

ISSN: 2147-8422

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



Cilt: I, Sayı: 2, 2013/II
TOKAT

ISSN 2147-8422

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

GAZİOSMANPASA UNIVERSITY
THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY

Cilt: I, Sayı: 2, Yıl: 2013/II

Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt: I, Sayı: 2, Yıl: 2013/II ISSN 2147-8422

Sahibi/Owner

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Dekan)

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.).

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şirnak İlahiyat Fak.).

Sayı Hakemleri / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI, Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Dilaver GÜRER, Prof. Dr. H.Yunus APAYDIN, Prof. Dr. Hatice Kelpetin ARPAGUŞ, Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ, Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Prof. Dr. Mahmut YEŞİL, Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Sabri ERTURHAN, Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ, Prof. Dr. Ünal KILIÇ, Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK, Doç. Dr. H.İbrahim ŞİMŞEK, Doç. Dr. H.Yücel BAŞDEMİR, Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK, Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Doç. Dr. O.Nuri KÜÇÜK, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Yusuf DOĞAN, Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR, Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM, Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY, Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI, Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ, Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ, Yrd. Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Dr. Kubatalı TOPCHUBAEV.

Yazışma Adresi / Correspondence

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-TOKAT
ilahiyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Kapak Tasarım / Cover Design

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Sekreteryaya/Secretary

Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ

Arş. Gör. İlhan YILDIZ

Basım Yeri ve Tarihi/ Publication Place and Date:

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası
Gaziosmanpaşa University Press

Tokat, 2013

İçindekiler / Index / الموضوعات

Makaleler;

Osmanlı Devleti ile Senûsiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler

The Relations between Ottoman State and Sanusiyya Order

العلاقات بين الدولة العثمانية والطريقة السنوسية

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE.....11-39

Tahsîs, Mefhum-i Muhâlif ve Duâ Yöntemleri ile Kur'an Tefekkürüne Tasavvufî Yaklaşım ve Bazı Uygulamalar (Gazzâlî Örneği)

Mystical Approach to Contemplation of Quran with Tahsees, Mefhum Al-Muhaleef and Pray Methods and Some Applications (Example of Gazzâlî)

نظرة المتصوفة إلى التفكير في القرآن بطرق التخصيص ومفهوم المخالفة والدعاء بعض التجارب (الغزالي نموذجاً)

Yrd. Doç. Dr. Veysel AKKAYA.....41-72

Dua Öğretiminin Birey Üzerindeki Etkileri ve Değerler Eğitime Katkıları

The Effects of Pray's Training on Individuals and Their Contribution on The Value Education

أثر تعليم الدعاء في الفرد والتعليق عليه في تعليم القيم

Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS.....73-96

İslam Ceza Hukukunda Haddlerin Caydırıcılığı

The Deterrence of Hadds in Islamic Punishment Law

قوة الردع للأخر في الجزاء الإسلامي

Yrd. Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ.....97-126

İbn Bahâeddin'in "Risâle Âlâ Risâle Ali Çelebi Fi'd-Deverân Ve'r-Raks" Adlı

Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi

Investigation, Translation and Evaluation of Ibn Bahâeddin's Risâle Âlâ Risâle Ali Çelebi Fi'd-Deverân Ve'r-Raks

تحقيق وترجمة رسالة ابن بهاء الدين في الرد على رسالة علي الشلبي في الرقص والدوران

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR.....127-163

Meâni'l-Kur'ân'da El-Ahfeş'in Şiirle İstişhadda Bulunduğu Ğarîb Kelimeler
The Foreign Words That Al-Ahfesh Shows Evidence With Poem in Meânee Al-Qurân
استشهاد الأخفش بالغريب في معاني القرآن
Yrd. Doç. Dr. Süleyman M. KAYAGİL.....165-185

XIX. y.y.'da Mardin'de Aile Yapısı ve Kadının Toplumsal Statüsü
In the 19th Century in Mardin, Family Structure and Social Status of Women
بنية الأسرة في مدين في القرن التاسع عشر ومكانة المرأة في المجتمع
Dr. Muhammed OKUDAN.....187-200

Günümüz Türk Toplumunda Felsefeye Yönelik Olumsuz Bakışın Tarihsel Arka
Planı Üzerine Bir İnceleme
*In Today's Turkish Society's Negative Attitude towards Philosophy, an Examination of
the Historical Background*
النظرة السلبية للمجتمع التركي المعاصر نحو الفلسفة : الخلفيات والأسباب
Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM.....201-224

İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ'" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi
Örneğinde Taklide Dair Görüşleri
*Ibn Ebi'l-Iz's Views at the Model of Abu Hanifa and the Hanafi Madhhab about Taqlid in
the Context of His Treatise Named Is Ittiba*
أبو حنيفة من خلال رسالة ابن أبي العز المسماة (الاتباع) وأراؤه في التقليد في نموذج المذهب الحنفي
Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR.....225-260

Çeviri, Kitap ve Panel Tanıtımları;

Milaslı İsmail Hakkı'nın (1870-1938) Kur'ân Tercümesine Dâir Bir Risâlesi:
"Kur'ân Tercüme Edilebilir Mi? Ve Yeni Vâdîde Fâtiha Tercüme ve Tefsîri"
*Milaslı Ismail Hakki's (1870-1938) A Tractate on the Qur'ân Translation: "Qur'ân Can
Be Translated? And New Manner Interpretation and Exegesis of Fatiha"*
رسالة "هل يمكن أن يترجم القرآن" لإسماعيل حقي الملاسي، وترجمة وتفسير الفاتحة في (بني وادي): تقديم
وترجمة وتحقيق
Tercüme, Tanıtım ve Değerlendirme: Arş. Gör. Ercan ŞEN.....261-286

Hadîsleri Anlamada Bütüncül Yaklaşım
Integrated Approach to Understanding the Hadiths
النظر إلى الحديث الشريف العمومية

Yazar: Ahmed b. Muhammed Fukeyr

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR.....287-338

İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik
Physical Disability in Terms of Islamic Law
الإعاقة الجسدية في الفقه الإسلامي

Yazar: Hilal Özay

Tanıtım: Yrd. Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ.....339-344

“Hayreddin Tokadî'nin Düşünce Dünyası” Konulu Panel Tanıtımı
“Hayraddin Tokadi's Thought World” Panel
مناقشة العالم الفكرية للخير الدين التوقادي

Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI.....345-350

“Şeyhülislam İbn Kemal'i Anlamak” Konulu Panel Tanıtımı
“Shaykh al-Islam Ibn Kamal” Panel
مناقشة لفهم ابن كمال باشا

Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK.....351-353

Editör'den

Ülkemizde İlahiyat Fakülteleri yaptığı ilmi çalışmalarla dinin sahih kaynaklara dayalı olarak doğru anlaşılması ilkesi doğrultusunda özgür düşüncenin en güzel örneklerini sunmaktadır. Alanında vukûfiyet sahibi akademisyenlerin yaptıkları katkılarla insanımızın ihtiyaç duyduğu bilgi havuzu gün geçtikçe zenginleşmektedir.

Fakültemiz kuruluşunun birinci yılında bir yandan kadrolarını oluşturup eğitim-öğretime hayatına başlarken bir yandan da akademik camiaya katkılarını sunmayı bir amaç olarak benimsemiştir. Bu doğrultuda Haziran 2013'te ilim insanların çok değerli çalışmalarını içeren "Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi" adlı hakemli dergisinin ilk sayısını yayınlamıştır.

İlk sayımızın yayınlanma heyecanı sönmeden hemen ikinci sayının çalışmalarına başlanmış, makalelerin hakem süreci tamamlanarak baskıya hazır hale getirilmiştir. Bu çalışmalar sürdürülürken yayın kurulu yaptığı toplantılarla ilk sayıyı her yönüyle değerlendirmiş, gelecek sayılara yönelik öneriler dikkate alınarak eksiklikler giderilmeye çalışılmıştır.

Bu sayıda Tefsirden İslam Hukukuna, Tasavvuftan Kelama, İslam Tarihi ve Felsefeye kadar geniş bir yelpazede makaleler bulunmaktadır. Şöyle ki; Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE Afrika ile aramızda manevi bir köprü kurarak "**Osmanlı Devleti ile Senusiyye Tarikatı Arasındaki İlişkiler**"e dikkat çekmekte, İslam coğrafyasındaki toplulukların birbirlerine güçlü bağlarla nasıl bağlı olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu sayıya iki makalede iki risaleyi merkeze alarak yaptığı değerlendirmeler ile katkı sağlayan Yrd. Doç. Dr. Ahmet İnanır, "**İbn Bahâeddin'in "Risâle Alâ Risâle Ali Çelebi fi'd-Deverân ve'r-Raks" Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi**" adlı çalışmasında, fukaha ile mutasavvıflar arasında cereyan eden teganni ve lahn tartışmaları hakkındaki görüş ayrılıklarına değinmekte, ayrıca sözü edilen risalenin müellifi ile ilgili mevcut farklı isnatları değerlendirmektedir. "**İbn Ebi'l-**

İzz'in "İttibâ" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri" çalışması ile de İbn Ebil İzz'in İctihad ve Taklid alanındaki görüşleri doğrultusunda, Baberti'nin Hanefi mezhebinin taklidi ile ilgili yaklaşımlarına yönelttiği eleştirilerini karşılaştırmakta, bu alanda ileri sürdüğü iddiaların hala güncelliğini koruduğunu ifade etmektedir. Yine İslam Hukuku alanında önemli bir yer tutan haddlerin, işlenen suç engelleme etkisi yönüne yoğunlaşan Yrd. Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ **"İslam Ceza Hukukunda Haddlerin Caydırıcılığı"** başlığı altında konuyu incelemekte, suç ve caydırıcılık denklemine uygulanan cezaların birey ve toplum güvenliği açısından etkisini, varılan sonuçları değerlendirmektedir.

Yrd. Doç. Dr. Veysel AKKAYA, Gazzali örneğinden hareketle Kuran ayetlerinin tefekkürü çerçevesinde başvuru teorik yöntemlerin başarı durumunu incelemek üzere belirli yaş grupları üzerinde yapılan çalışmaların sonuçlarını değerlendirdiği **"Tahsîs, Mefhum-i Muhâlif ve Duâ Yöntemleri ile Kur'an Tefekkürüne Tasavvufî Yaklaşım ve Bazı Uygulamalar (Gazzâlî Örneği)"** adlı makalesiyle alanı ile ilgili bizlere bir saha araştırması sunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS, hayatımızda her geçen gün önemi artan değerler eğitimi bağlamında duanın etkisi üzerine yoğunlaştığı **"Dua Öğretiminin Birey Üzerindeki Etkileri ve Değerler Eğitiminde Değerlendirilmesi"** başlıklı incelemesinin sonuçlarını bizlerle paylaşmaktadır. **"Günümüz Türk Toplumunda Felsefeye Yönelik Olumsuz Bakışın Tarihsel Arka Planı Üzerine Bir İnceleme"** başlıklı makalesiyle Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM, son ayların önemli tartışmaları arasında yer alan İlahiyat fakültelerinde okutulan felsefe derslerinin durumu ile ilgili yaklaşımlara tarihi perspektif kazandıracak bir çalışma ortaya koymaktadır. Dr. Muhammed OKUDAN, kadına şiddetin önlenmesi ile ilgili çalışmaların yapıldığı bir dönemde Mardin ölçeğinde 19.yy. Osmanlı toplumunda kadının yeri ve konumunu şer'iyye sicilleri verileri doğrultusunda incelemekte, yaygın kanaatin aksine, kadınların gündelik hayatın içerisinde etkin bir şekilde yer aldığı sonucuna varmaktadır. Çalışmasının başlığı **"XIX. y.y'da Mardin'de Aile Yapısı ve Kadının Toplumsal Statüsü"**dür. **"Meâni'l-Kur'ân'da el-Ahfeş'in Şiirle İstişhadda Bulunduğu Ğarîb Kelimeler"**i inceleyen Dr. Süleyman KAYAGİL, Kuranda geçen garip kelimelerin anlamlarına ulaşmada Arap şiirinden yararlanma hususunu el-Ahfeş örneğinden hareketle ele almakta, ilk dönem dilbilimcilerin görüşleri ile karşılaştırmalı olarak incelemektedir.

Bu sayımızda biri Arapçadan, diğeri Osmanlıcadan olmak üzere iki çeviri bulunmaktadır: Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR, Ahmed b. Muhammed Fukeyr'den yaptığı "**Hadîsleri Anlamada Bütüncül Yaklaşım**" adlı tercümeyle hadislerin anlaşılmasına yönelik ileri sürülen meseleler üzerine bir inceleme sunmakta, sünneti doğru anlamının ilkelerini ortaya koymaktadır. Ercan ŞEN ise, Kur'an'ın tercümesi ile ilgili kaleme alınmış, içerisinde özgün görüşler bulunan Osmanlı'nın son dönemlerine ait bir risaleyi incelemekte ve değerlendirmektedir. Çalışması "**Milaslı İsmail Hakkı'nın (1870-1938) Kur'ân Tercümesine Dâir Bir Risâlesi: "Kur'ân Tercüme Edilebilir mi? Ve Yeni Vâdîde Fâtîha Tercüme ve Tefsîri"**" adını taşımaktadır.

Bu sayıda ayrıca bir kitap ve Fakültemizce gerçekleştirilen iki panel tanıtımı bulunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ tarafından tanıtılan kitap yine güncel bir konuyu, engelli hukukunu işlemektedir. Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY'ın kaleme aldığı ve İslam hukukuna göre engellilere sağlanan kolaylıkları araştıran "**İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik**" adlı bu çalışma alanında çok önemli bir boşluğu dolduracak niteliktedir.

Fakültemiz üniversite-toplum bütünleşmesine katkı sağlama adına 2012-2013 öğretim yılında, bulunduğu ilin yetiştirdiği ilim ve fikir önderlerini tanıtmayı planlamış, bu çerçevede bir dizi panel düzenlemeyi kararlaştırmıştır. Söz konusu panellerin ilki Ekim ayında gerçekleştirilen **Hayreddin Tokadi Paneli**, ikincisi ise Kasım ayında yapılan **Şeyhülislam İbn Kemal Panelidir**. Dergimizin son bölümünde Yrd. Doç. Dr. Mustafa Canlı'nın Hayreddin Tokadi, Doç. Dr. Hüseyin Çelik'in İbn Kemal panelini tanıtım yazıları bulunmaktadır.

Dergimize makaleleriyle katkıda bulunan akademisyenlerimize, inceleme ve değerlendirmeleriyle bu çalışmaların olgunlaşmasına yardımcı olan hakem hocalarımıza teşekkür ediyor daha iyiye ulaşma adına okuyucularımızın eleştiri ve önerilerini bekliyoruz.

Selam ile...

Aralık 2013

OSMANLI DEVLETİ İLE SENÛSİYYE TARİKATI ARASINDAKİ İLİŞKİLER*

Kadir ÖZKÖSE**

Özet

On dokuzuncu yüzyıl Kuzey Afrika'sında ortaya çıkan son dönem tasavvuf akımlarından biri olarak Senûsiyye tarikatı, dinî, ilmî, içtimaî ve siyasî hayatta derin tesirler icra etmiş bir harekettir. Geleneksel tasavvuf anlayışının yanında modern dünyanın ortaya çıkardığı şartlar gereği toplumsal taleplere cevap veren bir tasavvuf çizgisini de benimsemiştir. Gerek teşkilat yapısı gerekse düşünce dünyası nedeniyle geniş taraftar kitlesi kazanan ve Osmanlı coğrafyasında varlık gösteren bir tarikat olarak tarikatın doğduğu Trablusgarb eyaletinin Osmanlı valileri tarikat şeyhleriyle doğrudan temas kurmuştur. Batının sömürge ve emperyal emellerine karşı şiddetli tavır gösteren, bir asra yakın bağımsızlık mücadelesine öncülük eden Senûsiyye, bölgedeki yerel yöneticiler, İstanbul'daki hilafet merkeziyle doğrudan temas kurmuş, Osmanlı devletinin ideallerine sadık kalmış, Osmanlı yetkilileri de tarikatın faaliyetlerine gereken ilgi ve desteği esirgememiştir. Makalemizde

* Bu metnin ilk hâli Cezayir'in Oran kentinde 02-05 Haziran 2007 tarihlerinde "Les Influence Ottomanes au Maghreb" Sempozyum"unda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kadir.ozkose@gop.edu.tr

Senûsiyye meşayihinin Osmanlı yetkilileriyle gerçekleşen temaslarına, yardımlaşmalarına, haberleşmelerine, mektuplaşmalarına ve karşılıklı ziyaretleşmelerine yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Senûsiyye, Libya, Kuzey Afrika, Tasavvuf, Tarikat.

THE RELATIONS BETWEEN OTTOMAN STATE AND SANUSIYYA ORDER

Abstract

Sanusiyya order, one of the late sufi movements that emerged out in North Africa in 19th century, is a movement that has had profound effects on religious, scientific, social and political life. Besides the traditional conception of sufism It has also adopted a sufi route that meets social demands which came out due to the conditions posed by the modern world. As a result of both the organizational structure as well as the world of thought the Sanusiyya sect has gained an extensive number of followers in Ottoman land thus Ottoman Mayors of Tripolitania ,where the sect emerged out ,had direct contacts with the Sheikhs of sect.

Sanusiyya has showed harsh attitude against colonial and imperial aims of the west and leaded independence struggle for almost one century. It has made direct contacts with the local administrators and the center of the Caliphate in İstanbul and stayed loyal to the ideals of the Ottoman State therefore Ottoman authorities showed necessary interest and support on the activities of the sect.

In this article we will give place to mutual visits, letters correspondence and assistance between Senusiyye Sheiks, masters and Ottoman authorities.

Key Words: Ottoman State, Sanusiyya Order, Libia, North Africa, Sufism.

Giriş

Kuzey Afrika toprakları yaklaşık 400 yıl boyunca Osmanlı Devletinin kontrolü altında kaldı¹. Kuzey Afrika ülkelerinden Libya ise 1517 tarihinden itibaren Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlı'nın bu uzak eyaleti gönderilen valilerle merkeze bağlı olarak yönetildi. Osmanlı Devletinin Libya'daki egemenliği birinci ve ikinci dönem olmak üzere genelde iki kısma ayrılmaktadır. 1517 ile 1711 yılları arası birinci dönem ve 1835 ile 1911 yılları arası ikinci dönem olarak bilinmektedir. İki dönem arasındaki süreçte (1711-1835) ise bölge Karamanlı idaresine girdi².

Turgut Reis, Yahya Paşa, Mustafa Paşa, Muhammed Paşa, Cafer Paşa, Süleyman Paşa ve Halil Paşa birinci dönemde görevlendirilen Osmanlı valilerindendir. 1711 yılında Trablusgarb valisi olan Karamanlı Ahmed Bey, burada Osmanlı Devletine tavır koyarak bağımsızlığını ilan etti. Gerçekleşen özerklik girişimini bastırmak üzere Osmanlı padişahı Kemal Paşa'yı görevlendirdi. Fakat Kemal Paşa isyanı bastırmada başarılı olamadı. Kemal Paşa kısa bir süre sonra Zivara'da vefat etti. Esrarengiz bir şekilde cereyan eden bu ölüm hadisesini tetkik etmek için gönderilen Muhammed Paşa da pek başarılı olamadı. Bu süreçte, Ahmed Bey otoritesini pekiştirdi. Sonunda Sultan bir ferman yayınlanarak Libya'daki Karamanlıların özerkliğini tanımak zorunda kaldı.

¹ H. Goldberg, *The Book of Mordechai-A Study of the Jews of Libya*, Philadelphia 1980, s. 73.

² Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Baskı, Ankara 1995, c. IX, s. 256.

Karamanlılar dönemi Libya'da bir dizi isyan, buhran ve kargaşanın yoğun olarak yaşandığı dönemdir. Karamanlı Beyler isyancıları cezalandırmaya ve bedevileri vergi vermeye zorlasalar da bütünlüğü sağlayamamışlardır.³ Kargaşa ortamı devam ederken Libya'nın tekrar Osmanlı egemenliği altına girmesini sağlamak amacıyla İstanbul'dan Trablusgarb'a Necip Paşa önderliğinde yirmi iki gemiden oluşan bir donanma gönderilmiştir. Mayıs 1835'te Trablusgarb'a ulaşan ve bölgeyi kontrol altına alan Necip Paşa coşku ve heyecanla karşılandı. Son Karamanlı sultanı Ali Paşa teslim olurken,⁴ 01 Haziran 1835'te Necip Paşa resmen Libya valisi olarak ilân edildi ve bölge tekrar Osmanlı Devletine bağlandı. Böylece Karamanlıların yönetimi 1835 yılında son bulmuş oldu.

İkinci hâkimiyetleri döneminde Osmanlılar daha sistematik ve tutarlı siyaset izlemeye çalışmışlardır. 1835-1911 yılları arasında eyalet otuz üç vali tarafından yönetilmiştir. Otuz validen özellikle üçü bölgede etkili olmuştur.⁵ Diğer valilerin, eyaleti bile tanımadan görevden alınması, hizmetlerin yürütülememesine yol açmıştır. 1830 yılında Fransızlar tarafından Cezayir'in işgal edilmesi, Osmanlı devletinin Libya konusunda daha ciddî bir tutum takınmasına sebep olmuştur. Valiler bu durum karşısında yeniden idarî yapılanmayı gerçekleştirmeye koyulmuşlardır.⁶

³ İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Baskı, Ankara 1995, c. IV/II, s. 252.

⁴ L. Charles Feraud, *Annales Tripolitaines*, Tunus 1927, s. 367-370; Nicola Ziadeh, *Libya fi'l-usûri'l-hadîse*, Kahire 1966, s. 45-52; Şevki Ataullah Cemil, *el-Mağribu'l-Arabiyyü'l-Kebir fi'l-asri'l-hadîs (Liya-Tunus-Cezayir-Mağrib)*, Kahire 1977, s. 143.

⁵ Ahmed Nâib el-Ensârî, *el-Menhelü'l-azb fi tarih-i Trablusgarb*, İstanbul 1317, s. 345; A.J. Cacchia, *Libya under the Second Ottoman Occupation (1835-1911)*, Tripoli 1945, s. 46; Ziadeh, *Libya*, s. 52; Magali Morsy, *North Africa 1800-1900 –a Survey the Nile Valley to the Atlantic-*, London 1984, s. 269.

⁶ Antoni Joseph Kiya, *Libya fi'l-ahdi'l-Osmâniyyi's-Sânî – 1835-1911*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1946, s. 62.

Libya'da görev yapan son dönem Osmanlı valilerini şu şekilde sıralayabiliriz:⁷

Ali Asker Paşa	:	1840-1842
Mahmud Emin	:	1842-1847
Ahmed İzzet Paşa	:	1848-1852
Mahmud Nedim	:	1858-1860
Mahmud Nedim	:	1860-1867
Muhtar Paşa	:	1868-1869
Muhammed Arif Paşa	:	1869-1870
Bertav Paşa	:	1870-1871
Şemsi Paşa	:	1871-1872
Abdullah Kürdî Paşa	:	1872-1873
Ali Kemal Paşa	:	1873-1876
Ali Hilmi Paşa	:	1876-1878
Ali Kemal Paşa	:	1878-1882
Reşid Paşa	:	1882-1885
Musa Kâzım Paşa	:	1885-1887
Hasan Tahsin Paşa	:	1887-1889
Reşid Paşa	:	1889-1893
Tahir Paşa	:	1893-1904
Zühdü Paşa	:	1904-1905
Ömer Ali Paşa	:	1905-1908
Galib b. Haldun Paşa	:	1908-1909
Cevdet Bey	:	1909-1910
Murad Fuad Bey	:	1910-1911

⁷ İbn Kalbûn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Halil, *Târîhu Trablusgarb fî men mülûki Trablus ve mâ kâne bihâ mine'l-ahbâr*, Kahire 1349; Muhammed Tayyib b. Ahmed İdris el-Eşheb, *Berkatü'l-Arabîyye ems ve'l-yevm*, Kahire 1971, s. 129-130; Morsy, *North Africa*, s. 268.

Libya'nın ikinci kez Osmanlı hâkimiyetine girişinden sekiz yıl sonra Senûsiyye tarikatının pîri Muhammed b. Ali es-Senûsî,⁸ Libya'da ilk zaviyesini kurdu. Bu makalemizde Senûsiyye tarikatının üç önemli şeyhinin Osmanlı Devleti ve bölge temsilcileri ile olan ilişkilerini ele almaya çalışacağız.

1. Senûsiyyenin Kuzey Afrika'da Teşekkül Evresi

Senûsiyye içtimaî ve siyasî etkinlikleriyle tanınmaktan çok tasavvufî kimliğiyle ön plana çıkmış bir harekettir. Tasavvufî gelenekten beslenip insan-

⁸ Muhammed b. Ali es-Senusi 1202/1787 tarihinde Cezayir'in Müstaganem kentinde dünyaya gelen es-Senûsî, temel eğitimini Cezayir'de tamamladıktan sonra, ihtisasını sağlamak amacıyla 1220/1804 yılında Fas'a gider. Fas kentindeki Karaviyyîn medresesinde ilim tahsilini devam ettirir. Fıkıh, hadis, tefsir, kelim ilimlerinden aldığı icazetle müderris ve vaiz olarak hayatını idame ettirir. Cezayir ve Fas'ta bir yandan zahîrî ilimlerdeki tahsilini kemale erdirirken, diğer yandan da ilm-i batında derinlik kesbetmeye başlar. Ticânîyye, Darkâviyye, Kâdirîyye, Şaziliyye Cezûliyye, Nâsiriyye ve Habîbiyye tarikatlarına intisap eder. es-Senûsî hem hac vazifesini deruhte etmek hem de İslâm dünyasını yakından tanımak maksadıyla 1235/1819 yılında Fas'tan ayrılır. Cezayir, Tunus, Libya ve Mısır'ı dolaşıp bir süre buralarda kaldıktan sonra 1240/1825 yılında Hicaz'a gider. On beş yıl kadar Hicaz'da kalan es-Senûsî, burada Ahmed b. İdris el-Fâsî'ye intisap eder ve onun 1837'de gerçekleşen vefatına kadar el-Fâsî'nin sadık bir müridi olarak kendini yetiştirir. el-Fâsî'nin vefatından sonra halifesi olarak İdrisiyyenin şeyhi olan es-Senûsî, tarikata getirdiği yeni usullerle kol başlatıcısı olarak Senûsiyyenin kuruluşunu gerçekleştirir. Kurduğu zaviye teşkilatıyla geniş sahalara tarikatının yayılmasını sağlayan es-Senûsî, faaliyetlerini Hicaz'dan Kuzey Afrika'ya kaydırır. Libya merkez olmak üzere Kuzey Afrika sahasında içtimaî, iktisadî, ilmî ve tasavvufî çalışmalarını bölgenin geleceğine etki eden isim haline gelmeye başladı. 1276/1859 tarihinde Cağbub'da vefat eden es-Senûsî, hayatı boyunca tekke faaliyetleri yanında tedris etkinliklerini de sürdürdü. es-Senûsî'nin kaleme aldığı on yedi eserden sekizini, Senûsiyyenin dördüncü şeyhi Muhammed İdris *el-Mecmuatu'l-Muhtara* adıyla 1968 yılında Beyrut'ta bastırır. Senûsiyye düşüncesinin temel ilkeleri es-Senûsî'nin bu eserlerine dayanmaktadır. Yayımlanan bu sekiz eserin isimleri şu şekildedir: *Kitabu'l-mesâil-l-aşara-Buğyetu'l-mekasid fi hulasati'r-rasid, es-Selsebilu'l-muayyen fi't-turuki'l-erba'in, İkazü'l-vesenan fi'l-ameli bi'l-hadisi ve'l-Kur'ân, el-Menhelu'r-rave'r-râik fi esanidi'l-ilmî ve usûli't-taraik, ed-Dureru's-seniyye fi ahbari's-sülâleti'l-İdrîsiyye, Risaletu'l-muselselâti'l-aşera fi'l-ahâdisi'n-Nebeviyye, Risaletu Mukaddimeti Muvattai'l-İmami'l-Malik, Şifau's-sadr bi-arâi'l-mesâil-l-aşar.* (Geniş bilgi için bkz. Kadir Özköse, *Muhammed Senûsî Hayatı, Eserleri, Hareketi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 38-50).

kamil anlayışını esas alan, Tarikat-ı Muhammediyye⁹ çizgisinde hareket eden, riyazet ve mücahede yöntemlerini esaslı bir şekilde uygulayan, müntesiplerini dergâh disiplini içerisinde yetiştiren bir akımdır. Tarikat olarak Senûsiliği, İdrîsiyyenin alt kolu olarak değerlendirebiliriz. Ancak Senûsiyye tarikatının pîri Muhammed b. Ali es-Senûsî, İdrîsiyyenin devamı niteliğinde bir tarikat tesis etmemiştir. Câmiu't-turuk özelliğine sahip bir şahsiyet olarak o, *es-Selsebilu'l-muayyen fi't-turuki'l-erbaîn* isimli eserinde de görüleceği üzere, kırk ayrı tarikattan icazet aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla Senûsîlik aynı zamanda Kâdiriyye, Şâziliyye, Darkâviyye, Nâsiriyye ve Tîcâniyye gibi pek çok tarikatın şubesi sayılmaktadır. Fakat Muhammed es-Senûsî en çok İdrîsiyye tarikatının pîri Ahmed b. İdris el-Fâsî'nin¹⁰ etkisinde kalmıştır. İdrîsiyye Batıların neo-sufizm adıyla niteledikleri geleneksel çizginin ötesinde modern dönemde içtimaî, iktisadî ve siyasî hayatta ihya projesi geliştiren, toplumsal duyarlılıkları harekete geçiren ve İslam dünyasında uyanışa öncülük eden bir hareket konumuna gelmiştir. İdrîsiyye İslam dünyasının farklı coğrafyasında

⁹ Senûsîliğin Tarikat-ı Muhammediyye Düşüncesi: On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda ortaya çıkan tasavvuf anlayışıdır. Bu dönemde Kuzey Afrika'da kurulan ve kendilerini Tarikat-ı Muhammediyye diye adlandırılan çoğu tarikat, tasavvufî geleneğin farklı bir veçheyle bölgede yansıtmıştır. Tarikat-ı Muhammediyye düşüncesinde; hadis ve sünnete bağlılık, zühdde itidal, gaybet, cezbe ve sekr hallerinden imtina, murakabe ve muhasebeye özen, irfânî tasavvuf çizgisinden çok amelî ve selefi tasavvuf çizgisine sadakat ön plana çıkmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Özköse, *Muhammed Senûsî*, s. 145-153.

¹⁰ Ahmed b. İdris el-Fâsî: 1173/1760 yılında Meysûr'da doğdu. Yirmi yaşında Fas'a giderek Karaviyyîn Camii'nde dinî ilimleri öğrenmeye başladı. Burada İbn Hacer el-Askalanî'nin eserlerini inceledi. Karaviyyîn'deki hocalarından Abdulvehhab et-Tazi vasıtasıyla Hıdırîyye, Ebu'l-Kasım el-Vezir vasıtasıyla Şâziliyye'nin Nâsiriyye koluna intisap etti. Tefsir ve hadise önem veren, şer'î ilimlerle tasavvufu kaynaştıran hocaların yanında eğitim görmesi, onun şahsiyetini derinden etkiledi. Fas uleması ile Karaviyyîn mensupları arasındaki ihtilafa adı karışınca, bir daha geri dönmek üzere 1212/1797 yılında Fas'ı terk etti. İki yıl kadar Cezayir, Tunus, Trablusgarb ve Mısır'da bulunup, dersler verdikten sonra, 1214/1799 yılında Mekke'ye gitti. Otuz yıl kadar Mekke'de kaldı. Bu dönemde, iki kez Mısır'ı ziyaret etti. İlk dönemlerinde, Mekke uleması ile iyi ilişkiler içindeydi. Bir müddet sonra, resmi otoritenin baskısına paralel olarak, Mekke ulemasının muhalefetine maruz kaldı. Alışılmışın dışında bir metot izlemesinden dolayı eleştirildi (Muhammed Fuad Şükrü, *es-Senûsiyye dinun ve devoletün*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1948, s.21.)

yankı uyandıran başka tarikatların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Ahmed b. İdris el-Fâsî (ö.1253/1837)'nin halifelerinden Muhammed es-Senûsî Senûsiyyenin, İbrahim er-Reşîd (ö.1291/1874) Reşîdiyyenin ve Muhammed Osman el-Mirgânî (ö.1269/1853) de Mirgâniyyenin kuruluşunu sağlayan tarikat şeyhleridir.¹¹ İdrisiyye müritlerinden Abdullah Hasan (ö.1339/1920) Sumatra'da Petri hareketini başlatmış, Muhammed Osman el-Mirgânî Eritre'de Mirgânî akımına öncülük etmiş, Abdullah el-Mevarzî de Sudan'da İdrisiyye tarikatının kök salmasına katkı sağlamıştır.¹²

Gelişen süreç içerisinde Senûsiyye İdrisiyye'nin başlattığı ihya programına hayatiyet kazandırdı. Temelde Ahmed b. İdris'in öğretilerine sadık kalınırken, tarihî süreç içerisinde yeni anlayış ve yaklaşımları benimseyen Senûsîlik zamanla İdrisiyyenin diğer kollarını da kendi içinde eritmiş oldu. Benimsenen içtimaî, siyasî, dinî, tasavvufî ve iktisadî görüşleriyle Senûsîlik Afrika Müslümanlarının umudu haline geldi.¹³

Kuruluşu Mekke'de gerçekleşen tarikat başlangıçta zühd, takva, riyazet, mücahede, halvet ve uzlet usulünü benimseyen nefsânî tarikatlardandı. Müritlerinin seyr u sülük eğitimini sıkı kurallara tabi tutup nefis terbiyesini ağır usullerle yürütmekteydi. Daha çok bireysel kemâle önem verirdi.¹⁴ Faaliyetlerini Hicaz'dan çok Kuzey Afrika'da sürdürmeye karar veren Senûsîler, artık turuk-ı ebrâr usulü yerine turuk-ı ahyâr anlayışını sürdürmeye çalıştılar. Kuzey Afrika'da ortaya çıkan siyasî boşluğu gidermeye çalışan teşkilat yapısı ile kurumsal kimliğe bürünmeye başladı. Çalışma hayatının düzenlenmesinde, adlî mekanizmanın işletilmesinde, kültürel hayatın canlılık kazanmasında,

¹¹ J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia*, London 1952, s. 243; *Islam in West Africa*, Oxford 1959, s. 25.

¹² J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London 1973, s. 116.

¹³ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*, yay. haz. İsmail Cömert, Ses Yayınları, İstanbul 1992, s. 96.

¹⁴ Şükrü, *es-Senûsiyye*, s. 22.

sosyal barışın temininde, siyasî otoritenin tesisinde Kuzey Afrika halklarının temsilcisi konumuna geldi.

Zaviye teşkilatı adıyla yapılanma sürdüren Senûsilik, kavşak noktalarını, sahil güzergâhını, su kaynaklarını ve ticaret yollarını kontrol altında tutmaya çalıştı.¹⁵ O kadar yaygın zaviye ağı oluşturmaya çalışıldı ki, zaviyeler arasındaki mesafe ortalama altı saate düşürüldü.¹⁶ Senûsî zaviyeleri daha çok Cağbub, Berka, Trablusgarb, Bingazi, Fizan, Kufra, Tunus, Sudan, Cezayir, Mısır, Hicaz ve Orta Afrika bölgelerinde yer almaktaydı. Sahil güzergâhı Batılı müstemleke güçlerinin saldırılarına maruz kalmaya başladığı için tarikat, zaviyelerini daha çok Sahra coğrafyasında kurmaya çalıştı. Diğer tarikatlar faaliyetlerini çoğunlukla şehir merkezlerinde sürdürürken, Senûsiyye ihmal edilen Sahra coğrafyasında, köy ve kasabalarda etkinlik göstermeye başladı. Bedevi kitlelerin güvenini kazanan tarikat, zamanla Sireneyka ve Trablusgarb bedevilerinin temsilcisi hüviyetine büründü.¹⁷

Osmanlı devletine bağlı eyaletlerde yapılanan, zamanla güçlenen ve teşkilat yapısıyla kısa zamanda yaygınlık kazanan Senûsîliğin en bariz özelliği Osmanlı devletine olan sadakatiydi. On dokuzuncu yüzyıl boyunca bölgede varlığını sürdüren tarikat, Osmanlı hilafetine bağlılıklarını dile getirmiş, Osmanlı halifesi adına camilerinde hutbe okumuş, Osmanlının eyalet valileri ile yakın ilişkilerde bulunmuş, yapılan çalışmalarda Osmanlı yetkilileri öncelikli olarak bilgilendirilmişti. Osmanlı yetkilileri ile Senûsîler arasındaki ilişkiler genel anlamda böylesi olumlu bir seyir izlerken, süreç içerisinde hiçbir sorun olmadığı da söylenemez. Herşeyden önce Libya neredeyse bir asra yakın zaman diliminde

¹⁵ Lothrop Stoddard, *Hâdıru'l-Âlemi'l-İslâmî*, trc ve thk. Emir Şekib Arslan, Cîf 1352/1934, c. II, s. 142; E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949, s. 78; Nicola Ziadeh, *Sanusiyah*, London 1958, s. 114.

¹⁶ Ziadeh, *Sanusiyah*, s. 114; *Libya*, s. 75.

¹⁷ Louis Rinn, *Marabout et Khouan*, Cezayir 1884, s. 500; H. Duveyrier, *Le Confrerie Musulmane de Sidi Mohammed ben Ali es Senousi*, Societe de Geographie, Paris 1886, s. 57; Stoddard, *Hâdıru'l-Âlemi'l-İslâmî*, c. II, s. 400; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964, s. 446; Filibeli, *Senûsîler*, s. 55.

Osmanlı idaresinin kontrolü dışına çıkmış ve tarikatın bölgede yaygınlık kazandığı 1835 yılında yeniden hilafet merkezine bağlanmıştı. Kontrolün yenice sağlandığı, bölgenin İstanbul ile irtibatı yeniden güçlü bir şekilde kurulmaya başlandığı dönemde resmi idarenin otoritesini sarsacak yeni oluşumlara kuşkuyla bakılmaktaydı. Benzer sancı o tarihlerde Mısır'da yaşanmış, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ayrılıkçı siyaseti Osmanlı'yı ileri düzeyde sarsmıştı. Aynı şekilde Hicaz'da dinî bir akım olarak ortaya çıkan Vehhabilik Osmanlı'nın Hicaz bölgesinde etkisini kaybetmesine yol açmıştı. Gelişen bu ayrılıkçı akımların sonrasında ıslahat ve ihya hareketi adıyla ortaya çıkan, kitlelerin güvenini kazanan bir tarikatın Osmanlı'nın bölgedeki siyasi ağırlığına gölge düşürmesinden korkulmaktaydı. Tarikatın kurucusu es-Senûsî döneminde Senûsîlerin Osmanlı devleti olan ilişkilerini şu alt başlıklar altında değerlendirebiliriz:

2. Seyyid Senûsî'nin Osmanlı Devletine Muhalif Tavrı

Es-Senûsî, başlangıçta Osmanlı devletine karşı menfî bir tutum sergiliyor, bölgedeki Osmanlı varlığından rahatsızlık duyuyor, Osmanlı siyasetini benimsemiyordu. Seyyid Senûsî'nin Osmanlı'ya olan bu tepkisi gençlik dönemlerine kadar uzanmaktadır. Onun bu menfi tavrındaki temel etken Cezayir'de kendisinden temel İslâmî eğitimini aldığı ve çok sevdiği hocası Muhammed b. Kundûz'un Cezayir Dayısı tarafından idam edilmesidir. Menfi tutuma bürünmesine yol açan bir diğer faktör, Ticâniyye ve Darkâviyye gibi Osmanlı devleti karşıtı ve Filâlî hanedanlığı yanlısı tarikatlara intisap etmesidir.¹⁸ Osmanlı hilafetine karşı mesafeli tutum sergilemesinin üçüncü sebebi, "Halifenin Kureyşten olması" gerektiği düşüncesine sahip olmasıdır.

¹⁸ Bradford G. Martin. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, London 1976, s. 101.

3. Seyyid Senûsî'nin Osmanlı Hilafetini, Osmanlı Yetkililerinin de Büyük Senûsî'yi Yakından Tanıma Çabaları

Tarikatının kuruluşunu Hicaz'da tamamladıktan sonra Libya Sahrası'nda yapılanmaya giden tarikatın faaliyetleri Osmanlı yetkilileri tarafından yakın takibe alındı. Trablusgarb, Bingazi ve Fizan valileri Seyyid Senûsî'yi konutlarına çağırıp bizzat soruşturmaya tabi tuttular. Sık sık gönderilen mektuplarla Seyyid Senûsî'nin faaliyetleri hakkında bilgi istediler. Trablusgarb valisi Muhammed Emin Paşa, Bingâzi valisi Muhammed Salih Paşa ve Fizan valisi Mustafa Paşa Seyyid Senûsî'nin düşünce dünyasını ve niyetini anlamak için çok uğraş vermiş, işi ciddiye almış ve sonuna kadar takip etmiş kişilerdi. Aslında Osmanlı devleti siyasî amaçları ile çatışmadıkça, siyasî emellerine engel teşkil etmedikçe tasavvufî hareketlerden çok da rahatsız değildi. Tarikatların etkinliklerinden yeri geldikçe faydalanmak istiyordu. Osmanlı yetkilileri her ne kadar başlangıçta Seyyid Senûsî hakkında birtakım şüphelere, tedirginliklere ve korkulara kapılmışlarsa da gerçekleşen görüşmeler sonucunda bu korkular izale edilmiştir.

1840-1842 tarihleri arasında Trablusgarb valiliği görevini yapan Ali Asker Paşa yapılan soruşturma ve kovuşturmalar sonucunda Seyyid Senûsî'nin ilmî ve manevî şahsiyetine hayran kaldı, sohbetlerinden etkilendi ve kendisine her defasında saygıda kusur etmemeye çalıştı. Öyle ki Ali Asker Paşa, Seyyid Senûsî'yi takva önderi bir mürşid-i kamil olarak nitelemekteydi. Samimiyetine inandıktan sonra onunla sağlam dostluklar kurup manevî nüfuzundan yararlanmak istemekteydi. İngiliz araştırmacı Canon Sell, Ali Asker Paşa'nın mürid halkasına girecek kadar Seyyid Senûsî'ye yakın olduğundan, eyaletin bozulan sosyal yapısını düzeltmek için Seyyid Senûsî'nin desteğine ihtiyaç duyduğundan bahsetmektedir.¹⁹

Osmanlı yetkilileri ile Senûsî şeyhleri arasında gerçekleşen karşılıklı ziyaretleşme ve mektuplaşmalar şahsî dostlukların oluşmasına yol açmıştır.

¹⁹ D. D. M. R. A. S. Canon Seli, *the Religious Orders of İslâm*, London 1976, s. 96.

Osmanlı yetkililerinin iyi niyetli çabalarını yakından gören Seyyid Senûsî de Osmanlı hilafetinin meşruluğuna kani olmuş, gençlik dönemindeki Osmanlı karşıtlığı düşüncesinden vazgeçmiştir. Karşılıklı iyi niyet girişimlerine dair çok sayıda örnek bulunmakta, Senûsîlerle Osmanlı devleti arasında ortaya çıkan olumsuz gelişmelere, soğukluğa ve düşmanlığa yol açacak herhangi bir olaya rastlanılmamaktadır. “Eğer böyle bir durum olsaydı, yazışmalarda bunun tesiri gün yüzüne çıkardı” tespitinde bulunan Muhammed Esed, Seyyid Senûsî'nin hayatı boyunca hilafet makamına sadık kaldığından bahsetmektedir.²⁰ Bir mürid olarak Seyyid Senûsî hayatı boyunca rekabete, sataşmaya, çatışmaya ve kavgaya yol açacak tüm tutumlardan uzak durmuş, kısır döngü tartışmalardan kaçınılmasını öğütlemiştir. Fakat o aynı zamanda Osmanlı da dahil herhangi bir gücün boyunduruğuna girmekten kaçınmış, siyasilerin emrivaki tavırlarından rahatsız olmuş, takibata uğramaktan kaçınmış, güdümlü yaşamaktan hoşlanmamış, özgürlüğüne düşkün olmuş, özerk ve müstakil çalışmalar yapmayı tercih etmiştir.

4. Seyyid Mehdi Döneminde Gerçekleşen Osmanlı-Senûsiyye İlişkileri

Osmanlı yetkilileriyle Seyyid Senûsî arasında gerçekleşen bu dostane ilişkiler Seyyid Senûsî'den sonra tarikatın şeyhliğini deruhte eden Muhammed Mehdi²¹ döneminde de sürdürülmüştür. Mehdi döneminde

²⁰ Muhammed Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, çev. Cahit Kaytak, İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 411.

²¹ Muhammed Mehdi es-Senûsî (ö. 1320/1902): 1260/1844'de Cağbub zaviyesinde dünyaya gelen Muhammed Mehdi, Seyyid Senûsî'nin iki oğlundan biridir. İlk eğitimini Seyyid İmran b. Bereke el-Feyturi'den alan Mehdi, Cağbub ve Mekke'de ihtisasını tamamlamıştır. Seyyid Senûsî'nin 1276/1859'daki vefatı zaviye teşkilatı on kişiden oluşan Niyabet Meclisince yürütüldü. Babasından sonra tarikatın şeyhliğini üstlenen Mehdi, ilim ve takvasıyla tanınan bir şahsiyetti. Hitabeti son derece düzgündü. Müridlerinin nazarında o bir kutub, gavs ve mehdî kabul edilirdi. Zaviye teşkilatını dirayetle yöneten Mehdi, kendi döneminde Senûsîliği tüm Sahra halklarınınca muteber teşkilat haline getirdi. Manevî nüfuzu Fas'ın Atlantik sahillerinden Hint okyanusuna kadar tüm Kuzey Afrika boyunca hissedilmekteydi. Onun döneminde tarikat,

tarikât, oluşum safhasını tamamlamış, etkin ve faal bir tutum sergilemiştir. Babasının yolunu izleyen Mehdi, zaviye adedini iki katına çıkarmış, daha geniş kitlelerin sempatisini kazanmış ve hareketin Fransız yayılcılığına karşı fiilî bir duruma geçmesini sağlamıştır Afrika'nın kuzey ve iç kesimlerinde Fransızlara karşı başlatılan bu bağımsızlık mücadelesi on dokuzuncu asrın sonlarına kadar kesintisiz sürmüştür. Fransızlara Afrika'nın kolay yutulur lokma olmadığını gösteren Senûsî direnişçileri, en büyük desteği Osmanlı Halifesinden görmüşlerdir. Muhammed Mehdi, her ne kadar Osmanlı Sultanıyla içli dışlı olmaktan, tam teslimiyete bürünmekten kaçınsa da, samimiyetini ve dostluğunu kesmemiştir. Halifeye daima duacı olmuştur.²²

Senûsîlerle Hilafet merkezi arasında yaşanan en yoğun temas Sultan II. Abdülhamid döneminde gerçekleşmiştir. Tahta çıkışından sonra Sultan Abdülaziz ve Sultan Abdülmecid dönemindeki soruşturma, tetkik ve incelemelerle yetinmemiş, tarikâtın faaliyetlerini bizzat kendisi de yakın takibe almıştır. Zaten kendisi ittihad-ı İslâm düşüncesini devlet politikası haline getirmiş ve bu dış siyasetini yürütürken tasavvuf erbabından azami derecede istifade etmiştir. Sultan II. Abdülhamid Kuzey Afrika'da güçlü nüfuza sahip olduğunu gördüğü Senûsiyye ile yakın temas sağlamakla birlikte denge siyaseti güderek, bölgede tarikâtın hızlı yükselişini Medeniyye ve Şaziliyye tarikâtlarına olan yakın desteğiyle dizginlemeye çalışmıştır. Bilhassa Senûsîliğin Trablusgarb ve Bingâzi gibi şehir

sömürgeciliğe karşı gerçekleşen uzun soluklu cihadı başlatmış oldu. Tarikat özellikle Sudan, Sireneyka, Fizan, Mısır, Tunus, Orta Afrika, Çad, Sahra, Vaday ve Ennedi'de hakim konuma geldi. Fransızlar 1902'de Vaday ve Ennedi bölgelerine girene kadar tarikât, Orta Afrika'nın tek hakim unsuru konumundaydı. Orta Afrika'da sömürge faaliyetlerine hızlı başlayan Fransızlara karşı 1902 yılında gerçekleşen vefatına kadar cihad etti. Emperyalist saldırılar karşısında Sahra halklarının özgürlük ve bağımsızlık önderi olarak anılmaya başladı. Orta Afrika'daki Borku, Vaday, Ennedi, Vacanka, Tibesti bölgeleri Senûsîlerin ileri karakolları haline geldi. Onlarca yıl Fransız işgal güçlerinin ilerleyişini durduran ve onlara uzun yıllar ağır kayıplar verdiren Senûsîler, Mehdi'nin 1902 yılında gerçekleşen ölümüyle birlikte ağır yaralar almaya başladı.

²² Ziadeh, *Sanusiyah*, s. 85.

merkezlerinde yayılmasını engellemek için Medeniyye tarikatı şeyhi Zafır Efendi'yi himaye etmiş ve Şâziliyye tarikatının faaliyetlerine imkân tanımıştır. Sultan iktidara gelişinin ilk döneminde Senûsîlere yönelik şüpheli bir tavır sergilemiştir. Bu kuşku politikasının sonucu olsa gerek, Kufra Kaymakamlığını kurup İstanbul'a yeni dönen Kufra kaymakamı Hilmi Paşa'ya "Bu Senûsî kimdir? Orada hilafet iddiasında mı bulunuyor?" şeklinde sorular yönelir. Hilmi Paşa da; "Estağfirullah Efendim, Muhammed Mehdî sadık ve mutî' bir tebaanızdır. Sadece dua-yı hilafetpenâhîleriyle meşguldür. Etrafına da bunu telkin eder. Maksadı İslâm'ın nurunu cehalet içerisinde bulunan Afrika kabilelerine yaymaktır" cevabını verir.²³

Sultan II. Abdülhamid'in Senûsîler hakkında hazırlattığı ikinci rapor, Reşid Paşa'nın izlenimlerine dayanmaktadır. Sultan II. Abdülhamid 1890 yılında Sireneyka valisi Reşid Paşa'yı Çağbûb'a gidip Seyyid Mehdi ile görüşmesini ve Senûsîler hakkında detaylı veriler toplamasını ister. Çağbub'da Seyyid Mehdî'yi ziyaret eden Reşid Paşa, kendisine sultanın selamlarını iletir. Kendisi ile Senûsiyye hakkında söyleşiler gerçekleştirir. Birkaç hafta Çağbub'da ikamet eder. Çağbub üniversitesinin faaliyetlerini, Çağbub'a gelip giden Senûsiyye müritlerinin ahvalini, tarikatın Çağbub merkezli yönetim seyrini yakından müşahede eder. Çağbub'dan ayrılırken, Muhammed Mehdî'yi Halife adına İstanbul'a davet eder.²⁴ Gerçekleşen davetten son derece mütehasis olduğundan bahsedip şartlar gereği Çağbub'dan ayrılamayacağını belirtir. Bu ziyaretıyla Senûsîler hakkında genel bir yargıya varan Reşid Paşa, İstanbul'a dönüp sultanla görüştüğünde, kendisine Senûsiyye müntesiplerinin Osmanlı devletine olan sadakatlerinden bahsedip tarikatın faaliyetlerini takdir ettiğini söyler.²⁵

²³ Celâl Tevfik Karasapan, *Libya, Trablusgarb, Bingâzi ve Fizan*, Türkiye Yayınları, İstanbul 1964, s. 175-179.

²⁴ Muhammed Tayyib el-Eşheb, *el-Mekdî es-Senûsi*, Tripoli 1952, s. 210-11.

²⁵ Eşheb, *Mehdî*, s. 211.

Sultan II. Abdülhamid bir yıl sonra bu kez Sâdık el-Müeyyed'i Çağbub'a gönderir. 1891 yılında gerçekleşen bu ziyaret sırasında Çağbub'u gezen Sadık el-Müeyyed Çağbub'un kültür şehri haline dönüştürülmesine hayranlıkla şahit olur. Fransız işgaline karşı uzun soluklu bağımsızlık mücadelesine şahitlik eden Sadık el-Müeyyed, Senûsîlerin kendi silahlarını kendileri imal edecek konuma geldikleri, özel silah atölyeleri olduğunu bilgisine sahiptir. Çağbub'u ziyareti sırasında kendisine rehberlik yapan Senûsiyye müridine bu meramını açmak ister. Ondan Seyyid Mehdî'nin silahlanma politikası hakkında bilgi vermesini ve Senûsîlere ait silah depolarının nerede bulunduğunu söylemesini ve silah imalatı yapılan atölyeleri gezdirmesini ister. Sorunun muhatabı olan şahıs olumlu cevap verip kendisine silah atölyelerini gezdireceğini söyler. İlgili mürit Sadık el-Müeyyed'i silah fabrikası diye Çağbub kütüphanesine götürür. Kütüphanenin oldukça büyük, nadide eserlere sahip, özenle teşekkül ettirilmiş ve müdavimlerinin kalabalık olduğunu gören Sadık el-Müeyyed hayretini gizleyemez ve şu tespiti ortaya koyar: *"Bana askerî silahları göstereceğinizi de biliyorum. Ama en etkili silahlar işte bunlardır."*²⁶Sadık el-Müeyyed'in bu ziyareti İstanbul'da Senûsîlerin daha fazla tanınmasına katkı sağlar. Çağbub'dan İstanbul'a döndüğünde sultana izlenimlerini anlatan Sadık el-Müeyyed, resmi raporunda özetle şu minvalde değerlendirmelerde bulunur: *"Senûsiyye şeyhi Seyyid Mehdî, Osmanlı devletine bağlı ve Osmanlı halifesine duacı olmaktadır. Kendileri İslâmî hassasiyete sahip ve muttaki bir mürşid-i kâmilidir. Seyyid Mehdî Afrika'da kutup olarak tanınmaktadır. Seyyid Mehdî sayesinde başıbozuk bedevi kitleler Osmanlı devletine bağlanmıştır. Orta Afrika'ya hiçbir Osmanlı yetkilisi gelmediği hâlde, onun mesajları sayesinde bölge halkı Osmanlı devletine karşı samimi hislerle dolu bir hâle gelmiştir."*²⁷

Senûsîler hakkında İstanbul'a böylesine müspet raporlar gelirken, Sultan II. Abdülhamid, Seyyid Mehdî'nin tarikat merkezini Çağbub'dan Kufra'ya

²⁶ Eşheb, *Mehdî*, s. 211.

²⁷ Stoddard, *Hâdir*, c. II, s. 144; İrfan Gündüz, *Osmanlılar'da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1993, s. 224.

taşıdığı haberini alır. Bu durum Sultan Abdülhamid'i tekrar şüphelendirir. Sultan, Sireneyka valisi Tahir Paşa aracılığıyla Seyyid Mehdî'ye bir mektup gönderir. Mektubunda sultan, Seyyid Mehdî'nin tekrar Cağbûb'a dönmesini ister ve neden Kufra'ya taşınma gereği duyduğunu sorar.²⁸ Sultan ikinci mektubunu bölgeyi yakından tanıyan bir diğer diplomatı Sadık Müeyyed'e yazdırır. Sadık el-Müeyyed mektubunu şu sözlerle tamamlar: “...Hilafetin gerekliliğini, imametın önemini, Müslümanların emanetine Osmanlı devletinin ne denli sahip çıktığını sizler çok iyi bilmektesiniz. Allah her inanan Müslümanın halifeye itaat etmesini emretmiştir. Özellikle zor zamanlarda, kâfir, mürted, hâin ve fitnecilerden oluşan düşmanın problemler oluşturduğu, ehlisünnet akidesinin hedef alındığı, Osmanlı İslâm hilafetinin yıkılmasının amaçlandığı bir dönemde, buna daha da çok önem gösterilmesi gerekir. Söylentiye göre, İngiliz, İtalyan ve diğer koloni güçlerinden herbiri turist olarak kendi memleketlerinize sızmayı başarmışlar. Gerçi aslında bunların hangi amaçta olduklarını, özellikle de dinimiz ve Müslümanlara karşı yıkıcı, parçalayıcı plânlar düzenlediklerini çok iyi bilmektesinizdir. Sizler ne tür fitnelerin kaynatıldığını çok iyi bilmektesiniz. Bu gerçekten hareketle sesinizin duyulduğu ve sözünüzün ulaştığı her yerde müritlerinizi ve sevenlerinizi Osmanlı devletini desteklemeye sevk etmektesiniz. Çünkü eğer Osmanlı devleti çökerse tüm dünyada İslâm'ın gücü azalır. Müslümanlar kendi aralarında çeşitli guruplara ayrılır. Tarihin her döneminde İslâm hilafetinin destekçileri bulunmamış mıdır? Allah'tan korkan, peygamberi seven, peygamberin gerçek halifeleri olmaları bakımından bizim manevi önderlerimiz olan ulemadan sizin gibi insanlar Müslümanların arasında bulunmaktadır. O kadar ki Osmanlı İslâm devleti içinde onur ve haysiyetiniz kanunlarımız ve sistemimiz çerçevesinde teminat altına alınmıştır. Bu arada birtakım Hıristiyan misyonerlerden de bahsetmem yerinde olacaktır. Sudan halkının saflığının farkına varmışlar. Halkın çoğunun saf ve parlak zekâyâ sahip olduğunu bilmekteler. Küçük guruplar halinde Sudan'a sızıyorlar. İncil ve

²⁸ Şükrü, *Senûsiyye*, s. 88; Eşheb, *Mehdî*, s. 64. Seyyid Mehdî'nin Tahir Paşa'ya gönderdiği cevabî mektubunda Osmanlı Devletine karşı herhangi bir endişesinin olmadığı, Yıldız Sarayı'nda kendisi hakkında dönen bir entrika ve yalan isnatlarının, yıkıcılık suçlamalarının asılsız olduğu dile getirilmiştir.

