Dede Korkut'un *İç Oğuz ve Dış Oğuz Bölünmesi* Oğuz Kağan'ın *Üçok-Boz Bölünmesi* şeklinde edebi yapıtlara konu olmuştur. Bu dağılımda İslam'ın etkisiyle amcakızı evliliklerinin önemli bir rol oynadığı savunulmuştur.¹³⁸ Oysa Oğuz birliğinin dağılması amcakızı evliliği veya dışevlilik kuralının ihlal edilmesinden değil, özü itibarıyla dinî uyumsuzluktan kaynaklanmıştır. Nitekim Oğuzhan müslüman olmayan babası tarafından üç amcakızıyla evlendirilmiştir.¹³⁹ Buna göre yakın akraba evliliğinin İslam'ın etkisiyle yaygınlaştığı savunulamaz. Zira Şafii-Hanbeli içtihatlarına göre akraba evliliği mübah olmakla birlikte dini delillerin, kalıtsal sebeplerin yanında bu tür evlilikler maslahat

¹³⁴ Bernadette Model ve Aamra Darr, "Science and Society: Genetic Counseling and Customary Consanguineous Marriage," *Nature Reviews Genetics* 3 (2002), 225-229; Canatan, "A Sociological Approach on Kin Marriages in Turkey", 5.

¹³⁵ Cuisenier, "Endogamie et Exogamie dans le Mariage Arabe", 80; Cuisenier, "Matriaux et Hypotheses Pour une Etude des Structures de la Parent en Turquie", 87-89; Karabaş, *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*, 196.

¹³⁶ Ayan vd., "Akraba Evliliğinin Toplum Hayatındaki Bazı Görünüşleri: Dil-Din ve Tıp", 82.

¹³⁷ Altunek, "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", 22-25.

¹³⁸ Altunek, "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi", 20; Karabaş, *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*, 196. Oğuz Han önce Kür-Han ve Küz-Han olmak üzere iki amcakızıyla evlenmiştir. Bu iki eşi Müslüman olmayı kabul etmediğinden dolayı kendilerinden uzaklaşmıştır. Bunun üzerine babası Kara-Han Oğuz-Han'ı amcası Or-Han'ın kızıyla evlendirmek istemiştir. Oğuz Han amcakızına ulaşarak ona müslüman olmayı teklif etmiş, o da bunu kabul edince kendisiyle evlenmiştir. Ancak daha önce evlendiği iki eşine karşı soğuk davranmaya ve uzak kalmaya devam etmiştir. Önceki hanımları Oğuz-Han'ın müslüman olduğunu Kara-Han'a ulaştırmıştır. Durumu öğrenen Kara-Han, beylere danıştıktan sonra, Oğuz Han'ın Müslüman olmasından ve bu konudaki ısrarından dolayı öldürülmesine karar verir. Oğuz Han'ın bu durum karşısında başlattığı mücadele, babası Kara-Han amcaları Kür-Han ve Küz-Han'ın ölümüyle sonuçlanır ve Oğuz birliği dağılır. bk. Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı - Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 2013), 17-18.

¹³⁹ Onur Alp Kayabaşı, "Türk Destanlarında Baba Oğul Çatışması" *Journal of Turkish Studies* 14/1 (2016), 505-511.

kapsamında psiko-sosyal gerekçelere bağlı olarak tavsiye edilmemiş ve dış evlilik müstehap kabul edilmiştir. Dolayısıyla yakın akriba evlilikleri dinden ziyade yukarıda aktarılan psikolojik, sosyolojik ve kültürel faktörlerle izah edilebilir.

İslam'la birlikte Türk kültüründe amcakızı evliliğindeki anlayışın değişmiş olması mümkündür. Ancak toplumsal örgütlemenin zayıflaması daha çok din tercihindeki farklılaşmaya odaklanmaktadır. Amcakızı evliliğinin kısa sürede toplumu dağıtma ihtimali zor görünmektedir. Nitekim Mâverdi (ö. 450/1058) ilk dönemlerde Arapların geçmişte mümkün oldukça yakın akrabadan uzak evlenme gayreti içinde olduğunu aktarmaktadır.¹⁴⁰ Araplar arasında günümüzde akriba evliliğinin yaygın olması, delilsiz olarak geçmişte de bunun böyle olduğunu ispatlamak için yeterli bir sebep değildir. Öyle ki Arap şiir ve edebiyatında yakın akriba evliliğine taban tabana karşıt bir tutum söz konusudur.¹⁴¹ Bu nedenle söz konusu fikri yalnızca Dede Korkut'un edebî yapıtları üzerinden savunarak, toplumsal dağılmayı onların da açıkça sebep göstermediği amcakızıyla evlenmeye indirgemek ve İslamlaşmayla birlikte Arap kültüründen etkilenmeye bağlamak yerinde değildir. Böyle bir iddianın kaynağı tespit ettiğimiz kadarıyla Fransız araştırmacı Cuisenier tarafından yapılan yüzeysel bir araştırmadaki hatanın ezber ve tekrardan ibaret kalmaktadır.¹⁴² Zira Şafii ve Hanbeli mezhep aidiyetinde ayrıca Arap şiirlerinde bunun tavsiye edilmediği görülmektedir. Bazı araştırmalara göre Yahudi ve Hristiyanların arasında akriba evliliği oranın az olmadığı, bunu sadece İslam ülkelerine mal etmenin adil olmayacağı tespit edilmiştir.¹⁴³ Bunu ispatlayan istatistik verilerden bazıları şöyledir:

TÜİK verilerine göre Türkiye'de akriba evliliğinin 2006 verilerine göre %20,9 oranında tespit edilmiştir. Bu oran batı bölgelerinden doğu bölgelerine doğru artmaktadır. Güneydoğu bölgesi %40,4 oranında akriba evliliklerinin başını çekmektedir. Akriba evlilikleri genellikle kardeş çocukları arasında gerçekleşmektedir. Buna göre her 5 kişiden en az biri akriba evliliği yapmıştır. Batı ülkelerinde bu oran %1.0 civarında oldukça düşük bir seviyededir. İslam dünyasında ise bu oranın yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ürdün, Mısır ve İran gibi ülkelerde bu oranın %40-50 bandında olduğu tespit edilmiştir.¹⁴⁴ Akriba evliliği oranı toplum sosyolojisinin değişmesine, eğitim seviyesinin yükselmesine, geleneksel yapının farklılaşmasına, iletişim-ulaşım ağının genişlemesine, ekonomik gelişmelere, kentleşme ve sanayileşmeye bağlı olarak azalmaya devam edecektir.¹⁴⁵ Nitekim Türkiye'de 2010 yılında resmi %5.9 olarak kayıtlara geçen akriba evliliği, 2019 yılında %4.0 oranında görülmüştür. Yıllara göre sürekli bir düşüş yaşanmıştır. 2019 verilerine göre akriba evliliğinin en fazla olduğu iller Mardin (%20.8), Şanlıurfa (%18.2) ve Diyarbakır (%17.2); en az görüldüğü iller sırayla Edirne (%1,1) Kırklareli (%1,4) ve Çanakkale (%2,1) şeklindedir.¹⁴⁶

Türkiye İstatistik Kurumu verilerine ve yapılan diğer araştırmalara göre Güneydoğu bölgesi akriba evliliklerinin en fazla yaşandığı bölgedir.¹⁴⁷ Ağırlıklı olarak Şafii mezhebine mensup olan bölgenin geçmişinde Hanbeli mezhebi de bulunmaktadır. Şafii ve Hanbeli mezhepleri ise akriba evliliğini tavsiye etmemiştir. Yakın akrabadan uzak mümkün oldukça yabancı adaylarla evlenmenin müstehap olduğu üzerinde durmuştur. Türkiye'nin batı bölgelerine doğru akriba evliliklerindeki oran azalmaktadır. Bu bölgelerin büyük kısmı Hanefi mez-

¹⁴⁰ bk. Mâverdi, *Edebü'd-dîn ve'dünya*, 198.

¹⁴¹ bk. İbnu Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 7/127.

¹⁴² bk. Cuisenier, "Endogamie et Exogamie dans le Mariage Arabe", 80; Cuisenier, "Matriaux et Hypothèses Pour une Etude des Structures de la Parent en Turquie", 87-89.

¹⁴³ bk. Bernadette Model ve Aamra Darr, "Science and Society: Genetic Counseling and Customary Consanguineous Marriage," *Nature Reviews Genetics* 3, 225- 229; Canatan "A Sociological Approach on Kin Marriages in Turkey", 5.

¹⁴⁴ Nar, "Tıbbi Antropoloji: Akriba Evliliklerinin Patolojik Etkileri", 226.

¹⁴⁵ Ayan vd., "Akriba Evliliğinin Toplum Hayatındaki Bazı Görünümleri: Dil-Din ve Tıp", 79.

¹⁴⁶ bk. Turkish Statistical Institute (TÜİK) "İstatistiklerle Aile" (Erişim Tarihi 14.02.2021).

¹⁴⁷ bk. Turkish Statistical Institute (TÜİK), "İstatistiklerle Aile" (Erişim Tarihi 14.02.2021).

hebine mensuptur. Hanefî mezhebinin ise akraba evliliğine dair sınırlayıcı bir içtihadı görülmemektedir. Buna göre akraba evliliği dinin konuya yaklaşımından ziyade arz edilen psiko-sosyal ve kültürel sebeplerden kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Şafî ve Hanbelî içtihat delil, maslahat ve evliliğin zarûriyyat düzeyindeki nesli koruma maksadını esas almış, yakın akraba evliliğini tavsiye etmeyerek yabancı bir adayla evlenmenin müstehap olduğunu savunmuştur. Müstehap olan bir fiilin simetrisi derecesine göre ke Rahet veya hilaf-ı evlâ olduğundan, bu mezheplere göre yakın akrabayla evlenmek en azından hilaf-ı evlâ kapsamına girmektedir. Çağdaş bilimsel araştırmalarda akraba evlilikleri ile kalıtsal hastalıklar arasında zorunlu determinist bir bağ bulunmadığı; ancak akrabalar özellikle kuzenler arasındaki evliliklerde kalıtsal risk olasılığının dış evliliklere oranla yaklaşık iki kat fazla olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar Şafî ve Hanbelîlerin konuyla ilgili içtihadını maslahat açısından desteklemektedir. Ancak Şafî ve Hanbelî içtihatlar evliliğin yalnızca kalıtsal yönünü değil psiko-sosyal ve siyasal yönlerini de dikkate alarak akraba evliliğini tavsiye etmemişlerdir. Buna göre özel bir delile-maslahat ve kalıtsal tecrübeye bağlı olarak mübah bir fiilin hilaf-ı evlâ olduğunu savunmak o fiilin mübah olduğuna delalet eden naslara aykırı değildir. Buna göre “akraba evlilikleri kalıtsal hastalıklara sebep olmaz, olsaydı mübah kılınmazdı” türünden bir iddia da isabetli değildir. Aynı şekilde bu tür problemlerin genlerden kaynaklandığı, akraba evliliğinde bu oranın yüksek olduğunu ancak akraba evliliğinden kaynaklanmadığını dolayısıyla bunu tavsiye etmeyen içtihatların isabetsiz oldukları da iddia edilemez. Çünkü arz edilen içtihatlar akraba evliliği ile kalıtsal riskler arasında determinist bir bağ kurmakta, aksine bu evlilikte kalıtsal riskin daha fazla olduğunu dikkate almaktadır. Öte yandan sadece kalıtsal riskleri değil akraba evliliğinin psikolojik ve sosyolojik risklerini de dikkate almakta, güçlü bir toplumsal örgütlenme için evliliğin kültürel yakınlık, denklik ve dindarlık parametreleri çerçevesinde mümkün oldukça akrabadan uzak olması gerektiğini savunmaktadır. İslam öncesi Türklerde baba soyundan kırk göbük uzak evlilik esas alınmıştır. Aynı geleneğin izlerine günümüzde de rastlanılmaktadır. Bu durumun geniş çerçevede sosyolojik örgütlenmeyi güçlendirmesi mümkündür. Ancak sosyolojik güçlü bir örgütlenmenin yalnızca bununla sağlanamayacağı; bu konuda dini, milli ve manevî ortak değerlerin belirleyici olduğundan şüphe yoktur. Bu nedenle Oğuz birliğinin dağılmasının sebebini dinin akraba evliliği tavsiyesi veya Arap kültürünün etkisiyle evliliklerinde aramak yerinde değildir. Nitekim Arap dil, kültür ve tarih kitapları İslam’dan sonra Araplar’ın böyle bir evliliğe karşı olumsuz bir tutum geliştirdiklerini, dini-fikhî içtihatlarda tavsiye etmedikleri görülmektedir. Dolayısıyla böyle bir evliliği Araplar’ın cahiliye dönemindeki iç evliliklerinin devamı olarak mülahaza etmek son derece isabetsizliktir. Kaldı ki akraba evliliği mübah olsa da hilaf-ı evlâdır. Akraba evliliklerinin din ve mezhep aidiyetinden ziyade ibaha kapsamında daha çok yukarıda arz edilen geleneksel, psiko-sosyal, kültürel yapı ve değişimlerle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. İslam’ın akraba evliliğini teşvik ederek Oğuz birliğini dağıttığı türünden düzmece bir kurgu üzerinden değerlendirerek diğer faktörleri göz ardı etmek isabetli değildir. İslamlaşmayla birlikte Türk birlik ve beraberliğinin daha güçlü bir şekilde varlığını koruyarak günümüze taşıdığı, Türk kültürü ile İslam’ın kabil-i tefrik olmayacak şekilde mezcedildiği, Macarlar’da olduğu gibi en yüce değeri olan İslam’ı kaybedenlerin Türklüğü de kaybetme noktasına geldikleri tarihi bir gerçektir. Günümüz nesillerine kalıtsal hastalıklara karşı korumak üzere akraba evliliği yerine kültürel açıdan yakınlık ve denklik şartlarına uygun şekilde yabancıyla evliliğe teşvik etmek, ayrıca kalıtsal rahatsızlıklara karşı evlilik öncesi genetik önlemleri geliştirmek, yaygınlaştırmak ve kalıtsal rahatsızlığa sebep olan sigara, içki vd. bağımlılıklara karşı sağlık kurumlarının dini kurumlarla işbirliği içinde çalışması zorunluluk arz etmektedir. Zira dinin toplum ve bireysel tercihler üzerinde dominant bir etkisi bulunmaktadır, zannedildiğinden farklı olarak din akraba evliliğini teşvik etmek yerine kalıtsal, psikolojik ve sosyolojik gerekçelerle evlilik politikası açısından yakın akraba evliliğine mesafeli durmayı haklı çıkarmaktadır.

Kaynakça

- Abbâdî, Ahmed b. Kasım-Şirvânî, Abdulhamîd el-Mekkî. *Havaşî's-Şirvânî ve'l-Abbâdî 'ala tuhfeti'l-muhtâc*. Beyrût, Dâru'l-Fıkr, ts.
- Acar, Halil İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Akın, Galip. "Denizli Kırsal Kesiminde Akraba Evliliği ve Bunu Etkileyen Faktörler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (2000), 67-80.
- Altunek, Serpil. "Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2001), 17-28.
- Atar, Fahrettin. "Muharremât". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 31: 6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ba'î, Abdurrahman b. Abdullah el-Hanbelî. *Keşfu'l-muhdirât ve'r-riyâdu'l-müzehherât li-şerhi Ahsrei'l-mu-tasarât*. Beyrût: Dâru'n-Neşâiri'l-İslamiyye, 2002.
- Bal, Fatih vd. "Yaşam Doyumunu Etkileyen Faktörlerin Evlilik ve Cinsellik Kavramı Üzerinden Değerlendirilmesi" *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/30 (2018), 185-196.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *et-Tehzîb fî fihri'l-İmami's-Şafîi*. Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşafu'l-kına' 'an metni'l-ikna'*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1402.
- Bûtî, Ramazan. *Davâbitu'l-maslaha*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1986.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed Ömer. *Hâşiyetu'l-Büceyremî 'alâ şerhi'l-menheci't-tullâb*. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Canatan, Kadir. "A Sociological Approach on Kın Marriages in Turkey". *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (2018), 1-22.
- Cebeci, Lütfullah. *Yakın Akraba Evliliği ve Genetik*. Kayseri: İstişare Yayınları, 1990.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Cessâs, Ebubekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Cuisenier, Jean. "Endogamie et Exogamie dans le Mariage Arabe", *L'Homme*. 11/2 (1962), 80-105.
- Cuisenier, Jean. "Matriaix et Hypotheses Pour une Etude des Structures de la Parent en Turquie", *L'Homme* 4/1 (1964), 73-89.
- Cumhurbaşkanlığı. "Mevzuat Bilgi Sistemi". Erişim 26.02.2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=911779&MevzuatTur=21&MevzuatTertip=5>.
- Çağ, Pınar- Yıldırım, İbrahim. "Evlilik Doyumunu Yordayan İlişkisel ve Kişisel Değişkenler". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/39 (2013), 13-23.
- Çakır, Demet- Erbaş, Nuriye. "Genetik Geçişli Hastalıklar, Akraba Evliliği ve Prekonsepsiyonel Bakım, Danışmanlık" (173-197). *Prekonsepsiyonel Bakım ve Danışmanlık*. ed. Gülbahtiyar Demirel-Fatma Deniz Sayiner. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- Çiçekli, Aylin-Suvat Parin. "Aşiret Yapılarında Boşanma Deneyimi: Van Örneği". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2020), 345-368.
- Çollak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. Ankara: Öncü Basımevi Yayınları, 2017.
- Dayıoğlu, Hayri vd. "Kütahya İlinde Akraba Evliliği Sıklığı ve Sonuçları". *Dumlupınar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 43/1 (2019), 53-73.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafê. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ala şerhi'l-kebîr*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Dimyâtî, Ebubekir b. Muhammed Şetâ. *Hâşiyetu l'anetu't-tâlibîn*. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Duru, Tuğba. *İslam Hukukunda Cenine Müdahale*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ensârî, Zekariyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekariyya. *Esne'l-metâlib fî şerhi ravdi't-talib*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ensârî, Zekariyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekariyya. *Fethu'l-vehhâb bi şerhi menheci't-tullâb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'ulûmuddîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Görgülü, Ülfet. "Anomalili Gebeliklerin Sonlandırılmasıyla İlgili Cevaz Fetvalarına Eleştirel Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi*, 4/1, (2017), 106-122.
- Hattab, Emin Mahmûd. *Fethu'l-Meliki'l-Ma'bûd tekmiletu'l-menheli'l-'azbi'l-mevrûd şerhu sünene-i Ebî Davûd*. Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1974.
- Heysemî, Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1414.
- Heytemî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1983.
- Hüddâ Abdullah el-Hüseyn, "Zevâcü'l-Ekarib ve'l-Emrâzi'l-Virâsiyye", *Education in Medicine Journal* 8/1 (2019), 1-32.
- İbn Abdilberr, Ebû 'Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfî fî fihri ehlî'l-Medîne*. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, 1980.

Ramazan Korkut. Classical and Contemporary Views on Kin Marriage in Terms... | 435

- İbn Abdisselâm, İzzüddîn Abdülazîz. *Kavâ'idü'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2010.
- İbn Abdisselâm, İzzüddîn Abdülazîz. *Tefsîru İzzüddîn b. Abdisselâm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1996.
- İbn Abdîrabbih, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İkdu'l-ferîd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-İfsâh 'an ehâdîsi'n-nikâh*. Amman: Dâru Ammân, 1406.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Mukaddime*. Dımaşk: Dâru Ya'rûb, 2004.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik. *Sîretu'n-Nebî*. Beyrût: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1990.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid. *Şerhu fethi'l-kadîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kudâme, Muva'ffukuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011.
- İbn Kudâme, Muva'ffukuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Çarîbu'l-hadîs*. Bağdâd, Matba'atu'l-Anî, 1397.
- İbnü'l-Muflih, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah. *el-Mubdi' şerhu'l-Mukni'*. Riyâd: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 2003.
- İnan, Abdülkadir. "Türk Düğünlerinde Exogami İzleri". *Makaleler ve İncelemeler: I*. Ankara: TTK Basımevi, 1952.
- İrâkî, Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân. *Tahrîcu ehâdîsi'l-İhyâ*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Karabaş, Seyfi. *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*. Ankara: ODTÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Kayabaşı, Onur Alp. "Türk Destanlarında Baba Oğul Çatışması". *Journal of Turkish Studies*, 14/1 (2016), 505-516.
- Kaylûbî, Şihabuddin Ahmed b. Ahmed b. Seleme. *Haşiyetâ Kaylûbî 'ala şerhi Celaliddin Mahallî 'ala Min-hâci't-tâlibîn*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 2003.
- Kurul. *Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Mâverdi, Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî şerhu muhtasari'l-Müzenî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Mâverdi, Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dîn ve'd-dünya*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2015.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'âri'fîn b. Nûriddîn Alî. *Feyzu'l-kadîr*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1356.
- Nar, Mehmet Şükrü. "Tıbbi Antropoloji: Akkraba Evliliklerinin Patolojik Etkileri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* 52/1 (2012), 223-241.
- Necm, Salim. "Zevâcu'l-Akarib: İcâbiyyatuh ve Selbiyyatuh" *Mecelletu'l-mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî*, 11/1 (1998), 152-169.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ganîm b. Salim. *el-Fevâkihu'd-devânî 'ala risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kazvîni*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû'*. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibîn*. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.
- Neyzi Olcay, Ergül Tunçbilek. *Genetik Bozukluklar*. İstanbul: Nobel Yayınları, 1989.
- Ali İhsan Pala. "Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması" (51-92). *İlahiyat Fakülteleri IV. İslam Hukuku Koordinasyon Toplantısı ve Özürlü Olduğu Tespit Edilen Ceninin Alınması Sempozyumu*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2008.
- Pirinççi Edibe vd. "Elazığ İl Merkezindeki Hastanelerde Doğum Yapan Ve İl Merkezinde İkamet Eden Kadınlarda Akkraba Evliliklerinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Tıp Dergisi* 19/3 (2002), 182-190.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Reşid, Muhammed b. Alırıza b. Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kahire: Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Amme, 1990.
- Salûs, Ali Ahmed. *Mevsu'atu'l-kadaya'l-fikhiyye'l-mu'asıra*. Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân, 2008.
- Sâlûs, Ali Ahmed. "Zevâcu'l-Akraba Beyne'l-İlmi ve'd-Dîn". *Journal of Faculty of Sharia* 5/1 (1987), 669-698.

436 | Ramazan Korkut. Fıkıh Açısından Yakın Akraba Evliliğine Dair Klasik ve ...

- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Savaş, Rıza. "Cüveyriye bint Haris". *İslam Ansiklopedisi* 8/146. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sevgili, Macit. "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği Ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2018), 217-246.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. Riyâd: Dâru't-Taybe, ts.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Mısır: el-Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şa'râvî, Muhammed Mutevellî. *Havâtur havle'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Cize: Metabi'u Ahbârî'l-Yevm, 1991.
- Şamlı, Hale vd. "Afonkarahisar İlinde Akraba Evlilikleri ve Bunun Doğumsal Anomaliler ile İlişkisi". *Kocatepe Tıp Dergisi* 7 (2006), 69-74.
- Şatîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakat*. Beyrût: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Togan, Zeki Velidî. *Oğuz Destanı - Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2013.
- Tunçbilek, Ergül vd. *Genetik Hastalıklar*. Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, ts.
- Tüfekçi, İbrahim. "İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2013), 111-154.
- TÜİK, Turkish Statistical Institute. "İstatistiklerle Aile". Erişim Tarihi 14.02.2021. <https://tuikweb.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33730>.
- Uceylî, Süleyman b. Ömer b. Mansur. *Haşiyetu'l-cemel 'ala menheci't-tullâb*. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Useymîn, Muhammed b. Salih b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-mumti' 'ala Zâdi'l-müstenkî'*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2001.
- Wells, Calvin. *İnsan ve Dünyası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- World Health Organization (WHO) Eastern Mediterranean. "Genetic Diseases". Erişim Tarihi 08.05.2021. <http://www.emro.who.int/health-topics/genetic-diseases/introduction.html>.
- Yüksel-Kaptanoğlu, İlknur-Ergöçmen, Banu. "Çocuk Gelin Olmaya Giden Yol". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2012), 128-161.
- Zerka, Muhammed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2012.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Nasbu'r-râye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân, 1997.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fî şerhi'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2017.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 437-454

**Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental Health Relations
among Muslim Samples**

*Müslüman Örneklemeler Arasında Bilişsel-Davranışla İlişkili Dua Türleri ve
Ruh Sağlığı İlişkisi*

Fatümetül Zehra GÜLDAŞ

Dr. Öğretim Üyesi, Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Anabilim Dalı
*Assistant Prof., Binali Yıldırım University Faculty of Theology
Department of Psychology of Religion
Erzincan / Turkey*
zehra.guldas@erzincan.edu.tr orcid.org/0000-0002-6666-2416

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 February / Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 10 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 437-454

Cite as / Atıf: GÜLDAŞ, Fatümetül Zehra. "Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental Health Relations among Muslim Samples [*Müslüman Örneklemeler Arasında Bilişsel-Davranışla İlişkili Dua Türleri ve Ruh Sağlığı İlişkisi*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 437-454.

<https://doi.org/10.18505/cuid.888468>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Psychological and subjective well-being depends on how an individual feels about his/her life and how he/she responds to life events. Individually, the person may unconsciously feel all external events occurring beyond his/her control in his cognitive schemas. Especially considering mental health, the influence of religious beliefs and practices on various components of mental well-being has emerged as one of the most studied topics in the psychology of religion in recent years. Most studies have focused on the role of religion in seeking answers about individuals' search for meaning and their reactions to life events. There is a prevalent finding that prayer plays a constructive role in the lives of individuals faced with life's difficulties and exposed to stressors. Thus, for scientists over the past few decades, the possible application of the cognitive behavioral framework within the psychology of religion has become a key element of both subjective and psychological well-being. In the theoretical applications used on the relationship between religiosity and mental health, it was appeared that various prayer measures are predominantly derived from Christian religious norms and beliefs. However, non-Christian religions have been mostly disregarded in such inquiries. More specifically, the links between religiosity and mental health among Muslim individuals have been neglected even though there are several forms of religious behavior in Islam that are of great importance to the daily lives of believers. Therefore, the current research aims to investigate the link between different types of Islamic prayer and indicators of well-being using the cognitive-behavioral mechanism among Muslim individuals. An online link was used to recruit participants from many Islamic student communities and several worship places in different cities/regions of England in this study. The online questionnaire composed of six prayer types (obligatory, necessary, voluntarily, supererogatory, supplication, and invocation prayers), six psychological well-being domains (autonomy, environmental mastery, positive relations with others, personal growth, self-acceptance, and purpose in life), and two subjective well-being domains (life satisfaction, and positive and negative affects). The representative sample consisted of 214 participants (female= 145, male= 69), aged between 18 and 66 ($M = 27.01$, $SD = 8.80$). The results of the correlational analysis indicated that obligatory (fard) prayer, voluntarily (sunna) prayer, supplication (du'ā') prayer and invocation (dhikr/remembrance of God) prayer have positive relationship with the well-being variables, while no correlation of necessary (wājib) prayer and supererogatory (nawāfil) prayer with any of the well-being variables is appeared. The results of the multiple regression analysis showed that obligatory, voluntarily, and necessary prayers were not predictors of psychological or subjective well-being variables. Although only the type of supererogatory prayer was found to be predictive, the relationship was in the opposite direction. In addition, the supplication prayer accounted for the unique variance in predicting the

¹ This article is the final version of an earlier announcement called "Religion and Well-being: Applying a Cognitive-Behavioral Framework among Muslims", not previously printed, but orally presented at a symposium called "The IAPR Conference on Culture, Context and Existential Challenges (21-24 August 2017, Hamar/Norway)", the content of which has now been developed and partially changed. This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Prayer Types and Their Associations with Mental and Psychophysiological Health", (Ph.D. Dissertation, University of Leicester, Leicester, UK), which I completed on February 22, 2019. The researcher Fatümetül Zehra Güldeş is delighted to state that her doctoral studies were funded by the Republic of Turkish Ministry of National Education during her education abroad. / Bu makale, The IAPR Kültür, Bağlam ve Varoluşsal Zorluklar Konferansı (21-24 Ağustos 2017, Norveç/Hamar)'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Din ve İyi Oluş Hali: Müslümanlar Arasında Bilişsel-Davranışsal Bir Çerçevenin Uygulanması" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. Bu makale, 22 Şubat 2019 tarihinde tamamladığım Prayer Types and Their Associations with Mental and Psychophysiological Health başlıklı doktora tezinden üretilerek hazırlanmıştır (Ph.D. Dissertation, University of Leicester, Leicester, UK). Araştırmacı Fatümetül Zehra Güldeş, yurtdışındaki eğitimi sırasında doktora çalışmalarının T.C. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından finanse edildiğini belirtmekten mutluluk duyar.

psychological well-being scores, while the invocation prayer accounted for the unique variance in predicting subjective well-being. In light of James and Wells' cognitive-behavioral model, the present study has identified only the types of supplication and invocation prayer as important factors that have a positive effect for individuals in providing psychological support for them. Therefore, the presented data suggest that people are more like to have better psychological and subjective well-being when their prayers take the form of a supplication prayer and invocation prayer in which they rely on God for guidance and support and refresh their thinking through feeling God's presence. As can be seen from the present findings, it is important to consider the applicability of belief structures in specific community settings. Here, both the theoretical framework and practical direction can contribute to the understanding being held as to the relationship between Muslim prayer types and mental well-being and provides guidance for health practitioners regarding how different prayer models can lead individuals to have better well-being.

Keywords: Psychology of Religion, Mental Health, Cognitive-Behavioral Model, Prayer Types, Muslim Individuals

Müslüman Örneklemeler Arasında Bilişsel-Davranışla İlişkili Dua Türleri ve Ruh Sağlığı İlişkisi

Öz: Psikolojik ve öznel iyi oluş, bireyin yaşamı hakkında nasıl hissettiğine ve yaşam olaylarına nasıl tepki verdiğiğine bağlıdır. Bireysel olarak kişi, kontrolü dışında gerçekleşen tüm dış olayları bilişsel şemalarında istemsizce hissedebilir. Özellikle ruh sağlığı göz önüne alındığında, son yıllarda dini inanç ve uygulamaların ruh sağlığının çeşitli bileşenleri üzerindeki etkisi, din psikolojisinde en çok çalışılan konulardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Çoğu çalışma, bireylerin anlam arayışları ve yaşam olaylarına tepkileri hakkında cevaplar ararken dinin rolüne odaklanmıştır. Hayatın zorluklarıyla karşılaşan ve strese maruz kalan bireylerin yaşamlarında ibadetlerin onarıcı bir rol oynadığına dair yaygın bir kanı vardır. Bu nedenle, son birkaç yılda bilim adamları için, bilişsel davranışçı çerçevenin din psikolojisi içindeki olası uygulaması hem öznel hem de psikolojik iyi oluşun kilit bir unsuru haline gelmiştir. Dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiye ilişkin kullanılan teorik uygulamalarda, çeşitli dua biçimlerinin ağırlıklı olarak Hıristiyan dini norm ve inançlarından türetildiği ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu tür araştırmalarda Hıristiyan olmayan dinler çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Daha spesifik olarak, İslam'da inananların günlük yaşamlarında büyük önem taşıyan çeşitli dini davranış biçimleri olmasına rağmen, Müslüman bireyler arasında dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki bağlantılar ihmal edilmiştir. Bu nedenle, mevcut araştırma, Müslüman bireyler arasında bilişsel-davranışçı mekanizmayı kullanarak farklı İslami dua türleri ile iyi oluş hali göstergeleri arasındaki bağlantıyı araştırmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada İngiltere'nin farklı şehirlerinde/bölgelerinde birçok İslami öğrenci topluluğundan ve çeşitli ibadet yerlerinden katılımcı toplanılarak çevrimiçi bir anket linki kullanılmıştır. Online anket altı dua türünden (farz, vacip, sünnet ve nafil namazlar, dua ve zikir), altı psikolojik iyi bileşenlerinden (özerklik, çevresel hakimiyet, başkalarıyla olumlu ilişkiler, kişisel gelişim, kendini kabul ve yaşamda amaç) ve iki öznel iyi oluş bileşeninden (hayat memnuniyeti ve olumlu ve olumsuz etkiler) oluşmaktadır. Temsili örneklem, yaşları 18 ile 66 arasında (Ort. = 27.01, SS = 8.80) olan 214 katılımcıdan (Kadın= 145, Erkek= 69) oluşmaktadır. Korelasyon analizi sonuçları, farz namaz, sünnet namaz, sözlü dua ve zikir/Allah'ı anmanın iyi oluş hali değişkenleri ile pozitif bir ilişkiye sahip olduğunu, ancak vacip ve nafil namazların iyi oluş hali değişkenleriyle herhangi bir korelasyon göstermediğini ortaya çıkarmıştır. Çoklu regresyon analizi sonuçları, farz, sünnet ve vacip namazların psikolojik veya öznel iyi oluş değişkenlerinin yordayıcıları olmadığını göstermiştir. Sadece nafil namaz türü yordayıcı olarak bulunsa da bu ilişki ters yöndedir. Ek olarak, dua ibadeti psikolojik iyi oluş puanlarını tahmin etmedeki benzersiz varyansı açıklarken, zikir ibadeti ise öznel iyi oluşu tahmin etmedeki benzersiz değişkenliği açıklamaktadır. James ve Wells'in bilişsel-davranışçı modeli ışığında, bu çalışma sadece dua ve zikir ibadetlerini, bireylere psikolojik destek sağlamada olumlu etkisi olan önemli faktörler olarak belirle-

440 | Fatümetül Zehra Gültaş. Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental

miştir. Dolayısıyla sunulan veriler, kişilerin ibadetleri, rehberlik ve destek için Tanrı'ya güvendikleri ve Tanrı'nın varlığını hissederek düşüncelerini tazeledikleri bir dua ve zikir modelini aldığı daha iyi psikolojik ve öznel iyi oluşa sahip olma olasılıklarının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Mevcut bulgulardan görülebileceği gibi, inanç yapılarının belirli topluluk ortamlarında uygulanabilirliğini göz önünde bulundurmak önemlidir. Burada sunulan hem teorik çerçeve hem de pratik yön, İslami dua türleri ile zihinsel iyi oluş arasındaki ilişkiye ilişkin anlayışa katkıda bulunabilir ve sağlık uygulayıcılarına farklı dua modellerinin bireyleri daha iyi bir iyi oluşa nasıl yönlendirebileceği konusunda rehberlik edebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ruh Sağlığı, Bilişsel-Davranışçı Model, Dua Türleri, Müslüman Bireyler.

Introduction

Based on the literature on religion and psychology, many studies have revealed that prayer has been linked to greater happiness, well-being and optimism as well as decreased anxiety and negative affect.² However, it is worth noting that several recent studies have exclusively concentrated on the association between prayer and multiple facets of mental health,³ without taken into consideration the theories that boost the relationship found between different dimensions of prayer and mental well-being components.⁴ Thus, the application of scientific considerations on how different prayer types can be successful in fostering mental health is minimal. The purpose of this article is to see whether such theoretical methods clarify the connections that exist between various forms of prayer and mental well-being.

While several research have indicated that prayer is linked to improved mental health, a theoretical conceptualization is needed to focus on the particular forms of prayer in connection to mental health factors. In this context, Houts and Graham first proposed the religious

² James W. Anderson - Paige A. Nunnelle, "Private Prayer Associations with Depression, Anxiety and Other Health Conditions: An Analytical Review of Clinical Studies", *Postgraduate Medicine* 128/7 (2016), 635-641; Patrick Pössel et al., "Do Trust-Based Beliefs Mediate the Associations of Frequency of Private Prayer with Mental Health? A Crosssectional Study", *Journal of Religion and Health* 53 (2014), 904-916; James Lake, "Spirituality and Religion in Mental Health: A Concise Review of the Evidence", *Psychiatric Times* 29 (2012), 34-38; Harold G. Koenig, "Religion and Depression in Older Medical Inpatients", *The American Journal of Geriatric Psychiatry* 15 (2007), 282-291; Neal Krause, "Praying for Others, Financial Strain, and Physical Health Status in Late Life", *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (2003), 377-391; Neal Krause, "Assessing the Relationships Among Prayer Expectancies, Race, and Self-esteem in Late Life", *Journal for the Scientific Study of Religion* 43/3 (2004), 395-408.

³ Neal Krause, "Praying for Others, Financial Strain, and Physical Health Status in Late Life", *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (2003), 377-391; Hanan M. Hashem et al. "Arab American Youth: Considerations for Mental Health and Community Engagement", *Community Mental Health Engagement with Racially Diverse Populations* (2020), 133; Hanan M. Hashem - Germin H. Awad, "Religious Identity, Discrimination, and Psychological Distress Among Muslim and Christian Arab Americans", *Journal of Religion and Health* (2021).

⁴ Michael J. Breslin - Christopher Alan Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health: A Review", *Mental Health, Religion and Culture* 11 (2008), 9-21; John Maltby et al., "Prayer and Subjective Well-being. The Application of a Cognitive-Behavioural Framework", *Mental Health, Religion and Culture* 11 (2008), 119-129; Abigail James - Adrian Wells, "Religion and Mental Health: Towards a Cognitive-Behavioural Framework", *British Journal of Health Psychology* 8 (2003), 359-376; Margaret M. Poloma - Brian F. Pendleton, *Exploring Neglected Dimensions of Religion in Quality of Life Research* (Wales: Edwin Mellen Press, 1991); Michael E. McCullough, "Prayer and Health: Conceptual Issues, Research Review, and Research Agenda", *Journal of Psychology and Theology* 23 (1995), 15-29.

defense framework⁵, and then Pargament developed the religious coping mechanisms.⁶ In terms of these theories, they have solely concentrated on the functions of religious behavior in appraising individual life experiences, coping with challenging conditions and managing helpless sentiments within the confront of things an individual cannot control.⁷ On the other hand, James and Wells suggested a conceivable cognitive behavioral conceptualization of religion to understand the emergence of different relationships between religion and mental health.⁸

In this context, James and Wells put forward two hypotheses to support the extent to which the links between religiousness and mental health inspire more noteworthy guidance about people's life experiences, the invisible cause of everything behind life, and the reason for life, and so forth.⁹ The theory proposed by McGuire and Peterson and Roy is the basis of the first cognitive behavioral mechanism in this matter. These researchers suggested that religious behaviors have a substantial influence on a person's view of life and meaning in the universe. Such practices aid a person's comprehension of the motives for their life, significance, and meaning in the universe.¹⁰ The second cognitive behavioral framework claims that religious behaviors, meditative prayer in particular, can have an effect on ongoing cognitive processes, such as individual's exposure to internal events, and thus leads to a greater well-being. This hypothesis is grounded on empirical results showing that religious behavior improves self-control while reducing self-focus, worries/ruminations, or stresses. In this way, individuals' subjective well-being improves as a result of religious behavior or activity.¹¹ This theory is primarily based on studies carried out by Poloma and Pendleton, as well as Poloma and Gallup, on various forms of prayer. Any religious conduct, according to this hypothesis, may have a significant effect on both a person's mental states and other unhealthy consequences such as obsessiveness, guilt, anxiety, and depression.¹² Consistent with this, James and Wells discovered that meditative prayer would help individuals regulate their self-focus and stress levels. To their suggestions, one can experience less concern as a result of praying. Consequently, meditative prayer is used as a practice that will guide individuals in coping with day-to-day problems.

Based on previous research, this proposed cognitive-behavioral framework has established and clarified a variety of important associations between multiple facets of religiousness (such as personal prayer preference and religious orientation) and mental well-being variables.¹³ For example, Maltby et al. applied this cognitive-behavioral model to investigate

⁵ Arthur C. Houts - Kenton Graham, "Can Religion Make You Crazy? Impact of Client and Therapist Religious Values on Clinical Judgements", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 54/2 (1986), 267-271.

⁶ Kenneth I. Pargament, "God Help Me: Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2 (1990) 195-224; Kenneth I. Pargament, "Religious Methods of Coping: Resources for The Conservation and Transformation of Significance", *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, ed. Edward P. Shafranske (Washington DC: American Psychological Association, 1996).

⁷ James - Wells, "Religion and Mental Health", 359-376.

⁸ James - Wells, "Religion and Mental Health", 359-376.

⁹ Maltby et al., "Prayer and Subjective Well-being", 119-129.

¹⁰ James - Wells, "Religion and Mental Health", 359-376.