Hıristiyanlıkla ilgili diğer eserlerin Arapça tercümelerini de bölgede dağıtmaya kalkışıyorlar. Muharref Hıristiyanlık inancını oralarda halkın anlayacakları bir üslupla aktarmaya çalışıyorlar. Dağıttıkları broşürlerin okunmasına çaba harcıyorlar, kendi düşüncelerini telkine kalkışıyorlar, saf zihinleri bulandırıyorlar, sonunda onları Hıristiyanlık adına kazanmaya çalışıyorlar. Bu çerçevede sizden ricamız bu menfi eğilimler karşısında faaliyetlerinizi hızlandırmanız, ortaya çıkan inançsızlık, fitne ve isyan ateşine karşı tedbir almanız, bölge halklarını bu kötülüklerden korumanız ve oralarda İslam'ın yayılışını sağlamanızdır.”²⁹

Sultan II. Abdülhamid, 1877 yılının Mart ayı gibi daha iktidarının ilk yıllarında Fas sultanına ve Fas Şeyhülislâmlığına bir mektup kaleme alır. Yazdığı bu mektubu Fas'a Şeyh İbrahim es-Senûsî vasıtasıyla ulaştırır. Sultan mektubunda dikkat çekici şu ifadelere yer verir: “Yanınızda fazıl kimselerden kabul edilen Seyyid İbrahim es-Senûsî, bizim de kendisine güvendiğimiz zatlardandır. İyi hâl ve hareketinden dolayı, kendisini, zât-ı âlinize bu mektubu vermek için seçtik.” Sultan bu sözleriyle Senûsîlerin siyasî hayattaki yerini ve İbrahim es-Senûsî'nin gönderilme sebebini gayet açık bir dille açıklamıştır.³⁰

Gönderilen mektuplarla da yetinmeyen Sultan II. Abdülhamid, 1895 yılında hem Tahir Paşa hem de Sadık Müeyyed'i ayrı ayrı Kufra'ya göndermiştir. Her ikisi de Cağbûb'a geri dönmesi hususunda Seyyid Mehdî'yi ikna etmeye çalışmışlardır. Fakat gerçekleşen ziyaretlerde ve yapılan gözlemler sonucunda onlar da bu yer değişikliğinin doğal bir değişiklik olduğuna inanmışlardır. Kufra'ya taşınmanın ne kadar gerekli olduğu hususuna sonunda her ikisi de Senûsîler tarafından ikna edilmişlerdir. İstanbul'a döndüklerinde Tahir Paşa da Sadık el-Müeyyed de raporlarında ortak nitelikte şu kanaatleri paylaşmışlardır:

- Seyyid Mehdî bölgede İslâmî uyanışın öncü lideri konumundadır.

²⁹ Eşheb. Mehdi, s. 54-55.

³⁰ Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid ve İslam Birliği, İstanbul 1992, s. 146.

- Seyyid Mehdi'nin Kufra'ya taşınmaktan kastı, Osmanlı'nın eyalet merkezinden uzaklaşmak, Osmanlı valilerinden kaçmak, koloni güçleri ile işbirliğine girişmek değildir.

- Silahlı mücadelenin verildiği Orta Afrika'daki Senûsî birliklerini daha yakından koordine edebilmek, pagan zümreler arasında İslam'ın yayılmasını sağlamak için stratejik öneme sahip konumdaki Kufra bölgesine taşınılmıştır.³¹

Başlangıçta Medeniyye ve Şâziliyye tarikatlarını ön plana çıkarmaya çalışan Sultan II. Abdülhamid aldığı müspet raporlar sonrasında, Senûsiyye şeyhi Seyyid Mehdi'nin gönlünü almaya çalışmıştır. Gönderdiği özel hediyelerle Seyyid Mehdi'nin hayır dualarını almak ve yakınlığını kazanmak istemiştir. Bununla birlikte, Fransızların bölgeyi işgaline karşı direniş sergileyen Seyyid Mehdî, Fransız saldırılarını geri püskürtebilmek amacıyla Sultan II. Abdülhamid'den silah ve teçhizat, bölge halkının askerî mücadelesinde onları yetiştirecek subay, bölgede eğitim hizmetlerini deruhte edecek eğitimciler istemiş, fakat bu talepler akamete uğramış ve karşılık bulmamıştır.³² Fakat bu taleplerin yerine getirilemeyişi, sultanın herhangi bir tavrı sonucu değil iktidara geldiği dönemde devletin içerisinde bulunduğu zor şartlardan ve imkânsızlıklardan kaynaklanmıştır.

Diğer yandan Afrika'da sömürge faaliyetleri için tehlike arzeden Seyyid Mehdi'yi İngilizler ve Fransızlar Sultan II. Abdülhamid'e şikâyet ederler. Sultandan Seyyid Mehdî'yi İstanbul'a çağırıp bir daha memleketine göndermemesini isterler. Fakat sultan, birtakım bahanelerle onları oyalamış ve gönderdiği hediyelerle Seyyid Mehdî'yi desteklemiştir.³³

Osmanlı halifesinden bu kadar yakın ilgi gören Seyyid Mehdi, zaviye mukaddemlerine gönderdiği mektuplarında, sık sık Osmanlı resmî

³¹ Stoddard, *Hâdır*, c. II, s. 142; Eşheb, *Mehdî*, s. 230-231.

³² Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 446.

³³ Stoddard, *Hâdır*, c. II, s. 161.

makamlarına bağlı kalmalarını, Osmanlının devlet siyasetine aykırı hareketten kaçınmalarını, hilafet merkezi ile aralarını açmaya çalışan entrika ve fitnelere kulak asmamalarını, ümmetin birliğini zedeleyecek hareketlerden kaçınmalarını tembih etmiştir. 1891 yılında Avâkir kabilesine gönderdiği mektubunda Mısır'daki Hidiv Arabî Paşa'nın isyanından bahseder. Hidiv Arabî Paşa isyanının İngilizlerin kışkırtmasıyla Mısır'da patlak veren bir ayaklanma olduğunu söylemektedir. Böylesi dış güçlerin oyununa gelmemelerini ve işgal güçlerince kullanılmamalarını öngörmektedir.³⁴

Seyyid Mehdî'nin teşvikiyle Amud, Ingıdanen ve Bufenayed gibi Tuarek liderler, Fizan mutasarrıflığına müracaat etmişler ve Azcer denilen Tuarek bölgesinin Osmanlı devletinin himayesine alınmasını rica etmişlerdir. Guvar Taybulan bölgesi Tuarekleri de muteber addettikleri Tuarek lideri Abdullah Yendemî aracılığı ile Osmanlı devletine bağlanmayı kabul etmişlerdir.³⁵

Osmanlı devlet yetkililerinin Senûsî kitleleriyle kurduğu güçlü dostluklar, aralarında gerçekleşen karşılıklı ziyaretleşmeler, yapılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkan müspet raporlar tarikatın İstanbul'da da tesir halkası oluşturmasına yol açmıştır. Bu çerçevede İstanbul'da birçok kişi, Senûsiyye tarikatına katılmış, kamuoyunda Senûsiliğe dair müspet kanaatler paylaşmıştır.³⁶

5. Ahmed eş-Şerif Döneminde Osmanlı-Senûsiyye İlişkileri

II. Meşrûtiyetin ilanı ile II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi Senûsîlerce tepkiyle karşılandı. V. Mehmed Reşad Paşa döneminde İttihâd ve Terakki Partisi'nin yönetimi üstlenmesi Senûsîleri tedirgin etti. İttihat ve Terakki Hükümetinin iktidara geldikten sonra yayınladığı "Hürriyet-Eşitlik-

³⁴ Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr*, s. 58-59.

³⁵ Filibeli, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*, s. 91.

³⁶ Ziadeh, *Sanusiyah*, s. 61-64.

Kardeşlik" bildirisi Senûsîler tarafından reddedildi.³⁷ Sireneyka'dan vekil olarak seçilip İstanbul'a gönderilen delegelerin ikisi de İttihat ve Terakki fırkasına muhalifti. İttihat ve Terakki çevrelerinin milliyetçi söylemlerinden rahatsız olan Trablusgarp ve Sireneyka Senûsîleri ümmet anlayışını öngörmekte ve tüm Müslümanların vahdetini savunmaktaydılar..³⁸ İtalyan, İngiliz ve Fransız ajanları tüm girişimlerine rağmen Senûsî kitleleri arasında Arapçılık akımını, milliyetçi söylemi, ayrılıkçı fikirleri yerleştiremediler. Batılı stratejistlerin beklentilerini boşa çıkaran Senûsîler, Sultan Reşad ve Sultan Vahdettin dönemlerinde de Osmanlı hilafetiyle dayanışma ruhunu sürdürdüler. Ulusalçı ve ayrılıkçı düşüncelerin ötesinde İslâm'ın muhafazasını şiar edindiler. Devam eden Fransız işgaline karşı Sahra'da bağımsızlık mücadelelerini sürdürmeye devam ettiler.³⁹

Seyyid Mehdî'den sonra tarikatın şeyhliğini Seyyid Ahmed eş-Şerif⁴⁰ üstlendi. Ahmed Şerif seleflerine oranla Osmanlı'ya daha sıkı bağlı kaldı, Osmanlı ile paralel hareket etti ve tüm teşkilatıyla Osmanlı adına mücadele verdi.

³⁷ Ziadeh, *Libya*, s. 78.

³⁸ Rudolph Peters, *İslâm ve Sömürgecilik -Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi-*, ter. Süleyman Gündüz, Nehir Yayınları, İstanbul 1989, s. 143.

³⁹ Pritchard, *The Sanusi*, s. 96-103.

⁴⁰ Seyyid Ahmed eş-Şerif (ö. 1352/1933): 1873'de Cağbub'da dünyaya gelen Seyyid Ahmed eş-Şerif, ilk eğitimini burada babası Muhammed Şerif, amcası Muhammed Mehdî, Senûsî ileri gelenlerinden Ahmed er-Rîf, İmran b. Bereke ve Muhammed Hasan Biskerî'den aldı. İyi bir eğitim alırken aynı zamanda, Senûsî teşkilatını yakından tanıdı, böylece siyasî bir kimliğe sahip oldu. Amcasıyla beraber Sudan'daki Kırû zâviyesine taşındı. Fransızlara karşı sürdürülen direnişte amcasına refakat etti. Şeyhlik görevine getirilmesinden sonra, tarikatın merkez zaviyesini Kırû'dan Kufra'ya nakletti. Seyyid Mehdî'nin ölümüyle tarikat, üçüncü dönemine girdi. Tasavvufî cihadı birleştiren bu parlak sima, aynı zamanda ailenin yazı geleneğini de devam ettirdi. *ed-Dürretü'l-ferdiyye fi beyanı mebnî't-tarikati's-Senûsîyyeti'l-Muhammedîyye ve menşei meşayhi'l-ilmîyyeti'l-muttasile bi menbei'l-hayr vel-cûd, el-Envarü'l-kudsiyye fi mukaddimeti't-tarikatis-Senûsîyye, Buğyetu'l-musârid fi ahkâmi'l-mücâhid fi'l-hass ale'l-cihad* isimli matbu üç eseri bulunmaktadır. Seyyid Ahmed eş-Şerif'in şeyhliğinin ilk yıllarında tarikat büyük ölçüde, Seyyid Mehdî'nin önde gelen danışmanı Ahmed er-Rîf'in kontrolünde idi. Seyyid Ahmed eş-Şerif, 1902-1912 yılları arasında Fransızlara karşı Sahra'da Senûsî direnişini sürdürmüş, 1912-1918 yılları arasında İtalya ve İngiltere'ye karşı Sireneyka'da bedevîlerin başında Senûsî cihadına öncülük etmiş ve 1918-1933 yılları arasında ise sürgün hayatı yaşamıştır. (Geniş bilgi için bkz. Özköse, *Muhammed Senûsî*, s. 59-79).

Trablusgarb savaşında Osmanlı gönüllü subayları ile birlikte hareket etti. Trablusgarb'ı işgalleri sırasında İtalyan güçleri tüm gayretleriyle Osmanlılarla Senûsîlerin arasını açmaya çalışmışlarsa da başarılı olamadılar. Osmanlı subayları etrafında kenetlenen Senûsîlere İstanbul'dan gönderilen silah, gıda ve mühimmat gibi aynı ve nakdi yardımlar bölgenin Osmanlı hâkimiyetinde kalmasına katkı sağladı.⁴¹

İtalya'nın Libya'yı işgaline karşı Senûsîler tüm güçleriyle Osmanlı güçlerinin yanında yer aldılar. Onların bu onurlu mücadelesini Mustafa Kemal şu ifadeleri ile dile getirmektedir: *"Bizzat, bir yıl devam eden savaş döneminde, Afrika 'da bulundum. O mücadeleyi yapan insanlarla birlikte oldum. Onları yakından tanıdım. Fikirlerine derinden vakıf oldum. Afrika insanları istiklâllerine kavuşma özlemini bizden daha önce dile getirmişlerdir. Fakat onlara yapılan baskıların dayanılmaz hâl almasına rağmen, sömürgeciler buradaki Senûsî fikir hareketini söndürememişlerdir."*⁴²

Osmanlı devletinin Uşî antlaşması sonucu Libya'dan çekilmesi üzerine İtalyan işgaline karşı gerçekleşen direniş durmadı. Osmanlı güçlerinin ayrılmasından sonra Libya halkı Senûsîlerin öncülüğünde direniş sürdürdüler.⁴³ İtalyanlara karşı bağımsızlık mücadelesi devam ederken, Osmanlı devletine destek amacıyla Senûsîler doğu cephesinde bu kez İngiliz güçlerine karşı mücadele verdiler. Zira I. Dünya savaşına katılan Osmanlı devleti yayınlanan cihat fetvasıyla tüm dünya Müslümanlarını Osmanlı devletinin safında yer almaya, halifenin fermanına itaat etmeye, Osmanlı devletine savaş açan itilaf güçlerine karşı buldukları bölgede mücadeleye davet etti. Senûsiyye şeyhi Ahmed eş-Şerif, halifeye sadakat uğruna ikinci bir cephe açarak İngilizlerle çarpıştı.

⁴¹ Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr*, s. 54.

⁴² *Hakimiyet-i Milliye Gazetesi*, 04 Ocak 1922, Ankara.

⁴³ Ziadeh, *Libya*, s. 77.

Sonunda Senûsîler İngiliz, İtalyan ve Fransızlarla devam eden bir savaşın içine girdiler.⁴⁴

Osmanlı-Alman birliklerinin Süveyş Kanalı cephesinde savaşı kaybetmeleri üzerine üçlü kısılcacın ortasında kalan, İngiliz, Fransız ve İtalyan güçlerinin ağır saldırılarıyla ablukaya alınan, dış destek imkanları kesilen, açlık, kıtlık, kuraklık, savaş ve ateş çemberini yarmak için Ahmed eş-Şerif, yardım alabilmek adına deniz yoluyla 1917'de İstanbul'a gitti.⁴⁵ İstanbul'a vardığında tahta çıkan Sultan Vahdettin'e kılıç kuşatan zat Ahmed eş-Şerif oldu.⁴⁶ İstanbul'a geldikten sonra ne toplanan yardımlar Trablusgarb'a ulaştırılabildi, ne de Ahmed eş-Şerif Trablusgarb'a dönebildi. İstanbul'un işgali üzerine Anadolu'ya geçen Ahmed eş-Şerif, Anadolu'da başlayan Milli Mücadelenin gönüllü destekçilerinden oldu.⁴⁷ Kuvâ-yı Milliye hareketinin yanında yer alıp Türkiye Büyük Millet Meclisinin kuruluşuna ve faaliyetlerine destek verdi. Milli Mücadelenin İslam dünyasında tanınmasına katkı sağladı.⁴⁸ Türkiye Cumhuriyetin kuruluşuna katkı sağlayan isimlerden oldu. Fakat hilafetin ilgası kararına tepkisi sonucu Türkiye'de ikametine müsaade edilmedi ve kendisi Suriye'ye gitmek zorunda kaldı.⁴⁹ Suriye ve Filisten'deki işgal

⁴⁴ Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 414.

⁴⁵ Mustafa Kara, "Millî Mücadele Yıllarında Tasavvuf ve Tekkeler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, c. XIV, s. 392. Sirt Körfezi Ageyle'de bir Alman denizaltısına alınan Ahmed eş-Şerif, Adriyatik üzerindeki Avusturya'nın Pola limanına, oradan Balkan treni ile İstanbul'a, 22 Zilkade 1337/30.08.1918 günü, birçok güçlük ve sıkıntı çektikten sonra vardı. Beraberinde bulunanlar şunlardı: Senûsî şeyhlerinden ve mücahidlerinden Muhammed ez-Zavi, Mısırlı Binbaşı Muhammed Salih Bey, hizmetlerinde bulunan mücahidlerinden Salih Ebu Urkub es-Senûsî, özel doktoru Binbaşı Abdüsselim Bey, Osman namında bir diğer mücahid. (Bkz. Orhan Koloğlu, *Mustafa Kemal'in Yanında İki Libyalı Lider –Süleyman Barûnî ve Seyyid Ahmed eş-Şerif-*, Ankara 1981, s.10).

⁴⁶ Kara, "Millî Mücadele", *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, c. XIV, s. 392.

⁴⁷ Stoddard, *Hâdır*, c. II, s. 123-124; Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 415.

⁴⁸ Esed, *Mekke'ye Giden Yol*, s. 416; Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahidler*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1977, s. 101; Sadık Albayrak, *Siyasî Boyutlarıyla Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1989, s. 355-362.

⁴⁹ Stoddard, *Hâdır*, c. IV, s. 408; Karasapan, *Libya*, s. 321-322.

girişimlerine karşı yerli halklarla birlikte mücadele verdi. Sonunda Suudi Arabistan'la Yemen arasındaki Asir bölgesinde Hakk'a yürüdü.⁵⁰

6. Senûsîler Hakkında Yayınlanan Padişah Fermanları

Seyyid Senûsî 1856 tarihinde Bingâzi zaviyesi şeyhi Abdürrahim Mahbûb'u İstanbul'a temsilci olarak gönderir. Şeyh Mahbûb bizzat Sultan Abdülmecid tarafından karşılanır ve kendisi için resmi protokol düzenlenir. Yapılan görüşmeler sonucunda padişah, bir ferman yayımlar.⁵¹ Bu görüşme sonrasında yayınlanan 1856 tarihli ilk fermanla tarikatın varlığı Osmanlı sultanı tarafından bizzat tanınmış, zaviye gelirleri vergiden muaf tutulmuş, Senûsî zaviyelerine bölgede vergi ve para toplama yetkisi verilmiştir.⁵²

Abdürrahim Mahbûb'un ziyareti olumlu sonuçlar doğurmuş, şüpheleri izale etmiş, Osmanlı devletinin desteğini fazlasıyla yanlarında hisseden Senûsîler, tahta çıkışının akabinde bu kez dönemin Bingâzi zaviyesi şeyhi Ebül-Kasım İsevî'yi Sultan Abdülaziz'i ziyaret maksadıyla İstanbul'a göndermişlerdir. Sultan Abdülaziz tarafından sarayda ağırlanan ve sultanla özel görüşmeler gerçekleştiren Şeyh İsevî sultana Senûsiyye tarikatına ve faaliyetlerine dair detaylı bilgiler vermiştir. Sultan Abdülaziz bu görüşmenin hatırasına Senûsîlik hakkında devletin ikinci fermanını yayınlamıştır. Bu ferman da bir öncekini teyit eder mahiyette olmuştur. Ferman, bizzat padişah tarafından Trablusgarb valisine iletilmiştir.⁵³ Birinci Fermanla Seyyid Senûsî'nin kurduğu Sireneyka'daki Senûsî zaviyeleri, ikinci

⁵⁰ Karasapan, *Libya*, s. 322; Mısıroğlu, *Sarıklı Mücahitler*, s. 371.

⁵¹ Muhammed Tayyib b. Ahmed İdris el-Eşheb, *es Senûsi'l-Kebir*, Kahire 1956, s. 17.

⁵² Sâdık Müeyyed el-Azm, *Afrika Sahrâ-yı Kebîr'inde Seyahat*, İstanbul 1896, s. 66; Pritchard, *the Sanusi*, s. 91; Ziadeh, *Libya*, s. 77.

⁵³ Salim b. Amir, *Mecelletü Ömer Muhtar*, Mayıs 1944; Pritchard, *The Sanusi*, s. 91; Ziadeh, *Sanusiyah*, s. 77; Ahmed Sıdkı ed-Deccânî, *el-Hareketü's-Senûsiyye neşetühâ ve nümüvvühâ fi'l-garni't-tâsi'l-aşer*, Kahire 1967, s. 105.

fermanla da Seyyid Mehdî döneminde kurulan Trablusgarb'daki Senûsî zaviyeleri kapsama alanı içerisine sokulmuştur.⁵⁴

Üçüncü ferman ise Sultan II. Abdülhamid tarafından yayınlanmıştır. Sultan II. Abdülhamid 03 Kasım 1895 tarihli mektubunu İbrahim Derviş Paşa eliyle Seyyid Mehdî'ye gönderir. Sultan mektubunda bölge valilerine gönderdiği talimattan bahseder. Buna göre Osmanlı valilerinin bölge halkına ve özellikle Senûsî zümrelerine karşı adalet ve insaftan ayrılmamalarını, bölgedeki hizmetlere öncülük etmelerini, Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz döneminde yayınlanan fermanların geçerliliğini koruduğunu, Senûsî emlakından vergi alamayacaklarını, bilakis vergi toplama yetkisinin Senûsiyye zaviyelerine verildiğini hatırlattığını zikretmektedir. Mektup Seyyid Mehdî'ye duyulan saygı ifadeleriyle son bulmaktadır.⁵⁵

Dördüncü ferman Sultan Mehmed Reşad'a aittir. 25 Receb 1344/1916 tarihli fermanında Sultan Reşad Senûsî zaviyelerini harem olarak nitelemekte, onları Osmanlının himayesinde görmekte, Senûsî zaviyelerinin işlevselliğine dikkat çekmekte ve önceki fermanla öngörülen hükümleri aynen devam ettirdiğini beyan etmektedir.⁵⁶

7. Senûsiyye Tarikatına Tanınan İmtiyazların Gerekçesi

Libya, Tunus ve Cezayir'e gönderilen Osmanlı valileri genelde şehirlerde ikamet ediyorlardı. Sahil boyunca kontrolü ellerinde tutan Osmanlı valileri, iç kesimlere fazla nüfuz edemiyorlardı. Sahra boyunca iç kesimlerde başıbozuk dolaşan çöl kabileleri kendi sistemlerini devam ettiriyor, eyalet yönetimine sık

⁵⁴ Pritchard, *The Sanusi*, s. 91; Abdurrahman Zeki, *el-Muslimûn fi'l-âlemi'l-yevm*, Mektebetü'n-Nehdâti'l-Mısriyye, Kahire 1958, c. I, s. 88; Özköse, *Muhammed Senûsî*, s. 52.

⁵⁵ Muhammed Osman el-Haşaşî, *Müferricu'l-kurb an Trablusgarb*, Yazma, Dâru'l-Kütüb, Kahire, vr. 173-187.

⁵⁶ Eşheb, *es-Senûsi'l-Kebîr*, s. 54.

sık sorun oluşturmuyorlardı. İç kesimlerde asayiş sağlanamıyor, istenen düzeyde vergiler toplanamıyor ve gereğince hizmet edilemiyordu. Yüzyılın sonuna doğru Cezayir ve Tunus başta olmak üzere bölgede sömürge güçleri bu durumdan nemalanmaya kalkışıyorlardı.

Senûsiyye tarikatıyla gerçekleşen işbirliği sonrasında bölge kabileleri Osmanlı devletine yakınlaşmaya başlamıştır. Etnik farklılaşmanın ve kabile ayrışmasının Senûsiyye potasında eritilmesi sonucu, bölgede eyalet yönetimi tek çatı altında bütünleşmiştir. Karamanlılar döneminde kendi içine kapanan, iç çatışmalarla güç kaybına uğrayan bölge dışa açılmış, Osmanlı devletinin desteğini daha fazla alır olmuştur. Bölgedeki kabile yapısından haberdar olan, bölgede başıbozuk hareket eden kabileleri ortak paydada buluşturamayan, alınması gereken vergileri kendilerinden zamanında toplayamayan Osmanlı yetkilileri, çareyi Senûsiyyenin desteğini almakta görmüşlerdir. Çünkü Senûsiyye bölgede kabileleri kendi çatısı altında toplayabilen tek güçtü. Tarikat kısa zamanda bölge kabilelerinin siyasî temsilcisi bir kurum haline dönüştü. Kabilelerin Osmanlı yetkilileriyle teması büyük çoğunlukla Senûsiyye şeyhleri sayesinde oldu. Osmanlı otoriteleri, tarikatın bu konumundan haberdar oldukları için Senûsiyye vasıtasıyla bedeviler üzerinde nüfuz kurmak istediler. Bu yüzden de tarikat erbabına saygıda kusur etmemeye çalıştılar.

Senûsî zaviyelerinin yaygın ağından istifade edildi. Senûsî şeyhlerinin özverili gayretleri sonucu herhangi bir tepki gösterilmeden vergi tahsilatı sağlanmaya başladı. Senûsiyyenin işlevselliği sonucu bölgede asayiş kontrol altında tutuldu. Yol emniyeti, Sahra güvenliği, şehirlerin emniyeti, ulaşım ve haberleşme ağı gibi hizmetler yarı resmi organ hüviyetine bürünen Senûsiyye eliyle sağlandı. Libya eyaletine Osmanlı-Senûsiyye işbirliğiyle yürütülen yönetim merkezi desek yeridir. Bedevilerle Osmanlıların yakınlaşmasını sağlayan Senûsîler, bedevilerce birer milli temsilci olarak görülmüştür. Osmanlı makamlarınca tüm bedeviler Senûsî olarak kabul edilmiştir. Sömürge güçlerinin

aksine Osmanlı yetkilileri de Senûsiyye şeyhleri de bedevilerin yaşam tarzına müdahale etmemiş, kabile sistemlerine dokunmamış, yerel yapılanmaya müdahale etmişlerdir. Senûsiyye içtimaî ve manevî huzurun teminini sağlarken, Osmanlı yetkilileri siyasî ve hukukî yapılanmanın sağlıklı yürütülmesine gayret etmişlerdir. Müdahalenin acı örneği İttihat ve Terakki Hükümetinin 1904 ve 1908 yıllarında Libya halkından ek vergiler almaya kalkışınca ve doğrudan toplamaya yeltenince yaşanmıştır. Kabile halklarının sert tepkisi sonucu hükümet bu tutumundan vazgeçmiştir.⁵⁷

Sonuç

Senûsiyye bireyin İslâmî ve tasavvufî kemale ermesini hedefleyen bir tarikat olduğu kadar toplumun ıslahına da önem veren bir ihya hareketiydi. Osmanlı devletinin hâkim olduğu bir coğrafyada toplum kesimlerinin güvenini kazandığı kadar Osmanlı siyasîlerinin de ilgi ve desteğini kazanmış bir akımdı. Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz, Sultan II. Abdülhamid, Sultan Mehmed Reşad ve Sultan Vahdettin gibi dönemin padişahlarıyla ziyaretleşmek, mektuplaşmak, karşılıklı yakın temaslar gerçekleştirmek suretiyle yerli halkla Osmanlı temsilcileri arasında arabulucu görevi ifa eden Senûsî liderleri, batılı işgal girişimlerine karşı sert tavır sergilerken, Osmanlı devletiyle birlikte hareket etmişlerdir.

Toplumla kaynaşmayı ve toplumsal yükümlülüklerin yerine getirilmesini önemseyen Senûsiyye, tarihî süreç içerisinde yapıcı bir tutum sergilemeye çalışmış, bedevi karakterini yakından tanımıştır. Şer'î ölçülere muhalif olmadıkça bedevilerin tarih boyunca yaşattıkları gelenek ve törelerine tavır koymamıştır. Bu yakın ilgi sonucu, bedeviler Senûsî liderlerini adeta milli bir kahraman olarak görmüşlerdir.

⁵⁷ Ziadeh. *Libya*, s.78; *Libya* Ankara Büyük Elçiliği Basın Ataşeliği, *Libya'da SenMliğin Tarihi*, Ankara 1969, s. 18.

Hareketin merkezini iç bölgelere nakletmek suretiyle kabile savaşları ve aile kavgalarının önüne geçmeye çalışan Senûsiyye liderleri, tüm kabilelere karşı eşit mesafede bulunmuşlardır. Senûsiyye hareketinin sağladığı barış ve güvenlik sayesinde, geçmişte hiçbir kafilenin, saldırıya uğramadan geçemediği yollarda ticaret serbest bir şekilde yapılabilmiş, siyasî boşluğun ve başıbozukluğun önüne geçilmiştir. Hareket, Osmanlı idaresi ile kabileler arasında bir tampon vazifesi görmüştür.

Kaynaklar

- Albayrak, Sadık, *Siyasî Boyutlarıyla Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1989.
- el-Azm, Sâdık Müeyyed, *Afrika Sahrâ-yı Kebîri’nde Seyahat*, İstanbul 1896.
- Cacchia, A.J., *Libya under the Second Ottoman Occupation (1835-1911)*, Tripoli 1945.
- Cemil, Şevki Ataullah, *el-Mağribu’l-Arabi’l-Kebir fi’l-asri’l-hadîs (Liya-Tunus-Cezayir-Mağrib)*, Kahire 1977.
- Ed-Deccânî, Ahmed Sıdkı, *el-Hareketü’s-Senûsiyye neşetühâ ve nümüvvühâ fi’l-garni’t-tâsii’l-aşer*, Kahire 1967.
- Duveyrier, H., *Le Confrerie Musulmane de Sidi Mohammed ben Ali es Senousi*, Societe de Geographie, Paris 1886.
- El-Ensârî, Ahmed Nâib, *el-Menhelü’l-azb fi tarihi Trablusgarb*, İstanbul 1317.
- Eraslan, Cezmi, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul 1992.
- Esed, Muhammed, *Mekke’ye Giden Yol*, çev. Cahit Kaytak, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.
- El-Eşheb, Muhammed Tayyib, *Berkatü’l-Arabiyye ems ve’l-yevm*, Kahire 1971.
- , *es Senûsi’l-Kebir*, Kahire 1956.
- , *el-Mekdî es-Senûsi*, Tripoli 1952.
- Feraud, L. Charles, *Annales Tripolitaines*, Tunus 1927.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*, yay. haz. İsmail Cömert, Ses Yayınları, İstanbul 1992.
- Goldberg, *The Book of Mordechai-A Study of the Jews of Libya*, Philadelphia 1980.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılar’da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1993.
- Hakimiyet-i Milliye Gazetesi*, 04 Ocak 1922.

- İbn Kalbûn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Halil, *Târihu Trablusgarb fî men mülûki Trablus ve mâ kâne bihâ mine'l-ahbâr*, Kahire 1349.
- Kara, Mustafa, "Millî Mücadele Yıllarında Tasavvuf ve Tekkeler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, c. XIV.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Baskı, Ankara 1995.
- Karasapan, Celâl Tefvik, *Libya, Trablusgarb, Bingâzi ve Fizan*, Türkiye Yayınlan, İstanbul 1964.
- Kiya, Antoni Joseph, *Libya fi'l-ahdi'l-Osmâni's-Sânî – 1835-1911, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Kahire 1946.
- Koloğlu, Orhan, *Mustafa Kemal'in Yanında İki Libyalı Lider – Süleyman Barûnî ve Seyyid Ahmed eş-Şerif-*, Ankara 1981.
- Libya Ankara Büyük Elçiliği Basın Ataşeliği, *Libya'da Senûsîliğin Tarihi*, Ankara 1969.
- Martin, Bradford G., *Müslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, London 1976.
- Mısıroğlu, Kadir, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahidler*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1977.
- Morsy, Magali, *North Africa 1800-1900 –a Survey the Nile Valley to the Atlantic-*, London 1984.
- Özköse, Kadir, *Muhammed Senûsî Hayatı, Eserleri, Hareketi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Peters, Rudolph, *İslâm ve Sömürgecilik -Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi-*, trc. Süleyman Gündüz, Nehir Yayınlan, İstanbul 1989.
- Pritchard, E.E. Evans, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949.
- Rinn, Louis, *Marabout et Khouan*, Cezayir 1884.
- Sell, D. D. M. R. A. S. Canon, *the Religious Orders of İslâm*, London 1976.
- Stoddard, Lothrop, *Hâdıru'l-Âlemi'l-İslâmî*, trc ve thk. Emir Şekib Arslan, Cif 1352/1934.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964.
- Şükri, Muhammed Fuad, *es-Senûsiyye dinun ve devletün*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1948.
- Trimingham, J. Spencer, *Islam in Ethiopia*, London 1952.
- , *Islam in West Africa*, Oxford 1959.
- , *The Sufi Orders in Islam*, London 1973.
- Uzunçarşılı, İsmail H., *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Baskı, Ankara 1995.
- Zeki, Abdurrahman, *el-Muslimûn fi'l-âlemi'l-yeom*, Mektebetü'n-Nehdâti'l-Mısriyye, Kahire 1958.

Ziadeh, Nicola, *Libya fi'l-usûri'l-hadîse*, Kahire 1966.

-----, *Sanusiyah*, London 1958.

**TAHSÎS, MEFHUM-İ MUHÂLİF VE DUÂ YÖNTEMLERİ İLE KUR'AN
TEFEKKÜRÜNE TASAVVUFÎ YAKLAŞIM VE BAZI UYGULAMALAR
(Gazzâlî Örneği)**

Veysel AKKAYA*

Özet

Allah, Kur'ân'da insanları yaratılış, kâinât ve insan gibi konularda tefekküre dâvet ettiği gibi, bizzat Kur'ân âyetlerini tefekkür etmelerini de ister. Bundan dolayı, Kur'an öğretiminde tertîl ile okuma, hıfz ve tefsîri yanında tefekkür de yer almalıdır. Kur'ân âyetlerini tefekkürde belirleyebildiğimiz kadarıyla birkaç yöntem vardır. Bunlar; tahsîs (âyetten her bir şahsın kendine çıkaracağı sonuçlar), mefhum-i muhâlif (âyetin konusu uygunsa -iyilik, kötülük gibi- anlamının zıddını bulmak) ve duâ yöntemleridir. Bu teorik teklifi test amacıyla, farklı yaş gruplarına uyguladık ve olumlu neticelere ulaştık. Kur'an tefekkürünü uygulamak için, kişilerin yaş ve seviyeleri dikkate alınarak sûre veya âyet grupları oluşturulmalı, kademeli bir şekilde bütün Kur'an tefekkür ettirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Tefekkür, tahsîs, mefhum-i muhâlif, duâ.

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
veyselakkaya@gmail.com

MYSTICAL APPROACH TO CONTEMPLATION OF QURAN WITH TAHSEES, MEFHUM AL-MUHALEEF AND PRAY METHODS AND SOME APPLICATIONS

(Example Of Gazzâlî)

Abstract

In the Qur'an, Allah invites people to contemplate on creation, universe and humanbeing; likewise He wants from people to contemplate on verses of the Qur'an. Therefore, teaching of the Qur'an recitation should be included in the "tarteel" (slow, measured rhythmic tones), "hifz" (memorisation of the Qur'an), "tafsir" (qur'anic exegesis) and contemplating. As for as we can determine, there are several methods in contemplation of Quranic verses. Here are these: the allocation (from verse ourselves to the conclusions which), concept opponents (if the subject of the verse as goodness and badness- to find the opposite of meaning) and praying methods. This is a theoretical proposal for testing purpose; we enforced these methods different groups of age and got a good result. Contemplation of the Holy Qur'an to apply, taking into consideration the age of persons and levels, should be established chapters or groups of verses and all the Holy Qur'an should be contemplated gradually.

Key Words: Contemplation, allocation, concept opponents, praying.

Giriş

İnsanı hususi kılan vasıflarından birisi, düşünebilme yeteneğidir. Düşünen insan, kendini ve varlıkları doğru anlamlandırarak, eserden müessire intikal eder. Yaratanı tanır ve O'na göre kullukta bulunur.

Bunun için birçok âyet ve hadiste, insanın düşünmeye teşvik edildiği görülmektedir. Düşünce ve dolayısı ile ilim ile ilgili âyetlerin çokluğu, (750 âyet) Kur'ân'ın düşünceye büyük önem verdiğini ortaya koymaktadır¹.

Kur'an düşünme ile ilgili *tefekür, tedebbür, tezekkür, taakkul, fehm, fıkıh, basiret, fikir, i'tibâr ve istibsâr* gibi kavramlar kullanır.² Bu kavramların her biri, düşünmenin merhalelerini ve farklı yönlerini izah eder. Kur'an, bir hususta tefekkür yapılırken, öncelikle aklı kullanmayı (*taakkul*) ister. Konu gelecekle ve âhiretle alâkalı ise, neticeyi önceden sezmeye çalışmaya (*tedebbür*) teşvik eder. Bu işlemin ardından ortaya çıkacak neticenin, kişide ne gibi etkiler oluşturacağını hesaplayarak (*nazar ve tefekkür*) gereken önlemi almayı (*tedbir*) hatırlatır. Konu geçmiş ile alâkalı ise, ondan ibret ve öğüt almayı (*tezekkür*), hayatın geri kalan kısmını da tedbirli bir şekilde geçirmeyi tavsiye eder.³ Kısaca varlıklar ve âyetler üzerinde, karşılaşılan duruma göre, düşünceyi kullanmayı tavsiye eder.⁴ Düşünce ile ilgili bahsi geçen kavramlar, makalemizin çerçevesini aşacağından ve bir bütünlük olması açısından, makale boyunca "bir şeyi zihni ya da kalbi kullanarak etraflıca derin bir şekilde düşünmek" olarak tarif edilen⁵ "tefekür" kavramını tercih edeceğimizi belirtelim.

¹ Bkz. Mustafa Çetin, *Kur'ân'da Tefekkür Kavramı*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı VIII, İzmir, 1994, s. 45.

² Bkz. Selman b. Ömer es-Senîdî, *Tedebbürü'l-Kur'ân*, Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2002, s.11.

³ Tefekkürün farklı kullanımları ile ilgili bkz. İlhan Kutluer, *Düşünme md.*, (DİA.), İstanbul, 1994, c. X, s.53; es-Senîdî, *age.*, 11-13; Muhammed b. Zel'î Hindî, *Mefhûmu't-Tefekkür fî Dav'il-Kur'âni'l-Azîm*, Mecelletü'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye, II, Riyad, 2008, s. 63-66; Halid b. Abdulkerim Ellâhim, *Mefâtihu Tedebbürü'l-Kur'ân*, Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2004; Hâşim b. Ali el-Ehdal, *et-Ta'lîmu Tedebbürü'l-Kur'ân*, Mekke: Dâru İbn Cevziyye, 2008

⁴ Nahl suresi 11. Âyette varlıkları *tefekür*, 12. Âyette *taakkul*, 13. âyette de *tezekkür* etmek geçmekte ve 14. Âyette bu *teşekkür* ile neticelenmektedir. Bkz. Nahl, 11-14.

⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414/1994 V, 65, Zeynüddin Ebû Abdullah er-Râzî, *Muhtâru's-Sihah*, thk., Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1999, I, 242

I. Âyet ve Hadislerde Tefekkür

Kur'ân-ı Kerîm'de tefekkür ile ilgili âyetlere bakıldığında, insanın neler üzerinde tefekkür etmesi gerektiğinin, bütün detayları ile ele alındığı görülür.⁶ Ayrıca Allah Teâlâ, insanları bütün Kur'ân'ı tefekkür etmeye davet etmiştir.⁷ Kur'ân'ı akıl sahiplerinin tefekkür edeceğini belirterek⁸, kalplerinde kilit bulunanların, tefekkür etmeyeceğini bildirmiştir.⁹ Kur'ân'ın tefekkür edilmesi, aslında bütün her şeyin tefekkürün konusu olabileceği anlamına gelir. Bunun tek istisnası Allah'ın zâtı hakkında düşünmektir.¹⁰ Çünkü tefekkür, hayalde bir şekli canlandırarak gerçekleştirilir. Hâlbuki Allah bir suretle vasıflandırılmaz.¹¹

Kur'an tefekkürü için takip edilecek yol, öncelikle âyetlerin anlaşılmasıdır. Anlaşılmayan yerler için, başta Hz. Peygamber olmak üzere, yetkin şahısların açıklamalarına bakılır. Anlayarak Kur'an dinlemek, ona kulak vermek de bir tefekkür vesilesidir. Tefekkür ile amaçlanan ise ibret alarak, kullukta derinleşmek, düşünceyi fiile geçirmektir.¹²

Allah Teâlâ kişinin yapacağı tilâvetin, sıradan bir kitap okuyuşundan farklı olmasını ister. Tilâvet ile ilgili yapılan tariflerde, Kur'ân'ın *tertîl* üzere okunmasından bir maksadın da, tefekkürün

⁶ (Ed.) Şevki Zayf, *Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'ân*, Kahire, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1989, I, 392, II, 776-777, 863 v.d., Konu ile ilgili bir örnek için bkz. Osman Nuri Topbaş, *Kâinât, İnsan ve Kur'an'da Tefekkür*, İstanbul, Erkam y.y., 2010.

⁷ Bkz. Nahl, 15/44; Mü'minûn, 23/68; Sâd, 38/29.

⁸ Âl-i İmrân, 3/7.

⁹ Muhammed, 47/24.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullah el-İsbehânî, *el-Azame*, thk., Rızâullah b. Muhammed İdrîs, Riyad: Dâru'l-Âsme, 1408, I, 214; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981, III, 106, nr. 5704.

¹¹ Bkz. Ebu'l-Kasım İsfehânî, *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992, I, 643.

¹² Bkz. Nahl, 16/64-69.

gerçekleşmesi olduğu belirtilir.¹³ Kur'ân'ı *hıfz* edenin tarifinde de *hıfz*ın sadece lafızları ezberlemek olmadığı görülür. Aynı zamanda mânâyâ vakıf olarak, üzerinde tefekkür etmek ve onunla amel etmekle *hıfz* kemâle erer.¹⁴

Hadîs-i şerîflerde tefekkür etmek övülerek, onun kadr u kıymetine erişen bir ibâdetin olmadığı belirtilmiştir.¹⁵ Hattâ Hz. Peygamber'e, Allah tarafından sükûtunun tefekkür şeklinde olması tavsiyesi, tefekkürün mü'min hayatındaki müstesnâ yerini göstermesi bakımından câlib-i dikkattir.¹⁶ Hz. Peygamber, ayrıca Mushaf'a bakarak âyetler üzerinde tefekkürü teşvik etmiştir.¹⁷ Billhassa gece namazında Kur'ân'ın, tefekkürle okunmasının önemi üzerinde durmuştur.¹⁸ Hz. Âişe, Rasûlullah'da gördüğü en şaşırtıcı halin, kendisine gelen Âl-i İmrân 190-191. âyetleri, gece boyunca tefekkür ederek, gözyaşı dökmesi olduğunu söylemiştir.¹⁹ Hz. Peygamber, Kur'an öğretiminde de tefekkür etmeden, mekanik olarak okunmaması hususunda ısrar etmiştir.²⁰ Rivâyetlerden Hz. Ömer,²¹ Hz.

¹³ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, thk., Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990, VIII, 261.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414/1994, XIII, 202; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, trc. Kurul, İstanbul: Erkam yy., 2005, I, 584; Hayrettin Karaman, v.d., *Kur'an Yolu*, Ankara: Diyanet Vakfı yy., 2007, I, 119-121; Abdurrahman Çetin, "Tilâvet" md., DİA, XLI, İstanbul, 2012, s.155

¹⁴ Bkz. el-Kurtubî, *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Berdûnî, İbrahim Etfîş, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964, I, 26

¹⁵ "...Tefekkür gibi bir ibâdet yoktur..." Ebû Abdullah el-Mısrî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk., Hamdî b. Abdulmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986, II, 39, nr. 838; el-Hindî, *Kenz*, XVI, 121, nr. 44136. el-Hindî, *Kenz*, XVI, 121, nr. 44137.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, thk., Abdulkâdir Arnavut, Dımaşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1972, XI, s. 687, nr. 9317.

¹⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk., Abdulalî Abdulhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003, III, 509, nr. 2029; İsbahânî, *el-Azame*, I, 225, nr. 12; Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtubî, *age.*, I, 28.

¹⁸ Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habîb Rahmân A'zâmî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,ts., I, 97, nr. 288.

¹⁹ Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, II, s.386, nr. 620

²⁰ Bkz., Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdulaziz Hatip, İstanbul, Beyan yy., 2000, s. 105.

²¹ Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983, I, 54.

Ali²², İbn Abbas²³ ve Ebu'd-Derdâ²⁴ gibi sahabilerin, tefekküre ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, “tefekkürün bütün iyiliklerin anahtarı olduğu, ilimlerin ve sırların tefekkürle elde edileceği”²⁵ olsa gerektir.

II.Kur’ân-ı Tefekkürle Okuma Yöntemleri

Kur’ân’ın nasıl okunması gerektiği ile ilgili, müstakil eserler bulunduğu gibi, “Kur’an tilâveti âdâbı” gibi başlıklar altında, bir kitabın bölümü olarak da ele alınmıştır.²⁶ Bu çalışmada orijinal bilgiler içermesi açısından, İmâm Gazzâlî’nin *İhyâu Ulûmi’-d-dîn* adlı kitabında yer verdiği tilâvet âdâbı bölümünden²⁷ istifade edilecektir.

İmâm Gazzâlî, Kur’ân’ın hakkıyla tilâvet edilmesinin ancak dil, akıl ve kalbin katılımı ile mümkün olduğu görüşündedir. Sadece dilin harfleri telaffuzu, yüzeysel bir okuyuştur. Bununla birlikte akıl tefsir etmeli, kalb de öğüt almalıdır.²⁸ O halde tilâvet bir bütün olarak düşünülmelidir. Tecvid kurallarına uyarak okumak ve ezberlemek ile sınırlı kalmamalı, âyetin manası, tefsiri ve tefekkürü de yapılmalıdır. Kur'an öğretiminde de

²² Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1989 I, 77.

²³ Suyûtî, age., I, 54.

²⁴ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannuf*, thk, Kemal Yusuf Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, VII, 190, nr. 35223; Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd*, I, 302, nr.872.

²⁵ Bkz. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîm'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, I, 29.

²⁶ Bkz. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn en-Nûrî, *et-Tibyân fi Âdâbi Hameleti'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Haccâr, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994; Ebû Ubeyd el-Kâsım bin Sellâm, *Fezâilu'l-Kur'ân*, thk., Mervân el-Atiyye vd., Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995; Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtubî, *Fezailü'l-Kur'ân ve Âdâbü't-Tilâve*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: el-Mektebü's-Sekafi, 1989; Mehmet Besim İsmailfendioğlu, *Kur'ân-ı Kerim Tilavetinde Edeb*, (yayınlanmamış ylt.), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987, Hafız Fikri Aksoy, *Kur'an-ı Kerimi Okuma Adabı*, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1970.

²⁷ Bkz. Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ts., I, 272-293.

²⁸ Bkz. el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 287.

tecvidli okuyuş safhasından sonra, anlama ve düşünme içerikli bir usul takip edilmelidir.

Gazzâlî tilâvet konusunu, zâhirî ve bâtinî şartlar olmak üzere iki bölümde ele alır. Bâtinî şartları sıraladığı bölümde, Kur'ân'ı anlamak ve âyetleri tefekkür üzerinde durur. Bu şartların başında kelâmın aslını anlamak ve sahibine tâzim göstermek gelir. Ona göre, kelâm-ı ilâhîyi okumak için, kalbî hazırlık safhası çok önemlidir. Kişi bundan sonra âyetler üzerinde daha sağlıklı düşünebilecektir. Gazzâlî bu faaliyeti, meselenin neticelerini düşünerek okumak anlamında *tedebbür* kelimesi ile ifade eder. Düşünmek için ağır okumak kadar, tekrar da gerekebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in de bazen bir âyeti gece boyu tekrar ettiği olmuştur²⁹.

Ona göre Kur'an tilâvetinde, âyetler üzerinde tefekkür etmeye yönelmemenin bazı sebepleri vardır. Bunların başında, harfleri mahreçlerinden en iyi şekilde çıkarmaya teksif olmak gelir. Sadece şekle yoğunlaşan kimse, düşünmeye fırsat bulamayacaktır. Kalbin günahlarla kararmış olması da, düşünmenin önündeki büyük engellerden biridir³⁰.

Kur'an'la buluşmaya engel hususlardan biri de bazı çevrelerde onun anlaşılamayacağı kanaatinin yaygın olmasıdır. Bir kısım âyetleri anlayabilmek için, hususi ihtisas sahibi olmak gerekmele birlikte Kur'an, her seviyeden insana hitap ettiği için, herkesin anlayabileceği âyetler çoğunluktadır. Bazı âyetlerde Kur'ân'ın bir vasfı olarak, *mübîn* yani apaçık olmasından bahsedilmektedir.³¹ Yine Kamer sûresinde, Kur'ân'ın öğüt almak için kolaylaştırıldığı bildirilmekte, üzerinde düşünüp ibret almaya dâvet edilmekte iken,³² onun anlaşılabilir olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Kur'ân'ın müphem yerleri varsa da bunlar genele nisbetle

²⁹ Bkz. el-Gazzâlî, *age.*, I, 280-283

³⁰ Bkz. el-Gazzâlî, *age.*, I, 284

³¹ Bkz. Mâide, 5/15, Hicr , 15/1; Şuarâ, 26/2,195; en-Nahl 16/103.

³² Kamer, 17-22-32-40.

azdır. Nitekim büyük müfessir İbn Abbâs Kur'ân'ı; Arab'ın, herkesin, âlimlerin ve Allah'ın bileceği şeklinde taksim eder³³. 6236 âyetin, sâdece 500'ünün ahkâm âyetleri olduğunu belirten Halid b. Abdülkerim, Kur'ân'ın büyük çoğunluğunun bütün insanların anlayacağı şekilde açık ve net olduğunu belirtir³⁴.

Âyet ve hadislerde tefekkür üzerinde çok durulmasına rağmen, Kur'an öğretiminde tefekkür kısmının yer almadığı görülmektedir. Bunun için, Kur'an öğretiminin yeniden planlaması gerekmektedir. Yaş gruplarına göre sûrelerden, Kur'an kıssalarından seçmeler yapmak, konulu âyetleri derlemek gibi çalışmalarla, kademeli olarak Kur'ân'ın tamamıyla, tefekkür boyutunda buluşmak/buluşturmak mümkündür³⁵.

Kur'an kursları ve Kur'an derslerinin yapıldığı okullarda Kur'an öğretimi, yüzüne okuma ve ezberle sınırlı kalmaktan kurtarılmalıdır. Bunun yerine, Kur'ân'ı yüzüne okumak ve ezber ile birlikte, manasını, tefsirini öğrenmek ve üzerinde tefekkür etme üzere beş bölümden oluşan bir Kur'an öğretimi yapılmalıdır.

Kur'an öğretiminde, kişilerin seviyelerine göre daha çok öğüt ve ibret içeren Lokman, Hucurât gibi sûreler, kısa sûreler ve konulara göre tasnif edilmiş âyetler işlenmelidir. Bu konu, ayrıca üzerinde çalışma yapılması gereken mühim bir meseledir. Okullarda ise Kur'ân'dan yapılacak seçmelerle, ilkokuldan başlayan tefekkür boyutlu okuma süreci, kademeli olarak lise ve üniversitede devam eden öğretimle neticelendirilebilir. Böylece öğrenciler bütün Kur'ân'ı, öğretim planı

³³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, I, 75.

³⁴ Bkz. Hâlid b. Abdülkerim, *Mefâtîh*, s. 18; Konu ile ilgili ayrıca bkz., el-Ehdal, *Ta'lîm*, s. 176-178.

³⁵ Tefekkürün tüm Kur'ân'a uygulanması ile ilgili bkz. Abdurrahman Hasan Habenneka el-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbür*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009; Konu ile ilgili başlangıç çalışmamız şu eserdir: Veysel Akkaya, *Surelerimizi Tefekkürle Öğreniyoruz*, İstanbul: Erkam y.y. (Bahçevan), 2011.

içerisinde tefekkür etmiş olacaktır. Ayrıca Türkiye’de Kur’an dersinin seçmeli olarak okutulmaya başlanmasından dolayı, programın el verdiği ölçüde tefekkür kısmının da olması gerekir. Kur’an kurslarının müfredatının da, bu anlamda yenilenmeye ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

Makâlede tanıtacağımız tefekkür yöntemlerine gelince, bunlar tahsîs, mefhum-i muhâlif ve duâ olmak üzere üç yöntemden oluşmaktadır.

II.A. Tahsîs Yöntemi:

Tahsîs sözlükte, genelin zıddı,³⁶ bir şeyin bir kısmının tekliği³⁷ olup, terim olarak *genel olan bir şeyi ondan bazılarına hasretmektir.*³⁸ Tahsîsi kişi için düşündüğümüzde, herkesi ilgilendiren bir hususu kişiye has kılmak, şeklinde anlaşılabilir. Kur’an tefekküründe tahsîsin kullanımına gelince, kişinin genele hitap eden Kur’ân âyeti veya âyet gruplarını, kendisi için düşünmesi, kendisine bakan yönüyle anlamaya çalışmasıdır.

Kur’an, bütün insanlara gönderilmiş kutsal kitaptır. Bu sebeple onun başlıca hitap şekillerinden biri *Ey İnsanlar!*’dir. Ardından peygamberlere, mü’minlere, ehl-i kitaba, müşriklere, münâfıklara hitaplar gelir. En çok da Hz. Peygamber’in şahsına hitap vardır. Bütün bu hitap çeşitlerinde duruma göre, kişinin kendisine çıkaracağı dersler vardır. Hz. Peygamber’e hitap eden âyetlerin ona husûsî bir meseleyi anlatmıyorsa, onun şahsında bütün mü’minlere olduğu, tek kişiye olan hitapların da her ferdi kapsadığı belirtilmiştir.³⁹ Gazzâlî Kur’ân’ı bu şekilde tefekkür etmeyi, *tahsîs* kelimesi ile ifâde etmekte olup, bu tahsîsi şöyle tarif eder:

³⁶ Fîruzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2005, 995

³⁷ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, Lübnan, Dâru’l-Hidâye, 1974, XVII, 551

³⁸ Bkz. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk., Kurul, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983, I, 54.

³⁹ Rabbânî hitap şekilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Habenneka el-Meydânî, *age.*, s. 611-625.

“Tahsîs, Kur’ân’daki (insanı ilgilendiren) bütün hitaplarda kastedilenin kendisi olduğunu farzetmektir”. Ona göre âyetlerdeki tebşir ve tenzîri kişinin önce kendisi için düşünmesi gerekir.⁴⁰ İmâm Âcurî, bu okuma şeklini “kendini Kur’ân’a arz etmek”, Hâşim b. Ali ise; “kırâat esnasında insanın kendini murâkabe ve muhâsebe etmesi” olarak ifade eder⁴¹.