¹¹ Maltby et al., "Prayer and Subjective Well-being", 119-129.

¹² Gail Steketee et al., "Religion and Guilt in OCD Patients", *Journal of Anxiety Disorders* 5 (1991), 359-367; Adrian Wells - A. Hackman, "Imagery and Core Beliefs in Health Anxiety: Content and Origins", *Behavioural and Cognitive Psychotherapy* 21 (1993), 265-273; Adrian Wells, *Cognitive Therapy of Anxiety Disorders: A Practice Manual and Conceptual Guide* (UK: Wiley, 1997); John E. Pérez et al., "Types of Prayer and Depressive Symptoms Among Cancer Patients: The Mediating Role of Rumination and Social Support", *Journal of Behavioral Medicine* 34/6 (2011), 519-530.

¹³ James - Wells, "Religion and Mental Health", 359-376; Maltby et al., "Prayer and Subjective Well-being", 119-129; John Maltby et al., "Religion and Health: The Application of a Cognitive-Behavioural Framework", *Mental Health, Religion & Culture* 13/7-8 (2010), 749-759.

the links between different prayer dimensions (as measured by Poloma and Pendleton) and subjective well-being. In their study, four prayer types including prayer experience, reciting prayer, praying for/with others, and meditative prayer were found to be the best predictors of mental health. This investigation discovered that among other prayer forms, the frequency of personal prayer plays a central role between the cognitive and behavioral facets in James and Wells' model. Later, the differences between intrinsic and extrinsic religious orientation, as well as the association between these religious aspects and mental well-being were investigated.¹⁴ It was found that those whose religious orientation were intrinsic had higher mental health scores, and those whose religious orientation were extrinsic had lower mental health scores.¹⁵

Apart from the abovementioned scientists' hypotheses, no further research has been conducted to apply the cognitive-behavioral-related prayer models to determine the extent to which they (as defined by non-Christian schemas) contribute to mental well-being states. Indeed, the bulk of previous studies has been hampered by a scarcity of diverse religious communities that place a high value on prayer as part of their religious traditions. Many of the self-report indicators that have been used in the literature so far have exclusively been focused on Christian communities.¹⁶ The fact that the studied samples mainly attributed to Christian communities and the lack of the studies involving other religious communities require the use of different assessments.¹⁷

Psychological studies show a variety of mental health components that appear to measure the negative psychological outcomes such as anxiety and depression,¹⁸ as well as the positive psychological effects such as well-being, the satisfaction of life, and happiness.¹⁹ However, different aspects of religiosity can have different effects on mental well-being, and different aspects of mental health can be linked to religiosity in different ways. According to previous research, ritualistic prayer type, in which the focus is to worship God, does not necessarily yield consistent associations with well-being across religious groups.²⁰ As noted earlier, no previous study has directly examined the relationship between multidimensional prayer and well-being in Muslim communities using James and Wells' theoretical model. If

¹⁴ Maltby et al., "Religion and Health", 749-759.

¹⁵ Maltby et al., "Religion and Health", 749-759.

¹⁶ Stephanie Winkeljohn Black et al., "Poloma and Pendleton's (1989) Prayer Types Scale in Christian, Jewish, and Muslim Praying Adults: One Scale or A Family of Scales?", *Psychology of Religion and Spirituality* 7/3 (2015), 205-216; Michael J. Breslin et al., "A Psychometric Evaluation of Poloma and Pendleton's (1991) and Ladd and Spilka's (2002, 2006) Measures of Prayer", *Journal for the Scientific Study of Religion* 49 (2010), 710-723; Ralph W. Hood et al. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 4th Ed. (New York: Guilford Press, 2009); Leslie J. Francis - Mandy Robbins, "Psychological Type and Prayer Preferences: A Study Among Anglican Clergy in the United Kingdom", *Mental Health, Religion & Culture* 11/1 (2008), 67-84; Simon Dein - Roland Littlewood, "The Psychology of Prayer and the Development of the Prayer Experience Questionnaire", *Mental Health, Religion, and Culture* 11/1 (2008), 39-52; Charles H. Hackney - Glen S. Sanders, "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies", *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 43-56.

¹⁷ Vivian Miu-Chi Lun - Michael Harris Bond, "Examining the Relation of Religion and Spirituality to Subjective Well-being Across National Cultures", *Psychology of Religion and Spirituality* 5 (2013), 304-325.

¹⁸ Hisham Abu-Raiya et al. "Relationships Between Religious Struggles and Well-being Among a Multi-national Muslim Sample: A Comparative Analysis", *Social Work*, 63/4 (2018), 347-356.

¹⁹ Hackney - Sanders, "Religiosity and Mental Health", 43-56; Brandon L. Whittington - Steven J. Scher, "Prayer and Subjective Well-being: An Examination of Six Different Types of Prayer", *International Journal for the Psychology of Religion* 20 (2010) 59-68; Aryeh Lazar, "The Relation Between Prayer Type and Life Satisfaction in Religious Jewish Men and Women: The Moderating Effects of Prayer Duration and Belief in Prayer", *The International Journal for the Psychology of Religion* 25/3 (2015), 211-229.

²⁰ Margaret M. Poloma - George H. Gallup, *Varieties of Prayer: A Survey Report* (Harrisburg: Trinity Press, 1991); Whittington - Scher, "Prayer and Subjective Well-being", 59-68.

advancement is to be made, Islam, which is now the world's second largest religion,²¹ must undoubtedly be included in the field of psychology of religion through such research. The aim of the current study is to replicate and extend previous results by testing the associations between multiple facets of prayer and well-being variables through the suggested theoretical framework.

1. Current Study

Using the pattern of previous findings as a basis, the suggested cognitive behavioral model will be applied to different prayer types and their relationship with mental well-being to assess whether prayer models used in the Muslim sample differ uniquely. Knowing how different Muslim prayer types relate to well-being may allow mental health professionals and practitioners to develop diverse approaches to increase well-being and/or mental health. Hence, the current research looks at six distinct forms of prayer, i.e., prayers that are considered as obligatory (praying as a daily reminder of God), necessary (praying in conscious recognition of the Divine's presence), voluntary (achieving the Divine's love), supererogatory (praying more than required duties), supplication (relying on God for everything with being conscious of the Divine's presence), and invocation (reaching internal peace with contemplating the universe as a whole).

"Here, the supplication type of prayer reflects James and Wells' first mechanism of the model that is associated with the self-perception of individuals, their significance in the world and how their purpose of life provides an awareness of God's presence. The second mechanism of James and Wells' model is consistent with the invocation aspect of prayer and associated with quiet reflection of the universe and creation and generates self-regulation in one's attention and thinking processes that help free one from any kind of stress or worry. James and Wells thus suggest the model's ability to provide researchers and mental health practitioners with a deeper understanding of how religiosity possibly contribute to mental health and well-being."²² The following research questions motivated this investigation: a) Are there any differential correlations between Muslim prayer types and any aspects of well-being? and b) Can the findings of this analysis be explained by the two proposed cognitive-behavioral mechanisms, i.e., the supplication and invocation types of Muslim prayer?

2. Method

2.1. Participants

The sample consisted of 214 participants (145 females and 69 males), aged from 18 to over 60 years old ($M = 27.01$, $SD = 8.80$). The target population of the study were Muslims who were resident in the UK. Reported marital status was single (65%), married (32.7%), divorced 1.9%, and widowed (0.5%). In terms of educational achievement, the education levels of the participants were as high school graduation ($n = 65$, 30.4%), as bachelor's degree ($n = 44$, 20.6%), as master students ($n = 78$, 36.4%), as PhD students ($n = 19$, 8.9%), and as 'Other' ($n = 8$, 3.7%). Considering their nationality, most participants placed their ethnicity as Asian/Asian British ($n = 89$, 41.6%), as Caucasian ($n = 13$, 6.1%), as mixed background ($n = 10$, 4.7%), as Black/Black British ($n = 14$, 6.5%), as other ethnic groups ($n = 75$, 35%). Of the 214 participants, 13 (6.1%) refused to report their ethnicity.

²¹ Ahmed M. Abdel-Khalek, "Personality Dimensions and Religiosity Among Kuwaiti Muslim College Students", *Personality and Individual Differences* 54 (2013), 149-152.

²² Fatümetül Zehra Gültaş, *Prayer Types and Their Associations with Mental and Psychophysiological Health* (Leicester: University of Leicester, Doktora Tezi, 2019), 34.

2.2. Measures and Questionnaires

Several questions were asked about various prayers performed on a different frequency basis. And, a series of assessments regarding mental well-being and demographic questions (age, sex, marital status, educational status, and race/ethnicity) were applied. The following four assessments were given to participants to complete:

2.2.1. Self-rating Prayer Types

This research aims to extend previous findings by incorporating some Islamic-based prayer material into the psychology of religion. Therefore, six types of self-report prayers, which are ritual prayers and verbal prayers, were used in this study as active and passive prayer practices. Here, fard prayers, wājib prayers, sunna prayers and nawāfil prayers were the four types of ritual prayer, all of which required reciting a memorized script from the Holy Qur'ān. The verbal prayers were divided into two categories: du'ā' and dhikr, which refer to a causal dialogue with God. Six items were used to evaluate obligatory (fard) prayer, which is a type of worship consisting of bodily movements to serve God and that believers feel they are devoted to God. These must be done at prescribed times and include the repetition of Qur'ānic verses, allowing mind, soul, and body in deep communication with God. Necessary (wājib) prayer (as assessed by three items) likewise entails structured acts that are almost proceeded as instructed as obligatory prayers. They are performed to establish a spiritual bond with the divine and to maintain knowledge of the divine presence through reciting of the Qur'ānic verses. Voluntary (sunna) prayer, which is evaluated with twelve items, is encouraged by the Prophet as a means of earning the love of God. Supererogatory (nawāfil) prayer (assessed by twenty-one items) involves beyond the required duties, with this being held in variety of ways to seek guidance and find answers and protection in life. Supplication (du'ā') prayer, measured in six items, means having an open-ended dialogue with God anytime and anywhere. In this way, the person expresses to God his/her desires for himself/herself or for others. Assessed by three items, invocation (remembrance of God, or dhikr) prayer involves the deed of remembrance of God, resulting in a feeling closer to God with spiritual peace.

Within each cluster of prayer, there were three main questions about how often, how intensely, and how important prayer behaviors were for the individual. The frequency of which prayer was measured, for example, by asking, "How frequently do you practice this (type of) prayer in a week/a year?" The intensity of which prayer was assessed by asking, "How intense is this experience for you when you engage in this (type of) prayer," Third question was "How important is participating in this (type of) prayer to you?" The answer scale to each question was set differently. Regarding the internal consistency of prayer types, the Cronbach's Alpha coefficients are as follows: obligatory prayer ($\alpha = .73$), necessary prayer ($\alpha = .84$), voluntary prayer ($\alpha = .86$), supererogatory prayer ($\alpha = .90$), supplication prayer ($\alpha = .88$) and remembrance of God prayer ($\alpha = .70$) suggesting that a sufficient reliability was achieved for all multi-item prayer inventories in the current sample.²³

2.2.2. Psychological Well-Being (PWB)

This 18-item PWB scale was created by Ryff and Keyes²⁴ to assess a variety of psychological well-being factors with an emphasis on long-term life involvement and fulfillment. These facets consist of six different but related psychological functions; "autonomy (i.e., the ability to resist social pressure in a certain way through being self-determined and independent), environmental mastery (i.e., the ability to manage and create a proper environment for

²³ Rex B. Kline, *Principles and Practice of Structural Equation Modelling* (New York: Guilford Press, 2011).

²⁴ Carol D. Ryff - Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-being Revisited", *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727.

personal needs), personal growth (i.e., the sense of continued development and self-knowledge), positive relatedness (i.e., the ability to build a trusting relationship with others), purpose in life (i.e., the aims held as to discovering meaning in life) and self-acceptance (i.e., the satisfaction in one's self despite possible diverse aspects of self).²⁵ A brief version of the 18-item psychological well-being scale applied in the current study, has a 6-point response scale. Participants indicated the most suitable option for them among the response scales given (e.g., "Some people wander aimlessly through life, but I am not one of them" [Item 14]). The Cronbach's alpha for the overall PWB score was .73, with internal consistencies of each subscales; .25 for purpose in life; .51 for personal growth; .36 for autonomy; .52 for positive relations; .43 for environmental mastery; and .62 for self-acceptance. Ryff and Keyes found such comparable results for the shortened Psychological Well-being Scale in a US sample, with alphas of the subscales ranging between .33 to .56.

2.2.3. Subjective Well-Being (SWB)

Subjective well-being scale, on the other hand, is cognitive and affective evaluations that express short-term pleasant aspects of human existence, such as general satisfaction in life and positive and negative experiences corresponding to life problems.²⁶

2.2.3.1. The Satisfaction with Life Scale (SWLS)

This 5-item scale designed to measure one's general assessment of his/her life experiences was developed by Diener et al.²⁷ The scale's items are rated on a Likert response scale from 1 (*strongly disagree*) to 7 (*strongly agree*) (e.g., "So far I have gotten the important things I want in life" [Item 4]). In the current sample, the internal consistency for the SWLS measure is .79.

2.2.3.2. The Positive and Negative Affect Schedule (PANAS)

The 20-item emotion-related scale aimed to measure both positive and negative mood factors was created by Watson et al.²⁸ With a 5-point response scale, all items are evaluated from 1 (very slightly or *not at all*) to 5 (*extremely*) to determine how participants felt over the past week (e.g., "I have felt distressed over the past week" [Item 2]). The positive affect (PA) reflects a state of one's feelings such as enthusiastic, alert, pride, and active while the negative affect (NA) reflects aversive mood states including fear, anxiety, sadness, guilt, anger, and stress. In the present study, the internal consistency for this scale is .84.

2.3. Research Procedure

Muslim participants were recruited through email lists from Islamic societies of five universities in addition to the local mosques and cultural centers in the UK. Respondents were either reached directly and sent an online questionnaire link to complete or were asked to take part in the survey through intermediators (the heads of each society or the mosque's clergy). In this research, the specifics of the research (such as the study's goal, the measurements used, and the participation criteria) were given to the target participants through a

²⁵ Guldas, *Prayer Types and Their Associations with Mental and Psychophysiological Health*, 38.

²⁶ Diener, Ed et al., "Subjective Well-being: The Science of Happiness and Life Satisfaction". *Handbook of Positive Psychology*. ed. C. R. Synder - Shane J. Lopez. 63-73. New York: Oxford University Press, 2002, 63.

²⁷ Ed Diener et al., "The Satisfaction with Life Scale", *Journal of Personality Assessment* 49 (1985), 71-75.

²⁸ David Watson et al., "Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The PANAS Scales", *Journal of Personality and Social Psychology* 54/6 (1988), 1063-1070.

web-based survey. The study measured demographics, different prayer types, and well-being dimensions. Inclusion criteria for the study were being Muslim and over the age of 18. The data collection procedure of this research was approved by the departmental ethic board of the University of Leicester (Leicester, UK).

2.4. Statistical Analysis

In this study, independent variables include six different prayer types as measures of religiosity. Dependent variables include two well-being variables that assess mental health indices. After examining the normality of the data distribution, descriptive statistics were used to define the mean and standard deviation scores of all variables by gender differences (Table 1). "First, Pearson product moment coefficients correlation analysis was conducted to examine the relationship between the multi-dimensional prayer forms and indices of well-being. Then, two multiple regression analyses were used to determine whether a type of prayer predicts psychological well-being and/or subjective well-being. In order to determine the effect size of the regression association, Cohen's convention considered an f^2 of .02 (accounts for 2% of the variance) to be a small effect, while .15 (accounts for 13% of the variance) is held to be a medium effect and .35 (accounts for 26% of the variance) is held to be a large effect (Cohen, 1988)."²⁹ The significance level was set at .05 in all statistical analyses. Since previous studies have shown inconsistent findings regarding mental health dimensions, each well-being measure was statistically analyzed separately. Furthermore, via the software package G*Power 3.1, the appropriate sample size was calculated³⁰ according to Cohen's guidelines.³¹ Based on the result of G-Power analysis, the required sample size for this study is 206, which seems sufficient to answer the research questions. Thus, the probability of producing a Type II error has been minimized and a strong level has been achieved in all analyses.

3. Results

Table 1 presents mean and standard deviation statistics of the research variables by gender. As observed in Table 1, women scored significantly higher than men in some domains of well-being, such as self-acceptance, life satisfaction, and negative affect. In addition, women demonstrated significantly greater tendency towards supplication and invocation prayers than men. This finding contributes to the supporting literature addressing that women have consistently more religious tendency than men.³² Notably, males scored significantly higher than females in obligatory prayer alone.

Table 1: Gender Differences of Mean (*SD*) Scores in Six Prayer Types and Well-being Variables (*N*= 214)

Scales	Woman (<i>n</i> = 145)		Man (<i>n</i> = 69)	
	Mean (<i>SD</i>)	Mean (<i>SD</i>)	<i>t</i>	<i>p</i>
Obligatory prayer	16.00 (4.24)	19.45 (4.67)	-5.38	.00
Necessary prayer	8.72 (3.87)	8.83 (4.00)	.18	.86

²⁹ Guldas, *Prayer Types and Their Associations with Mental and Psychophysiological Health*, 40.

³⁰ Axel Buchner et al., "How to Use G*Power [Computer Software and Technical Manual]", 1997.

³¹ Jacob Cohen, "Quantitative Methods in Psychology: A Power Primer", *Psychological Bulletin* 112/1 (1992), 155-159.

³² Benjamin Beit-Hallahmi - Michael Argyle, *The Psychology of Religious Belief, Behaviour and Experience* (London: Routledge, 1997); John Maltby - Liz Day, "Religious Orientation, Religious Coping and Appraisal of Stress", *Personality and Individual Differences* 34 (2003), 1029-1039.

Voluntary prayer	30.60 (9.24)	31.10 (10.15)	-.36	.72
Supererogatory prayer	40.62 (19.25)	37.99 (18.50)	.95	.34
Supplication prayer	18.37 (4.76)	15.32 (7.11)	3.71	.00
Invocation prayer	10.40 (1.61)	9.10 (2.92)	4.16	.00
Autonomy	10.27 (2.40)	9.57 (2.91)	1.87	.06
Env. Mastery	9.54 (2.43)	10.23 (2.66)	-1.87	.06
Personal Growth	12.81 (2.14)	12.17 (2.70)	1.88	.06
Positive Relations	10.68 (2.87)	10.29 (2.68)	.94	.35
Purpose in Life	10.96 (2.62)	11.12 (2.69)	-.41	.68
Self-acceptance	10.50 (2.68)	9.41 (3.28)	2.58	.01
Life Satisfaction	20.03 (5.11)	18.14 (5.82)	2.41	.02
Positive Affect (PA)	20.70 (8.33)	19.10 (7.46)	1.36	.18
Negative Affect (NA)	13.34 (8.28)	9.68 (7.35)	3.14	.00

Notes. Env. Mastery = Environmental Mastery, $p < .05$

The significant relationships that arise between all variables among the overall sample are summarized in Table 2. When looking at the six prayer types, they all appear significantly interrelated. Although an inverse correlation was found with negative affect, the obligatory prayer was significantly correlated with environmental mastery and positive affect. Similarly, a positive correlation was obtained between the voluntarily prayer and only environmental mastery. Three variables of personal development, positive relations, and purpose in life were found to be positively associated with the supplication prayer. It has been found that the invocation prayer has a significant association with self-acceptance, satisfaction of life, and positive affect schedule. However, neither the psychological nor subjective well-being components showed any association with necessary prayer and supererogatory prayer.

Although a set of correlational comparisons of forms of prayer with indices of well-being was summarized in Table 2, the processes underlying these correlations are not fully clarified. Thus, two linear regression models were carried out to explore if any certain type of prayer would model psychological and/or subjective well-being variables uniquely. Table 3 shows how uniquely each type of prayer (obligatory, necessary, voluntary, supererogatory, supplication, and invocation) regresses on measures of well-being. Table 4 demonstrates the six types of prayer that regressed on the subjective well-being variable consisting of the life satisfaction assessment. "The result of the regression statistics as to psychological well-being was significantly different from zero; $F(6, 206) = 3.06$, $r = .29$, $r^2 = .08$, Adj. $r^2 = .06$, $p = .01$. The result of the regression analysis as to subjective well-being has been found as follows; $F(6, 206) = 1.07$, $r = .17$, $r^2 = .03$, Adj. $r^2 = .00$, $p = .38$.

Table 2: Correlations Between Six Prayer Types and Well-being Variables for All Participants

	M (SD)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1. Obligatory	17.11 (4.66)	-	.52**	.62**	.42**	.28**	.22**	-.04	.21**	-.03	.01	.04	.05	.07	.14*	-.16*
2. Necessary	8.76 (3.90)		-	.64**	.49**	.33**	.24**	-.05	.05	-.02	.01	-.03	-.08	.04	.03	-.06
3. Voluntarily	30.77 (9.52)			-	.63**	.40**	.34**	-.05	.18**	.05	.05	.05	-.03	.08	.10	-.06
4. Supererogatory	39.77 (19.01)				-	.47**	.40**	-.08	.09	.00	-.05	-.09	-.08	.07	.08	-.01
5. Supplication	17.38 (5.79)					-	.51**	.04	.02	.20**	.19**	.15*	.06	.07	.11	-.05
6. Invocation	9.98 (2.21)						-	.05	.07	.11	.09	-.08	.21**	.23**	.15*	-.02
7. Autonomy	10.04 (2.59)							-	.17*	.24**	.08	.09	.13*	-.01	.10	-.15*
8. Env. Mastery	9.77 (2.52)								-	.32**	.35**	.26**	.34**	.31**	.23**	-.34**
9. Personal Growth	12.61 (2.34)									-	.31**	.37**	.26**	.10	.23**	-.24**
10. Positive Relations	10.55 (2.81)										-	.34**	.39**	.14*	.27**	-.17*
11. Purpose in Life	11.01 (2.64)											-	.16*	-.02	.12	-.09
12. Self-Acceptance	10.14 (2.93)												-	.56**	.27**	-.22**
13. Life Satisfaction	19.42 (5.41)													-	.39**	-.07
14. PA	20.19 (8.08)														-	.08
15. NA	12.16 (8.16)															-

Notes: N = 214. M = Mean; SD = Standard Deviation; Env. Mastery = Environmental Mastery; PA = Positive Affect; NA = Negative Affect; ** p < .01, * p < .05

Furthermore, the total variance of the linear combination of the ratings for six independent variables showed a small amount of variance ($f^2 = .02$), namely in explaining 0% of the total variance in the subjective well-being variable in which invocation prayer accounted for the unique variance in predicting the subjective well-being scores among the total sample ($\beta = .17, p = .04$).³³ Despite the regression statistics, this is not being significantly different from zero.

Table 3: Linear Regression Analysis of Six Prayer Types on The Psychological Well-being

Variables	B	SE B	β	t	Sig.
Obligatory prayer	.13	.18	.06	.70	.48
Necessary prayer	-.32	.22	-.13	-1.41	.16
Voluntary prayer	.16	.11	.15	1.44	.15
Supererogatory prayer	-.13	.05	-.25	-2.76	.01
Supplication prayer	.37	.14	.22	2.65	.01
Invocation prayer	.34	.35	.08	.97	.33

Note. $N = 213; R = .29, R^2 = .08, \text{Adj. } R^2 = .06$

$p < .05$

Table 4: Linear Regression Analysis of Six Prayer Types on The Life Satisfaction

Variables	B	SE B	β	t	Sig.
Obligatory prayer	-.06	.27	-.02	-.22	.82
Necessary prayer	-.23	.33	-.06	-.68	.50
Voluntary prayer	.06	.16	.04	.35	.73
Supererogatory prayer	.03	.07	.03	.36	.72
Supplication prayer	-.08	.21	-.03	-.37	.71
Invocation prayer	1.09	.52	.17	2.08	.04

Note. $N = 213; R = .17, R^2 = .03, \text{Adj. } R^2 = .00$

$p < .05$

Unexpectedly, supererogatory prayer that is defined as ritual prayers showed a unique association with overall psychological well-being scores. The beta value (β) of the supererogatory prayer shows an inverse direction in association with psychological well-being.

³³ Guldas, *Prayer Types and Their Associations with Mental and Psychophysiological Health*, 44-45.

It can be said that those who perform supererogatory prayer more often due to their self-attachment to life problems, this prayer may have a reminding effect on their life by recalling them of the negative sides of life. This conduct has the capacity to reduce the feeling of well-being.

4. Discussion

Based on previous findings, prayer has been found to be useful religious practice that offers better explanations for the relationships between religiosity and mental health. Numerous researchers have also revealed that people who perform prayer on a daily basis have higher levels of life satisfaction and improved health outcomes.³⁴ In Islam, there are many types of religious behavior that are very important to adherents' daily lives (such as donation, reading the Qur'ān, praying, ablution, etc). Here, the purpose of this research was to explore whether Islamic prayer types and mental well-being components are differentially related.

According to the present findings, obligatory (fard) prayer, voluntary (sunna) prayer, supplication (du'ā') prayer, and invocation (dhikr/remembrance of God) prayer all have a significantly positively correlated with the well-being variables; however, necessary (wājib) prayer and supererogatory (nawāfil) prayer did not indicate any association with the well-being variables. With the exception of the supererogatory prayer among other prayer types, the findings from the multiple regression analysis show that the psychological or subjective well-being variables are not predicted by any ritual prayer types (obligatory, voluntarily and necessary prayers). In comparison to ritualistic prayers, the supplication type of prayer is uniquely found to be predictor of the psychological well-being, while the invocation prayer to be the best predictor of the life satisfaction. As a result, the current findings suggest that those who pray in the supplication and invocation forms of prayer, in which they seek guidance and protection from God and refresh their thoughts with a conscious awareness of God's existence.

Furthermore, it is interesting to note that not only supplication type of prayer but supererogatory prayer was also found to be a predictor of psychological well-being after using multiple regression analysis. Because, surprisingly, when Pearson product moment correlation coefficient analysis was used, no correlational results emerged for this type of prayer with any well-being variables. Strikingly, researchers who achieved such findings clarified this situation by emphasizing that when high inter-correlations were used, the resulting associations with dependent variables could be significantly altered by multiple predictors.³⁵ As such, it seems that supererogatory prayer with a state of self-reflection in the face of life problems or desires has inversely related with psychological well-being. The result is coherent with Poloma and Pendleton's previous research, in which a positive relation between ritual prayer and negative affect was found. Based on this previous finding, those who performed ritual prayer may be less likely to be happy, relaxed, or social. Given that, the present finding can be considered as one of the most important contributions gained in this study in terms of referring to the level of personal need beyond necessity. As a form of ritual prayer, this type of prayer was less likely to contribute to an individual's well-being. The reason for this is that this prayer, which is made due to its purpose-oriented nature and content, can carry the task of reminding the painful situation when faced with the stresses of daily life.

As the two prayer measurements were found to be consistent with James and Wells' (2003) cognitive-behavioral framework, the current research suggests that the types of sup-

³⁴ Harold G. Koenig, "Religion and Depression in Older Medical Inpatients", *The American Journal of Geriatric Psychiatry* 15 (2007), 282-291.

³⁵ Brian P. Lancaster, "Defining and Interpreting Suppressor Effects: Advantages and Limitations", *Advances in Social Science Methodology*, ed. B. Thompson. 139-48 (Stanford CT: JAI Press, 1999); Maltby et al., "Prayer and Subjective Well-being", 119-129.

plication and invocation prayer are key factors in providing psychological support to individuals in reducing any stress, worry, or rumination they may face. Turning one's unlikeable minds and/or painful thoughts in a positive direction is better accomplished through these two kinds of prayer. Therefore, the above-mentioned result supports our final research question by implying that the suggested cognitive-behavioral framework may clarify different forms of Islamic prayer and various aspects of mental and well-being associations. It is suggested here that such a religious guiding schema may serve as an interpretative mechanism for life events, resulting in improved well-being outcomes.

Given the idea that prayer has a positive impact on psychological adjustments for appraising life events, the various types of prayer investigated in this research provide solid evidence for theory of James and Wells. And it also gives further direction to the multifaceted inquiry that underpins the strong links between religiosity and mental health. These prayer models can possibly be implicated in clinical services because a lot of evidence implies that they have the potential to help individuals cope with depressive emotions, ruminations, or life stressors. Religion's cognitive and behavioral processes seem to be beneficial in terms of seeking purpose in difficult situations, which is crucial to consider. Previous studies regarding the cognitive-behavioral model have been done on different facets of religiosity, such as religious orientations and various types of Christian prayer.³⁶ Hence, the current results, in terms of both on a theoretical basis and on a practical approach, are remarkable as they can provide a broader understanding on the associations between Muslim prayer types and psychological outcomes, and help to inform health practitioners about the role of different prayer models in clinical services.

In conclusion, this study aims to outline the proposed cognitive-behavioral framework's possible application to the variety forms of prayer and their differential relations with mental health. It can be observed that the potential link between religiosity and mental health will vary depending on what kinds of prayer and well-being components are taken into account.³⁷ The findings put forward that certain types of prayer (particularly supplication and invocation prayer) can be beneficially introduced by healthcare providers or counselors to address everyday stressors, and that the person may experience less anxiety, worry or depression as a result. It is also necessary to consider the significance of the applicability of certain faith systems in such health settings. Within the cognitive-behavioral framework, further research should be encouraged on the complex relationship between various types of prayer and other components of mental health, including other religious groups and communities that perform various prayer rituals. As a result of this, the opportunity to integrate prayer types into clinical practice will be improved.

³⁶ James - Wells, "Religion and Mental Health", 359-376; Maltby et al., "Prayer and Subjective Well-being", 119-129; Maltby et al., "Religion and Health", 749-759.

³⁷ Larry. R. Petersen - Anita Roy, "Religiosity, Anxiety, and Meaning and Purpose: Religion's Consequences for Psychological Well-being", *Review of Religious Research* 27 (1985), 49-62.

Kaynakça

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Personality Dimensions and Religiosity Among Kuwaiti Muslim College Students". *Personality and Individual Differences* 54 (2013), 149-152. <http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2012.08.004>
- Abu-Raiya, Hisham et al. "Relationships Between Religious Struggles and Well-being Among a Multinational Muslim Sample: A Comparative Analysis". *Social Work*, 63/4 (2018), 347-356.
- Anderson, James W. - Nunnelley, Paige A. "Private Prayer Associations with Depression, Anxiety and Other Health Conditions: An Analytical Review of Clinical Studies". *Postgraduate Medicine* 128/7 (2016), 635-641. DOI: 10.1080/00325481.2016.1209962
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Argyle, Michael. *The Psychology of Religious Belief, Behaviour and Experience*. London: Routledge, 1997.
- Breslin, Michael J., - Lewis, Christopher Alan. "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health: A Review". *Mental Health, Religion and Culture* 11 (2008), 9-21.
- Breslin, Michael. J. et al. "A Psychometric Evaluation of Poloma and Pendleton's (1991) and Ladd and Spilka's (2002, 2006) Measures of Prayer". *Journal for the Scientific Study of Religion* 49 (2010), 710-723.
- Buchner, Axel et al. "How to Use G*Power [Computer Software and Technical Manual]". 1997. http://www.psych.uni-duesseldorf.de/aap/projects/gpower/how_to_use_gpower.html
- Cohen, Jacob. *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences* Lawrence Earlbaum Associates. 2nd Ed., NJ: Lawrence Earlbaum Associates Inc., 1988.
- Cohen, Jacob. "Quantitative Methods in Psychology: A Power Primer". *Psychological Bulletin* 112/1 (1992), 155-159.
- Dein, Simon - Littlewood, Roland. "The Psychology of Prayer and the Development of the Prayer Experience Questionnaire". *Mental Health, Religion, and Culture* 11/1 (2008), 39-52.
- Diener, Ed et al. "The Satisfaction with Life Scale". *Journal of Personality Assessment* 49 (1985), 71-75.
- Diener, Ed et al. "Subjective Well-being: The Science of Happiness and Life Satisfaction". *Handbook of Positive Psychology*. eds. C. R. Synder - Shane J. Lopez. 63-73. New York: Oxford University Press, 2002.
- Francis, Leslie J. - Robbins, Mandy. "Psychological Type and Prayer Preferences: A Study Among Anglican Clergy in the United Kingdom". *Mental Health, Religion & Culture* 11/1 (2008), 67-84, DOI: 10.1080/13674670701619445
- Guldas, Fatümetül Zehra. *Prayer Types and Their Associations with Mental and Psychophysiological Health*. Leicester: University of Leicester, Doktora Tezi, 2019.
- Hackney, Charles H. - Sanders, Glen S. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 43-56.
- Halama, Peter et al. "Religiosity and Wellbeing in Slovak and Hungarian Student Samples: The Role of Personality Traits". *Studia Psychologica* 52/2 (2010), 101-115.
- Hashem, Hanan M. et al. "Arab American Youth: Considerations for Mental Health and Community Engagement". *Community Mental Health Engagement with Racially Diverse Populations* (2020), 133.
- Hashem, Hanan M. - Awad, Germine H. "Religious Identity, Discrimination, and Psychological Distress Among Muslim and Christian Arab Americans". *Journal of Religion and Health* (2021). <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01145-x>
- Hood, Ralph W. et al. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. 4th Ed., New York: Guilford Press, 2009.
- Houts, Arthur C. - Graham, Kenton. "Can Religion Make You Crazy? Impact of Client and Therapist Religious Values on Clinical Judgements". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 54/2 (1986), 267-271.
- James, Abigail - Wells, Adrian "Religion and Mental Health: Towards a Cognitive-Behavioural Framework". *British Journal of Health Psychology* 8 (2003), 359-376.

- Kline, Rex B. *Principles and Practice of Structural Equation Modelling*. 3rd Ed., New York: Guilford Press, 2011.
- Koenig, Harold G. "Religion and Depression in Older Medical Inpatients". *The American Journal of Geriatric Psychiatry* 15 (2007), 282-291. <http://dx.doi.org/10.1097/01.JGP.0000246875.93674.0c>
- Krause, Neal. "Praying for Others, Financial Strain, and Physical Health Status in Late Life". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (2003), 377-391.
- Krause, Neal. "Assessing the Relationships Among Prayer Expectancies, Race, and Self-esteem in Late Life". *Journal for the Scientific Study of Religion* 43/3 (2004), 395-408.
- Krause, Neal. "Lifetime Trauma, Prayer, and Psychological Distress in Late Life". *The International Journal for the Psychology of Religion* 19 (2009), 55-72.
- Lake, James. "Spirituality and Religion in Mental Health: A Concise Review of the Evidence". *Psychiatric Times* 29 (2012), 34-38.
- Lancaster, Brian P. "Defining and Interpreting Suppressor Effects: Advantages and Limitations". *Advances in Social Science Methodology*. ed. B. Thompson. 139-48. Stanford CT: JAI Press, 1999.
- Lazar, Aryeh. "The Relation Between Prayer Type and Life Satisfaction in Religious Jewish Men and Women: The Moderating Effects of Prayer Duration and Belief in Prayer". *The International Journal for the Psychology of Religion* 25/3 (2015), 211-229. DOI:10.1080/10508619.2014.920603
- Leondari, Angeliki - Gialamas, Vasilis. "Religiosity and Psychological Well-being". *International Journal of Psychology* 44/4 (2009), 241-248.
- Lun, Vivian Miu-Chi - Bond, Michael Harris. "Examining the Relation of Religion and Spirituality to Subjective Well-being Across National Cultures". *Psychology of Religion and Spirituality* 5 (2013), 304-325. <http://dx.doi.org/10.1037/a0033641>
- Maltby, John - Day, Liz. "Religious Orientation, Religious Coping and Appraisal of Stress". *Personality and Individual Differences* 34 (2003), 1029-1039.
- Maltby, John et al. "Prayer and Subjective Well-being. The Application of a Cognitive-Behavioural Framework". *Mental Health, Religion and Culture* 11 (2008), 119-129.
- Maltby, John et al. "Religion and Health: The Application of a Cognitive-Behavioural Framework". *Mental Health, Religion & Culture* 13/7-8 (2010), 749-759. DOI:10.1080/13674670802596930
- McCullough, Michael E. "Prayer and Health: Conceptual Issues, Research Review, and Research Agenda". *Journal of Psychology and Theology* 23 (1995), 15-29.
- McGrath, Robert E. - Meyer, Gregory J. "When Effect Sizes Disagree: The Case of R and D". *Psychological Methods* 11/4 (2006), 386-401. doi: 10.1037/1082-989X.11.4.386.
- McGuire, Meredith B. *Religion: The Social Context*. CA: Wadsworth, 1981.
- Pargament, Kenneth I. "God Help Me: Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion". *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2 (1990) 195-224.
- Pargament, Kenneth I. "Religious Methods of Coping: Resources for The Conservation and Transformation of Significance". *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. ed. Edward P. Shafranske. Washington DC: American Psychological Association, 1996.
- Pérez, John E. et al. "Types of Prayer and Depressive Symptoms Among Cancer Patients: The Mediating Role of Rumination and Social Support". *Journal of Behavioral Medicine* 34/6 (2011), 519-530. doi:10.1007/s10865-011-9333-9
- Petersen, Larry. R. - Roy, Anita. "Religiosity, Anxiety, and Meaning and Purpose: Religion's Consequences for Psychological Well-being". *Review of Religious Research* 27 (1985), 49-62.
- Poloma, Margaret M. - Gallup, George H. *Varieties of Prayer: A Survey Report*. Harrisburg: Trinity Press, 1991.
- Poloma, Margaret M. - Pendleton, Brian F. *Exploring Neglected Dimensions of Religion in Quality of Life Research*. Wales: Edwin Mellen Press, 1991.

454 | Fatümetül Zehra Güldeş. Cognitive-Behavioral-Related Prayer Types and Mental

- Pössel, Patrick et al. "Do Trust-Based Beliefs Mediate the Associations of Frequency of Private Prayer with Mental Health? A Crosssectional Study". *Journal of Religion and Health* 53 (2014), 904-916. <http://dx.doi.org/10.1007/s10943-013-9688-z>
- Ryff Carol D. - Keyes Corey Lee M. "The Structure of Psychological Well-being Revisited". *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727.
- Steketee, Gail et al. "Religion and Guilt in OCD Patients". *Journal of Anxiety Disorders* 5 (1991), 359-367.
- Watson David et al. "Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The PANAS Scales". *Journal of Personality and Social Psychology* 54/6 (1988), 1063-1070.
- Wells, Adrian *Cognitive Therapy of Anxiety Disorders: A Practice Manual and Conceptual Guide*. UK: Wiley, 1997.
- Wells, Adrian - Hackman, A. "Imagery and Core Beliefs in Health Anxiety: Content and Origins". *Behavioural and Cognitive Psychotherapy* 21 (1993), 265-273.
- Whittington, Brandon L. - Scher, Steven J. "Prayer and Subjective Well-being: An Examination of Six Different Types of Prayer". *International Journal for the Psychology of Religion* 20 (2010) 59-68. doi:10.1080/10508610903146316
- Winkeljohn Black, Stephanie et al. "Disclosure During Private Prayer as a Mediator Between Prayer Type and Mental Health in an Adult Christian Sample". *Journal of Religion and Health* 54/2 (2014), 540-553. <http://dx.doi.org/10.1007/s10943-014-9840-4>
- Winkeljohn Black, Stephanie et al. "Poloma and Pendleton's (1989) Prayer Types Scale in Christian, Jewish, and Muslim Praying Adults: One Scale or A Family of Scales?" *Psychology of Religion and Spirituality* 7/3 (2015), 205-216. <http://dx.doi.org/10.1037/rel0000018>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 455-476

Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd'in Hocaları Özelinde*

Scholarship and Social Life of Women in the Period of Mamlûks: With Special Attention to Najm al-Dîn Ibn Fahd's Teachers

Saim Yılmaz

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof., Sakarya University Faculty of Theology Department of Islamic History.
Sakarya, Turkey
saimy@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0001-7606-3663

Mehmet Fatih Yalçın

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Studies
Department of Islamic History.
Bilecik, Turkey
fatih.yalcin@bilecik.edu.tr orcid.org/0000-0003-3685-2988

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 455-476

Cite as / Atıf: Yılmaz, Saim-Yalçın, Mehmet Fatih. "Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd'in Hocaları Özelinde[*Scholarship and Social Life of Women in the Period of Mamlûks: With Special Attention to Najm al-Dîn Ibn Fahd's Teachers*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 455-476.

*Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / *The authors declare that they have no competing interests. The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

<https://doi.org/10.18505/cuid.912983>

Abstract: During the Mamlûk period (648-923/1250-1517), some developments such as the support of the state dignitaries for scholarly activities, the interest of the 'ulamâ to the Mamlûk geography and the establishment of many scientific institutions increased the interest in scholarly activities in society. In this period of intensive scholarly activities, women also started to increasingly take part in this field, and as a result, many female scholars were trained. The fact that women scholars were encountered among the teachers of the famous scientists of the period is a clear proof of this situation. As a matter of fact, the teachers of Najm al-Dīn Ibn Fahd, one of the famous muḥaddiths and historians of the 9th (15th) century, set an obvious example for this. Sixty-seven of his four hundred ninety-seven teachers were women. Najm al-Dīn Ibn Fahd, a member of a prominent 'ulamâ family of Mecca, traveled to different cities in the Mamlûk geography and took lessons from many teachers, men and women. What is more valuable for our subject is that he wrote a work called *Mu'jam al-shuyûkh*, which contains extremely important information about his teachers. This article tries to assess women's participation in scholarly activities and social positions in Mamlûk society, based on his female teachers. This work, made up of two parts, first deals with women's opportunities to pursue academic studies and their subsequent contributions to science. The second part is about their position in social life which stemmed from the families they belonged to and from their marriages. In this article, in which sixty-seven female scholars of Najm al-Dīn Ibn Fahd are discussed, some important results have been reached. This look into his sixty-seven female teachers shows how widespread women's relationships with scholarly circles were in Mamlûk society, and that especially girls of families with scholarly traditions were included in academic circles from a young age. These girls were able to get their initial education from close relatives and then they were able to connect to academic circles easily via family relationships, taking courses with many scholars including women. Women have been instrumental in the transfer of knowledge more so than its production. Their efforts both during their studies and as scholars were focused on *ḥadīth* transmission. It is difficult to pinpoint the exact reason why ḥadīth sciences were the focus, but one can say that the ubiquity of ḥadīth sessions and their ease of accessibility must have been a factor. It is seen that young girls who participated in these sessions were encouraged to study with older scholars, thereby acquiring a strong *isnād* chain and becoming a source of information in later years for the transmission of knowledge. However, it is hard to say that every woman who got some education took a role in knowledge transmission. One can even claim, based on Najm al-Dīn Ibn Fahd's female teachers, that a lot of women in academic circles did not take a role in knowledge transmission as scholars, despite their potential. The fact that no official institutions are mentioned with regard to women's acquisition and transfer of knowledge may be indicative of the importance of teacher-student relationships rather than institutions, or, it can be that women were more active outside of these official institutions. Also, the fact that most of Najm al-Dīn Ibn Fahd's female teachers were all taught by several common teachers shows the liveliness of academic activity outside of official institutions. There is very little narration regarding the social lives of women who were engaged in scholarly activities. Among the most important reasons why this is so is the desire to put their scholarly competencies to the forefront. However, it is possible to get some information about their families and marriages for many of them. One can see that Najm al-Dīn Ibn Fahd's female teachers generally married men who were also engaged in scholarship. The fact that women, especially those in the scholarly class, married from among their relatives must have been related to this. All of the married women except one have at least one child. While divorce is not too common, marrying again as a result of the death of a husband or as a result of divorce is not rare.

Keywords: History of Islam, Mamlûks, Woman, Scholarly Life, Social Life, Najm al-Dīn Ibn Fahd.

**Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd'in Hocaları Öze-
linde**

Öz: Memlûkler döneminde (648-923/1250-1517) devlet ricâlinin ilmî faaliyetleri destekle-
mesi, ulemânın Memlûk coğrafyasına yönelimi ve çok sayıda ilmî kurumun inşa edilmesi gibi
yaşanan birtakım gelişmeler, toplumda ilmî faaliyetlere olan ilgiyi daha da artırmıştır. Yoğun
ilmî faaliyetlerin yaşandığı bu dönemde kadınlar da bu sahada daha fazla yer almaya başlamış
ve bunun bir sonucu olarak çok sayıda kadın âlim yetişmiştir. Dönemin meşhur ilim adamlar-
ının hocaları arasında kadın âlimlere rastlanması bu durumun açık bir ispatıdır. Nitekim 9.
(15.) asrın meşhur muhaddis ve tarihçilerinden olan Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocaları
buna açık bir örnek teşkil eder. Onun dört yüz doksan yedi hocasından altmış yedisi kadındır.
Mekke'nin ileri gelen bir ulemâ ailesine mensup olan Necmeddin İbn Fehd, Memlûk coğrafya-
sındaki farklı şehirlere ilmî seyahatlerde bulunmuş, kadın-erkek pek çok hocadan dersler alm-
mıştır. Konumuz açısından daha da önemli olanı hocaları hakkında son derece önemli malumatlar
içeren *Mu'cemü ş-şüyûh* isimli bir eser telif etmiş olmasıdır. Bu makalede onun kadın
hocalarından hareketle Memlûk toplumunda kadınların ilmî faaliyetlere katılımları ve sosyal
konumları tespit edilmeye çalışılmıştır. İki kısımdan meydana gelen bu çalışmada öncelikle
kadınların ilim tahsil etme imkanları ve sonrasında ilim hayatına sundukları katkılar ele alın-
mıştır. İkinci kısımda onların mensup oldukları aileler ve yaptıkları evlilikler yoluyla sosyal
hayattaki konumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Necmeddin İbn Fehd'in altmış yedi kadın
hocasının ele alındığı bu makalede birtakım önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan biri,
Memlûk toplumunda kadınların ilmî çevrelerle ilişkisinin yaygınlaşması ve özellikle ilim ge-
leneğine sahip ailelerin kız çocuklarının çok küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerinde yer
almış olmalarıdır. Yine ulemâ ailesine mensup kız çocuklarının yakın akrabalarından ilk tah-
sillerini aldıkları, aile bağlantılarıyla ilmî çevrelerle kolayca irtibat kurarak aralarında kadın
hocaların da bulunduğu çok sayıda âlimden ders ve icâzet elde ettikleri tespit edilmiştir. Kad-
ınların bu dönemde bilgi üretiminden daha ziyade aktarılmasında önemli bir rol üstlendik-
leri görülmektedir. Onlar, hem tahsil hayatlarında hem de bir âlim olarak bilgi aktarmada had-
dis rivayetinde temayüz etmiştir. Hadis ilmüne daha fazla ilgi gösterilmesinin sebeplerine dair
doğrudan bir şey söylemek zor olsa da hadis meclislerinin çok sayıda olması ve kolay ulaşila-
bilirliği bu hususta önemli bir etken olmalıdır. Bu meclislere katılan kız çocuklarının, ileri yaş-
taki hocalardan ders almalarının teşvik edildiği, böylece ilk kaynağına en az râviyle ulaşan
isnad zinciri elde etmek suretiyle daha sonraki yaşlarında bilginin aktarımında müracaat kay-
nağı olmalarının hedeflendiği görülmektedir. Bununla birlikte belirli bir tahsil hayatına sahip
her kadının bilgiyi aktarmada rol üstlendiğini söylemek zordur. Hatta Necmeddin İbn Fehd'in
kadın hocalarından hareketle ilmî çevrelerde yer alan kadınların potansiyellerine rağmen ço-
ğunun bir hoca olarak bilginin aktarımında bulunmadığı söylenebilir. Kadınların bilgiyi
edinme ve aktarmalarında resmî eğitim kurumlarına hiç işaret edilmemesi, kurumlardan zi-
yade hoca talebe ilişkisinin önemine dair olabileceği gibi, kadınların bu resmî kurumlar dışın-
daki ilmî meclislerde daha çok bulduklarından da olabilir. Bunun yanı sıra Necmeddin İbn
Fehd'in kadın hocalarının genelinin birkaç ortak hocaya sahip olması, resmî eğitim kurumları
dışındaki ilmî faaliyetlerin canlılığını da göstermektedir. İlmî faaliyetler içerisinde yer alan
kadınların sosyal hayatlarına dair nakiller oldukça azdır. Bunun en önemli sebepleri arasında,
onların ilmî yetkinliklerinin ön plana çıkarılma gayesi yer almalıdır. Bununla birlikte önemli
bir kısmının mensup oldukları aileler ve yaptıkları evliliklere dair birtakım bilgilere ulaşmak
mümkündür. Nitekim Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının genel itibarıyla ilimle iştigal
eden kimselerle evlendiği tespit edilmiştir. Özellikle ilmiye sınıfına mensup ailelerden olan
kadınların akraba çevresinden evlenmeleri de bu hususla irtibatlı olmalıdır. Biri hariç evlenen
kadınların hepsi en az bir çocuk sahibidir. Boşanma yaygın olmamakla birlikte kocasının
ölümü veya boşanma neticesinde yeniden evlenmeleri nadir görülen bir durum değildir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Memlûkler, Kadın, İlmî Hayat, Sosyal Hayat, Necmeddin İbn
Fehd.

Giriş

İlmin ve âlimlerin desteklediği Memlûkler dönemi (648-923/1250-1517) çok sayıda ilim adamının yetiştiği ve buna bağlı olarak fazla sayıda eserin telif edildiği önemli bir devreyi teşkil eder. Yine bu süreçte kadınların da ilim hayatına etkili bir biçimde katılmış olmaları bu dönemi farklı kılan özelliklerdendir. Memlûkler döneminde kadınların ilim hayatındaki etkinliğini ortaya koyan ilk çalışma Jonathan P. Berkey'e aittir. Berkey, Türkçe'ye de çevrilen bu eserinde Kahire'de kadınların eğitimine ve eğitim hayatındaki rollerine dair genel bir çerçeve ortaya koymaya çalışmıştır.¹ Bu konuda zikredilmesi gereken bir diğer çalışma Asma Sayeed tarafından kaleme alınmıştır. O, bu makalesinde Şam'da yaşayan Zeynep bint Kemâl (öl. 740/1339) ve Âişe bint Muhammed İbn Abdülhâdî (öl. 816/1413) isimli iki kadının hadis rivayetindeki rolünü ele almıştır.² Ülkemizde İsmail Yiğit, Memlûkler dönemindeki kadının konumunu ele alan makalesinde sultan hanımları, cariyeler, toplumsal ve ilmî hayattaki kadınlar hakkında genel bilgiler vermiştir.³ Muhammet Yılmaz, dönemin önemli âlimleri arasında yer alan İbn Hacer'in (öl. 852/1449) kadın hadis hocalarını merkeze alarak kadınların ilmî hayattaki yerini inceleyen bir kitap telif etmiştir.⁴ Halit Özkan, 9. (15.) yüzyılda Kahire'de hadis ilminin gelişimini ele aldığı çalışmasında kadınlara dair müstakil bir başlık açmamakla birlikte hadis eğitiminde evlerin rolünü incelediği kısımda kadınların hadis ilmindeki konumunu incelemiştir.⁵ Kahire'de ilmî faaliyetlerde bulunan Meryem el-Ezraiyye'nin (öl. 805/1402-1403) hayatını, hocalarını ve öğrencilerini ele alan M. Fatih Yalçın'ın makalesi⁶ ve Sehâvî'nin (öl. 902/1497) *ed-Dav'ü'l-lâmi'* eseri çerçevesinde Kahire'deki kadınların bilginin kazanılması ve aktarılmasındaki rolünü inceleyen Büşra Kaya'nın makalesi⁷ burada ayrıca zikredilmelidir. Bahsedilen bu çalışmalara bakıldığında Sayeed'in makalesi hariç diğerlerinin Kahire'deki kadınların ilim hayatındaki yerini tespit etmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür.

Çalışma konusu edindiğimiz Necmeddin İbn Fehd (öl. 885/1480), Memlûkler döneminin önemli tarihçi ve muhaddislerindendir. Şâfiî mezhebi müntesipleriyle tanınan Mekke'nin meşhur ulemâ ailesi İbn Fehd'in önde gelen âlimlerindendir. 812 (1409) yılında Mekke'de doğan Necmeddin İbn Fehd, Kahire, Dimaşk, Medine, İskenderiye, Halep, Kudüs, Humus, Hama, Trablus, Halil, Ba'lebek, Gazze, Remle ve Dimyat gibi Memlûk coğrafyasının çeşitli merkezlerine ilmî seyahatlerde bulunmuş ve kadın, erkek pek çok âlimden istifade etmiştir.⁸ Daha sonra kaleme aldığı *Mu'cemü's-şüyûh* adlı eserinde ise altmış yedisi kadın olmak üzere dört yüz doksan yedi hocasını alfabetik sırayla tanıtmıştır.

Necmeddin İbn Fehd'in *Mu'cemü's-şüyûh* isimli eserinde tanıtmış olduğu altmış yedi kadın hocasını kapsayan bu makale, Memlûkler döneminde kadınların ilim hayatındaki rollerini ve ilimle meşgul olan bu hanımların sosyal hayattaki konumlarını tespit etmeyi amaçla-

¹ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 187-209.

² Asma Sayeed, "Women and Hadith Transmission Two Case Studies from Mamlûk Damascus", *Studia Islamica* 95 (2002), 84-85.

³ İsmail Yiğit, "Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 141-143.

⁴ Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008).

⁵ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 80-83.

⁶ M. Fatih Yalçın, "Memlûkler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50/2 (Aralık 2018), 295-319.

⁷ Büşra Kaya, "XV. Yüzyıl Memlûk Kahiresi'nin Entellektüel Kadınları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/46 (2019), 93-120.

⁸ Necmeddin İbn Fehd'in hayatı hakkında bk. Necmeddin İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, nşr. Muhammed ez-Zâhî (Riyad: Dâru'l-Yemame, 1982), 191-194; Şemseddin Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 6/126-131; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, nşr. Mahmûd Arnaûd - Abdülkadir Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 9/512; Sâmî es-Sakkâr, "Necmeddin İbn Fehd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/487-489.

maktadır. İki kısımdan meydana gelen bu çalışmada öncelikle kadınların ilim tahsil etme imkanları ve sonrasında ilim hayatına sundukları katkılar ele alınmıştır. İkinci kısımda onların mensup oldukları aileler ve yaptıkları evlilikler yoluyla sosyal hayattaki konumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konuda bizden önce yapılan çalışmaların daha çok Kahire merkezli olduğu dikkate alındığında bir hususun özellikle altını çizmemiz gerekmektedir. Necmeddin İbn Fehd'in Memlük coğrafyasının neredeyse tamamını kapsayan farklı şehirlerden kadın hocalara sahip olması, bizim konuya daha geniş bir çerçeveden bakmamıza imkan sağlamıştır.

1. Eğitim Hayatları

1.1. İlim Tahsil Etme Yolları

Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocaları, birkaçı bebeklik çağında olmak üzere⁹ küçük yaşlardan başlayarak dönemin önde gelen simalarının derslerine katılmak ve onlardan icâzet almak suretiyle ilmî çevrelerle temas kurmuşlardır. Bunların büyük bir kısmı özellikle ilk eğitimlerini aile çevresinden almışlardır. Bununla birlikte kaynaklar, genel itibarıyla erkeklerde olduğu gibi Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının da katıldıkları ders mekânlarına dair net bir bilgi nakletmemişlerdir. Dolayısıyla bu kadınların, umuma açık ders halkalarından, medreselerdeki veya evlerdeki derslerden istifade etmiş olmaları muhtemeldir.

Necmeddin İbn Fehd'in altmış yedi kadın hocasından otuz dördünün, küçük yaşlardan itibaren ilmî faaliyetler içerisinde yer aldıklarına dair nakiller mevcuttur. Bunlar arasında annesi, babası veya dedesi ilimle iştigal eden kız çocuklarının, ilim çevreleriyle çok küçük yaşlardan başlayarak irtibat kurması dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Kârimî tüccarlarından bir aileye mensup Sittüttüccâr bint Nâsiruddin Muhammed (öl. 848/1444) örneğinde olduğu gibi ulemâ sınıfına mensup olmadığı halde ilme önem veren bazı ailelerin kız çocuklarının da küçük yaşlarda ilmî çevrelere dâhil olabildikleri görülmektedir.¹⁰ Küçük yaşlarda ilim meclislerine katılımın Memlük toplumundaki yaygın bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir geleneğin oluşmasında iki önemli hususun öne çıktığını düşünmek mümkündür. Bunlardan birincisi, hadis ilmine olan ilgidir. İkincisi ise, süreklilik arzeden bir emek, çaba ve fedakarlıkla yıllar boyu ilimle uğraşmanın bir meyvesi olarak çağdaşları arasında en kısa senedle yani âli isnadla önde gelen bir rivayet kaynağı olabilmektir. Hadis rivayetlerini oldukça küçük yaşta ileri yaştaki bir hocadan almak koşuluyla, ilerleyen yıllarda söz konusu hoca sayesinde en kısa senedle rivayet eden birtakım kadın muhaddislere tabakat ve mu'cem türü eserlerde yer verilmektedir. Nitekim dört yaşından itibaren icâzet elde eden ve 88 yaşında vefat eden Fâtıma bint Halîl'in (öl. 838/1435) çoğu kitabın rivayetinde teferrüd¹¹ ederek önemli bir rivayet kaynağı olduğu zikredilmektedir.¹² Bunun yanı sıra küçük yaşta icâzet alıp uzun yıllar yaşayarak en kısa senede sahip bir rivayet kaynağı olması muhtemel başka isimler de söz konusudur. Bunlar arasında 103 yaşında ölen Kemâliyye bint Ali en-Nüveyrî (öl. 867/1463),¹³ 99 yaşında ölen Hatice bint Abdurrahman İbn Fehd (öl. 886/1481),¹⁴ 92 yaşında ölen Kemâliyye bint Muhammed (öl. 849/1445)¹⁵ ve Ümmü Hânî bint Nûreddin Ali (öl. 871/1466),¹⁶ 87 yaşında ölen Sittüttüccâr bint Nâsiruddin Muhammed,¹⁷ 86 yaşında ölen Kemâliyye bint el-Mercânî

⁹ Örnek olarak bk. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 310, 320, 400, 402.

¹⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/16.

¹¹ Sened zincirinin herhangi bir yerinde râvi sayısının tek olmasına teferrüd denir. Teferrüdün önceki tabakalardan söz konusu eserleri elde eden tek râvi olmasına istinaden dönem itibarıyla kıymetli olduğu anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Salahattin Polat, "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/368-369.

¹² İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 406; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/91.

¹³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 326.

¹⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 313.

¹⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 327.

¹⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/157.

¹⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 401.

460 | Saim Yılmaz-Mehmet Fatih Yalçın. Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal ...

(öl. 880/1476)¹⁸ 84 yaşında ölen Hacer bint Muhammed (öl. 874/1469)¹⁹ 82 yaşında ölen Âişe bint Ebubekir (öl. 880/1475)²⁰ 80 yaşında ölen Âsiye bint Cârullah (öl. 873/1468) ve Ümmü Hânî bint Abdülvahid (öl. 866/1462)²¹ belirtilmelidir. Muhtemelen bu kadınlar yaşlılık dönemine eriştiklerinde, hadis rivayeti almak isteyenlerin daha fazla teveccühüne mazhar olmuşlardır.

Küçük yaşlardan itibaren ilim çevreleriyle temas kuran bu kadınların ilmî faaliyetlerinden istifade etme yöntemleri arasında talep yani istid'â²² yoluyla icâzet almak dikkat çekmektedir. Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından yirmi birinin bu yöntemle icâzet aldığı tespit edilmiştir. Bu yöntemle erkeklerin de çok sık başvurması²³ dolayısıyla istid'ânın Memlûk ilim çevrelerinde yaygın olduğu söylenmelidir. Bu yöntemle, ulemâ ailesine mensup kız çocukları için fazlaca başvurulduğu görülmektedir. Kişisel irtibatlarla elde edilen bu icâzetlerin kimden, ne zaman ve hangi eser için alındığına dair birtakım bilgiler nakledilmiştir. Sözelimi Rukiyye bint Ali el-Medenî (öl. 880/1475) Cemâziyelâhir 801 (Şubat/Mart 1399) tarihinde istid'â yoluyla Zeynüddin el-İrâkî, Sadreddin el-Münâvî (öl. 803/1401), İbn Mülakkın (öl. 804/1401), Sirâceddin el-Bulkînî (öl. 805/1403) ve Heysemî'nin (öl. 807/1405) yanı sıra çok sayıda âlimden icâzet almıştır.²⁴ Âişe bint İbrâhim (öl. 850/1446 sonrası) ise altı yaşından sonra dayısı Sibt İbnü'l-Acemî'nin (öl. 841/1438) aracılığıyla birtakım hocalardan,²⁵ Zeynep bint Abdullah (öl. 856/1452-1453) küçük yaşlarda babası aracılığıyla²⁶ ve Sittülküreyş Fâtıma bint Muhammed İbn Fehd (öl. 879/1474) daha sonraki yıllarda öğrencisi olan Necmeddin İbn Fehd'in babasının aracılığıyla istid'â ile icâzet almıştır.²⁷ Bu örnekler, kız çocuklarının aile çevresinin desteğiyle çocuk yaşlarda dönemin önde gelen âlimlerinden bu şekilde icâzet elde edebildiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Necmeddin İbn Fehd'in bazı kadın hocalarının semâ meclislerinde yer aldığı ve ders meclislerinde hazır bulunmaları sebebiyle huzur kayıtlarına dâhil edildiği, muhtelif metinler için icâzet aldıkları belirtilmektedir. Nitekim onlardan otuz dördü, ders meclisinde semâ için bulunmuştur. Rivayet hakkının elde edilmesinde güvenilir olması dolayısıyla teşvik edilen semâ metodunda hoca ile talebesinin yüz yüze görüşmesi kaçınılmazdır. Ayrıca semâ kaydının geçerli olması için çocukların temyiz çağına ulaşmış olma şartı da aranmaktadır.²⁸ Kaynaklarda Necmeddin İbn Fehd'in semâ kayıtlarında yer aldığı belirtilen kadın hocalarından sadece Ümmü Hânî bint Nüreddin Ali'nin yedi yaşında semâ kaydına sahip olduğu aktarılmakta olup,²⁹ diğerlerinin yaşlarına dair herhangi bir bilgi verilmeksizin hangi âlimin semâ meclisinde bulunduğu ve hangi eserini o mecliste okunduğuyla ilgili kayıtlar yer almaktadır.

Semâ meclislerine katılanlar için *semi'a* fiili kullanılırken, bazı çocuklar için *hadara/hudra/uhdura* fiillerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu ikinci durumdaki çocukların temyiz yaşına ulaşmadan ilim meclislerinde yer aldıklarını söylemek gerekmektedir. Genel itibarıyla ilim meclislerine getirilip huzur kayıtlarına giren çocukların yaş bilgisine yer verildiği de belirtilmelidir. Dolayısıyla hem semâ hem de huzur kaydı için çocukların mecliste hazır bulunmaları gerekteyse de kullanılan fiilin dolaylı olarak talebenin yaşı hakkında fikir verdiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra semâ kaydında yer alanla huzur kaydında yer alanın

¹⁸ Necmeddin İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn bi-zeyli'l-'İkdi's-semîn fi târîhi beledi'l-emîn*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdır, 2000), 2/1536.

¹⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/132.

²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/75.

²¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 306.

²² bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 113.

²³ Örnek olarak bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/125, 1/194, 1/308, 2/15, 2/184, 4/135, 4/159, 4/166, 4/180, 4/187, 5/124.

²⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/35.

²⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 322.

²⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/42.

²⁷ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1465.

²⁸ Abdullah Aydınlı, "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/457-458.

²⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/156.

elde ettiği icâzet de farklı nitelikte olmalıdır. Nitekim Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından on üçünün, ilim meclislerinde hazır buldukları için huzur kayıtlarına girerek icâzet aldıkları tespit edilmiştir. Huzur kayıtlarında yer alan kız çocuklarının çoğu zaman aile büyüklerinin refakatinde ilim meclislerine getirildiği tahmin edilmektedir. Kaynaklarda, ilim meclislerinde bulunmaları dolayısıyla isimleri huzur kayıtlarına girmiş çocukların yaşlarına, hangi hocadan hangi metinleri okuduklarına dair birtakım kayıtlar da yer almaktadır.³⁰ Bunun ilginç örneklerinden birisi olan Bereke bint Ahmet (öl. 841/1437-1438) sekiz ayını doldurduğu gün, âlim olduğu anlaşılan dedesinin meclisine getirilmiştir. Bu meclisler, beşinci asrın ilk çeyreğinde vefat eden ve *emâlleriyle*³¹ meşhur İbnü'l-Husayn eş-Şeybânî'nin *Emâll* sinin okunduğu 12, 15, 18, 17 ve 22 numaralı meclislerdir. Bereke, iki yaşına vardığında da dedesinin ve Nureddin el-Heysemî'nin meclislerine getirilmiştir. Bu meclislerde, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *es-Sebât 'inde'l-memât* adlı eserinin birinci cüzünün sonu okunuyordu. Üç yaşında ise bu ikisinden Necib el-Kübrâ'nın *meşyehasının* okunduğu altıncı ve onuncu meclislere getirildiği nakledilmektedir.³²

Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının on dokuzunun çocukluklarında ilk eğitimini ailesinden ve yakın çevresinden aldığı tespit edilmiştir. Aile büyüklerinden ilk tahsilini alanlardan dokuzunun semâ, altısının huzur kaydına girdiği ve dördünün de icâzet aldığı aktarılmaktadır. Hepsini birbirinden farklı eserleri semâ eden bu isimlerin beşi babasından,³³ üçü kardeşinden³⁴ ve biri amcasından³⁵ semâ kaydı almıştır. Burada evlilik sonrası da ilmî çevrelerle münasebetini kocasıyla birlikte devam ettirmesi bakımından Bereke bint Ebubekir (öl. 840/1436) zikredilmelidir. Nitekim onun Şâfiî fakihi olan kocası Sadreddin el-Yâsûffî³⁶ (öl. 789/1387) ile birlikte 782'de (1380-1381) Dımaşk'ta İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (öl. 281/894) *Hilmü Mu'aviye* adlı eserinin semâ meclisinde bulunduğu kaydedilmektedir.³⁷

Huzur kaydına giren altı isimden Veliyyüddîn el-İrâkî'nin kızı Bereke, sekiz aylık ve iki yaşındayken dedesinin;³⁸ Safiyye bint Muhammed, bir yaşındayken 22 Rebülâhîr 789 (12 Mayıs 1387) tarihinde Medine'de anne tarafından dedesinin;³⁹ Tatar bint Ahmet, iki yaşında 794 (1391-1392) senesinde bir akrabasının;⁴⁰ Zeynüddîn el-İrâkî'nin kızı Zeynep iki yaşındayken babası ve müstakbel kocası Nûreddin el-Heysemî'nin;⁴¹ Âişe bint Ali, dört yaşındayken anne tarafından dedesinin⁴² ve İbn Fehd ailesinden Sittülkureys Fâtıma bint Muhammed, dört yaşında babasının halasının ilim meclisinde bulunmuştur.⁴³

³⁰ Örnek olarak bk. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 310, 323, 320, 400.

³¹ Emâli, bir âlimin öğrencilerine hadisleri yazdırmasıyla meydana gelen eser türüdür. Geniş bilgi için bk. Yaşar Kandemir, "Emâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/70-72.

³² İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 400. Huzur kaydına giren diğer kadınlar için bk. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 310, 315, 220, 323, 324, 328,329, 398, 400, 402, 403, 404; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/39, 12/75.

³³ Emetü'l-Latif bint Muhammed, Zeynep bint Yusuf, Fatma bint Muhammed, Cüveyriye bint Zeynüddin el-İrâkî ve Sevde bint Cemaleddin babasından semâ kaydı alan isimlerdir. Sırasıyla bk. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 303, 317, 323, 401, 407.

³⁴ Bağdat bint İbrahim, Âişe bint İbrahim ve Zeynep bint Takiyyüddin kardeşinden semâ kaydı alan isimlerdir. Sırasıyla bk. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 310, 321, 398.

³⁵ İbn Fehd ailesinden Hatice bint Abdurrahman amcasından semâ kaydı almıştır. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 312.

³⁶ Hayatı için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gümr bi-ebnâ'i'l-'umr*, nşr. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslami, 1969), 1/340-341; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/527.

³⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 309; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/13.

³⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 400.

³⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 320.

⁴⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 310.

⁴¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 402.

⁴² İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 323.

⁴³ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1463.

Yakınlarından icâzet alanlardan Nüveyrî ailesinden Hatice bint Abdurrahman⁴⁴ ile Kemâliyye bint Ali⁴⁵ kardeşlerinden, Fâsî ailesinden Ümmü Hânî bint Ebü'l-Feth Muhammed (öl. 855/1451) babasından,⁴⁶ Âişe bint İbrâhim ise devrin meşhur hadis hâfızlarından dayısı Sıbt İbnü'l-Acemî'den icâzet almıştır.⁴⁷

1.2. Öne Çıkan Hocaları ve Okudukları Metinler

Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının en çok istifade ettiği yedi isim tespit edilmiştir. Bu isimler, ilim geleneğine sahip ailelerden olmaları, Şâfiî mezhebine mensubiyetleri, hadis alanındaki şöhretleri ve Kahire'yle olan bağlantılarıyla dikkat çekmektedir. Ancak aşağıda bahsi geçen bu yedi âlimden hayvanlar ansiklopedisi mahiyetindeki *Hayâtü'l-hayevân* adlı eseriyle şöhret bulan Demîrî (öl. 808/1405), ilim geleneğine sahip bir aileye mensup değildir. Kaynaklar, söz konusu kadınların, bu âlimden icâzet aldığını belirtmekle birlikte icâzet aldıkları metinlere işaret etmemektedir. Bunun tek istisnası Nüreddin el-Heysemî'dir (öl. 807/1405). Tespitimize göre Heysemî'den üç kız çocuğu belli bir metnin icâzetini almıştır. Bunlardan Hacer bint Muhammed, Zeyneddin el-İrâkî'nin (öl. 806/1404) *el-Erba'ün el-üşâriyye* adlı hadis eserinin;⁴⁸ Bereke bint Ahmet, İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) akaide dair *es-Sebât inde'l-memâl*'ının,⁴⁹ Cüveyriye bint Abdurrahim ise İbnü'l-Husayn eş-Şeybânî'nin hadislerle ilgili *el-Emâlî*'sinin⁵⁰ icâzetini almıştır.

Söz konusu yedi âlim, kronolojik sıraya göre ele alınacak olursa bunlardan ilki, Zehbî'nin (öl. 748/1348) oğlu Ebû Hüreyre olup 715'te (1315-1316) dünyaya gelmiştir. Babası, onu bazı âlimlerin ders halkalarına getirerek küçük yaşlardan itibaren önemli isimlerden ilim almasını sağlamıştır. İbn Hacer, ondan icâzet aldığını nakletmektedir. 799'da (1397) vefatına kadar hadis ilmiyle ilgilenen Ebû Hüreyre'nin, *müsnidü's-Şâm* olarak nitelendirildiği belirtilmektedir.⁵¹ Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından Ümmü'l-Hüseyn bint Abdülmelik,⁵² Zeynep bint İbrahim el-Mekki,⁵³ Zeynep bint Yusuf el-Medenî,⁵⁴ Sittülürâk bint Ahmet el-Bâlisî,⁵⁵ Safiyye bint Muhammed,⁵⁶ Âişe bint Abdülvehab el-Yâfiî,⁵⁷ Fatma bint Muhammed,⁵⁸ Kemâliyye bint Ali en-Nüveyrî,⁵⁹ Kemâliyye bint el-Mercânî Muhammed,⁶⁰ Mansûre bint Abdullah,⁶¹ Hacer bint Muhammed,⁶² Bereke bint Ahmet,⁶³ Cüveyriye bint Abdurrahim,⁶⁴ Sittülkudât bint Ebubekir el-Makdisî,⁶⁵ Âişe bint Ebubekir⁶⁶ Ebû Hüreyre'nin öğrencileri arasındadır.

⁴⁴ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1416.

⁴⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 326.

⁴⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 307.

⁴⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 322.

⁴⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 329.

⁴⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 400.

⁵⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 401.

⁵¹ İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/341; a.mlf., *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/536; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/613.

⁵² İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 304.

⁵³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 314.

⁵⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 317.

⁵⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 320.

⁵⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 320.

⁵⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 322.

⁵⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 324.

⁵⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 326.

⁶⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 328.

⁶¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 329.

⁶² İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 330.

⁶³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 400.

⁶⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 401.

⁶⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 403.

⁶⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 405.

İkincisi, 723'te (1323) Kahire'de doğan İbnü'l-Mülakkın'dır. Küçük yaşta babasını kaybedince zengin olan üvey babasının himayesinde yetişmiş ve onun bıraktığı miras ile zengin bir kütüphane oluşturmuştur. Aslen Endülüslü bir aileden gelip, önceleri Mâlikî mezhebine mensupken Şâfiî fakih İzzeddin İbn Cemâa'nın (öl. 767/1366) telkiniyle Şâfilîği tercih etmiştir. 804'te (1401) ölen ve geride çok sayıda eser bırakan İbnü'l-Mülakkın, hadis alanındaki yetkinliği ile dikkat çekmektedir.⁶⁷ İbnü'l-Mülakkın'den ilim alan hanımlar arasında Ümmü'l-Hüseyin bint Abdülmelik,⁶⁸ Ümmü Hânî Nureddin Ali,⁶⁹ Ümmü Hânî bint Ebi'l-Feth Muhammed⁷⁰ Ümmü'l-Vefâ bint Ali,⁷¹ Hatice bint Ebû Abdullah Muhammed el-Kaysî,⁷² Rukiye bint Ali el-Medenî,⁷³ Zeynep bint İbrahim el-Mekkî,⁷⁴ Zeynep bint Ebü'l-Yemen Muhammed el-Medenî,⁷⁵ Kemâliyye bint Ali en-Nüveyrî,⁷⁶ Sittülkureys Fatıma bint Muhammed,⁷⁷ Kemâliyye bint Muhammed el-Mercânî,⁷⁸ Zeynep bint er-Rıza Muhammed⁷⁹ ve Hacer bint Muhammed⁸⁰ yer almaktadır.

Üçüncüsü, 724'te (1324) doğan Sirâceddin el-Bulkînî'dir. 12 yaşında babasıyla ilim tahsil etmek için Kahire'ye gelmiş ve daha sonra buraya yerleşmiştir. Mizzî (öl. 742/1341), Zehebî, Takiyyüddin es-Sübki (öl. 756/1355) ve İzzeddin İbn Cemâa gibi dönemin meşhur âlimlerinden yararlanmıştı. 752'de (1351-1352) tanınmış âlimlerden İbn Akîl'in (öl. 769/1367) kızıyla evlenmiştir. Özellikle fıkıh ve hadis ilminde yetkinlik kazanmıştır. Birkaç kez Kahire Şâfiî kâdilkudâtlığı görevinde bulunan ve çeşitli medreselerde uzun yıllar müderrislik yapan Sirâceddin el-Bulkînî 805'te (1403) ölmüştür.⁸¹ Ancak ele alınan kadınların onun bu medreselerdeki derslerinden istifade ettiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Ümmü'l-Hüseyin bint Abdülmelik,⁸² Ümmü'l-Hayr Saîde bint İzzeddin Muhammed en-Nüveyrî,⁸³ Ümmü Hânî bint Ebi'l-Feth Muhammed,⁸⁴ Ümmü'l-Vefâ bint Ali en-Nüveyrî,⁸⁵ Rukiye bint Ali el-Medenî,⁸⁶ Zeynep bint Ebü'l-Yemen Muhammed el-Medenî,⁸⁷ Zeynep bint er-Rıza Muhammed,⁸⁸ Kemâliyye bint Ali en-Nüveyrî,⁸⁹ Kemâliyye bint el-Mercânî Muhammed,⁹⁰ Hacer bint Muhammed⁹¹ ve Sittülkureys Fatıma bint Muhammed⁹² Sirâceddin el-Bulkînî'den ders alan hanımlardır.

Dördüncüsü, 725'te (1325) Kahire'de doğan Zeynüddin el-İrâkî'dir. Hocası İzzeddin İbn Cemâa'nın teşvikiyle hadis sahasına yönelmiştir. Kısa süren Mekke ve Medine Şâfiî kâdilkudâtlığı görevi dışında uzun yıllar Kahire'de muhtelif medreselerde müderrislik yapmış ve

⁶⁷ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 2/216-219; Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 6/100-105.

⁶⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 304.

⁶⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 306.

⁷⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 307.

⁷¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 307.

⁷² İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 313.

⁷³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 314.

⁷⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 315.

⁷⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 316.

⁷⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 326.

⁷⁷ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1465.

⁷⁸ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1536.

⁷⁹ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/48.

⁸⁰ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/131.

⁸¹ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 2/245-247; Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 6/85-89.

⁸² İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 304.

⁸³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 305.

⁸⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 307.

⁸⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 307.

⁸⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 314.

⁸⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 316.

⁸⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 317.

⁸⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 326.

⁹⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 328.

⁹¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 330.

⁹² İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1465.

464 | Saim Yılmaz-Mehmet Fatih Yalçın. Memlükler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal ...

özellikle hadis alanında pek çok eser kaleme almıştır. 806'da (1404) ölen Zeynüddin, İbnü's-Salah'tan (öl. 643/1245) itibaren unutulmuş olan hadis imlâ derslerini Kahire'de yeniden canlandırması bakımından oldukça önemli bir muhaddistir.⁹³ Âsiye bint Carullah et-Taberî,⁹⁴ Ümmü'l-Hüseyn bint Abdülmelik,⁹⁵ Ümmü'l-Hayr Saide bint İzzeddin Muhammed en-Nüveyrî,⁹⁶ Ümmü Hânî Nureddin Ali,⁹⁷ Ümmü Hânî bint Ebi'l-Feth Muhammed,⁹⁸ Ümmü'l-Vefâ bint Ali en-Nüveyrî,⁹⁹ Rukiye bint Ali el-Medenî,¹⁰⁰ Zeynep bint İbrahim el-Mekkî,¹⁰¹ Zeynep bint Ebü'l-Yemen Muhammed el-Medenî,¹⁰² Zeynep bint er-Rıza Muhammed,¹⁰³ Sittülehl bint Abdülkerim İbn Zahîre,¹⁰⁴ Sittülürâk bint Ahmet el-Bâlisî,¹⁰⁵ Safiyye bint Muhammed,¹⁰⁶ Kemâliyye bint Ali en-Nüveyrî,¹⁰⁷ Kemâliyye bint Ali İbn Zahîre,¹⁰⁸ Kemâliyye bint el-Mercânî Muhammed,¹⁰⁹ Mansûre bint Abdullah,¹¹⁰ Hatice bint Abdurrahman,¹¹¹ Rukiye bint Abdülkavî,¹¹² Süteyt bint Abdullah el-Kâzerûnî,¹¹³ Safiyye bint Yâkût İbn Fehd,¹¹⁴ Kemâliyye Ümmü Hânî bint Ebi'l-Kâsım bint Ahmet¹¹⁵ ve Ümmü'l-Hayr bint Ahmet¹¹⁶ öğrencileri arasında bulunan hanımlardır.

Beşincisi, 735'te (1335) Mısır'da doğan Nüreddin el-Heysemî olup Zeynüddin el-İrâkî'nin damadı ve öğrencisidir. Muhtelif hocaları olmasına rağmen, küçük yaşlardan itibaren en çok istifade ettiği, ilmî seyahatlerde ve imlâ meclislerinde birlikte bulunduğu Zeynüddin el-İrâkî, onun hayatında oldukça önemlidir. 807'de (1405) Kahire'de ölen Heysemî'nin meşhur öğrencileri arasında Veliyyüddîn İbnü'l-İrâkî ve İbn Hacer gibi dönemin önde gelen simaları yer almaktadır.¹¹⁷ Heysemî'nin öğrencileri arasında bulunan Âsiye bint Carullah et-Taberî,¹¹⁸ Ümmü'l-Hayr Saide bint İzzeddin Muhammed en-Nüveyrî,¹¹⁹ Ümmü Hânî Nureddin Ali,¹²⁰ Ümmü Hânî bint Ebi'l-Feth Muhammed,¹²¹ Ümmü'l-Vefâ bint Ali en-Nüveyrî,¹²² Rukiye bint Ali el-Medenî,¹²³ Zeynep bint İbrahim el-Mekkî,¹²⁴ Zeynep bint Ebü'l-Yemen Muhammed

⁹³ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 2/275-277; Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 4/171-177.

⁹⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 303.

⁹⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 304.

⁹⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 305.