Tahsîs yaparak Kur’ân okuma şeklini, Hz. Peygamber’in Kur’an okuyuşunda bulmak mümkündür. Rivâyetlerden anlaşıldığına göre, Rasûlüllah (s.a.v.) Kur’ân’ı okurken onunla canlı bir iletişim içindeydi. Kur’an okuyuşunda rahmet ile ilgili bir âyete geldiği zaman, o rahmeti Allah’tan istiyor, azap âyetlerinde Allah’a sığınıyordu. Tenzih âyetinde ise Allah’ı tesbih ediyordu⁴². “Âlimler, Peygamber (s.a.v.)’in bu tarz okuyuşunu ve bu konudaki tavsiyelerini göz önünde bulundurarak, Kur’ân’ı okurken bu şekilde davranmanın sünnet olduğunu söylemişlerdir. Kur’ân’ı anlamadan ve üzerinde düşünmeden, Hz. Peygamber gibi okumanın mümkün olmayacağı açıktır.”⁴³

Gazzâlî tahsîs ile Kur’ân okumayı âyetlerle delillendirmektedir. Öncelikle *“Peygamberlerin haberlerinden, kendileriyle senin kalbini pekiştirdiğimiz her bir haberi sana aktarıyoruz...”*⁴⁴ âyetine dikkat çeken Gazzâlî, burada birinci muhatabın Rasûlüllah olduğunu, fakat aynı zamanda bütün ümmete hitap edildiğini belirterek, Kur’an kıssalarından kişinin kendine pay çıkarması gerektiğini bildirir. Çünkü Allah Teâlâ, Kur’ân’ı ve ondaki hikmeti, insanların öğüt çıkarmaları için indirdiğini haber vermektedir⁴⁵. Gazzâlî’ye göre Peygamberimize hitab eden âyetler, sadece onun şahsına değil, bütün insanlara hitab olarak anlaşılmalıdır.

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 285

⁴¹ el-Ehdal, *Ta’lîm*, s. 172.

⁴² İbnu Mâce, age, I, 429, nr. 1351, 1352

⁴³ Vecdi Akyüz (ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdette İslam*, İstanbul: Beyan y.y., 1994, I, 211

⁴⁴ Hûd, 11/120.

⁴⁵ Bakara, 2/231.

Nahl sûresi 44. âyette, indirilen Kur'ân'ı Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'den bütün insanlara beyan etmesini ister. Kur'an'daki misallerin de yine bütün insanlara verildiği belirtilir⁴⁶. Kur'an bütün insanlar için bir açıklamadır.⁴⁷ En'am 19. âyette ise Kur'ân'ın kendisine ulaştığı herkese bir uyarı olduğu bildirilir. Gazzâlî bu âyetlerde "bütün insanlar" ifâdesinden hareketle Kur'ân'ın ayrı ayrı her kişiyi, bizzat muhatap kabul ettiği görüşündedir⁴⁸. Kur'ân'ın her âyetinin farklı derecelerde, bir şekilde muhatap olduğunun farkında olan kimse, âyeti tahsîs yöntemi ile tefekkür ederek okuduğunda, kendine dersler çıkarabilecektir. Yoksa birçok âyetin kendisini ilgilendirmediği zehabına kapılabilir. Hz. Peygamber'in yaptığı gibi, âyetleri anlama ve tefekkür etme neticesinde, müjde âyetlerindeki gibi Allah'tan isteme, azap ile ilgili âyetlerdeki gibi ise Allah'a sığınma bilincinin kazanılması, âyette bahsedilenlerin başkaları için olduğunu düşünmekten ziyade, kendine izâfe etmekle mümkün hale gelecektir.

II.A.1 Kur'an'da Tahsîs Yöntemi Örnekleri

Kur'ân'a tahsîs yöntemi açısından bakıldığında, bazı âyetlerde kullanılan dilin, kişiye has olması manasında tahsîs ifâde ettiği görülür. Önce bunlara birkaç örnek verelim:

1. **De ki: Ben, Rabbim'e isyan edersem gerçekten büyük bir günün (kıyametin) azabından korkarım⁴⁹.**

2. **De ki: Ben dinimde ihlâs ile ancak Allah'a ibadet ederim⁵⁰.**

⁴⁶ Muhammed, 46/3.

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/138.

⁴⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 285

⁴⁹ En'am, 6/15.

⁵⁰ Zümer, 39/14.

3. **De ki: Ben ancak Rabbime yalvarırım ve O'na kimseyi ortak koşmam**⁵¹.

4. **...Ben yalnız Allah'a dayanıp güvenirim**⁵².

5. **De ki: Ben ağaran sabahın Rabbine sığınırım**⁵³.

Bu âyetlerde görüldüğü üzere bazen doğrudan emir ve yasak yerine, Allah Teâlâ, Peygamber'inin diliyle ne yapılmasını gerektiğini belirtmiştir. Bu yöntem ile ilgili olarak, meşhur mektup metaforunu hatırlatmak isterim. İyâs b. Muâviye, Kur'an okuyan ancak tefsirini bilmeyenleri, padişahın kendilerine geceleyin mektup gelen ve fakat ışık olmadığı için ne yazdığını bilemediklerinden, korkuya kapılan insanlara benzetir. Tefsirini okuyanları da yanlarında ışık bulunduğu için, ne yazıldığını okuyabilenlere benzetir.⁵⁴ Gazzâlî'nin mektup metaforunu, efendisinin kölesine mektubu gibi değerlendirmesine gelince,⁵⁵ bu kişinin her âyete kendisini muhatap kabul ederek yaklaşması ve onları tefekkür ederek kendine dersler çıkarması gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Mektup metaforu, günümüzde elektronik mektup veya mesaj olarak da düşünülebilir. Böylece âyetler kendisini sevdiğimiz ve saygı duyduğumuz birinden gelen mesaj olarak değerlendirilmiş olacaktır. Âyetlerdeki mesajları algılama şekilleri ise, kişinin âyetleri okurken, onlar karşısındaki durumuna göre oluşan hâlet-i rûhiyesini yansıtması açısından önemlidir. Bütün bu algıların her biri, Kur'ân'ı okurken yerine göre kullanılacak şeylerdir.

⁵¹ Cinn, 72/20.

⁵² Yûnus, 10/71.

⁵³ Felak, 113/1.

⁵⁴ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 26.

⁵⁵ Bkz., age, I, 285; Geniş bilgi için bkz., Burhan Küpeli, *Allah Mektubu* (İlâhî Hitâba Muhâtab Olmak), İstanbul: Reşhâ yy., 2010.

II. A.2 Tahsîs Yöntemini Uygulama Aşamaları

Tahsîs yöntemini kişi kendisi uygulayabileceği gibi, bir hoca ile ders olarak da yapabilir. Bu durumda aşağıdaki hususlara dikkat etmek gerekir:

1- Tahsîs yöntemi örneklerle tanıtılır. Derse katılanların, yöntemi daha kolay kullanmaları için, altın kural şeklinde kısaca bir not tutturulur.

Altın Kural şöyledir: *“Kur’an âyetlerinde Allah, doğrudan veya dolaylı olarak bana hitap ediyor. O halde âyetlerden kendime nasıl bir ders çıkarmam ve ne yapmam gerektiğini yazacağım/ söyleyeceğim.”*

2- Uygulama yapılacak âyetler muhatapların seviyelerine göre, kolay anlaşılır âyetlerden seçilir. Uygulamaya katılacak olanlardan, belirlenen âyetleri tefsirlerden araştırarak, derse hazırlıklı gelmeleri istenir.

3- Âyetler tefsirlerde olduğu gibi, konu bütünlüğüne göre birlikte tefekkür ettirilerek, tahsîs yöntemi ile yazmaları/söylemeleri istenir.

4- Hoca derse katılanların yazdıklarını okutarak, yazılanlar üzerinde değerlendirmeler yapar.

II.A.3 Tahsîs Yöntemi Uygulama Örnekleri:

Öncelikle örnek seçilen âyetleri her üç yöntemde kullanarak, yöntemler arasında bir bütünlük oluşturmaya çalışılacağını, âyetlerin herhangi bir yaş ve bilgi seviyesi gözetmeden genel olarak seçildiğini belirtmekte yarar vardır.

Örnek 1:

Namazı kılın, zekâtı verin, önceden kendiniz için yaptığınız her iyiliği Allah'ın katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı eksiksiz görür⁵⁶.

Namazımı kılmalı, zekâtımı vermeliyim. Bu dünyâda iken kendim için yaptığım her iyiliği, Allah'ın katında bulacağım. Çünkü Allah, yapmakta olduğum şeyleri eksiksiz görür.

Örnek 2:

Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. O size ancak kötülüğü, hayâsızlığı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder⁵⁷.

Ben yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yemeliyim. Şeytanın izinden giderek haramlara bulaşmamalıyım. Çünkü o benim apaçık düşmanımdır. Şeytanın bana emrettiği kötülük, hayâsızlık ve Allah hakkında bilmediğim şeyleri konuşarak haddi aşmak gibi durumlardan kaçınmalıyım.

Örnek 3:

Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'lemre (idarecilere) de itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûl'üne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir⁵⁸.

Allah'a itaat etmeliyim. Peygamber'e ve mümin idarecilere itaat etmeliyim. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşersek, Allah'a ve âhiret

⁵⁶ Bakara, 2/110.

⁵⁷ Bakara Suresi, 2/168-169

⁵⁸ Nisâ Suresi, 4/59

gününe imanımızın gereği, onu Allah ve Rasûl'üne arz etmeliyiz. Anlaşmazlığı Kur'an ve sünnette bildirilen hükümlerle çözmeliyiz. Bu bizim için sonuç olarak daha güzel ve daha iyidir.

Örnek 4:

Şu halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâlâ düşünmüyor musunuz? Allah'ın nimetini saymaya kalksanız, onu sayamazsınız. Hakikaten Allah çok bağışlayan, pek esirgeyendir. Allah, gizlediğinizi de açıkladığınızı da bilir⁵⁹.

Yaratan olarak Allah'ı düşündüğümde, yaratmayan putların Allah gibi olması aslâ mümkün değil, hatta kıyas bile yapılamaz. Onlar hiçbir şey yaratamazlar, hiçbir güçleri yoktur. Allah ise her şeyi yaratır. Allah'ın bana verdiği nimetleri düşünüyorum... O kadar çok ki, saymaya kalkışsam ve bu sayma işine bir ömür devam etsem, yine de saymam mümkün değildir. Nimetlere şükürden âcizim. Gizlediğim ve açığa vurduğum her şeyi Allah biliyor. Gizli ve açık hatalarım çok, ama bağışlaması ve esirgemesi daha çok olan Allah'tan, affetmesini ümîd ediyorum.

Örnek 5:

Kuşkusuz biz Sana Kevser'i verdik. O halde Sen, Rabbin için namaz kıl ve kurban kes. Asıl soyu kesik olan, Sana kin besleyendir⁶⁰.

Böyle bir sûreyi tefekkür etmek için, aşağıdaki hususlar göz önünde bulundurulmalıdır;

- a. Sûrenin nüzul sebebi ve açıklamasına bakılır.
- b. Hz. Peygamber'e olan hitabın, aynı zamanda bütün ümmete olduğu hatırlanır.

⁵⁹ Nahl, 16/17-19.

⁶⁰ Kevser, 108/1-3.

c. *Kevser* ve *ebter* kelimelerinin anlamlarına bakılır.

Sonra aşağıdaki gibi, sûreyi tahsîs yöntemi ile yazmak mümkündür.

Allah'ım! Sen bana Kevser'den hisseler verdin; iman, akıl, Peygamberimize ümmet olmak gibi hayırları verdin. O halde ben de bu nimetlere bir şükran olarak, namazımı kılmalı ve kurban vaktinde durumum müsaitse kurban kesmeliyim. Peygamberimize ve tebliğ ettiklerine kin besleyen biri olmamalıyım. Çünkü bu gibi kimseleri Allah, kin derecesine göre iyiliklerden mahrum eder, onlar ne bu dünyada, ne de âhirette kevsere kavuşamazlar.

Görüldüğü üzere tahsîs yöntemi ile âyetleri yazmak, kişiyi âyetlerin anlamını bilmeye, tefsirini öğrenmeye ve üzerinde tefekkür etmeye sevk eder.

Şayet bu bir hoca ile yapılıyorsa, yazılanlar okutulduğunda, uygulamayı yapanın doğru bir sonuca varıp varılmadığı görülmüş olur. Yanlışlık varsa hoca tarafından tashih edilir. Ancak öncelikle yanlışın sebebi tespit edilmelidir. Yapılan yanlışlıklar, genellikle kişinin âyetin açıklaması hakkında bilgisi, anlama seviyesi, âyetin zor anlaşılır nitelikte olması, yöntemi yeterince anlamamış olması gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bu tespit edildikten sonra, tashih yapmak daha isabetli olacaktır.

Bu yanlışa bir örnek olarak, ortaokul seviyesindeki öğrencilere, Lokman sûresini uygulama sırasında rastlamıştık. Sûredeki bazı âyetleri tahsîs yöntemi ile yazdıklarında, vardıkları sonucun yanlış olduğunu tesbit ettik. Bunun sebebi, âyeti anlamamaları ve bilgi seviyelerinin yeterli olmaması idi.

"Kendilerine "Allah'ın indirdiğine uyun" dendiğinde: Hayır, biz atalarımızın yolundan gideriz, derler. Ya şeytan; onları alevli ateşin

azabına çağırıyor!”⁶¹ âyetinde kimlerin kastedildiğini anlamadan, doğrudan kendileri için düşünmeye başlayınca, şöyle bir sonuç çıkardılar: *“Bana ”Allah’ın indirdiğine uyun” dediğinde: Hayır, biz atalarımızın yolundan gideriz, derim. Ya şeytan; alevli ateşin azabına çağırıyor!”* Hâlbuki âyette bahsedilen kişiler bir önceki âyette açıklanmıştır. Önceki âyeti ve tefsirde geçen açıklamaları dikkate almadan tahsîs yapıldığında yanlış sonuçlara ortaya çıkar.

Bir âyetten tahsîs yöntemi ile sonuç çıkarırken dikkat edilmesi gereken husus, âyetin muhtevasını tamamen aktarmak değil, âyetin manasını ve ne kastedildiğini anlayarak, kişinin âyetten çıkaracağı derstir.

O halde söz konusu âyetten şöyle bir sonuç çıkarmak yerinde olacaktır: *“Benden bir konuda Allah’ın indirdiğine uymam istendiğinde, bu durum daha önce büyüklerimden öğrendiklerime veya bildiklerime ters olsa bile, eski bilgi ve alışkanlıklarımı terk etmeli, Kur’ân’a uymalıyım. Ancak bu şekilde, şeytanın sonu alevli ateşe varan tuzağından korunmuş olurum.”*

Aynı uygulamayı lise seviyesindeki öğrencilere yaptırdığımızda, daha isabetli yazdıklarını gözlemledik. Netice olarak âyetleri tefekkürde yaş ve bilgi seviyesi çok önemlidir. Bu sebeple tefekkür uygulaması yapılacak âyet veya sûrelerde, muğlak olan kısımların yanlış anlamaya mahal vermeyecek derecede tefsirinden okunması veya hoca tarafından açıklanması gerektiği gibi, muhatabın yaş, kültür ve bilgi seviyesine göre âyet seçimi yapılması gerekmektedir.

⁶¹ Lokman, 31/21

II. B. Mefhum-i Muhâlif Yöntemi

Bir meselenin mefhum-i muhalifine yani anlaşılmanın zıttına bakmak, birçok ilim dalında kullanılan bir yöntemdir.⁶² Mefhum-i muhalif, sözlükte iltizam yoluyla sözden anlaşılacak şey⁶³ demektir. Fıkıhta ise ortaya konulan hükmün zıttını ispat etmektir⁶⁴.

Kişi âyette geçen durumların zıddını düşündüğünde, konunun öteki tarafını da görerek tefekkür ufkunu genişletir. Yalnız bütün âyetlere bu yöntemi uygulamanın doğru bir sonuca götürmeyeceği açıktır. Daha çok cennet-cehennem, mü'min-kâfir, tevâzû-kibir, iyilik-kötülük gibi zıt anlamını düşünmeye müsait olan âyetlerde rahatlıkla kullanılabilir.

Bir âyeti tefekkürde önce tahsîs yöntemini, ardından –şâyet uygun düşüyorsa- mefhum-i muhâlif yöntemini kullanmak, o âyeti daha iyi tefekkür etmeye ve tefekkürün kalıcı olmasına yardım edecektir. Ayrıca kişinin cennet, iyilik gibi olumlu tarafı anlatan ifadelerde, bir de işin olumsuz yönünü görmesi, yine cehennem, kötülük gibi olumsuz tarafı anlatan âyetlerde de olumlu yönünü görmesi, tefekkürde derinleşmesini sağlayacaktır.

Kur'ân'da mefhum-i muhalif yöntemine ışık tutan, birçok âyet bulmak mümkündür. Biz onları iki kısma ayırarak örnekler vermek istiyoruz.

⁶² Bkz., Muhammed Hasan Avd, *Mefhûmu'l-Muhâlefe*, Mecelletü Câmîatü Dımaşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye, XXIV, 570-614, Dımaşk, 2008; Hamdi Sabbah Tâhâ, *Envâu Mefhûmi'l-Muhâlefe*, Kahire, Mecelletü'l-İlmiyye li Külliyyeti'ş-Şer'îati ve'l-Kânûn, XII, 2000, 1-36. Mefhum-i Muhâlif, kendi içinde, mefhum-i sıfat, şart, gâye ve hasr gibi kısımlardan oluşmaktadır. Örnekler için bkz. Muhammed Ahmed Muhammed Ma'bed, *Nefehâtün min Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2005, I, 90.

⁶³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, I, 224.

⁶⁴ Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Mu'cemu Mekâlîdi'l-Ulûm*, thk., Muhammed İbrahim İbâde, *Mektebetü'l-Âdâb*, Kahire, 2004, I, 64.

II. B.1. Kur'ân'da Mefhum-i Muhalif Örnekleri

II. B.1.a. Olumlu-Olumsuzu İfâde Eden Âyetler:

I. Maide 85-86: "Söyledikleri (bu) sözden dolayı Allah onlara, içinde devamlı kalmak üzere, zemininden ırmaklar akan **cennetleri** mükâfat olarak verdi. İyi hareket edenlerin mükâfatı işte budur. İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayanlara gelince işte onlar **cehennemliklerdir**."

II. Bakara 38-39: Biz dedik ki: "Hepiniz oradan (cennetten) inin! Eğer benden size bir **hidayet** gelir de her kim hidayetime tâbi olursa onlar için herhangi bir **korku yoktur** ve onlar üzüntü çekmezler. **İnkâr** edip âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar **cehennemliktir**, onlar orada ebedî kalırlar."

III. En'âm, 160: "Kim bir **iyilik** yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir **kötülük** yaparsa o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez."

II. B.1.b. Olumsuzu-Olumluyu İfâde Eden Âyetler:

I. Âl-i İmran 56-57: **İnkâr** edenler var ya, onları dünya ve ahirette şiddetli bir **azaba** çarptıracağım; onların hiç yardımcıları da olmayacak. **İman** edip iyi davranışlarda bulunanlara gelince, Allah onların **mükâfatlarını** eksiksiz verecektir. Allah zalimleri sevmez.

II. A'raf, 40-42: Bizim âyetlerimizi yalanlayıp da onlara karşı kibirlenmek isteyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğine girinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız! Onlar için **cehennem** ateşinden döşekler, üstlerine de örtüler vardır. İşte zalimleri böyle cezalandırırız! İnanıp da iyi işler yapanlara gelince -ki hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz- işte onlar, **cennet** ehlidir. Orada onlar ebedî kalacaklar.

III. Nîsâ, 151-152 "İşte gerçekten **kâfirler** bunlardır. Ve biz kâfirlere alçaltıcı bir **azap** hazırlamışızdır. 152. Allah'a ve peygamberlerine **iman** eden ve onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayanlara (gelince) işte Allah onlara bir gün **mükâfatlarını** verecektir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir."

II. B.2. Tefsirlerde Mefhum-i Muhâlif Yöntemi Uygulamaları:

Tefsir kitaplarında da bu yöntem kullanılarak açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Meselâ İbn Kesîr, "...Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helaldir...."⁶⁵ âyetinin mefhum-i muhalifinin "ehl-i kitap dışındaki dinlerden olanların, yiyeceklerinin helal olmayacağına delâlet ettiğini" söyler.⁶⁶ Tâhir b. Âşûr "*Mûsâ ve Hârûn'a, müttakîler için o Furkân'ı bir ziyâ ve öğüt olarak verdik. Onlar görmedikleri halde Rablerinden korkarlar. Onlar kıyâmet günüünden de korkarlar.*"⁶⁷ âyetlerinin mefhum-i muhalifinden "Allah'ın kitâbı ile hidâyet bulmayanların, görmedikleri Rablerinden korkmayan Firavn ve kavmine delâlet ettiğinin anlaşılacağını" söyler⁶⁸. Muhammedü'l-Emin, "*Şeytan büyüklük taslayınca "Allah dedi ki: "Yerilmiş ve kovulmuş olarak çık oradan. Andolsun, onlardan sana kim uyarırsa sizin, hepinizi cehenneme dolduracağım.*" âyetinin mefhum-i muhalifinden şu sonucu çıkarır: "Allah için tevâzû göstereni Allah yüceltir."⁶⁹

⁶⁵ Mâide, 5/5.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk., Sâmî b. Muhammed Selâme, Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1999, III, 41.

⁶⁷ Enbiyâ, 21/48.

⁶⁸ Bkz. Muhammed Tâhir b. Âşûr et-Tûnusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1984, XVII, 90.

⁶⁹ Muhammedülemin b. Muhammed Muhtar eş-Şinkitî, *Edvâu'l-Beyân Fî İzâhi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995, II, 11.

II. B.3. Mefhum-i Muhâlif Yöntemi Uygulamaları:

Bu kısımda daha önce tahsîs yöntemi uygulaması yaptığımız âyetler üzerinden devam etmemizin, konu bütünlüğü açısından uygun olacağını düşünüyoruz.

Örnek 1:

Namazı kılın, zekâtı verin, önceden kendiniz için yaptığınız her iyiliği Allah'ın katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı eksiksiz görür.⁷⁰

Müslümanlardan bir kısmı inandığı halde namazını kılmaz, nisap miktarı mala sahip olduğu halde zekât vermez. Onlar tevbe etmezler, namaz kılmamaya ve zekât vermemeye devam ederlerse, Allah katında yaptıkları kötülüklerin karşılığını bulacaklardır. Şüphesiz Allah, yapmakta oldukları şeyleri görmektedir.

Örnek 2:

Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. O size ancak kötülüğü, hayâsızlığı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder⁷¹.

İnsanların bir kısmı yeryüzündeki şeylerden haramlara dalarlar. Şeytanın izini takip edip haramlara bulaşarak, onu kendilerine dost edinirler. Şeytanın emrettiği kötülüğü ve hayâsızlığı uygularlar. Allah hakkında bilmedikleri şeyleri söyleyerek, Allah'a iftirada bulunurlar.

Örnek 3:

Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'lemre (idarecilere) de itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa

⁷⁰ Bakara, 2/110.

⁷¹ Bakara Suresi, 2/168-169

düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûl'üne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir ⁷².

İnkâr edenler, Allah'a ve Peygamber'ine ve mü'minlerden olan idarecilere itâat etmezler. İman ettiğini söyleyen bazı kimselerin de Allah'a itaat etmediği durumlar olabilir. Ancak bu itikadi konularda olmayıp, daha çok muamelattadır. Âyete göre onların bu durumdan tevbe ederek, Allah'a itâate yönelmeleri gerekir. Allah ve âhiret gününü inkâr edenler, meselelerini Allah ve Rasûl'üne arz etmezler. Mü'minlerden bu duruma düşenler ise, imanlarının zayıflığı sebebiyle anlaşmazlıklarını Allah ve Resûl'üne arz etmek yerine, çözümü başka yerlerde ararlar. Sonunda bu davranışları onlar için kötü neticeler ortaya çıkarır.

Örnek 4:

Şu halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz? Allah'ın nimetini saymaya kalksanız, onu sayamazsınız. Hakikaten Allah çok bağışlayan, pek esirgeyendir. Allah, gizlediğinizi de açıkladığınızı da bilir⁷³.

Bazı insanlar putlara taparak, onları Allah'a ortak koşarlar. Putların Allah gibi yaratamayacağını, dolayısı ile ilâh olamayacağını düşünmezler. Allah, onlara sayamayacakları nimetler verdiği halde bunları görmezlikten gelir ve Allah'tan olduğunu düşünmezler. Eğer onlar bu yanlışlarından vazgeçerek tevbe ederlerse, Allah onları bağışlar. Allah, herkesin gizlediğini de açıkladığını da bilmektedir.

⁷² Nisâ Suresi, 4/59

⁷³ Nahl, 16/17-19.

Örnek 5:

Kuşkusuz biz Sana Kevser'i verdik. O halde Sen, Rabbin için namaz kıl ve kurban kes. Asıl soyu kesik olan, Sana kin besleyendir⁷⁴.

Allah ve Rasûlü'ne inanmayan insanlar, Kevser'den ve kötülük derecelerine göre iyiliklerden mahrumdurlar. Ayrıca inandığını belirten, ancak namaz ve kurban ibâdetlerini yerine getirmeyenler de, belirli ölçülerde iyiliklerden mahrum kalacaklardır. Peygamberimize sevgi besleyenler ise, dünyâ ve âhirette bu sevgilerinin iyi neticelerini göreceklerdir.

II. C. Duâ Yöntemi

Kur'ân-ı Kerîm ve hadîslerde duâ "Allah'a yakarma, istek ve ihtiyaçlarını arz ederek O'nun lutfunu dileme, çağırma, seslenme, davet etme, ibadet etme, yardıma çağırma, bir durumu arzetme, Allah'ın birliğini tanıma, isnat ve iddia etme anlamlarında kullanılmıştır."⁷⁵

İbn Manzûr, duânın üç şekli olduğunu belirtir. Buna göre Allah'ın birliğini ifade etmek ve övmek bir duâ çeşidi olduğu gibi, mânevî ve maddî isteklerde bulunmak da ikinci ve üçüncü çeşitleridir.⁷⁶ Kur'ân tefekküründe bir yöntem olarak duâ, her üç şekli ile birlikte kullanılabilir. Çünkü kimi âyetler Allah'ı tesbîh, tehlîl ve tahmîd etmeyi gerektirirken, kimi âyetler de O'ndan mânevi, uhrevî isteklerde bulunmayı ya da maddî, dünyevî isteklerde bulunmayı; tehlikeli durumlardan da Allah'a sığınmayı gerektirecek niteliktedir. Meselâ; "*Rabbimiz, bize dünyada ve âhirette iyilik ver, bizi cehennem azabından koru*"⁷⁷ şeklinde yapılan duâda, istekte bulunma ve sığınma birlikte görülmektedir. Yine bu şekilde duâ

⁷⁴ Kevser, 108/1-3.

⁷⁵ Selâhaddin Parlador, "Duâ" md., DİA, IX, İstanbul, 1994, s.530.

⁷⁶ Bkz. Agy.

⁷⁷ Bakara, 2/201.

etmeye örnek olarak, Zekeriyâ ve Yahyâ peygamberlerin, Allah'ın rahmetini umarak ve azabından korkarak duâ ettikleri bildirilir.⁷⁸ A'raf sûresi 55. âyette de tazarru ile ve için için (veya korkarak)⁷⁹ duâ edilmesi belirtilmiş ve haddi aşanları Allah'ın sevmeyeceği haber verilmiştir. Elmalılı, âyetin tefsîrinde "korku halinde ümidi, ümit hâlinde de korkuyu bırakmayarak" duâ edilmesi gerektiğini belirtir⁸⁰. Nitekim Hz. Rasûlüllah, Kur'an okurken rahmeti anlatan âyetlerde Allah'tan rahmet dilerken, azap anlatan âyetlerde Allah'a sığınmıştır⁸¹. Gazzâlî bu şekilde Kur'an okumayı *teessür*, *terakkî* ve *teberrî* kavramları çerçevesinde anlatır. Ona göre âyetlerdeki sıkıntılı duruma göre kalb müteessir olmalı, rahmet ile ilgili ise ümit etmeli, gazap ile ilgili ise Allah'a sığınmalıdır. Yine kişi Kur'an okurken, öyle bir seviyeye çıkmalı ki, kendini sanki Allah'tan dinliyormuş gibi hissetmelidir⁸².

Kur'an okurken tesbih âyetlerine gelince, Hz. Peygamber⁸³ ve sahabilerin Allah'ı tesbih ettiği bilinmektedir.⁸⁴ O halde duâ yöntemi ile tefekkür, âyetlerin içeriğine göre, üç duâ şeklinden biri ile yapılabilir, ya da âyet tahsîs ve mefhum-i muhalif yöntemi ile yazılınca ortaya çıkan bilgiler duâyaya çevrilebilir. Böylece bir âyet üç kademedede tefekkür edilmiş olacağı gibi, âyetle duâ edilmesi, âyeti davranışa dönüştürmede güçlü bir istek oluşmasına da zemin hazırlayacaktır.

⁷⁸ Enbiyâ, 21/90.

⁷⁹ Ahfeş, âyette geçen "hufyeten" kelimesinin "hîfeten" şeklinde de okunduğunu buna göre birincisinde gizlice duâ mânası olduğu gibi ikincisinde korkarak duâ mânasına geldiğini belirtir. (Ebu'l-Hasan Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk., Hüdâ Mahmud Kurrâa, Kahire: Mektebetü Hancî, 1990, I, 302.)

⁸⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, sad. Kurul, İstanbul, Azim Dağıtım, 2011, IV, 71.

⁸¹ İbnu Mâce, age, I, 429, nr. 1351, 1352

⁸² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, (trc.) I, 809-819.

⁸³ "İbn Abbas'ın haber verdiğine göre Hz. Peygamber "Yüce Rabbinin ismini tesbih et" âyetini okuduğunda, "Yüce Rabbimi tesbih ederim" derdi." Bkz., Ebû Muhammed Hüseyin el-Begavî, *Tefsîru Begavî*, thk., Kurul, Dâru Tayyibe, 1997, VIII, 396.

⁸⁴ Bkz., Ebû Bekir Abdurrezzâk, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk., Mahmûd Mahammed Abduh, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998, III, 418; et-Taberî, *Câmi'*, XXIV, 368.

Duâ yöntemini âyetlere uygularken, dikkat edilmesi gereken bir husus da Allah'ın isimlerinin geçtiği âyetlerdir. "...O'na güzel isimleri ile duâ edin"⁸⁵ âyetine göre Allah'ın isimleri geçtiğinde o isimlerle ayrıca duâ edilir.

Hız. Peygamber'in duâlarında, bâzen âyetlerdeki ifâdeleri aynen kullandığı görülmektedir. Meselâ bir âyet şöyledir: "... Allâh size imanı sevdirdi ve onu sizin kalblerinizde süsledi ve size küfrü, fıska ve isyânı çirkin gösterdi. İşte doğru yolda olanlar bunlardır."⁸⁶ Hız. Rasûlüllah bu âyeti, duâ cümleleri ile aynen ifâde etmiştir: "...Allah'ım! bize îmânı sevdirdi ve kalplerimizi îmanla süsle. Küfrü, fıska ve isyânı bize çirkin göster. Bizi doğruyu bulanlardan eyle..."⁸⁷ Bu örneği duâ uygulamasının daha belirgin hale gelmesi için, bir tablo şeklinde gösterelim.

Tablo I: Hız. Peygamber'in Âyetle Duâsı

Kur'an'da Âyet Şekli	Hadiste Duâ Şekli
Allah size imanı sevdirdi.	Allah'ım bize îmânı sevdirdi.
Onu sizin kalblerinizde süsledi.	Kalplerimizi îmanla süsle.
Size küfrü, fıska ve isyânı çirkin gösterdi.	Küfrü, fıska ve isyânı bize çirkin göster.
İşte doğru yolda olanlar bunlardır.	Bizi doğruyu bulanlardan eyle.

⁸⁵ A'raf, 7/180.

⁸⁶ Hucurât, 7.

⁸⁷ İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed*, thk., Şuayb Arnavud vd., Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2001, XXIV, 246, nr. 15492.

II. C.1. Duâ Yöntemi Uygulamaları

Örnek 1:

Namazı kılın, zekâtı verin, önceden kendiniz için yaptığınız her iyiliği Allah'ın katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı eksiksiz görür⁸⁸.

Allah'ım! Beni namazını kılan, zekâtını veren kullarından eyle. Namaz kılmayı ve zekât vermeyi ihlasla yaparak mükâfata eren ve onu katında bulan kullarından eyle. Allah'ım! İbadetlerimi Sen'in gördüğünün farkında olarak, en güzel şekilde yapmayı lutfeyle.

Örnek 2:

Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. O size ancak kötülüğü, hayâsızlığı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder⁸⁹.

Allah'ım! Rızık olarak helâl ve temiz olanlardan yememi nasip eyle. Haram yemekten muhafaza eyle. Beni apaçık düşmanım olan şeytanın izinden yürüyenlerden eyleme. Allah'ım! şeytanın emrettiği kötülükten, hayâsızlıktan ve Allah hakkında bilgisizce konuşup taşkınlık yapmaktan sana sığınırım.

Örnek 3:

Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulu'lemre (idarecilere) de itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız,

⁸⁸ Bakara, 2/110.

⁸⁹ Bakara, 2/168-169

onu Allah ve Rasûl'üne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir⁹⁰.

Allah'ım! Beni sana itâat edenlerden eyle. Rasûl'ün Hz. Muhammed'e ve bizden olan idarecilere itâat ehli eyle, isyan edenlerden eyleme. Bir hususta anlaşmazlığa düştüğümde, çözümü Allah ve Rasûl'ünde aramayı nasip eyle. Allah'a ve âhiret gününe olan imanımı kuvvetlendirerek, beni imanın hakikatine erdir.

Örnek 4:

Şu halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz? Allah'ın nimetini saymaya kalksanız, onu sayamazsınız. Hakikaten Allah çok bağışlayan, pek esirgeyendir. Allah, gizlediğinizi de açıkladığınızı da bilir⁹¹.

Allah'ım! Her şeyi yaratan sensin, putların bir şeyi yaratmaya asla güçleri yetmez. Beni yaratılışı düşünen ve öğüt olan kullarından eyle. Allah'ım! Verdiğin nimetler o kadar çok ki, onları saymaya gücüm yetmez. Sana ne kadar hamd etsem az ya Rabbi. Allah'ım! günahlarımı affet ve merhametine eren kullarından eyle. Gizli ve açıkta, senin rızana uygun bir halde olmamı nasîb eyle.

Örnek 5:

Kuşkusuz biz Sana Kevser'i verdik. O halde Sen, Rabbin için namaz kıl ve kurban kes. Asıl soyu kesik olan, Sana kin besleyendir⁹².

Rabbim! Bana bu dünyâda Kevser'den, nice iyilikler nasîb ettin. İman, Peygamberimize ümmet olmak gibi ikramlarda bulundun. Âhirette de Kevser havuzundan içenlerden eyle. Allah'ım! Namazı sırf senin rızan için kılmayı, kurbanımı sadece senin rızan için kesmeyi nasib eyle.

⁹⁰ Nisâ, 4/59

⁹¹ Nahl, 16/17-19.

⁹² Kevser, 108/1-3.

Rabbim! Beni Hz. Peygamber'e kin besleyen ve böylece iyiliklerden mahrum olanlardan eyleme.

Sonuç

Allah Teâlâ, Kur'ân'ın birçok âyetinde insanları, varlığın gayesini anlayarak, kullukta derinleşmeleri için, yaratılanlar ve âyetler üzerinde tefekküre davet etmiştir. Bu manada tefekkür, Hz. Peygamber ve sahabilerin hayatında müstesnâ yere sahiptir.

Kişinin Kur'ân'ı anlaması, maksad-ı ilâhîyi sezmesi ve ondan kendisine dersler çıkarması için, tefekkür etmesi gerekmektedir. Bu tefekkürün gerçekleşmesi için, İmâm Gazzâlî'den istifâde ile üç yöntem tespit ettik. İlk yöntem Kur'ân'ı tahsîs yaparak tefekkür etmek olup, kısaca kişinin genele hitap eden Kur'ân âyetlerini, kendisi için düşünmesi, kendisine bakan yönüyle anlamaya çalışmasından ibârettir. İkinci yöntem ise, mefhum-i muhâlif metodunun âyetlere uygulanmasıdır. Bu kısımda, âyetlerde geçen cennet, mü'min, iyilik gibi durumların zıddını düşünüp, tefekkür ufkunu genişletmek hedeflenmiştir. Üçüncü yöntem ise, Hz. Peygamber'in âyetlerle duâsı gibi, âyetlerle duâ etmektir. Duâ yöntemi, ilk iki yönteme ek olarak âyetleri tefekkürü pekiştiren ve âyetlerin bilincine ermeyi sağlayan bir husustur.

Her üç yöntemin âyetlere uygulanışını örneklerle gösterdik. Bu yöntemlerle âyetler tefekkür edildiğinde, hâfızalara daha iyi yerleşeceği gibi, âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği ve davranışlara nasıl yansıtacağı da öğrenilmiş olacaktır. Kolaylıkla uygulanabilir olan bu yöntemlerle tefekkür etmek, kişinin Kur'ân âyetleri ile hayatına yön vermesine büyük katkı sağlayacaktır.

Her üç yöntemin Kur'an eğitiminde de kullanılabileceği kanaatindeyiz. Bunun için Kur'an eğitimi, tertîl üzere okuyuştan

başlayarak, ezber, âyetin mânâsını ve tefsîrini öğrenme yanında bir de üzerinde tefekkür edilerek, bir bütün olarak gerçekleşmelidir. Sadece okumak ve ezberlemekten ibâret kalan Kur'an eğitiminin, hayatı Allah'ın istediği şekilde düzenlemeye ve ideal şahsiyete sahip Müslüman kimliği oluşturmaya yetmediği açıktır.

Kur'an üzerinde tefekkür çalışmaları yapıldığı takdirde, öğrendiğini zihninde yoğurarak kalbine yerleştiren ve böylece uygulamaya çalışan bir nesil yetişecektir. Bu açıdan Kur'an öğretimi bir bütün olarak yeniden düşünölmeli, ilkokuldan üniversite eğitimine kadar, yaş ve kültür seviyesine uygun olarak seçilen âyet ve sûreler, tefekkürle öğretilmelidir.

Kaynaklar

- Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habîb Rahmân A'zâmî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Mu'cemu Mekâlîdi'l-Ulûm*, thk., Muhammed İbrahim İbâde, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2004
- Akkaya, Veysel, *Surelerimizi Tefekkürle Öğreniyoruz*, İstanbul: Erkam y.y. (Bahçevan), 2011
- Aksoy, Hafız Fikri, *Kur'an-ı Kerimi Okuma Adabı*, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1970
- Akyüz, Vecdi(ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdette İslam*, İstanbul: Beyan y.y., 1994
- Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Arslan Yayınları, ts.
- Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, thk., Abdulalî Abdulhamîd Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2003
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, trc. Kurul, İstanbul: Erkam yy., 2005
- Çetin, Abdurrahman, "Tilâvet" md., DİA, c. XLI, İstanbul, 2012
- Çetin, Mustafa, "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı VIII, İzmir, 1994
- Çetiner, Bedrettin, *Fatihâ'dan Nâs'a Esbab-ı Nüzûl*, İstanbul: Çağrı Yay., 2002

- Ebû Bekir Abdurrezzâk, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk., Mahmûd Mahammed Abduh, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998
- Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannif*, thk, Kemal Yusuf Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989
- Ebû Ubeyd el-Kâsım bin Sellâm, *Fezâilu'l-Kur'ân*, thk., Mervân el-Atiyye vd., Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995
- Ehdal, Hâşim b. Ali, *et-Ta'lîmu Tedebbürü'l-Kur'ân*, Mekke: Dâru İbn Cevziyye, 2008
- Elbânî, Ebû Abdurrahmân, *Zaîfü'l-Câmiu's-Sağîr*, Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1986
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, sad. Kurul, İstanbul, Azim Dağıtım, 2011
- el-Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Tefsîru Begavî*, thk., Kurul, Dâru Tayyibe, 1997
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk., Kurul, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983
- el-Evsat, Ebu'l-Hasan Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, thk., Hüdâ Mahmud Kurrâa, Kahire: Mektebetü Hancî, 1990
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmiddîn*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ts., trc. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir y.y., 1974
- el-Hindî, Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981
- el-İsbehânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1989
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed, *Fezailü'l-Kur'ân ve Âdâbü't-Tilâve*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: el-Mektebü's-Sekafi, 1989
- *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Berdûnî, İbrahim Etfîş, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964
- Ellâhim Halid b. Abdulkerim, *Mefâtîhu Tedebbürü'l-Kur'ân*, Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2004
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habeneka, *Kavâidü't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2009
- el-Mısırî, Ebû Abdullah, *Müsnedü's-Şihâb*, thk., Hamdî b. Abdulmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986
- en-Nûrî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Haccâr, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994
- er-Rûmî, Mevlânâ Celâleddin, *Fîhi Mâ Fîh*, trc. Ahmet Avni Konuk, haz., Selçuk Eraydın, İstanbul: İz yy., 1993

- es-Senîdî, Selman b. Ömer, *Tedebbürü'l-Kur'ân*, Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2002
- es-Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürü'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983
-*el-Fethu'l-Kebîr*, thk., Yusuf Nebhânî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003
- eş-Şâfîi, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Âsim b. Abdulmuhsin, Dimâm: Dâru'l-Islâh, 1992
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000
- et-Tûnusî, Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus: Dâru't-Tûnusîyye, 1984
- Hamdi Sabbah Tâhâ, *Envâu Mefhûmi'l-Muhâlefe*, Mecelletü'l-İlmiyye li Külliyyeti'ş-Şerîati ve'l-Kânûn, , XII, Kahire, 2000
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdulaziz Hatip, İstanbul, Beyan yy., 2000
- Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, thk. Hisamüddin el-Kudsî, Kahire: Mektebetü Kudsi, 1994
- Hindî, Muhammed b. Zel'î, *Mefhûmu't-Tefekkür fî Dav'il-Kur'âni'l-Azîm*, Mecelletü'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye, c. II, Riyad, 2008
- İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed*, thk., Şuayb Arnavud vd., Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2001
- İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk., Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990; thk., Sâmî b. Muhammed Selâme, Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1999
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414/1994
- İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, thk., Abdulkâdir Arnavut, Dimaşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1972
- İmam Mâlik, *Muvatta'*, I, 92, nr. 241, thk., Beşâr Avâd Ma'rûf-Mahmûd Halîl, Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992
- İsbehânî, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Azame*, thk., Rızâullah b. Muhammed İdrîs, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992
- İsmailefendioğlu, Mehmet Besim, *Kur'ân-ı Kerim Tilavetinde Edeb*, (yayınlanmamış ylt.), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987
- Kandehlevî, Yusuf, *Hayatu's-Sahabe*, trc. Ali Arslan, Ankara: Akçağ y.y., 1995
- Karaman, Hayrettin v.d., *Kur'an Yolu*, Ankara: Diyanet Vakfı yy., 2007

- Kaya, Murat, *Efendimizden Hayat Ölçüleri*, İstanbul, Erkam y.y., 2008
- Kutluer, İlhan, "Düşünme" md., DİA, c. X, İstanbul, 1994
- Küpeli, Burhan, *Allah Mektubu (İlâhî Hitâba Muhâtab Olmak)*, İstanbul: Reşhâ yy., 2010
- Muhammed Ahmed Muhammed Ma'bed, *Nefehâtün min Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru's-Selâm, Kahire, 2005
- Muhammed Hasan Avd, *Mefhûmu'l-Muhâlefe*, Mecelletü Câmîatü Dımaşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye, Dımaşk, 2008
- Muhammedülemin b. Muhammed Muhtar eş-Şinkitî, *Edvâu'l-Beyân Fî İzâhi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995
- Parladır, Selâhaddin "Duâ" md., DİA, c. IX, İstanbul, 1994
- es-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Kerîm'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000
- Topbaş, Osman Nuri, *Kâinât, İnsan ve Kur'an'da Tefekkür*, İstanbul, Erkam y.y., 2010.

DUA ÖĞRETİMİNİN BİREY ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ VE DEĞERLER EĞİTİMİNE KATKILARI

Mehmet AYAS*

Özet

İnanan insan için yaratıcısıyla iletişim yollarından biri olan dua, bireyin ruhsal dünyasına kulak verdiği ve durumunu rabbe arz ettiği bir haldir. Bu hal aynı zamanda bireyin duygusal alanını düzenlediği gibi toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesini de sağlayabilmektedir. Günümüzde kaybedilen ya da ikincil plana itilen değer yargılarının tekrar ön plana alınması açısından yapılan çalışmalara dua ritüeli neler katabilir? Duaların değer oluşturmada etkisi ne ölçüdedir? Toplumsal yaşam açısından bireyi ne ölçüde donatabilir? Makale içeriğinde bu sorulara cevap aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dua, değer, dua öğretimi, birey, toplum.

THE EFFECTS OF PRAY'S TRAINING ON INDIVIDUALS AND THEIR CONTRIBUTION ON THE VALUE EDUCATION

Abstract

One of the ways to communicate with people who believe that creative prayer, give ear to the spiritual world of the individual and the

* Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmet.ayas@gop.edu.tr

state is a state that supply to the Lord. This state also regulates the emotional field of social relations in a healthy way, as they may also provide execution. Nowadays lost or pushed to the background to the foreground again be of value judgments in terms of what the study may add to the prayer ritual? To what extent the effect of prayer on creating value? In terms of social life can equip individuals to what extent? Seeks answers to these questions in the context of the article.

Key Words: Prayer, value, prayer teaching, individual, society.

Giriş

Değer, insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamında onsuz hareket edemeyeceği olgulardan en önemlisidir. Sosyal bir varlık olan insan değerlerden yoksun bir toplumsal yaşamı idame ettirme imkânına sahip değildir. İnsanlar nesilden nesile kendi kültür mirasını aktarma ve yaşatma konusunda her devirde gayret göstermişler ve bunun kalıcılığı için gerekli yolları araştırmışlardır. Bu mirasın oluşumu ve korunmasında ise en etkili katkıyı sağlayan şey hiç şüphesiz inançlar olmuştur. İnsanların hayatlarına anlam katan, varlıkları üzerindeki sorgulamalara cevaplar sunan dinler, insanoğlunun değer anlayışlarına da en büyük katkıyı yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında insanlık değerlerinin ve mirasının en büyük oluşturucusu ve koruyucusu olarak dinleri görmemiz mümkündür.

İnsanlık için bu denli önem arz eden değer bir kavram olarak neyi ifade etmektedir? Değer, insanı insan yapan özelliklere sahip olan ve insanı diğer canlılardan ayıran temel özellikleri içinde barındıran ve insanların davranışlarına yön veren inançlar bütünü olarak tanımlanabilir¹. Tanımdan da anlaşılacağı üzere değer, insanı anlamlı

¹ Kadir Ulusoy v.dğr., *Değerler Eğitimi*, Pegem Yay., Ankara, 2012, s.16

kılan olgudur. Toplumsal yaşam dışında dahi olsa fert olarak insanın yine değerlere ihtiyacı söz konusudur. Kendini ifade etmek, diğer canlılardan ayırtırmak için insan değere ihtiyaç duyar. Söz konusu birlikte yaşamak, toplumsal yapının işlevlerini disipline etmek ve sürdürmekse, değerlerin yaşatılması o topluluğun öncelikli görevi haline gelmektedir.

Değerler sosyal yapı içerisinde birçok işlevi yerine getirmektedir. Ulusoy ve Dilmaç'ın bu işlevler ile ilgili ifadeleri şu şekilde maddeleştirilebilir²;

1. Değerleri incelemek çoğu zaman tutum ve davranışları incelemekten daha işlevseldir.

2. Değerler insanların kişiliğinin oluşmasına katkı sağlamaktadır.

3. Değerler toplumda normal ve anormal davranışların belirlenmesinde önemli rol oynar.

4. Değerler bireylerin mutluluğu için gereklidir.

5. Değerler, insanlara yaşamlarında seçim yapmaları için rehberlik eder, yol gösterir.

Bir diğer sosyolog Fichter değerlerin, toplumda dayanışma aracı görevi gördüğünü, insanların davranışlarında iyi, yararlı ve istenilen ideal davranma yollarına sevk ettiğini ve kontrol aracı olarak işlevlere sahip olduğunu vurgular³.

Değerlerin nesilden nesile aktarılması görevi eğitim kurumlarının en önemli amaçlarından biridir. Aile ve çevrede informal olarak başlayan eğitim, okul çağında formal bir hal almış, toplumun yüzyıllar içerisinde oluşmuş değerlerini genç nesle öğretme görevini yerine getirmiştir.

² Ulusoy vd., *Değerler Eğitimi*, s.4-12.

³ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Atilla Kitabevi, Ankara 1996. s.150

Sanayileşme ile birlikte devam edegelen süreç ve özellikle Avrupa kaynaklı ideolojik gelişmelerin küresel etkileri neticesinde eğitim kurumları bu misyonu gerektiği ölçüde yerine getirememiştir. Gelişen teknoloji bilgi edinim yöntem ve araçları eğitim bilimine ve eğitim uygulamalarına büyük ivmeler kazandırmıştır. İnsanlar arasında bilgi ışık hızıyla akarken iletişim örgüsü bu hıza ve dinamizme uygun insani değerlerle donatılamamıştır. Bilgi çağı medeniyet çağına dönüşmemiştir. İnsan-insan, insan-toplum ilişkilerinde ahlaki ve insani nitelik çoğu zaman göz ardı edilebilmiştir. İletişim araçlarıyla, ne yazık ki, bilgi oluştururken ve aktarılırken değer oluşturulması ve aktarılması aynı düzeyde sağlanamamıştır. Dünya, doğal ve beşeri boyutlarıyla mutlulukla yaşanabilir olmaktan uzağa doğru yol almaktadır. Eğitim bilimleri açısından günümüzde çözümlenmesi gereken en temel sorunlardan birisi bu olsa gerektir.

Eğitimin nihai hedefi değer oluşturmak⁴, değerleri tutarlı bir kişilik ekseninde toplumsal ortamda yapılandırmak, bireyin ihtiyaç, beklenti, koşul ve özelliklerine göre yorumlayarak düşünce, duygu, davranış bazında eylem haline getirmiş bireyler yetiştirmektir. Ancak modernizm rüzgârıyla ötelenen ve dışlanan inançlardan yoksunluk, eğitimin bu hedeflerine ulaşmasını belli ölçüde engellemiştir. Dinlerin toplumsal ve bireysel düzenin ve dengenin sağlanmasındaki etkin rolleri bu dönemde devre dışı kalmış, metafiziksel dünya ihmal edilmiş ve değerlerden yoksun insanlık kendini ve çevresini acımasızca tüketme yarışına girmiştir. Bununla beraber küreselleşen dünyada toplumlar birbirlerini daha fazla etkiler hale gelmiş, popüler kültürlerin yerel değerler

⁴ Oktay Sinanoğlu, *Eğitimin Amacı*, <http://www.bilgicik.com/yazi/egitimin-amaci-prof-dr-oktay-sinanoglu/>, 04.06.2013.; Oliver Reboul, *Eğitim Felsefesi*, çv. Işın Gürbüz, İletişim Yay., İstanbul, 10991, s. 106.; Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara, 1991, s. 8.

üzerindeki etkinliklerini arttırmaları sonucu değerlerin mutlaklığı tartışılır duruma gelmiştir.

Bu çıkmaz için yeniden değerler üzerine dünya genelinde bir eğilimden bahsetmek mümkündür⁵. Okullarda, değerler eğitimi formal bir yapıda, her dersin içerisinde ayrı bir konu oluşturulmadan öğrencilere benimsetilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca okul içi çeşitli faaliyetler ile değerler eğitiminin gerçekleştirilmesi istenmektedir⁶. Burada dikkat edilmesi gereken ise değerlerin davranışa yönelik boyutudur. Öğrenciler değerler eğitiminde rol model olabilecek eğitimciler görmek ister. İşin teorik kısmının ön plana çıkartılması değerler eğitiminin sadece teoriden öteye geçememesini, bilişsel öğretimin bilgi ve kavrama basamağında kalmasını neden olur. Değerlerin eğitim içerisinde duyuşsal eğitimi kapsadığı da göz önünde bulundurulursa, değerlerin davranışa yönelik bir çalışma içerisinde olmasının gerekliliği daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.

Değerlerin bilgi kaynağı tartışmalarında iki temel yaklaşım vardır. Birincisi, dinlerin bilginin kaynağı olması çerçevesinde ele alınan görüşe göre değerlerin kaynağı yaratıcıdır. Diğeri ise felsefenin söylemi olan insan aklıdır⁷. Kaynak sorunu sadece değerlerin objektifliği ve subjektifliği neticesini gündeme getirmektedir. Her iki durum da değerlerin insanlar için gerekliliğinin öneminden hiçbir şey kaybettirmemektedir. Gerek dini referanslı eğitim modellerinde gerekse günümüz seküler eğitim sistemlerinde, değerlerin öğretimi ve davranış haline getirilmesi

⁵ Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Ankara Üniv.,

(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008. S.37

⁶ 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu, 2010/53 sayılı genelge, 18. Milli Eğitim Şurası Kararları.

⁷ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temelleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1992, s. 14-16; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 1994, s.110-113; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s.40; Henri Bergson, *Dinin ve Ahlakın Kaynakları*, ç. Mahmut Özdil, İstanbul, 2011, s.10-11; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 1991, s.306-315.

hedeflenmektedir⁸. Bu hedeflere ulaşılmada dinlerin değer oluşturma, içselleştirme ve muhafazasındaki etkileri değerler eğitimi için öncelikli motivasyon kaynağı olmalıdır.

Günümüz ve geleceğimizin modern toplumları, insanlık ve medeniyetinin sürdürülebilmesi ve toplumsal yapının sağlamlığı açısından gerekli olan değerler için dini referanslardan yararlanmak hususunda çekingenlik göstermemelidir. Doğada var olanlar insanlık için ne kadar tabii ise dinler de insanlık için o derece doğal ve gereklidir⁹.

Dinler toplumun ve bireyin varlığa bakışını ve varlığı anlamlandırması konusunda yol gösterir. Aynı zamanda müntesipleri için gerekli gördüğü bazı uygulamalar ile bireysel ve toplumsal yaşamın düzenlenmesine büyük katkılar sağlamaktadır. Bu açıdan din ve dini uygulamalar değerlerin öğretilmesindeki en önemli yollardan birisidir.

Dini inanışların, dini uygulamalardan soyutlanması elbette düşünülemez. Bu uygulamalar içerisinde dua konusunun değerlerin öğretimi ve benimsenmesi noktasında ne gibi katkıları söz konusudur? Dua öğretiminin imkânlarından değerler eğitimi için faydalar elde etmemiz mümkün müdür? Dua kavramı ve uygulamaları çerçevesinde duanın değerler eğitimi açısından etkileri makalenin ana temasını oluşturmaktadır.

1. Dua Kavramı

Arapça bir kelime olan dua, Arapça 'da mastar olan "De-A-Ve" kökünden türetilmiştir. Genel olarak; "çağırarak, birini bir şeye sevk etmek, davet etmek, birini bir toplantıya, bir ziyafete ya da merasime

⁸ Milli Eğitim Temel Kanunu, madde 2.

⁹ bknz. Günay Tümer v.dğr., *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1993, s.39-42.

çağırarak, birini isimlendirmek, ölünün arkasından ağlamak suretiyle ağıt yakmak ve birini başkasına nispet etmek” anlamlarını taşımaktadır¹⁰.

Dua ıstılahi olarak bir işin yapılması veya yapılmamasını, Allah’ı medih ve sena yollu ve kulun zillet ve ihtiyacını ifade eden bir dil ile istemekten ibarettir¹¹. İslam’ın en temel şartlarından birisi ibadet, ibadetin özü ise duadır¹². Duayı diğer ibadetlerden ayıran temel faktör, biçim ve törenlerden alabildiğince soyutlanmış olmasıdır.

Duanın insan hayatında oldukça önemli etkileri vardır. Gerek teorik gerekse tecrübî gözlemler sayesinde, insan psikolojisi açısından duanın pek çok faydası vardır. Dua, insanın duygularını, algılarını, davranışlarını, ruhsal ve bedensel sağlığını, hatta maddi olayları değişikliğe uğratan etkiler yapabilmektedir. Ancak, dua eden kimsenin elde edeceği psikolojik değerlerin, bütünüyle o insanın inancına bağlı bulunduğu da bir gerçektir¹³.

Dua, ibadetin bir parçasıdır. İbadet nasıl insanın ruhunu düzenler ve güçlendirirse, dua da ruhu düzenler ve güçlendirir. Dua, zihnin bir takım kötü hayaller ve ihtiraslarla dolmasına ve insanın kötülöklere sürüklenmesine engel olarak bireyin ahlaki yapısına da katkı sağlar¹⁴. Bu nedenle uygun bir şekilde yerine getirilen dua, bireyin kendisinde sabır, tevekkül ve kararlılık gibi ahlaki duyguları geliştirir. Dua bireyin moral değerlerine katkı sağlar¹⁵.

¹⁰ Firuzabadi Mecidüddin, *Kamusü'l-Muhit*, C.4, Dua md., s.327-328, Darul Marife, Beyruth, trhsz.; Mevlüt Sarı, *El-Mevarid*. Bahar Yayınları, İstanbul, Trhsz, s.495; Mehmet Soysaldı., *Kur'an-ı Kerim'e Göre Dua*. Yeni Ufuk Neşriyat İstanbul: 1996, s. 13-16.