⁹⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 306.

⁹⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 307.

⁹⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 307.

¹⁰⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 314.

¹⁰¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 315.

¹⁰² İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 316.

¹⁰³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 317.

¹⁰⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 319.

¹⁰⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 319.

¹⁰⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 320.

¹⁰⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 326.

¹⁰⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 326.

¹⁰⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 328.

¹¹⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 329.

¹¹¹ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1418.

¹¹² Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 12/35.

¹¹³ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 12/61.

¹¹⁴ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 12/72.

¹¹⁵ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 12/119.

¹¹⁶ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 12/144.

¹¹⁷ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 2/309-310; a.mlf., *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 2/263-267; Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi*, 5/200-202; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/105-106.

¹¹⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 303.

¹¹⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 305.

¹²⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 306.

¹²¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 307.

¹²² İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 307.

¹²³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 314.

¹²⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 315.

el-Medenî,¹²⁵ Zeynep bint er-Rıza Muhammed,¹²⁶ Sittülehl bint Abdülkerim İbn Zahîre,¹²⁷ Sittülrâk bint Ahmet el-Bâlisî,¹²⁸ Kemâliye bint Ali İbn Zahîre,¹²⁹ Kemâliyye bint el-Mercânî Muhammed,¹³⁰ Mansûre bint Abdullah,¹³¹ Hacer bint Muhammed,¹³² Bereke bint Ahmet,¹³³ Cüveyriye bint Abdurrahim,¹³⁴ Zeynep bint Zeyneddin el-İrâkî,¹³⁵ Hatice bint Abdurrahman,¹³⁶ Kemâliyye bint Ali en-Nüveyrî,¹³⁷ Rukiye bint Abdülkavî,¹³⁸ Zeynep bint Ahmet el-Mekkî,¹³⁹ Süteyt bint Abdullah el-Kâzerûnî,¹⁴⁰ Safiyye bint Yâkût İbn Fehd,¹⁴¹ Kemâliye Ümmü Hânî bint Ebi'l-Kâsım bint Ahmet¹⁴² ve Ümmü'l-Hayr bint Ahmet¹⁴³ Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarıdır.

Altıncısı, 742'de (1341) Kahire'de doğan Demîrî'dir. Geçimini terzilikle temin etmekteyken ilme merak sarmış ve dönemin tanınmış âlimlerinden ders almıştır. Bunlar arasında uzun süre istifade ettiği Şâfiî âlim Bahâeddin es-Sübki (öl. 773/1372) öne çıkmaktadır. Kahire'deki bazı medreselerde müderrislik yapan Demîrî, etkileyici vaazlarıyla şöhret bulmuştur. Yaklaşık yirmi yıl kaldığı Mekke'de çok sayıda ders okutarak aralarında Mekke tarihçisi Takıyyüddin el-Fâsî gibi meşhur simaların da bulunduğu birtakım kimselerin tahsil hayatlarına katkıda bulunmuştur.¹⁴⁴ Hatice bint Abdurrahman en-Nüveyrî,¹⁴⁵ Hatice bint Abdurrahman İbn Fehd,¹⁴⁶ Rukiye bint Ali el-Medenî,¹⁴⁷ Zeynep bint Ebü'l-Yemen Muhammed,¹⁴⁸ Sittülehl bint Abdülkerim İbn Zahîre,¹⁴⁹ Kemâliyye bint Ali en-Nüveyrî,¹⁵⁰ Kemâliye bint Ali İbn Zahîre¹⁵¹ ve Cüveyriye bint Abdurrahim¹⁵² ondan ilim alan hanımlardır.

Yedincisi, 762'de (1361) Kahire'de doğan Veliyyüddin İbnü'l-İrâkî'dir. Babası Zeynüddin ve annesinin de etkisiyle hadisle ilgilenerek, çok küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerine katılmıştır. Mısır Şâfiî kâdilkudâtlığı yanı sıra Kahire'deki bazı medreselerde müderrislik görevinde bulunmuş ve babasının ölümünden sonra 826'da (1423) ölene kadar on dokuz yıl hadis imlâ meclislerini devam ettirmiştir.¹⁵³ Bûdûr bint Abdullah,¹⁵⁴ Zeynep bint Muhammed

¹²⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 316.

¹²⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 317.

¹²⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 319.

¹²⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 319.

¹²⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 326.

¹³⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 328.

¹³¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 329.

¹³² İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 329.

¹³³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 400.

¹³⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 401.

¹³⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 402.

¹³⁶ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1418.

¹³⁷ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1527.

¹³⁸ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/35.

¹³⁹ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/39.

¹⁴⁰ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/61.

¹⁴¹ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/72.

¹⁴² Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/119.

¹⁴³ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/144.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 2/348; Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 10/59-62; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/251-252.

¹⁴⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 311.

¹⁴⁶ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1418.

¹⁴⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 314.

¹⁴⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 316.

¹⁴⁹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 319.

¹⁵⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 326.

¹⁵¹ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 326.

¹⁵² İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 402.

¹⁵³ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 3/311-312; Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 1/336-344.

¹⁵⁴ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 309.

İbn Fehd,¹⁵⁵ Sittülkureyş Fatma bint Muhammed İbn Fehd¹⁵⁶ ve Hacer bint Muhammed¹⁵⁷ ondan ilim alan hanımlardır.

Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının en çok istifade ettiğini tespit ettiğimiz yukarıdaki isimlerin hepsinin dönemin revaçtaki ilmi olan hadis sahasıyla yoğun irtibatları, önemli görevlerde bulunmuş olmaları, telifleri yanı sıra ilim meclisleriyle de ilgi gördükleri gibi hususlar dikkat çekmektedir. Demîrî örneğinde olduğu gibi, toplumun herhangi bir kesimine mensup bir kimsenin de ilme olan merakı ve buradaki başarısı, Memlük toplumdaki kadınların ve erkeklerin ilmî iştiağının bir göstergesi olsa gerektir. Bu yüzden, bazı kadınlar tahsil hayatlarından sonra ders halkalarında hoca olarak yer almışlardır. Nitekim kadın âlimlerden bazıları, Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının eğitime katkı sunmuştur.

Ele alınan kadınların yararlandığı kadın âlimlerinin sayısı dokuzdur. Bunlardan dördü, diğerlerine göre daha fazla öne çıkmaktadır. Bu dört isimden ilki, Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından on dokuzunun tahsil hayatına katkıda bulunan Fâtıma bint Muhammed İbn Abdülhâdî'dir. Fâtıma, 6. (12.) yüzyılda Dımaşk'a göç eden Hanbelî Kudâme ailesindedir. Önemli bir ulemâ ailesi üyesi olması, Fâtıma'nın önde gelen hocalarla irtibat kurmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Nitekim 719'da (1319-1320) doğan Fâtıma'nın, Mısır, Şam, Halep, Hama ve Hums gibi şehirlerdeki âlimlerden istifade ettiği kaydedilmektedir.¹⁵⁸ Şöhret sahibi hocaları arasında yer alan el-Haccâr'dan¹⁵⁹ (öl. 730/1328) Buhârî'nin *Sahîh*'ini ve Hâce Abdullah el-Herevî'nin (öl. 481/1089) *Zemmü'l-kelem*'ini semâ yoluyla aldı. Sâlihiyye muhtesibi babasından İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (öl. 281/894) *Fazlü 'aşri zilhicce*'sini okudu.¹⁶⁰ İcâzetini alıp rivayet ettiği kitaplar arasında Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cemü'l-evsat* ve *el-Mu'cemü'l-kebir*'i gibi eserler mevcuttur.¹⁶¹ Öğrencilerinden İbn Hacer, 803'te (1401) ölen hocası Fâtıma'dan övgüyle bahsetmekte, okuduğu metinleri nakletmektedir.¹⁶²

İkincisi, Necmeddin'in altmış yedi kadın hocasından on beşine hocalık yapan Fâtıma bint el-Müneccâ'dır. Takriben 712'de (1312-1313) doğan Fâtıma'nın bazı meşhur öğrencileri bulunmaktadır. Bunlardan İbn Hacer, ondan çok sayıda metin okuduğunu belirtmektedir. Ayrıca hocasının, birtakım âlimlerden aldığı rivayetlerde teferrüd ederek önemli bir kaynak haline geldiğine işaret etmektedir.¹⁶³ Bir diğer öğrencisi tarihçi Fâsî, hocasının Şâfiî'nin (öl. 204/820) *el-Müsned* ve İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) *Siretü'n-Nebeviyye*'si gibi eserleri rivayet ettiğini nakletmektedir. Ayrıca Dımaşk'ta Fâtıma'dan Ziyâüddin el-Makdisî'nin (öl. 643/1245) *el-Ehâdîsü'l-muhtâre*'sinin çoğunu okuduğunu bildirmektedir.¹⁶⁴ Fâtıma, yaklaşık 90 yaşında Rebîülâhîr 803 (Kasım-Aralık 1400) tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir.¹⁶⁵

Üçüncüsü, yedi kadın hocasına hocalık yapmış olan Meryem el-Ezraiyye'dir. 719'da (1319-1320) Kahire'de doğan Meryem 22 yaşındayken, bazı kurumlarda mütesaddir¹⁶⁶ olarak ders veren Hanefî âlimi babasını kaybetmiştir. Dedesi, Dımaşk Hanefî kâdilkudâtlığı gibi

¹⁵⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 399.

¹⁵⁶ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 405.

¹⁵⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/131.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 2/180; İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târîhi's-Şâlihiyye*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk: Matbuatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980), 2/399.

¹⁵⁹ Hayatı için bk. Zehebî, *Zuyû'l-İber fi haberî men gaber*, nşr. Ebû Hâcer Saïd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 88.

¹⁶⁰ Takıyyüddin el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, nşr. Muhammed Sâlih b. Abdülaziz el-Murâd (Mekke: Câmîatü'l-Ümmü'l-Kurâ, 1997), 3/444.

¹⁶¹ el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 3/445.

¹⁶² İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 2/181.

¹⁶³ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 2/180.

¹⁶⁴ el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 3/443.

¹⁶⁵ Takıyyüddin Makrîzî, *Dürerü'l-uküdi'l-Feride fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide*, nşr. Mahmud el-Halîfî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 1/243; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/101.

¹⁶⁶ Eğitim kurumlarında maaşlı görevliler arasında yer alan mütesaddir, müderrisin dersinden sonra ek bilgiler sunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, 93.

önemli bir görevde bulunmuştur. Meryem'in Dimaşk, Kahire ve Hicaz bölgesinde bulunan hocalardan istifade ettiği nakledilmektedir.¹⁶⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Vânî (öl. 727/1326) ve Yunus b. İbrahim ed-Debûsî (öl. 729/1329) gibi bazı hocalarından semâ yoluyla hadis nakleden son kişi olması bakımından önemlidir. Nitekim meşhur öğrencileri arasında yer alan İbn Hacer, ondan çokça yararlandığını ve hocalarına dair bir *Mu'cem* kaleme aldığını zikretmektedir. İlme meraklı biri olarak tavsif edilen Meryem, Cemâziyelâhir 805 (Aralık-Ocak 1402/1403) tarihinde 86 yaşında ölmüştür.¹⁶⁸

Dördüncüsü, altmış yedi hocadan onunun ders aldığı Âişe bint Muhammed İbn Abdülhâdî'dir. 723'te (1323) doğan Âişe, yukarıda zikredilen ablası Fâtıma gibi iyi bir eğitim aldı.¹⁶⁹ Ablası gibi hadis ilmine yönelmesi hem ailesinden hem de yaşadığı dönemin genel temayülünden olmalıdır. Kaynaklarda Âişe'nin henüz dört yaşındayken meşhur hocası Haccâr'ın dersine katılarak huzur kaydında yer aldığı nakledilmektedir.¹⁷⁰ Daha sonraki yıllarda Haccâr'ın semâ meclislerine iştirak ederek Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerini okudu.¹⁷¹ Haccâr'dan başka farklı şehirlerde yaşayan dördü kadın olmak üzere on yedi hocasından daha bahsedilen Âişe'nin, bunlardan bazılarının semâ meclisine katıldığı, bazılarında icâzet aldığı bildirilmektedir. Bu hocalarının önemli bir kısmı, Âişe henüz çocukken vefat etmiştir.¹⁷² Onlardan İbn Hişâm'ın *Sîretü'n-Nebeviyye*'si, Müslim'in *Sahîh*'i ve Hâce Abdullah el-Herevî'nin *Zemmü'l-keîlân*'ını semâ yoluyla okuduğu belirtilmektedir.¹⁷³ Birçok kişinin kendisinden ders aldığı aktarılan¹⁷⁴ Âişe'nin meşhur öğrencileri arasında İbn Hacer,¹⁷⁵ Şâfiî fakihi Tâceddin el-Bulkînî¹⁷⁶ (öl. 855/1451) ve Hanefî fakihi Şemseddin Aksarâyî¹⁷⁷ (öl. 880/1476) gibi isimler yer almaktadır. Ablası Fâtıma ile birlikte çok sayıda ders meclisine katılan¹⁷⁸ Âişe, 93 yaşındayken 816'da (1413) Sâlihiyye'de vefat etmiştir.¹⁷⁹ Âişe'nin, semâ meclisine katıldığı başta Haccâr olmak üzere çok sayıda hocasının hayatta kalan son öğrencisi olduğuna işaret edilmektedir.¹⁸⁰ Bu durum, en kısa sened zinciriyle hadis nakledebilmesine olanak tanıdığından özellikle yaşlılık döneminde rağbet gören biri olmasını sağlamıştır. Nitekim Berkey, bu sayede onun birçok erkeğin ulaşamadığı bir pozisyonu elde ederek kadın râvilere öncülük ettiği düşüncesindedir.¹⁸¹

Bu dört kadın hocanın dışında kalan diğer beş isim hakkında daha az bilgi nakledilmiştir. Bunlardan Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından ikisinin hocası olan Sâliha bint Muhammed el-Mut'im'e dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Necmeddin'in kadın hocalarından sadece birinin hocalığını yapan üç isimden Rukiyye bint Yahya için İbn Hacer, çok sayıda metin okuttuğunu ve 815'te (1412/1413) 87 yaşında öldüğünü bildirmektedir.¹⁸² Necmeddin'in hocası Zeynep bint Kemâl'in, İbn Seyyidünnâs (öl. 734/1334), Bîrzâlî (öl.

¹⁶⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/124.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *İnbâ'u'l-ğumr*, 2/254-255; a.mlf., *el-Mecma'ü'l-müesses*, 2/559-560; a.mlf., *Zeylû'd-Dürrer*, 138. İbn Hacer'in telif ettiği bu *Mu'cem* ve Meryem hakkında ayrıca bk. Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, 159-160; Yalçın, "Meryem el-Ezraiyye", 295-319.

¹⁶⁹ İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye*, 2/399.

¹⁷⁰ İbn Hacer, *İnbâ'u'l-ğumr*, 3/25.

¹⁷¹ Makrîzî, *Dürrerü'l-uküdi'l-Ferîde*, 2/204.

¹⁷² Hocaları hakkında geniş bilgi için bk. Sayeed, "Women and Hadith", 84-85.

¹⁷³ el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 3/429; Makrîzî, *Dürrerü'l-uküdi'l-Ferîde*, 2/204.

¹⁷⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/81.

¹⁷⁵ İbn Hacer, *el-Mecma'ü'l-müesses*, 2/350-357.

¹⁷⁶ Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fi a'yânî'l-a'yân*, nşr. Philip Khuri Hitti (New York: el-Matbaatü's-Suriyyeti'l-Amerikiyye, 1927), 151.

¹⁷⁷ Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân*, 177-178.

¹⁷⁸ İbn Hacer, *İnbâ'u'l-ğumr*, 3/25.

¹⁷⁹ el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd*, 3/430.

¹⁸⁰ Makrîzî, *Dürrerü'l-uküdi'l-Ferîde*, 2/203-204.

¹⁸¹ Berkey, *Bilginin İntikali*, 205.

¹⁸² İbn Hacer, *el-Mecma'ü'l-müesses*, 1/593.

468 | Saim Yılmaz-Mehmet Fatih Yalçın. Memlükler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal ...

739/1339), Mizzî, Zehebî, Kutbeddin el-Halebî gibi Mısır ve Şam'daki çok sayıda âlimden istifade ettiğini nakletmektedir.¹⁸³ Diğer hocalarından Fâtıma bint Ahmet b. er-Rızâ'nın 779'da (1377-1378) öldüğünü aktaran İbn Hacer, onun, dedesinin semâ meclisine katıldığını nakletmekle yetinmektedir.¹⁸⁴ Son olarak Fâtıma bint Ahmet b. Atiyye'nin dedesinin semâ meclisinde bulunduğu ve 71 yaşındayken 783'te (1382) öldüğü ifade edilmektedir.¹⁸⁵

Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının icâzet aldığı, semâ yahut huzur kaydına girdiği ilim meclislerinde hocalarından okudukları metinlerin çok sayıda ve çeşitlilikte olduğu görülmektedir. Bununla birlikte onların, daha çok hadis metinlerinin okutulduğu meclislere ilgi duydukları belirtmelidir. Fıkıh, siyer ile Arap dili ve edebiyatına dair metinlerin okutulduğu meclislere katılanlar da mevcuttur. Hadis metinleri arasında cüz, emâlî, meşyeha, erbaîn ve elfiye türü eserler öne çıkmaktadır. Bu metinler arasında *Sahîh-i Buhârî* özellikle dikkat çekmektedir. Kadınların bu eserin bir kısmı dahi olsa icâzet aldıkları veya semâ kaydına girmeye gayret ettikleri söylenmelidir.¹⁸⁶ Meşhur *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinin bu dönemde kaleme alındığı düşünüldüğünde, esere ilginin üst düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

1.3. Eğitime Katkıları

Necmeddin'in kadın hocalarının tahsil sürecine dair bilgiler aktarılmasına rağmen, onların telifâtı, kurdukları vakıflar tarafından desteklenen herhangi bir dinî yapı veya dinî yapılarda edindikleri resmî görevlerine dair bilgi tespit edilememiştir. Öyle ki Necmeddin İbn Fehd, hocalarına dair kaleme aldığı *Mu'cemü's-şü'yûh*'ta kadın hocalarından okuduğu eserlere de işaret etmez. Bunun yanı sıra onlardan hangileriyle yüz yüze görüşme fırsatı elde ettiğine dair bilgi de vermez. Dolayısıyla Necmeddin İbn Fehd'in verdiği bilgilerden hareketle kadın hocalarının öğrencileriyle ilişkileriyle ilgili bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Bununla birlikte eğitimlerini daha çok hadis sahasında yoğunlaştırmaları ve hadis rivayetinde isnad zincirindeki râvilerin sayısının az olmasının önemli bir ölçüt olması, Necmeddin'in kadın hocalarından bazılarının çok sayıda öğrencisi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nitekim onun kadın hocalarından Fâtıma bint Halîl'in çoğu eseri âli isnadla aktarabilmesi bakımından önemli bir rivayet kaynağı olduğuna işaret edilmiştir.¹⁸⁷

Söz konusu kadınların Necmeddin İbn Fehd dışındaki öğrencilerine dair çok az kayıt tespit edilmiştir. İbn Hacer, Âişe bint İbrahim'in meşyeha türü bir eserin okunduğu semâ ve hadis meclisine katılmıştır.¹⁸⁸ Bunun yanı sıra Âişe bint Ali'nin de hadis semâ meclisinde hazır bulunmuştur.¹⁸⁹ Ayrıca İbn Hacer, isim zikretmeksizin ondan çok sayıda öğrencinin icâzet aldığı belirtmektedir.¹⁹⁰

Sehâvî de Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından altısından icâzet almıştır. Sehâvî'nin sadece icâzet aldığı belirtmekle yetindiği bu isimler Âsiye bint Cârullah,¹⁹¹ Ümmü Hânî bint Abdülvahid,¹⁹² Ümmü Hânî bint Ebü'l-Feth Muhammed,¹⁹³ Zeynep bint Takıyyüddin Muhammed,¹⁹⁴ Rukiye bint Abdülkavî¹⁹⁵ ve Ümmi Hânî bint Ebi'l-Kâsım'dır.¹⁹⁶ Bunların yanı sıra Sehâvî, Necmeddin'in hocalarından Ümmü Hânî Nureddin Ali'nin yazısını

¹⁸³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/36.

¹⁸⁴ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/166.

¹⁸⁵ Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 8/297.

¹⁸⁶ Örnek olarak bk. İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 306, 325, 398.

¹⁸⁷ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şü'yûh*, 406; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/91.

¹⁸⁸ İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 3/210-211.

¹⁸⁹ İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 3/212-213.

¹⁹⁰ İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 4/58.

¹⁹¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/2.

¹⁹² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/156.

¹⁹³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/160.

¹⁹⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/159.

¹⁹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/34.

¹⁹⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/158.

çok güzel olduğunu ve akdettiği pek çok ders halkasında kıraat ve *Sahîh-i Buhârî* okumaları yapmakla şöhret kazandığını ifade etmektedir.¹⁹⁷

Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının resmî kurumlar haricinde muhtemelen evlerinde¹⁹⁸ veya halka açık diğer ders halkalarında ağırlıklı olarak ders vermeleri, ilmî faaliyetlere katkılarına dair kayıtların oldukça az olmasına yol açmıştır. Yine Necmeddin'in *Mu'cemü's-şüyûh*'ta hocalarının aktardığı rivayetlere ve okuttuğu eserlere yer vermemesi ve hocalarının ilmî yetkinliğini, onların kimlerden hangi eserleri okuduğunu öne çıkararak aktarması da bu hususta etkilidir. Çünkü onun kadın hocalarından önemli bir kısmının ulemâ ailesine mensup olması, elde ettikleri ilmî birikimi aktarmalarını sağlayacak çevreyi kolaylıkla edinmelerini sağlamış olmalıdır.

2. Sosyal Hayatları

Necmeddin'in kadın hocalarının gündelik hayatı konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Bu durum, muhtemelen öğrencilerinin onların ilmî yönünü ön plana çıkarma gayesi taşımasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Necmeddin İbn Fehd'in *ed-Dürrü'l-kemîn* ve Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi'* adlı eserleri, özellikle 9. (15.) yüzyılda yaşayan bazı kadınların mensup olduğu ailelerine ve evliliklerine dair kayıtlar sunmaktadır. Bu kadınlar arasında Necmeddin'in bazı hocaları da yer almaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında söz konusu kadınların gündelik hayatlarından ziyade onların aile çevreleri ve evlilikleri ele alınacaktır.

2.1. Aileleri

Memlükler döneminde nesiller boyunca ilim geleneğini sürdürmüş çok sayıda ulemâ ailesine rastlanmaktadır. Necmeddin'in kadın hocalarından bazıları da bu ailelere mensuptur. Nitekim onlardan yirmi iki isim önde gelen on ulemâ ailesindedir. Dönemin temayüz eden bu on ailesi arasında Taberî, Fâsî, Nüveyrî, İbn Fehd, Kastallânî, Mürşidî, İbn Zahîre, Sübkî, İbn Cemâa ve Irâkî yer almaktadır. Necmeddin, bunlar arasında kendi ailesi olan İbn Fehd mensubu kadınlardan daha çok istifade etmiştir. Onun Irâkî ve Nüveyrî ailesinden üçer, Taberî, İbn Zahîre ve Kastallânî ailesinden ikişer, Fâsî, Mürşidî, Sübkî ve İbn Cemâa ailesinden birer kadın hocası tespit edilmiştir.

Necmeddin, ailesinden ilimle ilgilenen kadınlardan altısından istifade etmiştir. İbn Fehd ailesine mensup bu kadın âlimler, Bûdûr bint Abdullah (öl. 850/1447), Necmeddin'in babasının amcasının kızı Hatice bint Abdurrahman, Safiyye bint Yâkût (öl. 872/1468), Zeynep bint Takiyyüddin Muhammed (öl. 885/1481), Necmeddin'in kız kardeşi Sittülkureyş Fâtıma bint Muhammed ve Hibetullah bint Abdullah'tır. Bu durum, İbn Fehd ailesinde ilmî alanda ön plana çıkmış kadınları göstermesi bakımından da önemlidir.

Ailesinin ardından en çok Irâkî ve Nüveyrî ailesi mensubu kadın hocalardan yararlanan Necmeddin'in Irâkî ailesinden üç hocası, Veliyyüddin el-İrâkî'nin kızı Bereke ile Zeynüddin el-İrâkî'nin kızları Cüveyriye (öl. 863/1458) ve Zeynep'tir (öl. 865/1461). Aslen Iraklı olan bu aile, muhtemelen Moğolların işgali sonrası Kahire'ye göç etmiştir. Bu ailenin Memlükler döneminde özellikle hadis alanında temayüz ettiği görülmektedir.¹⁹⁹ Nüveyrî ailesine mensup üç hocası, Ümmü'l-Vefâ bint Ali (öl. 855/1451) ve kardeşi Kemâliyye ile onların kardeşlerinin kızı Hatice bint Abdurrahman'dır (öl. 876/1471). Aslen Yukarı Mısır'dan bir aile

¹⁹⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/157.

¹⁹⁸ Memlükler döneminde bir kadının evinin eğitim için kullanıldığına dair bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/148.

¹⁹⁹ Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, 107-109.

470 | Saim Yılmaz-Mehmet Fatih Yalçın. Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal ...

olup 7. (13.) yüzyılın sonu 8. (14.) yüzyılın başında aile fertleri Mekke'ye yerleşmiş ve burada aile üyelerinden bazıları kâdilkudâtlik görevinde bulunmuştur.²⁰⁰

İkişer kadın hocanın mensubu olduğu üç aileden ilki Taberîlerden Âsiye bint Cârullah ve Zeynep bint er-Rızâ Muhammed (öl. 862/1457) yer almaktadır. Yaklaşık altı asır boyunca ilim geleneğine sahip bu ailenin aslen Taberistanlı olduğu ve Mekke'ye göç ettiği, soyunun Hz. Hüseyin'e dayandığı aktarılmaktadır.²⁰¹ Mekke'nin en saygın ailelerinden olup Şâfiî olmalarıyla tanınmaktadır. Bu ailenin üyeleri, Memlûkler döneminde Mekke'de kâdilkudâtlik, Mescid-i Haram'da imamlık ve hatiplik gibi görevleri üstlenmişlerdir.²⁰² İkinci aile İbn Zahîre, Mekke asıllı ve şehrin mümtaz ailelerindedir. Aile fertlerinin önemli bir kısmı Mekke kâdilkudâtlığı görevini yürütmüştür.²⁰³ Necmeddin'in kadın hocalarından Sittülehl bint Abdülkerim (öl. 849/1455) ve kardeşi Ali'nin kızı Kemâliyye (öl. 857/1453) bu ailedendir. Üçüncüsü olan Kastallânî ailesi, Afrika'nın Kastilya bölgesinden 7. (13.) yüzyılda hac maksadıyla Mekke'ye gelip yerleşmişler ve Memlûkler döneminde şöret bulmuşlardır.²⁰⁴ Bu aileye mensup hocaları arasında Hatice bint Ebû Abdullah Muhammed (öl. 846/1443) ile kardeşinin kızı Ümmü Hânî bint Abdülvahid bulunmaktadır.

Necmeddin'in dört aileden birer kadın hocası bulunmaktadır. Bunların ilki, Fâsî ailesinden Ümmü Hânî bint Ebû'l-Feth Muhammed'dir. Fâsî ailesi, aslen Faslı olup 7. (13.) yüzyılın son çeyreğinde Mekke'ye yerleşmiştir.²⁰⁵ Soyları Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'e dayandırılmaktadır. Memlûkler döneminde Nüveyrî ailesiyle evlilik yoluyla akrabalık kurmuşlardır.²⁰⁶ İkincisi, Mürşidî ailesinden Zeynep bint İbrahim'dir (öl. 841/1438). Aile, aslen Mısırlı olup 730'lu (1329-1330) yıllarda Mekke'ye yerleşmişlerdir.²⁰⁷ Üçüncüsü Sübkî ailesinden Bâi Hatun bint Nureddin Ebû'l-Hasan Ali'dir (öl. 864/1460).²⁰⁸ Aile, aslen Kahire'nin kuzeyinde Nil Deltası'nda yer alan Menûfiyye'den olup özellikle 8. (14.) yüzyılda bazı üyelerinin Kahire ve Dimaşk Şâfiî kâdilkudâtlığı ve önde gelen medreselerdeki müderrislik görevleriyle dikkat çekmektedir.²⁰⁹ Dördüncüsü İbn Cemâa ailesinden Sâre bint İbnü'l-Cemâa'dir (öl. 855/1451).²¹⁰ İbn Cemâa ailesi, aslen Hamalı olup, soyları Benî Kinâne kabilesine dayanmaktadır. 6. (12.) yüzyıldan 12. (18.) yüzyıla kadar yaklaşık altı asır boyunca ilim geleneğine sahip bu ailenin üyelerinin Hama, Kudüs, Şam ve Kahire'de muhtelif görevler aldığı görülmektedir. Nitekim birden fazla üyesi, 8. (14.) yüzyılda Kahire ve Dimaşk Şâfiî kâdilkudâtlığı, aralarında dönemin önemli medreselerinin de yer aldığı muhtelif şehirlerde müderrislik ve Mescid-i Aksa'da imam ve hatiplik görevlerini üstlenmişlerdir. Bu aile üyeleri Osmanlı döneminde Hanefîliği tercih etmişlerdir.²¹¹

²⁰⁰ Hulûd Abdülbâkî İbrahim el-Bedene, *el-Usretü'l-İlmiyye fî Mekketi'l-Mükerremeti ve Eserihâ ale'l-hayâti'l-ilmîyyeti ve'l-ameliyyeti hilâle'l-Asri'l-Memlûki 648-923/1250-1517* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 52.

²⁰¹ İbrahim el-Bedene, *el-Usretü'l-İlmiyye*, 44-45.

²⁰² Salih Yusuf Ma'tuk, *İlmü'l-Hadis fî Mekketi'l-Mükerremeti Hilâlü'l-Asri'l-Memlûki (648-923)* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-dîn, Doktora Tezi, 1407/1986-1987), 326.

²⁰³ Rıza Kurtulmuş, "İbn Zahîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/455-457.

²⁰⁴ İbrahim el-Bedene, *el-Usretü'l-İlmiyye*, 46.

²⁰⁵ İbrahim el-Bedene, *el-Usretü'l-İlmiyye*, 47.

²⁰⁶ Cevad İzgi, "Fâsî, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/212-213.

²⁰⁷ Salih Yusuf Ma'tuk, *İlmü'l-Hadis fî Mekketi'l-Mükerremeti*, 360.

²⁰⁸ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 308.

²⁰⁹ Geniş bilgi için bk. Muhammed Sadık Hüseyin, *Beytü's-Sübki* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısri, 1948); Joseph Schacht – Clifford E. Bosworth, "al-Subki", *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/743-745.

²¹⁰ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüüh*, 319.

²¹¹ Geniş bilgi için bk. Kamal S. Salibi, "The Banü Jamâ'a: A Dynasty of Shâfi'ite Jurists in the Mamlûk Period", *Studia Islamica*, 9 (1958), 97-109; Elizabeth Sirriyeh, "Whatever Happened to the Banü Jamâ'a? The Tail of a Scholarly Family in Ottoman Syria", *British Journal of Middle Eastern Studies* 28/1 (May 2001), 55-65.

Necmeddin'in diğer kadın hocalarının, birkaç nesil boyunca ilim geleneğine sahip meşhur ulemâ ailelerinden olmasalar da önemli bir kısmının babalarının ilmî faaliyetlerde bulunduğu tespit edilmiştir.²¹² Ayrıca bazılarının kız kardeşleri,²¹³ bazılarının da erkek kardeşleri²¹⁴ ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunların yanı sıra Necmeddin, hocalarından Ümmü'l-Hayr bint Ahmet'in (öl. 861/1457) Mekke kadınlarının a'yânından olduğunu ifade ederek onun seçkin bir ailenin mensubu olduğuna atıf yapmaktadır.²¹⁵

2.2. Evlilikleri

Necmeddin'in kadın hocalarından yarısının yani otuz üçünün evliliklerine dair kayıt bulunmaktadır. Bunlardan Sittüttüccâr bint Nâsiruddin Muhammed hariç diğerlerinin ulemâ arasında evlilik yaptığı anlaşılmaktadır. Sittüttüccâr, tüccar ailesi Harrûbîler'den Sirâcuddin Ömer (öl. 825/1422) ile evlenmiştir. Kocasının ölümünden sonra bir daha evlenmemiştir.²¹⁶ Kaynaklar geriye kalan otuz dört kadının evlilikleri hakkında herhangi bir bilgi vermezken, hiç evlenmediklerini de belirtmezler.

Evlenen kadınlardan sadece Ümmü Hânî bint Ebü'l-Kâsım'ın (öl. 849/1445) henüz çocuğu olmadan kocasının öldüğüyle ilgili açık bir kayıt bulunmaktadır.²¹⁷ Bunun yanı sıra Zeynep bint Abdullah el-Yâfî'nin diğer evliliklerinin aksine üçüncü evliliğinden herhangi bir çocuğu olmamıştır.²¹⁸ Diğer kadınlar ise en az bir çocuk sahibidirler. Tarihçiler, çok sayıda çocuğu olan kadınların bazılarının isimlerini de zikretmişlerdir.²¹⁹

Evliliklerine dair kayıt bulunan bu otuz üç kadından sekizinin yakın akrabasıyla evlendiği tespit edilmiştir. Yakın akrabayla evlenenlerin beşi önde gelen ulemâ ailesindedir. Yakın akraba evliliklerinde ilk sırada amcaoğulları gelmektedir.²²⁰ Amcasının oğluyla evlenen beş kadından ilki, iki kez evlilik yapan Mürşidî ailesinden Ümmü Hânî bint Abdülvahid'dir. İlk evliliğini amcasının oğlu Ahmet b. Ahmet b. İbrâhim ile yapmış ve bu evliliğinden kız çocukları

²¹² Örneğin Sâlihiyye'de Hanbelî bir aileye mensup Emetü'l-Latîf bint Muhammed'in babası hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/194-195. İbn Hacer'in hocaları arasında yer alan Rukiyye bint Ali'nin babası hakkında bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 3/560; Sehâvî, *et-Tuhtetü'l-laîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, 2/299-300. Zeynep bint Ahmet'in babası hakkında bk. el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 3/112. Zeynep bint Abdullah el-Yâfî'nin tarihçi ve tasavvuf erbâbı babası hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 5/102; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/362-363. Zeynep bint Ebü'l-Yemen Muhammed'in babası için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 7/161-162. Süteyt bint Abdullah el-Kâzerûnî'nin babası hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 5/34. Safiyye bint Muhammed'in babası için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/172-173. Âişe bint İbrahim'in babası hakkında bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 1/457. Âişe bint Abdülvehhab'ın babası için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 5/102. Fatma bint Musa'nın Halep Şâfiî kâdilkudâtı babası için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/63. Kemâliye bint Muhammed'in Mekke Şâfiî kâdilkudâtı babası için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/350.

²¹³ Zeynep bint Ahmet'in ilimle meşgul olan kız kardeşi hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/65. Zeynep bint Abdullah'ın kız kardeşi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/77.

²¹⁴ Örneğin Ümmü Hânî bint Ebü'l-Kâsım'ın erkek kardeşi hakkında bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/283. Rukiyye bint Ali'nin erkek kardeşi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/41. Zeynep bint Ebü'l-Yemen Muhammed'in erkek kardeşi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/155; *et-Tuhtetü'l-laîfe*, 2/453-454. Âişe bint İbrahim'in erkek kardeşi için bk. İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993), 7/64.

²¹⁵ İbn Fehd, *Mu'cemü's-süyûh*, 304.

²¹⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/16.

²¹⁷ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1616.

²¹⁸ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1443.

²¹⁹ Örneğin Hatice bint Abdurrahman için bk. İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1418. Ümmü Hânî bint Nüreddin Ali için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/156.

²²⁰ Sehâvî, amcaoğluyla evlenen 9. (15.) yüzyılda yaşamış başka kadınlara da işaret etmektedir. Bu durum, amcaoğluyla evliliğin istisnâf olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Örnek olarak bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/14, 19, 37, 43, 48, 49, 64, 69, 83, 84, 85, 112, 116, 123, 126, 129, 132, 138.

472 | Saim Yılmaz-Mehmet Fatih Yalçın. Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal ...

dünyaya gelmiştir.²²¹ Kocasının ölümünün ardından ikinci evliliğini bir diğer amcasının oğlu Ebû'l-Fedâil b. Muhammed b. İbrâhim ile yapmış ve ondan da çocukları olmuştur.²²²

Necmeddin'in kadın hocalarından amcaoğullarıyla evlilik yapan ikinci isim, İbn Fehd ailesinden Hatice bint Abdurrahman'dır. O, amcasının oğlu Takıyyüddin İbn Fehd (öl. 871/1466) ile yani Necmeddin'in babasıyla evlenmiştir.²²³ Üçüncüsü, Kastallânî ailesinden ve üç evlilik yapan Hatice bint Ebû Abdullah Muhammed'dir. Her birinden çocuk sahibi olduğu bu evliliklerden ilki, amcasının oğlu Muhammed b. Ahmet b. Hasan iledir. Boşandıktan sonra ikinci evliliğini dedesinin kardeşinin torunu Ahmet b. Ebû'l-Hayr Muhammed b. Hüseyin (öl. 802/1399-1400) ile yapmıştır. Onun ölümünden sonra Abdullah b. Ahmet b. Hasan (öl. 827/1424) ile evlenmiştir.²²⁴ Dördüncüsü Hüdeyye bint Abdullah (öl. 860/1456), amcasının oğlu Ali b. Muhammed b. Ahmet ile evlenmiştir. Kocasından boşandıktan sonra ölümüne kadar evlenmediği anlaşılmaktadır.²²⁵ Beşincisi Sevde bint Cemaleddin (öl. 880/1475) amcasının oğlu Eminüddin b. Yahya ile evlenmiştir.²²⁶ Altıncısı, Taberî ailesinden Zeynep bint er-Rızâ Muhammed'dir. O, iki evlilik yapmış ve her iki evlilikten çocuk sahibi olmuştur. Onun ilk evliliği, anne tarafından dedesinin torunu ve Kastallânî ailesinden Ahmet b. Abdullah b. Ahmet, ikinci evliliği babasının amcasının oğlu Abdülhâdî b. Ebû'l-Yemen b. Ahmet b. er-Rızâ'yıdır. Her iki kocasından da boşanmıştır.²²⁷ Yedincisi, İbn Fehd ailesinden Bûdûr bint Abdullah, iki kez evlenmiş ve bu evliliklerden biri Abdurrahman b. Ebû'l-Hayr Muhammed (öl. 773/1371-1372), ikincisi onun amcası Yahya b. Muhammed (öl. 788/1386-1387) iledir.²²⁸ Sekizincisi Nüveyrî ailesinden Kemâliyye bint Ali olup akrabası İzzeddin en-Nüveyrî ile evlenmiştir.²²⁹

Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından on ikisi, hayatı boyunca birden fazla evlilik yapmıştır. Dul kalmayı tercih etmeyen bu kadınlardan ikisi üç kez, onu ise iki kez evlenmiştir. Üç kez evlenenlerden biri, Kastallânî ailesinden Hatice bint Ebû Abdullah Muhammed'dir. Evliliklerinden üçü de akrabaları arasındadır. Bu evliliklerinden çocukları olmuş ve boşanarak ayrılmıştır.²³⁰ Üç evlilik yapan diğer isim Zeynep bint Abdullah el-Yâfiî'dir. İlk evliliği Musa el-Merâkeşî ile olup kocası ölünce kocasının hâdimi Yakub el-Cânâtî ile evlenmiştir. Onun ölümünün ardından Halîl b. Hârûn el-Cezâirî ile evlilik yapmış ve bir süre sonra kocası ölmüştür. Zeynep'in ilk iki evliliğinden çocukları olmuş ancak son evliliğinden çocuğu olmamıştır.²³¹

İki kez evlenenlerden altısı önde gelen bir ulemâ ailesindedir. Bunlardan ilki, İbn Fehd ailesinden Bûdûr bint Abdullah olup, ilk kocası Abdurrahman b. Ebû'l-Hayr Muhammed ölünce onun amcası Yahya b. Muhammed ile evlenmiştir.²³² İkincisi Taberî ailesinden Zeynep bint er-Rızâ Muhammed olup ilk kocası Ahmet b. Abdullah'tan boşandıktan sonra babasının amcasının oğlu Abdülhâdî b. Ebû'l-Yemen ile evlenmiş ve bir süre sonra ondan da boşanmıştır.²³³ Üçüncüsü, Nüveyrî ailesinden Kemâliyye bint Ali olup ilk kocası olan akrabası İzzeddin ile 798'de (1395-1396) evlenmiş ve bu evlilikten çocukları olmuş ancak on dört yıl süren bu evlilik 806'da (1403-1404) boşanmayla sona ermiştir. İkinci evliliğini 812'de (1409-1410) Zahîre ailesinden Ebû'l-Berekât b. Ebû's-Suûd (öl. 820/1417-1418) ile yapmıştır. Bu evlilikten birkaç çocuğu olmuş ve kocası ölünce tekrar evlenmemiştir.²³⁴ 782'de (1380-1381) do-

²²¹ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1617.

²²² İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1618.

²²³ İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh*, 312; a.mlf., *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1418; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/28.

²²⁴ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1421-1422; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/30.

²²⁵ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1560; a.mlf., *Mu'cemü's-şüyûh*, 330.

²²⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/130.

²²⁷ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1450; a.mlf., *Mu'cemü's-şüyûh*, 317.

²²⁸ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1402.

²²⁹ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1527.

²³⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 12/30; a.mlf., *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1421.

²³¹ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1443.

²³² İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1402.

²³³ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1450.

²³⁴ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1527.

ğan Kemâliyye, ilk evliliğini 16, ikinci evliliğini 30 yaşında yapmıştır. Dördüncüsü, Zahîre ailesinden Kemâliyye bint Ali olup ilk kocası Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed el-Mercânî'dir (öl. 823/1420-1421)²³⁵. Onun ölümünün ardından eski kocasının kardeşi Abdurrahman ile evlenmiştir.²³⁶ Beşincisi, İbn Fehd ailesinden Necmeddin İbn Fehd'in kız kardeşi Zeynep'tir. İlk kocası Nüveyrî ailesinden Hatîb Ebü'l-Kâsım b. Ebü'l-Fadl ile 834'te (1430-1431) evlenmiştir. İki yıl süren bu evlilikten çocukları olmuş ve 836'da (1432-1433) boşanmışlardır. 846'da (1442-1443) ise Hanefî fakihî Ebû Hamid İbnü'z-Ziya ile evlenmiş ve bu evlilikten de çocukları olmuştur.²³⁷ Dolayısıyla Zeynep'in 818'de (1416) doğduğu göz önüne alındığında ilk evliliğini 16 yaşında yaptığı ve 18 yaşında boşandıktan sonra 28 yaşında ikinci kez evlendiği anlaşılmaktadır. Altıncısı, Zeynüddin el-İrâkî'nin kızı Cüveyriye olup biri meşhur muhaddis Heysemî ile diğeri yine hadis alanında tanınmış Şihâbeddin el-Kelûtâtî²³⁸ (öl. 835/1432) isimli ravî olmak üzere iki evlilik yapmıştır.²³⁹

Meşhur ulemâ ailelerinden olmayan kadınlardan dördünün iki kez evlilik yaptığı tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, Ümmü Hânî bint Nüreddin Ali olup ilk kocası Hüsameddin Muhammed b. Ömer b. Kutluboğa el-Bektemûrî'den²⁴⁰ çok sayıda çocukları dünyaya gelmiştir. Sehâvî, bunlardan bazılarının adını vermiş ve onların aralarında Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mensupları olduğunu bildirmiştir. Kocasını öldükten sonra Mâlikî fakihî Bedreddin Hasan b. Süveyd²⁴¹ (öl. 829/1425-1426) ile evlenmiş ve ondan iki çocuğu olmuştur.²⁴² İkincisi Âişe bint Abdülvehab el-Yâfiî (öl. 866/1461) olup ilk kocası öldükten sonra Ali b. Abdullah b. es-Sakîf ile evlenmiş ve çocukları olmuştur.²⁴³ Üçüncüsü Kemâliyye bint Muhammed olup ilk kocası Nüveyrî ailesinden Cemâleddin Muhammed b. Ali'dir. Onunla boşanınca Zahîre ailesinden, Ebü'l-Berekât b. Ebü's-Suûd ile evlenmiştir. Her iki evliliğinden çocukları olmuştur. İkinci kocası 820'de (1417-1418) öldüğü halde Kemâliyye'nin hayatının son yirmi dokuz yıllık döneminde evlenip evlenmediğine dair bir kayda rastlanmamaktadır.²⁴⁴ Dördüncüsü Kemâliyye bint Muhammed (öl. 880/1476) olup ilk kocası İsâ b. Mûsâ b. Ali b. Kureys el-Hâşimî'dir. Bu evlilikten çocukları olmuş ve kocasını öldükten sonra Ali b. Ahmet el-İrâkî ile evlenmiş ancak bir süre sonra ondan boşanmıştır.²⁴⁵

Hayatı boyunca bir kez evlenen ve boşandıktan sonra tekrar evlenmemeyi tercih eden kadınlar da vardır. Nitekim Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından üçü, boşandıktan sonra dul olarak hayatlarını devam ettirmişlerdir. Bunlardan biri Nüveyrî ailesinden Ümmü'l-Vefâ bint Ali olup bir kız çocuğu olduğu halde kocasından boşandıktan sonra evlenmemiştir.²⁴⁶ Bir diğeri, Sittüttüccâr bint Nâsirüddin Muhammed olup kocası Sirâcüddin Ömer öldükten sonra ömrünün son yirmi üç yılında herhangi bir evlilik yapmamıştır.²⁴⁷ Son olarak Hüdeyye bint Abdullah, amcasının oğlu olan kocasıyla boşandıktan sonra evlenmemiştir.²⁴⁸

Sonuç

²³⁵ Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 8/123.

²³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/120.

²³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/159; İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1630.

²³⁸ Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/378; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/309.

²³⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/18.

²⁴⁰ Hayatına dair herhangi bir kayda rastlanmamakla birlikte iki oğlunun ilimle iştigal ettiği aktarılmaktadır. Hayatı için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/173; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/497.

²⁴¹ Hayatı için bk. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, 3/375.

²⁴² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/156.

²⁴³ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1486.

²⁴⁴ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1533.

²⁴⁵ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1536.

²⁴⁶ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1637.

²⁴⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/16.

²⁴⁸ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/1560.

474 | Saim Yılmaz-Mehmet Fatih Yalçın. Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal ...

Memlûkler dönemi, kadınların ilmî faaliyetlerde yer aldığı en parlak devirlerden biridir. Bu durum onların sosyal hayatına da yansımıştır. Bu makalede, daha önceki dönemlere göre kadınların ilim hayatında daha fazla yer aldığı Memlûkler döneminde yaşamış olan Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocaları ele alınmıştır. Onun altmış yedi kadın hocasının incelendiği bu çalışmada, Memlûk toplumunda kadınların ilmî çevrelerle ilişkisinin yaygınlaştığı ve özellikle ilim geleneğine sahip ailelerin kız çocuklarının çok küçük yaşlardan itibaren ilim meclislerinde yer aldıkları görülmektedir. Yine ulemâ ailesine mensup kız çocuklarının yakın akrabalarından ilk tahsillerini aldıkları, aile bağlantılarıyla ilmî çevrelerle kolayca irtibat kurarak aralarında kadın hocaların da bulunduğu çok sayıda âlimden ders ve icâzet elde ettikleri tespit edilmiştir.

Memlûkler döneminde kadınlar, bilginin üretiminden ziyade aktarılmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Onlar, hem tahsil hayatlarında hem de bir âlim olarak bilgi aktarmada hadis rivayetinde temayüz etmişlerdir. Hadis ilmüne daha fazla ilgi gösterilmesinin sebeplerine dair doğrudan bir şey söylemek zor olsa da hadis meclislerinin çok sayıda olması ve kolay ulaşılabilişliği bu hususta önemli bir etken olmalıdır. Bu meclislere katılan kız çocuklarının, ileri yaştaki hocalardan ders almalarının teşvik edildiği, böylece güçlü isnad zinciri elde etmek suretiyle daha sonraki yaşlarında bilginin aktarımında müracaat kaynağı olmalarının hedeflendiği görülmektedir. Bununla birlikte belirli bir tahsil hayatına sahip her kadının bilgiyi aktarmada rol üstlendiğini söylemek zordur. Hatta Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarından hareketle ilmî çevrelerde yer alan kadınların potansiyellerine rağmen çoğunun bir hoca olarak bilginin aktarımında bulunmadığı söylenebilir.

Kadınların bilgiyi edinme ve aktarmalarında resmî eğitim kurumlarına hiç işaret edilmemesi, kurumlardan ziyade hoca talebe ilişkisinin önemine dair olabileceği gibi, kadınların bu resmî kurumlar dışında halka açık ders halkalarına daha fazla teveccüh etmelerinden de kaynaklanıyor olabilir. Bunun yanı sıra Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının birkaç ortak hocaya sahip olması, resmî eğitim kurumları dışındaki ilmî faaliyetlerin canlılığını da göstermektedir.

İlmî faaliyetler içerisinde yer alan kadınların sosyal hayatlarına dair nakiller oldukça azdır. Bunun en önemli sebepleri arasında, onların ilmî yetkinliklerinin ön plana çıkarılma gayesi yer almaktadır. Bununla birlikte önemli bir kısmının mensup oldukları aileler ve yaptıkları evliliklere dair birtakım bilgilere ulaşmak mümkündür. Nitekim Necmeddin İbn Fehd'in kadın hocalarının genel itibarıyla ilimle iştigal edenlerle evlendiği tespit edilmiştir. Özellikle ilmiye sınıfına mensup kadınların akraba çevresinden evlenmeleri de bu hususla irtibatlı olmalıdır. Biri hariç evlenen kadınların hepsi en az bir çocuk sahibidir. Boşanma yaygın olmamakla birlikte kocasının ölümü yahut boşanma neticesinde kadınların yeniden evlenmeleri, nadir görülen bir durum değildir. Bu husus, Memlûk toplumunda gerekli durumlarda boşanmanın kerih görülmediğini düşündürmektedir.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Bedene, Hulûd Abdülbâkî İbrahim. *el-Usretü'l-İlmîyye fî Mekketi'l-Mükerremeti ve Eserihâ ale'l-hayâti'l-ilmîyyeti ve'l-ameliyyeti hilâle'l-Asri'l-Memlûkî 648-923/1250-1517*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmîyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Berkey, Jonathan P.. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- el-Fâsî, Takıyyüddin. *el-İkdü's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- el-Fâsî, Takıyyüddin. *Zeylüt-Takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*. nşr. Muhammed Sâlih b. Abdülaziz el-Murâd. 3 Cilt. Mekke: Câmîatü'l-Ümmü'l-Kurâ, 1997.
- İbn Fehd, Necmeddin. *ed-Dürrü'l-kemîn bi-zeyli'l-İkdi's-semîn fî târihi beledi'l-emîn*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Hidir, 2000.
- İbn Fehd, Necmeddin. *Mu'cemü's-şüyûh*. nşr. Muhammed ez-Zâhî. Riyad: Dârü'l-Yemame, 1982.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-mu'cemi'l-müfehres*. nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî. *İnbâ'ü'l-gümri bi-ebnâ'i'l-umr*. nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 1969-1998.
- İbn Tağrıberdî. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. nşr. Muhammed Muhammed Emin. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2009.
- İbn Tolun, Şemseddin. *el-Ķalâ'idü'l-cevheriyye fî târihi's-Şâlihiyye*. nşr. Muhammed Ahmet Dehmân. 2 Cilt. Dimaşq: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1980.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmet. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. nşr. Mahmûd Arnaûd - Abdülkadir Arnaûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.
- İzgi, Cevad. "Fâsî, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, Yaşar. "Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Büşra. "XV. Yüzyıl Memlûk Kahiresi'nin Entellektüel Kadınları". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/46 (2019), 93-120.
- Kurtulmuş, Rıza. "İbn Zahîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ma'tuk, Salih Yusuf. *İlmü'l-Hadis fî Mekketi'l-Mükerremeti Hilâlü'l-Asri'l-Memlûkî (648-923)*. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-dîn, Doktora Tezi, 1407/1986-1987.
- Makrîzî, Takıyyüddin. *Dürrerü'l-uküdi'l-Ferîde fî terâcimi'l-a'yâni'l-müfîde*. nşr. Mahmud el-Halîlî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis 1392-1517*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Polat, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- es-Sakkâr, Sâmî. "Necmeddin İbn Fehd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Salibi, Kamal S.. "The Banü Jamâ'a: A Dynasty of Shâfi'ite Jurists in the Mamlûk Period". *Studia Islamica* 9 (1958), 97-109.
- Sayeed, Asma. "Women and Hadith Transmission Two Case Studies from Mamlûk Damascus". *Studia Islamica* 95 (2002), 71-94.
- Schacht, Joseph.- Bosworth, Clifford E.. "al-Subkî", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. Clifford E. Bosworth vd. 9/743-745. Leiden: Brill, 1997.
- Sehâvî, Şemseddin. *ed-Ķav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-Ķarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.

476 | Saim Yılmaz-Mehmet Fatih Yalçın. Memlûkler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal ...

Sirriyeh, Elizabeth. "Whatever Happened to the Banû Jamā'a? The Tail of a Scholarly Family in Ottoman Syria". *British Journal of Middle Eastern Studies* 28/1 (May 2001), 55-65.

Süyûtî, Celâleddin. *Nazmü'l-İkyân fî a'yânî'l-a'yân*. nşr. Philip Khuri Hitti. New York: el-Matbaatü's-Suriyyeti'l-Amerikiyye, 1927.

Yalçın, Mehmet Fatih. "Memlûkler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50/2 (Aralık 2018), 295-319.

Yılmaz, Muhammet. *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.

Yiğit, İsmail. "Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 131-144.

ez-Zehebî, Şemseddin. *Zuyû'l-İber fî haberi men gaber*. nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June / Haziran 2021, 25 (1): 479-493

**Qur'anic Knowledge and Akbarian Wisdom: Ibn 'Arabī's Daring
Hermeneutics in *Fuṣūṣ al-ḥikam***

*Kur'anî Bilgi ve Ekberî Hikmet: Fusûsü'l-Hikem'de İbn Arabî'nin Cesur
Hermenötîği*

Ismail Lala

Dr. Öğr. Üyesi, Gulf Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Beşeri ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı

Assistant Prof., Gulf University for Science and Technology, Faculty of Philosophy, Department of Humanities and Social Sciences

Kuwait City, Kuwait

lala.i@gust.edu.kw orcid.org/0000-0002-1089-7478

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 479-493

Cite as / Atıf: Lala, Ismail. "Qur'anic Knowledge and Akbarian Wisdom: Ibn 'Arabī's Daring Hermeneutics in *Fuṣūṣ al-ḥikam* [*Kur'anî Bilgi ve Ekberî Hikmet: Fusûsü'l-Hikem'de İbn Arabî'nin Cesur Hermenötîği*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 479-493.

<https://doi.org/10.18505/cuid.851857>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Qur'anic Knowledge and Akbarian Wisdom: Ibn 'Arabī's Daring Hermeneutics in *Fuṣūṣ al-ḥikam*

Abstract: Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī is arguably the most influential Ṣūfī theorist in Islam. In his most enduringly popular work, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, he conspicuously and persistently demonstrates that whatever our perception of a prophet in the Qur'ān, the wisdom associated with him and derived from him is very different. This is not to suggest that Ibn 'Arabī denies the literal text of the Qur'ān. Quite the contrary. He simply asserts that there are different levels of perception of and reception to the Qur'ān: The outer reality (*zāhir*) of the Qur'ān is for mass consumption and is the knowledge one derives from, according to Ibn 'Arabī, a superficial understanding of the Qur'ān. There is, nevertheless, a deeper understanding of the inner reality (*bāṭin*) of the Qur'ān that is the preserve of the gnostics (*'arifūn*). Through this reading of the Qur'ān, one that goes beyond the outer reality but is inextricably bound to it, Ibn Arabī perpetuates the tradition of mystical interpretation of the Qur'ān whilst doing so in his own way and executes his primary objective in every chapter of the *Fuṣūṣ*: Highlighting the antithesis between the *zāhir* and *bāṭin* of the Qur'ān, whilst maintaining the legitimacy of both, and even going as far as to assert that the *bāṭin* may only be accessed through the *zāhir*. This paper scrutinises four chapters of the *Fuṣūṣ* in which we find the most explicit cases of this mutually-dependent knowledge (*'ilm*)/wisdom (*ḥikma*) antithesis, and have been selected for specific reasons: The chapter of Ādam was chosen as it is the first chapter of the *Fuṣūṣ* and in it Ibn 'Arabī's objective and approach for the work in its entirety comes into sharp focus. The chapters of Lūṭ and Hārūn were singled out as they constitute the most perspicuous examples of the Andalusian's binary hermeneutic principle. Finally, the chapter of Nūḥ was selected because it displays that even when Ibn 'Arabī seems to contradict the *zāhir* of the text, he is actually elucidating a more advanced interpretive model that builds on the primary exoteric one. In the chapter of Ādam, Ibn 'Arabī suggests that the Qur'ānic representation most consistently associated with Ādam is of his humanity as he is the father of mankind. Yet his wisdom is of divinity. This is because it is only in the human that the divine finds His starkest and fullest expression. The Qur'ānic symbol of Nūḥ, on the other hand, is the flood in which the vast majority of his people drowned. His wisdom, according to the Mystic, is making things swim—the wisdom of *subbūḥiyya/sabbūḥiyya*. For Ibn 'Arabī, drowning, rather than a cause of death, becomes a source of life. Lūṭ's most abiding image in the Qur'ān is of his powerlessness because of his seeming inability to curb the transgression of his people. His wisdom, nevertheless, says Ibn 'Arabī, is power. Finally, Hārūn is portrayed in the Qur'ān as being obedient to Mūsā. He was granted prophethood to aid his brother, to assist him in bearing his burden. Even when Mūsā goes to Sinai and leaves him in charge, he is only fulfilling his role as Mūsā's helper and is subordinate to him. Yet his wisdom is the antithesis of subordination, it is of leadership.

Keywords: Ṣūfism, Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, Qur'ān, Prophets, *Tafsīr*.

Kur'anî Bilgi ve Ekberî Hikmet: Fusûsü'l-Hikem'de İbn Arabî'nin Cesur Hermenötiği

Öz: Muhyiddin ibn Arabî, İslam'daki tartışmasız en etkili sufi teorisyendir. Kalıcı şekilde en popüler çalışması olan Fusûsül-hikem'de, Kur'an'da bir peygamber hakkında algımız ne olursa olsun, onunla ilişkilendirilen ve ondan türetilen hikmetin çok farklı olduğunu açıkça ve ısrarla göstermektedir. Bu, İbn Arabî'nin Kur'an'ın literal metnini inkar ettiği anlamına gelmez. Tam tersine, O sadece Kur'an'ı farklı algılama ve alımlama düzeylerinin olduğunu iddia eder: Kur'an'ın dış gerçekliği (*zâhir*) kitlesel tüketim içindir ve İbn Arabî'ye göre kişinin Kur'an'ın yüzeysel bir anlayışından elde ettiği bilgidir. Bununla birlikte, Kuran'ın, ariflerin (*arifûn*) korumasında olan daha derin bir anlayışı vardır. İbn Arabî, dış gerçeğin ötesine geçen, ancak ona (dış gerçekliğe) ayrılmaz bir şekilde bağlı olan Kur'an'ı bu şekilde okumasıyla, Kur'an'ın tasavvufi tefsir geleneğini kendi tarzında sürdürür ve birincil amacını Fusûs'un her bölümünde uygular: Her ikisinin de meşruiyetini korurken, Kur'an'ın *zâhir* ve

bâtını arasındaki antitezi vurgulamak ve hatta bâtna ancak zâhir yoluyla erişilebileceğini iddia edecek kadar ileri gitmek. Bu makale, bu karşılıklı bağımlı bilgi ('ilm)/hikmet (hikma) antitezinin en açık örneklerini bulduğumuz ve belirli nedenlerle seçilmiş Fusûs'un dört bölümünü detaylı şekilde incelemektedir: Adem bölümü, Fusûs'un ilk bölümü olduğu için seçilmiştir ve bu bölümde İbn Arabî'nin eserin tamamına yönelik amacı ve yaklaşımı net şekilde belirginleşir. Lût ve Hârûn bölümleri, Endülüs'ün ikili hermenötik ilkesinin en bariz örneklerini oluşturdukları için seçilmiştir. Son olarak, İbn Arabî metnin tahiriyle çelişiyor gibi görünse bile, aslında birincil zahiri modele dayanan daha gelişmiş bir yorum modelini açıkladığı için Nûh bölümü seçilmiştir. Âdem bölümünde İbn Arabî, Adem ile ilişkilendirilen en tutarlı Kur'anî betimlemenin insanlığın babası olduğu için onun insanlığının olduğunu öne sürer. Oysa onun hikmeti ilahi vâfidir. Bunun nedeni, İlahi en katıksız ve tam ifadesini ancak insanda bulabilmesidir. Diğer taraftan, Nuh'un Kur'anî sembolü ise kavminin büyük çoğunluğunun boğulduğu tufandır. Sufî'ye göre (İbn Arabî) onun hikmeti, şeyleri yüzdürmesidir-subbûhiyya/sebûhiyya hikmeti. İbn Arabî için boğulma bir ölüm nedeni olmaktan çok bir yaşam kaynağı olmuştur. Lut'un Kur'an'daki en kalıcı imgesi, kavminin günahını dizginlemedeki yetersizliğinden dolayı güçsüzlüğüdür. İbn Arabî, ama yine de onun hikmetinin güç olduğunu söylüyor. Son olarak, Hârûn, Kur'an'da Mûsâ'ya itaat eden biri olarak tasvir edilir. Kardeşine yardım etmesi, yükünü taşımasına yardım etmesi için kendisine peygamberlik verildi. Mûsâ, Sina'ya gidip onu sorumlu bıraktığında bile, o sadece Mûsâ'nın yardımcı rolünü yerine getirir ve ona tabidir. Oysa onun hikmeti itaatın, liderliğin antitezidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Arabî, *Fusûs*, Kur'an, Peygamberler, *Tefsir*

Introduction

Muhyî al-Dîn ibn 'Arabî is arguably the most influential Şüfî theorist in Islam.¹ The numerous biographical works devoted to him make even an outline of his life redundant.² Of his enviably large corpus,³ none has arrested the attention of the Western gaze more than his inscrutable *Fuṣūṣ al-ḥikam*.⁴ Yet, despite the vast effusion of scholarly books and articles it

¹ See Ismail Lala, *Knowing God: Ibn Arabî and 'Abd al-Razzâq al-Qāshānî's Metaphysics of the Divine* (Leiden: Brill, 2019) in which the author highlights the enormous influence the Şüfî has exerted in the history of Islamic intellectual thought. See also Alexander Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition* (Albany, New York: State University of New York Press, 1999).

² For a detailed biography, Claude Addas' *The Quest for the Red Sulphur* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993) remains unmatched. Another work, though far more perennial in flavour, but which combines the Şüfî's biography with important elements of his thought is Stephen Hirstenstein's *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî* (Oxford: Anqa Publishing, 1999).

³ Osman Yahya attributes over 900 books (1395 titles) to the Andalusian (Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî: étude critique*. Paris: s.n., 1964).

⁴ Many works about Ibn 'Arabî focus on the *Fuṣūṣ* due to its brevity, as opposed to *al-Futūḥāt al-makkiyya*, which runs to many volumes. Some of the notable works on Ibn 'Arabî and his mystical outlook are: Abu'l-'Alâ' 'Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyîd-Dîn Ibnul-'Arabî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939); Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, The Book, and the Law*, trans. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1993); Maḥmūd Maḥmūd Ghurâb, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam min kalām al-Shaykh al-Akbar Muhyî al-Dîn ibn al-'Arabî* (Damascus: Maṭba'at Zayd ibn Thâbit, 1985); Denis Gril, "Ibn 'Arabî et les catégories". *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler and Ulrich Rudolph (Leiden, Brill, 2005), 147-65; Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983); Rom Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabî* (Abingdon: Routledge, 2008); Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994); Mustafa Tahrali, "L'Expression en alternance dans les *Fusûs al-Hikam*". *Tasavvuf* 28 (2011), 1-11. There has been a tendency in Western scholarship to interpret Ibn 'Arabî's works, particularly the *Fuṣūṣ*, through a pantheistic lens (see, for instance, Henri Corbin, *Creative Imagination in the Şūfism of Ibn 'Arabî*, trans. Ralph Manheim. London: Routledge: 1969; Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabî*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press,

has generated, the consistent objective of its author: To highlight the mutually-dependent antithesis between Qur'anic knowledge and mystical wisdom, has been largely overlooked.⁵ Ibn 'Arabī conspicuously and persistently demonstrates in the *Fuṣūṣ* that whatever our perception of a prophet in the Qur'ān, the wisdom associated with him and derived from him is very different. This is by no means to suggest that Ibn 'Arabī denies the literal text of the Qur'ān. Quite the contrary. He simply asserts that there are different levels of perception of and reception to the Qur'ān: The outer reality (*zāhir*) of the Qur'ān is for mass consumption and is the knowledge one derives from, according to Ibn 'Arabī, a superficial understanding of the Qur'ān. There is, nevertheless, a deeper understanding of the inner reality (*bāṭin*) of the Qur'ān that is the preserve of the gnostics (*ʿarifūn*). He writes,

It is known that when the divine tongues of religions (*alsinat al-sharāʿi' al-ilāhiyya*) say about God, the exalted, what they say, they do so in a way that conveys the immediate [apparent] meaning to layfolk (*al-'umūm*). As for the adepts, they understand each word in many ways, no matter what language it is expressed in. God is thus manifested (*zāhir*) in every knowable thing while He is concealed (*bāṭin*) from all comprehension, except he who says that the cosmos is His form and His essence.⁶

Scripture, Ibn 'Arabī declares, is expressed in immediately discernible language for the layfolk (*al-'umūm*), this is the outer reality (*zāhir*) of the Qur'ān that reflects the outer reality of God Himself, as conveyed by His Name, *al-Zāhir*. Yet there is a deeper message that Scripture imparts, which in no way negates the immediately discernible one, just as God's hidden reality, expressed by His Name, *al-Bāṭin*, in no way negates His Name, *al-Zāhir*. In every chapter, the Mystic endeavours to establish that Qur'anic knowledge is only the outer reality (*zāhir*); there is also a co-existent but antithetical inner reality (*bāṭin*), meant for the spiritually adept alone, as only they are able to discard the law of the excluded middle and simultaneously accept these contradictory realities.⁷ Lest there be any confusion, Ibn 'Arabī

1997). This view has been seriously challenged by recent scholarship (see Gregory Lipton, *Rethinking Ibn 'Arabī*. New York: Oxford University Press, 2018).

⁵ This is not to suggest that some works do not mention the opposition between the Qur'anic narrative and the wisdom expounded by Ibn 'Arabī. Ronald Nettler, for instance, correctly observes this very fact in his chapter on Lūṭ (Ronald Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003, 204-16). The assertion of the author is that this is the purpose of the Ṣūfī in every chapter of the *Fuṣūṣ*.

⁶ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abu'l-'Alā' Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2002), 68. Ibn 'Arabī is referring to al-Ḥadīd 57/3, in which God is described as "the First, the Last, the Manifest, the Hidden".

⁷ Ibn 'Arabī exults in the obscurity of his *Fuṣūṣ*, making it clear that his primary audience is the spiritually enlightened. See Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tanbīh al-ghabī bi-tabrī'at Ibn 'Arabī* (Beirut: s.n., 1980). There seems to be somewhat of a dichotomy between the objective of the author and the provenance of the work, as articulated by him. The Ṣūfī writes that the *Fuṣūṣ* was given to him by the Prophet Muḥammad, either in a dream or while he was awake (for details on whether he was awake or asleep, see Fitzroy Morrissey, "The Origins of the *Fuṣūṣ*: Early Explanations of Ibn 'Arabī's 'Vision' of the Prophet", *The Maghreb Review* 45/4 (2020), 763-94). "This is the book of *Fuṣūṣ al-ḥikam*, take it, and go with it to people so they may benefit from it", Ibn 'Arabī quotes the Prophet Muḥammad as having said to him (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 47). He claims that he dutifully fulfilled this command without adding or removing a single word. It is evident from the author's consistent objective displayed in this work that people refers to spiritually advanced mystics and not layfolk.

Ibn 'Arabī's claim that he was given the *Fuṣūṣ* by the Prophet Muḥammad demonstrates that he views his spiritual unveiling (*kashf*) as a continuation of divine communication with Man, without making any claims to prophecy. Indeed, he declares that God reveals to His chosen servants verification of unsubstantiated Prophetic sayings through spiritual unveiling (Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-ṣūfiyya/al-Ḥikma fī ḥudūd al-kalimāt*. Beirut: Dandara, 1981, 906). Gershom Scholem writes that the phenomenon of a personal revelation is observed on a wide scale in the mystical tradition (Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995, 28). Ibn 'Arabī's self-appointment as "the Seal of Saints" in imitation of the Prophet Muḥammad's designation as "the Seal of Prophets" bears further testimony to this tendency (see Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints*,

is explicit that these two levels of Qur'anic understanding are not competing realities; rather, they are simultaneous but opposite truths. Indeed, as is his wont, the Şüfî predicates the latter on the former: There can be no understanding of the deeper wisdom of the Qur'ân without first breaching its ostensible façade. This means that Ibn 'Arabî's Şüfî metaphysics is *even more* Qur'anic than asserted by some scholars.⁸

Through this reading of the Qur'ân, one that goes beyond the outer reality but is inextricably bound to it, Ibn Arabî perpetuates the tradition of mystical interpretation of the Qur'ân whilst doing so in his own way and executes his primary objective in every chapter of the *Fuṣūṣ*: Underscoring the divergent levels of Qur'anic perception. Although the tradition of mystical Qur'anic exegesis may be traced back to the eighth century CE and esoteric interpretations were first collated in the work of Sahl al-Tustarî (d. 203/ 818) and subsequently by Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamî (d. 412/1021),⁹ Ibn 'Arabî makes a unique contribution by highlighting the antithesis between the *ẓāhir* and *bāṭin* of the Qur'ân, whilst maintaining the legitimacy of both, and even going as far as to assert that the *bāṭin* may only be accessed through the *ẓāhir*.¹⁰ There are instances when the mystical wisdom is explicitly antithetical to the Qur'anic knowledge of a prophet, but others where it is less obvious. This paper scrutinises four chapters of the *Fuṣūṣ* in which we find the most explicit cases of this mutually-dependent knowledge/wisdom antithesis. While these chapters are a small sample of a forthcoming monograph investigating this issue, they have been selected for specific reasons: The chapter of Ādam was chosen as it is the first chapter of the *Fuṣūṣ* and in it Ibn 'Arabî's objective and approach for the work in its entirety comes into sharp focus. The chapters of Lūṭ and Hārūn were singled out as they constitute the most perspicuous examples of the Andalusian's binary hermeneutic principle. Finally, the chapter of Nūḥ was selected because it displays that even when Ibn 'Arabî seems to contradict the *ẓāhir* of the text, he is actually elucidating a more advanced interpretive model that builds on the primary exoteric one.

However, in order to establish a firm contrast between the Qur'anic knowledge of each prophet and his underlying mystical wisdom, Ibn 'Arabî must first proffer an overarching idea or Qur'anic knowledge about each one. Nettler writes that the Andalusian has a "Qur'anic

Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, 128-47).

⁸ Nettler, *Sufi Metaphysics*, 13-16.

⁹ Alexander Knysh, "Sufi Commentary: Formative and Later Periods" in *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 747-48.

¹⁰ The early commentaries of al-Tustarî (*Tafsîr al-Tustarî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002), al-Sulamî (*Haqā'iq al-tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001), and 'Abd al-Karîm al-Qushayrî (d. 465/1072?) (*Laṭā'if al-ishārāt*. Egypt: Al-Hay'a al-Miṣriyya li'l-Kitāb, 2010) are outstanding examples in which mystical exegesis is given pride of place, but although they focus on the *bāṭin*, they do not deny the *ẓāhir*. The rejection of the *ẓāhir* of the Qur'ân is seen by many orthodox scholars as the dividing line between acceptable and unacceptable exegesis. See Muḥammad al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa'l-mufasssîrîn*. 3 Volumes (Cairo: Maktabat al-Wahbiyya, n.d.), 2/297-98. See also Kristin Zahra Sands, *Şüfî Commentaries of the Qur'an in Classical Islam* (Abingdon: Routledge, 2006). Abū Ḥamid al-Ghazālî (d. 505/1111) writes that this is the difference between legitimate Şüfî commentaries of the Qur'ân and illegitimate commentaries of the *Bāṭiniyya* (Farouk Mitha, *al-Ghazālî and the Ismailis: a Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001, xiii; al-Ghazālî, *Faḍā'ih al-bāṭiniyya*. Kuwait: Dâr al-Kutub al-Thaqāfiyya, n.d.). Further, the very categorisation of the *Fuṣūṣ* as a work of Qur'anic exegesis may, according to some scholars, be somewhat of a stretch as it does not adhere to the verse-by-verse commentary paradigm that is the hallmark of the genre (see Norman Calder, "Tafsîr from Ṭabarî to Ibn Kathîr: Problems in the Description of the Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham". *Approaches to the Qur'an*, ed. Gerald Hawting and Abdul Shareef. 101-40. London: Routledge, 1993). Yet adoption of a looser definition allows it to be considered as very much a work of *tafsîr* as it is nothing but Ibn 'Arabî's understanding of the Qur'ân (Nettler, *Sufi Metaphysics*, 14).

framework ... as the core round which Ibn 'Arabī builds and explicates his Sūfī metaphysics".¹¹ This Qur'anic framework forms the basis for the general knowledge associated with that prophet for Ibn 'Arabī, and it is to this knowledge that the mystical wisdom is diametrically opposed. In each of the chapters under consideration, an explicit paradox may be observed between this Qur'anic knowledge and Ibn 'Arabī's mystical wisdom. We begin with the first chapter of the *Fuṣūṣ*, that of Ādam.

1. Ādam and the Wisdom of Divinity (*Ilāhiyya*)

Ibn 'Arabī sees knowledge—*ilm*—as the first step in the dark towards wisdom—*ḥikma*. But although it is a necessary step towards wisdom, it divulges information that is paradoxical to it. The Qur'ān transmits knowledge, but intimates wisdom. It affirms Ādam's humanity,¹² yet, as the first human, gainsays what knowledge of his humanity divulges. For his wisdom is that of divinity, since it is only in the human that the divine finds His starkest and fullest expression.¹³ Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274), the adopted son and spiritual heir of Ibn 'Arabī, in his commentary of this chapter asserts that Man is the intermediary (*bar-zakh*) between the phenomenal and the divine: it is only through Man that the divine Names of God, or the knowable God, can be known.¹⁴ Ādam, as the father of mankind, emblematises this most lucidly. The wisdom of Ādam, thus, is: Insight (*baṣīra*) of human reality yields insight of divine reality; know yourself to know your Lord. "For a thing seeing itself within itself is not like it seeing it in something else, which is like a mirror for it",¹⁵ pronounces Ibn 'Arabī.

Yet a mirror can only provide a reflection. Ibn 'Arabī repeatedly emphasises this because the reflection furnished by the mirror is only the outer reality (*zāhir*). As a mirror for the divine, mankind, and Ādam as its archetype, reflects the *zāhir* of God, that is, His Names. These are not He. Not as He essentially is, anyway. They are merely manifestations of nominal connections (*nisbat al-asmā*)¹⁶ by which the creation can forge a bond with its Creator. Expunge the absolute supra-rationality of God, as He truly is, the Names do not, to say nothing of their reflection.¹⁷ A mirror does not reflect the divine, but it still has worth, even if the value does not meet that of the Names. Ādam, as the first instantiation, and Muḥammad, as the culminating exemplification, the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*) *par excellence*,¹⁸ absorb and reflect the Names of God.¹⁹ Yet there is an indissoluble difference between them and the Names. And there is an indissoluble difference between them and He.²⁰ The reflection is not the

¹¹ Nettler, *Sufi Metaphysics*, 14.

¹² al-Baqara 2/30-38.

¹³ See Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 48-58.

¹⁴ al-Qūnawī, *al-Fukūk fī asrār mustanadāt ḥikam al-fuṣūṣ* (Beirut: Kitāb Nāshirūn, 2013), 12.

¹⁵ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 48.

¹⁶ Ibn 'Arabī explains this idea more fully in the chapter on Yūsuf. See Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 104-05.

¹⁷ The assertion that God, in His truest essence, is essentially unknowable to humans has a rich pedigree that, according to Harry Wolfson, goes back to Philo (d. 50 CE) (Harry Wolfson, "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam". *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959), 73-80, 76).

¹⁸ Though not entirely consonant with Ibn 'Arabī's conception, the work of 'Abd al-Karīm al-Jīlī (d. 812/1408?) is the fullest exposition of this idea. See 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-kāmil fī ma'rifat al-awākhir wa'l-awā'il*, ed. Abū 'Abd al-Raḥmān Ṣalāh ibn Muḥammad ibn 'Uwayḍa (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1997).

¹⁹ For a detailed explanation of how the Muḥammadan locus (*al-mazhar al-Muḥammadī*) absorbs the divine outpouring and then transmits it to the rest of the creation, see Lala, "Outpourers and Receptacles: The Emergence of the Cosmos in the Sufi Thought of Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī and 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī". *The Maghreb Review* 44/2 (2019), 223-272. See also Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978), 273.

²⁰ One of the few explicit stances that we find in the *Fuṣūṣ* is the categorical difference between God in His Absolute purity and humans who are a mere reflection of the divine Names. Ibn 'Arabī writes in this very chapter, "And even if we describe ourselves, in every way (*jamī' wujūh*), as He describes Himself, there is still a difference (*fāriq*) [between us and Him]: it is nothing but our being in need of

Names. The Names are not God. There is a difference, too, in fidelity.²¹ The dizzying elevations of reflection are potentiality that may not, and often do not, find their way in to the granite masonry of sensible reality.

“Be perfumed by the traits of God (*takhallaqū bi akhlāq Allāh*)”,²² the Prophet Muḥammad urges, because the more one adopts, the more faithful as a reflection one becomes. “Zayd is not as knowledgeable as ‘Amr”,²³ Ibn ‘Arabī illustrates, which means that he reflects the Name *al-‘Ālim* (the Knower) with less precision than ‘Amr. Interestingly, form V, *takhallaqa*, also carries the sense of feigning a thing that is not in your nature.²⁴ The tradition, thus, while exhorting humankind to acquire divine qualities, also implicitly concedes that this is something it cannot ever fully do. It must only feign acquisition. Ibn ‘Arabī agrees. ‘Amr, then, is a better actor than Zayd. But actions matter.²⁵ The more traits man feigns, the more in sync with the divine Names he becomes.

The story of Ādam’s creation is the story of humanity. His wisdom is of divinity. Creation, being the most potent Ādamic symbol, is the topsoil the mind reaches for. It could not be otherwise, from the earliest commentaries, the abiding connection of Ādam is with his creation from earth. Muqātil ibn Sulaymān (d. 150/767) asserts that God created Ādam “from the surface of all land (*adīm al-arḍ kullihā*)—from sweet and salty; black, white, and red clay”.²⁶ Ādam, derived from *adīm*, surface, is the façade your intellect first corrals, and though it may be tinged with myriad colours and soaked with various waters, the surface is all we first recollect. Ibn ‘Arabī is unequivocal: Knowledge is a false friend and a myopic guide, while wisdom “sees true”.²⁷ It is this wisdom that he audaciously conveys.

2. Nūḥ and the Wisdom of Making Swim (*Subbūḥiyya*)

The symbol of Nūḥ is the flood in which the vast majority of his people drowned. His wisdom, according to Ibn ‘Arabī, is making things swim.²⁸ This wisdom, then, Ibn ‘Arabī apprises us, is that of *subbūḥiyya/sabbūḥiyya*. From the root *s-b-ḥ*, this word is of the *fa‘ūl* form, one of the rarest in the Arabic language. It is fitting, then, that it denotes, “being far removed from, or free from, everything evil”,²⁹ since this is an epithet most commonly attributed to God alone. Frequently, this term is translated as “exaltation”.³⁰ Yet this word, though also hailing from form II, is closer to the Arabic term *tasbīḥ*, though both connotations

Him (*iftaqārūnā ilayh*) for existence (*wujūd*) and our existence being dependent on Him (*tawaqquf wujūdīnā ‘alayh*) in order for us to be possible, and His independence (*ghinā*) of the like of which we are in need of Him” (Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, 54).