¹¹Kasım Kufuralı, “*Dua*” maddesi, MEB İslam Ansiklopedisi, 5. Bsk., C.3, s.650, İstanbul 1978.

¹²Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre Tirmizi., *Sünen-i Tirmizi*. Çev. Osman Z. Mollamehmetoğlu. Yunus Emre Yayınları, İstanbul, 1981, s.6.

¹³ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,1993, s.227.

¹⁴ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968, s. 175.

¹⁵ Fikret Karaman, *Din ve Sosyal Hayat*, DİB yay., Ankara, 2011, s. 44.

Duanın bireyin iç dünyasına yönelik bir takım etkileri söz konusudur. Bunları genel anlamda şu şekilde sıralamak mümkündür¹⁶;

1.1. Dua, kişinin kendisiyle ilgili gerçekleri keşfetmesini sağlar;

Dua, bir anlamda kişinin kendisiyle ilgili gerçeği bir bütün olarak keşfetmesine imkân veren bir “şuur genişlemesi”dir. Keyfiyetine, güçlü söylenişine, şiddetine bağlı olarak, ruh ve bedenimizi etkiler. Dua anında sanki şuurun derinliklerinde bir ışık yanar ve orada insan kendini olduğu gibi görür. Bencilliğini, hırsını, hatalarını, yanlış düşüncelerini, gurur ve kibrini keşfeder. Sonuçta ahlaki vazifelerini yapmaya hazırdır. Bununla birlikte fikri ve zihni alçakgönüllülüğü ve olgunluğu kazanmaya çalışır. Böylece insanın önünde iyiliğin yolları açılır. Dua sayesinde insan ruhsal bir dinginliğe kavuşur¹⁷.

1.2. Dua şahsiyetin yapılanmasında önemli fonksiyonlar icra eder;

Gerek ihtiyaçlar ve hatalar yüzünden Allah’a başvurmak, gerekse nimetleri sebebiyle O’nu hatırlamak ve anmak kişide psikolojik açıdan bir rahatlık, huzur ve mutluluk doğurduğu gibi, ahlaki arınmaya ve yücelmeye de yol açarak, gelişim safhalarındaki takılma ve sapmaların önlenmesinde ve şahsiyetin tamamlanmasında yapıcı bir fonksiyon icra eder¹⁸.

Duanın işlenen hata ve günahların insan vicdanındaki izlerini gideren ve ruhi arınmaya vesile olan bir tesiri vardır¹⁹. Ayrıca dua eden kimselerde var olan vurdumduymazlık, eksiklik, kıskançlık ve kötü

¹⁶ Bu konuyla ilgili olarak “İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Dua Anlayışlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi” isimli doktora çalışmamızın “Psikolojik Açıdan Dua” bölümünü incelenebilir.

¹⁷ Alexis Carrel, *Dua*. Çev. Alper Yücetürk. Yağmur Yayınları, İstanbul, 1967, s.36; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.231.

¹⁸ Selâhattin Parladır, “Dua”. *İslam Ansiklopedisi*, 1994,C.9, s. 533

¹⁹ Mecbure Doğan, *Dua'nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997, s.24.

duygular, yerlerini iyiliğe, başkalarına iyilik yapmaya ve hayırlarını istemeye terk eder. Özellikle şahsiyetin yapılandırılmasında önemli etkileri olan duanın, fert üzerinde olumlu etkilerinin görülebilmesi için alışkın bir biçimde süreklilik kazanması gerekir²⁰. Bu nedenle Carrel, sık sık yapılan, alışkanlık haline gelen duanın karaktere etki ederek, onun temizlenip olgunlaşmasına yol açabildiğini belirtmektedir²¹.

1.3. Dua ferdin yalnızlık hislerini ortadan kaldırır;

Dua bireylerin dertlerini olduğu gibi sözlerle ifade etmelerine yardım eder. Dua bireylerin yüklerinin bölüşüldüğü, yalnız olmadığı hissini verir. Her derdini kendi kendine taşıyacak kimseler azdır. Bazen sıkıntılar mahrem mahiyette olabilir, onlar kimse ile paylaşamayabilir. Ama her şeyi bildiğine ve şahit olduğuna inanılan Yaratıcıya gönül rahatlığıyla dertler aktarılabilir. Bu paylaşımın insanın ruh dünyasında gerçekleşebilecek olumsuz gelişmelere fren olacağı herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir²².

Doyurulamamış sonsuz istek ve arzular bilinçaltına atılarak bireyde, umulmayan zamanlarda çeşitli bunalımlar ve iç sıkıntılar oluşturur. Dua ile içler boşaltılır, ümitler kuvvetlendirilir, korkular hafifler. Dua bireyin iç dünyasına eşsiz bir rahatlık verir, gerginlikleri giderir.

1.4. Dua güçlüklerle mücadele azmini artırır;

Duada, hiç durmadan güçsüzlükleri telafi etmeyi, zihinsel bazı hastalıklara yatkınlıkların sebep olduğu tehlikeleri hafifletmeyi, korku ve iç sıkıntısını tedavi etmeyi, tehlikeli içgüdülere gem vurmaya, yeniden

²⁰ Ali Şeriatî, *Dua*. Çev. Kerim Güney. İstanbul, 1993, Birleşik Yayınları, s.35.

²¹ Carrel, *Dua*, s.32.

²² Henry Link, *Dine dönüş*. Çev. Ö.Rıza Doğrul. Tan Matbaası, İstanbul, 1949, s. 189-190; Dale Carnegie, *Üzüntüyü Bırak Yaşamaya Bak*. Çev. Ö. Rıza Doğrul, Kitsan, İstanbul, Trhsz, s. 208.

şuurlanmayı, çok engin ve kabul sahibi olan bilince yükseltmeyi amaçlayan yapıcı ve yeniden düzenleyici süreçler söz konusudur²³.

Dua genel olarak insanın bütün ruhi faaliyetlerine bir güç ve canlılık sağlamaktadır. William James bunu “ister içinde olsun, istere dışında, gizli bir enerjinin açığa çıkması” olarak değerlendirir²⁴. Buna bağlı olarak dua vasıtasıyla Allah’la kurulan ilişki ve iletişim sayesinde ilahi enerjinin etkisi, ruhun ihtiyaçlarını karşılamaya, korkularını yatıştırmaya başlar. Böylece dua, normal bir durumda kişinin gücünü artırır, şuur düzeyinin yükselmesine ve idrak kapasitesinin keskinleşmesine imkân vererek, olağanüstü işleri başarabilecek güç ve yeterlilik kazandırır.

2. Dua Öğretiminin Değerler Eğitimine Katkıları

Duanın bireysel ve toplumsal alana yapabileceği etkileri özet olarak ifade edilmiş. Şimdi ise duanın, eğitimin hedefinde bulunan değerler alanına etkilerini ortaya koymak gerekecektir. Bu anlamda, dualardan dini manada dikkat edilmesi gereken bazı temel durumları ifade edersek bireyin değerler alanına yapabileceği katkıları da ifade etmiş oluruz.

2.1. Duanın yönelmesi gerekli tek muhatabı yaratıcıdır.

Kur’an’ın insana öğrettiği dua anlayışında, en başta Allah’ı, her şeyi bilen, yerli yerinde, en güzel bir şekilde yapıp eden, yegane olan; yarattıklarını çaresizliğe, ümitsizliğe terk etmeyen, ihtiyaçlarını karşılayan, tövbe, niyaz ve dualarını kabul eden biri olarak tanıyıp iman etmeyi ihtiva eder²⁵. (*) Cenab-ı Allah Kur’an’da kendisinden başkasına dua edilmesinin şirk olduğunu bildirmiş ve yasaklamıştır²⁶. İnsanlık tarihi boyunca peygamberlerin davetinin özünü oluşturan Allah’tan başkasına

²³ Pierre Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler*. Çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları İzmir, 1991, Nil Yay., s. 33.

²⁴ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.228.

²⁵ Bebek, *Din ve Düşünce Açısından Dua*, s. 48.

²⁶ Yunus 10/106; Enam 6/63; Ahkaf 46/54; Neml 27/62; Furkan 25/68.

kulluk edilmemesi²⁷ çağrısı gereğince duanın muhatabı Allah Teâlâ'dır. Bu açıdan Allah Teâlâ'nın hiçbir şeyde ortağı olmadığını itirafıdır dua. Peygamber efendimizden toplumuna ulaştırılması istenen mesaj da Allah'tan başkasına yönelmemeleri olarak özetlenebilir. Mekke halkı Allah'ı bilmelerine²⁸ karşı onu gereği gibi tanıyamamışlardır²⁹. Sifatlarını farklı varlıklara atfederek, Allah'a ortaklar üretmişlerdir.

Kur'an'ın dua öğretilerinde öncelikle duanın yönünün O'ndan başkasına çevrilmemesi vardır. Zira dualara O'ndan başkasının cevap vermeye gücü, yetkisi ve imkanı yoktur³⁰.

“Ey Rabbimiz! Ancak sana dayandık, içtenlikle yalnız sana yöneldik. Dönüş de ancak sanadır”³¹.

Duanın olmazsa olmazı olan bu durum şüphesiz bireyi sorumlu olduğu ve beklentilerinin yegâne cevaplayıcı olan tek bir varlığa bağlamaktadır. O'nun dışındaki her türlü varlık bireyin yaşamında nihai anlamda belirleyici değildir. Etrafındaki büyük küçük, güçlü zayıf bütün varlıkların da kendisi gibi yaratılmış olduğu, dolayısıyla muhtaç olduklarının ve ancak her şeyin sahibi olan yüce yaratıcıya olan bağlılığın bu muhtaçlığa çözüm olacağı ve kendisine yücelik katacağının farkındalığıdır dua. Bu anlayış bireyin özgüven oluşturmada önemli bir etkidir. Özgüven değeri yüksek bireylerin kendini gerçekleştirebilme yetisi daha yüksek olacaktır. Aynı zamanda hiçbir kimseye varlık açısından bağımlı olmama bireydeki özgürlük değerinin daha güçlü ifade edilmesini sağlayacaktır. Yaratılış bakımından aynı keyfiyetteki varlıklara bağımlı olmamak bireyin kendi olması ve özgür iradesini ortaya koyabilmesini daha kolay hale getirecektir.

²⁷ Sad 38/65; Fâtır 35/3; Taha 20/98; Mümin 40/65; Zuhuruf 43/45.

²⁸ Mü'minun 23/84-89.

²⁹ Enam 6/91.

³⁰ Enam 6/63; Araf 7/37,97; Zümer 39/39; Ahkaf 46/5.

³¹ Mümtehine 60/4

Eğitim bireyin sahip olduğu i yetileri gün yüzüne çıkarmaya alıřırken³², bireyde özgüvenin oluşmasına gayret eder. Bu değere sahip bireyler ancak kendini gerçekleştirme konusunda emin ve güvenilir adımlar atabilirler. Aşkın bir varlığa tam anlamıyla bağlı bir bireyde özgüvenin ortaya konması daha kolay gerçekleştirebilir. Bu açıdan dua bilinci bütün bu değerlerin oluşturulmasında eğitime büyük katkılar sağlayabilir.

2.2. İnsana ancak çalıştığının karşılığı vardır.

Kur'an'da, çaba olmadan bir konu ile ilgili gayret gösterilmeden yapılan dualara örnek bulmak mümkün değildir. Onun ğretlerinde, öncelikle elden gelen ne varsa ortaya konulması ve bu gayretin peşine yaratıcıya iltica edilmesi temel prensiptir. Nitekim Hz. Musa kavmi için verdiği onca mücadele ve gayretten sonra başka yol bulamayınca Allah'a şöyle dua etmiştir:

Ey Rabbim! Ben ancak kendim ve kardeşimle baş edebilirim. Bizimle fasık toplumun arasını ayır³³.

Aynı şekilde Hz. Nuh, sözlerinin dinlenilmesi ve kabul görmesi için elinden gelen gayreti sarf ederken aynı zamanda şöyle diyordu:

Ey Rabbim! Kavmimin beni yalanlamasına karşı bana yardım et³⁴.

Yine Hz. Yusuf içine çekilmek istenilen duruma direnmesi ve suçlamalara muhatap olması nedeniyle Allah'a şöyle dua etmişti:

Ey Rabbimiz! Benim için zindan, bunların çağırdığı şeyden daha iyidir. Eğer tuzaklarına engel olmazsan, onlara uyar, cahillerden olurum³⁵.

³² Yıldız Kızılabdullah, "Kavramsal ereve: Eğitim, ğretim ve Din" *Din Eğitimi*, Grafiker yay., edit. Recai Doğan, Ankara, 2012, s.44.

³³ Maide5/ 25

³⁴ M'minun 23/26

³⁵ Yusuf 12/33

Hastalıklarına karşı gösterdiği sabır sonucu duası kabul olan Hz. Eyyub'un dua tavrı da müminler için güzel bir örnektir.

Bu hastalık gerçekten beni sarıverdi. Sen ise merhametlilerin en merhametli olanısın³⁶.

Lut aleyhisselam toplumunun sapkın davranışlarına karşı vermiş olduğu mücadele neticesinde başarıya ulaşamayacağını anladığında rabbine sığınmıştı.

Ey Rabbim! Beni ve ailemi kavminin yapmakta oldukları şeyden kurtar³⁷.

Ey Rabbimiz! Halkı zalim olan bu şehirden bizi çıkar. Katından bize bir veli ve bir yardımcı gönder³⁸.

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin hayat kesitlerinden aktarılan bu dualar, insanın çalışmasının ve gayretinin esas olduğunu, bu çerçevede yapılacak duaların makbul ve anlamlı olacağını göstermektedir³⁹. Bu anlayışa sahip bireylerde çalışma azmi üst seviyede olur. Kişi ulaşmak istediklerini ne kadar çok arzu ettiğinin göstergesi olarak ve bu gayreti duanın kabulü olarak gördükçe azimliliği o derece güçlü olacaktır. Günümüz eğitim sisteminde yer verilen bu değerler şüphesiz böyle bir dayanak ile süreklilik kazanacağından davranış haline dönüşecektir. Çalışma azmi, gayretkeş olma gibi değerler edinen birey kendi çabalarının neticelerini elde ettikçe de özgüven değerini sağlamlaştırma imkânına kavuşacaktır. Bu edinilen değerler bireyde daha farklı değerlerin –ümitvar olma, iyimserlik gibi- yerleşmesine de katkı sağlayacaktır. Bütün bu gayret ve çalışmaların sonucunu Yaratıcıya havale etmek ise bireyi ruhsal huzurun ve dinginliğin tarifsiz lezzetiyle buluşturacaktır.

³⁶ Enbiya 21/83

³⁷ Şuara 26/169

³⁸ Nisa 4/75

³⁹ Ali İmran 3/195; Necm 53/40

Ayrıca hiçbir şey yapmadan her şeyi başkalarından bekleme gibi bir atalete kapılmayacak, kendi yapması gereken işlerin peşinden ısrarla gidecek ve bu konudaki sorumluluğunu yerine getirerek sorumluluk sahibi olduğunun farkında olacaktır. Sorumluluk değeri ise bireyin topluma ve kendisine karşı olan saygısını arttıracacağı gibi, birey sorumluluklarını yerine getirmekle toplumda işleyen düzenin devamının da dayanağı olacaktır. Toplumsal düzen ise disiplin değerinin bireyde oluşumu ve devamı için önem taşımaktadır.

Dünya hayatı birçok meşakkati içinde barındırmaktadır. Zira bu hayat bir imtihandır. Sorumluluklarını yerine getirirken birey bazen güçlü engellerle karşılaşabilir. Bu durumda peygamberlerin dualarında sabretme değerinin farkına varacaktır. Sorumluluklarını yerine getirirken karşılaşılabilecek sıkıntı ve zorluklara sabır ile karşı koymayı öğrenecektir. Sabır değeri bireyin ayakta kalma çabası ve psikolojik dengesinin muhafazası için önemli bir değerdir.

2.3. Kendin için istediğini kardeşin için de istemek.

İman edenler Kur'an'da, nimetleri birbirleriyle paylaşanlar olarak övülmektedir. Hatta Kur'an müminlerin kardeşlerini kendilerine tercih ettiğinden bahseder. Bu nedendir ki dua ederken bir Müslüman duasını sadece kendine hasretmez, bütün inananları hatta bütün insanlığı duasında anar. Kur'an öğretileri olarak dualarda, "ben" tekil zamirinden daha çok "biz" ifadesi vurgulanmıştır. Dua edenler kendileri ile birlikte diğerleri içinde niyazda bulunmuşlardır. O halde dua ederken bir Müslüman, sadece kendisi için istekte bulunmamalı herkesi duasına dahil etmelidir. Umulur ki bu genel istek sebebiyle duası kabul edilenlerden olur.

Dualarında "ben" dili yerine "biz" dilini geliştiren bireyde başkasını da düşünmeyle başlayan bu tutum zaman içinde başkasını öncelemeye doğru gelişim gösterecektir. Dua etme adablarından olan bu

durumu benimsemiş olan birey, bencillik, kıskançlık, düşmanlık gibi birçok kötü sayılan ahlaki tutumlardan kendini korumuş olur. Paylaşım, diğergâmlık, sevgi, merhamet, şefkat, gibi birçok güzel olan ahlaki davranışları içselleştirir. Bunun neticesinde empati kurabilme değeri bireyde gelişim gösterir. Bu kazanım ise eğitimin değer olarak öğrencilerde oluşturmaya çalıştığı bir durumdur. Empatik tutumlar ise sağlıklı bir toplum için o toplumun bireylerinin karakteristik özelliği haline gelmelidir. Toplumsal bilincin oluşturulması ve devamının sağlanmasındaki en önemli unsurlardan olan başkasını da düşünebilme, huzurlu, sorumlu ve müreffeh yaşamın öncelikli olarak benimsetilmesi gereken değeridir.

Somut örnekler için Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetlere bakmak yeterli olacaktır.

“Ey Rabbimiz! Bizlere dünyada ve ahirette güzellikler ihsan eyle azabından muhafaza eyle.”⁴⁰

“Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam bastır ve şu kâfir kavme karşı bize yardım et.”⁴¹

“Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmuzsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.”⁴²

“Rabbimiz, biz iman ettik. Bizim günahlarımızı bağışla. Bizi ateş azabından koru.”⁴³

⁴⁰ Bakara 2/201

⁴¹ Bakara 2/250

⁴² Bakara 2/286

⁴³ Ali İmran 3/16

“Rabbimiz! Bizim günahlarımızı ve işimizdeki taşkınlıklarımızı bağışla ve (yolunda) ayaklarımızı sağlam tut. Kâfir topluma karşı bize yardım et.”⁴⁴

“Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır ve Müslüman olarak bizim canımızı al.”⁴⁵

“Sen, bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı. Sen, bağışlayanların en hayırlısısın”⁴⁶

“Biz yalnız Allah’a tevekkül ettik. Ey Rabbimiz, bizi zalimler topluluğunun baskı ve şiddetine maruz bırakma!”⁴⁷

2.4. Hakkında bilgi bulunmayan konularda duacı olmamak.

Hakkında hiçbir bilgi bulunmayan, nasıl neticeleneceği bilinemeyecek hususlarda yaratıcıdan istekte bulunulmaması gerektiğini yine Kur’an’dan öğrenmekteyiz. Nitekim bir ayette Hz. Nuh’un kendisine iman etmeyen oğlu için Allah’tan istekte bulunmasının karşısında uyarı alması sonucu şöyle dua ettiği bize bildirilmektedir:

Rabbim! Şüphesiz ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve bana acımazsan, şüphesiz ziyana uğrayanlardan olurum⁴⁸.

Ayrıca insan kendisi için neyin iyilik neyin kötülük getireceği konusunda kesin bir bilgiye sahip değildir. *“Olur ki hoşunuza gitmeyen bir şey, sizin için hayırlıdır ve olur ki, sevdiğiniz şey de sizin için bir şerdir. Allah bilir de siz bilemezsiniz.”⁴⁹* ayetinde belirtildiği üzere insan Allah’tan bir şeyi isterken sonucunu tahmin edemeyeceği konularda dikkatli olmalı hatta

⁴⁴ Ali İmran 3/147

⁴⁵ Araf 7/126

⁴⁶ Araf 7/155

⁴⁷ Yunus 10/85

⁴⁸ Hud 11/47

⁴⁹ Bakara 216

takdirini Allah'a bırakmalıdır. Yapabileceğini yapıp gerisini Allah'a havale etmeli ve sabır içinde O'nun takdirine razı olmalıdır. Ola ki isteği kendisi için fayda sağlamayacaktır ya da isteğin kabulü için zaman uygun değildir ya da belki Allah isteğinden daha iyisini bahşedecektir. Bununla beraber, *"insan hayra dua eder gibi şer için de dua etmektedir."*⁵⁰ Ne istediğinin farkında olamayacak kadar kin ve hırs ile ağzından sözler çıkıvermiştir. Ya da cahilce kendisi veya başkası için şerri istemekte ısrarcı davranmıştır. Bu gibi duaların Allah katında kabul görmeyeceği belirtilen ayetlerden çıkarılmaktadır. O halde dua öğretisinin bir diğer maddesi neyi, niçin, nasıl ve ne zaman istediğimiz konusunda hiç değilse sağlıklı bilgilere sahip olmamız gerektiğidir. Efendimiz şöyle buyurmuştur: *"Allah Teâlâ, laubali ve gafil bir kalbin duasını (ne dediğini bilmeyen insanın gafilce ve ciddiyetsizce yaptığı duayı) kabul etmez"*⁵¹.

Anlaşıldığı üzere istemeyi bilmek ya da ne istediğini bilmek duanın kabulünün şartlarından biridir. İstemek veya ne istediğini bilmek ise ancak bireyin kendisini ve çevresini bilmesiyle gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında dua hayal ve temennileri kapsamayan, birey ve çevresiyle bağlantılı olabirliklerden oluşmalıdır.

İnsan istemenin ne anlama geldiğini bilmelidir. Evren, isteklerimize verilen bir cevaptır. Bilim adamı, deneylerinin, teorilerinin, gayretlerinin, özetle isteğinin cevabını Evrenden bir formülasyon olarak alacağı konusunda güvende hisseder kendini. Bu da bir çeşit duadır, eğer bilim adamı, evrendeki câri kanunları anlamak için doğru bir talepte bulunursa, üsul ve metod bilirse, cevabını almaktadır.

⁵⁰ İsra 17/11

⁵¹ Tirmizi, Dua 66; Hakim Nisaburi, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, Haydarabad 1923, I, 493; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, İstanbul, 1981, 177.

Talebinizin şekline bağlı olarak bir cevap alırsınız. Eğer umduğunuz cevabı almıyorsanız, bu Evrenin değil sizin hatalı olduğunuzu gösterir. Çünkü kanun hata yapmaz. Kanunu anlamayan ya da anlasa da riayet etmeyen hata yapar. Eğer kanunsuz yani rastgele [randomly] bir evrende yaşıyor olsaydık, yaptığımız işlerin istediğimiz gibi sonuçlanmamasını ya da ettiğimiz duaların kabul edilmemesini bekleyebilirdik. Fakat birçok âlem var ve her âlemin, hem göklerin hem de yeryüzünün kendine ait kanunları var ve bir insan eğer isteklerinin cevabını almak istiyorsa, yani göklere sesini duyurmak istiyorsa bu kanunlara riayet etmek zorunda⁵².

Duadaki bu bilinç bireyin kendini ve dolayısıyla çevresini araştırmasında ve tanınmasında motivasyon işlevi görecektir. Bu durum bireyin çalışma azmini destekleyeceği gibi var olan durumlar karşısında aceleci yargılara varmayıp durumu gözlemleyip anlamaya çalışmak gibi erdemli tutumları kazanmasına yardımcı olacaktır.

2.5. Dualarından çabuk vazgeçmemek.

Rasûl-ü Ekrem (sallallahu aleyhi ve sellem) Efendimiz şöyle buyurmuştur: “Herhangi bir kul, ellerini kaldırır ve Allah’tan bir dilekte bulunursa; acele etmediği takdirde kesinlikle duasına icâbet edilir.” Efendimiz, “Acele nasıl olur yâ Rasûlallah?..” diye sorulduğunda da şöyle mukabelede bulunmuştur: “Dua ettim ettim, kabul olmadı” der (de vazgeçer), işte bu yanlıştır; dua yerine gelene kadar ısrar etmek gerekir.”⁵³ Allah Rasûlü (aleyhissalatü vesselam) “şeksiz-şüphesiz, kabûl olacağından emin” bir halde dua edilmesini tavsiye buyurmuştur.

⁵² Tefvik Çalışkan, *İncil’de Dua*, <http://yeryuzumirascilari.com/yym/2011/incilde-dua/> 03.09.2013

⁵³ Buhari, Deavaat, 22; Müslim, Zikr, 92; peygamberimizin dualarını üç defa tekrar ettiği ve böyle yapılmasını tavsiye ettiği de belirtilmektedir.

Dua bilinci bireye bitmek tükenmek bilmeyen ama usulüne uygun olan talepkârlığı öğretir. Dua, isteklere ulaşabilme yolunun bu konudaki niyetin ve gayretlerin devamına bağlı olduğunu öğretir. Nitekim “taş delen suyun kuvveti değil devamlılığıdır” anlamındaki atasözü bu konuyu çok veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu kazanımlar öğrencinin öğrenme isteğindeki doyumsuzluğuna ve öğrenecekleri için ısrarına yardımcı olacaktır. Bununla beraber sürekli bir ümitvarlığı öğreteceğinden, bireyin beklentilerini ve bu beklentileri uğrundaki mücadelesini sürekli canlı tutacaktır. Bu değerler bireyin kendisi ve içinde bulunduğu toplum için aktif bir konum edinmesinde ve toplum içindeki etkinliğini sürdürmesinde önemli değerlerdir.

Tutum ve davranışlarımızın temelinde duygularımızın bulunduğu bilinen bir gerçektir⁵⁴. Aynı şekilde dua öğretimi ve eğitimi de daha çok duygusal alanla ilgilidir. Bireylerin duygusal olarak yoğun olduğu gelişim dönemleri göz önünde bulundurulursa dua ve değer eğitimine hangi dönemde ağırlık verilmesi gerektiği belirlenmiş olur. İnsanın tecrübe ettiği psikolojik hallerin başında duygu gelmektedir. Bu halin bireyin bütün yaşamını etkisi altına alacağı da yapılan çalışmalarda belirtilmiştir⁵⁵. Duygular aynı zamanda karakterin oluşmasında da önemli etkilere sahiptir⁵⁶.

Her ne kadar 4-9 yaş arası duygusal öğrenme çağı⁵⁷ olarak tasnif edilse de çocukların bu yaşlardan önce de öğrendikleri bilinmektedir⁵⁸. Özellikle çocukta güvenme, sığınma ve sevme duyguları gelişim

⁵⁴ Bknz Yaşar Fersahoğlu, *Duygu Eğitimi*, Marifet Yay. İstanbul, 1998., ss9-24.

⁵⁵ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB Yay.,Ankara,1983, s. 29; Sindy L. Pressey Francis P. Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim I*, MEB Yay., İstanbul,1991, s.193.

⁵⁶ H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2008, s.30

⁵⁷ Beyza Bilgin v.dğr., *Din Öğretimi*, Gün Yay., Ankara, 1997, s. 74.

⁵⁸ Bilgin, *Din Öğretimi*, s.75

devrelerinin en başında var olan duygulardır⁵⁹. Bu duyguların beslenmesi ve doğru yönde sevki en başta anne-babaya düşen görevdir. Bu eğilimler zamanla bireyde fitri olarak bulunan Allah tasavvurunun gelişip yerleşmesinde etkili olacaktır. Böylece sağlam bir zemine yerleştirilen bu duygular bireyin vicdani gelişiminin seyrinde duaların eğiticiliğine açık hale gelecektir⁶⁰.

Çocuklar çevresi ile irtibata yetişkinler vasıtasıyla geçerler. Anne ve babalar çocukların yaşatlarından önce ilişki kurdukları yetişkinlerdir. Onların her söyleyip yaptıkları kayıtsız şartsız çocuk tarafından kabul edilir ve büyüklerin ilgisi ve takdiri beklenir. Bu şüphesiz duygusal bir bağdır. Bu noktadan bakıldığında büyükler çocuklar için, geleceği gösteren aynalar gibidir⁶¹. O halde değer yargılarının kazandırılması da bu ilişkinin ideal biçimde kullanılmasından geçer. Din eğitimi ilk başlangıcından beri rol model yöntemiyle sağlanmıştır. Zira “yapmadıklarınızı niçin söylüyorsunuz”⁶² vahyinin muhatabı olan ilk Müslümanlar başta peygamber efendimiz olmak üzere kendi hayatlarında yer vermedikleri davranışları başkalarına tavsiye etmemişler, davranış ve sözleriyle örnek olmuşlardır. Ebeveynler dualarıyla çocuklarına örneklik oluşturmalıdırlar. Onların bu tutumlarını gözlemleyen çocuklar ebeveynlerindeki bu dua anlayışını küçük yaşlardan itibaren özümseyeceklerdir. Böylece duaların onların vicdani eğitimine katkıları en temelden başlamış olacak ve zamanla içselleşecektir.

Daha sonraki dönemlerde çocuğun okul yaşamını oluşturan bölümde din eğitimiyle meşgul olan eğitimciler devreye gireceklerdir. Dualar birtakım Avrupa ülkelerindeki okullarda olduğu üzere bir dersin

⁵⁹ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, DİB. Yay., Ankara, 1991, s. 54; Fersahoğlu, *Duygu Eğitimi.*, s.45.

⁶⁰ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler.*, s.59.

⁶¹ Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk*, DİB Yay., Ankara, 1991, s.73-74.

⁶² Saf suresi 2-3

başlangıcında ve sonunda yapılması gerekli bir format⁶³ şeklinde olmamalıdır. Nihayetinde Hristiyanlığın ibadet anlayışının genel olarak dualardan oluştuğu⁶⁴ göz önünde bulundurulursa bu durum yadsınmayabilir. Ancak söz konusu İslam olduğunda dua, dinin tamamını kapsayan bir ibadet değildir. Haddizatında dua saati olarak isimlendirilen bir dersin içeriğinde zorunlu dualar olması ve bunların belli kalıplar biçiminde tekrarlanmasından bir netice elde edilemeyecektir. Dualar, ortamın oluştuğu zamanlarda içten gelerek kuralsız ve kafiyesiz samimiyetle yapılmalıdır. Çocukların o anki durumu dua etmeye uygun ve anlamlı görülüyorsa dua edilmelidir. Aynı şeyin duanın içeriği için de geçerli olduğunu ilave etmek gerekir. O halde sadece dua edilip edilmeyeceği değil, ne hakkında dua edileceği de dersin içeriği, çocukların içinde buldukları durum ve toplumsal hissiyatın o anki şartlarına bağlıdır.

Sonuç

Bu çalışmada dinsel bir ritüel olarak duanın bireyler üzerindeki etkileri ve değerler eğitimindeki yeri ve yapabileceği katkılar incelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede duanın bir taraftan insan şahsiyetinin gelişmesinde; birçok değerın birey hayatında yer bulması bakımından da değerler eğitiminde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmıştır. Diğer taraftan duanın, modern çağın en önemli sorunlarından olduğu görülen intihar, depresyon, , bencillik, aşırı tüketim, ırkçılık ve ateizm gibi sorunların üstesinden gelinmesinde değerler eğitiminin vazgeçilmez unsurları arasında yer aldığı görülmüştür. Bu bakımından sağlam bireylerin topluma kazandırılmasında dua ritüelinin sağlayacağı olumlu

⁶³ Fatih Malakçı, *Dua Eğitimi ve Öğretimi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul 2006,s.47.

⁶⁴ Malakçı, *Dua Eğitimi ve Öğretimi*, s. 28-29. Hristiyanlıkta ibadet için bknz. Tümer v.dğr., *Dinler Tarihi*, s. 264-265.

desteği eğitim kurumlarının göz ardı etmesi düşünülemez. Duanın bu tesirinin -gerek formal gerekse informal eğitim açısından- nasıl oluşturulabileceği üzerinde daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Derse besmele ve hamd ile başlanması ya da anlatılacak konu ne gerektiriyorsa, konuyla alakalı –örneğin hac konusu ise “Rabbim bizlere de bu kutsal görevi ifa etme imkânı ver”- kısa bir dua edilebilir. Bu dua ders sonunda da yapılabilir ya da tekrarlanabilir. Konu ahlaki bir durumla ilgiliyse o ahlaki durumu talep eden cümleleri içeren dualar edilebilir. Ders içeriklerinin dışında toplumun o zamanlardaki hassasiyeti gözetilerek o bağlamda dualar ile öğrencilerin dua farkındalığı yükseltilebilir. Böylece aynı zamanda toplumun hassasiyetleri de genç nesle tanıtılabilir. Ancak bu dualarda İslam’ın gözettiği dua bilinci dışına çıkılmamalıdır.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, İstanbul, 1981.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 1994.
- Ayas, Mehmet *İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Dua Anlayışlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Samsun, 2007.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 9 Eylül İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 1991.
- Bazarkulov, Seyfullah, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Ankara Üniv., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.
- Bebek, Adil, *Din ve Düşünce Açısından Dua*, İstanbul: Rağbet Yayınları.1998.
- Bergson, Henri, *Dinin ve Ahlakın Kaynakları*, ç. Mahmut Özdil, İstanbul, 2011.
- Bilgin, Beyza, *İslam ve Çocuk*, DİB Yay., Ankara, 1991.
- Bilgin, Beyza; Selçuk Mualla, *Din Öğretimi*, Gün Yay., Ankara, 1997.

- Bilhan, Saffet, *Eğitim Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., Anakra, 1991.
- Buhari, , *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları C.3*, Ankara, 1985.
- Carnegie, Dale, *Üzüntüyü Bırak Yaşamaya Bak*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Kitsan, İstanbul, trhsz.
- Carrel, Alexis, *Dua*, Çev. Alper Yüçetürk. Yağmur Yayınları, İstanbul, 1967.
- Çalışkan, Tevfik, *İncil'de Dua*,
<http://yeryuzumirascilari.com/yym/2011/incilde-dua/> 03.09.2013
- Çamdibi, H. Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2008.
- Doğan, Mecbure, *Dua'nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Duygu Eğitimi*, Marifet Yay. İstanbul, 1998.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Atilla Kitabevi, Ankara 1996.
- Firuzabadi, Mecidüddin, *Kamusü'l-Muhit*, C.4, Darul Marife, Beyruth, trhsz.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Hakim, Nisaburi, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Haydarabad 1923, I.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Karaman, Fikret, *Din ve Sosyal Hayat*, DİB yay., Ankara, 2011.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temelleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1992.
- Kızılabdullah, Yıldız, *"Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din" Din Eğitimi*, Grafiker yay., edit. Recai Doğan, Ankara, 2012.
- Kufralı, Kasım, *"Dua" maddesi*, MEB İslam Ansiklopedisi, 5. Bsk., C.3, s.650, İstanbul 1978.
- Link, Henry, *Dine dönüş*. Çev. Ö.Rıza Doğrul. Tan Matbaası, İstanbul, 1949.
- Malakçı, Fatih, *Dua Eğitimi ve Öğretimi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul 2006.
- Marinier, Pierre, *Dua Üzerine Düşünceler*. Çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları İzmir, 1991, Nil Yayınları, s. 33.
- Milli Eğitim Temel Kanunu, 2010/53 sayılı genelge, 18. Milli Eğitim Şurası Kararları.
- Müslim, *El-Camiu's Sahih*, İstanbul, trhsz.
- Parladır, Selâhattin, *"Dua"*. İslam Ansiklopedisi, 1994,C.9.

- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968.
- Pressey, Sindy L.; Robinson Francis P., *Psikoloji ve Yeni Eğitim I*, MEB Yay., İstanbul, 1991.
- Reboul, Oliver, *Eğitim Felsefesi*, çv. Işın Gürbüz, İletişim Yay., İstanbul, 1991.
- Sarı, Mevlüt, *El-Mevarid*. Bahar Yayınları, İstanbul, trhsz.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, DİB. Yay., Ankara, 1991.
- Sinanoglu, Oktay, *Eğitimin Amacı*, <http://www.bilgicik.com/yazi/egitimin-amaci-prof-dr-oktay-sinanoglu/>, 04.06.2013.
- Soysaldı, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Dua*, Yeni Ufuk Neşriyat İstanbul, 1996.
- Şeriati, Ali, *Dua*, Çev. Kerim Güney, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1993.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre, *Sünen-i Tirmizi*, Çev. Osman Z. Mollamehmetoğlu. Yunus Emre Yayınları, İstanbul, 1981.
- Tümer, Günay; Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1993.
- Ulusoy, Kadir; Dilmaç, Bülent, *Değerler Eğitimi*, Pegem Yay., Ankara, 2012.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB Yay., Ankara, 1983.

İSLAM CEZA HUKUKUNDA HADLERİN CAYDIRICILIĞI

Nazım BÜYÜKBAŞ*

Özet

Bu çalışma cezalandırma ve caydırıcılık ilişkisini konu edinmekte, hadd cezalarının toplumu suç işlemekten caydırıp caydırmadığı problemini irdelemektedir. Çünkü bireylerin suç işlemelerinin engellenmesinde cezaların caydırıcılık özelliği önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, caydırıcılık, ceza, hadler.

THE DETERRENCE OF HADDS IN ISLAMIC PUNISHMENT LAW

Abstract

This study examines the relations of punishment and deterrence. That article is analyzes the problem of whether hadd punishments deter the society from committing crime or not. Because the deterrence of punishments is importance for preventing the individuals from committing crime.

Key Words: Islamic law, deterrence, punishment, hadds.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
nazim.buyukbas@gop.edu.tr

1. Caydırıcılık İlkesine Genel Bakış

Ceza Hukuku teorileri içerisinde cezalandırmanın caydırıcı olmasını, cezaların suç fiilini işlemekten önleyici olması ve suçluyu suçu irtikabından sonra tekrar suçu işlemekten men edici olması olarak ifade edebiliriz. Bu ilke fıkıh kitaplarında; red' (الردع)¹, mevâni' (موانع)², nekâl (نكال)³, zecr (زجر)⁴ ve çoğulu olan zevâcir (زواجر)⁵, mânia (مانعة)⁶, inzicar (الانزجار)⁷, tenkîl (تنكيل)⁸ gibi kelimelerle ifade edilir. “Red” ifadesinden maksat, men' ve zecr olup caydırmak ve önlemek anlamı kullanılmıştır⁹. “Mevâni”, cezanın suç olarak belirtilen davranışı gerçekleştirme meylinde olanları suçu işlemekten önce bu düşünceden vazgeçirecek etkide olması¹⁰, “zevâcir” ise cezanın, daha önce suç işlemiş olanları, aynı suçu tekrar

¹ Muhammed Ravas Kal'acî, Hamid Sadik Kunevbî, *Mu'cemu lügâti'l-fukahâ*, Dâru'n-nefâis, s. 221; “red” kelimesinin kullanımı için bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (ö. 786/1384), *el-Înâye ale'l-hidâye* (Fethu'l-Kadîr'le birlikte), Dâru'l-fikr, V, 426; Ebû Bekir b. Ali el-Yemenî el-Haddâdî (ö. 800/1397), *Cevheretü'n-neyyeyriyye*, el-Matbaatu'l-hayriye, II, 162; Şemseddin Ebû Abdullah et Trablusi el-Hattab (ö. 954/1547), *Mevâhibu'l-celîl*, Daru'l-fikr, VI, 247

² Kal'acî-Kunevbî, *Mu'cemu lügâti'l-fukahâ*, s. 397; “mevâni” kelimesinin kullanımı için bk. Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasi İbnu'l-Hümâm (ö. 790/861-1388/1457), *Fethu'l kadîr*, Dâru'l-fikr, V, s. 212; Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, Daru'l kitûbi'l ilmiye, V, 2; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulaziz İbn Abidin (ö. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, IV, 3

³ Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Daru'l hadîs, I, 325.

⁴ Kal'acî-Kunevbî, *Mu'cemu lügâti'l-fukahâ*, s. 231-232; “zecr” kelimesinin kullanımı için bk. Fahrüddîn Osman b. Ali ez- Zeyleî (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik alâ kenzi'd-dekâik*, Matbaatu'l-emiriye, II, 240; Bâbertî, *el-Înâye*, VII, 196; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 426.

⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, I, 325; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 526; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l kadîr* V, 2, 212, X, 526; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, VIII, 544; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, IV, 3

⁶ Kal'acî - Kunevbî, *Mu'cemu lügâti'l-fukahâ*, 221-222; İbnu'l-Hümâm, *Fethulkadîr*, V, 211

⁷ Bâbertî, *el-Înâye*, VII, 476; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 211, 212, 478; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, V, 3; Alâeddin Ebû Bekr b. Mesûd Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, VII, 64; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, V, 503

⁸ Ebû Bekir b. Muhammed ed-Dimyâtî (ö. 1302/1884), *Îânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-muîn*, Dâru'l-fikr, IV, 187

⁹ Zeyleî, *Tebyîn*, III, 237; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 426

¹⁰ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 212

işlemekten alıkoyması şeklinde ifade edilir¹¹. Ancak, hadlerden maksadın umumun sakındırılması olduğunu belirtirken Kâsânî “zecu'l-âmmе” (زجر العامة) ifadesini kullanır ve bununla genel önlemeyi kastettiği anlaşılmaktadır¹². “Nekâl” ve “tenkil” ifadeleri de red' ve men' manalarında kullanılıp caydırıcı cezayı ifade eder¹³.

Cezanın suçlu kim olursa olsun mutlaka uygulanacak olduğunun bilinmesi ve adâletin gecikmeden yerine gelmesi de caydırıcılıkta etkilidir. Nitekim Hz. Peygamber'in suça karşı mücadelede amansız olduğuna¹⁴ ve kendi kızı bile olsa suçluya karşı cezaların infâzında kararlılığına kaynaklar dikkat çekmektedir¹⁵.

İslâm ceza hukukunda suçluya ceza verme, onlara işkence etme, zulmetme amacı taşımaz. Sünnette işkenceyle cezalandırma, yani müslе yapma (el, ayak, burun, kulak keserek, göz oyarak işkence etme) yasaklanmıştır¹⁶. Sadece bir insana değil, kuduz bir köpeğe bile işkence yapma yasaklanmıştır¹⁷.

Caydırıcılık ilkesini benimseyen hukukçulara göre insan menfaati celb ve mazarratı def etmek ister¹⁸. Hatta “mefsedetlerin def'i menfaatlerin

¹¹ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 212; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, V, 3; İbn Abidîn, IV, 3; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 163

¹² Kâsânî, *Bedâi*, VII, 60.

¹³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Râzi (ö. 606/1209), *et-Tefsîr-ül-kebîr mefâtihu'l-gayb*, Dâru ihya-i tûrasi'l-arab, I, 492.

¹⁴ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241 /855), *el-Müsned*, Müessesetü'l-Kurtuba, VI, 223, hadis no: 25913; Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, Daru İbn Kesir, Hudud 11

¹⁵ Buhârî, Hudud 12

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, IV, 246; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Sünen-i kübrâ*, Meclisi Daireti Marifeti'n-Nizamiye, Nuzûr 9, Siyer 72

¹⁷ Nureddin Ali b. Ebi Bekir el-Heysemî (ö. 807/1404), *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Dâru'l-fikr, Hudud 1

¹⁸ Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaleddin es-Suyûtî, (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 55

celbinden evladır” prensibi meşhurdur¹⁹. Bu yaklaşıma göre, menfaat ve zarar hesabı yapan insan, işleyeceği suçla elde edeceği menfaatin, hazzın bedeli olarak göreceği zarara göre suçu işleyecek ya da işlemekten kaçınacaktır²⁰. Bu nedenle cezanın vereceği elem suçtan alınacak lezzetten fazla olmalıdır ki caydırıcı olsun. Yani cezanın etkili olması için suçluyu korkutucu bir etkisi olması gerekmektedir. Ancak suç ile ceza arasında uygunluk gözetilmiştir. Bu nedenle yalan suçu için dil kesme ya da ölüm cezası konulmamıştır²¹. Bu önleyici müeyyidelerin hepsinin aynı düzeyde olması uygun olmaz. Çünkü öldürmek, organ kesmek gibi; organ kesmek de mal telef etmek gibi değildir²².

1. 2. Cezaların Caydırıcılığı Açısından Cezanın Aleniliği

Suç işlemeye niyet edenlerin yakalandığında mutlaka korkutucu bir cezaya muhatap olacağını bilmesi ve bu cezanın kesinlikle tatbik edileceğine inanması caydırıcılık için önemlidir. Ayrıca hadler başta olma üzere bir kısım cezaların infazının alenen yapılacağı hükmü getirilerek, aynı suçu işlemeyi düşünenler için caydırıcı olması hedeflenmiştir²³. Çünkü hadlerin maksadı mevâni', yani tüm toplumu suçtan uzak tutmaktır²⁴. Böylece suçun cezasını bilen kişi suçu işlemekten caydırılmış olur ve cezadan sonra da suçu tekrar işlemekten engellenmiş olur²⁵.

Yaptırımların ilanı; hukuk sisteminin ceza gerektiren davranışın sorumlularını cezalandırdığını gösterip, benzer davranışta bulunmayı

¹⁹ Zeynulâbidîn b. İbrâhîm b. Nuceym (ö. 970/1562), *El-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfete'n-Nu'mânî*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, s. 90; Şemseddin Ebû Abdullah et Trablusi el-Hattab (ö. 954/1547), *Mevâhibu'l-celîl*, Dâru'l-fikr, III, 531

²⁰ Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselam es-Sülemi eş-Şafii' (ö. 660/1262), *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Dâru'l-kalem, I, 19

²¹ Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb b. Sa'd ez-Zür'i ed Dimeşki-EbûAbdillah- Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn*, II, 178-179

²² Kutbuddin Ahmed b. Abdürrahîm b. Vecihîddin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, Daru'l-ceyl, II, 234

²³ Kâsânî, *Bedâi*, VII, 60; Zeyleî, *Tebyîn*, III, 171. İlgili âyet için bk. Nur 24/2.

²⁴ Kâsânî, *Bedâi*, IX, 176.

²⁵ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 345

aklından geçirenler için caydırıcı olur. Devlet başkanının bu nedenle halkın ceza anında hazır olmasını emretmesi gerekir, çünkü had teşhir üzere bina olmuştur²⁶. Suçun karşılığında bir cezanın olduğunu bilmek ile o şiddetli cezayı bizzat gözleriyle görmek arasında büyük fark vardır.

Ceza infâz edilirken uygun sayı ve nitelikte bir grubun hazır bulunması, cezanın hukuka uygun bir şekilde infâz edilmesinin sağlanması ve ibret alma gerekçesinin gerçekleşmesi bakımından faydalı görülmüştür²⁷. Cezalandırılan kimse, suçunun iyice duyulacağından korkar. Böylece bu hazır bulunma, daha başta bu işe teşebbüs etmeme halini temin eder²⁸.

Cezanın aleni uygulanması aynı zamanda cezanın uygulanması esnasında hukuk dışına çıkılmasını, işkence yapılmasını ya da cezalandırmada olabilecek ihmalleri önleyecektir. Çünkü gizli infazlar işkence ve iltimas geçilmesi gibi töhmetlerle karşı karşıyadır ki bu insanların hukuka olan güvenlerini sarsar²⁹.

*“Zinâ eden kadın ve erkekten her birine yüz celde vurun; Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.”*³⁰ ayeti cezanın hem suçlu hem de diğerleri için caydırıcı ve ibret verici olması açısından aleniliğe işaret eder. Hukuk izin vermediği halde

²⁶ İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtar*, IV, 12

²⁷ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, DİB, IV, 81

²⁸ Râzi, *et-Tefsir-i Kebir Mefâtihu l-Gayb*, XVI, 516

²⁹ Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), *ed- Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sûr, Dâru'l-fikr*, VI, 125; Hamdi Yazır Elmalılı (ö.1361/1942), *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim Yayınları, V, 244-254

³⁰ en-Nûr 24/2

cezadan vazgeçmek ve hadleri suçlulara duyulan acıma hissiyle uygulamamak suçluya da topluma da hayır getirmeyecektir³¹.

Suçlunun alenen cezalandırılması ve erdemli bir topluluk huzurunda cezanın infaz edilmesi utanma duygusunu harekete geçiren bir etken olarak da görülmektedir. Bu failin ıslahı için de etkili bir adımdır³². İnsan dışı karşı sosyal bir utanma duygusu taşır ki kınanmaktan ve gözden düşmekten korktuğu için suçtan uzak durur. Bu aidiyet duygusuna bağlı sosyal bir olaydır.

1. 3. Had Cezalarında Caydırıcılık İlkesi

İslam hukuku kitaplarında cezalar “*أنها موانع قبل الفعل و زواجر بعده*”; suçun işlenmesinden önce suçu işlemeye bir engel; suçun irtikâbından sonra ise, o suçun tekrar işlenmesini önleyen bir tedbirdir" şeklinde tarif edilmiştir. Özellikle hadd cezalarının suçları önlemedeki etkisi daha çok ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple bu cezaların her birinin caydırıcı yönünü ayrı ayrı ele almada fayda vardır. Cezaların caydırıcılık yönünü incelemek asıl amacımız olduğu için hadd suçu ve cezalarının sözlük ve terim anlamlarına değinmeyeceğiz.

1. 3. 1. Zinâ Cezasında Caydırıcılık

Zina suçu için İslâm hukukunda temelde iki ceza öngörülmüştür; birisi âyetle sabit olan “celde cezası”, diğeri tevâtür derecesine varan bir sünnet ve sahabe icmâi ile sabit olan “recm cezası”dır.

Zinâ cezasında, özellikle âyetle sabit olan “celde” cezasında bedene verilen eza ve elem manası mevcut olup bu cezayı görenlerde önleyici ve

³¹ Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtûbî (ö. 671/1273), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, XII, 264

³² Ekrem Çetintürk, “Ceza Adalet Sisteminde Uzlaştırma”, *Gazi Üniversitesi SBE.*, Ankara 2008 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 19

sakındırıcı etki yapması sebebiyle had olduğu söylenir³³. Çünkü had menetmek, engellemek, iki şeyin karışmasını önlemek için araya konulan sınır manalarına gelir. Zinâ edenin zinâ ederken mümin olmadığını söyleyen rivayetler de fiili kâfirlerin fiillerine benzetmek suretiyle müslümanları caydırmak amacını pekiştirir³⁴.

1. 3. 1. 1. Zinâ Haddi ve Genel Önleme

Zinâ, kaynaklarımızda en büyük günahlardan sayılmış ve manevi cinâyet kabul edilmiştir³⁵. Zinâ cezası, gerek hükmü gerek uygulanışı ile caydırıcılık ifadesi içerir. Nitekim Mâiz'e had cezası uygulanırken Peygamberimiz, "Bu cezayı sefere çıkanların gözü arkada kalmasın, ibret-i âlem olsun diye verdim." demesi genel önleme ifâdesidir³⁶.

1. 3. 1. 2. Zinâ Cezasında Özel önleme

Celde cezasına çarptırılan birisi aynı acıları tekrar tadıp, aynı utancı yaşamak istemeyebilir. Alenilik ilkesi gereğince halk önünde cezasını çekenler aynı suça tekrar kalkışmayabilir. Çünkü suçlular cezalandırmanın gizli yapılmasına tahammül edebilirken onurlu bir insan insanların gözü önünde küçük düşürücü bir söze bile tahammül edememektedir. Bu da fail açısından suçun tekrarını önleyici olmaktadır³⁷.

1. 3. 1. 3. Recm Cezasında Caydırıcılık

Zinâ cezasında, evlilik nimetini idrak edenlerin cezasının bekârlar için öngörülen cezaya göre daha ağır olması aklın kabul edeceği bir

³³ Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 461

³⁴ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi Ebü'l-Velid İbn Rüşd el-Hafid (ö. 595/1198), *Bidayetül-müctehid ve nihayetül muktesid*, Matbaatü'l-istikâme, I, 98

³⁵ Râzî, *Tefsîr*, XXIII, 302; Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1883-1971), *Hukuku islâmiyye ve ıstılahat-ı fihhiyye kamusu*, Bilmen Basımevi, III, 201-203

³⁶ Beyhakî, *Hudud* 3.

³⁷ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî (ö. 1250/1834); *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, Dâru'l-Fikr, IV, 5; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 543-555.

durumdur³⁸. En caydırıcı olan, en az tatbik edilen, en çok tartışılan ceza hiç şüphesiz recm cezasıdır. İslâm tarihinde Kur'ân'da yer almadığı gerekçesiyle hariciler tarafından recm cezası inkar edilirken klasik İslâm hukuku literatüründe ise cumhurun bu cezanın varlığı ve müslümanlar arasında tatbiki konusunda icması vardır³⁹. Recm cezasının varlığında ittifak eden ehl-i sünnet âlimleri onu had cezası olarak kabul ettikleri gibi, caydırıcılık ve ibret olma özelliğini koruması açısından kendisine ad olan taşlama şeklinde öldürme biçiminin de değiştirilemeyeceğini söylerler⁴⁰.

Süleyman Ateş⁴¹ Hayri Kırbaşoğlu⁴², Hüseyin Tekin Gökmenoğlu⁴³ Ahmet Keleş⁴⁴ ve Hamza Aktan⁴⁵ gibi ülkemiz akademisyenleri ise recm cezasını eleştiren makaleler kaleme almışlardır. Recmi şiddet olarak niteleyen bakış açısını Davut İltaş doğru ve kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görmez. Aksi takdirde tüm cezaların şiddet olarak nitelendirilmesi gerekeceğini belirtir⁴⁶. Bu bağlamda, Kur'ân'da yer alan zinâ edene yüz celde, iftirâ edene seksen celde vurulması, hırsızın elinin kesilmesi, eşkıyanın öldürülmesi veya asılması ya da el ve ayaklarının çaprazlama

³⁸ Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, (ö. 620/1223) *el-Muğnî*, Dâru'l-fikr, X, 116.

³⁹ Buhari, Hudud 31, 30, Mezalim 19, Menakibu'l-Ensar 46, Megazi 21, İ'tisam 16

⁴⁰ Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya Nevevî, (ö. 676/1277), *Ravdatu'tâlibîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, VII, 316.

⁴¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 127-128, 577; bk. http://www.suleyman-ates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=823:recm-var-mi&catid=57:ekim-2013&Itemid=46

⁴² M. Hayri Kırbaşoğlu, "İslâm'a Yamanın Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi" , *İslâmiyât Dergisi*, 2002, cilt: V, sy: 1 [Din ve Şiddet özel sayısı], 125-132

⁴³ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Olmayan ve Onunla Çelişen Cezâ: Recm", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy: 2, 117-129

⁴⁴ Ahmet Keleş, "Hadîs İlminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadîs Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği "Recm Cezâsı" Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış", *Çukurova Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sy: 1, 41-84

⁴⁵ Hamza Aktan, "Recm Cezâsı Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'ân", *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişim ve İslâm*, 2007, sy:2, 414-426

⁴⁶ Davut İltaş, "Yadsınan Gelenek: "İslâm'a Yamanın Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *Marife Dergisi: Bilimsel Birikim*, 2003, cilt: III, sy: 1, 217-228

kesilmesi gibi bedenî cezaları da medeniyete uygun bulmayıp reddetmek gerekecektir. Neticede sözü edilen cezalar istenen tesire sahip olduklarından pek az uygulanma alanı bulmuş ve bu durum caydırıcılık gayesinin gerçekleştiğine de bir delil teşkil etmiştir⁴⁷. Recm cezasının neticesi ölüm olduğu için bu cezanın özel önleme faydası yoktur⁴⁸.

1. 3. 1. 4. Celde Cezasında Caydırıcılık

İslâm'da bedenî cezalardan olan celde cezası, insanların haysiyetine, izzeti nefesine münâfi görülebilir. Fakat Bilmen 'in ifadesiyle cezaların hepsinde bu hal mevcuttur⁴⁹. İnsanların izzeti nefisini rencide etmemek, İslâm'da bir esastır. Peygamber kendisine gelip zina etmek istediğini söyleyen bir gence bile şahsiyetini, kişiliğini rencide edici bir harekette bulunmamıştır. Onu çirkin fiilinin kendi başına da gelebileceğine ikna edip zinadan vazgeçirmiştir⁵⁰.

Udeh bu cezanın suçluluğu itiyat haline getirmiş olan tehlikeli suçluları sindirmekte en uygun ve geçerli yol olduğunu, devletin omzuna ağır bir yük yüklememesi, mahkûmu üretim imkânından mahrum bırakmaması ve hapis cezasında olduğu gibi suçlunun ailesinin ve yakınlarının mağduriyetine neden olmaması hasebiyle daha elverişli bir ceza olduğunu belirtir. Çünkü celde cezası anında tatbik olunur ve suçlu cezanın tatbikinden sonra tamamen serbest bırakılır. İş aksamaz ve onun cezasından ailesi sıkıntıya düşmez. Hapishanelerde mahkûmların karşılaştıkları sıhhi, ahlâkî bozukluklar, işsizlik, tembellik ve çalışmama gibi fenalıkları önlemesi de celde cezasının özelliklerindedir⁵¹. Celde cezasının bedene acı verici olup ıslâh etmediğini ve insan haysiyetine

⁴⁷ eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 5; Bilmen, *Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, III, 201-203.