²¹ How faithful the human reflection of the divine Names is, or can be, is expounded by the Ṣūfī in the chapter of Ibrāhīm. See Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, 80-84.

²² Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505) intimates that this tradition is weak; it appears in none of the highly-regarded compilations of ḥadīth. See al-Suyūṭī, *Ta’yīd al-ḥaqīqa al-‘aliyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006), 83.

²³ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, 153.

²⁴ Edward Lane, *An Arabic-English Lexicon* (New Delhi/ Chennai: Asian Educational Services, 2003), “takhallaqa”, 2/800.

²⁵ A more punctilious and persistent observer of religious ordinances there was none. See Addas, *The Quest for the Red Sulphur*. See also William Chittick, trans., *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), xii-xiii; Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn ‘Arabī* (London and New York: Routledge, 2014), 169.

²⁶ Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 2002), 2/79.

²⁷ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, 88.

²⁸ For a work on this topic in the *Fuṣūṣ*, as well as ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī’s (d. 730/1329?) commentary of it, see Ismail Lala, “Reflections on ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī’s Commentary on *Fuṣūṣ al-ḥikam*”. *The Maghreb Review* 37/1 (2012), 33-57.

²⁹ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, “subbūḥiyya”, 4/1291.

³⁰ Ralph Austin, *Ibn al-‘Arabī: The Bezels of Wisdom* (New Jersey: Paulist Press, 1980), 25.

are possible. Ibn 'Arabī, a recidivistic linguistic potter, moulds the language to connote form II of the verb *sabaḥa*, to swim. Form II of verbs that are transitive (*muta'addī*) in form I become doubly transitive or causative in form II, such as *kataba*, to write, and *kattaba*, to teach to write, or *ḥamala*, to carry, and *ḥammala*, to make carry.³¹ *Sabbaḥa* would thus mean "to make swim", as *sabaḥa* denotes "to swim". The wisdom of Nūḥ, therefore, is making the ark swim, something that was unprecedented before him as he was the first to construct such a vessel, according to many exegetes of the Qur'an.³²

Ibn 'Arabī, in an act of characteristic contortion, focusses on making the ark swim rather than those who drowned. He writes that due to the transcendence-heavy nature of Nūḥ's call, his people were less congenial to accepting his message.³³ Many have misunderstood this as a denunciation of Nūḥ's call.³⁴ Ibn 'Arabī is clear: The call could not have been otherwise. Indeed, the very term "call", which betrays directional specificity is a fallacy when it comes to One who is beyond such spatial circumscriptions. If there is a reproof, it is reserved for Nūḥ's people who, due to their insistence on idolatrous immanence, made themselves less amenable to the transcendental Reality.³⁵ Indeed, Ibn 'Arabī berates the people of Nūḥ:

So nothing is worshipped but Allāh in everything that is worshipped. The man of lowly understanding (*al-adnā*) is he who imagines that in it is divinity, and were it not for this conception, he would not worship stones or anything else. And this is why He said, "Say: Name them!"³⁶ For if they had named them, they would have named them a stone or a tree or a star. And if it were said to them, "Who are you worshipping?" they would have said, "A god". They would not be saying "Allāh" or even "The God".

The man of higher understanding (*al-'alā*) does not think this way; rather, he says, "This is a locus of divinity (*majallā ilāhī*), which it behoves us to venerate". So he does not restrict [himself to that object].³⁷

Ibn 'Arabī classifies the people of Nūḥ as being of lowly understanding as they believed the idols they worshipped to be imbued with divinity. They adulated them without realising that they were but one locus of divine manifestation. This is why they would call them gods, without acknowledging that they were God Himself as manifested in the cosmos through His divine names because nothing is worshipped but God.³⁸ This is the key to understanding a passage that has fostered turmoil and consternation amongst the orthodoxy, Ibn 'Arabī writes, "The gnostics vis-à-vis God know what Nūḥ, peace be upon him, alludes to, in respect of his people, when he praises them in the language of censure".³⁹ The assertion that Nūḥ actually praises his people seems almost heretical but it makes perfect sense in terms of the dichotomy between the Divine Will and the Divine Wish.⁴⁰

Ibn 'Arabī alludes to the competing realities of the Divine Will, which is always expressed, and the Divine Wish, which may not be. Nūḥ's call to monotheism is a manifestation of the Divine Wish. When his people reject this call, he censures them. But their rejection is in perfect accord with the Divine Will because things cannot be otherwise. Their disobedience,

³¹ William Wright, *A Grammar of the Arabic Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1/31.

³² This is one of the reasons given by Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī (d. 671/1272) for the ridicule Nūḥ endured from his people. Due to never having witnessed a structure like the ark Nūḥ was building, they excoriated him relentlessly and mercilessly (Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004, 9/23).

³³ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 68-74.

³⁴ Austin, *Ibn Al 'Arabi: The Bezels of Wisdom*, 71-73.

³⁵ Lala, *Knowing God*, 88-89.

³⁶ al-Ra'd 13/33. All translations of the Qur'an in this work are my own.

³⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 72.

³⁸ In accordance with al-Isrā'17/23 ("Your Lord has decreed that you do not worship anything but Him").

³⁹ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 70.

⁴⁰ For more details on this, see the chapter of Ya'qūb, 94-99.

thus, is a manifestation of their ineluctable obedience to the Divine Will, in accordance with the Divine Will's decree that nothing but God be worshipped.⁴¹ 'Abd al-Razzâq al-Qāshānî (d. 736/1335?), one of the most influential commentators of Ibn 'Arabî's *Fuṣūṣ*,⁴² elaborates,

The gnostic censures him with the [divine] Name, "the Guide" (*al-Hādî*) but the censure is the same as praise in the language of oneness because of his knowledge that their response to the preacher is on a higher level.⁴³

Al-Qāshānî makes his point even more vociferously when he claims that the more vehemently one disobeys the command of God, the more obedient he is to the Divine Will, to the extent that when Satan refused to bow to Ādam, he was simultaneously entirely obedient to the Divine Will.⁴⁴ This is because the Divine Will cannot be disobeyed. Maḥmūd Ghurāb, the recently-deceased, influential scholar who has authored around ten books on Ibn 'Arabî's mystical outlook, in his commentary of the *Fuṣūṣ*, puts it succinctly: "Worship is an essential (*dhātīyya*) part of the creation, it does not need [one to fulfil his] obligation (*taklīf*)."⁴⁵ But there are consequences for rejecting the divine command.

The men of higher understanding obey the divine command because they do not restrict the manifestation of the divine Names in any way. They, therefore, do not limit themselves to worshipping God in idols, or anything else, as they are aware of His existence and manifestation in all things.⁴⁶ This is what Ibn 'Arabî refers to as combining divine loci of manifestations and not separating them into individualised forms, such as idols. He explains,

The [truth of the] matter is in combining (*qur'ān*) not separating (*furqān*).⁴⁷ And whoever maintains combination does not incline towards separation, though he maintains that too. For the Qur'ān includes the Furqān, and the Furqān does not include the Qur'ān.⁴⁸

Rejecting the common derivation of Qur'ān from the root, *q-r-*,⁴⁹ the Şūfî believes it comes from *q-r-n*, which means to combine or connect.⁵⁰ The people of understanding combine all the Names of God and see the multiplicity of the Names manifested in all things. They do not separate the Names and select only some loci to worship. This is because combination is bringing together of disparate things and, as such, Ibn 'Arabî asseverates that combination

⁴¹ al-Isrā' 17/23.

⁴² Such is al-Qāshānî's influence that Izutsu is more reliant on al-Qāshānî's interpretation of Ibn 'Arabî's *Fuṣūṣ* than the text itself in order to elucidate the thought of the Andalusian mystic in *Sufism and Taoism* (see ft. 4).

⁴³ al-Qāshānî, *Sharḥ 'Abd al-Razzāq al-Qāshānî 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Bālî Khalîfa al-Şūfiyāwî (Cairo: al-Maṭba'a al-Zāhira, 1892), 50.

⁴⁴ al-Qāshānî, *Sharḥ*, 50-51.

⁴⁵ Maḥmūd Ghurāb, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam min kalām al-Shaykh al-Akbar Muḥyî al-Dîn ibn al-'Arabî* (Damascus: Maṭba'at Zayd ibn Thābit, 1985), 71.

⁴⁶ In his commentary on this passage, al-Qāshānî writes that they only worshipped their own conception of God, which led them to explicit polytheism as they could not gain the deeper understanding that God, the One, is worshipped in "the form of multiplicity" (*ṣūrat al-kathra*) (al-Qāshānî, *Sharḥ*, 55).

⁴⁷ This is another example of Ibn 'Arabî's fastidious adherence to etymologies, and adoption of a literal approach to texts (James Morris, "Ibn 'Arabî and his Interpreters", part II-B. *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), 101-19 (Access 16 December 2014). This approach is also discernible in his juristic hyperliteralism, which is why many believed him to be of the *zāhirî* school of thought, although Ibn 'Arabî himself denied this (Ibn 'Arabî, *Dīwān Ibn 'Arabî*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1996, 48).

⁴⁸ Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, 70.

⁴⁹ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "q-r-", 7/2504. It is noteworthy that Lane cites many authorities as also maintaining that Qur'ān is so called because it collects or combines all the disparate chapters (*surah*, pl. *suwar*). Yet he asserts that it is an informal contraction of *qara't al-shay'*, which he translates as "I collected together the thing". This means that, according to Lane, the root is still *q-r-*; but it has the denotation of *q-r-n*.

⁵⁰ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "q-r-n", 8/2987.

includes separation.⁵¹ The people of Nūḥ did not do this so when the flood came, they perished and the only survivors were the few with Nūḥ on the ark. The Ṣūfī thus intimates that the Qur'anic image of drowning has the wisdom of *subbūḥiyya*, making the ark swim.

Yet there is another meaning to "making swim". Ibn 'Arabī writes, "Because of their transgressions,⁵² and it is that which moves along with them, they drowned in the seas of the knowledge of God, and this is perplexity (*ḥayra*)".⁵³ Metaphysical perplexity is profound gnosis that comes from a deep appreciation of the divine oneness as expressed in the multiplicity of creation. Ibn 'Arabī's categorisation of drowning as being immersed in this deep metaphysical gnosis has led to the greatest misconception in the *Fuṣūṣ* specifically, and his works generally, for many have wrongly accused the Ṣūfī of affording the disobedient people of Nūḥ this exalted rank, when this, according to a holistic reading of the chapter, is not what he meant at all.⁵⁴

Two explanations have been proffered for what the Andalusian means. Al-Qāshānī takes it for granted that the recipients of metaphysical perplexity are the Muḥammadan heirs of gnosis (*al-Muḥammadiyyīn*), and not the people of Nūḥ, since Ibn 'Arabī names the Muḥammadan heirs directly after mentioning metaphysical perplexity.⁵⁵ Nūr al-Dīn Jāmī (d. 898/1492), on the other hand, countenances the possibility that it is indeed the people of Nūḥ who are the referents, but explains that it is because their drowning allows them to "be liberated from the darkneses of corporeality and bodies (*ẓulumāt al-juthath wa'l-abdān*) and their deeds, even if it is after a long period of time".⁵⁶ Jāmī stresses that because it was their drowning that brought an end to their contumacy, it was actually a blessing as it became a conduit for their receiving divine knowledge and metaphysical perplexity, even though this happens after they are punished for their deeds. He seems to be in lockstep with his Ṣūfī master that *all* denizens of hell will, after completing the sentence for their sins, enter paradise.⁵⁷ In this sense, drowning, rather than a cause of death, becomes a source of life. The Qur'anic image of drowning or dying, then, has the wisdom of making swim or giving life.

3. Lūṭ and the Wisdom of Power (*Mulkiyya*)

There are few prophets in the Qur'ān whose image is epitomised in just one verse, fewer still, whose knowledge and wisdom are so ostentatiously antithetical. "Would that I had power to oppose you or recourse to some strong support",⁵⁸ bemoans Lūṭ, as his angelic guests, outfitted as pulchritudinous men, capture the attention of his people. Lūṭ's portrayal, it is plain, is of powerlessness. His wisdom is power.⁵⁹

Ibn 'Arabī excavates the wisdom of Lūṭ from the prophetic tradition, "May God have mercy on my brother Lūṭ! For surely, he was having recourse to a strong support".⁶⁰ The Prophet Muḥammad here seemingly chides Lūṭ slightly for employing words that may be construed as being inimical to the unwavering patience that is the calling card of apostles. But

⁵¹ Ibn 'Arabī expatiates on why Qur'ān includes *Furqān* (another name for the Qur'ān) in the *Futūḥāt* where he mentions that the Qur'ān is generic and is intended for everyone, as opposed to the *Furqān* (Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d., 4/28; 4/219-20; 4/360).

⁵² al-Jinn 71/25.

⁵³ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 73.

⁵⁴ Austin, *Ibn Al 'Arabi: The Bezels of Wisdom*, 71-73; Ian Almond, "The Honesty of the Perplexed: Der-rida and Ibn 'Arabi on 'Bewilderment'". *Journal of the American Academy of Religion* 70/3 (2002), 515-37 (Access December 12 2020).

⁵⁵ al-Qāshānī, *Sharḥ*, 57.

⁵⁶ Nūr al-Dīn Jāmī, *Sharḥ Jāmī 'alā fuṣūṣ al-ḥikam* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009), 136.

⁵⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 127; Chittick, "Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology". *The Muslim World* 78 (1988), 51-82, 77-80.

⁵⁸ al-Hūd 11/80.

⁵⁹ Nettler identifies this paradox in his masterful chapter on Lūṭ. See Nettler, *Sufi Metaphysics*, 204-16.

⁶⁰ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 127. Muḥammad b. Yazīd ibn Mājāh, *Sunan Ibn Mājāh*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Egypt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, n.d.), "al-Fitan", 23.

the Prophet's faint rebuke also recognises that this was only a superficial remonstrance which did not contravene supreme faith in the divine plan. For the Prophet Muḥammad's comment expounds that, notwithstanding his doleful protestation, he was still enjoying recourse to divine support. 'Alī ibn Khalaf ibn 'Abd al-Malik ibn Baṭṭāl (d. 444/1054), the renowned commentator of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, makes the same observation:

This [complaint] does not exclude Lūṭ from trusting in God (*al-mutawakkilīn 'alā Allāh*), but anger was kindled in Lūṭ, peace be upon him, ... which happens with humans, so the ostensible meaning of Lūṭ's statement made it appear he did not trust in God, even if his aim was the aim of those who trust in God. So the Prophet drew attention to the apparent meaning of Lūṭ's statement, ... even though his aim was not doubting [the divine plan], as they [i.e. prophets] are friends of God, imbued with utmost nobility.⁶¹

Further, the Şūfī explains that the power of prophethood is expressed in the world as powerlessness. It is precisely because the prophets can exercise their power in the world that they do not; this being the deepest display of their power, and the highest expression of their servanthood (*'ubūdiyya*) to God. He elaborates on this in the context of prophetic miracles:

The messenger knows that if something miraculous is shown to people, there will be those who believe what is before them, and those who will recognise it but [still] reject it so they do not affirm [his prophethood] out of oppression, arrogance and envy.⁶²

Even miracles, the most perspicuous emblems of their prophethood and the clearest demonstrations of their power, cannot bring about any essential change in people unless their hearts have been "illuminated with the light of faith" by God.⁶³ Prophets, who are given prophethood only after they reach forty, precisely when their physical ability to effect change in the world declines, says Ibn 'Arabī,⁶⁴ are all too aware that it is in the recognition of powerlessness that true power resides. This is the "weakness of gnosis (*du'fal-ma'rifa*)", which is real strength.⁶⁵

Ibn 'Arabī views the Prophet Muḥammad's pronouncement, not as chastisement but as averment, of the deeper reality of Lūṭ's possessing God's support; it is not exceptive, it is declarative. The duality in this statement, of affirming support, and censuring proclamation of its lack, for the Şūfī, bespeaks the duality of the prophetic mission, of attempting to guide, but knowing it is futile, of exerting power, but recognising powerlessness, of being powerless, but having power.

4. Hārūn and the Wisdom of Leadership (*Imāmiyya*)

"Surely We gave Mūsā the Book, and We made his brother an assistant for him", declares God in the Qur'ān.⁶⁶ The Qur'anic image of Hārūn is one of obedience to Mūsā. He was granted prophethood to aid his brother, to assist him in bearing his burden.⁶⁷ Mūsā supplicated to his Lord, "And my brother Hārūn is more eloquent than me in speech, so send him with me as a support (*rid'*) to confirm me".⁶⁸ Indeed, only twice of the twenty places that

⁶¹ Abu'l-Hasan ibn Baṭṭāl, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003), 9/526.

⁶² Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 130.

⁶³ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 130.

⁶⁴ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 127.

⁶⁵ Jāmī, *Sharḥ Jāmī*, 133.

⁶⁶ al-Furqān 25/35.

⁶⁷ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, "wazīr", 8/2939. Lane comments that wazīr is someone who helps a person with their burden (*wizr*).

⁶⁸ al-Qaṣaṣ 28/34.

490 | Ismail Lala. Qur'anic Knowledge and Akbarian Wisdom: Ibn 'Arabī's Daring ...

Hārūn is mentioned in the Qur'ān does he appear on his own and not along with or in conversation with Mūsā.⁶⁹ Even when Mūsā goes to Sinai and leaves him in charge, he is only fulfilling his role as Mūsā's helper and is subordinate to him, something that becomes abundantly clear when Mūsā returns and immediately takes his brother to task. "Did you then disobey my command?"⁷⁰ enquires an outraged Mūsā upon witnessing his people's transgression. This makes it plain that Hārūn was under orders, he was not a leader, he was a follower. So this is the Qur'anic image of Hārūn, it is an image of subordination. His wisdom is leadership.

Ibn 'Arabī begins,

Know that the existence of Hārūn, peace and blessings be upon him, was from the plane of mercy, as evidenced by His, be He exalted, saying, "And We gave him", meaning Mūsā, "from Our mercy, his brother, Hārūn, as a prophet".⁷¹

Mercy is Hārūn's *raison d'être*, leadership his *modus operandi* for its dissemination.⁷² This manifests itself in divergent guises in the narrative of the two brothers. But through the changing lustre of Hārūn's at times active, at times passive, interventionism, the permeation by, and appeal to, mercy is constant.

Hārūn is the nexus of ontological and obligatory mercy, of *rahmat al-imtinān* and *rahmat al-wujūb*, respectively. As a human, his existence embodies ontological mercy; as a human who is a prophet, his existence typifies obligatory mercy, the mercy granted Mūsā in response to his supplication. Here, he follows Mūsā, both in prophecy and the entailment of that prophecy, he confirms Mūsā's prophecy. This is his primary function, to be a support (*rid'*) for his brother. However, when he acts as Mūsā's vicegerent, his *khalīfa*, he becomes a leader. Hārūn's job specification has dramatically altered, and so must his comportment. Hārūn, now, leads the Israelites, whilst doing so under the instruction of his brother. He is both a leader and a follower. Nevertheless, his leadership is one of subjugation. He keeps the seat warm for Mūsā while he is on his *sojourn* at Sinai. It is in this role that, though he is most actively a leader, he is least influential. Paradoxically, upon the return of the real leader and lawgiver, Hārūn exerts his true leadership, and upon the leader himself. "Take not me by my beard or my hair",⁷³ his pitiful remonstrance, whilst indicative of subjugation, is actually true leadership, says Ibn 'Arabī, as it allows Mūsā's wrath to abate so that he may be directed to the "guidance and mercy"⁷⁴ contained in the tablets.

Hārūn, as a leader, was a mercy for his brother. Mūsā, as a leader, was also mercy for his entire nation since he led them to the mercy of God. Muḥammad, as the leader of mankind ("I am the leader of the children of Ādam ..., *ana sayyid walad Ādam ...*"⁷⁵) is a "mercy for all that exists (*rahmat li'l-ālamīn*)".⁷⁶ Ibn 'Arabī alludes to a direct proportionality between the rank of a prophet, his capacity for mercy, and the potency of his leadership. If Hārūn was a mercy for Mūsā, then Mūsā, "who was greater than him in terms of prophethood",⁷⁷ must have a greater facility for, and inclination to, mercy. So, if it is true that Mūsā was greater than his brother in prophetic terms, it must also be true that his mercy towards Hārūn was greater than Hārūn's mercy towards him. And we find that this is indeed the case, for, not only does

⁶⁹ Of these two places (al-Nisā' 4/163 and Maryam 19/28), the latter may or may not refer to the Hārūn, the brother of Mūsā (See Najm al-Dīn al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi*. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1998, 2/333).

⁷⁰ Ṭā Hā 20/93.

⁷¹ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 191.

⁷² For a lucid and detailed analysis of this chapter, see Nettler, *Sufi Metaphysics*, 38-68.

⁷³ Ṭā Hā 20/94.

⁷⁴ al-A'rāf 7/154.

⁷⁵ Muslim b. al-Hajjāj, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Cairo: s.n., 1374-75/1955-56), "al-Faḍā'il", 2.

⁷⁶ al-Anbiyā' 21/107.

⁷⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 191.

he lead to the mercy of God, not only does he seek pardon for his brother,⁷⁸ but, as Ibn Kathîr writes, “no one interceded for anyone with a greater intercession (*shafâ'a*) in the world than Mûsâ's intercession for Hârûn that he be a prophet”.⁷⁹

Ibn 'Arabî continues,

So Mûsâ knew more of the matter than Hârûn, as he knew that the people of the calf did not worship it, due to the knowledge that God has ordained that nothing be worshipped but He, and He does not decree a thing but it occurs.⁸⁰

Here the Andalusian makes a seamless transition from the particular to the esoteric, from the physical to the metaphysical. As God has ordained that none but He be worshipped, and since the Divine Will is always followed, nothing *can* be worshipped that is not He, because all is He. And just like that, the entire ethical edifice of Islam could fall apart. Idolatry, *shirk*, the *one* transgression God will not forgive (“*Surely God does not forgive that partners be ascribed unto Him, and He forgives anything short of that for whomever He wills*”⁸¹) could be excused. Yet there is something amiss about this interpretation.

In the chapter of Luqmân in the Qur'ân, God describes *shirk* as “*a grave injustice*” (*zulm 'azîm*).⁸² The term, *zulm* (injustice), signifies putting “a thing in a place not its own”.⁸³ The worship of the calf, Ibn 'Arabî maintains, was not wrong, it was the execution of the Divine Will that none be worshipped but He. But the perpetrators of this act were sinful. How can this be? The reason is that in the commission of the act, they were engaged in *zulm* because they “put a thing in a place not its own”, they put divinity in a calf, but nowhere else. The crime was not seeing divinity in the calf; it was *not* seeing it everywhere else. By worshipping the golden calf alone, they denied divine ubiquity and, most importantly, divine numinosity; they denied the true nature of God Himself. “Actions are but by their intentions (*innama 'l-a'mâl bi'l-niyyât*)”, says the Prophet, as recorded by Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî (d. 256/870) in his celebrated compilation.⁸⁴ Another way of articulating this would be: Actions are only led by their intentions. Adoration of the calf with the intention that it is but one of the innumerable loci of divine manifestation, but certainly not as God truly is, is worship. Adoration of the calf with the intention that it *only* is a locus of divine manifestation is “a grave injustice”. Al-Sâmirî and his followers, unwilling to understand this, belong to the latter camp.⁸⁵ Al-Sâmirî also led his adherents, but he led them to theophanic myopia, to deific parochialism. He led them to *zulm*.

So, in the crepuscular contours of intentions, do we encounter the resolution to, ostensibly, one of the starkest dichotomies in the Akbarian tradition: Ibn 'Arabî's punctilious

⁷⁸ al-A'râf 7/151.

⁷⁹ 'Imâd al-Dîn ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm* (Damascus: Maktabat Dâr al-Fihâ', 1998), 3/169.

⁸⁰ Ibn 'Arabî, *Fusûs*, 192. The *mâ* in this sentence may be read as the negatory *mâ* (*mâ al-nâfiya*), as I have done so here, or as the pronominal *mâ* (*mâ al-mawṣûlâ*). The meaning, however, remains the same.

⁸¹ al-Nisâ' 4/48.

⁸² Luqmân 31/13.

⁸³ Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 5/1920.

⁸⁴ Muḥammad b. Ismâ'îl al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nasr (s.l.: Dâr Tawq al Najât, 1422/2001), “Bad' al-wahy”, 1 (no.1). See Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Ḥadîth Canon* (Leiden: Brill, 2007).

⁸⁵ Ṭâ Hâ 20/95-97.

orthopraxy⁸⁶ and his supposedly permissive monism, for there is no straightforward monism.⁸⁷ God in His absoluteness operates far beyond the ken of human understanding. But there is a ubiquity of divine manifestation of His Names, which only the spiritually enlightened perceive.

Conclusion

The foregoing cursory analysis of four chapters of the *Fuṣūṣ* has shown that, for Ibn 'Arabi, the Qur'anic image of a prophet, the knowledge that we gain from him or through him, is antithetical to his underlying wisdom. These chapters are the starkest examples of this dichotomy. While never denying the ostensible meaning of the Qur'an, indeed, regarding it as the indispensable first step towards wisdom, the Ṣūfī intimates that wisdom and knowledge are antithetical realities. Whether it is the humanity of Ādam imbuing wisdom of God's divinity, or Nūh's people drowning furnishing wisdom of how he made things swim. Whether it is the impotence of Lūṭ imparting wisdom of his power, or Hārūn's subordination to Mūsā affording wisdom of his leadership. Through all these instances, the Ṣūfī explains that knowledge and wisdom are contradictory, yet mutually-dependent. They are simply different levels of perception: The perception of the intellect and the perception of spiritual unveiling (*kashf*).⁸⁸ Those who brave the winding byways of Ibn 'Arabi's thought rely on their intellect to decode and demystify the potent arcana they will inevitably encounter. Yet intellect alone is not enough the Ṣūfī warns. "We are a people in whose books it is forbidden to look!" He announces triumphantly.⁸⁹ Forbidden for the benighted layfolk who bank on their intelligence, is the implication. The spiritually enlightened gnostics (*'arifūn*), according to Ibn 'Arabi, while never denying the utility of the intellect, go beyond its ultimately circumscribed frontiers. To know the higher truth, we must divest ourselves of the lower world and throw out the law of the excluded middle, stresses the Ṣūfī. To fathom divine opacity, he bids we renounce profane clarity.⁹⁰ To acquire deep mystical wisdom, he demands we acquire, but go beyond, ostensible Qur'anic knowledge.

Acknowledgements

The author would like to thank Dr. Sema Yilmaz for all her help with editing this work. A special thanks goes to Dr. Kübra Nugay for translating the title, abstract and keywords.

⁸⁶ Toby Mayer, "Theology and Sufism". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (New York: Cambridge University Press, 2008), 258-87; Ghurāb, *al-Fiqh 'ind al-Shaykh al-Akbar Muḥyi al-Dīn ibn 'Arabi* (Damascus: Maṭba'at Zayd ibn Thābit, 1981), 14-18.

⁸⁷ I prefer to characterise Ibn 'Arabi's stance as qualified monism (Lala, *Knowing God*, 37). That God in His absoluteness is entirely transcendent and cannot be comprehended much less manifested in phenomenal loci is one of the few points about which Ibn 'Arabi is unequivocal (Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ*, 54). Indeed, he goes as far as to issue a stark warning against incarnationism (Ibn 'Arabi, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Divine Governance of the Human Kingdom (At-Tadbirat al-ilahiyyah fi islah al-mamlakat al-insaniyyah)*; *What the Seeker Needs (Kitab kunh ma la budda minhu lil-murid)*; *The One Alone (Kitab al-ahadiyyah)*, trans. Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Louisville, KY: Fons Vitae: 1997), 234.

⁸⁸ Ibn 'Arabi never tires of reminding his audience that knowledge gained by the intellect is but an initiatory stage that needs to be traversed to attain the deeper understanding that spiritual unveiling bequeaths. This is yet another reason that knowledge and wisdom are mutually dependent: the former is a necessary stage on the path to the latter (Chittick, "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūsī, al-Qūnawī Correspondence". *Religious Studies* 17/1 (1981), 87-104, 96. See also Mahmud Kiliç, "Mysticism". *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman. London and New York: Routledge, 2007, 949, 956).

⁸⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tanbīh al-ghabī*, 3.

⁹⁰ This aspect of Ibn 'Arabi's conception of God bears significant parallels with his illustrious predecessor, al-Ghazālī. See Fadlou A. Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God* (Leiden: Brill, 1964), 3-4.

References

- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur- the Life of Ibn 'Arabî*, trans. Peter Kingsley. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- 'Afifi, Abu'l-'Alâ'. *The Mystical Philosophy of Muhyîd'Dîn Ibnul-'Arabî*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Almond, Ian. "The Honesty of the Perplexed: Derrida and Ibn 'Arabi on 'Bewilderment'". *Journal of the American Academy of Religion* 70/3 (2002), 515-37. Access December 12 2020. <http://www.jstor.org/stable/1466522>.
- Austin, Ralph. *Ibn al-'Arabî: The Bezels of Wisdom*. New Jersey: Paulist Press, 1980.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*. Leiden: Brill, 2007.
- Bukhârî, Muḥammad b. Ismâ'îl. *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*. ed. Muḥammad Zuhayr b. Nasr. 8 Volumes. s.l.: Dâr Tawq al-Najât, 2. Edition, 1422/2001.
- Calder, Norman. "Tafsîr from Ṭabarî to Ibn Kathîr: Problems in the Description of the Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham". *Approaches to the Qur'an*, ed. Gerald Hawting and Abdul Shareef. 101-40. London: Routledge, 1993.
- Chittick, William C. "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūsî, al-Qūnawî Correspondence". *Religious Studies* 17/1 (1981), 87-104.
- Chittick, William C. "Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabî's Eschatology". *The Muslim World* 78 (1988), 51-82.
- Chittick, William C. *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sūfî Texts*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, The Book, and the Law*, trans. David Streight. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Chodkiewicz, Michel. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sūfîsm of Ibn 'Arabî*, trans. Ralph Manheim. London: Routledge: 1969.
- Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfîsm of Ibn 'Arabî*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Dhahabî, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsîr wa'l-mufasssîrûn*. 3 Volumes. Cairo: Maktabat al-Wahbiyya, n.d.
- De Cillis, Maria. *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazâlî and Ibn 'Arabî*. London and New York: Routledge, 2014.
- Ghazâlî, Abû Hâmid. *Faḍâ'ih al-bâṭiniyya*. Kuwait: Dâr al-Kutub al-Thaqâfiyya, n.d.
- Ghurâb, Maḥmûd Maḥmûd. *Al-Fiqh 'ind al-Shaykh al-Akbar Muḥyi al-Dîn ibn 'Arabî*. Damascus: Maṭba'at Zayd ibn Thâbit, 1981.
- Ghurâb, Maḥmûd Maḥmûd. *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam min kalâm al-Shaykh al-Akbar Muḥyi al-Dîn ibn al-'Arabî*. Damascus: Maṭba'at Zayd ibn Thâbit, 1985.
- Gril, Denis. "Ibn 'Arabî et les categories". *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im latinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler and Ulrich Rudolph, 147-65. Leiden, Brill, 2005.
- Ḥakîm, Su'âd. *Al-Mu'jam al-ṣūfî/ Al-Ḥikma fî ḥudûd al-kalimât*. Beirut: Dandara, 1981.
- Hirstenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- Ibn 'Arabî, Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad. *Divine Governance of the Human Kingdom (At-Tadbîrât al-ilahîyyah fî islah al-mamlakat al-insaniyyah); What the Seeker Needs (Kitab kunh ma la budda minhu lil-murid); The One Alone (Kitab al-ahadiyyah)*, trans. Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Louisville, KY: Fons Vitae: 1997.
- Ibn 'Arabî, Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad. *Al-Futūḥât al-makkiyya*. Beirut: Dâr Şâdir, n.d.

494 | Ismail Lala. Qur'anic Knowledge and Akbarian Wisdom: Ibn 'Arabī's Daring ...

- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Dīwān Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1996.
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abu'l-'Alā' 'Afīfī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2002.
- Ibn Baṭṭāl, Abu'l-Ḥasan. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003.
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abu'l Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Damascus: Maktabat Dār al-Fiḥā', 1998.
- Ibn Mājah, Muḥammad b. Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Egypt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya, n.d.
- Ibn Sulaymān, Muqātil. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983.
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Sharḥ Jāmī 'alā fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009.
- Jilī, 'Abd al-Karīm. *Al-Insān al-kāmil fī ma'rifat al-awākhir wa'l-awā'il*, ed. Abū 'Abd al-Raḥmān Ṣalāḥ ibn Muḥammad ibn 'Uwayḍa. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- Kiliç, Mahmud Erol. "Mysticism". *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, 47-59. London and New York: Routledge, 2007.
- Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition*. Albany, New York: State University of New York Press, 1999.
- Knysh, Alexander. "Sufi Commentary: Formative and Later Periods". *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem. 746-765. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Lala, Ismail. "Reflections on 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī's commentary on *Fuṣūṣ al-Ḥikam*". *The Maghreb Review* 37/1 (2012), 33-57.
- Lala, Ismail. *Knowing God: Ibn Arabī and 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī's Metaphysics of the Divine*. Leiden: Brill, 2019.
- Lala, Ismail. "Outpourers and Receptacles: The Emergence of the Cosmos in the Sūfī Thought of Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī and 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī". *The Maghreb Review* 44/2 (2019), 223-272.
- Landau, Rom. *The Philosophy of Ibn 'Arabī*. Abingdon: Routledge, 2008.
- Lane, Edward. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Volumes. New Delhi/ Chennai: Asian Educational Services, 2003.
- Lipton, Gregory A. *Rethinking Ibn Arabi*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Mayer, Toby. "Theology and Sufism". *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter, 258-87. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: a Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Morris, James. "Ibn 'Arabī and his Interpreters", part II-B. *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), 101-19. Access 16 December 2014. www.ibnarisociety.org.uk/articlespdf/hi_interpreters3.pdf
- Morrissey, Fitzroy. "The Origins of the Fuṣūṣ: Early Explanations of Ibn 'Arabī's 'Vision' of the Prophet". *The Maghreb Review* 45/ 4 (2020), 763-94.
- Muslim b. al-Ḥajjāj. *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Cairo: s.n., 1374-75/1955-56.
- Nasafī, Najm al-Dīn. *Tafsīr al-Nasafī*. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1998.
- Nettler, Ronald. *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003.
- Qāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Sharḥ 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Bālī Khalīfa al-Ṣūfiyāwī. Cairo: Al-Maṭba'a al-Zāhira, 1892.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. *Al-Fukūk fī asrār mustanadāt ḥikam al-fuṣūṣ*. Beirut: Kitāb Nāshirūn, 2013.
- Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Qurṭubī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.

- Qushayrî, 'Abd al-Karîm. *Latâ'if al-ishârât*. Egypt: Al-Hay'a al-Miṣriyya li'l-Kitâb, 2010.
- Sands, Kristin Zahra. *Ṣūfî Commentaries of the Qur'an in Classical Islam*. Abingdon: Routledge, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Sells, Michael A. *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Shehadi, Fadlou A. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Leiden: Brill, 1964.
- Sulamî, Abû 'Abd al-Raḥmân. *Haqâ'iq al-tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001.
- Suyûṭî, Jalâl al-Dîn. *Tanbîh al-ghabî bi-tabrî'at Ibn 'Arabî*. Beirut: s.n., 1980.
- Suyûṭî, Jalâl al-Dîn. *Ta'yîd al-ḥaqîqa al-'aliyya*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006.
- Tahrâlî, Mustafa. "L'Expression en alternance dans les Fusûs al-Hikam". *Tasavvuf*28 (2011), 1-11.
- Tustarî, Sahl. *Tafsîr al-Tustarî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
- Wolfson, Harry Austryn. "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the *Kalam*". *Journal of the American Oriental Society*79 (1959), 73-80.
- Wright, William. *A Grammar of the Arabic Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Yahya, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî: étude critique*. 2 Volumes. Paris: s.n., 1964.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
June/ Haziran 2021, 25 (1): 495-516

**Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların
Anlaşılmasına Etkisi: Mustaz'af Kelimesi Örneği***

The Effect of Language Extensions on Understanding Some Qur'ānic Concepts: The Example of the Word Mustad'af

İshak Doğan

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu
İmam Hatip Lisesi
PhD., Teacher, Ministry of Education, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu
İmam Hatip Lisesi
Konya, Turkey
doganishak@hotmail.com orcid.org/0000-0002-5136-554X

Ali Öge

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Ke-
rim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Associate Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, De-
partment of Reading the Qur'an and Recitation Science
Konya, Turkey
aoge@erbakan.edu.tr orcid.org/0000-0001-6688-3908

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19 January / Ocak 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 12 June / Haziran 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 495-516

Cite as / Atıf: İshak Doğan- Ali Öge. "Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların Anlaşılmasına Etkisi: Mustaz'af Kelimesi Örneği [The Effect of Language Extensions on Understanding Some Qur'ānic Concepts: The Example of the Word Mustad'af]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (Haziran 2021): 495-516.

*Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / *The authors declare that they have no competing interests. The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

<https://doi.org/10.18505/cuid.864987>

The Example of the Word Mustad'af¹

Abstract: Due to its structure, language is open to change with the differentiation of time and events. The importance of language, which has a great importance in interpersonal communication, is much more privileged for Muslims who shape their civilizations according to the Qur'ân. Because the language in question in this medium is not only an element that completes human relations, but also the language of religion with divine characteristics, which communicates with people through revelation and belongs to the supreme creator. It is normal for a language, which is considered to be a social phenomenon, to be constantly open to change due to meaning expansion, meaning narrowing or meaning distortions. It is possible to change the language in proportion to the development of the human mind. However, if the "language of religion" is in question, it is extremely important in terms of the universal messages it carries that the concepts it contains should not be expanded or distorted in order to preserve the purity of that religion. It is certain that the change that will occur in the words of the Qur'ân will affect its interpretation and thus religious life. In a realm where revelation is fixed and unchangeable, time and understanding are variable, what matters to us is how much we are in harmony with the first and essential meaning given to the concepts in our effort to understand the Qur'ân. In this article, with the revelation of the revelation, the expansion of the concept of mustad'af to gain new political meanings, a case which almost all commentators have agreed on until today, has been analyzed, especially in the last century. The concept of mustad'af, which is mentioned in four verses in the Qur'ân and is rarely included in the hadiths, basically represents the people who have not had the opportunity to migrate to live their faith, who were persecuted by deniers and oppressors and whose right to worship was taken away. The concept of mustad'af, which basically means "weak, belittled and oppressed", gained a religious content with Islam and preserved it. While the concept has been used in a narrow sense in the Sunni world until today and did not develop any meaning, it found a wide place in the Shiite world and underwent new meaning expansions. After the period of Hulefa-i Raşidîn, the Shiites accepted themselves as victims of the treatment they received by the political powers and named themselves as mustad'af, and they produced a literature of victimization from there. This concept, which is used by Shiite scholars for people who sometimes do not fall into blasphemy and shirk, and sometimes believe in Allah and His Messenger, although they are not subject to the sect of shia, has been made available for new meanings with the change of world politics after the modern period. In the 19th century, the "social justice" and "equality" discourses of communism affected the Islamic world as well as the whole world. In addition to the establishment of many "left"-centered political parties in the Islamic world, contemporary Muslim thinkers were also influenced by this, and after a while many Islamic values started to be considered as left-wing. Especially before the Iranian Islamic Revolution in 1979, the proletariat and bourgeois conflict was evaluated as an affiliate and mustad'af, and it was hoped that the neglected masses would be converted to Islam with this new discourse. Those who have an imperialist and capitalist character, covet the wealth of third world countries and do all kinds of evil against them. Those who were left weak, exploited and stripped of their resources were regarded as mustad'af. Again, the dictators who came to power against the will of the Muslims were evaluated as mustaqbir and the masses of the people as mustad'af. It is possible to read a historical or religious text through any ideology. However, the fact that should not be ignored here is that if every word and concept in

¹ Bu çalışma Harun Ögmüş danışmanlığında 24.07.2020 tarihinde sunduğumuz "Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'ân'daki Siyasî Kavramlar (Tağut - Şûra - Mustaz'af - Cahiliyye)" başlıklı doktora tezinin üçüncü bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. / This article was taken from my PhD thesis titled "Political Concepts in Qur'ân Exposed to Extension of Meaning at Modern Age (Taghut-Shura-Mustad'af-Jahiliyya)", under the supervision of Harun Ögmüş (PhD Thesis, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2020).

the Qur'ân loses its meaning in the medium and culture in which it descended, the language of religion and therefore all values belonging to religion will evaporate over time.