⁴⁸ Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil el-Mergînânî, (ö. 593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, II, 99.

⁴⁹ Bilmen, *Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, III, s.311.

⁵⁰ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî (ö. 458/1066), *Şuabu'l-İmân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, IV, 362.

⁵¹ Abdulkadir Udeh (ö. 1373/1954), *et-Teşrîu'l-cinâiyi'l-islâmî mukârinen bi'l-kânûni'l-vad'i*, I, 690.

uygun olmadığını savunanlara da Udeh, suçluların en çok bedenlerine acı veren cezalardan korktuklarını, onların saldırılarına karşı bu korkunun kullanılması gerektiğini söyler⁵².

Celde cezası uygulanacak kişi hasta ya da zayıf ise ceza tehir edilir. Zâhirîler ise bu ertelemeyi kabul etmezler⁵³. Ceza suçlunun ölümüne yol açabilecekse hafifletilerek uygulanır. Örneğin Hz. Peygamber'e zina suçundan sanık aşırı derecede zayıf, yüz celde cezası uygulandığında ölme tehlikesi olan bir şahsın durumu sorulunca, " O halde ona yüz salkımlı bir hurma dalını alın ve onunla bir kere vurun"⁵⁴ buyurmuşlardır. Yine İslâm Hukukçularının bir kısmı, iyileşmesi umulmayan hastalara celde cezası – az önceki hadiste anlatıldığı gibi - hafif şartlar altında infaz edilir, ceza ihmal edilmez⁵⁵. Aşırı sıcakta ve soğukta da cezaların infazının ertelenmesi suçluyu korumak içindir⁵⁶.

1. 3. 1. 5. Sürgün Cezasında Caydırıcılık

Sürgünün gayelerinden biri suçu işleyenlerin toplumdan uzaklaştırılarak (*teb'îd*-تبعيد) suçun da unutulmasına yardım etmektir. Suçlunun da hakaretlere maruz kalması önlenmiş olur. Bununla birlikte suçlunun ailesinden, işinden, çevresinden uzaklaştırılması ona elem vereceğinden bunlardan bir süre de olsa ayrı kalma düşüncesi caydırıcı bir rol oynayacaktır⁵⁷.

⁵² Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyi*, I, s. 637.

⁵³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-fikr, IV, 357.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Hudud*, 34; İbn Mâce, *Hudûd*, 18.

⁵⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el Hattabî, *Meâlimü's-sünen*, III, 336; Bilmen, *Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, III, 224; Muhammed EbûZehra (1898-1974), *el-Ukûbe*, 328-329; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyi*, I, 763; II, 451

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 84; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 264

⁵⁷ Şükrü Selim Has, *Cezâlarda Caydırıcılık İlkesi- İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, Laçın Yayınları, s. 103

Sürgün ya da hapis cezasının bir özelliği de suçluyu suç ortamından uzaklaştırmaktır. Suç ortaklarından veya suçun yaygın olduğu mahalden uzaklaştırılan kişi yeni bir başlangıç yapabilir⁵⁸.

1. 3. 2. Hırsızlık Suçunun Cezasında Caydırıcılık

İslâm malın korunmasını dinin temel hedeflerinden kabul etmiş ve telef olmaması için her türlü tedbiri almıştır. Bu yüzden, haksız olarak başkasının malına el uzatılmasını da kendi malını saçıp savurmayı ve israf etmeyi de yasaklamıştır.

Hırsıza verilen ceza sadece hukuk düzenini korumayı değil, aynı zamanda ilâhî emirlerin yani din ve ahlâk kurallarının yaşatılmasını da amaçlar⁵⁹. Çünkü hırsız, dinin emrettiği ve teşvik ettiği helal yoldan kazanmayı küçümsediği gibi, helal kazanç peşinde olanların mal emniyetini tehdit etmektedir. Klasik İslâm hukuku kaynaklarında hırsızlık suçuna öngörülen el kesme, suç tam teşekkül etmemişse ta'zir gibi cezaların, toplumun mal emniyetini korumaya yönelik bir müeyyide olduğu vurgulanmıştır⁶⁰.

Dihlevî'ye göre bu kadar ağır bir cezaya duyulan ihtiyaç caydırıcılık amacı açısından suçu işleyen veya işlemeyi düşünen kimseler üzerinde oluşturacağı psikolojik yapıyla açıklanabilir. Ona göre başkasının emeğini haksızca alacak kadar nefislerinin arzularına yenik düşen bu gibi kimseler ancak bedene acı verecek bir ceza ile yola gelirler. Rasûlullah'ın (s.a.s.), kesilen elin hırsızın boynuna asılmasını emretmesi⁶¹ suçlunun teşhir edilmesi ve diğer insanlara ibret olması içindir⁶².

⁵⁸ Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, Tevbe 8; Dihlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa*, II, 506-507.

⁵⁹ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu*, II, 217

⁶⁰ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî (ö. 683/1289), *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-muhtâr*, Matbaatu Halebi, IV, 103

⁶¹ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/915-916), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kat'us Sarik 18,21; Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd es-

1. 3. 2. 1. Hırsızlık Suçunun Cezasında Genel Önleme

Hırsızlık suçunun bedenî cezası Kur'ân'da, "Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir"⁶³ mealindeki âyette açıkça belirlendiği, Hz. Peygamber'in ve sahabenin uygulaması da bu yönde olduğu için klasik dönem İslâm hukukçuları ceza için gerekli şartlar hiçbir şüphe bulunmadan mevcut olursa hırsızlık suçunu işleyenlerin sağ elinin bilekten kesilmesi gerektiği konusunda ittifak etmiştir⁶⁴.

Muhammed Sabûnî'ye göre ferdin menfaatini ön plana çıkararak toplumun menfaatini suçlu lehine görmezden gelmektedirler. Bu durumda hapisaneler dolup taşmasına rağmen yine de mal ve can emniyeti sağlanamadığı görülmektedir. Bunun nedeni cezaların caydırıcı olmaktan çıkmasıdır⁶⁵. "Eğer inanmış insanlarsanız, Allah, bir daha buna benzer tutumu tekrarlamaktan sizi sakındırıp uyarır."⁶⁶ ayetinde Allah, tekrar suç olan fiillere dönmememiz için âhirette azabı hak etmekle beraber dünyada da had cezalarıyla sakındırdığını buyurur⁶⁷. Abdülkadir Üdeh, bugünkü kanunlarda hırsızlık suçu için genelde hapis cezasının benimsenmesine şöyle bir eleştiride bulunur: "Hapis cezası genellikle bütün suçlarda, özellikle hırsızlık suçunda, suçla mücadelede basit ve yetersiz kalmaktadır. Hapis cezası, hırsızın ruhunda suçtan vazgeçme hissi vermemektedir, sadece kısa bir süre ara vermesini sağlamaktadır. Hapisten çıkınca hırsız aynı güçle o suçu tekrar işleyebilmektedir. Oysa el

Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, Hudûd 21; EbûAbdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvinî(ö. 273/886), *Sünen*, Daru'l-fikr, Hudud 23

⁶² Dihlevî, *Hüccetullah*, II, s.252

⁶³ el-Mâide 5/38

⁶⁴ İbn Kudâme, *el- Muğni*, VIII, 240

⁶⁵ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 557.

⁶⁶ en-Nûr, 24/ 17.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, V, 163; Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483 / 1090), *Kitâbu'l-Mebsût*, Darulmarife, IX, 167.

kesme cezası ile hırsız, suçta kullanabileceği gücün önemli bir kısmını yitirmiş olacaktır..."⁶⁸

Hapis cezalarının suçları önlemede ve suçluları ıslah konusunda yeterli etkiyi göstermediği de bir gerçektir. Ayhan Önder "...kabul etmek gerekir ki, bugünün hürriyeti bağlayıcı cezaları hükümlüyü ıslah etmek şöyle dursun suça itici nitelikler kazanmasını hazırlamaktadır"⁶⁹ sözleriyle bu hakikati ortaya koymaktadır. Vehbe Zuhaylî'ye göre de suç oranlarının her geçen gün artıp yükselmesinin sebebi, suçu kökten kazıyan yahut varlığını oldukça azaltan etkin, önleyici cezaların bulunmayışıdır. Buna karşılık Zuhaylî'ye göre İslâm ceza hukukunun uygulandığı ülkeler ise, dünyada can ve mal güvenliğinin yaygınlık kazanması açısından gayet açık bir örnektir. Bu ülkeler iddia edildiği gibi elleri, ayakları kesilmiş insanlarla dolup taşmaz. Aksine bu ülkelerde cezaların uygulanması hemen hemen nadiren görülen bir olaydır. Çünkü bütün şartları gerçekleşmedikçe hiç bir had uygulanmaz. Milyonlarca insanın yaşadığı bir ülkede bir, iki hırsızın elinden fazlası da kesilmez. Hırsızda ve çalınan şeyde, çalınan yerde ve niteliğinde belirli şartlar gerçekleşmemişse el kesme cezası uygulanmaz.⁷⁰

İslâm'daki hadler vahşet olarak sunulup toplu bir kıyım ve işkence yapılıyor imajı çizilirken, suçluların şiddet ve zulmünden ortaya çıkan vahşetin, mağdurların ömür boyu yaşayacakları acıların suçludan yana olarak görmemezlikten gelinmesi doğru değildir⁷¹.

Hizmet Peygamber'in suçun kamuoyuna mal olması, suçlunun itirafında veya mağdurun şikâyetinde ısrar etmesi gibi hallerde son çare olarak hadlerin uygulanmasına yöneldiği bilinmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yöneticilerin bu cezayı uygulamada genelde

⁶⁸ Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 653

⁶⁹ Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, s. 573

⁷⁰ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrî'l-münîr*, Dâru'l-fikri'l-muassır, III, 456

⁷¹ Sabûnî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 557

ihtiyatlı hatta isteksiz davrandıkları görülür. İslâm hukukunda cezalandırma özde güzel (liaynihî hasen) bir ameliye kapsamında görülmemiş, sağladığı genel ve özel önleme; bireysel ve toplumsal maslahatlar bakımından yani netice itibariyle liğayrihî hasen olarak kabul edilmiştir⁷².

Daha önce ifade edildiği gibi hırsızın elinin kesildikten sonra boynuna asılıp teşhir edilmesi de peygamberden gelen bir sünnet olarak genel önleme ile açıklanır⁷³.

1. 3. 2. 2. Hırsızlık Suçunun Cezasında Özel Önleme

Hırsızlık suçu ile ilgili ayette “işlediklerine karşılık bir ceza”⁷⁴ ibaresi, hırsızlık için verilen cezanın suçun karşılığı olduğunu ve suç ile ceza arasında uyum bulunduğunu ifâde eder. Ceza işlenen fiile karşı hak edilmiş bir karşılıktır.⁷⁵ “Allah’tan ibret olmak üzere” ibaresi ise cezanın başkalarına caydırıcı bir ibret olması özelliğiyle alakalıdır⁷⁶. Ayette geçen “Nekâl” kelimesinin mânası hakkında müfessirler şu açıklamayı yapmıştır: “Nekâl, insanları benzeri bir günahı işlemekten meneden ağır bir cezadır. Bu kelimenin kökü menetmek ve alıkoymak manasındadır.”⁷⁷ Sabûnî de nekâl kelimesi hakkında “Nekâl, caydırıcı, şiddetli ceza demektir. Caydırıcı ve önleyici olmadıkça her cezaya nekâl denmez.” demektedir.⁷⁸ Ebû Zehre de tefsirinde hırsızın cezasının işlediği suça denk olduğunu ve nekalin de hırsız bu suçtan engelleyerek tekrarından alıkoymak ve suçu tekrar irtikabtan alıkoymak için ellerine geçirilmiş bir bağ olarak ifâde

⁷² Sabri Erturhan, “Suçla Mücadelenin Fıkhî Esasları”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/1 - 2009, 43-77, 75

⁷³ EbûAbdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed İbn Müflih el- Makdisi (ö. 763/ 1362), *el-Furû’*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, XI, 212; *el-Mubdî’ fi şerhi'l-mukni’*, el-Mektebetü'l-İslami, IX, 390

⁷⁴ el-Mâide, 5/38

⁷⁵ Cessas, *Ahkamu'l-Kuran*, IV, 83

⁷⁶ Râzi, *Tefsir*, III, 104

⁷⁷ Râzî, *Tefsir*, III, 104. I, 462

⁷⁸ Muhammed Sabûnî, *Safvetü't-tefasir*, Dâru's-sabûnî, I, 36

eder.⁷⁹ Kâdî İyaz da az bir zem'in, "nekâl" (ibret olan ceza) diye nitelendirilemeyeceğini ne zaman zem büyük, çok ve meşhur olursa, o zaman bu vasfı alacağını, hırsızlık yapan kimse hakkında, bu cezanın, o kimseyi hor ve hakir kılacak şekilde tatbik edilmesi anlamını taşıdığını vurgular. "Allah gücü daha üstündür, cezalandırması da çok şiddetlidir"⁸⁰ ayetindeki "nekâl" kelimesi de caydırıcılık manasınadır ve "Biz bu kavmin başına gelenleri, başkalarını aynı günaha düşmekten alıkoyacak bir ceza kıldık. Biz, kulların yararına olarak ceza veririz. Bu sebeble bizim cezalandırmamız, bir günahı alıkoyma ve va'z-û nasihattir." anlamı verilir⁸¹.

İbn Teymiyye de hırsızlık kesin olarak tesbit edildikten ya da suçlunun itirafı ile sabit olduktan sonra cezanın ertelenmesinin, hadd cezası yerine hapis cezası veya tazminat ile ya da başka bir ceza ile yetinilmesinin caiz olmadığını, aksine önemli vakitlerde (caydırıcılık özelliğini artırması için) ve başka zamanlarda derhal haddin uygulanması gerektiğini söyler. "Hadler de cihad gibi bir ibadettir" der ve el kesmenin daha öncesinde işlenmiş olan hırsızlık suçuna adil bir karşılık olan cezanın, gelecekte de bu suçun işlenmesinden hırsızların ve toplumun alıkonulmasını sağlayan bir ibret / tenkil olduğunu söyler⁸².

1. 3. 3. Yol Kesme Suçunun Cezasında Caydırıcılık

Hırabe/Yol kesme suçunun cezası Kur'an'da "Allah ve Peygambere karşı harp eden ve yeryüzünde fesad çıkaranların cezası öldürülmek, asılmak, çaprazvari el ve ayakları kesilmek yahut da (buldukları yerden) sürülmektir"⁸³ şeklinde anlatılmaktadır.

⁷⁹ Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/ 1974), *Zehretüt'tefasir*, Dâru'l-fikru'l-arabi, I, 168

⁸⁰ en-Nisâ, 4/ 84

⁸¹ Râzî, *Tefsir*, III,104

⁸² Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî ibni Teymiyye, (ö. 728/1328) *Dekaiku't-tefsir*, Müessesetu ulûmu'l-Kur'ân, II, 45

⁸³ Mâide, 5/ 33

Yol kesme suçunun zararı ve dolayısıyla cezası büyük olduğundan bu suça “büyük hırsızlık” da denilmektedir. Caydırıcılık ilkesi yol kesme cezasında da açıkça görülür; suçun mağdur veya mağdurlara verdiği zarar arttıkça cezasının da artması, yol kesme esnasında adam öldürülürse maktulün velilerinin sulh olup affetmesine bakılmaksızın, kâtilin öldürülmesi bunu gösterir.⁸⁴

1. 3. 3. 1. Yol Kesme Suçunun Cezasında Genel Önleme

Caydırıcılık ilkesi yol kesme cezâsında da açıkça görülür; suç arttıkça cezâsının da artması, yani, yol kesme esnasında adam öldürülürse maktulün velilerinin sulh olup affetmesine bakılmaksızın, kâtilin öldürülmesi bunu gösterir⁸⁵. Ceza infaz edildikten sonra suçlunun bedeninin halkın görebileceği bir yerde bir süre asılı şekilde bırakılmasının diğer insanların ibret alması için teşhir amacıyla uygulandığı nakledilir⁸⁶. Bir kısım hukukçular “Yol kesiciler diri olarak asıldıktan sonra teşhir etmek için karınları ölünceye kadar bir mızrakla yarılır” şeklindeki cezaya itiraz olarak, öldürmekle caydırmanın manasının ortaya çıktığını, Hz. Peygamber’den asma cezası nakledilmediğini ve Hz. Peygamber’in “kuduz bir köpek bile olsa işkence etmekten, organlarını kesmekten sakının”⁸⁷ hadîsinin olduğunu nakleder ancak ilk ceza şeklinin daha isabetli ve en caydırıcı ceza olduğunu ifâde eder⁸⁸.

Bazı hukukçular da asma cezasının öldürmeden önce olmasının azap verici olduğunu, öldürme ile caydırıcılığın gerçekleştirildiğini,⁸⁹ öldürdükten sonra asılmasının diğerlerini caydırmak amacı taşıdığını ve

⁸⁴ Mevsîlî, *el-İhtiyar*, IV, 115

⁸⁵ Mevsîlî, *el-İhtiyar*, IV, 115

⁸⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, II, 133

⁸⁷ Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemul-Kebîr*, I, 97

⁸⁸ Abdülgani b. Tâlib el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşki (ö. 1298/1881), *El Lübab fi şerhi'l kitâb*, Mektebetü'l ilmiye, III, 212

⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 299

suçlunun asılı kalması için bir süre tayin edilmediğini, caydırıcılık gerçekleşene kadar asılı kalması gerektiğini söyler⁹⁰.

Yol kesme suçu otoriteye karşı koyma niteliğindedir ve otoriteye açıkça cephe alma anlamını taşımaktadır. Yol kesmede adam öldürme, insanların mallarını zorla alma, nâmûslara saldırı meydana gelebilmektedir. Bu gibi nedenlerden dolayı Ebû Zehre, bu suçun cezasının had cezaları içinde en ağır olanı olduğunu belirtir⁹¹.

Suçlunun ölümüyle sonlanan cezalar özel önleme kapsamına alınamazken el ve ayakları çapraz kesme veya sürgün etme şeklinde infaz edilen cezalar suçlunun suçu tekrar işlemesini önleme hususunda caydırıcı olacaktır⁹².

1. 3. 4. Zinâ İftirâsı Suçunun Cezasında Caydırıcılık

Namusa/İffete iftira cezasında üç ayrı hüküm konması (celde, şahitliğinin kabul edilmemesi ve fasıklıkla itham edilme) bu suçun büyüklüğüne işaret edip caydırma etkisini artırmaktadır⁹³. Böyle bir suçu işleyen kimsenin celde cezası yanında şahitliğinin kabul edilmemesi onun toplumda güvenilmez bir insan olarak sabıkalı olmasına neden olacağı için, insanlar böyle bir suçu işlemeden önce defalarca düşünmek zorunda kalacaklardır. Kazf cezası iftirâyâ maruz kalan kişiden utancı uzaklaştırmak için caydırıcı olarak konulmuş bir cezadır⁹⁴.

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 299; Şemsuddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *Şerhu'z-Zerkeşî ala muhtasari'l-Hırakî fi'l-fıkh alâ mezhebi imam Ahmed b. Hanbel* (Thk. Abdullâh b. Abdurrahman b. Abdullâh el-Cebrin), *Mektebetu'l-Ubeykan*, VI, 369

⁹¹ Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1394/ 1974), *el-Ukûbe fi'l-Fıkhü'l-İslâmî*, Darul-Fıkr, s. 76

⁹² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kuran*, II, 200

⁹³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kuran*, III, 345

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kuran*, III, 341; Serahsî, *Mebûsât*, XXX, 164; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 216

1. 3. 4. 1. Zinâ İftirâsı Suçunun Cezasında Genel Önleme

İftira, toplumda kötülöklere yol açacağından, toplumda ahlâk dışı bir havanın yayılmasına sebep olur. İslâm bu kapının kapalı kalmasını amaçlar. İslâm gerekli şahidi olmadan suçlamada bulunmayı yasaklar ve gördüğünü ulu orta yaymayı günah sayar. Yeterli kanıttan yoksun olarak işlenmiş bir fiili suç olarak mahkemeye intikal ettirmenin hukuk açısından önemi yoktur. Çünkü hukuk kanıtlarla hareket eder. Delilden yoksun şikâyet, toplumda insanların rastgele rencide edilmelerine, toplumda güvensizliğe yol açacağı ve suçlu üretmekten başka faydası olamayacağı açıktır. Bunu önlemek için İslâm söz konusu olan iffetse, iffete iftira edene ağır ceza öngörmüştür. Durum böyle olunca böyle bir iddiada bulunacak kimse ya iddiasını hukukun istediği şartlarda ispat edecek ya da o sır kendisiyle ölünceye kadar sır olarak kalacaktır. Suç yeterli delil olmadan görevlilerin önüne getirilecek olursa, o zaman da görevliler etkin bir şey yapamayacaklardır. Sonuçta dedikodu yayıldığıyla kalacak, mesele kötülüğün yayılmasına vasıta olacak ve toplumun kirli ögesi yüreklendirilecektir⁹⁵.

1. 3. 4. 2. Zinâ İftirâsı Suçunun Cezasında Özel Önleme

Toplum önünde alenen uygulanacak ceza, göz önünde böyle bir muameleye uğramanın manevi acısı, şahitliğinin kabul edilmemesi, şahit kabul edilmeyerek yok sayılması, fasık durumuna düşme, iftirâ suçunu işleyen birini tekrar bu suçu işlemekten caydırmaya yetecek hususlardır. Zinâ iftirâsı atan kişinin şahitliğinin kabul edilmemesinin de celdenin bedenine acı vermesi gibi kalbine acı veren bir ceza olduğu, şahitliğinin reddedilmesinin suçun kendisiyle meydana geldiği mahalde uygulanan

⁹⁵ Ebû'l-Âlâ el-Mevdûdî (ö. 1378/1979), *Tefhimu'l-Kur'ân*, İnsan yayınları, III, 410-430; İzzet Derveze (ö. 1383/1984), *et-Tefsîru'l-hadîs*, Dâru ihyai kutubi'l-arabiyye, VI, 318.

haddi tamamlayıcı bir ceza olduğu ve bunda sakındırma manasının bulunduğu açıktır⁹⁶.

Zina iftirasında bulunan kimsenin suçu sabit olduğunda öngörülen üç ceza (celde, şahitliğinin kabul edilmemesi ve fasık sayılması) da özel önleme ile yakından alakalıdır. İffetli bir kadın veya erkeğe zinâ isnadında bulunup bunu dört şahitle ispatlayamayan kimseye toplum önünde alenen uygulanacak seksen celde cezasının⁹⁷ caydırıcı bir unsur olduğunda şüphe yoktur. Cezanın fiziki boyutundan çok psikolojik boyutunun önemli olduğu, yani toplum önünde böyle bir muameleye uğramanın manevi acısının daha büyük olacağı görülmektedir⁹⁸. İftirâyâ maruz kalan kişi manen acı çektiği gibi iftirâ atan da hem bedenen hem de manen acı çekerek cezalandırılır. İftiraya uğrayan küçük düşürüldüğü gibi bu ceza ile kendisi de toplum önünde iftirasının cezası olarak yalancılığının ilan edilmesi ve celde cezası almakla küçük düşürülmüş olur.

Zina iftirasında bulunan kişiye ilave olarak verilen şahitliğinin geçersiz kılınması cezası, başkasının itibarını yalan sözlerle zedelemenin bir karşılığı olarak algılanmalıdır. Çünkü iftirâ, ihbardır, şahitlik de ihbardır. Sözüne güvenilmez biri olarak damgalanmak ve adâlet işlerinde şahit kabul edilmeyerek yok sayılmak iftirâ atacak kişilerde caydırıcı bir rol oynar. Bu durumda müfteri işlediği günahın türünden bir ceza olarak cezalandırılmış olmaktadır⁹⁹.

Masum birine iftira atan kişinin fasık olduğunun bildirilmesi, Müslümanın elinden, dilinden insanların emin olduğu kimse¹⁰⁰ olması

⁹⁶ Serahsî, *Mebsût*, XVI, 127.

⁹⁷ Nûr 24/23. Ayrıca konuyla ilgili hadisler için bk. Buhârî, *Vesâyâ* 23; Hudûd 44; Müslim, *İman* 145; Ebû Dâvûd, *Vesâyâ* 10; Nesâî, *Vesâyâ* 12.

⁹⁸ Şükrü Selim Has, *Cezâlarda Caydırıcılık İlkesi*, s. 119.

⁹⁹ Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 512-513

¹⁰⁰ Buhari, *İman*, 9; Müslim, *İman*, 14; Ebû Davud, *Cihad*, 2

ilkesine dikkati çeker. Müslüman, kanıttan yoksun olarak böyle bir suç işlediğinde; güvenilmez, sahtekâr ve fasıklıkla nitelendirileceğini önceden bilirse böyle bir suçu işlemekten psikolojik olarak sakınacaktır.

1. 3. 5. İçki İçme Suçunun Cezasında Caydırıcılık

Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde suçların birçoğu hakkında dünyevi cezalar yanında uhrevî cezalardan da söz edilmesi ahiret inancı güçlü olan pek çok kişiyi suç işlemekten vazgeçirir. Ancak âhiret korkusu ve inancı zayıf kimseleri suçtan vazgeçirmek için etkili bir ceza sistemi ortaya koyarak onun caydırıcılığından da yararlanmaktadır. Suçlardan caydırmak için ahiretteki cezalar ayrıntılı olarak belirtilerek caydırıcılık artırılır¹⁰¹. İrin ve kan, insanlarca sıvı maddeler arasında en iğrenç, çirkin ve tiksinti verici şeylerdir. Dünyada içki içenlerin ahirette bunları içeceği belirtilmesiyle cezanın tiksindirici olması da caydırıcı bir etki yapacaktır¹⁰².

1. 3. 5. 1. İçki İçme Suçunun Cezasında Genel Önleme

Hz. Ömer'in halifeliğinin sonlarına kadar sarhoşa kırk celde vurulduğu ancak insanlar içki içmek ve fesâd çıkarmakta ileri gittikleri zaman, bu sayının caydırmak amacıyla Hz. Ömer zamanında seksen celdeye çıkarıldığı rivayet edilir¹⁰³.

1. 3. 5. 2. İçki İçme Suçunun Cezası ve Özel Önleme

İçki haddine psikolojik açıdan yaklaşanlara göre celde ile ruhi ve bedeni acı birleşmiş olur. İçki içen gerçeklerin verdiği işkenceden sahte bir mutluluğa kaçmak ister. Celde cezası ise onu kaçtığına geri çevirir. Gerçeklerin verdiği işkenceye bir de cezanın verdiği azabı ekler¹⁰⁴. Sarhoşa uygulanacak celde cezasının, kendisinden sarhoşluk halinin kalktığı

¹⁰¹ Buhârî, Eşribe 1; Müslim, Eşribe, 73; Ebû Dâvud, Eşribe 5, (3679); Nesâî, Eşribe 22, 46, 49,

¹⁰² Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 520-52.

¹⁰³ Buhârî, Hudûd 4. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *es-Sünen*, III, 157; Celâluddin es-Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 128

¹⁰⁴ Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 520-521; Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, I, 649

zamana kadar ertelenmesi cezanın mahkûm üzerindeki caydırıcı etkisini sağlamaya yönelik olduğu şeklinde açıklanabilir¹⁰⁵.

1. 3. 6. İrtidat Suçunun Cezası ve Caydırıcılık İlkesi

İslam hukukçuları, İslâm dininden çıkan kimseye karşı güçlü ve caydırıcı bir cezanın bulunması gerektiğini; aksi takdirde dine saygısızlık kapısı açılacağını ifade ederler ve Müslüman olmayanların İslâm'a yapacakları hakaretlere karşı caydırıcı bir ceza olarak ölümden bahsetmektedirler¹⁰⁶.

1. 3. 6. 1. İrtidat Suçunun Cezasında Genel Önleme

Mürtedin cezası tevbe etmediği takdirde ölümdür¹⁰⁷. Hanefîlere göre irtidat eden kadın öldürülmez, fakat İslâm'a dönmesi için zorlanır¹⁰⁸. Kadın mürtedin öldürülmeme sebebi Hanefîlere göre Hz. Peygamber'in savaşta kadınların öldürülmemesini emrettiği hadîsidir¹⁰⁹. İrtidat eden çocuk da kadın gibidir. Ancak mirastan mahrum edilir. Fakat kadın Müslümanlara karşı savaşan orduya ister fikir ve görüşleri ile isterse bizzat savaşarak destek verirse tıpkı erkekler gibi öldürülebilir¹¹⁰. Çünkü ceza ehliyeti açısından erkek ve kadın birdir. Mürtedin dine bağlı olan tasarrufları kabul edilmez. Mesela kestiği yenmez, Müslüman biriyle mevcut olan evliliği son bulur, velayet hakkı tanınmaz¹¹¹.

¹⁰⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, 237

¹⁰⁶ Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 245

¹⁰⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, (ö. 204/ 819), *el-Ümm*, Dâru'l-marife, IV, 215-216; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fî fikhi 'l-imam eş-Şâfiî*, II, 221-222; Serahsî, *Mebûsât*, X, 99-100; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 123

¹⁰⁸ Zeyleî, *Tebyîn*, III, 285

¹⁰⁹ Ebû Dâvud, *Cihad*, 121

¹¹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, X, 98; Kâsânî, *Bedâi*, VII, 385; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* VI, 71-72.

¹¹¹ Şâfiî, *Ümm*, VI, 155; İbn Kudâme, *Muğni*, X, 83; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 82-83.

1. 3. 6. 2. İrtidat Cezasında Özel Önleme

Mürtedin malının müsâdere edilmesi, dine bağlı olan tasarruflarının iptali, kestiğinin yenmemesi, Müslüman biriyle mevcut olan evliliğinin son bulması, velayet hakkı tanınmaması¹¹² ve bu gibi kısıtlamalar özel önleme kapsamında değerlendirilebilir.

1.3. 6. 3. Öldürme Cezasında Caydırıcılık

Bugün devletlerin çoğu kendi sosyal düzenini ona karşı çıkan, yıkmayı yahut zayıflatmaya çalışanlara karşı uyguladığı en ağır cezalarla korur. Onların ölüm cezası İslâm hukukunun İslâm nizamını korumak için koyduğu cezanın aynıdır¹¹³. Hukukçular, irtidat olayını din ve düşünce özgürlüğü kapsamında değerlendirmeyip İslâm toplumunun maslahatını koruma adına sosyal ve siyasi ve manevi bir ceza olarak görür¹¹⁴.

1. 3. 6. 4. Müsâdere Cezası ve Caydırıcılık

İrtidatın ikinci cezası mürdetin malının müsâderesidir. Çoğunluğun görüşü; müsâderenin mürtedin bütün malına şâmil olacağı noktasındadır. Hanefî mezhebiyle Hanbelî mezhebinden bazı fakihlerin desteklediği görüş ise; mürtedin irtidat ettikten sonra kazanmış olduğu malının müsâdere edilebileceği noktasındadır. İrtidat etmeden önce kazanmış olduğu malı ise müslüman olan vârislerinin hakkıdır. İmam Ahmed'in irtidat ardından kazanılan mal konusunda, mürtedin müslüman vârisleri varsa müsâdere yapılamayacağına dair rivayeti meşhurdur¹¹⁵.

¹¹² Şâfiî, *Ümm*, VI, 155; İbn Kudâme, *Muğni*, X, 83; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 82-83

¹¹³ Udeh, *et-Teşriul'cinai*, II, 237

¹¹⁴ Bilmen, *Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, IV, 13-15

¹¹⁵ İbn Kudâme, *Muğni*, VII, 274

1. 3. 7. Devlete İsyân Cezasında (Bağy) Caydırıcılık

Devlet başkanına karşı başkaldırma suçunun cezası¹¹⁶ hakkında Dihlevî, caydırıcı ceza ilkesini iktidar hırsıyla yapılan kan dökme ve darbe hareketlerini önleme olarak açıklar.¹¹⁷

1. 3. 7. 1. Devlete İsyân Suçunun Cezası (Bağy) ve Genel Önleme

İslâm hukukçuları isyan suçunun oluşması ve buna verilecek ceza konusunda, “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını bulup barıştırın. İçlerinden biri ötekine saldırırsa Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer vazgeçerse artık aralarını adâletle düzeltin”¹¹⁸ âyetine, Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası'nda, ayrıca Muâviye ve Hâricîler'le olan savaşlarındaki uygulamalara dayanmaktadırlar¹¹⁹.

İsyancıların savaş esnasında öldürülebilecekleri kabul edilmekle birlikte bu durum halin icabından kaynaklanan bir zarûettir. Esasında asilerin savaş esnasında öldürülebilmelerini ceza olarak nitelemek de güçtür. Savaş esnasında isyancı silah atsa ve tevbe ettim dese onlara artık ilişilmez. Çünkü onlarla savaşmaktan maksad tevbe etmelerini sağlamaktır¹²⁰.

İsyân suçunun cezası asileri ortadan kaldırıp toplumu tehditte kurtarmaktır. İsyancıların meşru olan devlet otoritesini sarsması ve hükümlerin uygulanmasını yok etmeye çalışması, emniyet ortamını bozması kanların dökülmesine, malların gasp edilmesine yol açar.

Meşru olan bir İslâm devletine başkaldırma dinin emirlerine karşı da bir isyan özelliği taşır¹²¹. Meşru olan devlet yönetimi İslâm hükümlerini

¹¹⁶ el-Hucurât 49/9; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 144

¹¹⁷ Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 256

¹¹⁸ el-Hucurât 49/9

¹¹⁹ Müslim, *Zekat* 49; Ebû Dâvud, *Sünnet* 31

¹²⁰ Serahsî, *Mebûsât*, III, 253

¹²¹ Şemsüddîn Muhammed Arafa ed-Düsûkî (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale's-şerh'l-kebîr*, Dâru'l-fikr, II, 1021

yerine getirmekle mükellef olduğundan bu isyan, dinin dünya ve âhîret hususundaki uygulamalarına başkaldırıdır. Bu nedendir ki meşru devlete isyan edenlerin barışa yanaşmazlarsa öldürülmeleri emredilmiştir¹²².

1. 3. 7. 2. Devlete İsyana Suçunun Cezası ve Özel Önleme

Ebu'l-Meâlî (616/1219), isyancıların cesedlerinin yıkanmaması ve cenaze namazının kılınmamasının ukubet ve başkalarını sakındırma olduğunu, asılan kişinin darağacında bekletilmesinin de ukûbet ve diğerlerini sakındırma olduğunu belirtir¹²³. “Onlar saldırmadan onlara saldırılmaz.” denmişse de eğer, onların saldırmalarının beklenmesi sebebiyle şerhlerinin defedilmesi, yani engellenmesi zorlaşacaksa ve bir mekanda toplanıp ordu hazırlığına girişirlerse; bu sefer savaşa devlet tarafından başlanır. Bu Hanefî mezhebinin görüşüdür¹²⁴. Kendi hallerine bırakılırlarsa, kuvvetlenir ve müslümanlara eziyet etme, beldelerini ele geçirme imkânı bulurlar. Ancak İmam Şâfiî, Müslümanların isyan girişimine geçmeden önce savaşa devlet tarafından başlanılarak öldürülmesini doğru bulmaz¹²⁵.

Mevsîlî *el-İhtiyar*'da “Bâğilerin koparılan başlarının teşhiri mekruhtur. Ancak bu hareket onları tahkir için yapılıyorsa, bunun bir sakıncası yoktur.”¹²⁶ derken İbn Hümam'ın “eğer bununla adâlet ehli olan toplumun kalbi itminan bulacak ve asilerin kuvveti dağılacaksa

¹²² el-Hucurât, 49/9

¹²³ Burhaneddin Mahmud b. Ahmed Ebû'l-Meâlî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-burhânî*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, V, 427, II, 167

¹²⁴ Nizâmüddin el-Belhî ve Heyet, *el-Fetevâyi Hindîyye fi mezhebi'l-imami'l-A'zam Ebî Hanîfe*, II, 284

¹²⁵ Şeyhîzâde Dâmad Abdurrahman b. Muhammed El-Hanefî (ö. 1078/ 1667-68), *Mecmau'l-enhur fi şerhi multeka'l-ebhur* Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, II, 515

¹²⁶ el-Mavsîlî, *el-İhtiyar*, IV, 117

yapılabilir.”¹²⁷ demesi de isyan planında olanları caydırma amaçlı bir hüküm olarak değerlendirilir.

Asilere karşı savaşırken ölen şehid kabul edilirken, asilerden ölenlerin cenaze namazının Hanefîlere göre kılınmaması¹²⁸ da manen caydırıcı bir unsurdur. Nitekim el-Kasani, “Nehrevan da öldürülen haricileri Hz. Ali yıkatmamış ve cenaze namazlarını kıldırılmamıştır. Kendisine “onlar kâfir midir?” diye soranlara “hayır, onlar bize isyan etmiş din kardeşlerimizdir” demiştir. Onun gusl ve cenaze namazını terk etmesine orda bulunan ashabdan bir grup da itiraz etmemiştir. Bu davranışları asilerin ihanetlerine karşılık olması ve onların dışındakileri de asiler safına katılmaktan alıkoymak –zecz amaçlıdır.” der¹²⁹.

1. 4. Değerlendirme

Cezalandırmanın caydırıcılık özelliği İslam hukukçularınca iki yönlü ele alınmıştır; birincisi günümüzde “Genel Önleyicilik” olarak ifade edebileceğimiz “Mevâni” ilkesidir. İnsanlara işlenen kötülüklerin neticesinde uğrayacakları cezaların kötü neticesi gösterilerek daha suç işlenmeden ceza toplum vicdanına tesir eder. Böylece cezalandırma, suç işleme eğiliminde olacılara bir caydırma unsuru, topluma da güvence ve kanunun yürürlükte olduğunu hatırlatma olmaktadır. Caydırıcılıktan amaç toplumda suçun ortaya çıkmasından sonra suçluları yakalayıp ağır cezalar verme, suçluluk duygusuna kapılmalarını sağlamak değildir. Amaç; suçun sonucu uğranacak cezanın sonuçlarını, cezaların alenen uygulanması yoluyla gösterip suçun hiç işlenmemesi ya da en aza indirilmesidir. Bu sayede toplumda bir suç bilinci oluşturulup, suç işlenmemesi sağlanır.

¹²⁷ İbn Nuceym, *Bahru’r-Râik*, V, 153

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, I, 312; Şeyhî Zâde Dâmad, *Mecmeu’l-enhur*, II, 515

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, I, 312

İkinci olarak cezalandırmanın caydırıcı özelliğinin bir diğer yönü “Özel Önleme” olarak adlandırılabilir. “Zevacir” ilkesidir. Bundan kastedilen; suçu işleyenlerin cezalandırılıp suçluluk duygusunu tatmaları ve tevbe edip o fiili bir daha işlememelerini sağlamaktır. Suçlunun cezasının alenen verilmesinin bir amacı da suçluya utanma duygusunu tattırıp pişman olmasını ve aynı utancı bir daha yaşamama isteğini yani tevbe etmesini sağlamaktır. Toplum önünde utanç yaşayan bu kişi, toplum tarafından tekrar kabul görebilmek için kurallara uymakta daha dikkatli olacaktır. Bunun karşılığını günümüzde şartlı salıverme ve gözetim altında tutma uygulamalarında görmek mümkündür. Şartlı salıverilen kişi en ufak bir suç olayına bile karışmamaktadır ki cezası ağırlaşarak kendine geri dönmessin.

Suç işlemiş kişilere verilmiş cezalar caydırıcı olmalıdır ki suça meyilli insanlar onları taklit etmekten çekinsinler. Cezanın kendisinin ağırlığının yanında suçlu yaftasını taşıyacağını düşünmek bile insanın suçtan uzak durmasına etki edecek psikolojik bir unsurdur. İşlediği suçtan dolayı etkili bir ceza ile cezalandırılan kişi aynı cezayı yaşamamak için suçtan vazgeçecektir. En azından caydırıcı cezalar toplumda suç oranını azaltacaktır. Elbette böyle bir etkinin oluşması için cezanın uygulanması kadar suçlunun emniyet güçleri tarafından yakalanacağını ve halkın yapılan fiile sessiz kalmayacağını da düşünmesi gerekir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel (ö. 241 /855) *el-Müsned*, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire ts
- Aktan Hamza, “Recm Cezâsı Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur’ân”, Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm, 2007
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1982-1998
- el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (ö. 786/1384), *el-Înâye ale'l-Hidâye* (Fethu'l-Kadîr’le birlikte), Dâru'l-fikr, Beyrut, ts

- el-Beyhakî Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *Sünen-i Kübrâ*, Meclisi daireti marifeti'n-nizamiye, Haydarabad 1344 h.
- Şuâbu'l-Îmân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410 h.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1883-1971), *Hukuku İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1967.
- el- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987.
- el-Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985
- Çetintürk Ekrem, "Ceza Adalet Sisteminde Uzlaştırma", Gazi Üniversitesi SBE. , Ankara 2008 (Yayınlanmamış Doktora Tezi)
- Damad, Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed El-Hanefî (ö. 1078/ 1667-68), *Mecmau'l-Enhur fi Şerhu Multeka'l-ebhur* , Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye , Beyrut 1998.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995), *es- Sünen*, Medine-i Münevvere, 1966
- ed-Derveze İzzet (ö. 1404/1984), *et-Tefsîru'l-hadîs*, Dâru ihyai kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1383 h.
- ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (ö. 1176/1762), *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, Daru'l-cîl, Beyrut 2005
- ed-Dimyâtî Ebû Bekir b. Muhammed (ö. 1310/1890), *Îânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-muîn*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997
- ed-Düsûkî Şemsüddîn Muhammed Arafa (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Düsûkî ale's-şerh'l-kebîr*, Dâru'l-fikr.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk (ö. 275/888), *es-Sünen*, Beyrut 1409/1988
- Ebû'l-Meâlî Burhaneddin Mahmud b. Ahmed (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-burhânî*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, Beyrut 2004 m.
- Ebû Zehre, Muhammed (1898-1974), *el-Cerîme*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1976
- el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-islâmî*, Darul-fikr, Kahire ts.
- Zehretüt'tefâsir*, Dâru'l-fikru'l-Arabi, Kahire ts.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim yayınları, İstanbul ts.
- el-Ensârî , Zekeriya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriya (ö.926/1520) *Ğâyetü'l-vusûl fi şerhi lubbi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, Mısır ts
- Erturhan Sabri, "Suçla Mücadelenin Fikhî Esasları", C.Ü. *İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, XIII/1 - 2009, 43-77

- Gökmenoğlu Hüseyin Tekin, “Kur’ân-ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Cezâ: Recm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy: 2, s. 117-129
- el-Haddâdî Ebu Bekir b. Ali el-Yemenî (ö.800/1397), *Cevheretü’niyyet-neyriyye (Şerhu muhtasari’l- Kudûrî)*, el-Matbaatu'l-hayriye, Kahire 1322
- Has Şükrü Selim, *Cezâlarda Caydırıcılık İlkesi- İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında Bir Mukayese*, Laçın yayınları, Kayseri 2007
- el-Hattab Şemseddin Ebû Abdullah et Trablusi (ö. 954/ 1547), *Mevâhibu’l-celîl*, Dâru’l fikr, Beyrut 1992
- el-Hattabî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388/998), *Meâlimü’s-sünen*, Beyrut 1981
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir (ö. 807/1405), *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid*, Dârul fikr, Beyrut 1412 h.,
- İbnu’l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebu Bekir (ö. 543/1148), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Dâru’l-kütübi’l-’ilmiyye, Beyrut 2003
- İbn Abdisselâm, İzz (ö. 660/1262), *Kavâidü’l ahkâm fî mesâlihi’l enâm*, Dâru’l-kalem, Şam ts
- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulaziz (ö. 1252/1836), *Reddu’l-muhtâr*, Dâru’l-fikr, Beyrut 1992
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, Dâru’l-fikr, Beyrut ts.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb b. Sa’d Şemsüddin (ö. 751/1350), *İ’lâmu’l-muvakkîin an Rabbi’l-âlemîn*, Beyrut 1418/1998
- İbn Kudâme el-Makdisî, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed, (ö. 620/1223), *el-Mugrî fî şerhi muhtasari’l-Hirakî*, Dâru’l-fikr, Beyrut 1984
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 273/886), *Sünen*, Daru’l-fikr, Beyrut ts
- İbn Müflih el Makdisî, Muhammed (ö. 763/1362), *el-Furû’*, Dâru’l-kutubi’l-’ilmiyye, Beyrut 1418 h.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1563), *Bahru’r-râik şerh-i kenzi’d-dekâik*, Daru’l-kütübi’l-’ilmiyye, Beyrut 1997
- el-Eşbâh ve’n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfete’n-Nu’mânî*, Dâru’l-kütübi’l-’ilmiyye
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm (ö. 728/1328), *Dekaiku’t-tefsir*, Müssetu ulûmu’l-Kur’ân, Şam 1404 h.
- İbn Hümam Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasi (ö. 861/1457), *Fethu’l Kadîr*, Dâru’l fikr, Beyrut ts

- İltaş Davut, "Yadsınan Gelenek: "İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülahazalar", Marife: Bilimsel Birikim, 2003, cilt: III, sy: 1, s. 217-228
- Kal'acî, Muhammed Ravas, Hamid Sadik Kuneybî, *Mu'cemu lügâti'l-fukahâ*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1988
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, DİB, Ankara 2006
- el-Kâsânî Alâeddin Ebu Bekr b. Mesûd (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1986.
- Keleş Ahmet, "Hadîs İlminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadîs Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği "Recm Cezâsı" Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış", *Çukurova Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sy: 1, s. 41-84
- Kırbaşoğlu M. Hayri, "İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi." , *İslâmiyât*, 2002, cilt: V, sy: 1 [Din ve Şiddet özel sayısı], s. 125-132
- el-Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed el-Ensari (ö. 671/1273), *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1988
- el-Mâverdî Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's- sultâniyye*, Daru'l-hadîs, Kahire ts.
- el-Mergînânî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil (ö. 593/1197), *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut ts.
- el-Mevdûdî, Ebû'l-Âlâ (ö. 1903-1979), *Tefhimu'l Kur'ân*, İnsan yayınları, İstanbul 1986
- el- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1289), *El-İhtiyar li-ta'lîl'l-muhtâr*, Matbaatu Halebi, Kahire 1937
- el-Meydânî Abdülgani b. Tâlib (ö. 1298/1881), *El Lübab fi şerhi'l kitâb*, Mektebetü'l ilmiye, Beyrut 1400
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn(ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire, 1375 h.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915–916), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1991
- el-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya (ö. 676/1277), *Ravdatu'Tâlibîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts
- Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku Dersleri*, İst. 1992
- er-Râzi, Ebû Abdillâh Fahrüddîn (ö. 606/1209), *Tefsîr-i kebîr mefâtilu'l-gayb*, Dâru ihya-i türasi'l-Arab, Beyrut 1999

- es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *Kitâbu'l-mebsût*, Darulmarife, Beyrut 1414 h.
- es-Sabûnî, Muhammed Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kuveyt 1972
Safvetü't-Tefasir, Dâru's-Sabûnî, Kahire 1997
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübil-ilmîyye, Beyrut 1990
ed- Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/ 819), *el-Ümm*, Dâru'l-marife, Beyrut 1990
- eş-Şirâzî Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fi' fikhî-i-İmâmi's-Şâfiî'*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Mısır ts
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlani (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (360/971), *el-Mu'cemul-kebîr*, Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, Musul 1983.
- Udeh Abdulkadir (ö.1373/1974), *et-Teşrîu'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukârirenen bi'l-kânûni'l-vad'i*, Kahire ts
- ez-Zerkeşî, Şemsuddin Muhammed b. Abdillâh(ö. 772/1370), *Şerhu'z-Zerkeşî ala muhtasari'l-Hırakî fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Mektebetu'l-ubeykan, Riyad 1410 h.
- ez-Zeyleî, Fahrüddîn Osman b. Ali (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik alâ kenzi'd-dekâik*, Matbaatu'l-emiriye, Bulak Kahire 1313
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsirü'l-Münir*, Dâru'l-fikri'l-muassır, Dimaşk 1418 h.

**İBN BAHÂEDDİN'İN "RİSÂLE ALÂ RİSÂLE ALİ ÇELEBİ Fİ'D-
DEVERÂN VE'R-RAKS" ADLI RİSALESİNİN TAHKİK, TERCÜME VE
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Ahmet İNANIR*

Özet

"Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks" adlı bu risale, Osmanlı hukuk düşüncesi ve kurumları açısından önemli bir belge niteliğindedir. Ayrıca tegannî ve lahn tartışmalarında orta yolu benimseyen yaklaşımıyla da son derece önemlidir. Maalesef günümüze kadar bu risale *"Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî"* veya *"el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît"* adıyla genellikle Birgivî Mehmed Efendi'ye ait olduğu kabul edilmiştir. Yalnız bir kısım araştırmacılar tarafından Çivizâde Mehmed Efendi ve Ebussuûd Efendi'ye isnat edildiği de olmuştur. Oysa yapılan yeni araştırmalar ve bulunan yeni nüshalar bu risâlenin İbn Bahâeddin'e de isnat edildiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma risalenin tahkik, tercüme ve değerlendirilmesi yoluyla aidiyet konusundaki karmaşayı gidererek ilgili literatürün yeniden gözden geçirilmesine yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Bahâeddin, cehrî zikir, , riya, tegannî, lahn.

* Yrd.Doç.Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.inanir52@gop.edu.tr

INVESTIGATION, TRANSLATION AND EVALUATION OF IBN BAHÂEDDİN'S RISÂLE ÂLÂ RISÂLE ALI ÇELEBİ Fİ'D-DEVERÂN VE'R-RAKS

Abstract

The pamphlet called “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*” is an important document in terms of Ottoman law thought and institutions. Moreover, due to its moderationist insight about melody (tegannî) and descant (lahn) discussions it's highly important. Unfortunately, with the names of *Risâlefi'l-lahn ve't-tegannî* or *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrâtve't-tefrît* so far it has generally been thought to be written by Birgivî Mehmed Efendi but it has also been attributed to Çivizâde Mehmed Efendi and Ebussuûd Efendi by some researchers. However new researches and copies found recently verify that this pamphlet was written by Ibn Bahaeddin. This study aims to help review the related literature by removing the confusion about to whom it belongs through investigating, translating and evaluating the pamphlet.

Key Words: Ibn Bahaeddin, buckthorn remembrance, hypocrisy, melody, descant (lahn).

Giriş

Bazı sûfiler, zikir esnasında müritlerinin şevke gelmesine yardımcı olmak amacıyla tarikatlarında musikiden istifade etme yolunu tercih etmişlerdir. Fakihler bu uygulamayı tenkit etmelerine rağmen sûfiler; tegannî ve lahndan vazgeçmemişlerdir. Sûfiler ve fakihler arasında ortaya çıkan bu tartışma her hangi bir sonuca ulaşmadan yüzyıllar boyu devam edip gitmiştir¹. Araştırma konusu bu risâle de bu tartışmalarda sûfi ve

¹ Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, (Sadeleştiren: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 2001, 55.

fakihlerin iddialarını bir değerlendirmeye tabi tutarak bir sonuca ulaştırmaya çalışan bir anlayışın ürünüdür.

Osmanlı Devleti; insan unsuru, coğrafya ve kültür bakımından kendisinden önce kurulmuş olan Türk devletlerinin bir devamı niteliğindedir. Bu devletler hukukta Hanefî mezhebi, itikatta da Mâturîdî öğretilerini esas almış olup bu ekoller VIII. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar oluşum ve gelişim sürecini tamamlamıştır. Osmanlı devlet adamları hukukî devamlılık ve istikrar adına yüzyıllar boyunca oluşmuş bu zengin gelenek içinde en sahih görüşü tespit ederek ülke sınırları içinde uygulanmasını tercih etmişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı müftülerinin fetvalarında yararlandıkları kaynaklar önceki yüzyıllarda oluşmuş ve bazı yönlerden yazıldığı dönemlerin izlerini taşıyan eserlerdir. Tegannî ve lahn konusunda yazılan risaleler incelendiğinde bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir. Zira bütün taraflar görüşlerini daha önce yazılmış bu eserlerden yapılan alıntılarla desteklemeye çalışmıştır². İbn Bahâeddin (ö. 952/1545) de Ali Çelebi'nin eserinde tegannî ve lahnın haram olduğuna dair görüşlere yer verdiğini, kendisinin ise mübah diyenlerin görüşlerine yer vereceğini ifade etmektedir³.

Osmanlı müftülerinin zengin gelenek içinde bir mesele hakkında fetva verirken farklı veya birbirine zıt görüşler arasında hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususunda ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin lahn konusunda Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'yle (ö. 932/1526) Anadolu Kazaskeri İbn Kemal (ö. 940/1534) tam olarak birbirine zıt

² İbn Kemal, *Fi tahkiki'l-hakk ve ibtâli sâiri'l-sûfiye fi'r-raks ve'd-deverân*, Süleymaniye Kütüphanesi, M. Hafid Ef. 453, vr. 88b-89a; Müfti Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-deverân ve'r-raks*, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 11, vr. 122b-125a.

³ İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*, Milli Kütüphane Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 188b-189a; Aynı risale *Risâle fi'd-deverân ve'r-raks* adıyla Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, vr. 88b-90a arasında kayıtlıdır.

görüşler içindedir. Biri, lahna haram derken diğeri onu mutlak surette mübah görmektedir⁴. Bu durum bazı sūfîler tarafından tenkit edilmiş, tarafların inatlaşmaları, beraberinde başta raks ve deverân aleyhinde fetvalar içeren fetva kitapları olmak üzere güvenilir metinler olarak kabul edilen Hidâye gibi eserler dahi sūfîlerce zaman zaman bazı yönlerden sorgulanmaya başlanmıştır⁵. Örneğin dönemin ileri gelen meşâyihından Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529) geçmiş fukahânın fetvalarını raksın oyun ve eğlence manasına göre verdiğini, bu dönemde birkaç mutaassıp müftü dışında hiç kimsenin raks ve deverânı oyun olarak nitelendirmediğini belirterek önceki fetva kitaplarındaki hükümlerin sūfîlerin raksıyla ilgili olmadığını iddia etmektedir⁶.

Müftüleri ve onların dayandıkları fetva kitaplarını da kapsayan bu tartışma kamu düzenini bozacak ve hukukî istikrarı sarsacak bir boyuta gelmiş olacak ki Yavuz Sultan Selim'in ricasıyla İbn Kemal tarafından Hanefi fakihlerinin hukukî yeterlilik ve öncelik bakımından bir tasnife tabi tutulması yoluyla sorun aşılmaya çalışılmıştır. İslam hukuk literatüründe "Tabakâtu'l-fukahâ" adıyla bilinen bu eserin böyle bir ihtiyaçtan doğduğu anlaşılmaktadır.⁷

"Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks" aslında "lahn" ve "tegannî"yi inkâr etmek sûretiyle sünnetleri ihya eden, bid'atları da reddeden ve bu konuda risâle yazan İbn Bahâeddin ile arasında münasebet bulunan başka bir müellife katkı da bulunmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Hatta İbn Bahâeddin diğer müellifin meselenin sadece bir tarafına bakarak cehrî zikrin haram olduğunu söyleyenleri eserinde

⁴ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 191a.

⁵ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b.

⁶ Sünbül Sinan Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 4784/1, vr. 1b-3b.

⁷ İbn Kemal, *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd*, Süleymaniye, 1049, vr. 49b-51b.

zikrettiğini, kendisinin de mübah olduğunu söyleyenlerin bir kısmını zikredeceğini belirtmektedir.

Müellifin kendi ifadesine göre risale riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, tegannî ve lahn olmak üzere beş temel kavramı incelemeye çalışmaktadır⁸. İbn Bahâeddin'e göre riyâ kesin surette haramdır, helal kabul eden kimse de kâfir olur. Ama bir kimse helal kabul etmeden riya ederse doğru olan o kimsenin küfrüne hükmetmemektir. Diğer bir konu da fakihlerin sûfileri dini hafife almakla suçlamalarıdır. Ona göre kasıtlı bir şekilde dini hafife alan kimse kâfirdir. Aksi takdirde küfürle itham edilemez yalnızca te'dib ve ta'zir edilir⁹.

Tegannî ve lahna gelince bunlara cevaz veren ve vermeyenlerin görüşleri incelendiğinde tarafların ne kadar keskin ve tartışmanın da bir o kadar sert olduğu görülmektedir. Bu durumun İbn Bahâeddin gibi sağduyu sahiplerini rahatsız ettiği anlaşılmaktadır. Onun Osmanlı âlimleri arasında lahn konusunda fukahâyı ifrat ve tefrit içinde olmakla itham eden üçüncü bir yaklaşımın sahibi olduğu görülmektedir. Ona göre "... lahn konusunda İbn Kemal gibi bazı müftüler ifrata düşerek helal diyenlerin küfrüne fetva vermişlerdir. Zenbilli Ali Cemâlî gibi bazı müftüler de ifrata düşerek zikir esnasında lahnın mübahlığına fetva vermiştir. Müftüler arasındaki bu görüş farklılığı yeryüzünde büyük bir fitne ve fesadın çıkmasına neden olmuştur. Doğru olan iki uç arasında orta yoldur. Kabule şayan olan insafla söylenmiş olmalıdır. Öncelikle her iki delilin ne olduğunu ortaya koyup daha sonra tercihte uygun olan yolu takip edip doğruya varılması gerekir." İbn Bahâeddin'e göre "tegannîyi helal kabul edenleri tekfir etmek doğru değildir ama cevazına da fetva verilemez. Çünkü devir değişmiş tegannî ve lahn; sırf riya, itibar ve mal

⁸ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b-191a.

⁹ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 189a.

*toplamak gayesiyle yapılmaya başlanmıştır. Fakat sırf bunlar var diye yapanlar tekfir edilemez*¹⁰.

Bu çalışma İbn Bahâeddin'in *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks* eserinin tahkik, tercüme ve değerlendirmesini konu almaktadır. Söz konusu risale XVI. yüzyılın ilk yarısında Zenbilli Ali Cemâli ve İbn Kemal gibi dönemin ileri gelen müftülerini lahn konusunda ifrat etmekle niteleyen, bazı fetva kitaplarına eleştiriler yönelten, tegannî ve lahn tartışmalarında makul ve orta yol diye nitelendirilebilecek bir çizgiyi takip etmesi yönünden önemlidir. Söz konusu risale değişik isim ve isnatlarla birçok araştırmacının ilgi alanına girmiş, müellifiyle ilgili de çelişkili isnatlar yapılmıştır¹¹. Dolayısıyla İbn Bahâeddin'e ait bu risalenin, o dönemden günümüze var olan hatalı isnat ve bundan kaynaklanan yanlış anlamaları da gidermeye yardımcı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca Osmanlı hukuk düşüncesinin anlaşılması ve fukahâ-meşâyih ilişkilerine ışık tutması bakımından büyük önem arz etmekte olan bu risale, Türk-İslam hukuk tarihi ve kurumları açısından da önemli bir belge niteliği taşımaktadır. Nitekim bahsi geçen risaleye ait tahkik, tercüme ve değerlendirme şeklindeki bu çalışmayla konuyla ilgili literatüre katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve: Tegannî, Lahn ve Tercî'

Tegannî, Arapça (غنى) kökünden türemiş bir kelime olarak birden çok anlama gelmektedir: Sesi Kur'an'la güzelleştirip süslemek, okurken seste sevinç ve hüznü belli etmek, yetinmek, başka şeye ihtiyacı olmamak demektir. Ayrıca Kur'an okuyan kişinin bununla geçmiş milletlerin

¹⁰ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 190b-191a.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Gel, "Birgivî Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrî't'in müellifi kimdir?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt: 7, Sayı: 2, Güz 2012, 59-74.

haberlerinden ve eski kitaplardan müstağnî kalması, onlara ihtiyaç duymaması, meşgul olmak, maddi zenginlik anlamlarına da gelmektedir. Açıktan ve yüksek sesle okumak anlamına geldiğini söyleyenler de olmuştur. Bu anlamlardan her biri, kelimenin kullanıldığı yere ve duruma göre değişebilir¹².

"Lahn" ise Arapça bir kelime olup lügatte; nağme, tegannî, ezgili ses, ezgi, lehçe, dil, melodi, sesi güzelleştirmek, makamla okumak, üstü kapalı konuşmak, söyleniş tarzı, meyletmek, anlatmak, doğrudan sapmak ve sözü gerçek anlamının dışında kullanmak, kıraatte ve dilde hata etmek, sözün maksudını anlamak gibi değişik anlamlara gelmektedir. Yaygın olarak kabul edilen terim anlamı ise dilde ve kıraatte hata yapmaktır. Buna göre kelimelerin yapısında ve i'rabında hata etmeye lahn denildiği gibi Kur'an okurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da lahn denir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde geçen lahn¹³ "ima, ta'riz, kinaye gibi örtülü anlatım", hadislerde ise "ezgi, nağme, tegannî" gibi manalarda kullanılmıştır¹⁴.

Tercî' ise, sesi boğazda oynatarak nağme ile okumak, bir başka deyişle Kur'an'ı mûsikî kurallarına uygun tarzda okumaktır. Ezanda ise

¹² İbn Manzur Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Lisanu'l-Arab, Neşr-u edebü'l-havza, Kum/İran, 1405, XV, 135-140; Râgıb el-İsfehânî, Müfredat, (thk. Muhammed Seyyid Geylanî) Mısır, 1961, 366; Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya, Riyazu's-Salihin, (Tercüme ve Şerh Edenler: Yaşar Kandemir, İ. Lütfü Çakan, Raşit Küçük), Hadis No: 1006; H. Yunus Apaydın, "Mûsiki Md.", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 261-263.

¹³ Muhammed 47/30.

¹⁴ İbn Manzur, *a.g.e.*, XIII, 379-383; Râgıb el-İsfehani, *a.g.e.*, 738; Abdurrahman Çetin, "Lahn Md.", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 55-56; Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, c. 6, sayı: 11, 158-160; Ömer Aslan, "Kur'an Tilavetinde Tecvidin Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII/ 1, Sivas 2003, 363.

“Eşhedü en lailahe illah ve Eşhedü enne Muhammede’r-rasûlullah” ifadelerini tekrarlamaya verilen addır¹⁵.

Tegannîyi sesi Kur’an’la güzelleştirip süslemek anlamında kabul edenler Kur’an’ın lahn ve tercî’ ile okunmasını mekruh kabul ederler. Dolayısıyla lahnin "nağme, ezgi, melodi" gibi anlamlar için kullanılması Kur’an’ın makamla okunup okunamayacağı tartışmasıyla yakından ilgilidir. Aralarında Enes b. Mâlik, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Nehaî, İbn Şîrîn, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu bazı âlimler Kur’an lafızlarının yapılarının bozulabileceği, dikkatlerin mânadan makama çevrileceği ve asıl gayeden uzaklaşılacağı gibi gerekçeler ileri sürerek makamla Kur’an okunmasını uygun görmemişlerdir. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Abbas. Ebû Hanîfe, Şafîî gibi âlimler, tecvid kurallarına uymak kaydıyla Kur’an’ın makamla okunabileceğini görüşündedirler¹⁶.

Âlimler arasında söz konusu kavramlara yüklenen anlamlara göre farklı görüşler ortaya konulduğundan XVI. asrın ortalarına doğru da bu meselenin Osmanlı ulemâsı ile meşâyihî arasında ihtilaf edilen konulardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Kâtip Çelebi XVII. yüzyılın sonlarına doğru bile bu sorunun halledilemediğini ve bundan sonra da tarafların uzlaşmalarının uzak bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir¹⁷.

2. Risâlenin Gerçek Müellifinin Tespiti ve Hangi Risale Üzerine Yazıldığına Dair Bazı Değerlendirmeler

Müftü Ali Çelebi’nin *Risale fi hakkı’ d-deverân ve’r-raks* adlı risalesiyle ilgili araştırma yaparken *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi’ d-deverân ve’r-raks li-İbn*

¹⁵ İbn Manzur, *a.g.e.*, VIII, 115.

¹⁶ Çetin, *a.g.m.*, XXVII, 55-56.

¹⁷ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, 55.

Bahâ adlı bir risaleye rastlanmıştır¹⁸. Araştırma sonucunda risalenin *Risâle fi'd-deverân ve'r-raks li-İbn Bahâeddin* adıyla bir nüshasının daha bulunduğu tespit edilmiştir¹⁹. Risalenin başlığından İbn Bahâeddin'e ait olduğu ve Ali Çelebi'nin risalesi üzerine yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca risalenin muhtevasına bakıldığında Zenbilli Ali Cemâlî Efendi ile Ali Çelebi'nin farklı kimseler olduğu görülmektedir²⁰.

Müfti Ali Çelebi'nin meşhur "Risale fi hakkı'd-deverân ve'r-raks" adlı risalesinde *deverân* ve *raks*ın caiz olduğu tezi savunulmaktadır²¹. Ayrıca *cehrî zikir*, *tegannî* ve *lahn* konusuna temas etmediği görülmektedir. İbn Bahâeddin'in risalesinin giriş kısmında Müfti Ali Çelebi ismi değil sadece Ali Çelebi ismi yer almaktadır. Diğer nüsha ise sadece *raks* ve *deverân* risalesi olarak geçmektedir. Bu durumda Müfti Ali Çelebi dışında Zenbilli Ali Cemâlî, İbn Kemal ve İbn Bahâeddin ile çağdaş, bir başka Ali Çelebi'nin *riyâ*, *dini hafife alma*, *cehrî zikir*, *tegannî* ve *lahn* konu alan ayrı bir risalesi olmalıdır. Ayrıca bu dönemde tek bir Ali Çelebi de yoktur²². Ayrıca İbn Bahâeddin risalesinin doğrudan olmasa da bir

¹⁸ "Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks", Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, vr. 188b-191a. Buradaki bilgilerden hareketle literatürde Zenbilli Ali Efendi'ye ait olarak bilinen risalenin Müfti Ali Çelebi'ye ait olduğunu tespit ettik.

¹⁹ Risâle fi'd-deverân ve'r-raks adıyla Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi 1227 numaralı DVD'de vr. 88b-90a.

²⁰ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b-191a.

²¹ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b-189a.

²² Bu asırda yaşayan ve aranan özelliklere yakın beş Ali Çelebi tespit edilebildi. Bunların birincisi Vâsi Alisi diye şöhret olan Alaeddin Ali Çelebi b. Salih Filibevî (ö. 950/1543), ikincisi Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1571), üçüncüsü ise bu dönemde Trabzon'da bulunan meşhur âlimlerden ve zamanın velilerinden kabul edilen ve Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi'nin kendisinden ders aldığı Müfti Ali Çelebi adında Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'yle çağdaş bir kişidir. Dördüncüsü Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi ve beşincisi ise Ebussuûd olup ona da Ali Çelebi denildiği anlaşılmaktadır. (Bkz. Ömer Faruk Akün, "Vâsi Alisi", *İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 226-227 Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Çelebi ve Ahlâk-i Âlâî*, İz Yay., İstanbul 2005, 41-42. Nazmi Sevgen, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi: Hayatı, Menkıbeleri, Şiirleri*, y.y., İstanbul 1965, 3; Ebû's-

yönüyle raks ve deverân tartışmalarıyla alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü risalenin ele aldığı kavramlar riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, tegannî ve lahn konuları fukahânın sûfilere yönelik tenkitleriyle ilgilidir. Ayrıca risalede geçen ve tenkit edilen Hâvî²³, Câmiu'l-fetâvâ²⁴, Fetâvâ's-sûfiyye²⁵, Müştemilü'l-ahkâm²⁶ gibi eserler raks ve deverân ihtilafında fukahânın raks ve deverâna karşı yararlandığı fetva kaynaklarıdır.²⁷ Ayrıca "Bezzâziyye'nin raksı helal sayanların küfürle itham edilmesine itibar edilmeyeceği gibi lahnin ihtilafsız olarak haram olduğunu söyleyenlere de itibar edilmez"²⁸ ifadesi İbn Bahâeddin'in raks ve deverân ihtilafından haberdar olduğunu ve bir Nakşi şeyhi olarak raks ve deverân risalesi üzerinden kendi mutedil çizgisini ortaya koymaya çalıştığını göstermektedir.

Risalenin tercüme ve tahkikiyle ilgili çalışma yapılırken söz konusu risalenin *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî adıyla* Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde

Su'ûd Müftî Alî Çelebî, er-Risâletü'l-cinan, Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 06 Hk 169/18, vr. 114b-118a).

²³ Eserin tam adı *el-Hâvî li'l-fetâvâ* adıyla Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî (911/1505)'ye aittir. (Özel, a.g.e., 198); Eser Muhammed Muhyiddin Abdülhamid tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. (Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, (Tahkik eden: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Matbaatü's-Saade, 3. Bs., Kahire, 1959.

²⁴ Kara Emre el-Hamîdî el-Karamanî'ye ait bu eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Ef., nr. 94; İzmir, nr. 247; Serez, nr. 1165; Esad Ef., 617; Fatih, nr. 860, 2287; H. Hüsnü Paşa, nr. 449; Denizli, nr. 157; Ayasofya, nr. 1528, 1529, 1530; Damad İbrahim, nr. 505.

²⁵ Fadlullah Muhammed b. Eyyûb el-Macevî el-Multanî'nin (ö. 666/1267) *el-Fetâvâ's-sûfiyye fi tarîkil-behâiyye* adlı eseri zikredilmektedir. Bazı nüshaları için bkz. Arşiv No: 06 Mil Yz B 914, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Atıf Efendi Yazma Eser Kütüp-hanesi, Atıf Efendi, 1134; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1994.

²⁶ Eser, Fahreddin Yahya b. Abdullah er-Rûmî (ö. 864/1460)'ye aittir. Hidâye asıl olmak üzere Mecma', Vikâye, Kenz ve Muhtâr'ın ibareleri aynen alınmıştır. Birgivî bu eseri zayıf görüşler ihtiva ettiğini belirtir. (Özel, a.g.e., 98); Bazı nüshaları için bkz. Arşiv No: 01 Hk 47, Milli Kütüphane-Ankara, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu; Arşiv No: 06 Hk 4275, Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu.

²⁷ İbn Kemâl, *Risale fi beyâni'r-aks ve'd-deverân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 858, vr. 207a-b

²⁸ İbn Bahâeddin, a.g.e., vr. 190a.

Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) adına kayıtlı bir nüshası tespit edilmiştir. Risâlenin sonunda "Çivizâde Mehmed Efendi" tarafından "merhum Ebussuûd Efendi"nin çağdaşı "merhum Birgivî Mehmed Efendi"ye hitaben kaleme alındığı şeklinde bir ibare bulunmaktadır.²⁹ Bu ibareden hareketle bazı araştırmacılar risâlenin Çivizâde'ye ait olduğu düşüncesiyle araştırmalarında yararlanmışlardır³⁰.

Yapılan araştırmalar sonucunda aynı risâlenin "*el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrîr*" adıyla Birgivî Mehmed Efendi'ye nispet edildiği ve kütüphâne kayıtlarında birçok nüshasının olduğu tespit edilmiştir.³¹ Birgivî üzerine araştırma yapan pek çok çağdaş araştırmacı bu risaleyi Birgivî'ye isnat etmektedir.³² Yüksel, bazı nüshalarda risâlenin Birgivî'nin son eseri olduğunu kaydedildiğini belirtir.³³ Gel ise bu risaleyi, sûflere

²⁹ Çivizâde Mehmed Efendi, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin

Efendi, nr. 1548, vr. 163b-166a.

³⁰ Ahmet Aydın, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fıkhî Görüşleri ve Fetvaları", *Yüksek Lisans*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, 33-34, 82-83, 87, 91, 158.

³¹ Muhtelif isimlerle Birgivî'ye atfedilen bu nüshalardan bazıları şunlardır: Mehmed Efendi el-Birgivî, "Risâle fi inkârî't-tegannî ve'l-lahni ve'l-inkâr", Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Arabî, nr. 3448/5, vr. 101b-103b; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1218, vr. 71b-73b; "Risâle fi beyânî'l-haddî't-teganni ve'l-lahn" adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, nr. 170, vr. 259b-262b; "Risâle fi ihtimâmi emri'd-dîn", Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 696, vr. 39b-43b; Birgivî Mehmed Efendi, "el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrîr", Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 615, vr. 107b-110b; "İsâle fi Beyânî'l-haddî't-teganni ve'l-lahn" adıyla Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Arşiv No: 07 El 2571/6, vr. 48a-51a; Risâlenin müellifi belirtilmemiş halde başka nüshaları da bulunmaktadır. Mesela bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, nr. 1181, vr. 107b-110b.

³² Risâlenin Birgivî'ye ait olduğu iddiasını esas alan modern araştırmalar için bkz. Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2011, 45; Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri, Seha, İstanbul 1992, 90-92; M. Hulusi Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri", *Basilmamış Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 67-68.

³³ Yüksel, *a.g.e.*, 45.

yaklaşım açısından tasfiyeci bir yaklaşıma sahip Birgivî'den orta yolcu bir Birgivî portresinin inşa edilmesinin dayanaklarından biri olduğu tespitinde bulunur.³⁴

Çivizâde ile Birgivî dışında “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*” veya “*Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*” ve “*el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*” adlarıyla da bilinen risalenin Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'ye de isnat edildiği görülmektedir. Meselâ XVIII. Yüzyılın meşhur Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) bu risaleyi Ebussuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) isnat etmektedir.³⁵ Aynı şekilde Atsız “*Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî*”nin Süleymaniye Kütüphanesi Reîsü'l-Küttâb, numara 1181, varak 107b-110b'deki nüshayı Ebussuûd Efendi'ye nispet etmektedir.³⁶ Ancak hem Düzenli hem de Gel, Ebussuûd'a ait olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir.³⁷ Yine bu risaleyi Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî ve Şeyh Sinan'a da nispet edenler bulunmaktadır.³⁸ Kısaca risalenin gerçek müellifini tespit sorunu, çok bilinmeyenli bir denklem görünümündedir.

Yukarıda zikredilen müellifler arasında İbn Bahâeddin'in ismi yer almamaktadır. Fakat bizim iki nüshasına ulaştığımız ve “İbn Bahâeddin'in Ali Çelebi'nin risalesi üzerine bir risale” ifadesi, risalenin Ali Çelebi'nin risalesi üzerine yazıldığını göstermektedir. Bilinen Müfti Ali Çelebi³⁹

³⁴ Gel, *a.g.m.*, 74.

³⁵ Gel, *a.g.m.*, 66.

³⁶ Bkz. Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası*, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı, 1967, 60.

³⁷ Pehlul Düzenli, “Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları”, *Basılmamış Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, 70, 88; Ayrıntılı bilgi için Gel, *a.g.m.*, 66.

³⁸ Ahmet Kaylı, “A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form”, *Yüksek Lisans*, Boğaziçi University Institute for Graduate Studies in Social Sciences, İstanbul 2010, 72-78.

³⁹ Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 122b-125a. Çevirisi için bkz. Ferhat Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Deverân Hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2004, Sayı: 13, 41-45; Dilaver Gürer, “Osmanlılar'da Semâ, Deverân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2010/2, Sayı: 26, 9-14.

dışında bir başka Ali Çelebi olmalıdır. Çünkü Müfti Ali Çelebi'nin risalesiyle arasında tam bir paralellik kurulamamıştır. Söz konusu Ali Çelebi'nin Kınalızâde Ali Çelebi (916-979/1510-1571) olması da mümkündür. Nitekim Oktay, Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Risâle fi hakkı'd-deverân ve'z-zikri'l-cehrî* adıyla bir risalesi bulunduğu iddia edilmektedir.⁴⁰ Gel, "Birgivi Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît'in müellifi kimdir?*" adıyla yazdığı makalesinde konuyu etraflıca ele alarak söz konusu bu risalenin Birgivi Mehmed Efendi'ye ait olmadığını iddia etmektedir.⁴¹ Söz konusu eserin raks ve deverân ile dolaylı ilişkisi ve Birgivi'nin bu konudaki görüşleri dikkate alındığında⁴² bu risalenin Birgivi'ye ait olması bize göre de uzak bir ihtimaldir. Ayrıca tespit edilen iki nüshada eserin İbn Bahâeddin'e nisbet edildiği ve raks ve deverân risalesi üzerine yazıldığı görülmektedir. Burada sadece İbn Kemal ve Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin isimlerinin geçmesi diğer şeyhülislamın yer almaması risalenin XVI. yüzyılın ilk yarısında yazıldığına dair ipuçları sunmaktadır.

Gel, makalesinde *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks* ("el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît adıyla incelenen")'ın gerçekte hangi risale üzerine yazıldığı konusunu incelemekte, konunun özelliğinden kaynaklanan sebeplerle pek çok ihtimali ortaya koymaktadır.⁴³ O, *Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî* yahut *el-Kavlü'l-vasît'in Risâle fi't-tegannî ve hurmetih'* adlı esere cevaben yazılıp yazılmadığını araştırmaktadır. O'na göre

⁴⁰ Bir kısmına kütüphane kayıtlarında rastlamasak da Ali Çelebi'nin sûfilerin raks ve deverânları konusunda birçok risalesi vardır. "Risâle fi hakkı'd-deverân ve'z-zikri'l-cehrî" ve "Risâle fi hüsnî'd-deverân" bunlardan bazılarıdır. Bkz. (Ayşe Sıdika Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.37-63).

⁴¹ Gel, *a.g.m.*, 59-74.

⁴² Birgivi sûfilerin zikir sırasında yaptıkları raks ve deverânın, "hay" ve "huy" ile anlamsız hezeyanların ibadet olarak yapılmasının meşru olmadığını bunları takip etmekle görevli kadıların müdahale etmeyerek onlardan çekindikleri için dualarını bile talep ettiklerini iddia etmektedir. (Mehmed Birgivi, et-Tarikatü'l-Muhammediyye, yy., 1268, 217-18; Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul 2000, 378.)

⁴³ Gel, *a.g.m.*, 59-74.

Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'ye (ö. 1043/1633-34) ait olduğu iddia edilen “*Risâle fi't-tegannî ve hurmetih*”⁴⁴ adlı risale ile “*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*” adlı risale arasında muhteva benzerliği bulunduğu hareketle paralellik bulunmaktadır.⁴⁵ Ancak her iki risale daha detaylı bir şekilde incelendiğinde gerek konu gerekse muhteva bakımından temel farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Risâle fi't-tegannî ve hurmetih'in konusu o dönem müezzinlerinin hutbe esnasında “tasliye, tarziye ve te'mîn”leri alışkanlık haline getirip bunları sünnet hatta vâcip olarak değerlendirmelerini içermektedir. Akhisârî risalesinde “*kitap, sünnet ve akvâl-i fukahâ*”ya göre cevazına delâlet eden bir delil olmadığını, aksine bunların “*kerâhetine ve haramlığına*” delil bulunduğunu kitap, sünnet ve fukahâ görüşleri çerçevesinde ele almaktadır.⁴⁶ Araştırma konusu İbn Bahâeddin risalesinin konusu ise riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, tegannî ve lahn olmak üzere beş temel kavramdır⁴⁷. Dolayısıyla her iki risale ele aldıkları temel konular bakımından birbiriyle paralel değildir.

İbn Bahâeddin “*cehrî zikrin haram olduğunu söyleyenlerden bir kısmını kardeşim zikretti. Biz de mübah olduğunu söyleyenlerin bir kısmını zikredeceğiz*” ifadesi yer almaktadır. Hâlbuki Akhisârî'nin risalesi incelendiğinde cehrî zikir ve cehrî zikrin haramlığıyla ilgili deliller bulunmamaktadır. Yine İbn Bahâeddin'in risalesi incelendiğinde o tegannî ve lahnı Kur'an ve zikir esnasında olma durumuyla ele alırken Akhisârî'nin risalesinde o tegannî

⁴⁴ Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, *Risâle fi't-tegannî ve hurmetih* ve vüçûbi istimâi'l-hutbe, Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, nr. 429, vr. 77b-84b; Aynı risale *Risale fi hakki't-tarziye ve't-tasliye* adıyla başla, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon, Arşiv Numarası: 45 Ak Ze 5998/2Müstensih: Mehmed b. Hasan Akhisârî, İstinsah Tarihi 1310 (1891), 20b-29a.

⁴⁵ Gel, *a.g.m.*, 61-74.

⁴⁶ Akhisârî, “*Risâle fi't-tegannî*”, vr. 78a

⁴⁷ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b-191a.

ve lahnı hutbe esnasında "tasliye, tarziye ve te'mîn" ile ilgili incelemektedir. Hatta o Kur'an okurken güzel ses manasında tegannînin meşruiyetine delalet eden rivayetlere de yer vermektedir.⁴⁸ Dolayısıyla her iki risale muhteva bakımından da örtüşmemektedir. Akhisârî'de yer alan "Çünkü tegannî dinlerin tamamında (cemû'l-edyân) haramdır."⁴⁹ ifadesi diğer risalede "Hakikati öğrenmek isteyen kimseler bir taraftan bazı âlimlerin tegannînin bütün dinlerde haram olduğunu hatta bunu helal görenlerin kafir olup öldürülmeleri gerektiğini söylediğini görüp, diğer taraftan da bazı alimlerin de Şeriat-ı Muhammediyye'de caiz olduğunu söylediğini görünce hayret etmişlerdir."⁵⁰ şeklindedir. İbn Bahâeddin'in burada İslâm'da tegannînin mübah olduğunu iddia edenlere de yer vermektedir. Ayrıca Akhisârî "bunu helal görenlerin kâfir olup öldürülmeleri gerektiği" ifadesine yer vermemiştir. İbn Bahâeddin fakihleri güvenilir olmayan eserlerden yararlanarak fetva veren kimseler olarak değerlendirirken⁵¹ Akhisârî ise bu dönem âlimlerini insanların hevâsına uyararak onlara yakın olmaya çalışan (yağcılık), dinin sağlam kaidelerini yıkarak onların istek ve arzularına göre cevap veren kimseler olarak nitelirmektedir.⁵²

Sonuç itibariyle "Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks" veya "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî" ve "el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît" adlarıyla bilinen risalenin, Akhisârî'ye atfedilen "Risâle fi't-tegannî ve hurmetih" adlı risâle ile hem konu hem de muhteva bakımından bağlantısı kurulamamıştır. Nitekim paralellik kurulacak ise bu ancak İmam Birgivî'ye isnad dilen *Risâle fi hurmeti't-tegannî ve istima'ül-Melâhî*⁵³ ile Akhisârî'ye atfedilen "Risâle fi't-tegannî ve hurmetihi" arasında kurulabilir.

⁴⁸ Akhisârî, a.g.e., vr. 82a.

⁴⁹ Akhisârî, a.g.e., vr. 81a.

⁵⁰ İbn Bahâeddin, a.g.e., vr. 191a.

⁵¹ İbn Bahâeddin, a.g.e., vr. 188b.

⁵² Akhisârî, a.g.e., vr. 84a.

⁵³ Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 4779/4, vr. 34a-42a; *Risâle fi inkârî't-tegannî ve'l-lahn ve'l-inkâr*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Arşiv No: 34 Ae Arabi 3448/5, vr. 101-103.

Zira her iki risâlenin de aynı olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi İbn Bahâeddin'in hayatı ve eserlerine kısaca yer verilecektir.

3. İbn Bahâeddin'in Hayatı ve Eserleri

İsmi Muhammed b. Bahâeddin b. Lütfullah olup lakabı Muhyiddîn'dir. Bahâeddinzâde ve İbn Bahâeddin⁵⁴ ve İbn Bahâ⁵⁵ diye tanınır. Kaynaklarda doğum tarihi ve yeri hakkında bilgi yoktur. Çocukluğundan itibaren üstün bir edeb ve terbiye ile yetiştirilen İbn Bahâeddin, ilim öğrenme çağına geldiğinde, ilk tahsîlini zamânının âlimlerinden ve aynı zamanda Bayramiyye tarikatının halifelerinden⁵⁶ olan babası Bahâeddin b. Lütfullah'dan yapmıştır. Ayrıca Mevlânâ Hatîbzâde, Müslihuddîn Kastalanî ve Sultan Bâyezîd'in hocası Mârûfzâde gibi devrin meşhûr âlimlerinden de ders almıştır. Kısa zamanda ilim ve fazîlette emsâl ve akrânlarını geçmiş, sadece zâhirî ilimlerle yetinmeyip tasavvuf yoluna yönelerek, Bayrâmîyye tarikatı şeyhi Yavsî Şeyh Muhammed İskilibî (920/1514)'nin huzûr ve hizmetlerine girmiştir. Bir süre tekkede "seccâdenîşîn" olarak görev yapmıştır. Daha sonra İstanbul'dan bir müddet ayrılarak asıl vatanı Balıkesir'de ikamet etmiştir. Şeyh Yavsî'nin vefatından sonra da Abdurrahim Müeyyidî (ö. 944/1537-38) İstanbul Bayrâmîyye tekkesine, İbn Bahâeddin ise Balıkesir'deki Bayrâmîyye tekkesine görevlendirilmiştir.⁵⁷ Bir müddet sonra Şeyh

⁵⁴ İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*, vr. 188b; Sofyalı Bâlî Efendi de "İbn Bahâeddin" ismini zikrederek "zamanımızın şerîat ve tarikat kutbu" olduğunu ifade etmektedir (Abdurrezzak Tek, *Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı*, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 132).

⁵⁵ İbn Bahâeddin, *Risâle fî'd-deverân ver-raks*, vr. 88b.

⁵⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 41-42.

⁵⁷ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-şekâik*, (Nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı yay., İstanbul 1989, I, 427; Bursalı, *a.g.e.*, 41.

Abdurrahim Müeyyidî (ö. 944/1537-38)'nin vefatı üzerine de Balıkesir'den İstanbul'a gelerek postnîşîn olarak irşad faaliyetlerine devam etmiştir⁵⁸.

İbn Bahâeddin, hakkı söyleme noktasında kimseden çekinmeyen açık sözlü biridir. Nitekim bu dönemde sünnete uygun olmayan bazı icraatlar yapılmaya başlanmış, İbn Bahâeddin de bu durumu sohbet meclislerinde dile getirerek açıkça tenkit etmiştir. Onun bu tenkitleri Sadrazam İbrahim Paşa'nın kulağına gitmiş ve şeyhe sinirlenmiştir. İbn Bahâeddin'in dostları, vezirin şeyhe bir zarar vermesinden endişelendiklerini ifade etmişler. O da "Dostlarım! Sizin korku ve endişeniz bende yoktur. Allah'ın izni ve koruması ile onların zararından korkmam. Eğer beni öldürecek olurlarsa şehîd olurum. Hapsederlerse, benim için uzlet ve halvet olur. Yâni orada yalnız başıma ibâdet ve tâat ile meşgûl olurum. Eğer beni bu beldeden uzaklaştırırlarsa, hicret etmiş olurum. Bunların hepsi, Hakk'ı talep edenler için saâdettir. Hepsinin karşılığında nihâyetsiz sevaplar ve sayısız faydalar vardır" demiştir.⁵⁹ Kısaca o, keşf ve kerametleriyle tanınmış takvâ sahibi, âlim ve ârif dirayetli bir kimsedir.⁶⁰ Nitekim Zenbilli Ali Efendi iyice yaşlanınca fetvâ yazmakta zorluk çekmeye başlamıştır. Pâdişâh bu işlerin aksamaması amacıyla kendisine yardımcı olmak üzere birini nâib, vekil seçmesini istemiştir. O da verâ ve takvâsından dînin emirlerini hakkıyla gözetmesinden ötürü bu işe İbn Behâeddin'i münâsip görmüştür.⁶¹

⁵⁸ Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, 427; Öngören, *a.g.e.*, 161.

⁵⁹ Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, 427-428; Öngören, *a.g.e.*, 244.

⁶⁰ Şakâyık-ı Nu'mâniyye isimli meşhûr eserin sâhibi olan ve Taşköprüzâde diye tanınan Ahmed b. Mustafa Efendi, İstanbul'da Sahn-ı Semân medreselerinden birinde müderrislik yapmakta iken, gördüğü bir rüyanın kendisi tarafından bilindiğini ve yaptığı tabirin doğru çıktığı haber vermektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, 428.)

⁶¹ Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, 428; Burada söz konusu olan Müfti Ali Çelebi Zenbilli Ali Cemâlî Efendi değil de İbn Bahâeddin'in risalesi üzerine risale yazdığı Ali Çelebi olmalıdır. Çünkü risalenin başlığında Ali Çelebi yazarken içinde Ali Cemâlî ifadesi yer alır. Ali Çelebi'ye kardeşim diyebilecek kadar yakın hissederken Ali Cemâlî Efendi'yi ifrat etmekle suçlamaktadır. Bu durum Zenbilli Ali Cemâlî ile Ali Çelebi'nin farklı

İbn Bahâeddin 951/1544 senesinde hacca gitmiş, ertesi sene dönüşünde 952/1545 Kayseri’de vefat etmiştir.⁶²

İbn Bahâeddin, fen ve din ilimleri ile Arap dili üzerinde uzman bir kimsedir. Tefsîr ve hadîs ilimlerinde geniş müktesebâta sahiptir. İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe hazretlerinin Fıkh-ı ekber’ini şerh ederek, kelâm ve tasavvufun ayrı gibi görünen kısımlarını en iyi şekilde îzâh edip açıklamış, bu iki disiplini cem ederek bu alana yeni bir açılım getirmiştir.⁶³

İbn Bahâeddin’in *Müdüfaanâme fi hakkı Şeyhi’l-Ekber* (İbn Arabî), *Şerh-i esmâ-i hüsnâ*⁶⁴, *Risâletü’t-tevhîd*, *Risâletü’l-vücûd*⁶⁵, *Risâletü sirru’l-kader*

kimseler olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. (İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b-190a) Ancak Ali Çelebi’nin “Müfti Şeyh” olarak bilinen Halvetiyye’den Abdülkerim Kadirî (ö. 951/1544) olması mümkündür. Kendisiyle ilgili biyografi bilgisi de karışıktır. O, fikhî meselelere de vâkıf olması sebebiyle Kanunî tarafından günlük 100 dirhem ücretle müfti tayin edilmiştir. İnsanlara hem vaaz edip hem de şeyhülislâm gibi fetva vermiştir (Öngören, *a.g.e.*, 112-113, 269).

⁶² Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, 429; Bursalı, *a.g.e.*, 41.

⁶³ Mecdî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, 428.

⁶⁴ Atif Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atif Efendi Koleksiyonu, Arşiv no: 34 Atf 1408/9, 73-132’de bir nüshası bulunmaktadır.

⁶⁵ Atif Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atif Efendi Koleksiyonu, Arşiv no:34 Atf 2851/22, 185-202 arasındadır. Ayrıca Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 43 Va 560’da bir nüshası bulunmaktadır. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından tercüme edilen Vahdet-i Vücûd risâlesinde İbn Bahâeddin vahdet-i vücûdu mantıktaki beş tûmelle temellendirir. Ceylan’dan naklen şu şekildedir: “Vaktâ ki sûfiyyeden sudûr eden sözlerin zâhiri tavr-ı akıldan hâriç ve tebâud ve nakle muhalif görüldü. Bu sözler beyne’n-nâs sebep-i fitne ve mefsedet ve mahall-i inkâr ve töhmet oldu. Bâ-husûs vahdet-i vücûd meselesi, yani sûfiyyenin bütün mevcûdâtta vücûdun bir olduğuna kail olmaları, bu mesele sebebiyle nâsın bazısı bazısını tekfir ediyor ve buna dair olan bahisler beyne’t-tavâif buğz ve adâvete bâis oluyor. Bu meseleyi kimisi kabul kimisi red ve kailini tekfir ediyor. Ve hâlbuki tarafeynden ekserisi şu meseleyi fehmi hususunda zan ve tahmin üzere olup sûfiyyenin maksadlarını tahkîk ve tayinden pek uzak bulunuyor. Ne bu meseleyi kabul edenler mütebassirâne rivayet ediyor ne de onu red edenler müteayyen ve makbul bir eser-i dirâyet gösterebiliyor. Bu sebeple ne red ve kabûl-i makbûl oluyor ne de tebâğuz ve tehâsüd ve ne başka bir netice husule geliyor. Binâenaleyh mahall-i nizâ’ taayyün ve tebeyyün ve ondan hakikat-i meseleyi ahz, nehy ve red ve kabul cihetlerinden her biri tezâhür etsin için sûfiyyenin bu meseleye dâir olan sözlerini telhîs ve bu sözlerinden maksadlarını bi-hakkın tahkik etmek kasdıyla hiçbir kitabda mislini bulamadığımız gibi hiçbir hitabta ivaz ve bedeline zafer-yâb olamadığımız bir tarz-ı takrîr ile şu risâleyi tahrir ettim.” (İstanbul

ve İmam-ı Azam'ın Fıkh'ul-ekber'ine⁶⁶ yazdığı şerh olan *el-Kavlü'l Faslı* isimli eserleri vardır⁶⁷. Ayrıca Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi yazma eserler bölümünde *Risale fi mes'ele'ti'l küffâr fi'n-nâr* adıyla bir eseri daha olduğu anlaşılmaktadır⁶⁸. İbn Kemal, Tâcüşşerîa'nın (ö. 673/1274) *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserinin yanlışlarını düzeltmek üzere önce *İslâhu'l-vikâye* adlı eseri kaleme almış, ardından bunu *el-Îzâh (Îzâhu'l-İslâh)* adıyla şerh etmiştir. Bu esere birçok ta'lik ve hâşiye yazılmıştır. İbn Bahâeddin'in İbn Kemal'in bu eserine bir ta'lik yazdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Birgivî, İbn Bahâeddin'in bu eleştirilerini de dikkate alarak bir hâşiye yazmıştır⁶⁹. Ayrıca üzerinde çalışılan *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks* adlı risale de kendisine aittir.

4. Değerlendirme ve Sonuç

Yazma eser kütüphanelerinde "*Risâle fi'l-lahn ve't-teğannî*" ve "*el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve 't-tefrît*" gibi çeşitli adlar altında farklı müelliflere isnat edilen risâle "*Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverânve'r-raks*" adıyla İbn Bahâeddin'e de isnat edildiği görülmektedir. Elde edilen veriler bizi söz konusu risalenin İbn Bahâeddin tarafından Ali Çelebi'nin *raks* ve *deverân* risalesi üzerine yazılmış bir risale olduğu sonucuna götürmektedir. Ali Çelebi'nin de "*Risale fi hakkı'd-deverân ve'r-raks*" müellifi Müftü Ali Çelebi değil "*Risâle fi hakkı'd-deverân ve'z-zikri'l-cehrî*"

Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. 433, vr. 4a-5a; Semih Ceyhan, "Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 23, 2010, 82). Araştırma konusu risaleyle yazılış amacı bakımından ortak özellikler göstermektedir. Ki bu durum risalenin İbn Bahâeddin'e ait olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

⁶⁶ Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 Nk 2186, vr. 1-207'de bir nüshası bulunmaktadır.

⁶⁷ Bursalı, *a.g.e.*, 41; Öngören, *a.g.e.*, 342.

⁶⁸ Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 43 Va 561, 5 varaktır.

⁶⁹ İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde'nin Fıkıh ve Fıkıh Usulü Eserleri" Maddesi, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 247.

müellifi Kınalızâde Ali Çelebi olması ihtimal dâhilindedir. Ancak söz konusu risaleye kütüphâne kayıtlarında henüz rastlanmamıştır. Dolayısıyla konuyla ilgili kesin hüküm ancak bu risale tespit edildikten sonra verilebilir. Bize göre Çivizâde ve Birgivî gibi diğer müelliflere yapılan isnatlar ise son derece şüphelidir. Tasavvuf konusunda farklı görüşlere sahip kimselere yapılan bu isnatlar ya bilinçli bir yanıltma veya müstensih hatası olma ihtimali taşımaktadır.

İbn Bahâeddin, risalesini Ali Çelebi'nin risâlesine bir katkı sunma amacıyla yazmıştır. Risalede yer verdiği kavramlar daha çok fakihlerin sûfilere tenkit, hatta yer yer tekfir ettiği riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, tegannî ve lahnı kapsamaktadır.

Bu dönemde tegannî ve lahn ile cehrî zikir yapan tarikatlar bulunmaktaydı. İbn Kemal gibi bazı fakihler bu hususta onları tenkit etmekten geri durmamış, onlar da bu tenkitlere aldırılmamıştır. Özellikle Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi ile İbn Kemal arasındaki görüş ayrılıkları kamuoyunu rahatsız edecek boyuta ulaşmıştır. Zâhirî ilimler konusunda da iyi yetişmiş sûfî İbn Bahâeddin, bu şartlarda ifrat ve tefritten uzak, orta yolu bulmaya çalışmıştır. O, çağdaşı olan âlimlerin, hükümlerin kaynaklarını, illetlerini tespiti ve sahih ile fasidin, kuvvetli ile zayıfın arasını temyiz edebilme gücüne sahip olmadığını, dolayısıyla döneminde fetva mertebesine ulaşan müftü bulmanın zorlaştığı görüşündedir. O'na göre bu dönemde hâşiyeler yazan ve etraftan ne bulursa cem eden kimselerin tasnif ettiği fıkıh kitapları yaygınlaşmıştır. İbn Bahâeddin'in bunlara örnek olarak verdiği kitapların raks ve deverân gibi meselelerde İbn Kemal gibi fakihlerin referans olarak gösterdiği kaynaklar olması dikkat çekicidir.

İbn Bahâeddin, Hidâye gibi muteber fıkıh kitaplarında bile bir takım hatalar bulunduğu hareketle, fakih mertebesine ulaşamayan kimselerin tercih ve temyiz yapmasının doğru olmadığı görüşündedir. Bu

yönüyle o, bir sûfi olarak dönemin hâkim hukuk düşüncesinin sınırlarını zorlayan bir yaklaşıma sahip olduğu görülür. O'nun yazdığı bu risale de her türlü aşırılıktan uzak, ortak aklı ve ma'kul çizgiyi temsil etmektedir.

İbn Bahâeddin'e göre riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, tegannî ve lahn konusunda mümkün olduğu kadar tekfirden kaçınmak gerekir. Zamanın değişmesini de göz önünde bulundurarak tegannînin cevazına fetva vermeyeceğini ifade etmektedir. O'na göre cehrî zikir caizdir fakat hafî zikir ondan daha faziletlidir. Raks ve deverân yapan, tegannî ve lahn ile zikir icra eden sûfilerle fukahânın arasında cereyan eden şiddetli mücadele Osmanlı siyasî coğrafyasında hafî zikir yapan Nakşîliği ön plana çıkardığı söylenebilir. Bir nakşî şeyhi olarak İbn Bahâeddin'in bunda önemli bir payı olduğu anlaşılmaktadır.

Şimdi risalenin metin ve tercümesine yer verilecektir.

[Metnin Tercümesi]

"Bu Eser Ali Çelebi'nin Raks ve Deverân Konusundaki Risalesi Üzerine İbn Bahâeddin Tarafından Yazılan Bir Risaledir"

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla. (188b)

Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât-ü selâm Hz. Muhammed (sav) ve onun tüm Ehl-i Beyti üzerine olsun.

Ey kardeşim! Bu risaleni mütalaa ettim.⁷⁰ Allah'ı Teâlâ dinin emirlerine uymada, sünnetlerin ihyasında ve bid'atların inkârındaki özenini artırsın. Zikir esnasında tegannî ve lahini inkârla iyi yaptın. Zira o münkerlerin en çirkini, bid'atların en kötüsüdür. Sadık kardeşinin nasihati şudur ki; hakkı arayan ve sorunları halletmeye kendini adayan kimsenin fetva verme mertebesine ulaşması gerekir. Tâ ki hükümlerin kaynaklarını, illetlerini, sahih ile fasidin, kuvvetli ile zayıfın arasını temyiz edebilsin.

⁷⁰ Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 122b-125a.

İmâdeddin (ö. 670/1271)'in Fusûl⁷¹ adlı eserindeki yazdıklarının gayesi de budur. (Âlimler) müftü olacak kimsenin müctehid olması gerektiği konusunda icma etmiştir. Zâhid fakih Ebu'l-Leys⁷² ve diğerleri, "müctehid mertebesine ulaşamayan kimselerin fetva vermesi haramdır, bunda ihtilaf yoktur" görüşündedirler. Müctehid sadece fıkıh kitaplarında yazılan görüşlere dayanmaz o, bizzat kendisinin seçtiği görüşlerle amel eder, emr eder veya nehy eder. Özellikle de günümüzde bu mertebeye ulaşmış müftü çok azdır. Eğer bu mertebeye ulaşmamış ise ona yakışan bu mertebeye ulaşandan alması ve onun verdiği fetvalara güvenmesidir. Sadece kitaplara itimat etmeye gelince bu durum büyük bir tehlike içerir. Maalesef bu dönemde hâşiyeler ve etrâf kitaplarına varıncaya kadar bulduklarını bir araya getiren kimselerin tasnif ettiği kitaplar yaygınlaşmıştır. (189a) Fetva mertebesine ulaşamayan kimseler pek çoğunu saptırdılar ve hem de en kötü yola saptılar.⁷³ Bunlara örnek olarak Hâvî⁷⁴, Câmîu'l-fetâvâ⁷⁵, Fetâvâ's-sûfiyye⁷⁶, Müştemilü'l-ahkâm⁷⁷ gibi eserler zikredilebilir.

⁷¹ Ebu'l Feth Zeyneddin Abdurrahîm b. Ebubekr İmâduddîn b. Ali el-Merğînânî el-İmâdî (ö. 670/127), Fusûlu'l-İmâdiyye adlı eseridir. Şaban 651 (Ekim-Kasım 1253) tarihinde Semerkand'da yazılmıştır. İbn Kâdî Semâve (ö. 823/1420), el-Fusûlu'l-Uşrûsenî ile bu eseri birleştirerek Câmîu'l-fusûleyn adlı eserini telif etmiştir. (Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, 68) Arşiv No: 06 Hk 2731, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda bir nüshası bulunmaktadır.

⁷² Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983 veya 393/1003), el-Fetâvâ min ekâvîli'l-Mesâyih ve en-Nevâzil fi'l-furû' adlı eseri bulunmaktadır. (Abdulhayy Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324, 220; Özel, *a.g.e.*, 35).

⁷³ Maide/77.

⁷⁴ Eserin tam adı *el-Hâvî li'l-fetâvâ* adıyla Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî (911/1505)'ye aittir. (Özel, *a.g.e.*, 198); Eser Muhammed Muhyiddin Abdülhamid tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. (Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 3. Bs., Kahire, Matbaatü's-Saade, 1959.

⁷⁵ Kara Emre el-Hamîdî el-Karamanî'ye ait bu eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Ef., nr. 94; İzmir, nr. 247; Serez, nr. 1165; Esad Ef., 617; Fatih, nr. 860, 2287; H. Hüsnü Paşa, nr. 449; Denizli, nr. 157; Ayasofya, nr. 1528, 1529, 1530; Damad İbrahim, nr. 505.

Aynı şekilde kendilerine itibar edilen kitaplarda da Allah'ü Teâlâ'nın "Eğer o Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, içinde mutlaka birçok çelişkiler bulurlardı"⁷⁸ ayetini tasdik edercesine bir miktar yanılı ve hata bulunmaktadır. Örneğin Hidâye müellifinin (Merginânî, ö. 593/1197) güvenilirliği ve üstünlüğü konusunda (âlimlerin) icma etmeleri, fakat eserinde de birçok konuda yanıldığını da tespit etmeleri bu kabildendir. Ayrıca muteber (fıkıh) kitaplarda da birbirine zıt görüşler bulunmaktadır. Bir meselede hatta tek bir kitapta bazı âlimler "fetva buna göredir" derken, bir kısmı da aynı kitapta fetvanın onun tersi olduğunu söyler; bazıları sahih görüş budur derken diğer bir kısmı da onun sahih olmadığını söyler. Bu durumda fetva verme mertebesine ulaşmış kimseler dışında hiç kimse (mezhepteki) kuvvetli (görüşü) temyiz ve tercih yapamayıp şaşırıp kalır. Bunlara örnek olması bakımından bu risale; riyâ, dini hafife alma, cehrî zikir, tegannî ve lahn şeklinde beş kavramı ele aldığını söyleyebiliriz:

1. Riyâ

Riyâyı helal kabul etmeden işleyenlere gelince her ne kadar bazı fakihler riyaya özel bir durum olarak onu kâfir saymışlarsa da doğru olan onun küfrüne hükmetmemektir.

⁷⁶ Fadlullah Muhammed b. Eyyûb el-Macevî el-Multanî'nin (ö. 666/1267) *el-Fetâvâ's-sûfiyye fi Tarîkil-Behâiyye* adlı eseri zikredilmektedir. Bazı nüshaları için bkz. Arşiv No: 06 Mil Yz B 914, Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu; Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1134; Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1994.

⁷⁷ Eser, Fahreddin Yahya b. Abdullah er-Rûmî (ö. 864/1460)'ye aittir. Hidâye asıl olmak üzere Mecma', Vikâye, Kenz ve Muhtâr'ın ibareleri aynen alınmıştır. Birgivî bu eseri zayıf görüşler ihtiva ettiğini belirtir. (Özel, *a.g.e.*, 98); Bazı nüshaları için bkz. Arşiv No: 01 Hk 47, Milli Kütüphane-Ankara, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu; Arşiv No: 06 Hk 4275, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu.

⁷⁸ Nisâ/82.

2. Dini Hafife Almak

Mushaf-ı şerîf-i lağım çukuruna atan –Allah korusun- kimse örneğinde olduğu gibi açıkça ve kasıtlı bir şekilde dini hafife alan kimsenin kâfir olduğu konusunda şüphe yoktur. Ancak bunlar dışındakilerin kâfir olduğuna hükmedilmez, sadece te'dib ve ta'zir edilir.

3. Cehrî Zikir

Geriye kalan üç şeye gelince (ey kardeşim) onun haramlığı hakkında söylenenlerden bir kısmını zikrettin. Biz de mübah olduğunu söyleyenlerin bir kısmını zikredeceğiz. Bezzâzî⁷⁹ cehrî zikrin haramlığını genişçe naklettikten sonra şöyle demiştir: Sesi yükseltmeye gelince o caizdir. Hidâye sahibinin (Merğînânî), Tecnis⁸⁰ adlı eserinde hamamda kıraat hakkında iki görüş olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi sesi yükseltmek diğeri ise yükseltmemektir. İlki mekruhtur, ikincisi değildir. Mezhepte tercih edilen görüş de budur. (189b)

Tesbih ve tehlil konusuna gelince ses yükseltile bile herhangi bir beis yoktur. Tatarhâniyye'de de böyle denilmiştir. Yine el-Ekme'l'in (Ekmeleddin el-Bâbertî, ö. 786/1384) Meşârik⁸¹ şerhinde Hz. Peygamber (sav)'in "Sesinizi kendinize duyurun"⁸² hadisini açıklarken "Allah'ı zikirde

⁷⁹ Fetâvâ-yı Bezzâziye, Hâfızeddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb, İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî (ö. 827/1424) tarafından hazırlanmış bir eserdir. Eserin adı "el-Câmiu'l-vecîz"dir, "Fetâvâ'l-kerderî" diye de bilinir. Çeşitli baskıları yapılmıştır. el-Fetâvâ'l-hindiyye'nin kenarında da yayınlanmıştır. (Özel, a.g.e., 92).

⁸⁰ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî (ö. 593/1197), *et-Tecnis ve'l-mezid* adlı eseridir. (Özel, a.g.e., 58).

⁸¹ Bu eser, Sagânî'nin "Şerhu Meşâriki'l-envârî'n-Nebeviyye min sihâhi'l-ahbârî'l-Mustafâviyye" eserinin şerhi olup, Bâbertî, ona "Tuhfetü'l-ebrâr fî şerhi meşâriki'l-envâr" ismini vermiştir.

⁸² Biz, Resûlullah salla'llahu aleyhi ve sellem ile berâber (seferde) bulunurduk da her vâdî üzerine yükseldikçe sesimiz mu'tâdından ziyâde yükselerek tehlîl ve tekbîr ederdik. Bunun üzerine Nebî salla'llahu aleyhi ve sellem: - Ey nâs canınıza acıyın, sesinizi yükseltmeyin! Şüphesiz siz, ne sağırı çağırıyor, ne de gaibe bağırıyorsunuz! Duâ ettiğiniz O (Allah), muhakkak ki, sizinle berâberdir. Hem O, sesinizi çok iyi işitir; O, size (uzak değil), çok yakındır, buyurdu. (Ebü'l Abbâs Zeyneddin Ahmed b. Abdi'l-

hafi zikrin müstehab olduğundan" bahseden hadise yer verir. Ancak Keşşaf şârihi⁸³ de bu meselenin duruma göre değişeceğini belirtmektedir. Buna göre mürşid, tarikata yeni girenlerin kalplerinde kök salmış nefsanî hastalıkların (hevâ) sökülmesi için müridin sesinin yükseltilmesini emredebilir.

4. Tegannî ve Lahn

el-Ekmele, tegannî hakkında da ihtilaf olduğunu ifade etmiştir. Bazı âlimler -İmam Malik de bunlar arasındadır- Hz. Peygamber'den "Ey Ebu Bekir, her milletin bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır." Şeklindeki hadis-i şerif rivayetini delil alarak bunun mübahlığına hükmetmektedir. Kuşeyri (ö. 465/1072) risalesinde şöyle demektedir: "Tegannîye cevaz verenlerin arasında Enes b. Malik (ö. 179/795) ve Hicaz ehli de vardır. Bunların hepsi tegannîyi mübah olarak kabul etmektedir." Kurtûbî (ö. 671/1273) tefsirinin başında şöyle demiştir: "Bir grup fakihler - Ebu Hanife, talebeleri ve İmam Şafiî (ö. 204/819) de bunlar arasındadır- Kur'an'ın yüksek sesle ve makamla okunmasına cevaz vermiştir. Bedreddin el-Aynî (ö.855/1451)⁸⁴ ve İbn Hümâm (ö. 861/1457)⁸⁵ Hidâye şerhinde Kur'an'ı lahn ile okumayı bir kısım âlimler mübah görürken, bir kısmının ise sakıncalı gördüğünü söylediler.

(Cemaleddin) Zeylaî (ö. 762/1360) bazı âlimlerin düğünde tegannîye cevaz verdiğini belirtmektedir. Bazı hocalarımız da bir kimsenin kafiyeli bir şekilde tegannî yaparak insanlara okumasında herhangi bir sakınca olmadığı görüşündedir. Bazı kimseler tegannîyi mutlak surette mekruh görürken bazıları da onu mübah görmektedir.

Lâtif eş-Şercî ez-Zebîdî, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, (Mütercim: Kamil Miras), 3. Bs., Ankara 1975, VIII, 366).

⁸³ Şerafeddin Muhammed et-Tıybî, *Kitâbu't-tıbyân fi ilmi'l-meânî ve'l-bedî ve'l-beyân*, adlı eseri olmalıdır. Söz konusu eser tahkik edilerek basılmıştır. Bkz. (thk./nşr. Hâdî Atiyye-Matar el-Hilâlî), Âlemu'l-kutub, Beyrut 1987/1407).

⁸⁴ "el-Binâye fî şerh-il-Hidâye" adlı şerhidir.

⁸⁵ "Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr" adlı şerhidir.

Zahîre⁸⁶ de bayramlarda tegannî yapmanın bir sakıncası olmadığını söyleyenlerin olduğu yazılmıştır. El-Ekmeleddin el-Bâbertî'nin, Hidâye'nin şerhinde çoğu fukahâyâ göre yalnızlığını (hüznünü) gidermek amacıyla olursa bir beis yoktur demiştir. Şemsüleimme es-Serahsî (ö.483/1090)'nin görüşü de bu yöndedir. (190a) Ben de Serahsî'nin ezanda "hayye ale's-sala ve hayye ale'l-felah" kısmında tegannî ve lahna cevaz verdiğini söylüyorum.

Buhârî'nin (ö. 256/869) Sahih'inde Abdullah b. Mugaffil'den (ö. 59/679) (r.a.) tahriç ettiğine göre; Hz. Peygamber Mekke'nin fethi günü (Allah orayı şereflendirsin) devesi üzerinde Fetih sûresini okuyor ve okurken de tercî' yapıyordu." Hadisin râvîsi diyor ki "İnsanların gelip başıma toplanmalarından (endişe etmeseydim), ben de onun okuyuşu gibi okurdum."⁸⁷ Bazı fetva kitaplarında Ebu Hanife (ö. 150/767) ve Ebu Yusuf'a (ö. 182/798) göre Kur'an'ın nağme ile okunabileceği bazılarından da tercî' ile okunabileceği rivayet edilmiştir. Bezzâzî şöyle der: "tercî'den kasıt lahndır sözünün boşuna söylenmiş bir söz olduğunu sanma. Sırf sesi alçaltma ve yükseltme fâsikların işlediği fıska teşbih edilemez ki birçok meşâyih sırf ona benzetildiğinden dolayı kerahetine hükmetmiştir. Aynı şekilde râvînin "İnsanlar gelip başıma toplanmasa..." sözünün delalet ettiği Nebi (sav)'in Fetih sûresini okurken tercî'i de böyledir. Yine tercî'i ifadesi lahn lafzı yerine de kullanılmıştır. Attâbiyye⁸⁸ adlı eserde ifade edildiğine göre İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in yanında lahin ile okunuyor ve onlar da bunu beğeniyordu. Bazı kimseler de bunu mekruh görüyorlardı.

⁸⁶ Bu eser Özel'e göre Burhaneddin (Burhânu's-şerîa) Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 616/1219)'nin Zahîretü'l-fetâvâ (Zahîretü'l-Burhâniyye) adlı eseri olmalıdır. (Özel, *a.g.e.*, 61-62)

⁸⁷ Buhârî, Sahih-i Buhârî, Kitâbu'l-Megâzî, 48. Bab.