Keywords: Qur'ân, Tafsîr, Mustad'af, Meaning Expansion, Hijrah, Semantics.

Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların Anlaşılmasına Etkisi:

Mustaz'af Kelimesi Örneği

Öz: Yapısı gereği dil, zamanın ve olayların farklılaşmasıyla değişime açık bir özelliğe sahiptir. İnsanlar arası iletişimde büyük bir öneme sahip olan dilin, medeniyetlerini Kur'ân'a göre şekillendiren müslümanlar için önemi ise çok daha ayrıcalıklıdır. Çünkü bu vasatta söz konusu olan dil, sadece beşerî ilişkileri tamamlayan bir öge değil, vahiy aracılığıyla insanlarla iletişim kuran, yüce yaratıcıya ait ilâhî özellikte din dilidir. Toplumsal bir olgu olarak değerlendirilen dilin, anlam genişlemesi, anlam daralması veya anlam bozulmalarıyla sürekli olarak değişime açık olması normaldir. İnsan zihninin gelişimiyle orantılı olarak dilin de değişimi mümkündür. Ancak söz konusu olan 'din dili' ise, o dinin safiyetini koruması için içerdiği kavramların herhangi bir anlam genişlemesi ya da tahrife uğramaması, taşıdığı evrensel mesajlar açısından son derece önemlidir. Kur'ân kelimelerinde meydana gelecek değişimin onun yorumlanmasına dolayısıyla dinî yaşantıya etki edeceği de muhakkaktır. Vahyin sabit ve değişmez, zamanın ve anlayışın değişken olduğu bir âlemde bizim için önemli olan, Kur'ân'ı anlama çabamızda kavramlara verilen ilk ve aslı mana ile ne kadar uyum içerisinde olduğumuzdur. Bu makalede, vahyin nüzülüyle birlikte günümüze dek hemen hemen tüm müfessirlerin anlamı üzerinde ittifak ettiği mustaz'af kavramının özellikle son yüzyılda uğradığı siyasî anlam genişlemesi tahlil edilmiştir. Kur'ân'da dört âyette geçen ve hadislerde çok az yer alan mustaz'af kavramı, temel olarak inancını yaşamak için hicret etme imkânı bulamayan, inkârcılar ve zalimler tarafından zulme uğrayan, ibadet hakkı elinden alınan kesimleri temsil eder. Temelde 'zayıf bırakılan, küçümsenen ve ezilen' anlamını taşıyan mustaz'af kavramı, İslam ile birlikte dinî bir muhteva kazanmış ve bunu korumuştur. Kavram, günümüze kadar Sünnî dünyada dar anlamda kullanılmış ve herhangi bir anlam gelişmesine uğramazken, Şii dünyada kendisine geniş bir yer bulmuş ve yeni anlam genişlemelerine uğramıştır. Şiiler, Hulefa-i Raşidîn döneminden sonra siyasî iktidarlar tarafından gördükleri muamele karşısında kendilerini mağdur kabul edip mustaz'af olarak isimlendirmiş ve buradan bir mağduriyet edebiyatı çıkarmışlardır. Şii âlimlerin kimi zaman küfür ve şirke düşmeyen, kimi zaman da Şiilik mezhebine tabi olmadığı halde Allah'a ve Rasûlü'ne inanan kimseler için kullandığı bu kavram, modern dönem sonrasında dünya siyasetinin değişimiyle birlikte yeni anlam genişlemelerine müsait hâle getirilmiştir. 19. yüzyılda komünizmin 'sosyal adalet' ve 'eşitlik' söylemleri tüm dünyayı etkilediği kadar İslam dünyasını da etkilemiştir. İslam dünyasında 'sol' merkezli birçok siyasî parti kurulmasının yanı sıra çağdaş Müslüman düşünürler de bundan etkilenmiş, bir süre sonra İslamî birçok değer sol tandanslı değerlendirilmeye başlanmıştır. Özellikle 1979'daki İran İslam Devriminin öncesinde proleterya ve burjuva çatışması, müstekbir ve mustaz'af olarak değerlendirilmiş, ihmâl edilen kitlelerin bu yeni söylemle İslam'a kazandırılacağı umulmuştur. Emperyalist ve kapitalist bir karakter taşıyan, üçüncü dünya ülkelerinin zenginliklerine göz diken ve onlara karşı her tür kötülüğü yapanlar müstekbir; zayıf bırakılan, sömürülen, kaynakları ellerinden alınanlar ise mustaz'af kabul edilmiştir. Yine Müslümanların iradelerine aykırı şekilde iktidara gelen diktatörler müstekbir, halk kitleleri ise mustaz'af olarak değerlendirilmiştir. Tarihi ya da dinî bir metni herhangi bir ideoloji üzerinden okumak mümkündür. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken gerçek, Kur'ân'daki her kelime ve kavramın indiği vasatta ve kültürde taşıdığı anlamın kaybedilmesi durumunda, zaman içerisinde din dilinin ve dolayısıyla dine ait tüm değerlerin buharlaşarak yok olacağıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Mustaz'af, Anlam Genişlemesi, Hicret, Semantik.

Giriş

Canlı bir organizma olarak değerlendirilen dil, ait olduğu tarih diliminde birtakım değişimler yaşar, böylece kelimeler, kavramlar yeni anlamlar kazanır. Bu konuda Wilhelm von Humboldt (1767-1835), "Dil tamamlanmış bir yapıt [ergon] değil, bir etkinlikdir [energeia]"² der. Onun bu görüşü, dilin statik, değişmez bir yapıda olmadığını, zaman içinde sosyal ve kültürel şekillenmelere bağlı olarak değişimler yaşadığını anlatır. Nitekim tarihî süreç içinde özellikle siyasî ve sosyal değişimlerle karşı karşıya kalan toplumlarda ilk etkinin, yaşayan dil ve kavramlarda tezahür ettiği bilinmektedir. Bu anlam değişimleri de genellikle düşüncenin öğeleri olan kavramlarda anlam daralması, anlam kayması, anlam genişlemesi, anlam iyileşmesi ve anlam kötüleşmesi³ olarak beş farklı şekilde olur.

Siyasî ve toplumsal değişimlerin etkilediği zihin yapımızın gelişimine bağlı olarak dil de değişebilir.⁴ Dil bizatihi kutsal değildir, fakat düşüncelerinin, duygularının ve yaşam tarzlarının merkezinde Kur'ân'ın yer aldığı Müslümanlar için Kur'ân dili, kutsal değer taşımasının yanı sıra vahyin ilk muhataplarının anladığı şekilde ilahî mesajın kavranması açısından da büyük bir öneme sahiptir. Kur'ân'ı, ilk muhatapların anladığı şekilde anlayabilmek ise ancak dilin temel yapı taşları olarak kabul ettiğimiz kelime ve kavramları doğru bir şekilde anlamaktan ve anlamlandırmaktan geçmektedir. Kur'ân'daki kelime ve kavramların yalın ve saf şekilde tanımlanıp kavranması âyetlerin doğru anlaşılmasına, bu da doğal olarak Kur'ân'ın sahih ve aslına uygun bir şekilde yorumlanıp uygulanmasına vesile olur.

Din dilinin karşılaştığı en büyük tehlikelerden biri, ortak bir zemin ya da algı oluşturmak için –kasıtlı ya da kasıtsız- kullanılan kelime ve kavramların anlam genişlemesine uğratılması, böylece anlam genişlemesine uğrayan kelimelerin bir süre sonra zihinlerde ve kalplerde temelde sahip olduğu düşünceyi ve algıyı oluşturamamasıdır. Bu problemin çözüm yolu ise Kur'ân'da geçen kelime ve kavramları anlam genişlemesi, anlam daralması ya da anlam bozulması gibi anlam hareketlerinden korunmuş bir şekilde, Kur'ân'ı indirildiği ortam ve şartlara, kullandığı dile ve atmosfere uygun şekilde anlamaktan geçer. Kelime ve kavramlarda meydana gelen anlam hareketleri, düşünce şekli ve değer hükümlerinin de değişimine neden olabilir. Özellikle Kur'ân'da geçen kelime ve kavramların herhangi bir anlam daralması, anlam kayması ve anlam genişlemesine uğramadan yalın halde anlaşılabilmesi, kelimelerin semantik tahlillerle incelenmesine ihtiyaç duyar.⁵

Dilbilim kaynakları/eserleri anlam genişlemesini, "anlam kapsamı dar olan sözcüğün zaman içerisinde ilgili bulunduğu kavram alanı içinde yayılarak daha geniş ve genel bir anlam kazanması olayı"⁶ ya da "sözcüğün dar bir anlamdan daha geniş bir anlama geçmesi" olarak tanımlar.⁷ Semantik ilmine göre ise anlam genişlemesi, bir kelime ya da kavramın taşıdığı dar anlamın üstüne çıkması ve daha geniş bir anlama sahip olmasıdır.⁸

Dar ve belirli bir anlamda kullanılan kimi kavramlar, dâhilî veya haricî birtakım etkenlerden dolayı zamanla kendi aslı anlamını aşır daha geniş anlamı ifade eden bir çerçeveye kazanabilir. Böylece daha önceleri belirli bir kesim tarafından kullanılan bu kavram, zaman içinde tüm toplum tarafından yeni anlamıyla kullanılır hâle gelebilir. Kullanım alanı belirli ve sınırlı olan kavramın anlamı genişlemeye başlarken, daha önceki anlamı karşılama gücü ise

² Yeşim Tükel Kılıç, "Wilhelm von Humboldt'ta Ulusal Kimlik ve Dil Sorunsalı: Yabancıliğin İçinden Bütün'e Ulaşma Çabası", *İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 21 (2009), 41.

³ Doğan Aksan, *Anlambilim* (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 90-92.

⁴ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize II*, çev. Vural Ülkü (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 99-103.

⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu* 6/6 (2013), 139.

⁶ Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2013), 128.

⁷ Muhittin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 48.

⁸ Nurettin Koç, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999), 71.

düŖer. Dolayısıyla anlam genişlemesine uğrayan kelime ya da kavramın ilk anlamı esas alınıp, semantik analiz/çözümleme yöntemiyle anlam alanındaki genişlemeler tespit edilebilir.⁹

Kuşkusuz anlam genişlemesi, bütün dillerin karşı karşıya kaldığı bir durumdur. Örneğin Fransızca'da *domuzu avlayıp yetiştirip etini satan kişi* anlamındaki *boucher*; aynı dilde *kasap*; baharat işleriyle uğraŖan *epicier*; 18. yüzyıldan itibaren *bakkal*; kalın kumaŖ ve aba anlamına gelen *bureau* sözcüğü ise zaman içinde *işyeri*, *çalışma odası* ve *masa* anlamını kazanmıştır.¹⁰ Benzer şekilde Arapça'da da *gece ve gündüzün bir bölümü* ve *an* anlamında kullanılan *الساعة* kelimesi, mecâz yoluyla *haşır günü* ve *kıyamet* anlamlarında kullanılmıştır.¹¹

Nüzûl ortamına uygun bir dil ile insanlara hitap eden Kur'ân, dilin insanlar üzerindeki etkisini ihmal etmeden kimi zaman yaşayan dilin kelime ve kavramlarının anlamlarını daraltmış ya da genişletmiş, kimi zaman da onlara farklı anlamlar yükleyerek kendine özgü bir boyut kazandırmıştır. Böylelikle Kur'ân'ın, kelime ve kavramlar bakımından Arap dilinin zenginleşmesine, edebî ifadeler ve yeni istihlalarla da gelişimine katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Örneğin *münafık* kelimesi, Arap tavşanının yuvasını tanımlamak için kullanılan *nâfika* kelimesinden gelir.¹² Hayvanın, bu yuvaya ait birini gizleyip diğerini açıkta bıraktığı *القاسعة* ve *النفاقة* adlı iki ağzı vardır. Arap tavşanı, herhangi bir tehlike anında açık yerden girip görünmeyen diğer tarafa kaçar. İşte inanmadığı halde inanmış gibi görünen münafık da dinin bir kapısından girerken herhangi bir tehlikeyi hissettiği anda diğer kapıdan çıkan bu hayvana benzetilir. Böylece daha önce sadece *Arap tavşanı* için kullanılan münafık kelimesi, Kur'ân'ın nüzu-lüyle birlikte İslam karşısındaki tutumuna göre belli bir kesimi ifade eden dinî bir kavrama dönüşmüş, yeni bir anlam kazanmıştır. Dolayısıyla nifak ve münafık kelimeleri, anlam genişlemesine uğrayarak dildeki temel anlamından farklı bir anlam kazanmıştır.¹³ Fâsık/fisk kelimesi de Kur'ân'da yalnızca münafıkları ve kâfirleri ifade için kullanılmış iken,¹⁴ kısa bir süre sonra Haricîlerin etkisiyle mürtekib-i kebire (büyük günah işleyen kimse) konusu ile ilişkilendirilmiş ve kelâmî tartışmaların sonucunda büyük günah işleyen Müslümanlar için kullanılan bir sıfat olmuştur.¹⁵

Tüm bu verilerden hareketle, biz de bu çalışmamızda özellikle son yüzyılda siyâsî anlamda çok sık kullanılan mustaz'af kelimesinin herhangi bir anlam genişlemesine uğrayıp uğramadığı ve güncel dilde isabetli kullanılıp kullanılmadığını tahlil etmeye çalıştık.

⁹ Bahattin Sav, "Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23/1 (2003), 157-158.

¹⁰ Auguste Brachet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française* (Paris: Bibliotheque Deduction, ts.), 97, 106, 211; Sav, "Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme", 158.

¹¹ Mecduddîn el-Cezerî, İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ġarîbi'l-hadîŖ ve'l-eŖer* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979), 2/422; Muhammed b. Mukrîm el-İfrîkî, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 8/169.

¹² Ebû Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *ġarîbu'l-hadîŖ* (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1397/1977), 1/249; Ebû Bekr Hasan b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu'l-luġa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/967; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/359.

¹³ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luġa*, 3/1229; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 1/168; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eŖ-Sıġâh tâcu'l-luġa ve sıġâhu'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1560.

¹⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 212.

¹⁵ Metin, Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 499-521.

1. İstiz'af ve Mustaz'af Kelimelerinin Anlam Alanı

Mustaz'af kelimesi, ضَعْف sülasi mazi fiilinin istif'al bâbındandır ve ض ع ف kökünden türemiştir. Bu fiil temelde iki anlamda kullanılır: (1) Güç ve kuvvetin zıttı. رجل ضعيف Zayıf/güçsüz adam, gibi. (2) Bir şeyin aslının arttırılması, ziyadeli. Bu nedenle bir şeye ilavede bulunduğu, اضعفت الشيء اضعافا denir.¹⁶

ض ع ف kök harflerinden ضَعْف gücün zıttı ve zayıf olmak,¹⁷ اضعف/ضعفت bir şeyi bir şeyin üzerine koymak, zayıflatmak, ilave etmek,¹⁸ تضعف zayıf bulmak, küçümsemek,¹⁹ ضاعف iki katına çıkarmak, iki misli yapmak,²⁰ استضعف ise fakirliğinden dolayı suçlamak, zayıf saymak ve ezmek anlamlarına gelen birçok fiil türetilmiştir.²¹

Dil bilginlerinden bazıları, kelimenin ilk harfinin fethalı ve damme'li okunuşunu birbirinden ayırmışlardır: Onlara göre الضعيف akul ve görüşte, الضعيف ise bedende olur.²² Rûm Sûresi 54. âyetteki kelimenin iki farklı şekilde okunması da buna işaret eder.²³

استضعف ve تضعف aynı anlamda olup; insanların zayıf kılındığı, fakirlik ve durumunun kötülüğünden dolayı dünyada zorbalığa maruz kalmasıdır.²⁴ Nitekim وتضعفه وتضعفه: Onu zayıf buldum ve kötü bir şekilde ona yükledim, demektir.²⁵

İstiz'af birey, topluluk ya da toplumun bedenî zayıflık hissetmesi, zalim bir otorite ya da düşman nedeniyle dilediği şeyi yapamama hâlidir. Dinî anlamda ise İslam'ın çağrısı sırasında adaletsizlik, zulüm, saldırganlık ve haklarına el konulmasına dayanan, Müslümanların savunmasızlıktan kurtulma çabası gösterdiği dönemdir. Bu dönem, müşriklerin gösterdiği baskı ve zulüm sonucunda Müslümanların maruz kaldıkları istiz'af hâlinde kudretli bir hâle geçememelerini temsil eder.²⁶

Zayıf bırakılmış, zayıf düşürülmüş, ezilmiş ve zayıf görülenler anlamına gelen mustaz'af, dinî anlamda zalimler tarafından zayıf düşürülen, İslam dinine girdiğinden dolayı ezilen ve güçsüz görülen kimse demektir. Dolayısıyla mustaz'af, inancı sebebiyle zalimler ve kâfirler tarafından ezilen, baskı ve zulüm kullanılmak suretiyle inanç ve ibadet hakları ellerinden alınan, bütün bu baskı ve zulümlere karşı ellerinden hiçbir şey gelmeyen Müslüman kişi ve topluluklardır. Diğer yandan zulüm ve işkencelere karşı koyma gücü olduğu halde, bu baskı ve zulme karşı sessiz kalanlar ise mustaz'af değillerdir.²⁷

¹⁶ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/362.

¹⁷ el-Cevherî, *eş-Sihâh*, 4/1390; Ebu'l-Kasım Rağib el-İsfahanî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 506; Ebu'l-Kasım Cârullah ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/582; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/203.

¹⁸ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/583; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/203.

¹⁹ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/583; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/203.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/203; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (B.y.: Dâru'l-Hidâye, 1971), 24/54.

²¹ el-Cevherî, *eş-Sihâh*, 4/1390; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/203; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 24/54.

²² Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn* (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 1/281; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/343; Mecduddin Ebû Tâhir el-Firûzâbâbdî, *el-Kâmûsü'l-muħîf* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1426/2005), 1/830.

²³ Abdulhamid Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 270.

²⁴ İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, 3/88.

²⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/282; el-İsfahanî, *el-Müfredât*, 507; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/343; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 19/454.

²⁶ Ziyad Âbid el-Meşûhî, *el-İstid'af ve ahkâmuhu fi'l-fikhi'l-İslamî* (Riyad: Dâru Künuzi İşbilyiya, 1433/2012), 22.

²⁷ Mehmet Canbulat, 'Mustaz'af', *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 505.

2. İstiz'af-Mustaz'af Kelimelerinin Kur'ân-ı Kerim'de Kullanım Şekilleri

İbnü'l Cevzî'ye göre (öl. 597/1201) ض-ع-ف kalıbı Kur'ân'da, zayıflık, aciziyet;²⁸ sabrın azlığı/sabırsızlık;²⁹ körlük;³⁰ imkânsızlık;³¹ ezilen kimse;³² sefil, alçak kimseler³³ ve nutfe³⁴ anlamlarında kullanılmıştır.³⁵

Kur'ân-ı Kerim'de bu kelime المستضعفين şeklinde marife,³⁶ مستضعفون³⁷ ve مستضعفون³⁸ şeklinde nekre, ism-i meful,³⁹ sıfat⁴⁰ ve fiil şekillerinde geçer.⁴¹ İstiz'af kelimesi ise daha çok fiil olarak kullanılır. Kişisel bir durum tercihi olmayıp zulmün bir neticesi olduğundan dolayı birçok yerde fiil meçhul formda kullanılmıştır.

Toplamda ض-ع-ف kökünden türeyen 52; استضعف kalıbından 14 kelime vardır. Bu on dört kelimenin 10'u Mekkî,⁴² 4'ü ise Medenî sûrelerdedir. Mekkî sûrelerde iki defa Allah'ın huzurunda, dirilişten önce mustaz'aflar ile müstekbirler arasında geçen diyalogda geçer.⁴³ Mustaz'aflar, kendilerine zulmeden müstekbirler gibi olmadıklarını ve onlardan uzak olduklarını ifade ederler.⁴⁴ Diğer üç kelime, İsrailoğullarının Hz. Harun'u güçsüz bulması,⁴⁵ İsrailoğullarının Firavun tarafında yer alması⁴⁶ ve Allah'ın, yeryüzüne mustaz'afları varis kılacağından bahseden âyetlerde geçer.⁴⁷ Medenî sûrelerde ise mustaz'af kelimesinin geçtiği âyetlerden üçü Nisa sûresinde, dördüncüsü ise Enfal sûresinde yer alır. İlk âyet, Mekke'deki mustaz'aflar için savaşmanın Allah yolunda savaşmak anlamına geldiğini ifade eder.⁴⁸ İkinci âyet, hicret etme imkânı olmasına rağmen hicret edip İslam'ın hâkim olduğu topraklara gitmekten kaçınan kimseleri meleklerin kınamasından söz eder.⁴⁹ Üçüncü âyette Allah, gerçek anlamda mustaz'af olanların kimler olduğunu açıklar.⁵⁰ Dördüncü âyet ise Müslümanların hicretten önce yeryüzünde güçsüz ve zayıf olarak yaşadıklarına dair Allah tarafından bir hatırlatmadır.⁵¹

²⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), en-Nisâ 4/76; el-Enfâl 8/66.

²⁹ en-Nisâ 4/28.

³⁰ Hûd 11/91.

³¹ et-Tevbe 9/91.

³² el-Kasas 28/5.

³³ Sebe' 34/33.

³⁴ er-Rûm 30/54.

³⁵ Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 405-406.

³⁶ en-Nisâ 4/75, 98, 127.

³⁷ en-Nisâ 4/97.

³⁸ el-Enfâl 8/26.

³⁹ el-Enfâl 8/26; en-Nisâ 4/95, 97, 98.

⁴⁰ İbrâhîm 14/21; el-Mü'min 40/47.

⁴¹ el-A'râf 7/75, 137, 150; el-Kasas 28/4-5, Sebe' 34/31-33.

⁴² Nüzûl sırasına göre: el-A'râf 7/75, 137, 150; el-Kasas 28/4-5; Sebe 34/31-33; İbrahim 14/21; el-Mümin 40/47.

⁴³ el-A'râf 7/75.

⁴⁴ İbrâhîm 14/21; Sebe' 34/31-33; el-Mü'min 40/47.

⁴⁵ el-A'râf 7/150.

⁴⁶ el-Kasas 28/4.

⁴⁷ el-A'râf 7/137; el-Kasas 28/5.

⁴⁸ en-Nisâ 4/75.

⁴⁹ en-Nisâ 4/97.

⁵⁰ en-Nisâ 4/98.

⁵¹ el-Enfâl 8/26.

Cahiliye döneminde toplumun fakir ve güçsüzlerine de 'mustaz'af' denilirdi.⁵² Kaynaklara baktığımızda bu sıfatın Mekke'de aşireti ve herhangi bir koruyucuları ya da güçleri olmayan, Bilal b. Rebah (öl. 20/641), Ammar b. Yâsir (öl. 37/657),⁵³ hicretten sonra Mekke'de kalan Velid b. Velid (öl. 8/629) ve Seleme b. Hişam (öl. 14/635);⁵⁴ Hudeybiye anlaşmasından sonra Ebû Basîr (öl. 6/628) ve Ebû Cendel (öl. 18/639) gibi kimseler için de kullanıldığını görmekteyiz.⁵⁵ Vefatından sonra Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inin mustaz'af olacağını bildiren kimi rivayetler de kaynaklarda yer alır.⁵⁶

Genel olarak 'zayıf bırakılan, küçümsenen ve ezilen' anlamını taşıyan mustaz'af kelimesi, Hz. Muhammed'in risaletiyle birlikte dinî bir içerik kazanmıştır. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde bu kelime, güç itibarıyla zayıf Müslümanları temsil eder hâle gelmiştir. İslam'ı kabul eden kimi Müslümanlar, güçsüz olduklarından ya da kendilerini destekleyecek kabilelere sahip olmadıklarından dolayı Mekke'de çeşitli işkence ve eziyetlerle karşılaşılıyordu. Bu zulüm ve baskı karşısında Müslümanlar, Hz. Peygamber'in işaretleriyle ilk olarak Habeşistan'a, ardından da Medine'ye hicret etmişlerdir. Medine'ye hicretin ardından mustaz'af kelimesi bundan sonra daha çok Mekke'de kalıp hicret edemeyen müminler için kullanılır olmuştur.⁵⁷ Mustaz'af kelimesi, her ne kadar zulme uğrayanlar ya da zayıf kimseler anlamında olsa da her zaman için müminleri ifade etmez. Aynı kelime, risaletten önce katliam ve esaretle karşı karşıya kalmış Yahudiler için de kullanılmıştır.⁵⁸ Bu kullanım sayesinde mustaz'af kelimesinin gittikçe belli bir gruba özgü bir kelime olarak kullanıldığını, dolayısıyla bir kavramlaşmaya doğru seyrettiğini söyleyebiliriz.

3. Mustaz'af Kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları

3.1. Hicret Etme İmkânı Bulamayan Mustaz'afılar

Hicret etme imkânı ve gücünü bulamayan Mekke'deki mustaz'afıların, kendilerine büyük eziyetlerde bulunan müşriklerin ellerinden kurtarılması için savaşılmasına vurgu yapan, "Size ne oluyor da Allah yolunda ve 'Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver' diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?"⁵⁹ âyeti zayıf kimselere dikkat çekerken,⁶⁰ diğer yandan imanlarının gereğini ve ibadetlerini rahatlıkla yerine getiren Müslümanlara da onları kurtarmalarını salık vermektedir. Farklı topraklarda olsalar da eziyet ve işkence gören Müslümanları kurtarmanın dinî bir sorumluluk olduğu belirtilmiş, böylelikle ümmet bilincini oluşturmaya yönelik ilk adımlar atılmıştır.

İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) anlattığına göre âyette geçen mustaz'afılar, hicret için Mekke'yi terk etme imkânı bulamayan Müslümanlardır ve Allah onların mazeretlerini kabul

⁵² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: y.y., 1413/1993), 4/313, 561-563; Sami Kılınçlı, *Mekkî Sürelerde Mümin Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 19.

⁵³ Ebü'l-Kâsım Alî b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 43/367.

⁵⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "İstiskâ" 15 (No. 1006); "Cihad ve's-Siyer" 56 (No. 2932); Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Mesâcid" 5.

⁵⁵ İbn Hişam, Abdülmelik b. Eyyüb el-Himyerî, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bânî, 1375/1955), 2/318.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 44/448 (No. 26876); Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 25/23 (No. 32).

⁵⁷ Abdurrahman Altuntaş, "Kur'ân-ı Kerim'de Mustaz'af Kavramı", *Turkish Studies*, 11/5 (Ankara, 2016), 538.

⁵⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 68/67.

⁵⁹ en-Nisâ 4/75.

⁶⁰ Ebû Muhammed Hüseyin el-Beğâvî, *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 1/663.

etmiştir.⁶¹ Vurgu, hicret etmeyen değil hicret etme yolu bulamayan kadın ve çocuklardır⁶² ve bu kimseler, Mekke'li müşriklerden ziyet görenlerdir.⁶³

Mücâhid (öl. 103/721), bu âyetin Mekke'deki mustaz'af müminler için savaşılmasını emrettiğini söyler.⁶⁴ Maturidî (öl. 333/944), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Kurtûbî (öl. 671/1273), bu âyetten yola çıkarak savaş ya da farklı yollarla olsun kâfirlerin elinde bulunan Müslümanların kurtarılmasının diğer Müslümanlara farz olduğu hükmünü verir.⁶⁵ Çünkü söz konusu mustaz'af müminlerin herhangi bir gücü yoktur.⁶⁶ Bu nedenle Medine'de huzur ve güven içinde yaşayan Müslümanların, hicret imkânı bulamayan Müslüman kardeşleri için mücadeleye etmeleri cihad olarak kabul edilmiştir.⁶⁷ Dahhâk (öl. 105/723), bu âyetin Kureys'in esir aldığı ve işkence ettiği yedi Müslüman hakkında nazil olduğunu iddia etmiş,⁶⁸ Taberî (öl. 310/923), incelemesi neticesinde Mekke'de hicrete katılmayan tüm Müslümanlar hakkında olduğunu söylemiştir. Ona göre erkekler Mekke'de iken iman etmiş, ancak kabileleri onlara baskı kurup ziyet ederek onları dinlerinden döndürmüşlerdi. Allah da müşriklerin elindeki o müminlerin kurtarılması için diğer müminleri teşvik etmiştir.⁶⁹

Yukarıdaki rivayetlerin de yardımıyla müfessirlerin çoğu, âyette geçen mustaz'afklar ile kastedilenlerin Mekke'li müşriklerin zulmettiği, hicret etmelerine engel olduğu ve kurtarılmayı bekleyen erkek, kadın ve çocuklardan oluşan müminler olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁰

3.2. Geçersiz Mazeret İleri Süren Mustaz'afklar

İslam'ı kabul eden ancak Hz. Peygamber hicret emrini verdiğinde hicret etmeyen, dinden çıkarılma fitnesi ile karşılaştıklarında imtihanı geçemeyen, bunun yanı sıra Müslümanlara karşı müşriklerin yanında savaşa katılan bir topluluk hakkında, "*Kendilerine zulmetmekte olan meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: 'Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)' Onlar da, 'Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik' derler. Melekler, 'Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!' derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir. Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır.*"⁷¹ âyetleri nazil olmuştur. Allah, güç ve imkân bulamayan mustaz'afkların aksine, bu kimselerin ileri sürdüğü sözde mazeretleri kabul etmemiştir.⁷²

⁶¹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân* (Beirut: Dâru Hicr, 1422/2001), 7/228; Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1420), 10/142; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/279.

⁶² Ebû Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1419), 3/1002.

⁶³ Ebû İshâk Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Şur'ân* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 3/344.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/1002.

⁶⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/257; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/141; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 5/279.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/228.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 2/78; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 5/279.

⁶⁸ Ebû'l-Leys b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahrü'l-ülûm* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/343.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/224-226.

⁷⁰ Beğâvî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/663; Ebû'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vil fî vücûhi't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/534; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/141; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 2/315.

⁷¹ en-Nisâ 4/97-98.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/381.

Mustaz'af değil âciz olan bu kimseler, "*Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik*" sözüyle müşriklere karşı koyamayacak derecede zayıf olduklarını dile getirmişlerdir.⁷³ Onlar, "Biz Mekke'de baskı altındaydık ve eziliyorduk, bizi zorla yola çıkardılar."⁷⁴ Sayılarının çokluğu ve güçleri nedeniyle müşriklere karşı zayıf bir durumdaydık" deseler bile onların bu sözleri temelsiz ve zayıf bir iddiadır.⁷⁵

Nisâ Sûresi 97. ve 98. âyetlerinin sebep-i nüzûlü hakkında birçok rivayet vardır. Bunlardan bazıları şöyledir: Hz. Peygamber zamanında Mekke'de kalıp hicret etmeyen bazı Müslümanlar, müşriklere katılmış ve onların sayısını daha da arttırmıştı. Bedir savaşında düşman saflarında bulunan bu kimselere ok atıldığında ya isabet edip öldürüyor ya da Müslümanlar tarafından kılıçla vurulup öldürülüyordu. Bunun üzerine Allah, "*Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken...*" âyetini indirmiştir.⁷⁶

İkrime (öl. 105/723), âyetin Kays b. Fâkih, Hâris b. Zem'a, Kays b. Velid, Ebu'l-As b. Münebbih ve Ali b. Ümeyye hakkında nazil olduğunu söyler. Kureyşli müşrikler ve onlara katılanlar, Ebû Süfyan b. Harb'ı (öl. 31/651-52) ve Kureyş'in kervanını Abdullah b. Cahş'ın (öl. 3/624) seriyesinden kurtarmak için yola çıktıklarında, daha önce Müslüman olmuş bazı gençleri de zor kullanarak yanlarında getirmiş, iki topluluk ansızın Bedir'de karşılaşınca bu gençler orada kâfir olarak öldürülmüşlerdi.⁷⁷ Katâde (öl. 117/735) ise "*Kendilerine yazık eden kimselere melekler...*" âyetinin Mekkelilerden Müslüman olduklarını söyleyen kimseler hakkında nâzil olduğunu söyler. Bu kimseler, Ebû Cehil ile birlikte savaşa çıkmış ve Bedir'de öldürülmüşlerdi. Geçerli bir mazeretleri olmadığı halde mazeret ileri sürmüşler, Allah ise onların bu mazeretini reddetmiştir.⁷⁸ Sözkonusu âyetin, münafıklardan bir grup hakkında indiği de belirtilmiştir.⁷⁹

Nüzûl sebebi ne olursa olsun, bu kimselerin ileri sürdüğü delile bakıldığında gerçek mustaz'aflarla aynı şartları taşıdıkları görülür. Fakat gerçek anlamda mustaz'af olanlar herhangi bir güç ve imkâna sahip olmadıkları halde kurtarılmaları için Allah'a dua ederken, mustaz'af olduklarını zanneden kimselerin ise mazeret sahibi olmadıkları, temelsiz iddialar ve hileli yollarla melekleri kandırmaya çalıştıkları görülür. Onlar, ileri sürdükleri sözde mazeretlerinin arkasına sığınan, zilletlerinin ve korkaklıklarının adını çaresizlik koyan ve mustaz'af olduklarını iddia eden zavallı kimselerdir.

Hz. Peygamber, Mekke'deki mustaz'af ile mustaz'af olduklarını iddia edenleri birbirinden ayırt etmiş, hicret edemeyenler arasında sadece Mahzum kabilesinden üç mustaz'afın adını anmış ve onlara dua etmiştir.⁸⁰ Bu nedenle meleklerin, "*Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)*" ve "*Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!*" şeklindeki kınama ve azarlama içeren sözlerine karşılık, "*Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik*" diyen kimselerin iddiaları doğru değildir. Nitekim meleklerin bu soruyu yöneltmiş olmaları, onların aslında Mekke'yi terk edebilecek güce sahip olduklarını gösterir.⁸¹ Buna göre ilk âyette, "*Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver*"⁸² diye yalvaran erkekler, kadınlar ve çocuklar samimi bir niyet

⁷³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vahidî, *el-Vasîf fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/105; Beğâvî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/685.

⁷⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/372.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/379.

⁷⁶ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 65 (No. 4596); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/382.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/383; Ebû Ali Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1326/2005), 3/141-142.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/386; Cemâluddîn Ebi'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/456.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/386; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/1046; Matürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/334.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/241 (No. 9413); Buhârî, "İstiskâ" 15 (No. 1006); Müslim, "Mesâcid" 5.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/457; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/196.

⁸² en-Nisâ 4/75.

taşıdıkları halde Medine'ye hicret etmeye güç yetiremediklerinden dolayı mümin iken, 'kendilerine zulmetmiş olmakla' nitelenen ve meleklerin itâbına maruz kalınca, fiillerini *'Biz yer-yüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik'* sözleriyle savunan, ancak *'Allah'ın arzı geniş değil miydi? Orada hicret etseydiniz ya!'* sorusuyla susturulanların durumu aynı değildir.⁸³

Yine ilk âyetteki topluluk, yaşadıkları toplum dinlerini yaşamalarına engel olduğu için 'zalim' olarak nitelendirilmekte iken, ikinci ve üçüncü âyette anılan kimseler ise 'kendilerine zulmetmiş' olmakla nitelendirilmiştir. Dinlerini yaşama konusunda eziyet gören kimseler, ilk âyette bizzat Allah tarafından mustaz'af olarak isimlendirilirken, diğer âyetlerde geçen kimseler kendilerini 'mustaz'af' olarak isimlendirmişlerdir.

Kur'ân'da en çok üzerinde durulan ve müstekbirlerle aynı âkıbeti paylaşan bu mustaz'afalar, güçlü oldukları halde güçlerini kullanmaya kalkışmayan, şirke rıza gösterip boyun eğen ve bu zulmün devamını sağlayan kimselerdir. Bu kimselerin zayıflıkları maddî ve bedensel değil, manevî ve zihinselidir. Müslümanın, izzetini ve onurunu koruması gerekir; mücadele etmeden boyun eğmesi ve zulmün parçası haline gelmesi kabul edilemez. Bu nedenle maddî gücü ne olursa olsun kişiyi mustaz'af kılan ve müstekbirlere boyun eğmesini sağlayan, aslında zihnindeki düşüncelerdir.⁸⁴ Dolayısıyla mazeretlerin arkasına sığınmayan ve inancının bilincinde olan mustaz'afaların, hicret edip müstekbirlere karşı yeni bir üs oluşturması ve din kardeşleri için mücadelelerini oradan sürdürmeleri gerekir. Hicret yolu mustaz'afalara kapalı veya hicret etmeleriyle müstekbirlere karşı bir şey yapamayacaklarının farkına varırlarsa, çabaları ve niyetlerinden dolayı ancak o zaman mazur görülebilirler.

3.3. Mustaz'af Olarak Kadınlar ve Çocuklar

Cahiliye döneminde Araplar, kadınları ve çocukları varis olarak görmez, mirası sadece erkeklere ve ergenlik çağındaki çocuklara verirlerdi. Kabileci düşüncenin etkisinden dolayı kadınları ve çocukları mirastan mahrum bırakırlardı. Çünkü kadınlar ve çocuklar, kendilerine bırakılan mirası koruyacak bir güce sahip değildi. Cahiliye düşüncesine göre her şey savaşçıları ve zayıfların hiçbir şeyi olmazdı.⁸⁵ *"Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: 'Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor.' Kitapta, kendilerine (verilmesi) farz kılınan (miras)ı vermediğiniz ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara, zavallı çocuklara ve yetimlere âdil davranmanıza dair, size okunmakta olan âyetler de bunu açıklıyor. Ne hayır yaparsanız, şüphesiz Allah onu bilir."*⁸⁶ âyeti, mirasta kadın ve çocuklara âdil davranılmasını, miras hakkından mahrum bırakmak için evlendirilmeyen yetim kızların haklarının verilmesini emrederek İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların da uygulamakta olduğu bu cahili anlayışı ortadan kaldırmıştır.⁸⁷

en-Nisâ sûresinin 127. âyeti, kadınların ve çocukların hakkının korunmasını, büyük ya da küçük olsun bütün kardeşlere mirastan pay verilmesini ve dağıtımda âdil davranılması hükmünü getirmiştir. Âyette geçen 'mustaz'af' kelimesi ile ergenlik çağına ulaşamadığından dolayı miras alamayan çocuklar kastedilmiştir.⁸⁸ Böylece âyet, miras hakları ellerinden alınan çocukları 'mustaz'af' olmaktan kurtarıp mağduriyetlerini gidermiş, hâkim olan cahiliye anlayışının yerine İslam'ın adaletini yerleştirmiştir. Âyetteki 'mustaz'af' bu hâliyle bir kavram değil durumu tasvir eden normal bir kelime olarak kullanılmıştır.

⁸³ Matürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/257.

⁸⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/197.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/353; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/532; Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 1/707; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/569.

⁸⁶ en-Nisâ 4/127.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/544-546; Matürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/120; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/394.

⁸⁸ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğ'i'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrih* (b.y.: Câmiatu's-Şârika, 2008), 2/1484.