⁸⁸ Bu eser Özel'e göre Ebû Nasr Zeynuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî (586/1190)'nin el-Fetâva'l-Attâbiyye adlı eseri olmalıdır. Bu eser Câmi (Cevâmiu'l-fikh) diye de meşhur olmuştur. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Özel, *a.g.e.*, 55).

Kur'an okurken tegannî ve lahnın caiz olduğunu hakkındaki rivayetler tegannî ve lahin yapılarak icra edilen diğer zikirlerin de aynı şekilde caiz olduğunu gösterir. Çünkü Kur'an daha mühim ve saygındır. Onun için caiz kabul edilenler onun dışındakiler için kesinlikle caizdir. Nitekim cünüp ve hayızlının Kur'an okuması caiz değilken zikir yapması caizdir. Daha önce geçtiği gibi hamamda cehrî zikir yapmak caizken Kur'an okumak caiz değildir. Bezzâzî'nin "raksı helal sayanların küfürle itham edilmesine itibar edilmeyeceği gibi lahnin ihtilafsız olarak haram olduğunu söyleyenlere de itibar edilmez." Nitekim İmam Şafiî ve kendisinin Gazzâlî gibi çoğu takipçileri raksa cevaz vermektedirler. Zira o İslam'ın rükünlerinden bir rükün (dört mezhep imamından biri) olduğu halde İmam Şafiî nasıl tekfir edilebilir. O güvenilirlik hususunda uzmanların ittifak ettiği biri olup (190b) kendisini tekfir etmekten Allah'a sığınırız.

Hucetü'l-İslâm İmam Gazzâlî, İhya adlı eserinde tegannî yapmak ve dinlemenin cevazı hakkında özel bir bölüm ayırmıştır. Yine bu konuda İmam Kuşeyrî⁸⁹ (ö. 465/1072)'nin risalesinde ve Avârif müellifinin⁹⁰ eserinde insaf sahiplerini ikna edebilecek cevazıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Tegannînin mübahlığı konusunda birçok sahabe ve tabiinden sika kimselerin rivayeti varken onun haramlığı konusunda nasıl icma olduğu iddiası ileri sürülebilir. Hakikati öğrenmek isteyen kimseler bazı âlimlerin tegannînin bütün dinlerde haram olduğunu hatta bunu helal görenlerin kafir olduğunu ve öldürülmeleri gerektiğini, bazı âlimlerin de şariat-ı Muhammediyye'de caiz olduğu görüşünde olduğunu görünce hayret etmişlerdir.

Aynı şekilde lahn konusunda da İbn Kemal Paşa gibi bazı müftüler ifrata düşerek helal diyenlerin küfrüne fetva vermişlerdir. Hatta daha da

⁸⁹ Asıl ismi Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed Nişâbûrî'dir.

⁹⁰ Ebu Hafs Ömer b. Muhammed Sühreverdi (ö. 632/1235).

ileri giderek bu işi yapanları aynı hükme dâhil etmişlerdir. Ali Cemâlî gibi bazı müftüler ise ifrata düşerek zikir esnasında lahn ve tegannînin mübahlığına fetva vermiştir. Müftüler arasındaki bu görüş farklılığı yeryüzünde büyük fitne ve fesadın çıkmasına neden olmuştur. Doğru olan, iki uç arasında orta yoldur. Kabule şayan olan şey de; insafli konuşmak, öncelikle her iki delili, onlardan birini gizlemeden incelemek, sonra da tercih yaparken itibar edilmesi gereken ilkeler doğrultusunda iki delilden birini tercih etmek ve doğru yoldan ayrılmadan ve taraf tutmaksızın sahih te'villerle diğerini te'vil etmektir. Daha mühim işler olmasaydı, ben de bu mevzuda ikna edici bir eser yazardım. Burada zikrettiğim görüş, fetvasına güvenilen bir kimsenin alması için illetlerini belirtmeden, hükümler arasından seçtiğim kendi görüşümdür. "Muvaffak kılan Allah'tır" deriz.

Cehrî zikir caizdir fakat hafî zikir ondan daha faziletlidir. Burhânüddin'in Zahîre ve Muhît⁹¹ adlı eserlerinde açıkladığı İmam Muhammed (ö. 189/805)'in Siyeru'l-kebir adlı eserinde "Kur'an okurken ve bütün zikirlerde sesi yükseltmek mekruhtur" ifadesindeki maksadı da budur. (191a) Ancak tembelliği kaldırma, uykudan uyandırma, başkasını zikre teşvik etme ve yardımlaşma gibi durumlarda cehrî zikir hafî zikirden daha faziletli olur. Sonuç itibariyle zikir yapmak, Kur'an okumak ve sadaka vermek özel bir neden yoksa, gizli yapılması asıl olmakla birlikte gizli olmasıyla açık olması aynıdır. Şayet cehrî zikrin cevazına delil yazmaya kalksaydım, deliller yüzü aşardı. Kur'an ve zikir sözleriyle tegannî kesinlikle haramdır. Lahn yapmak da aynı hükümdedir. Kötü niyet ve geçici dünya nimetlerini elde etme gayesi taşımayan; öğüt, hikmet, vecde gelmek için sema yapmak ve nefsin azgınlığını yenmek

⁹¹ Bu eser Özel'e göre Burhaneddin (Burhânu's-şerîa) Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 616/1219)'nin Muhîtu'l-burhâniyye adlı eseri olmalıdır. (Özel, a.g.e., 61-62) Bu eser "el-Muhîtü'l-Burhani fî'l-Fıkhî'n-Nu'mani : Fıkhü'l-İmam Ebi Hanife" adıyla Abdülkerim Sami el-Cüнди tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004)

amacıyla beyitlerle tegannî yapmanın haram olduğuna hükmetmek gerekmez. Eğer haram olduğuna hükmedilirse bu hüküm sahabe ve tâbiînden birçoğunun fâsık olmasını icab eder. Biz yine de zamanın değişmesini de göz önünde bulundurarak bunların cevazına fetva vermeyiz. Ama tegannî ve lahnı helal kabul edenlerin tekfir edileceğine dair hiçbir görüş yoktur. Riya, itibar ve mal biriktirme amacıyla tegannî ve lahn ile Kur'an okuyup, zikir yapıp bunu da helal kabul eden kimsenin küfre düşeceğine dair bir görüş vardır.⁹²

Allah'ın yardımıyla bu risalenin yazılması Adana'nın Kızıldağ yaylasında Abd-i Zayıf Ahmet Karsî tarafından Cemazeü'l-âhir ayının Pazar günü öğle vaktinde tamamlanmıştır.

[Risale Metni]

⁹² İbn Bahâeddin, "Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks", Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 190b.

هذه رسالة على رسالة عليّ جلبي¹ في الدوران والرقص لابن بهاء الدين² (رحمه الله)³

بسم الله الرحمن الرحيم (188 ب)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين. أما بعد فقد طالعت أيها الأخ رسالتك هذه⁴ زاد الله تعالى اهتمامك بأمرالدين وإحياء السنة وإنكار المبتدع. فقد أحسنت في إنكارك التغني واللحن في الأذكار فأخاها من أسوأ البدع وأشنع المنكرات. ولكن لي نصيحة فاقبلها من أخ صادق، فهي أن طالب الحق والمنتصب للحسبة أن يبلغ مرتبة الفتوى وهي أن يطلع على مآخذ الاحكام وعملها ويميز بين الصحيح والفاسد، والقوي والضعيف. وهذا هو المراد من قول عمادالدين⁵ في فصوله⁶. وأجمعوا على أن المفتي لا بد وأن يكون مجتهدا. وقد صرح الفقيه الزاهد أبوالليث⁷ وغيره بتحريم الإفتاء لمن لم يبلغ تلك المرتبة فلا كلام فيه. فإنه يعمل ويأمر وينهى بالأقوال⁸ المختارة عنده، ولا يعتمد على مجرد المسطور في الكتب. ولكن هذه الرتبة قليلة جدا خصوصا في زماننا. وإن لم يبلغ هذه المرتبة فاللائق له أن يطلب من بلغ هذه الرتبة ويعتمد على فتواه. وأما اعتماده على مجرد الكتب فعلى خطر عظيم. إذ قد شاع في هذا الزمان كتب صنفها رجال، جمعوا ما وجدوا حتى من الحواشي والأطراف، ولم يبلغوا رتبة الفتوى (189أ) فأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل كالحاوي⁹ وجامع الفتاوى¹⁰ وفتاوى الصوفية¹¹ ومشمتم الأحكام¹² ونحوها.

والكتب المعترية أيضا فيها نبؤن السهو والخطأ ، تصديقا لقوله تعالى: ((وَلَوْ كَانِمْ عِنْدِ عِبْرَاللّٰهِ لَجَدُّوْا فِيْهِ اٰخْتِلَافًا كَثِيْرًا))¹³ ومن هذا قال¹⁴ صاحب الهداية: قد أجمعوا على توثيقه وفضله قد أخطأوها في مواضع عديدة. وأيضا في الكتب المعترية أقوال مضادة، بل في كتاب واحد بقول بعضهم الفتوى على هذا؛ وبعضهم بقول الفتوى على خلافه؛ وبعضهم بقول الصحيح هذا؛

1 هو مؤلف رسالة في حق الدوران والرقص، يدعي بعض المؤلفين أن هذه الرسالة لزنبلي علي أفندي، ولكن هذا ليس صحيحا، وعلي جلبي غير زنبلي علي جمالي، غير أن لم نجد معلومات عن حياته، ونظن أنه عاش في أوائل القرن السادس عشر.

2 هو الشيخ من مشايخ طريقة البيرامية محي الدين محمد ابن بهاء الدين ابن لطف الله (و. 1545/952)

3 استنسخت هذه النسخة من النسخة المحفوظة في المكتبة المليية في تركيا في قسم المخطوطة بمجموعة توكات لازلي مكتبة مقاطعة العامة، مستنسخها أحمد قرصي، المكان الذي تم نسخها: في بلاغ أدنة المسمى قرل داغ، برقم 60 زيله 3/114، بين الورقتين 188ب-1191. ورمزت إليها ب(أ). واعتمد هذه النسخة أصلا. ولكن بذلت جهدي مقايسة النسخ المحفوظة في المكتبة المليية في تركيا، مكتبة العامة أنقرة عدنان اوتوكان، بين الورقتين 88ب-90أ. ورمزت إليها ب(ب).

4مفتي علي جلبي ، رسالة في الدوران والرقص، ورق 122ب-125أ

5 في (ب): رحمه الله تعالى.

6 أبو الفتح زين الدين عبد الرحيم بن أبو بكر عماد الدين بن علي المرغناني العمادي (و. 670 - 127 كتابه المسمى فصول العمادية، كتب في شعبان في عام 651 - 1253 بسرقتند. (أحمد أوزل، علماء فقه الحنفية، أنقرة، 1990، ص.68

7 في (ب): رحمه الله. أبو الليث السمرقندي، (و. 373- 983) أو (393- 1003)، له كتابان الفتاوى من أقاويل المسايح والنوازل في الفروع. (أبو الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، قاهرة، 1324، ص.220: أوزل، علماء فقه الحنفية، ص.35).

8 في (ب): للفتاوى.

9الكتاب لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (1505-911) واسمه الحاوي للفتاوى (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص.198) نشر الكتاب بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد في عام 1378-1959 بالقاهرة في مطبعة السعادة.

10الكتاب لقره أمره الحميدي القرماني ومنسوخاته في مكتبة سليمانية حفيد أفندي، 94: أزميز، 247: سرز، 1165: أسد، 617: فاتح، 860: حسني باشا، 449: دنزلي، 157: اياصوفيا، 1528، 1529، 1530: دامت إبراهيم، 505.

11يذكر لعقل الله محمد بن أيوب الماجوي المطاني و. 864- 1267 أن له كتاب يسمى الفتاوى الصوفية في طريق البهائية، انظر نسخته: سجل 06 ي ز ب 914، ملي كتيخانه أنقرة: متحف منسوخات ملي كتيخانه، عاطف أفندي مكتبة المنسوخات، عاطف أفندي 1134: مكتبة المنسوخات نوري عثمانية، نور عثمانية، 1994.

12 الكتاب لغفر الدين يحيى بن عبد الله الرومي (و. 1460/864) أوزل، علماء فقه الحنفية، ص. 98.

13 سورة النساء: 82

14 هذه العبارة: ومن هذا قال، في(ب)، وفي (أ): وهداية.

وبعضهم على خلافه فيتحير ولا يقدر على الترجيح والتمييز القوي إلا من بلغ رتبة الفتوى. فنقول مثلا ما اشتمل عليه هذه الرسالة مداره خمسة أمور: الرياء، والاستخفاف بالدين، والجهر بالذكر، والتغني، واللحن.

1. الرياء

أما الرياء فحرام قطعي، مستحل كافر. وأما فاعله بلا استحلال فالصواب ألا يحكم بكفره. وإن ذهب بعض المتفقهة إلى إكفاره في الرياء المحض.

2. الاستخفاف بالدين

وأما الاستخفاف بالدين فإن كان في قصد فلا شبهة في كفره وإلا، فإن كان ظاهرا كإلقاء المصحف الشريف في القاذورات العياذ بالله تعالى فكذا، وإلا فلا يحكم بكفره بل يؤدّب ويعُدّر.

3. الجهر بالذكر

وأما الثلاثة الباقية فقد ذكرت يا أخي بعض ما قيل في حرمتها، فنذكر بعض ما قيل في إباحتها، قال البيهقي¹⁵ بعد ما نقل تحريم الجهر بالذكر باسط: وأما رفع الصوت فجائز. وقال صاحب الهداية في التجنيس¹⁶ القراءة في الحمام على وجهين: إما أن يرفع صوته أو لا يرفع، ففي الوجه الأول يكره، وفي وجه الثاني لا، (و) هو المختار.

وأما التسييح (189ب) والتهليل فلا بأس به، وإن رفع صوته، وكذا قال في التاتارخانية¹⁷. وقال الأكملي¹⁸ في شرح المشارق في شرح قول عليه الصلاة والسلام: "اربعوا¹⁹ على أنفسكم الحديث"²⁰ وفي الحديث: "استحباب الإخفاء في ذكر الله تعالى". ولكن ذكر شارح الكشاف²² إن هذا حسب المقام. والشيخ المرشد قد يأمر المبتدي برفع الصوت ليقنع عن قلبه الخواطر الراسخة فيه انتهى.

4. التغني واللحن

15 حفيظ الدين محمد بن محمد بن شهاب بن البراز الكردي، (و. 1424/827)، وهو مؤلف الفتاوى البزازية، (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص.)

16 أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر المرغناني، وهو مؤلف التجنيس والمزيد، (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص. 58)

17 فريد الدين عالم بن العلاء (1384/768) مؤلف فتاوى التاتارخانية، (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص. 85)

18 في (ب): أكمل الدين، أكمل الدين الباهرتي، وتوفي في مصر سنة (و. 1384/786)، (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص. 84)

19 في (ب): ارفعوا.

20 حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن أبي عثمان عن أبي موسى رضي الله عنه قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فكنا إذا علونا كبرنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم أيها الناس ارفعوا على

أنفسكم فإنكم لا تدعون أسم ولا غائبا ولكن تدعون سميعا بصيرا ثم أتى علي وأنا أقول في نفسي لا حول ولا قوة إلا بالله فقال يا عبد الله بن قيس قل لا حول ولا قوة إلا بالله فإنها كنز من كنوز الجنة أو قال ألا أدلك

على كلمة هي كنز من كنوز الجنة لا حول ولا قوة إلا بالله، (بخاري، كتاب الدعوات، الدعاء إذا علا عتبة).

22 هو أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري الخارزمي (و. 1144/538) وهو مؤلف الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأناويل في وجوه التأويل. (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص. 47-48)

وقال الأكمل فيه أيضا: اختلفوا في الغناء، أباحه جماعة، وهو رواية عن مالك²³ محتجا بقول عليه الصلاة والسلام: "يا أبا بكر إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا" انتهى. وقال القشيري²⁴ في رسالته: فمن قال بالإباحة أنس بن مالك، وأهل الحجاز كلهم يبيحون الغناء. وقال القرطبي²⁵ في أول تفسيره: وأجاز طائفة رفع الصوت بالقرآن، والتطريب، ومن ذهب إلى هذا أبو حنيفة²⁶ وأصحابه، والشافعي²⁷ رحمهم الله تعالى. وقال ابن الهمام،²⁸ والعيني²⁹ في شرح الهداية: وأما القراءة بالألحان أباحها قوم، وحظرها قوم. وقال الزيلعي³⁰: ومن الناس من أجاز الغناء في العرس، ومن مشايخنا من قال: إذا كان يتغنى يستعدّ به من نظم القوافي ويصير به فيصيح للناس، لا بأس به، ومن الناس من كرهه مطلقا، ومن الناس من أباحه مطلقا انتهى. وفي الزخيرة³¹ منهم من قال: لا بأس به في الأعياد، وقال الأكمل³² في شرح الهداية: لو كان غناؤه³³ في نفسه لإزالة الوحشة لا بأس به. عند عامة المشايخ، وهو اختيار شمس الأئمة سرخسي³⁴ انتهى. قلت: وقد أجاز هو أيضا (190أ) لتغنيّ واللحن في الأذان في الحيتين. وأخرج البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مغفل³⁵ رضي الله عنهما: ³⁶ رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم فتح مكة شرفها الله تعالى على ناقته، وهو يقرأ سورة الفتح يرجع، وقال: "لولا أن يجتمع الناس حولي لرجعت كما رجعت"³⁷ وقد ذكر في بعض الفتاوى أنه كان يقرأ القرآن بالألحان عند أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله تعالى - وفي بعضها بالترجيع. وقول البزاري: ولا تظنن أن المراد بالترجيع هو اللحن ليس بشيء لأن مجرد الخفض والرفع ليس فيه تشبيه في الفسقة بما فعلوه في فسقهم، حتى تعلل³⁸ أكثر المشايخ كراهيتها به وعللوا به، وكذا ترجيع النبي عليه الصلاة والسلام سورة الفتح على ما يدل عليه قول الراوي³⁹ "لولا أن يجتمع الناس"

23 هو مالك بن أنس بن مالك المدني، أحد أئمة المذاهب المتبعة في العالم الإسلامي، وإليه تنسب المالكية، (و. 795/178)

24 أبو القاسم عبد الكريم بن الحوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري (و. 1072/465) وهو مؤلف رسالة القشيرية، (أوزل، علماء فقه الحنيفة، ص. 170-169)

25 أبو عبد الله شمس الدين عم بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي (و. 1273/671) هو مؤلف تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (أوزل، علماء فقه الحنيفة، ص. 180)

26 نعمان بن ثابت (و. 767-150)

27 هو أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، وتوفي في فسطاط سنة (و. 820/204).

28 هو كمال الدين محمد بن العبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الهمام السواسي الإسكندري (1457/861)، مؤلف فتح القدير لعاجز الفقير، (أوزل، علماء فقه الحنيفة، ص. 96)

29 هو أبو محمد بادر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف العنتابي (1451/855) هو مؤلف البداية في شرح الهداية

30 هو أبو محمد جمال الدين يوسف بن عبد الله بن يونس الزيلعي (و. 1360/762) (أوزل، علماء فقه الحنيفة، ص. 80)

31 برهان الدين (برهان الشريعة) محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري (و. 1219/616) وهو مؤلف زخيرة الفتاوى (زخيرة البرهانية) ومحيط البرهانية، (أوزل، علماء فقه الحنيفة، ص. 61-62)

32 في (ب): أكمل الدين.

33 في (أ): غناؤه، ولعله تصحيف من فعل النساخ.

34 أبو بكر محمد بن أبي سهل أحمد، شمس الأئمة السرخسي (و. 1090/483) (أوزل، علماء فقه الحنيفة، ص. 42)

35 في (ب): مقبل.

36 في (ب): رضي الله عنه.

37 حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن معاوية بن قرّة قال سمعت عبد الله بن مغفل يقول

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة على ناقته وهو يقرأ سورة الفتح يرجع وقال لولا أن يجتمع الناس حولي لرجعت كما رجعت، بخاري، معازي، 48.

38 في (ب): يعلل.

39 في (ب): قول البزاري، وهو خطأ.

إلخ. وأيضاً قد روي بلفظ الأحنان مكان الترجيع⁴⁰ وفي العتائية:⁴¹ وكان يقرأ عند أبي يوسف ومحمد بالألحان فيعجهما، وكره ذلك بعضهم انتهى.

وما ورد في جواز التغني واللحن في القرآن فهو وارد في جوازها في سائر الأذكار دلالة، إذ حرمة القرآن أشد وأكثر، فما حاز فيه ففي غيره أجوز، بدون العكس. ألا يرى أن الجنب والحائض يجوز لهما الذكر، ولا يجوز لهما قراءة القرآن، وكذا من في الحمام يجوز له الذكر جهرا دون القرآن كما سبق. فقول البيهقي: واللحن حرام بلا خلاف، فلا يعتد به كما لا يعتد بإكفار مستحل الرقص. فإن الشافعي وأكثر أصحابه كالغزالي⁴² يجيزون. وكيف يجوز إكفار منه. هو ركن من أركان الإسلام. وقد اجتمع (190ب) أرباب الحق والتعليل على توثيقه نعوذ بالله تعالى من ذلك.

وقد أفرد⁴³ الإمام حجة الإسلام كتابا من الإحياء وفي جواز السماع والغناء. والإمام القشيري في رسالته وصاحب العوارف⁴⁴ فيها ذكرا في جواز ما فيه مقنع للمنصف. وقد روي ثقة عن كثير من الصحابة والتابعين إباحتهم الغناء فكيف يصح دعوى الإجماع على تحريم الغناء، فإذا نظر الطالب إلى هذه الأقوال تحير⁴⁵. إذ بعضهم جعل الغناء محرما في جميع الأديان، فيلزم إكفار مستحله، بل تمنى حله، وبعضهم أحازه في الشريعة المحمدية.

وكذا اللحن في بعض المفتين كابن كمال باشا⁴⁶ وأفرط، وأفتى بكفر المستحل بل الفاعل. وبعضهم كالعلي الجمالي⁴⁷ أفرط⁴⁸ وأفتى بإباحتهم اللحن والتغني بالأذكار، فحصل منهما فتنة⁴⁹ في الأرض وفساد كبير. والحق التوسط بينهم. فاللائق بالقبول التكلم بالإنصاف وتقرير المحتين أولا بلا كتم من إحداهما، ثم الترجيع لإحديهما بالأسباب المعتبرة في الترجيع⁵⁰ وتأويل الأخرى بتأويلات صحيحة من غير تحامل ولا تعسف، ولولا الاشتغال بالأهم لصنفت فيه ما فيه مقنع، ولكن ذكرها هنا ما هو المختار عندي من الأحكام من غير ذكر عللها، حتى يأخذ به من اعتمد بفتواه. فنقول وبالله التوفيق: الجهر بالذكر جائز، ولكن الإخفاء أفضل، وهذا مراد محمد⁵¹ مما ذكره في السير الكبير من كراهة رفع الصوت عند قراءة القرآن والذكر عاما بينه⁵² برهان الدين في

40 في (ب): بالترجيع

41 هو أبو نصر زين الدين أحمد بن محمد بن عمر العتايي البخاري (و. 1190/586)، وهو مؤلف الفتاوى العتائية هذا الكتاب مشهور بجامع (جامع الفقه)، (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص. 55)

42 أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي (و. 1111/505) وهو مؤلف إحياء علوم الدين.

43 في (ب): أورد.

44 وهو أبو حفص عمر بن محمد السهوردي (و. 1234/632) وهو مؤلف عوارف المعارف، (أوزل، علماء فقه الحنفية، ص. 177)

45 في (ب): يتحير.

46 هو شمس الدين أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال وكمال باشا زادة، (و. 1534/940)

47 وهو مولانا علي بن أحمد بن محمد الجمالي الأضرابي المشهور بزنبلي (و. 1525/932).

48 في (أ): فرط.

49 في (ب): فتنة عظيمة.

50 في (ب): ذو الترجيع.

51 وهو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (و. 805/189) وهو مؤلف السير الكبير.

الزخيرة والمحيط⁵³ ولكن قد يعرض عارض (191) فيكون الجهر أفضل، كرفع الكسل والنوم والخواطر وحث الغير عليه والمعانة، والحاصل أن الذكر والقرآن والصدقة سواء في حق جواز الجهر والإخفاء، وكون الأصل الإخفاء إن لم يعرض عارض، ولو ذكرت دليل جواز الجهر ل زاد على مائة، وإن الغناء⁵⁴ بالقرآن والذكر حرام مطلقا، وكذا اللحن فيهما.

وأما التغني بالأبيات المشتتملة على العظة والحكمة واستماعه لتحصيل الوجد أو دفع الوحشة أو نحوها عاريا عن الأعراض العاجلة والنيات الفاسدة فلا ينبغي أن يحكم بتحريمه، فيفضي إلى تفسيق كثير من الصحابة والتابعين⁵⁵. ولكن لا نفتي بجوازها أيضا لتغير الزمان. وأما إكفار مستحل التغني أو اللحن فلا وجه له أصلا، نعم إن قرن بهما الرياء والسمعة وغرض جمع المال، وكان في القرآن والذكر فلا إكفار مستحله وجه⁵⁶.

تمت الرسالة بعون الملك المعين. في وقت الظهر يوم الأحد من شهر جماد الآخر في ييلاغ أدنة المسمى قزل داغ على يدي عبد الضعيف احمد قرصي تم.

52 في (أ): تبيينه.

53 وقد سبق في هامش.

54 في (ب): التغني

55 في (ب): رضي الله تعالى عنهم.

56 في (ب): والله تعالى بحقيقة الحال.

Kaynaklar

- Akün, Ömer Faruk, "Vâsi Alisi", *İA*, c. XIII.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Yay., İstanbul 1992.
- Aslan, Ömer, "Kur'an Tilavetinde Tecvid;İN Gerekliligi ve Lahn (Okuyuş Hataları)" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII 1 1, Sivas 2003, ss. 357-372.
- Atsız, Nihal, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebûssuûd Bibliyografyası*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1967.
- Apaydın, H. Yunus, "Mûsiki Md.", *DİA*, İstanbul 2006.
- Aydın, Ahmet, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendî'nin Fıkhî Görüşleri ve Fetvaları", *Yüksek Lisans*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Birgivî, Mehmed, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, y.y., 1268.
- Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, t.y.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.
- Ceyhan, Semih, Molla Fenârî ve Bir Usul Metni Olarak Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 23, 2010, s. 75-115
- Çelebi, İlyas, Kemalpaşazâde'nin Fıkıh ve Fıkıh Usulü Eserleri, *DİA*, Ankara 2002.
- Çetin, Abdurrahman, "Lahn Md.", *DİA*, Ankara 2003.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, "Risâle fi'l-lahn ve't-tegannî", Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1548, vr. 163b-166a.
- Düzenli, Pehlül, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları", *Basılmamış Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Ebûssuûd Müfti Alî Çelebî, *er-Risâletü'l-cinan*, Milli Kütüphâne-Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphânesi, Arşiv No: 06 Hk 169/18, vr. 114b-118a.
- el-Akhisârî Ahmed er-Rûmî, *Risâle fi't-tegannî ve hurmetihî ve vücûbi istimâi'l-hutbe*, Süleymaniye Kütüphânesi, Harput, nr. 429, vr. 77b-84b.
- Ergüven, Şahabettin, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, c. 6, sayı: 11, ss. 155-183.
- ez-Zebîdî, Ebül Abbâs Zeynü'd-Dîn Ahmed b. Abdi'l-Lâtif eş-Şercî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Mütercim: Kamil Miras), 3. Bs., Ankara 1975.

- Gel, Mehmet, "Birgivi Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît'in müellifi kimdir?", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012, s. 59-74.
- Gürer, Dilaver, "Osmanlılar'da Sema, Deverân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2010/2, Sayı: 26, s. 1-23.
- İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-deverân ve'r-raks*, Milli Kütüphâne Tokat Zile İlçe Halk Kütüphânesi Koleksiyonu, Müstensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, 188b-191a; Aynı risale *Risâle fi'd-deverân ve'r-raks* adıyla Milli Kütüphâne, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphânesi Koleksiyonu, vr. 88b-90a.
- İbn Kemal, *Fi tahkiki'l-hakk ve ibtâli sâiri'l-sûfiye fi'r-raks ve'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., M. Hafid Ef. 453, vr. 88b-89a.
- İbn Kemal, *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd*, Süleymaniye, 1049, vr. 49b-51b.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisanu'l-Arab*, Neşr-u edebü'l-havza, Kum/İran.
- Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, (Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 2001.
- Kaylı, Ahmet "A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form", *Yüksek Lisans*, Boğaziçi University Institute for Graduate Studies in Social Sciences, İstanbul 2010.
- Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Deverân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2004, Sayı: 13, s. 25-74
- Lekesiz, M. Hulusi, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-şekâik*, (Nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yay., İstanbul 1989.
- Müftü Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-deverân ve'r-raks*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 122b-125a.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya, Riyazu's-Salihin, (Tercüme ve Şerh Edenler: Yaşar Kandemir, İ. Lütfü Çakan, Raşit Küçük).
- Oktay, Ayşe Sıdika *Kınalızâde Ali Çelebi ve Ahlâk-i Âlâî*, İz Yay., İstanbul 2005.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul 2000.

- Özel, Ahmed, *Haneî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.
- Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat*, (thk. Muhammed Seyyid Geylanî) Mısır 1961.
- Sevgen, Nazmi, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi: Hayatı, Menkıbeleri, Şiirleri*, y.y., İstanbul 1965.
- Sünbül Sinan Efendi, *Risâle-i Tahkîkiyye*,
Milli Kütüphâne Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A
4784/1, vr. 1b-23b.
- Tek, Abdurrezzak, Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s. 107-133.
- Yüksel, Emrullah, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

MEÂNİ'L-KUR'ÂN'DA EL-AHFEŞ'İN ŞİİRLE İSTİŞHADDA BULUNDUĞU ĞARÎB KELİMELER

Süleyman M. KAYAGİL*

Özet

Ğarîb (işlek olmayan) kelimelerin izahı Ğarîbu'l-Kur'ân türündeki dilbilimsel tefsirlerin alanı olmakla beraber Meâni'l-Kur'ân türü eserlerde de Ğarîb kelimelerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu makalede, el-Ahfeş el-Evsat'ın *Meâni'l-Kur'ân* isimli dilbilimsel tefsirinde mananın tespiti için şiirle istişhada bulunduğu Ğarîb kelimeler ele alınmıştır. Aynı zamanda el-Ahfeş'in Ğarîb kelimelerle ilgili görüşleri ilk dönem dilcilerinin görüşleriyle karşılaştırılmak suretiyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ğarîb Kelimeler, Meâni'l-Kur'ân, el-Ahfeş el-Evsat, Dilbilimsel Tefsir.

THE FOREIGN WORDS THAT AL-AHFESH SHOWS EVIDENCE WITH POEM IN MEÂNEE AL-QURÂN

* Dr., suleymankayagil@gmail.com

Abstract

Explanation of 'unused words' (garib) is the subject of linguistic interpretations as the branch as Garibul-Quran. Meanwhile works as Meanil-Quran (Meanings of Quran) put forward their opinions. In this article we will deal with some unused words which al-Ahfash al-Avsat in his book 'Meanil-Quran' touched upon and for explanation of meaning taken proofs from poems. At the same time al-Ahfash's opinions have been compared with the opinions of his time's linguistics. Additionally touched upon the al-Ahfash's poem and explained their authors and tried to define al-Ahfash criteria's in the selections of poems.

Key Words: Unused words (garib), Meanil-Koran, al-Ahfash al-Avsat, Linguistic interpretation.

Giriş

"Meânî" (المعاني) kelimesi, اللدنى lafzının çoğulu olup meâni'l-Kur'ân türü eserlerde "sözlük anlamı, etimoloji ve gramer ağırlıklı tefsir ve te'vil" manasında kullanılmaktadır¹. Meâni'l-Kur'ân; Kur'ân'da geçen Arapça ifade tarzları, kelimelerin sözlük manaları, kelime ve cümle irâbları esas alınmak suretiyle âyet-i kerîmelerin izah edildiği bir tefsir nevidir².

"Ġarîb" kelimesi ise, manası açık olmayan ve az kullanılan söz anlamında bir ıstılah olup, tefsir ilminde, kabileler arasındaki lehçe farklılıkları ve diğer dillerden Arapçaya geçerek Arapçalaşması sebebiyle anlaşılması güç olan kelimelere verilmiş bir isimdir³. Bu tür izaha muhtaç

¹ İsmail Durmuş, "Meânî", *DİA*, İstanbul-2003, XXVIII/204.

² et-Tayyâr Musâ'id b. Süleyman b. Nâsır, *et-Tefsîru'l-luğavîli'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârülbni'l-Cevzî, Riyad-1422/2001, s. 265.

³ Tehânevî Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut-1996, II/1250; Sadreddin Gümüş, "Ġarîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5-6, İstanbul-1987-1988, s. 10-11.

kelimeleri bir araya getiren ve manalarını açıklayan tefsir kitaplarına "Ġarîbu'l-Kur'ân" tefsirleri denir⁴.

Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamaya yönelik çabalar şeklinde ortaya çıkıp gelişen ilimlerden birisi olarak bilinen "lugavî tefsirler", Meâni'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân ve Ġarîbu'l-Kur'ân adı altında telif edilmiş tefsirlerdir. Yeni bir ekol oluşturmak suretiyle tefsire farklı bir boyut kazandıran bu nevi çalışmalar, ilk defa Kur'ân-ı Kerîm'in kelime ve cümle yapısına yönelik ilmî faaliyetler şeklinde ortaya çıkmıştır. Dilbilimsel yönün daha yoğun bir şekilde işlendiği bu tür eserler her ne kadar farklı isimlerle telif edilmişse de içerik itibariyle (hicrî ilk üç asırda yazılmış olanlar) birbirine benzerlik arz etmiştir⁵. Bununla beraber Ġarîbu'l-Kur'ânların nispeten de olsa, isim ve içerik olarak diğer lügavî tefsirlerden ayrı bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir⁶. Örneğin Meâni'l-Kur'ân'larda hem irâb, hem kelime manaları, hem de hazf-zikr, tarîf-tenkîr gibi Arapların ifade biçimlerinden yola çıkarak, anlaşılması güç olan âyetlere mana verilmekteyken,⁷ Ġarîbu'l-Kur'ânlarda özellikle anlaşılması zor olan kelimelerin manaları açıklanmış, nadir durumlar hariç âyetlerin manaları ve irâbı üzerinde durulmamıştır⁸. Şunu da belirtmek gerekir ki, meâni'l-Kur'ân ve Ġarîbu'l-Kur'ân ilimlerinde eş zamanlı olarak müstakil eserler yazılırken, İ'râbu'l-Kur'ân ilmi, meâni'l-Kur'ân tarzı eserlerin içerisinde varlığını sürdürmüştür.⁹ Ebû Ubeyde (ö. 209/824)'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı ise nev-i şahsına münhasır bir eserdir. Onu

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Bilmen Yay. İstanbul-1973, I/119.

⁵ Süleyman M. Kayagil, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân'ı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya-2013, s. 1.

⁶ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Hicri ilk üç asır), (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri-2009, s. 120.

⁷ et-Tayyâr, a.g.e., s. 265.

⁸ Sefer Hassanov, *Muhammed b. el-Hasan el-Mu'înî'nin "Levâmi'u'l-burhân ve kavâti'ulbeyân fi meâni'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa-2006, s. 2.

⁹ Sefer Hassanov, a.g.e., s. 2.

meâni'l-Kur'ân türü eserlere yakın bulanlar olduğu gibi ğarîbu'l-Kur'ân türü eserlere yakın bulanlar da olmuştur¹⁰.

Şiirle istişhad yönteminin daha sahâbe döneminden itibaren lafzın manasını öğrenme maksadıyla kullanıldığı bilinmektedir. Daha sonra başta Ğarîbu'l-Kur'ân türündeki eserler olmak üzere bütün tefsirlerde ğarîb lafızları izah maksadıyla Arap şairlerinin şiirlerine müracaatta bulunulmuştur. Aynı şekilde el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)'ın *Meâni'l-Kur'ân*'da, eserinin esas amacı olan nahiv, sarf, lehçe farklılıkları, kıraat farklılıkları gibi konuları izah ederken, istişhadda bulunduğu beyit sayısı ekseriyeti Câhiliye şairlerine ait olmak üzere 317'dir. Sözü edilen bu beyitler, genel olarak sarf ve nahiv kurallarının tespiti maksadıyla istişhadda bulunmuş şiir bölümleridir.

el-Ahfeş, eserde birçok kelimenin lügat anlamını vermeye özen göstermiş,¹¹ ancak kelimenin manası muğlak veya tartışmalı olmadığı müddetçe, şiirle istişhadda bulunmamıştır. Bu sebeple olmalıdır ki, el-Ahfeş'in ğarîb kelimelerle istişhadda bulunduğu beyit sayısı istişhadda bulunduğu toplam beyit sayısına nispetle çok az bir kısım oluşturmaktadır. Müellifimizin istişhadda bulunduğu söz konusu ğarîb kelimelerin, bu tür kelimelerle ilgili çalışmaların özünü oluşturan Ğarîbu'l-Kur'ân nevi eserlerde de zikredildiğini görmekteyiz. Örneğin tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Ahfeş'in şiirle istişhadda bulunduğu ğarîb kelimelerin ekseriyetini es-Sicistânî *Ğarîbu'l-Kur'ân*'ında da zikretmiştir.

¹⁰ Mustafa Karagöz, a.g.e., s. 122.

¹¹ Meâni'l-Kur'ân'ın lügat yönünden tefsir edilmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Süleyman M. Kayagil, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân*'ı, s. 96.

1. el-Ahfeş el-Evsat'ın Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Basra'nın önde gelen nahiv imamlarından olup tam adı Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Basrî el-Ahfeş el-Evsat en-Nahvî'dir. Hicrî 130/747 ile 140/757 yılları arasında doğduğu tahmin edilen el-Ahfeş'in doğum yeri tam olarak bilinmemekteyse de yetiştiği ve ilmi derinlik kazandığı yer, döneminde kültür ve medeniyet merkezi olan Basra şehridir. En meşhur hocası, Basra dil mektebinin imamlarından olan Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh (ö. 180/796)'tir. Ondan yaşça büyük olsa da hem seçkin talebesi hem de yakın arkadaşı olmuştur. *el-Kitâb* isimli nahivle ilgili ünlü eserinin hazırlanmasında Sîbeveyh'e önemli katkıda bulunmuş, hocasının vefatından sonra da *el-Kitâb*'ı ilk defa kendisi şerh etmiş ve talebelerine okutmuştur. Ebû Ömer Sâlih b. İshak el-Cermî (ö. 225/840), Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) ve Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (ö. 255/869) el-Ahfeş'in meşhur öğrencilerindendir¹².

1.2. Eserleri

Nahiv, arûz ve kâfiye alanında eserler yazdığı bilinen el-Ahfeş, kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla yirminin üzerinde eser telif etmiştir. Bunlardan *Ġarîbu'l-hadîs*, *Kitâbu'l-esvât*, *Kitâbu'l-erbaa*, *Kitâbu'l-evsat fi'n-nahv*, *Kitâbu ġarîbi'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-iştikâk*, *Kitâbu'l-lâmât*, *Kitâbu'l-mekâyîs*, *Kitâbu mesâili'l-kebîr*, *Kitâbu mesâili's-saġîr*, *Kitâbu'l-mulûk*, *Kitâbu'n-nevâdir*, *Kitâbu't-tasrîf*, *Kitâbu'l-vâhid ve'l-cem' fi'l-Kur'ân* ve *Kitâbu şerhi mesâiye* adlı eserleri günümüze ulaşmamış olan telifleridir. el-Ahfeş'in bize ulaşan dört kitabı bulunmaktadır. Bunlar *Meâni'l-Kur'ân*,

¹² Daha geniş bilgi için bkz. Kayagil, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân'ı*, s. 8, 47, 53, 71; "Əxfəşin Həyatı və Yaradıcılığı", *Bakü İslâm Üniv. Zaqatala Şubesi Dergisi*, Sayı 3, Zaqatala-2008, s. 99, 106.

Kitâbu'l-kavâfi, *Kitâbu'l-arûz* ve *Kitâbu Meâni's-şi'r* isimli eserleridir. Elimizdeki makalenin konusunu oluşturan *Meâni'l-Kur'ân*, sözü edilen bu dört eserden biridir.

Meâni'l-Kur'ân ilk defa Fâiz Fâris tarafından tahkik edilip 1979 yılında Kuveyt'te iki cilt halinde basılmıştır. Ardından Abd'ul-Emîr Muhammed Emîn el-Verd bu tahkikten habersiz olarak eseri bir daha tahkik etmiş ve 1985 yılında iki cilt olarak basmıştır. Daha sonra Hudâ Mahmud Karâe birinci tahkiki yetersiz bulmuş ve ikinci tahkikten habersiz olarak eseri üçüncü defa tahkik ederek 1990 yılında Kahire'de iki cilt halinde basmıştır. Nahiv, sarf ve kırâat yönüyle araştırmacıların ilgisini çeken *Meâni'l-Kur'ân*'ı Süleyman M. Kayagil doktora tezi olarak ele almış ve el-Ahfeş'in eserdeki metodunu araştırmıştır¹³.

2. Meâni'l-Kur'ân'da Şiirle İstişhadda Bulunulan Ğarîb Kelimeler

2.1. "Ânâ" Kelimesi (آَنَاءُ)

el-Ahfeş, ﴿آَنَاءُ اللَّيْلِ﴾ (Gece saatlerinde.../Âli-i İmrân, 113.) âyet-i kerîmesindeki آَنَاءُ kelimesinin tekilinin إِنِّي olduğunu söylemiş, bazılarının söz konusu kelimenin tekilini إِنِّي ve إِنُّو şeklinde söylediklerini ifade etmiştir.¹⁴ Bu kelimenin manasıyla ilgili

السَّالِكُ النَّعْرُ حَشِيًّا وَارِدُهُ فِي كُلِّ إِنِّي فَضَاهُ اللَّيْلِ يُتَعَمَلُ

(O [öyle bir yiğitti ki], oraya ulaşmanın her zaman korkunç olduğu ve orada bulunmanın gecenin nal giyinmesi gibi [gece boyu yürüme gerektirdiği] surlarda yürürdü.)¹⁵ beytini şahid gösteren müellif, ayetteki

¹³ Daha geniş bilgi için bkz. Kayagil, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân*'ı, s. 8, 47, 71, 73.

¹⁴el-Ahfeş el-Evsat Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abd'ul-Emîr Muhammed Emîn el-Verd, Âlemu'l-Kutub, Beyrut-2003, s. 350.

¹⁵ Bu beytin el-Mutenehhil el-Huzelî'ye ait olduğu rivayet edilmektedir. Tam adı, Mâlik b. Uvem b. Osman b. Hubeyş olan el-Mutenehhil Câhiliye şairlerindedir. Bkz. İbn

آفadesinin de aynı şekilde سَاءَاتُ اللَّيْلِ (gece saatleri) anlamına geldiğini ifade etmiştir¹⁶.

Ebû Ubeyde, bu beyti aynı konu için şahid göstermiş ve آء kelimesinin سَاءَة (vakit) anlamına geldiğini ifade etmiştir. Mukâtil b. Süleyman, İbn Kuteybe ve es-Sicistânî de aynı şekilde söz konusu kelimenin "vakit" anlamına geldiğini söylemişlerdir¹⁷.

2.2. "el-Hafd" Kelimesi (الْحَفْدُ)

el-Ahfeş, "وَالْيَاكَ نَسَعَى وَنَحْفُدُ" (Senin [rızanı] ve kulluğunu elde etmek için çalışırız.) ifadesindeki نَحْفُدُ kelimesinin نَحْمُ demek olduğunu, aynı şekilde الْحَفْدُ (hizmetçi) için نَحْمُ dendiğini ifade etmiş ve şu beyti şahid göstermiştir¹⁸:

حَفْدَ الْوَلَدِ دَيْبُهُنَّ وَأَسْلَمَتْ بِأَكْفِهِنَّ أَرْمَةَ الْأَجْمَالِ

(Hizmetçiler etrafında koşuşturur ve erkek develerin yularlarını [kullanmaları için] avuçlarıyla teslim ederler)¹⁹.

Manzûr Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut-tsz., I/162; ez-Zebîdî es-Seyyid Muhammed el-Murteza el-Huseynî, *Tacu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, yyy.-tsz., XXXVII/111; İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elbâbfi'l-ekâb*, thk. Abdulaziz Muhammed b. Sâlih, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad-1989, II/200; ez-Ziriklî Hayruddîn, *el-A'lâm kâmûsu terâcim*, Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, Beyrut-2002, V/264.

¹⁶ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 350.

¹⁷ Mukâtil b. Süleyman Ebu'l-Hasen b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lubnan-2003, I/187; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuat Sezgin, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-1981, I/102; İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1978, s. 382; es-Sicistânî Ebû Bekr Muhammed b. Azîz, *Kitâbu ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edîb Abdulvâhid Cemrân, Dâru Kuteybe, yyy-1995, s. 69.

¹⁸ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 635-636.

¹⁹ Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm (ö. 224/839) bu beyti el-Ehtal'a nisbet etmişse de el-Ehtal'ın divanında söz konusu beyit mevcut değildir. İbn Atiyye, beytin Cemîl b. Muammer'e ait olduğunu söylemektedir. el-Merzûkî, *el-Emâlî*'sinde beytin bulunduğu kasidenin tamamını vermiş ve Cemîl b. Muammer'e ait olduğunu kaydetmiştir. Bkz.

Halîl b. Ahmed, **الْحَدُّ** kelimesini "işte ve hizmette kolaylık" şeklinde anlamış ve yukarıdaki şiiri şahid göstermiştir²⁰. Ebû Ubeyde, el-Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ından önce yazdığı tahmin edilen *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserinde yukarıdaki beyti **حَدَّةٌ** kelimesinin anlamıyla ilgili olarak şahid göstermiş ve şiirdeki **حَدَّ** kelimesinin "yardım eden ve hizmet eden" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir²¹.

2.3. "İyâb" Kelimesi (إِيَابٌ)

el-Ahfeş, **﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾** (Doğrusu onların dönüşü bizedir./*el-Ğâşiye*, 25.) âyet-i kerîmesindeki **إِيَابٌ** masdarının **آب-يُؤَبُّ** fiilinden düzeltilmiş olup **الرُّجُوعُ** (dönüş) anlamına geldiğini söylemiş ve aşağıdaki beyti şahid göstermiştir²²:

فَأَلْقَتْ عَصَاهَا وَاسْتَجَبَّهَا النَّوَى كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرُ

(Misafir, geri dönüşü sebebiyle ferahladığı gibi, [kadın] değneğini attı ve orada karar kılmaya niyetlendi)²³.

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdu'l-Muîd Hân, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut-1396, III/374; er-Râğib el-İsfahânî Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Mufredât elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk-tsz., I/245; İbn Atiyye Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan-1993, III/411.

²⁰ el-Ferâhîdî Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrut-1988, III/185.

²¹ Ebû Ubeyde, a.g.e., I/364.

²² el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 336.

²³ Bu beyit, Câhiliye döneminde Yemenli bir şair olan Muakkir b. Evs b. Himâr el-Bârikî (ö. 45/580)'ye aittir. Beyitteki **فَأَلْقَتْ عَصَاهَا** ifadesi, yolcunun menzile ulaştığında değneğini bırakmasından mülhem bir deyimdir. Bkz. ez-Ziriklî, a.g.e., VII/270; İbn Manzûr, a.g.e., XV/347.

Müellif buna ilave olarak aynı kökten gelen الأَوْبُ kelimesinin de "hakka dönen insan" anlamına geldiğini ifade etmiştir. el-Ahfeş'e göre, ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ "Ey dağlar! Onunla beraber tesbih edin./*Sebe*, 10.) âyetindeki أَيُّهَا kelimesi "tesbih edin" anlamına gelebileceği gibi, yukarıdaki mana gereği "hakka dönün" anlamına da gelebilir²⁴.

İbn Kuteybe, إِيَابُ kelimesinin "رَوَى" (dönüş) anlamına geldiğini söylemiştir. Ebû Ubeyde ve es-Sicistânî, أَوْبُ kelimesinin "رَجَع" (kesin dönüş yapan) anlamına geldiğini ve تَوَابٌ (tövbe eden) demek olduğunu söylemişlerdir²⁵.

2.4. "Karaet Cenînen" ifadesi (قَرَأَتْ جَبِينًا)

el-Ahfeş, ﴿ثَلَاثَةَ فُرُوعٍ﴾ (Üç temizlenme müddeti./*el-Bakara*, 228.) âyetindeki فُرُوعٍ kelimesinin tekilinin فُرُوعٍ olduğunu ve "hayzın kesilmesi" anlamına geldiğini, bununla beraber bazılarının bu kelimeyi "iki hayız arası" şeklinde anladıklarını söylemiştir. Müellif buna ilave olarak مَا قَرَأَتْ جَبِينًا قَطُّ deyiminin "hamile kalmadı" anlamına geldiğini söylemiş ve bununla ilgili aşağıdaki beyti şahid göstermiştir:

ذَرَاءُ كَيْفٍ أَطَاءَ بِكَرٍ هَجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَبِينًا

(Hiç hamile kalmamış, bembeyaz genç devenin kolları [gibi dolgundur].)²⁶

²⁴ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 336.

²⁵ Ebû Ubeyde, a.g.e., I/179; İbn Kuteybe, *Tefsîru şarîbi'l-Kur'ân*, s. 525; es-Sicistânî, a.g.e., s. 75.

²⁶ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 310-311; Bu beyit, Câhiliye döneminin muallaka şairlerinden olan Amr b. Kulsûm'e ait olup "muallaka-i sab'a"nın içinde bulunmaktadır. Bkz. ez-Zevzanî, a.g.e., s. 218.

"قرو" kelimesi iki zıt anlama gelen kelimelerdendir. Hicazlıların lehçesinde "kadının âdetten temizlenmiş hali" olup, Iraklıların lehçesinde ise kadının âdetli hali anlamına gelmektedir.²⁷ Kutâde ve Ebû Hayyân, قَرًا fiilini "telif etmek ve bir araya toplamak" şeklinde anlamıştır. İbn Atiyye'ye göre bu şekilde değerlendirildiğinde جمع في طنبا ولداً أقرأت جديداً (karnında yavru bulundurdu) anlamına gelir²⁸. Ebû Ubeyde ve es-Sicistânî, bu ifadenin anlamıyla ilgili olarak el-Ahfeş'le aynı görüşü paylaşmıştır²⁹.

2.5. "Lâ Cerame" İfadesi (لَا جَرَمَ)

el-Ahfeş, ﴿لَا جَرَمَ أَنْ لَّهُمُ النَّارُ﴾ (Hiç şüphesiz onlar için sadece ateş vardır./en-Nahl, 62.) âyetini حَقٌّ أَنْ لَّهُمُ النَّارُ şeklinde açıklamış ve

وَلَقَدْ طَعَنَتْ أَبَا عُبَيْدَةَ طَعْنَةً جَرَمَتْ فَرَارَةٌ بِهَا أَنْ يَغْضَبُ وَ

(Ebû Uyeyne'ye öyle bir hançer darbesi indirdin ki, senin bu yaptığın Fezâra'yı kızdırdı.)³⁰ beytini buna şahid göstererek mısradaki جَرَمَتْ fiilinin حَقٌّ لَهَا anlamına geldiğini ifade etmiştir³¹.

el-Ahfeş'in şahid gösterdiği beyti kendisinden önce Sîbeveyh ve Ebû Ubeyde şahid göstermiş, oradaki جَرَمَتْ fiilini أَهَمَّتْ لَّهُمُ الْغَضَبَ (Gazap onlar için hak oldu) şeklinde izah etmiştir. Halîl b. Ahmed ise لَا جَرَمَ ifadesinin mâkablinde geçen cümlelerin cevabı olduğunu (Örneğin adam şöyle şöyle

²⁷ Ebu't-Tayyib Abdulvahid b. Ali el-Luğavî, *Kitâbu'l-ezdâd fi kelâmi'l-Arab*, thk. İzze Hasen, Dâru Tılâs, yyy.-1996, s. 359-361.

²⁸ İbn Atiyye, a.g.e., I/51; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, *Tefsîru bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1422, VIII/379.

²⁹ Ebû Ubeyde, a.g.e., I/2-3; es-Sicistânî, a.g.e., I/381.

³⁰ Bu beyti Ebû Esmâ b. ed-Darîbe'ye nisbet edenler olduğu gibi Atiyye b. Afîf'e ait olduğunu rivayet edenler de vardır. Bkz. Ebû Ubeyde, a.g.e., I/62; İbn Manzûr, a.g.e., XII/90; İbn Atiyye, a.g.e., IV/628.

³¹ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 385.

yaptılar der, sen de ﴿جَمَّ أَنَّهُمْ سَيَذُمُون﴾ "Onlar muhakkak pişman olacaklar" dersin) ifade etmiştir.³² İbn Kuteybe, ﴿لَا جَمَّ﴾ daki ل'nın [müşriklerin] ifadelerini reddetmek için gelmiş olduğunu, "mesele sizin zikrettiğiniz gibi değildir" demek olduğunu söylemiştir. ﴿جَمَّ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ﴾ âyetini de كَسِبَهُمُ النَّارُ (Onlara ateşi kazandırdı) şeklinde izah etmiştir³³.

2.6. "Subhâne" Kelimesi (سُبْحَانَ)

el-Ahfeş, ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا﴾ (Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, [senin bize öğrettiklerinden başka] bizim bilgimiz yoktur./el-Bakara, 32.) âyet-i kerîmesindeki سُبْحَانَ ifadesinin tefsirde بَرَاءَةٌ ve تَذَرِيهٌ anlamına geldiğini söylemiş ve şu beyti şahid göstermiştir:³⁴

وَأَنَّ لَمَّا جَاءَ نَبِيٌّ فَخَرَهُ
سُبْحَانَكَ مِنْ عِلْمِ الْفَاحِرِ

(Kibirlenme [haberi] bana geldiğinde, kibir Alkame'den ne kadar da uzaktır diyorum.)³⁵

Sîbeveyh, بَرَاءَةٌ اللَّهِ مِنَ السُّوءِ سُبْحَانَ اللَّهِ ifadesinin (Allah'ın kötülüklerden beri olması) anlamına geldiğini ve yukarıda zikredilen el-A'şâ'ya ait beyitte de aynı anlamda kullanıldığını Ebu'l-Hattâb (ö. 177/793)'dan nakletmiştir³⁶. Ebû Ubeyde بَرَاءَةٌ ve تَذَرِيهٌ anlamına geldiğini, el-A'şâise şiirde Alkame'nin övünmesini yalanladığını söylemiştir³⁷.

³² Sîbeveyh Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Âlemu'l-Kutub, yyy. -1983, III/138; Ebû Ubeyde, a.g.e., I/358.

³³ es-Sicistânî, a.g.e., s. 498.

³⁴ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 186.

³⁵ Bu beyit, Câhiliye döneminin büyük şairlerinden biri olan el-A'şâ Meymûn b. Kays'a aittir. Bkz. el-Bağdâdî Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme Li'l-Kutub, Kahire-1977, I/175, VII/237; el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 186

³⁶ Sîbeveyh, a.g.e., I/324.

³⁷ Ebû Ubeyde, a.g.e., I/8, 97.

2.7. "Selâm" Kelimesi (سَلَامٌ)

el-Ahfeş, ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (Câhiller kendilerine laf attığında [incitmeksizin] "Selâm!" derler [geçerler]./el-Furkân, 63.) âyetindeki قَالُوا سَلَامًا ifadesini قَالُوا بِرَاءَةٍ مِّنكُمْ şeklinde anlamış ve سَلَامٌ kelimesinin bazı konuşmalarda بِرَاءَةٍ anlamına geldiğini ifade etmiştir. Müellif bu mevzu ile ilgili olarak,

سَلَامَكَ رَبَّنَا فِي كُلِّ فَجْرٍ بِرِيءًا مَا تَعْتَشُكَ اللَّهُمُّ وَمُ

(Ey Rabbimiz, seninle ilintilenen zemlerden seni tenzîhen her sabah sana selam veririz [seni tenzih ederiz].)³⁸ beytini şahid göstermiş ve buradaki سَلَامَكَ ifadesinin تَكْ بَرَاءَةٍ anlamına geldiğini söylemiştir³⁹.

Sîbeveyh el-Kitâb'ında yukarıdaki beyti şahid göstermiş ve قَالُوا سَلَامًا ifadesinin izahı ile ilgili Ebu'l-Hattâb (el-Ahfeş el-Ekber)'dan şunları nakletmiştir: Söz konusu âyet-i kerîme Mekkî olduğuna göre o gün Müslümanlara laf atan cahiller müşriklerdi. Müşriklere selam verme emredilemeyeceğine göre âyetin anlamı قَالُوا بِرَاءَةٍ مِّنكُمْ şeklindedir⁴⁰.