3.4. Hicretle Birlikte Mustaz'af Kimliğinden Kurtulanlar

Bedir savaşından sonra nazil olan "O vakti hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz. İnsanların sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz. Derken Allah sizi barındırdı, yardımıyla destekledi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı ki şükredesiniz."⁸⁹ âyetinde hitap, müminleredir. 'İnsanlar' ile kastedilen ise Mekke'li müşriklerdir. Müslümanlar, hicretten önce sadece onlardan korkuyorlardı; çünkü onlar kendilerine yakındı. Bedir savaşında da müşriklerin sayısı Müslümanlardan kat kat fazlaydı.⁹⁰ Âyet, Mekke'de iken müşriklerin zulümleri, eziyetleri ve Müslümanları dinlerinden çevirmeye çalışmalarına karşı Bedir savaşındaki galibiyetle, Allah'ın Müslümanlara verdiği üstünlüğe dair bir hatırlatmada bulunmaktadır.⁹¹

Bir zamanlar Mekke'de mustaz'af iken dinlerini yaşama uğrunda yaptıkları hicret ve Allah'ın onları desteklemesiyle birlikte bu sınıftan kurtulmuşlardır. Böylelikle Allah, yalnızca müşriklerin ve zalimlerin hegemonyası altında yaşamak zorunda kalan kimselerin mustaz'af olduğunu, hicretin müminler için bir dönüm noktası olup bundan sonra 'mustaz'af' olarak adlandırılmayacaklarını ifade etmiş ve o günlere hatırlatmada bulunmuştur. Âyette onlardan 'mustaz'af' diye bahsedilmesi, hicretten önce Mekke'de iken sayıca az oluşları ve müşriklerin onlara yaptığı işkence ve zulümlerden dolayıdır.⁹²

Sonuç olarak Nisa sûresinin 75, 97-98 ve Enfal sûresinin 26. âyetinde geçen mustaz'af-ları, müstebirlere karşı sergiledikleri tutumları ve mücadeleleri bakımından dirençli mustaz'af-lar, gönüllü veya işbirlikçi mustaz'af-lar ve çaresiz mustaz'af-lar olarak üç gruba ayırabiliriz.⁹³

4. Mustaz'af Kelimesinin Hadislerdeki Kullanımları

Mustaz'af kavramının yer aldığı çok az sayıda hadis vardır, bunların büyük bir bölümü ise zayıftır. İstiz'af dönemi olarak kabul edilen Mekke'de, mustaz'af kelimesinin yer aldığı tek bir rivayet vardır ki, o da siyer kitaplarında yer alır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Zeyd b. Harise (öl. 8/629) ile gittiği Taif'te tebliğine karşılık bulamayıp üzgün şekilde Mekke'ye dönerken şu duayı yapmıştır: "Allahım! Güçsüz ve çaresiz oluşumu, halk nazarında hor görüldüğümü yalnız sana şikâyet ediyorum. Ey merhametlilerin en merhametlisi! Sen mustaz'af-ların Rabbisin. Sen benim Rabbimsin. Beni kime bıraktın?... Yaşanan bu durum, Hz. Peygamber'i gerçek anlamda bir mustaz'af kılmıştır. Belki de Şi'b-i Ebî Talib'de üç yıl boykot altında kaldıklarından dolayı Haşimoğullarının zihninde mustaz'af kavramı bu yüzden daha etkin bir şekilde yer almıştır.⁹⁵

Yine Hz. Peygamber, müşrikler tarafından hapsedilen Ayyaş b. Ebû Rebia (öl. 15/636) için dua etmiş, kaçtığı haber aldığı anda ise Medine'ye ulaşınca kadar: "Allahım! Onu ve mustaz'af olan müminleri kurtar!"⁹⁶ diye dua etmiştir. Bu olaya dayanarak âlimler, esaret altındaki Müslümanların kurtulması için kunût duasının yapılabileceği hükmünü çıkarmışlardır.⁹⁷

⁸⁹ el-Enfâl 8/26.

⁹⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *Tefsir-u Mukâtil*, thk. Abdullah Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1423/2002), 2/108; Taberî, *Câmi'u'l-be'yân*, 11/119; Beğâvî, *Meâlimü't-tenzil*, 3/56.

⁹¹ Matürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/177; Mekki b. Ebî Talib, *el-Hidâye*, 4/2790.

⁹² Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/309; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/211.

⁹³ Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasî Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 228-229.

⁹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/420; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1326/2005), 1/554.

⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Sîretü İbn İshak* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 159.

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/241 (No. 8413); Buhârî, "İstiska" 15 (No. 1006).

⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 2/404.

Hudeybiye anlaşmasından sonra Medine’de bulunan Müslümanlara katılmak isteyen Ebû Cendel, anlaşma gereği Medine’ye alınamayacağını öğrenince, Hz. Peygamber, “Ebû Cendel! Sabret ve sevabını Allah’tan iste. Çünkü Allah, sen ve seninle birlikte olan mustazaf kimseler için bir kapı açar...” buyurmuş⁹⁸ Medine’ye sığınan Ebû Basir’e (öl. 6/628) anlaşmanın şartlarına uymasını istemiştir.⁹⁹

Diğer bir hadisinde Hz. Peygamber, Mekke dönemini yaşayan Müslümanları “Onlarla eşit değildik. Çünkü biz mustaz’af ve güçsüzdük. Medine’ye geldikten sonra da savaşlar bazen bizim lehimize, bazen onların lehinde oldu” diyerek mustaz’af olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁰ Hadiste geçen mustaz’af olma hâli, “O vakti hatırlayın ki siz yeryüzünde güçsüz ve zayıf idiniz. İnsanların sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz. Derken Allah sizi barındırdı, yardımıyla destekledi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı ki şükredesiniz.”¹⁰¹ âyetini açıklamaktadır.

Yine Ümmü Fadl binti Haris, hastalığı sırasında Hz. Peygamber’in yanına gelip ağlamaya başlayınca, Hz. Peygamber: “Niçin ağlıyorsun?” diye sormuş, “Senin için korkuyorum. Senden sonra ne ile karşılaşacağımızı bilmiyorum” karşılığını verince, Hz. Peygamber de “Siz benden sonra mustaz’afsınız” buyurmuştur.¹⁰²

Mustaz’af kavramı daha çok Şîî hadis kaynaklarında kendisine yer bulur. Bunun muhtemel nedeni, Ehl-i Beyt’in hilafetin ellerinden alındığına inanmaları, yaşadıkları siyasî ve iktisadî mahrumiyetlerden kaynaklanmaktadır. Ehl-i Beyt taraftarları, Hz. Peygamber’in vefatından itibaren ne hilafet makamına ve ne de Hz. Peygamber’in mirasına ulaşamadıklarına inanmışlardır.¹⁰³ Zaman zaman siyasî iktidarlar tarafından gördükleri muamele de kendilerini mağdur kabul edip mustaz’af olarak isimlendirmelerine neden olmuştur. Geçmişte ve günümüzde Şîî kaynaklarında mustaz’af kavramının bu kadar yaygın kullanılmasının sebebi budur diyebiliriz.

Bazı Şîî kaynaklarda, Mekke’den hicret edemeyen mustaz’afılar ile a’raf ehli bir arada zikredilirken,¹⁰⁴ kimi zaman küfür ve şirke düşmeyen, kimi zaman da Şîîlik mezhebine tabi olmadığı halde Allah’a ve Rasûlü’ne inanan kimseler için mustaz’af ismi kullanılır.

Örneğin Cafer-i Sadık’ın (öl. 148/765) rivayet etiğine göre Hz. Peygamber, torunları Hasan ve Hüseyin’e bakıp ağlamış, ardından: “Siz benden sonra mustaz’afsınız” buyurmuştur.¹⁰⁵ Diğer bir rivayette Hz. Peygamber, Ali’ye: “Ey Ali, senin için Hz. Harun’da güzel bir örneklik vardır. Kavmi onu mustazaf kabul etmişti... O halde sen de Kureys’in zulmüne sabret” buyurmuştur.¹⁰⁶

Bu ve benzeri hadislerin yanı sıra Muaviye’nin (öl. 60/680) hilafete geçtikten sonra Ali’ye ve ailesine kötü davranması, oğlu Yezid’in (öl. 64/683) Kerbelâ ve Harre olaylarını gerçekleştirmesi,¹⁰⁷ Şîîleri muhtemelen mustaz’aflık çatısına sığınmaya, mazlum ve mağdur edebiyatı geliştirirken bu kavramı da kullanmalarına sebep olmuştur.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/212 (No. 18910); Ahmed b. Huseyn el-Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübra* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 9/379 (18830).

⁹⁹ Muhammed b. Ömer b. Vakid es-Sehmî el-Vakidî, *el-Meğâzî* (Beyrut: Dâru’l-A’lemî, 1409/1989), 2/624; Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, 2/638.

¹⁰⁰ Ahmed b. Huseyn el-Beyhâkî, *Şuabu’l-ıman* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1423/2003), 3/83 (No. 1988).

¹⁰¹ el-Enfâl 8/26.

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/448 (No. 26876); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 25/23 (No. 32).

¹⁰³ Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân* (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 42.

¹⁰⁴ Ebû Sadık Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî* (Kum: Neşru’l-Hâdî, 1420), 171.

¹⁰⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Şeyh Saduk, *Meâni’l-ahbâr* (Kum: Müessesetu’n-Neşri’l-İslâmî, 1379), 1/79.

¹⁰⁶ el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays*, 569.

¹⁰⁷ Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-Belâzürî, *Ensâbu’l-esrâf* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417/1996), 5/319-335; Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, 5/253, 389-470.

5. Mustaz'af Kavramında Yaşanan Anlam Genişlemesi

Klasik dönem ile modern dönem müfessirlerinin mustaz'af kavramı hakkındaki görüşleri arasında belirgin bir fark bulunmamaktadır. Hatta klasik tefsirlerdeki mustaz'af kavramına verilen anlamın günümüze kadar değişmeden geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bu durum, sünnî dünya için geçerlidir. Şii müfessirlere ve özellikle çağdaş Şii düşünürlere baktığımız zaman mustaz'af kavramına çok farklı bir anlam yüklendiğini görürüz. Örneğin Şii'lerin önde gelen fakihlerinden İbn İdris el-Hillî'ye (öl. 598/1202) göre mustaz'af, mezheplerin ihtilaflarını bilmeyen ve inançlarından dolayı Şii'lere buğz etmeyen kimselerdir. Şii âlimlerden, hak yolda yer almayan kişiler arasında, bilgisizliklerinin bir mazeret oluşu nedeniyle ancak mustaz'af'ların âhirette kurtuluşa ereceği de nakledilmiştir.¹⁰⁸

Öte yandan mustaz'af kavramı, 'imamlar' anlamında da kullanılmıştır. Nitekim bir rivayette, "Nebîlerin, rasûllerin ve mustaz'af'ların Rabbine hamdolsun" şeklinde dua edilmesi tavsiye edilmiştir. Kelimenin buradaki karşılığı, 'ezilen ve hakları yok sayılan' kimseler anlamındadır ve Şii inancına göre bununla imamlar kastedilmiştir. Çünkü Şii'lere göre, Hz. Ali ve evlatlarının imamet konusundaki hakları görmezden gelinmiş, onlara zulmedilmiştir. Bu nedenle onlar mustaz'af'tır.¹⁰⁹

Tabatabâî (1904-1981) ise mustaz'afı, kendisinden kaynaklanan herhangi bir kusuru olmadığı halde hidayete ulaştırıcı yolu bulamayan kimse olarak tarif eder.¹¹⁰ Ona göre hicret ederek Müslümanlara katılmayan kimseye mustaz'af denilebileceği gibi dinî konuları öğrenemeyen, bu yüzden doğruya ulaşamayan, inatçı bir tavır olmayan ve hatta hakikatin önüne konulması hâlinde ona tabi olacağı bilindiği halde, çeşitli nedenler yüzünden hakikati anlayamayan kimse için de bu kelime kullanılabilir. Çünkü böyle bir insan, kılıç ve baskıyla karşılaşmamış olsa da elinde olmayan birtakım etkenler yüzünden zayıf düşmüş ve gaflete kapılmıştır.¹¹¹ Nihayet Tabatabâî, mustaz'af kimsenin, lehinde ya da aleyhinde gerçekleşecek herhangi bir şeye sahip olamadığından kendisiyle ilgili hükmün Allah'a kaldığını ifade eder ve "*İşte bunları, umulur ki Allah affeder; Allah çok affedicidir, bağışlayıcıdır.*"¹¹² âyetini de buna delil gösterir.¹¹³ Onun bu yaklaşımından, Kur'ân'dan ödünç aldığı bu kavramı Kur'ân sonrası durumları tanımlayan bir kavram olarak kullandığı sonucuna ulaşabiliriz.

Tabatabâî, Şii'lerin kabul ettiği bu rivayetlerin çelişkili görüldüğünü itiraf eder. Mustaz'afın, küfre girmek için herhangi bir hile ya da iman etmek için bir yol bulamayan, bu yüzden iman ve inkâr tercihinde bulunamayan kimse olduğu da söylenmiştir. Ebû Cafer'den nakledilen bu görüşe göre onlar, akılları çocuk seviyesinde kalmış erkekler, kadınlar ve çocuklardır. Bunlardan sorumluluk da kaldırılmıştır.¹¹⁴ Cafer-i Sadık'a (öl. 148/765), "İmanın hakikatini bilmeyen kimse Müslüman olabilir mi?" diye sorulduğunda ancak mustazafların Müslüman kabul edilebileceğini söylemiş, onların kim olduğu sorulunca da "Mustaz'af'lar, kadınlarınız ve çocuklarınızdır" demiştir.¹¹⁵ Eleştirilerine rağmen o, hepsinin tek bir nokta üzerinde ittifak ettiğini ve onun da kişinin kendisinden kaynaklanan bir durum olmadıkça hakka ulaştran yolu bulamaması olduğunu ifade eder. Gerçekten de bu rivayetler bir araya getirildiğinde Şii'lerin anlayışında mustaz'af kavramının net bir anlam taşımadığı görülmektedir.

Temel olarak zalimlerin egemenliği altında kendilerine zulmedilen, inandıkları gibi yaşama veya inançlarını yaşayabilecekleri yerlere hicret etme imkânını bulamayan kimseler

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh İdris el-Hillî, *Kitâbu's-serâir* (B.y.: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1410), 1/84; Hanifi Şahin, *Şii'lerin Gözüyle Sünnîler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 206-207.

¹⁰⁹ Şahin, *Şii'lerin Gözüyle Sünnîler*, 205.

¹¹⁰ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 2000), 5/62.

¹¹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/53-54.

¹¹² en-Nisâ 4/99.

¹¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/58.

¹¹⁴ Ebu'n-Nadr Muhammed el-Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî* (Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyyeti'l-İslamiyye, ts.), 1/269; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/59.

¹¹⁵ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1/269; Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kub el-Kuleynî, *Usûlu'l-kâfi* (Beyrut: Menşüratu'l-Fecr, 2007), 2/226; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/59-60.

için kullanılan mustaz'af kelimesi, Şif kaynaklarda ve tefsirlerde, kimi zaman şiflik çizgisinde yer almayan kimseler ve kimi zaman da hidayete giden yolu bilmeyenler için kullanılmıştır. Bu kavram, özellikle İran İslam Devrimi'nin (1979) gerçekleşmesinin öncesinde İslamî çalışmalar ve hareketlerde kendisine büyük bir yer bulmuş, bir anda 'ezilen tüm halklar'ı temsil eden bir kavrama dönüşmüş ve bu yeni anlamlandırma da büyük bir rağbet görmüştür.¹¹⁶ Devrim yanlıları tarafından idarecilere tağut, halklara da mustaz'af kimliğinin verildiği devrim öncesi bu aşamada kitleleri harekete geçirmek ve meydanlara çekmek için sık sık, "Biz ise istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım."¹¹⁷ âyeti dillendirilip zihinlerde bir devrim özlemi oluşturulmuştur. Kur'an'ı ve İslam tarihini siyasî okuma çabası, özellikle son yüzyılda Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'i de salt 'devrimci' olarak nitelemeye kadar ileri gitmiştir.¹¹⁸

Şeriatî, 'müstekbir' ve 'mustaz'af' kavramlarını, Marksizmin 'sömürü' ve 'sınıf mücadelesi' gibi temel kavramlarından yararlanarak yeniden yorumlar. Öncülük ettiği bu sol İslamî yorum, devrim öncesinde Halkın Mücahitleri gibi örgütlere de esin kaynağı olur.¹¹⁹ Öte yandan onun eserleriyle 1970'lerin sonunda belirmeye başlayan devrimci bakış açısı, velayet-i fakih'in kutsal rehberliğinde tağutla ve şeytanî müttetiklerle savaşmak için sınıfsız bir İslam toplumunda mustaz'afı 'proleterya' olarak tanımlar.¹²⁰

Aslında dinî bir içeriğe sahip iken, bir anda mustaz'af kavramının 'ezilen bütün halklar' şeklinde sol bir parametreye dönüşmesinin tarihi son yüzyıla dayanmaktadır ve kısaca şöyledir: Modern dönemde Batı'nın dünyaya armağan ettiği kapitalizm ve emperyalizme, Doğu bloku, sosyalizm ve komünizm ile karşılık vermiştir. Batı'nın emperyalist politikasına karşı koyamayan ve aralarında İslam ülkelerinin de yer aldığı üçüncü dünya ülkeleri, özellikle 19. yüzyılda sosyalizmin ortaya koyduğu 'sosyal adalet' fikrinin etrafında toplanmıştır.¹²¹

Kapitalizme karşı insan fitratına ve yapısına uygun Kur'an-sünnet kaynaklı ekonomik bir sistem ortaya koymak için uğraş vermek yerine, kimi Müslümanlar tarafından çift kutuplu hâle gelmiş dünyanın 'sol' tarafı benimsenmiş ve beklenmeyen bir anda 'sol İslam' ya da 'İslamî sol' ifadesi Müslümanların gündemine girmiştir. Yenilmişlik ve ezilmişlik ruhundan sıyrılmak isteyen kimi İslam ülkeleri, kendilerini bir anda ABD ve Batı'nın dünya düzenine karşı bir tutum takınan SSCB ve doğu bloku ülkelerinin yanında bulmuştur. Doğal olarak bu siyasî tavır, son yüzyıldaki Müslüman entellektüelleri ve çalışmaları da temelden etkilemiştir. Özellikle 'İslamî sol' fikri, önde gelen Müslüman düşünürlerin eserleri yoluyla Mısır halkını etkilemiştir. Örneğin projesine 'İslamî sol (el-yesâru'l-İslamî)' adını veren Hasan Hanefî (d. 1935), bu projesinin Cemaleddin Afganî'nin (1838-1897) *el-Urvetu'l-Vuskâ* ve Muhammed Abduh (1849-1905) ile Reşid Rıza'nın (1865-1935) *el-Menâr* dergilerinde savundukları fikirlerin, 1960'lı ve 1970'li yıllardaki devamı olduğunu söyler. Yine Hanefî, Seyyid Kutub'un (1906-1966) mirasına da sahip çıkar ve onun da ilerici sol mirasçısı olduğunu iddia eder.¹²²

20. yüzyılın başında Abduh ve Reşid Rıza'nın başlatmış olduğu 'öze dönüş' hareketi, teorik anlamda meyvelerini vermiş olsa da pratik anlamda İslam dünyasının dertlerine derman olamaması veya 'ideolojiler çağı'nın tüm dünyayı hallaç pamuğuna çevirdiği bir dönemden geçiliyor olması gibi birçok sebep, Müslüman düşünür ve Kur'an araştırmacılarını farklı alanları araştırmaya, kimi fikirleri İslam'a entegre etmeye veya Kur'an'ı 'sol perspektiften'

¹¹⁶ Nitekim internette yaptığımız araştırmada mustaz'af kelimesinin neredeyse şif dünyaya ait bir kavram olduğu izlenimi uyanmaktadır. Muhtemelen bunun nedeni, İran'ın kendisini 'çağdaş bir Medine' ve İran dışında yaşayanları da 'mustaz'af' olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

¹¹⁷ el-Kasas 28/5.

¹¹⁸ Hüseyin Beheştî, *Kur'an'da Mustaz'af*, çev. Serdar İslam (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992), 70.

¹¹⁹ Ed. Gökhan Atılın-Atilla Aytekin, *Siyaset Bilimi*, Burak Gürel, 'İslamcılık', 3. baskı (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 441.

¹²⁰ Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Shi'ism* (London: Tauris, 2009), 212; Robert Peter Demant, *Islam vs. Islamism, The Dilemma of the Muslim World* (London: Praeger, 2006), 115.

¹²¹ Abdurrahman Arslan, "İslam'dan, Sol Bir İslam Kadar Liberal Bir İslam Türetmek de Mümkün Değildir", *Umran* (Nisan 2010), 43.

¹²² İlhami Güler, "Hasan Hanefî ve 'İslami Sol', *İslamiyat*, 5/2 (Ankara 2002), 155.

510 | İshak Doğan- Ali Öge. Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların ...

okumaya sevk etmiştir. 1949'da Seyyid Kutub, *el-Adâletü'l-ictimâ'iyye fi'l-İslâm* (İslâm'da Sosyal Adalet), *Ma'raketü'l-İslâm ve'r-ra'sumâliyye* (İslâm-Kapitalizm Çatışması), *el-İslâm ve's-selâmu'l-âlemî* (İslâm ve Dünya Barışı); 1960'lı yılların başında Suriye'den Mustafa Sıbâî (1915-1964), *el-İştirâkiyyetu'l-İslâmî* (İslâm Sosyalizmi), 1945 yılında Nazım Hikmet (1902-1963) ile de arkadaşlık yapan Faik Bercâvî (1916-1989), *el-İştirâkiyyetu'l-İslâmî* (İslâm Sosyalizmi) adlı kitabını yayımlar. 1980'li yıllarda da H. Hanefî, *el-Yesâru'l-İslâmî*' adlı dergisini yayınlamaya başlar. 1947'de Mişel Eflak'ın (1910-1989) Arapların tek bir sosyalist devletin çatısı altında toplanmasını hedefleyerek Suriye'de kurduğu Baas partisi ve o yıllardan itibaren bu alanda birçok eserin yazılmış olması, vaatleri noktasında sosyalizm rüzgârının İslâm dünyasını ne kadar etkilediğini ortaya koymaktadır.¹²³

Hasan Hanefî'ye göre İslâmî sol, başta İran Devrimi olmak üzere, bütün İslâmî hareketlerin ümmetin Müslüman kimliğini korumayı amaçlayan siyasî hedeflerini benimser. İran Devrimi'nin teorisini Ali Şeriatî (1933-1977) ve devrimi pratiğe döken İmam Humeynî (1902-1989) de İslâmî solun ruhunu ifade eder. Hanefî, İslâmî sol'un, İslâm'ın beş şartını Müslümanların bugünkü durumuna göre yeniden yorumladığını söyler. Kelime-i şehadet, Allah'tan başka her türlü siyasî ve insanî gücü reddetmek; namaz, ümmetin zamana karşı duruşunu geliştirmek; oruç, insanların içinde buldukları yoksulluğu ve açlığı hissetmek; hac ise Müslümanların sorunlarını yılda bir kez görüşmektir.¹²⁴ Böylelikle hemen hemen bütün kelime ve kavramlar, hatta ibadetler yeniden anlamlandırılmaya kalkışılırken, sol ile birlikte 'sosyal adalet' ve 'eşitlik' arayışı da ön plana çıkarılır.

Böylelikle son yüzyılda İslâm dünyasının yaşadığı ana problem, Seyyid Kutub tarafından İslâm-cahiliye, 1970'lerde Şeriatî tarafından ise mustaz'af-müstekbir çatışması olarak tanımlanır. Yazılarında sosyalizmin etkilerinin hissedildiği Şeriatî sayesinde mustaz'af kavramı, Marksist jargonda kendisine yer bulur. Mustaz'af kelimesini proleterya için kullanırken, müstekbir kelimesini de burjuva için kullanır. Müslümanların, 'esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla' diye başlayan ifadesi yerine, 'mustaz'afların Rabbi adıyla' ifadesini vurgular.¹²⁵ Kısaca onunla birlikte anlam genişlemesine uğrayan mustaz'af kavramı ve ezilen kitleler retorisi, İran devriminin merkezinde çok önemli bir yer tutar.¹²⁶

Ali Şeriatî, Frantz Fanon'un (1925-1961) *Damnes de la terre*' (Yeryüzünün Lanetlileri) adlı sömürgeciliğin sömürülen halklar üzerindeki psikolojik etkilerini analiz ettiği kitabını çevirirken, 'sömürgeciler' ve 'sömürülenler' arasındaki karşıtlığı 'müstekbir' ve 'mustaz'af' terimleriyle verir,¹²⁷ sömürülenleri 'yeryüzünün lanetlileri' olarak tasvir eder. Böylece o, materyalist sınıf mücadelesi teorisini İslâmî dile tercüme eder ve bu teoriye herkes tarafından anlaşıldığı şekliyle dinsel doktrinde var olmayan merkezî bir yer verir.¹²⁸ Buna göre tarih boyunca devam eden Hâbil-Kâbil çatışması, sürekli ve uzlaşmaz bir müstekbir-mustaz'af veya sömürülen-sömürülen çatışmasıdır. Yine Ali Şeriatî, Hz. Muhammed'in 1400 yıl önce kurduğu toplumun, her tür elitizmin ve sınıfsal yapının reddedildiği ideal bir toplum olduğu iddiasıyla görüşlerini destekler. Mustaz'af-müstekbir ilişkisini, çeşitli sınıflara sahip toplumsal bir yapının doğal sonucu ve şirkin belirtisi olarak değerlendirir. Müşrik toplumun oluşturduğu sınıfsal yapıyı açıklarken de Kur'ânî kavramlardan yola çıkarak üç saç ayağı olan bir sistem ortaya koyar. Buna göre Karun, Firavunî sistemin kapital ayağı, ezilenler de mustaz'aflardır.¹²⁹ Yine

¹²³ 'İslâmî Sol' hakkında daha geniş bilgi için bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, "İslâmî Sol", çev. M. Hayri Kırbaçoğlu-Ömer Özsoy, *İslamiyat*, 5/2 (Ankara 2002), 21-36.

¹²⁴ Hasan Hanefî, *ed-Dîn ve's-Sevra fi Mısır 8 (1952-1981)* (Kahire: Mektebetü Madbûli, ts.), 28.

¹²⁵ Mehmet Kurt, *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014), 83.

¹²⁶ Said A. Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988), 94.

¹²⁷ Gilles Keppel, *Cihad: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, 2. baskı (İstanbul: Doğan Kitap, 2001), 43.

¹²⁸ Keppel, *Cihad: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, 43.

¹²⁹ Ali Şeriatî, *İslâm Ekonomisi*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994), 27-33; a.mlf., *Kapitalizm*, çev. Yakup Arslan (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994), 115; a.mlf., *İslâm Bilim*, çev. Faruk

Şeriatî'ye göre Hâbil ezilenleri/mustaz'afı ve Kâbil de ezenleri/müstekbirleri temsil eder.¹³⁰

Ortaya koyduğu ve kapitale karşı olan bu kurguya göre mustaz'af, ezilen tüm dünya halklarıdır, kapitalizmin sömürdüğü kimselerdir; İslamiyet'in asıl hedefi ise inancı ne olursa olsun 'ezilenler'i özgürleştirmektir.¹³¹ Elbette İslam'ın böyle bir hedefe sahip olduğu inkâr edilemez. Fakat bu misyon yerine getirilmeye çalışılırken asıl problem, Müslüman ya da kâfir ayrımının yapılmayıp ezilen herkesin mustaz'af olarak tanımlanmasıdır. Bu fikrin ön plana çıkarılması durumunda da aslında dinî açıdan bir zulme maruz kalan ve inandıklarını yaşayamayan mustaz'af kitlelerin diğer insanlarla birlikte eşitlendiği görülmektedir.

'Burjuva-proleterya', 'sömüren-sömürülen', 'ezen-ezilen' ve 'efendi-köle' ifadeleri, İran Devrimi öncesinde 'müstekbir-mustaz'af' şeklinde dile getirilmiş, ABD-İsrail-SSCB-Avrupa ve İslam dünyasının yöneticileri müstekbir, Müslüman olsun olmasın üçüncü dünya ülkelerinin bütün halkları ise mustaz'af olarak tanımlanmıştır. Aslında bu durum, kendilerini ezilen halkların koruyucusu ilan eden tüm devrim hareketlerinin izlediği bir stratejidir.¹³² Ancak İran'ın öncülük ettiği bu anlam genişlemesi, İslam dünyasında da zihinlerin karışmasına neden olmuştur.

Özellikle Ali Şeriatî ve Humeynî tarafından siyasî bir anlam genişlemesine uğratılan mustaz'af kavramı, İran İslam Cumhuriyeti Anayasasının giriş bölümünde de kendisine yer bulmuştur. Anayasaya göre dış siyaset, "İslamî ölçüler ve tüm Müslümanlarla kardeşlik taahhütlerine bağlılık ve dünyanın bütün mustaz'afalarını himaye temelleri üzerine tanzim etmek" olarak tarif edilirken, diğer bir maddede de İslam Cumhuriyeti'nin hedefi, "sömürüyü tamamen yok ederek yabancıların sömürge ve nüfuz girişimlerini önlemek" olarak belirtilmiştir.¹³³ Lübnan'da Musa Sadr (d. 1928), Şii Müslümanların örgütlenmesi için onları hakları ellerinden alınmış mustaz'af olarak nitelerken, mevcut Lübnan yöneticilerini de müstekbir olarak nitelendirmiş ve söylemini de bunun üzerine kurmuştur.¹³⁴ Şii dünyada mustaz'af kavramına verilen değer bununla da kalmamıştır. Örneğin şu anda İran'ın dinî lideri Seyyid Ali Hamaney (d. 1939), 'Dünya Müslümanlarının ve Mustaz'aflarının Rehberi' olarak anılıp tanıtılmakta, yine her yıl İran'da 16-23 Mart tarihleri arasında çeşitli etkinliklerle 'Dünya Mustaz'af Haf-tası' kutlanmaktadır.

Sonuç olarak son yüzyılda 'mustaz'af' kelimesinin Kur'an'da taşıdığı anlama ek olarak 'ezilen, sömürülen kitleler ya da proleterya' anlamının verilmesi, kimi çevrelerde mustaz'af kavramının temel anlamının dahi unutulmasına neden olmuştur. Bunun temelinde, Şeriatî'nin yeniden tanımladığı müstekbir-mustaz'af kavramları ile Seyyid Kutub'un tanımladığı cahiliye kavramı yer alır ki, aslında bunun da 'öze dönüş' hareketinin ya da geleneksel olarak modernitenin olumsuz sonuçlarından olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁵

Sonuç

Bir dilin yaşadığı zaman diliminden ve kültüründen etkilenmesi kadar doğal bir şey yoktur. Ancak söz konusu olan bir 'din dili' ise o dinin safiyetini koruması için içerdiği kavramların herhangi bir anlam genişlemesi ya da tahrife uğramaması, taşıdığı evrensel mesajlar açısından son derece önemlidir. Çünkü kelime ve kavramlar üzerinde oynanması, dinin de istismar edilebileceği anlamına gelir. Bu durum, Kur'anî bir kavram olan 'mustaz'af' kelimesi

Alptekin (İstanbul: Bilge Adam, 2006), 60, 171. Ayrıca bkz. Ertuğrul Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist", *İslamiyat*, 2 (Ankara 2002), 72.

¹³⁰ Şeriatî, *İslam Bilim*, 49-57; Ali Şeriatî, *Yarının Tarihine Bakış*, çev. Heyet (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 29-35.

¹³¹ Antony Black, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevda-Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 450.

¹³² Ünal Gündoğan, "Geçmişten Bugüne İran İslam Devrimi: Genel Değerlendirme", *Orta Doğu/Analiz*, 3/29 (Mayıs 2011), 94.

¹³³ Bekir Halhalı, "Humeyni Dönemi İran Dış Politikası", *Birey ve Toplum*, 4/8 (Güz 2014), 80.

¹³⁴ Amir Taheri, *Hizbullah: Kutsal Terörün İçyüzü*, çev. Hikmet Bila (İstanbul: Sel Yayınevi, 1990), 88.

¹³⁵ Shireen Tahmaaseb Hunter, *Reformist Voices of Islam* (New York: Routledge, 2009), 19.

için de geçerlidir. Modern dönemden önce hemen hemen bütün müfessirler ve âlimler, bu kelimenin taşıdığı anlam üzerinde ittifak hâlinde iken, özellikle son yüzyılda, İslamî düşüncede 'mustaz'af' kelimesinin anlam genişlemesine uğradığını görmekteyiz. Temel anlamı 'fiziksel açıdan zayıf' olan mustaz'af kelimesi, çok eski zamanlardan beri toplumsal açıdan zayıf ve alt tabakadan olanları ifade etmek üzere kullanılmıştır. 'Mahrum bırakılmış' ya da 'zulme uğramış' anlamlarını taşıyan kavram, İslam ile birlikte dinî bir muhtevaya kavuşmuş, günümüze kadar gelen birçok devrimci söylemde de kendisine yer bulmuştur. Acziyet ve imkânsızlık hâli gibi olumsuz bir durum içermesine rağmen kelimenin dini referanslar dışında gerek siyasi gerek iktisadi alanlarda kullanımına bu kadar rağbet edilmesi de düşündürücüdür.

Her ne kadar mustaz'af kelimesi genel anlamda zayıflatılmış veya zayıf kabul edilen anlamına gelse de bu kelimenin İslam terminolojisindeki özel anlamı, 'mahrum bırakılmış veya zulme uğramış Müslüman'dır. *"Biz ise istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım."*¹³⁶ âyeti, sadece sömürülen ve ezilenlere yönelik bir vaat değildir. Çünkü İslam'ın tarih yorumu, tevhid-şirk eksenli üzerinde yer alır. Oysa mustaz'af kavramını sadece sömürülen ve ezilen kişi olarak tanımlamak, tarih yorumunu ekonomi, mülk ya da kapital üzerine kurmak anlamına gelir. Bu anlayış ise kavramın kapitalizmin altında ezilen Müslüman ya da gayri müslim tüm toplumlar için kullanılmasına imkân tanımıştır.

Sonuç olarak Kur'ân'daki mustaz'af kelimesinin gelinen süreçte anlam genişlemesine uğradığını, dininin gereklerini özgürce yaşama anlamında baskılara maruz kalan kitlelerden daha ziyade, maddî ve manevî anlamda sömürüye uğrayan kitleler için kullanıldığını söylemek mümkündür.

¹³⁶ el-Kasas 28/5.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 45 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'ân'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'ân-ı Kerim'de Mustaz'af Kavramı". *Turkish Studies* 11/5 (2016) DOI: 10.7827/TurkishStudies.9543
- Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Shi'ism*. London: Tauris, 2009.
- Arjomand, Said A. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Arslan, Abdurrahman. "İslam'dan, Sol Bir İslam Kadar Liberal Bir İslam Türetmek de Mümkün Değildir". *Umrân* (Nisan 2010), 41-49.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed el-. *Tefsiru'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyyeti'l-İslamiyye, ts.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Hüseyin el-. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beheştî, Hüseyin. *Kur'ân'da Mustaz'af*. çev. Serdar İslam. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya Cabir el-. *Ensabu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekar vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belazûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya el-. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1988.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin el-. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 3. Basım. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin el-. *Şuabu'l-iman*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1423/2003.
- Bilgin, Muhittin. *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Black, Antony. *İslam Düşüncesi Tarihi*. çev. Sevda-Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Brachet, Auguste. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française*. Paris: Bibliotheque Deducation, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Sahihu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Canbulat, Mehmet. 'Mustaz'af'. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Cesur, Ertuğrul. "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-Sosyalist". *İslamiyat* 5/2 (2002), 69-91.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kabale'l-İslâm*. 10 Cilt. 3. Basım. Bağdat: yy., 1413/1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *es-Sıhah tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgâfur Attâr. 6 cilt. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Demant, Robert Peter. *İslam vs. Islamism, The Dilemma of the Muslim World*. London: Praeger, 2006.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-. *Ğaribu'l-hadîs*. thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1397.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-. *Bahru'l-muhîd*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. "İslamî Sol". çev. M. Hayri Kurbaşoğlu-Ömer Özsoy. *İslamiyat*, 5/2 (2002), 21-37.
- Ezdî, Mukatil b. Süleyman b. Beşîr el-. *Tefsir-u Mukatil b. Süleyman* thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvâd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâbdî, Mecduddin Ebû Tâhir el-. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. 8. Basım, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1426/2005.
- Güler, İlhamî. "Hasan Hanefî ve 'İslamî Sol'. *İslamiyat* 5/2 (2002), 155-158.

514 | İshak Doğan- Ali Öge. Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların ...

- Gündoğan, Ünal. "Geçmişten Bugüne İnan İslam Devrimi: Genel Değerlendirme". *Orta-doğu/Analiz* 3/29 (Mayıs 2011), 93-99.
- Gürel, Burak. 'İslamcılık'. *Siyaset Bilimi*. Atılgan, Gökhan & Aytekin, Attila (ed.). 3. Basım, İstanbul: Yordam Kitap, 2013.
- Halhallı, Bekir. "Humeyni Dönemi İnan Dış Politikası". *Birey ve Toplum* 4/8 (Güz 2014), 75-96.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdırrahman el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-ayn*. 8 Cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Samerrâî. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Hasan Hanefî, *ed-Dîn ve's-sevra fi Mısır 8 (1952-1981)*, Kahire: Mektebetu Madbûlî, ts.
- Hillî, Ebû Abdillâh İdris el-. *Kitâbu's-serâir*. 2 Cilt. 2. Basım. B.y.: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.
- Hunter, Shireen Tahmaaseb. *Reformist Voices of Islam*. New York: Routledge, 2009.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. 2. basım. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Huseyn. *Tarih-u Dimeşk*. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Saduk Ebû Cafer. *Meâni'l-ahbâr*; thk. Ali Ekber el-Ğıfarî. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1379.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed el-Ezdî. *Cemheratu'l-luğa*. thk. Remzi Münir Ba'lbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13. Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizar Mustafa, 1419.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd., 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bânî, 1375/1955.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr. *Sîretu İbn İshak*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrikî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddîn b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî & Mahmud Muhammed et-Tanahî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebî'l-Ferec. *Nüzhetu'l-e'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kazım. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebî'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İsfehanî, Ebû'l-Kasım Rağîb el-. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem". *Hikmet Yurdu* 6/6 (2013), 105-178.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2013.
- Kepel, Gilles. *Cihad: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*. çev. Haldun Bayrı. 2. Basım, İstanbul: Doğan Kitap, 2001.
- Kılıç, Yeşim Tükel. "Wilhelm von Humboldt'ta Ulusal Kimlik ve Dil Sorunsalı: Yabancıliğin İçinden Bütün'e Ulaşma Çabası". *İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 (2009), 41-57.
- Kılınçlı, Sami. *Mekkî Surelerde Mümin Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Koç, Nurettin. *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999.

- Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kub el-. *Usûlu'l-kâfi*. 7 Cilt. Beyrut: Menşûratu'l-Fecr, 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıncı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kurt, Mehmet. *Din, Şiddet ve Aidiyet: Türkiye'de Hizbullah Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Hişam Semîr el-Buhârî. 20 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâslûm, 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mavsılî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-. *Müsnedu Ebî Ya'lâ*. thk. Huseyn Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Mekki b. Ebî Talib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrih*. thk. eş-Şâhid el-Buşeyhî. 13 Cilt. B.y.: Câmiatu's-Şârîka, 2008.
- Meşûhî, Ziyad Âbid el-. *el-İstid'af ve ahkâmuhu fi'l-fikhi'l-İslamî*. Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyya, 1433/2012.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen b. Beşîr. *Tefsir-u Mukâtil*. thk. Abdullah Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Özdemir, Metin. "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 499-519.
- Pâlûvî, Abdulhamid, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Hacıveviszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.
- Porzig, Walter. *Dil Denen Mucize I-II*. çev. Vural Ülkü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. 3. Basım, 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. İmam Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sav, Bahattin. "Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/1 (2003), 147-166.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys b. İbrahim es-. *Bahru'l-ulûm*. thk. Mahmud Mutricî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Süleym b. Kays, Ebû Sadık el-Hilâlî. *Kitabu Süleym b. Kays el-Hilâlî*. thk. Muhammed Bakır el-Enzarî. Kum: Neşru'l-Hâdi, 1420.
- Şahin, Hanifi. *Şiilerin Gözüyle Sünniler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şeriatî, Ali. *İslam Bilim*. çev. Faruk Alptekin. İstanbul: Bilge Adam, 2006.
- Şeriatî, Ali. *İslam Ekonomisi*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.
- Şeriatî, Ali. *Kapitalizm*. çev. Yakup Arslan. İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.
- Şeriatî, Ali. *Yarının Tarihine Bakış*. çev. Heyet. 2. Basım, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-. *Neylü'l-evtâr*. thk. İsamuddin ed-Dâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin et-. *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*. çev. Vahdettin İnce. 13 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 2000.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 2. Basım, 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. 2. basım, Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.

516 | İshak Doğan- Ali Öge. Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların ...

- Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hasan et-. *Mecmeu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 1326/2005.
- Taheri, Amir. *Hizbullah: Kutsal Terörün İçyüzü*. çev. Hikmet Bila. İstanbul: Sel Yayınevi, 1990.
- TDK. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük* 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Uveyşe, Mustafa. *Mefhûmu'l-istikbâr ve'l-istid'âf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1435/2014.
- Vahidi, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-. *el-Vasîf fî tefsiri'l-Çur'âni'l-mecîd*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vakîdî, Muhammed b. Ömer el-. *el-Meğazi*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed ez-. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. B.y.: Dâru'l-Hidâye, 1971.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah ez-. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni't-te'vîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah ez-. *Esâsu'l-belâğâ*. thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.