2.8. "et-Tehiyye" Kelimesi (التَّحِيَّةُ)

el-Ahfeş, "التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ" ifadesindeki التَّحِيَّةُ kelimesinin "mülk" anlamına geldiğini söylemiş ve şu beyti şahid göstermiştir:⁴¹

مِنْ كُلِّ مَا ذَلَّلَ لِي قَدْ ذَلَّلْتُهُ غَيْرَ التَّحِيَّةِ

³⁸ Hikmetli sözleriyle tanınan Câhiliye şairi Umeyye b. Ebi's-Salt'a ait olan bu beyitteki سَلَامٌ kelimesinin بِرَاءَةٍ ve تَزِيهٍ anlamına geldiği kaydedilmektedir. Bkz. el-Bağdâdî, a.g.e., VII/236; İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve ş-şuarâ, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-tsz, I/459.

³⁹ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 303-304.

⁴⁰ Sîbeveyh, a.g.e., I/325.

⁴¹ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 636.

(Mal mülk [ya da ebedîlik] dışında bir gencin nâil olabileceği her şeye nâil oldum.)⁴²

Müellif buna ilave olarak "حَيَّاكَ اللهُ وَيَّاكَ" (Allah seni mal mülklü ve sağlıklı kılsın) deyimini de şahid göstermek suretiyle, التَّحِيَّةُ kelimesinin "mülk" anlamına geldiği hususundaki kanaatini teyit etmiştir. Buradaki حَيَّاكَ kelimesinin مَلَكَكَ anlamında olduğunu, وَيَّاكَ kelimesinin de أَصْلَحَكَ manasına geldiğini ifade etmiştir⁴³.

التَّحِيَّةُ kelimesi, كَيْفَ لَمْ kelimesi gibi, aslı تَحِيَّةٌ (gibi)'dur. Yâ harfi, yâ'ya idğâm edildiğinden تَحِيَّةٌ şeklini almıştır⁴⁴. Bu kelimenin, "mülk" anlamına gelmesi hususunda bir kısım ulema el-Ahfeş'le aynı görüşü paylaşmıştır. Örneğin İbn Manzûr, حَيَّاكَ اللهُ ifadesini مَلَكَكَ اللهُ (Allah sana mülk versin) şeklinde açıklamış, Ebû Amr'ın da bu kelimeyi "mülk" şeklinde anladığını ifade etmiştir⁴⁵. Aynı şekilde Abdullah b. Sâlih el-İclî (ö. 211/926), Ebû Muhammed Abdullah b. İdrîs (ö. 192/807)'in üç farklı şiiri şahid göstererek التَّحِيَّةُ kelimesinin şiirlerde "mülk" anlamında kullanıldığını isbat ettiğini söylemiştir⁴⁶.

Bununla beraber, söz konusu kelime hususunda müellifimizden farklı düşünenler de vardır. Örneğin, İbnu'l-Arabî, التَّحِيَّةُ kelimesinin

⁴² Bu beyit, Zuheyr b. Cenâb el-Kelbî'ye aittir. Kavminin meliki olan Zuheyr b. Cenâb Câhiliye şairlerindedir. Muammarûndan (uzun yaşayanlardan) olup 150 yıl yaşadığı söylenmektedir. Bkz. el-Cumahî Muhammed b. Selâm, *Tabakâtu fuhûli's-suarâ*, şrh. Mahmud Muhammed Şâkir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire-tsz., I/36; Ebu'l-Ferec el-Esfehânî Ali b. Huseyn b. Muhammed, *el-Eğânî*, thk. Samîr Câbir, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut-tsz., III/121; İbn Kuteybe *eş-Şi'r ve's-suarâ*, I/379.

⁴³ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 636.

⁴⁴ Sibeveyh, a.g.e., IV/397; el-Kurtubî EbûAbdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, *el-Câmi' li ehkâmi'l-Kur'ân: ve'l-mubeyyin limâ tezammenehu mine's-sunne ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-2006, VI/487; İbn Manzûr, a.g.e., III/428.

⁴⁵ İbn Manzûr, a.g.e., III/428.

⁴⁶ el-Kurtubî, a.g.e., VI/488.

yukarıdaki beytte "bekâ" anlamında kullanıldığını söylemiştir⁴⁷. Söz konusu beyti söyleyen şairin (Zuheyr b. Cenâb el-Kelbî (ö. 60/564)'nin) melik olduğunu düşündüğümüzde onun mülke ihtiyacı olmayacağı açıktır. İbnu'l-Arabî'nin dediği gibi Zuheyr'in bu mısra da "bekâ" anlamını kastetmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Bununla beraber التَّحِيَّةُ kelimesinin daha farklı manalara geldiği rivayetleri de mevcuttur. Örneğin, "حَيَّاكَ اللهُ" ifadesinin "أَحْيَاكَ اللهُ" (Allah seni diri kılsın) anlamında olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁸ Aynı şekilde, التَّحِيَّةُ kelimesinin السَّلَامُ anlamında kullanıldığı rivayet edilmiştir. Nitekim Halid b. Yezid, "التَّحِيَّةُ kelimesi 'mülk' anlamında olsa bile, 'التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ' ifadesi 'Bütün afetlerden selâmet olma' manasınadır" demiştir⁴⁹.

2.9. "Vaâ" Kelimesi (وَأَى)

el-Ahfeş, ﴿وَتَعَرَّيْهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (Belleyici kulaklar onu bellesin diye [böyle yaptık]./el-Hâkka, 12.) âyet-i kerîmesindeki تَعَرَّيْ fiilini, (Onu kulağım belledi) şeklinde ve (Onu kulağım belledi), (Azığın korudum) ve (Eşyayı muhafaza ettim) şeklindeki kullanım tarzlarıyla izah etmiş ve şu beyti şahid göstermiştir:

الْخَيْرُ أَبْقَى وَإِنْ طَالَ الزَّمَانُ بِهِ [وَالشَّرُّ أَخْبَثُ مَا أَوْعَيْتَ مِنْ زَادٍ]

(Hayır üzerinden ne kadar zaman geçse de [kaybolmaz] kalıcıdır. Şer ise azık olarak koruyup muhafaza ettiğin şeylerin en kötüsüdür.)⁵⁰

⁴⁷ İbnu'l-Arabî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut-tsz., I/591.

⁴⁸ Sâhib el-Ezherî Ebû Ubeyde Ahmed b. Muhammed, *el-Ğaribeyn fi'l-Kur'ânve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebe Nizâr Mustafa Elbâz, 1. Baskı, Riyad-1999, II/520.

⁴⁹ İbn Manzûr, a.g.e., III/428.

⁵⁰ el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 605; Bu beyit, Câhiliye döneminin filozof şairlerin olduğu söylenen Ebû Ziyâd Abîd b. el-Abras el-Esdî (ö. 25/600)'ye aittir. Bkz. el-Kayravânî Ebû

el-Ferrâ ve es-Sicistânî, âyetteki *تَحْظَاهَا* ifadesini, *بِهَا* şeklinde açıklamıştır⁵¹.

2.10. "Veykenne" İfadesi (وَيَكَنَّ)

el-Ahfeş, *وَيَكَنَّ* (Demek ki, Allah rızık dilediğine bol veriyor./*el-Kasas*, 82.) âyetindeki *وَيَكَنَّ* ifadesini müfessirlerin *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ* (Görmüyor musun ki Allah..) şeklinde tefsir ettiklerini söylemiş ve bu manayı teyit etmek için şu beyti şahid göstermiştir.

وَيَكَنَّ مَنْ يَكُنْ لَهُ نَشَبٌ يُحِبُّ بَ وَهِيَ يَفْتَرُ قَوْلَ عِشَاءِ يَشْضُرُّ

(Görmüyor musun ki, kişinin malı mülkü olursa sevilir, fakirleşen kimse de sıkıntı içinde yaşar.)⁵²

Sîbeveyh *وَيَكَنَّ* ifadesini el-Halîl'e sormuş, o da *كَنَّ*'in *وَيَكَنَّ*'den ayrıldığını ve manasının, uyararak "Şu durum sizdeki bu duruma benzemiyor mu?" denmesi gibi olduğunu söylemiştir.⁵³ el-Ahfeş'in şahid olarak sunduğu bu beyti kendisinden önce Ebû Ubeyde ilgili konuyu işlerken şahid göstermiştir. Onun *وَيَكَنَّ* ifadesinin anlamıyla ilgili yaptığı açıklamalar el-Ahfeş'in görüşüyle paralellik oluşturmaktadır. Aynı şekilde es-Sicistânî de sözü edilen kelimeyi *أَلَمْ تَرَ أَنَّ* şeklinde anlamıştır⁵⁴. İbn

Ali el-Hasen b. Raşîk, *el-Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Cîl, Beyrut-1981, I/283; ez-Ziriklî, a.g.e., IV/188.

⁵¹ el-Ferrâ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut-1980, III/181; es-Sicistânî, a.g.e., s. 158.

⁵² el-Ahfeş el-Evsat, a.g.e., s. 555; Bu beyit Zeyd b. Amr b. Nufeyl'e aittir. Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Ömer b. el-Hattâb'la amca çocuklarıdır. Câhiliye döneminde puta tapmayı reddetmiş ve Hanîf dini araştırmış ancak İslâmiyet'in gelmesinden üç sene önce vefat etmiştir. Bkz. el-Bağdâdî, a.g.e., VI/404; Ya'kûb Emîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidî'n-nahvi's-şî'riyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1992, I/433; İbn Kesîr, İmâduddîn İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dımaşkî Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yyy.-1997, III/316-331.

⁵³ Sîbeveyh, a.g.e., II/154.

⁵⁴ Ebû Ubeyde, a.g.e., II/112; es-Sicistânî, a.g.e., s. 484.

Kuteybe (ö. 276/889), Katâde'nin وَكَاكَ ifadesini أَلَمْ تَعْلَمَ (Bilmiyor musun?) şeklinde anladığını söylemiştir⁵⁵. el-Ferrâ (ö. 207/822) ise مَا وَكَاكَ ifadesinin مَا إِلَىٰ صُنْعِ اللَّهِ diyen adamın kastettiği manada olduğunu söylemiş ve el-Ahfeş'in sunduğu beytin aynısını şahid göstermiştir. İlave olarak, bir bedevinin وَكَاكَ ifadesini, أَلَمْ تَرَأَنَّ anlamına kullandığı diyalogu örnek olarak sunmuştur. Ayrıca, bazı nahivcilerin وَكَاكَ'nin وَكَ ve أَ şeklinde iki farklı kelimededen oluştuğunu, bununla da وَبَلَّكَ kastedilmiş olup lââm'ın düştüğünü söylediklerini aktarmıştır. Bazı nahivcilerin de sözü edilen ifadenin وَي ve وَكَ kelimelerinin birleşimi olduğunu söylediklerini ve bu durumda وَي kelimesinin "hayret (şaşırmak)" anlamına geleceğini ifade etmiştir⁵⁶.

Sonuç

el-Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ı bize ulaşan ilk dilbilimsel tefsirlerden olması hasebiyle âyet-i kerîmeleri izah ederken belirttiği görüşler ayrı bir değer arz etmektedir. Ekseriyetle sarf, nahiv, kıraat ve lehçe farklılıklarıyla ilgili konulara ağırlık verildiği görülen söz konusu eserde az da olsa belagat, kelâm, müteşâbih âyetlerle ilgili görüşler ve benzeri konular yer almaktadır. el-Ahfeş, bunlara ilave olarak ğarîbu'l-Kur'ân türü eserlerin mevzusunu oluşturan lügatle ilgili konularda da açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamaları yaparken manası hususunda karışıklık olan ğarîb kelimelere özen göstermiş, ğarîb olmayan kelimelerin anlamı ile ilgili olarak şiirle istişhadda bulunma gereği duymamıştır. Müellifimizin bu şekilde manasıyla ilgili şiirle istişhadda bulunduğu ğarib kelimelerin sayısı onu geçmemektedir. İstişhadda bulunurken tercih ettiği şiirlerin tamamına yakını Câhiliye döneminin şairlerinden olması el-Ahfeş'in

⁵⁵ İbn Kuteybe, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 336.

⁵⁶ el-Ferrâ, a.g.e., II/312.

istişhad hususunda seçici olduğunu göstermektedir. Müellif izah ettiği kelimelerle ilgili şiirle istişhadda bulunurken ihtiyaç duyduğu takdirde şiir dışındaki dil malzemelerinden de yararlanmak suretiyle görüşünü desteklemiştir.

İstişhadda bulunduğu kelimeleri özetleyecek olursak, *آذَاءَ اللَّيْلِ* ifadesinin ve *إِدَابٌ* kelimesinin anlamı hususunda kendisinden önceki müfessirlerin görüşlerine mutabık kalan el-Ahfeş'in bu husustaki görüşü, kendisinden sonraki muteber kaynaklarca da teyit edilmiştir.

el-Ahfeş'in açıklamasını yaptığı *الْحَدُّ* kelimesine kendisinden önceki dilciler "yardım eden, hizmet eden, işte ve hizmette kolaylık" şeklinde bir birine yakın anlam vermişlerdir. el-Ahfeş'se bunun "hizmet" ile ilgili bir kelime olduğunu belirtmiş ve daha fazla izahta bulunmamıştır.

قُوءٌ kelimesiyle ilgili iki zıt anlamı zikreden el-Ahfeş, bunlar arasında tercihte bulunmamış, bu kelimeyle ilgili olan *فِرَاتٌ جَدِيدًا* ifadesinin "hamile kalmak" anlamına geldiğini söylemiş ve bu mananın doğruluğunu bir beyti şahid göstermek suretiyle ispat etmiştir.

Müellifin *جَمٌّ* ifadesinin anlamıyla ilgili söyledikleri kendisinden önce bu hususta görüş belirten Sîbeveyh ve Ebû Ubeyde'nın açıklamalarıyla üst üste düşmektedir. el-Halîl ve İbn Kuteybe'nin bu kelimeyle ilgili izahları da el-Ahfeş'in görüşüyle çelişmemektedir.

el-Ahfeş'in *سُبْحَانَ* kelimesinin anlamıyla ilgili görüşü Sîbeveyh ve Ebû Ubeyde'nin açıklamalarıyla aynı minvaldedir. *مَلَامٌ* kelimesinin *el-Furkân* 63'cü âyetindeki anlamı Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'da zikrettiği Ebu'l-Hattâb'ın görüşünü özetler niteliktedir. *التَّحِيَّةُ* kelimesine gelince, bu söz "mülk", "beka" ve "selamet olma" gibi bir çok anlama geldiği rivayet edildiği halde el-Ahfeş "mülk" anlamını tercih etmiştir. Şahid gösterdiği beyitte de sözü edilen kelimenin "mülk" anlamında olup olmadığı

tartışıldığı halde müellifimiz onun "mülk" olduğuna kesin kanaat getirmiştir.

el-Ahfeş, aynı şekilde *يُحْفِ* fiilinin çeşitli kelimelerle kullanıldığında meydana gelen farklı anlamlarını zikretmiş ve "muhafaza etmek" manasında geçen bir şiiri de şahid göstermiştir. *يُحْفِ* ifadesi, anlamı hakkında birkaç farklı görüş bulunan bir kelime olmakla beraber el-Ahfeş "görmüyor musun ki" şeklindeki en çok zikredilen görüşü tercih etmiştir.

el-Ahfeş el-Evsat Arap dili gramerinde söz sahibi dilcilerden biridir. Bu sebeptendir ki, ana gövdesini sarf ve nahvin oluşturduğu *Meâni'l-Kur'ân*'da anlaşılmasında güçlük çekilen kelime ve cümleleri izah ederken aynı zamanda bir nahiv kuralını da açıklamış ve onu bol şâhidlerle takviye etmiştir. Onun dilbilgisi ile ilgili açıklamaları kendisinden sonraki dilciler tarafından dikkate alınmış ve dille ilgili eserlerde ve tefsirlerin nahivle ilgili bölümlerinde görüşlerine çokça müracaat edilmiştir. Bununla beraber müellifin ğarîb kelimeler hakkındaki görüşleri incelendiğinde, söylediği görüşlerin hemen tamamının kendisinden önceki âlimlerce zikredildiği görülür. el-Ahfeş kendisinden önceki alimlerce ileri sürülen görüşlerden birini tercih ederek zikretmiş, bazen de birkaçını sıralayıp aralarında her hangi bir tercihte bulunmamıştır. Müellifimizin gösterdiği şahidlerin önemli bir kısmının da Sîbeveyh veya Ebû Ubeyde tarafından *el-Kitâb* ve *Mecâzu'l-Kur'ân*'da zikredilmiş olması ayrıca dikkat çekmektedir.

Kaynaklar

- el-Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşi'î, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abd'ul-Emîr Muhammed Emîn el-Verd, Âlemu'l-Kutub, Beyrut-2003.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, I-XIII, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme Li'l-Kutub, Kahire-1977.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul-1973.
- el-Cumahî, Muhammed b. Selâm, *Tabakâtu fuhûli's-suarâ*, I-II, şrh. Mahmud Muhammed Şâkir, Matbaatu'l-Medenî, Kahire-tsz.
- Durmuş, İsmail, "Meânî", *DİA*, XXVIII, İstanbul-2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, *Tefsîru bahri'l-muhît*, I-VIII, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1422.
- Ebu'l-Ferec el-Esfehânî, Ali b. Huseyn b. Muhammed, *el-Eğânî*, I-XXIV, thk. Samîr Câbir, Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, Beyrut-tsz.
- Ebu't-Tayyib, Abdulvahid b. Ali el-Luğavî, *Kitâbu'l-ezdâd fî kelâmi'l-Arab*, thk. İzze Hasen, Dâru Tılâs, yyy.-1996.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, thk. Muhammed Fuat Sezgin, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-1981.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, I-III, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî, yyy. Beyrut-1988.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, Âlemu'l-Kutub, Beyrut-1980.
- Gümüş, Sadreddin, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5-6, İstanbul-1987-1988.
- Hassanov, Sefer, Muhammed b. el-Hasan el-Mu'înî'nin "*Levâmi'u'l-burhân ve kavâti'ul beyân fî Meâni'l-Kur'ân*" Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa-2006.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan-1993.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elbâb fî'l-elkâb*, I-II, thk. Abdulaziz Muhammed b. Sâlih, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad-1989.
- İbn Kesîr, İmâduddîn İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dımaşkî Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XXI, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yyy.-1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslîmed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, I-II, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-tsz.
- = *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakari, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1978.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut-tsz.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm, *Ġarîbu'l-Hadîs*, I-IV, thk. Muhammed Abdu'l-Muîd Hân, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut-1396.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut-tsz.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Hicri İlk Üç Asır), (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri-2009.
- Kayagil, M. Süleyman, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân'ı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya-2013.
- = “Əxfəşin Həyatı və Yaradıcılığı”, *Baku İslâm Üniv. Zaqatala Şubesi Dergisi*, Sayı 3, Zaqatala-2008
- el-Kayravânî, Ebû Ali el-Hasen b. Raşîk, *el-Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi ve nakdih*, I-II, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Cîl, Beyrut-1981.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, *el-Câmi' li ehkâmi'l-Kur'ân: ve'l-mubeyyin limâ tezammenehu mine's-sunne ve âyi'l-Furkân*, I-XXIII, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-2006.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-III, thk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lubnan-2003.
- er-Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsim Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Mufredât elfâzi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru'l-Kalem, Dimaşk-tsz.
- Sâhib el-Ezherî, Ebû Ubeyde Ahmed b. Muhammed, *el-Ġarîbeyn fi'l-Kur'ânve'l-hadîs*, I-VI, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebe Nizâr Mustafa Elbâz, 1. Baskı, Riyad-1999.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, I-V, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Âlemu'l-Kutub, 3. Baskı, yyy.-1983.
- es-Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Azîz, *Kitâbu ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Edîb Abdulvâhid Cemrân, Dâru Kuteybe, yyy-1995.
- et-Tayyâr, Musâ'id b. Süleyman b. Nâsır, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad-1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, I-II, thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut-1996.
- Ya'kûb, Emîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidi'n-nahvi's-şî'riyye*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1992.

- ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed el-Murteza el-Huseynî, *Tacu'l-arûs mincevâhiri'l-kâmûs*, I-XL, Dâru'l-Hidâye, yyy.-tsz.
- ez-Zeccâc, *Î'râbu'l-Kur'ân*, I-III, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kahire-tsz.
- ez-Zevzenî, Ebû Abdullah Huseyn b. Ahmed b. Huseyn, *Şerhu muallekâti's-seb'a*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-2002.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm kâmûsu terâcim*, I-VIII, Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, Beyrut- 2002.

XIX. Y.Y.'DA MARDİN'DE AİLE YAPISI VE KADININ TOPLUMSAL STATÜSÜ*

Muhammed OKUDAN**

Özet

Bu çalışmada XIX. yüzyılda Mardin'de ailenin yapısı ve kadının sosyal statüsü 179, 201, 208 ve 235 nolu şer'iyeye sicilleri esas alınarak incelenmiştir. Mardin'de evlenme kadının rızası ile olmuş ve mehir kendisine verilerek gerçekleşmiştir. Tek eşle evlilik yaygındır. Ortalama çocuk sayısı üçtür. Boşanma hakkını mahkemelerde kullanabilen kadınlar, erkekler gibi ticaret yapmış, borç vermiş ve vakıf kurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı şer'iyeye sicillerinde kadın, Mardin şer'iyeye sicilleri, kadın, aile, sosyal hayat.

IN THE 19TH CENTURY IN MARDIN, FAMILY STRUCTURE AND SOCIAL STATUS OF WOMEN

* Bu makale 2012 yılında düzenlenen Uluslararası Batman Bilim ve Kültür Sempozyumuna sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Dr., muh.okudan@gmail.com

Abstract

In this study family structure and social status in Mardin in the 19th century have been analyzed based on the Ottoman Court Records numbered 179, 201, 208 and 235. In Mardin marriage occurred by taking the consent of woman and paying her the bride wealth. Monogamy was common. Average number of children was three. Woman used the right to divorce in courts. She also traded like men and lent and established a foundation.

Key Words: Woman in the Ottoman court records , Mardin court records, woman, family, social life.

Giriş

Osmanlı devrinde 'aile yapısı' ve 'kadının toplumdaki yeri' günümüzde üzerinde durulan konular arasında yer almaktadır.

Yakın zamana kadar Osmanlı kadını, birbiriyle çelişen iki açıdan tasvir edilmekteydi. Yönetimde kadınların rolünün artması, Osmanlı tarihçileri ve çağdaş araştırmacılar tarafından devletin gerileyişinin birinci nedeni olmasa da, devletin gerilemesindeki sebeplerden bir tanesi olarak kabul edilmiştir. İkincisi ise Osmanlı kadını sarayda haremde kapalı kapılar arkasında yaşayan, kimseyle görüşmeyen, söz söyleme hakkı olmayan insanlar olarak ifade edilmiştir¹. Taşradaki kadın ise çocuk doğurmak ve bağda bahçede çalışmakla mükellef tutulan, zorla evlendirilen, daha çok mal hükmünde olan bir varlık şeklinde resmedilmiştir.

Oysa Osmanlı Devleti'nde yaşayan halkların aile yapısını ve kadının toplumdaki yerini öğrenebileceğimiz objektif kaynaklar

¹ Ruth Roded, "Osmanlı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması", Osmanlı Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999, V, 418-427.

mevcuttur. Şer'iyeye sicilleri o dönemde tutulmuş ve değindiğimiz konular açısından ana kaynaklardan bir tanesidir.

Terim anlamı olarak şer'iyeye sicili, insanlarla ilgili bütün hukuki olayları, kadıların verdikleri karar suretlerini, hüccetleri ve yargıyı ilgilendiren çeşitli yazılı kayıtları içeren defterlere denilmektedir. Bu defterlere ayrıca kadı defterleri veya zabt-ı vekâyi sicilleri ismi de verilmektedir. Bunların, maruzlara, ilâmlara, hüccetlere, aile hukukuna, terekeye, izinnâmeye, emir ve fermanlara, vekâlet ve kefâletlere ait ayrı ayrı tutulmuş olanları olduğu gibi çeşitli vesikaları bir arada karışık olarak bulunduranları da vardır².

Osmanlı tarihinin kaynakları arasında şer'iyeye sicillerinin önemli bir yerinin olduğu konusunda şüphe yoktur. Kadıların devlet merkezi ile yaptıkları resmi yazışmaları, halkın şikâyet ve dileklerini, mahalli idarelere ait hukuki düzenlemeler olarak kabul edilen ferman ve hükümleri, en önemlisi de ait olduğu mahallin sosyal ve iktisadi hayatını yansıtan mahkeme kararlarını ihtiva eden bu sicilleri incelemeyen Osmanlı Devleti'nin siyasi, idari ve sosyal tarihini hakkıyla ortaya koymak mümkün değildir³. Özellikle şehir tarihleri ve bir bölgenin tarihi ve iktisadi hayatını tasvir etmesi ve de en önemlisi o bölgenin aile yapısını ve oradaki insanların birbirleri ile olan ilişkilerini ortaya çıkarması açısından şer'iyeye sicilleri hiç şüphesiz en önemli kaynaklardandır.

Bu nedenle şer'iyeye sicil defterlerine müracaat etmeden Osmanlı ailesi detaylı bir biçimde incelenemez. Gerçekten de evlenme, boşanma, mehir, nafaka talebi ve miktarı, aile içi geçimsizlik, miras işlemleri, vasi tayini gibi konular direkt ya da dolaylı yoldan aile kavramının içinde yer

² M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul: 1993, III, 210; Abdülaziz Bayındır, Muhâkeme Hukûku (Osmanlı Devri Uygulaması), İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul: 1986, s. 1.

³ Ahmet Akgündüz, Şer'iyeye Sicilleri, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 1998, s. 17.

alır. Bu kavramlarla ilgili hususlar da şer'iyeye sicil defterlerine kaydedilirdi. Genel olarak Osmanlı aile yapısına kısaca değinildikten sonra özelde şer'iyeye sicillerinden yola çıkarak Mardin şehrinin aile hayatı incelenmeye çalışılacaktır.

I-Osmanlı Toplumunda Ve Mardin'de Aile Yapısı

Aile, toplumu oluşturan en küçük yapı taşıdır. Toplumun sosyo-ekonomik, kültürel yapısını anlayabilmek için yukarıda değinilen toplumun en küçük yapı taşı olan aileyi incelemek gerekmektedir. Aile akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlanan fertlerin bir araya gelmek suretiyle oluşturdukları topluluktur. Osmanlı'daki aile yapısı geniş aile ve çekirdek aile olarak iki kısma ayrılabilir. 19. yüzyılda Selanik, İstanbul, İzmir gibi büyük kentlerde ve şehir merkezlerinde, çekirdek ailenin, kırsal kesimde ise, üretim, ailenin güvenliğinin sağlanması, iş bölümü gibi nedenlerden dolayı geniş ailenin yaygın olduğu bilinmektedir⁴. İncelenen Mardin şer'iyeye sicil defterlerinde ailenin çekirdek aile mi, yoksa geniş aile mi olduğu konusunda genel anlamda bilgi verecek verilere ulaşılamamıştır. Ancak bir kayıta ailesi ile yaşayan damadının kızına ayrı bir ev açmasını isteyen babanın mahkemeye başvurduğu görülmektedir. Şehidiye Mahallesi'nde ikamet eden Mehmed Efendi bin İsmail, evli olduğu Nemçe Hanım'la birlikte kardeşlerinin de bulunduğu babasının evinde yaşarken eşi ile evin diğer sakinleri anlaşamamış ve bundan dolayı da eşi bir başka ev kiralanıncaya kadar babasının evine gitmiştir.⁵ Benzer bir soruna bir başka belgede daha rastlanılmıştır. Diğer bir kayıta ise, Mehmed Efendi, mahkemeye başvurarak kendisinin yeni bir ev tuttuğunu, buna rağmen eşinin eve gelmediğini şikâyet etmektedir.

⁴ İlber Ortaylı, Osmanlı Toplumunda Aile, Pan Yayınları, İstanbul: 2004, s. 4.

⁵ Faris Dinç, 235 Nolu Şer'iyeye Sicil Defterine Göre Mardin'de Sosyal Hayat, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s.81.

Mahkeme Nemçe Hanım'ın evine dönmesi için babasına uyarıda bulunmasıyla neticelenmiştir. Başka bir kayıta ise Mardin'in Medrese Mahallesi sakinlerinden Fatıma bint-i Molla Abdülkadir'in vekili ve babası, damadı Hatunizâde Hacı Esad bin Ali'yi, kızı ile Hacı Esad'ın diğer karısının aynı evi paylaştıklarını ve bu birliktelikte evde çeşitli sorunların yaşanması sebebiyle dava ederek kızının başka bir eve yerleştirilmesini talep etmiştir. Mahkeme bu talebi yerinde görerek Hacı Esad Efendi'nin eşi olan Fatıma'nın başka bir eve taşınmasını karara bağlamıştır⁶. Yukarıdaki örneklerden hareketle şehirde çekirdek ailenin var olduğu, buna istinaden ailelerin böyle bir talepte bulunabildiği sonucu çıkarılabilir.

a-Evlilik

Evlilik, karı-koca arasında beraber yaşamaya ve yardımlaşmaya müsaade eden ve taraflara karşılıklı vazifeler yükleyen bir sözleşmedir. Kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi en iyi anlayabileceğimiz konu olan evlilik Türk toplumu için ve beraber yaşadıkları diğer Müslüman topluluklar için (Kürt, Arap, Boşnak Çerkez, vb.) her dönem önemli bir yere sahip olmuş ve kutsal kabul edilmiştir. Bununla birlikte bir Ermeni ve bir Rum için de bu kutsallık aynı şekilde kabul görmüştür⁷.

Türklerde evliliğin tarafları olarak kadın ve erkeğe eşit mesafeden bakılmakta ve karşılıklı olarak haklarının korunmasına özen gösterilmektedir. Özellikle de kadın için daha korumacı bir anlayış gelişmiştir. Bunun en büyük kanıtı evlilik öncesinde kadına verilmesi gereken mehir denilen ücretin hüccetlerde kayıt altına alınmasıdır.

⁶ Dinç, a.g.t. s. 80-83.

⁷ Ortaylı, a.g.e. s. 6.

İncelenen defterler, kadının kocasından mehrini alamadığı durumlarda, bunu alabilmek için mahkemeye başvurabildiğini göstermektedir. Ayrıca kadın mehrini almadan kocası vefat etmiş ise bu durumda tereke taksimi yapılmadan önce kadının mehri verilmiş, ondan sonra tereke taksimine geçilmiştir. Eğer bir boşama söz konusu ise ve erkek mehr ile iddet nafakasını vermemiş ise, bu durumda kadının hakkını aramak için mahkemeye başvurduğu ser'iyeye sicillerinde sıklıkla görülmüştür. Mardin'de Zeynep bint-i Şeyh Hüseyin, eski eşi Pandizade Abdurrahman ibn-i Şeyhmuz Efendiden alacağı olan bin altıyüzkırk kuruş mehrini talep etmiştir.⁸ Yine Babüs'sür Mahallesi'nde oturan Cemile bint-i Ahmed, boşandığı eşinin babasının kendisine ait mehr-i muaccelinden olan 1380 kuruş değerindeki eşyaya el koyduğunu beyan etmiş ve mehir olması hasebiyle kendi malı olduğundan bunun iadesini istemiş, mahkeme de kadını haklı bularak eşyayı kendisine iade etmiştir⁹.

İncelediğimiz defterlerde nikâh ile ilgili belge sayısı oldukça azdır¹⁰. Ancak bu evliliklerin kayıt altına alınmadığı anlamına gelmemektedir. Bunun sebebi o zamanın koşullarında kadıların mahallelerdeki temsilcisi olan ve kendilerine izinnâme verilmiş olan imamın nikâh kıyma yetkisine sahip olması ve kıydığı nikâhın hukuki bir anlam kazanmasıdır. İslam hukukunda evlenmelerin iki şahit huzurunda yapılmasından başka şekil şartı bulunmamasına rağmen din ve toplum hayatında oynadığı rol sebebiyle akdin oldukça erken dönemlerden itibaren konunun hukuki yönünü bilen din ve hukuk adamlarının huzurunda yapılmasına özen gösterilmiştir¹¹.

⁸ Mardin Şer'iyeye Sicil Defteri (Bundan sonra MŞSD şeklinde gösterilecektir.), Defter Numarası (Bundan sonra df. No. şeklinde gösterilecektir.) 46, Varak (Bundan sonra V. Şeklinde gösterilecektir.) 12.

⁹ MŞSD, df. no. 79, V. 17; Dinç, a.g.t. s. 81.

¹⁰ MŞSD, df. no. 201, V. 34; MŞSD, df. no. 235, V. 28; MŞSD, df. no. 208, V. 94.

¹¹ M. Akif Aydın, İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İz Yayıncılık, İstanbul: 1996, s. 162.

Şer'iyye sicilleri üzerinde çalışma yapan araştırmacılar nikâhta tarafların rızasının önemli olduğunu, Osmanlı mahkemelerinin tarafların razı olmadığı nikâhları geçersiz saydıklarını, mahkemelere yansıyan davalardan ortaya koymaktadır. Jennings, Kayser sicilleri üzerinde yaptığı çalışmada, ergin bir kızın kendisinin zorla evlendirildiğini iddia ederek mahkemeye başvurduğunu ve bu evliliği iptal ettirdiğini tespit etmiştir. Konuyla direkt alakalı olmasa da 235 nolu defterde ilginç bir kayıt bulunmaktadır. "Salom veledi Hayo, yine Yahudi taifesinden ve aynı mahalle sakinlerinden Feriha binti Abdullah'a açtığı davada, kendisinin evlenmek amacıyla Feriha'ya iki bin iki yüz kuruş mehr-i muaccel verdiğini ve şahitler huzurunda kendi ayinleri üzerine nikâh kıydıklarını ancak Feriha'nın kendisiyle evlenmekten imtina ettiğini beyan ederek, zevciyete tembih olunmasını talep etmiştir. Bunun üzerine Feriha, Salom ile sözlü olduklarını kabul etmiş ancak, kendisinin evlenmek üzerine herhangi bir akdinin olmadığını, söz konusu paranın babası tarafından alındığını ifade etmesi üzerine Salom davadan men edilmiştir¹².

Nikâh esnasında kadın ya kendisi bizzat nikâha katılıp kâdının huzuruna çıkardı ya da kendisine vekil tayin edip icap ve kabulü vekili aracılığıyla yapardı. Naime bint-i Hâcı Halîl'in, kadı huzuruna bizzat kendisi gelerek nikâhı kıyılmıştır. Nikâhta önce şahitlerin adı daha sonra gelinin kimliği yazılmaktaydı. Sicil defterinde ise devamı şu şekildedir: *"âkila bâliğa medîne-i mezkûre mahkemesinde meclis-i şer'imizde karye-i mezkûre ahâlisinden Halef bin 'Îsâ mahzarında ikrârat ve tasarrufat-ı sahîha ve nafize olduğu hâlde bi-t-tav' ve'r-rızâ ikrâr-ı tam ve takrîr-i kelâm ve ta'bîr-i ânîl-merâm edüb, iş bu târih-i zabıttan on üç gün mukaddem bir taraftan cebr ve ikrah vâki' olmaksızın bin guruş mehr-i mu'accel ve örf ve adetimiz üzere ikiyüz miskal vasat altunu tesmiyeleriyle nefsi mezbûr Halef'e inkâh ve tezvic eylediğinde ol dahi ber-vech-i muharrer tenekküh ve tezevüc ve kabûl edüb, nikâhını mahzar-ı*

¹² Dinç, a.g.t., s. 80.

şühûdta ber-vech-i muharrer mezbûr Halef üzerine âkid ve mehr-i mu'accel-i mezkûrun mezbûr Halef mâlından ve yedinden ahz u kabz ederek zevce-i menkûha-yı medhûl-u bihası olub, dedikte mezbûr Halef dahi mukirra-yı mezbûrenin ber-vech-i meşrûh bi'l-cümle kelimât-ı meşrûhasını tabian ikrâr ve tasdîk eyledi¹³.

Bu konuyla ilgili öncelikle bilinmesi gereken ancak, üzerinde en çok spekülasyon yapılan mesele, toplumda birden çok kadınla evliliğin oldukça fazla olduğudur. Osmanlı toplumunda poligami denilen çok eşli evlilik ne gayr-ı ahlaki ne de gayr-i kanunidir. Buna rağmen toplum tarafından hoş karşılanmamıştır¹⁴. Daha önce değinildiği gibi bu konunun objektif olarak ele alınması, ancak şer'iyeye sicil defterlerinde bulunan tereke taksim ilamlarının incelenmesi ile mümkün olabilir. Çünkü bu ilamlarda kadın da erkeğe mirasçı olduğundan dolayı isimler geçmektedir. Araştırmaya konu olan 179, 201, 208 ve 235 numaralı Mardin şer'iyeye sicil defterlerinden 19. yüzyılda Mardin'de yaşayan Müslim ve gayrimüslimler arasında tek eşliliğin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. 208 nolu Mardin Şer'iyeye Sicil Defterinde tespit edilen on dört kayıttan yalnızca Hacı Mahmud bin Seyyid Ahmed adındaki kişinin Fatma bint-i Hüseyin ve Maya bint-i İbrahim adında iki eşi bulunmaktadır¹⁵. 201 nolu sicil defterinde tespit edilen dokuz kayıttan bir adet üç eşle evlilik (201 nolu MŞSD: V. 30) iki adet de iki eşle evlilik bulunmaktadır¹⁶. 179 nolu Mardin Şer'iyeye Sicil Defterinde tespit edilen on kayıttan yalnızca iki tanesinde birden fazla eşle evlilik olduğunu tespit edilmiştir¹⁷. 235 nolu Mardin Şer'iyeye Sicil Defterinde tespit edilen otuz iki aileden altı erkek iki eşli, bir erkek üç eşli, yirmi beş erkek ise tek eşlidir¹⁸. Birden çok eşle

¹³ MŞSD, df. no. 208, V. 39.

¹⁴ Ortaylı, a.g.e., s. 89.

¹⁵ MŞSD, df. no. 208, V. 67.

¹⁶ MŞSD, df. no. 201, V. 19; V. 42.

¹⁷ MŞSD, df. no. 179, V. 6; V. 7; V. 30.

¹⁸ Dinç, a.g.t., s. 83

yapılan evliliklerin büyük bir kısmının ilk evlilikten çocuk olmadığı durumlarda yapıldığı anlaşılmaktadır. Babüs'sür mahallesinde vefat eden Mehmed bin Seyyid Ahmed'in terekesinde iki eşinin adı geçmektedir. Ancak terekede, eşlerinden olma çocuklarından bahsedilmemektedir. Şayet çocukları olsaydı onlar da varis olarak terekede zikredilmek zorundaydı.¹⁹ Yine Şehidiye Mahallesinde Abdülkadir bin Muharrem Bey'in terekesinde iki eşinden bahsedilirken çocuklarından bahsedilmemesi bunun örneklerinden bir tanesidir²⁰. Sürgücü kazasına tabi Elfan köyünde ikamet eden Hüseyin bin Semdin bin İsmail'e ait veraset kaydında varisleri belirtilirken kendisinin evli olduğu iki eşinden sadece birinden mütevellit çocuklardan bahsedilmektedir²¹. Bu da kişilerin evlendiklerinde çocukları olmayınca çocuk sahibi olabilmek için ikinci evliliklerini yaptıklarını düşündürmektedir.

b-Çocuk Sayısı

Osmanlı ailesinde ortalama çocuk sayısı konusu tartışmalıdır. Mehmet Akif Aydın ve Ömer Lütfi Barkan'a göre Osmanlı ailesi ortalama beş kişiden oluşmakta idi²². 235 nolu defterde incelenen kayıtlara göre ortalama çocuk sayısı 3,4 tür. 208 nolu defterden tespit edilen on dört aile ve bunlara ait elli dört çocuk söz konusudur. Bu da ortalama olarak 3,9 çocuğa tekabül etmektedir. 201 nolu defterde dokuz kayıttan yirmi altı çocuk tespit edilmiştir. Bu da ortalama 2,9'a tekabül etmektedir. Bu sonuçlardan yola çıkılarak Mardin şehrindeki ortalama çocuk sayısının Osmanlı'nın diğer coğrafyalarıyla örtüştüğü ifade edilebilir.

¹⁹ MŞSD, df. no. 201, V. 42.

²⁰ MŞSD, df. no. 201, V. 19.

²¹ Dinç, a.g.e. s. 83.

²² Aydın, a.g.e., s. 168.

c-Boşanma

İslam dini müntesiplerine evlenmeyi teşvik etmiş, mümkün olduğu kadar boşanmaktan uzak durmalarını, ancak eşler arasındaki geçimsizliğin devamı halinde çiftlerin birbirlerinin haklarına riayet ederek ayrılmalarını önermiştir. Hukuki olarak koca boşama hususunda geniş bir yetkiye sahipse de örfi ve diğer sebeplerden dolayı bu uygulamaya yansımamıştır. Kadının boşama hakkı sınırlı gibi görünmesine rağmen yine de istemediği bir evlilikten kurtulma imkânı elde etmiştir²³. İncelenen defterlerdeki bu türlü kararların neredeyse tamamı muhala'a şeklindedir. Muhala'a kadın ile erkeğin karşılıklı olarak anlaşarak birbirinden ayrılmalarıdır. Kurân-ı Kerimde Bakara Süresi 229. ayetinde yer alan "...Kadının kurtulmak için bir şey vermesinde ikisi için de günah yoktur." ifadeye dayanmaktadır. Dare bint-i el-Sadi isimli kadın, eşi Remo bin Süleyman'dan mehr-i mu'acelesi olan yedi yüz kuruşu Remo bint-i Süleyman'da kalmak üzere iddet nafakasını talep ederek boşanmıştır²⁴.

Boşanmadaki bir diğer neden de ihtida hareketi olarak gözükmektedir. İhtida, kişinin hidayete ermesi, Müslüman olması anlamında kullanılan bir kelimedir. İslam hukukunda bir erkek ehl-i kitaptan bir kadınla evlenebilir, ancak Müslüman bir kadın gayr-i Müslim bir kişiyle evlenemez. Mardin şer'iyye sicil defterinden üzerinde çalıştıklarımızdan bu konuyla alakalı iki kayda rastladık. Bunlardan birincisi Mardin'in Bâbüs'sûr Mahallesi'nde Süryani Cercis oğlu Safer, mahkeme huzurunda kelime-i şهادet getirerek Müslüman olmuştur. Kendisi Muhammed Nureddin adını almıştır. Karısı ehl-i kitap olduğu için evli kalmalarında İslam Dini açısından bir sakınca bulunmamıştır²⁵. Defterin ilerleyen kısımlarında muhtedi Muhammet Nureddin'in eşi Hevli bint-i Şemun aralarında hüsn-i muaşeret kalmadığını belirterek mehir için

²³ Aydın, a.g.e., s. 85.

²⁴ MŞSD, df. no. 208, V. 72.

²⁵ MŞSD, df. no. 179, V. 9.

aldığı iki bin dört yüz kuruşu Muhammed Nureddin'e vererek onunla hal' olmak istemiş ve kadı da onları boşamıştır²⁶. Burada ayrıca kadının tazminat ödeyerek eşinden rahatlıkla ayrılabilirdiği görülmektedir. Diğer kayıt ise Menci adında Katolik bir Ermeni kadının Müslüman olup Fatma ismini almasıdır. Mahkemede eşi Sago ibn-i Gerboya İslam'ın anlatılmasını istemiş, ancak Gerbo dinini değiştirmeyince mahkeme karı kocayı boşamıştır. Ancak burada kadın hiçbir şekilde nafaka talep etmemiş ve boşanmak için para da vermemiştir²⁷. İlginç olaylardan bir tanesi Huri bint-i Mustafa isimli bir kadın kocasının kendisini zina yapmakla suçladığını, 2 çocuğunu da kabul etmediğini bu nedenle boşanmak istediğini kadıya bildirmesidir. Kadı mehr-i muaccel ve mehri müecceli ve çocukların nafakasının karşılanması üzerine boşamayı gerçekleştirmiştir²⁸.

II-Kadınlarla İlgili Diğer Hususlar

a-Miras

Miras işlemlerinde İslam hukuku esas alınıyordu. Buna göre, kıza verilen hisse erkeğin yarısı kadardı²⁹. İncelenen defterlerdeki tereke kayıtlarında eş olan kadının mirasçılar arasında yer aldığı, eğer kadının mehri önceden ödenmemiş ise miras taksim edilmeden önce kadının mehrinin verildiği ve daha sonra taksime geçildiği görülmektedir³⁰.

b-Kadının sosyal statüsü

Kadın ve aile ile ilgili şer'iyeye sicilleri üzerinde ilk çalışmaları yapan Ronald Jennings, 17. yüzyıl'da Kayseri'de Osmanlı kadınının,

²⁶ MŞSD, df. no. 179, V. 16.

²⁷ MŞSD, df. no. 179, V. 21.

²⁸ MŞSD, df. no. 201, V. 20.

²⁹ Ortaylı, a.g.e. s. 70.

³⁰ MŞSD, df. no. 208, V. 39.

mahkemelerden gerektiği gibi yararlanabilmesi, borç alıp verebilmesi, vakıf kurabilmesi gibi durumları belgeleriyle ortaya koyarak, Anadolu kadınının hiç de toplum hayatının dışında olmadığını göstermiştir³¹.

Tekye Mahallesiinde oturan Ayşe bint-i Faris, Derviş bin Halil'e borç olarak verdiği yarım liray-i Osmânîyi geri almak için dava açmıştır³². Hatice Hatun bint-i el-Hâc İsmâil ile Hâce Nure Hatun bint-i Molla Muhammed kendilerine ait olan dükkân hisselerini satmıştır³³. Medrese mahallesinden Zemzem bint-i şeyh Sadun vefat eden babasının mirasından hakkını tam alamadığı gerekçesiyle mahkemeye başvurmuş ve kardeşinin çocuklarından davacı olmuştur³⁴. Mardin'in Bâbüs'sûr Mahallesi'nde Hâce Hâtun adlı kadın mahkemeye gelerek kocasının yirmi gün önce şehri terk ettiğini kendisine ve çocuklarına nafaka olarak hiçbir şey göndermediğini kadıya bildirmiş ve muhtaç durumda olduklarından Eşi Yahya'nın nafaka ödemesini istemiştir. Bunun üzerine kadı Yahya'nın aylık altmış kuruş nafaka ödemesine karar vermiştir³⁵.

Kadına şiddet konusunda o dönemde de bazı sıkıntılar olduğu görülmektedir. Bunlardan bir tanesi Mardin'e bağlı Musika köyü sakinlerinden Halime adlı kadının kocasından gördüğü şiddetten dolayı babasının evine gelmesidir. Kocasını tarafından eve götürülürken yolda Halime'ye şiddet uygulandığı haberinin kardeşlerine gelmesi üzerine kadının kardeşleri duruma müdahale etmişler ve olayı yargıya taşımışlardır³⁶.

Günümüzde olduğu gibi o dönemde de kadının cinsel olarak istismar edildiği ve bu gibi olayların mağdur tarafından yargıya

³¹ Feriha Karadeniz, "XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Farklı Sınıflardaki Osmanlı Kadınına Genel Bir Bakış", Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara: 1999, V, 450-457.

³² MŞSD, df. no. 208, V. 6.

³³ MŞSD, df. no. 208, V. 67.

³⁴ MŞSD, df. no. 201, V. 32.

³⁵ MŞSD, df. no. 179, V. 42.

³⁶ Dinç, a.g.t., s. 85.

taşındığını görülmektedir. Susan bint-i İlyas, Cercis'in kendisine evlenmek vaadiyle kandırıp tecavüz ettiğini ama kendisiyle evlenmediğini ve kendisinden şikâyetçi olduğunu mahkemeye bildirmiştir. Yine Semsule binti Ali'nin köyden bir saat mesafede bulunan mahalde ekin biçerken aynı köy sakinlerinden Abdo bin Seyho tarafından yedi ay önce tecavüze uğradığı, Semsule'nin vekili Ahmed bin Mustafa tarafından şikâyet edilmiştir. Ancak Abdo'nun bu suçlamaları kabul etmemesi ve olayı doğrulayacak şahitlerin olmaması sonucunda mahkeme davacı tarafı bu davadan men etmiştir³⁷.

Sonuç

19. yüzyılda Mardin, Diyarbakır Vilayetine bağlı Sancak merkezi durumundaydı. Bu şehirdeki sosyal hayat diğer Osmanlı şehirleriyle hemen hemen aynı idi.

Daha önce belirtildiği üzere toplumda tek eşlilik yaygındı. Birden fazla evlilik istisna idi. Çok eşle evliliğin genellikle neslin devamını sağlama adına yapıldığı, terekeden alacak ilamları üzerinde yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Yine bu ilamlarda yapılan çalışmalarda ortalama çocuk sayısının üç ile beş arası değiştiği tespit edilmiştir. Yapı olarak bakıldığında bir Türk Ailesi ile bir Ermeni ve Süryani ailesi arasında çok eşlilik ve çocuk sayısı bakımından pek bir fark olmadığı tespit edilmiştir. Kadının toplumdaki yerine gelince, evlenmesi kendi rızası esas olmak üzere ve sicil defterine kaydedilmesiyle gerçekleştiği, bunun da onun evliliğinin hukuki temellerini oluşturduğu görülmüştür. Yine incelenen defterlerde mehirin bugünkü anlamda nafaka olarak kabul edildiği, evlilik sırasında eğer alınmamış ise kocası öldüğünde terekeden önce kadının mehrinin verildiği ondan sonra taksim yapıldığı

³⁷ Dinç, a.g.t., s. 49.

anlaşılmaktadır. Diğer bir konu ise şiddete ve cinsel istismara uğrayan kadının bu durumu kabullenmeyip olayı yargıya taşıdığı şer'iyeye sicil defterlerindeki kayıtlardan tespit edilmiştir. Mahkemeye başvuran kadınlar arasında gayr-i Müslim kadınların da varlığı Osmanlı mahkemelerinin ırk ve din farkı gözetilmeksizin her türlü sorunu çözmeye çalıştığını göstermektedir.

Kaynaklar

- 179 No'lu Mardin Şer'iyeye Sicil Defteri
201 No'lu Mardin Şer'iyeye Sicil Defteri
208 No'lu Mardin Şer'iyeye Sicil Defteri
235 Mardin Şer'iyeye Sicil Defteri
Akgündüz, Ahmet, *Şer'iyeye Sicilleri*, c. 1, İstanbul: 1998, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Aydın, M. Akif, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul: 1996, İz Yayınları
Bayındır, Abdülaziz, *Muhâkeme Hukûku* (Osmanlı Devri Uygulaması), İstanbul: 1986, İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları.
Dinç, Faris, *235 no'lu Şer'iyeye Sicil Defterine Göre Mardinde Sosyal Hayat*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: 2007.
Karadeniz, Feriha, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Farklı Sınıflardaki Osmanlı Kadınına Genel Bir Bakış*, Osmanlı, Ankara: 1999, c. 5, Yeni Türkiye Yayınları
Ortaylı, İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: 2004, Pan Yayınları
Pakalın, M. Zeki, *Tarih Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1993, MEB Yayınevi,
Roded, Ruth, *Osmanlı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması Osmanlı*, Ankara: 1999, Yeni Türkiye Yayınları.

GÜNÜMÜZ TÜRK TOPLUMUNDA FELSEFEYE YÖNELİK OLUMSUZ BAKIŞIN TARİHSEL ARKA PLANI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ali YILDIRIM*

Özet

Günümüz Türk toplumunda felsefeye karşı mesafeli bir yaklaşım vardır. Bunun geçmişe dayanan bir takım nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki Gazzâli'nin felsefeciler karşısında aldığı tavidir. Diğer önemli bir sebep ise 12. yüzyıldan sonra Türk toplumunda büyük filozofların yetişmemesi ve felsefenin lüzumsuz olarak kabul edilmeye başlanmasıdır. Ayrıca 18. yüzyıldan itibaren eğitim müfredatlarında okutulan felsefe derslerinin içeriğidir. Buna göre felsefe pozitivism ve materyalizmin aktarım aracı olarak benimsenmiştir. Bu durum ise Türk toplumunun felsefeye karşı olumsuz tavır geliştirmesine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Pozitivism, Gazzâli, Felsefe Dersleri.

IN TODAY'S TURKISH SOCIETY'S NEGATIVE ATTITUDE TOWARDS PHILOSOPHY, AN EXAMINATION OF THE HISTORICAL BACKGROUND

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ali.yildirim26@gop.edu.tr

Abstract

Against philosophy in contemporary Turkish society has an approach distance. Based on the past it has a number of causes. The first of these is his attitude towards the philosopher Al-Ghazali's. Another important reason, philosopher's absence at Turkish society on after the twelfth century and philosophy is being adopted as superfluous. Finally, after the eighteenth century, the content of the curriculum is taught in philosophy classes. Accordingly, philosophy has been adopted as the transfer agent of conception of positivist and materialist. This case, the negative attitude towards the philosophy of the Turkish community has led to development.

Key Words: Philosophy, Positivism, Ghazzali, Lessons of Philosophy.

Giriş

İnsanoğlu ile birlikte var olan ve insanı, diğer canlılardan ayıran bir özellik olan düşünmek ve akıl yürütmek, insanın sahip olduğu en önemli kabiliyet olarak değerlendirilebilir. Düşüncenin, bir bilgi birikimi halini alması, toplumların kendi yaşam biçimleri ve kültürlerinin tesiri ile çeşitlilik göstermektedir. Çin, Hint ve Mezopotamya gibi kültür çevrelerinde gelişen düşüncenin bilgi olarak daha çok dini, teknik veya mitolojik unsurları ihtiva ettiği bilinir. Felsefî düşüncenin ise nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tam olarak aydınlatılamamış olsa da eskiden beri kabul gören kanaat, felsefenin beşiğinin Antik Yunan olduğu şeklindedir¹. Felsefenin Sofistler ve Sokrates ile birlikte pratiğe, bir yaşam biçimine dönüştüğünü, hayatın anlamını sorgulayan insanın, ortaya koyduğu yorum çerçevesinde bir hayat sürme gayreti içerisinde olduğunu

¹ Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011, s.43.

görmekteyiz. Platon ve Aristoteles ile sistematik devrini yaşayan felsefe, özellikle bu son iki filozof tarafından ortaya konan düşünce sistemleri üzerinde yükselmiştir.

Hristiyanlığın ortaya çıkmasının ardından Hristiyan dogmalarına Antik felsefenin araçlarıyla biçim kazandırmak isteyen Kilise Babalarının felsefesi, Hristiyan felsefesinin ilk dönemini diğer adıyla Patristik Dönemi ortaya çıkarmıştır. Patristik felsefe Hristiyan inancına bir öğreti niteliği kazandırma denemesi iken ardından ortaya çıkan skolastik felsefe, biçimi belirmiş olan bu öğretiyi temellendirme ve sistematik olarak derleyip toplama çabasına girişmiştir².

Ortaçağ skolastiğinin ilk dönemlerine denk gelen IX ve X. yüzyıllarda Emevi ve Abbasi Devletleri devrinde yapılan tercüme faaliyetleri ile felsefe, bir disiplin olarak İslam dünyasına intikal etmiştir. Felsefenin İslam dünyasına intikali mevcut Grek ya da Hristiyan skolastik felsefesinin aynen aktarılması şeklinde olmamıştır. Bu süreç başlangıçta bir tercüme faaliyeti olmakla birlikte zamanla tüm felsefe faaliyetleri, İslam düşünce sistemini ve yaşam tarzının tamamını içine alan bir faaliyet halini almıştır³.

İslam felsefesi, Platon ve Aristoteles gibi büyük sistem filozoflarının yöntemlerinden etkilenmiştir. Ancak Mûtezilî ve Batınî gibi muhalif ekoller de bulunmakla birlikte İslam felsefecilerinin nazariyelerinin büyük çoğunluğu, Müslüman toplumun inanç ve değerlerine uygun ve özgün niteliklere sahip olarak ortaya konmuştur. Bu devirlerde felsefe ile uğraşanlar, döneminin idarecileri tarafından teveccüh görmüştür. Felsefenin ve bilimin Türk-İslam toplumlarındaki yükselişinde, İslam dininin bilmeye ve öğrenmeye atfettiği önemi de göz ardı etmemek gerekir. Felsefe, Türk-İslam coğrafyasında, ilmin ve hikmetin itibar

² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s.125.

³ Taylan, *İslam Felsefesi*, s.123, 129.

gördüğü IX. ve XIII. yüzyıllar arasında en parlak dönemini yaşamıştır⁴. Bu dönemlerde ortaya çıkan ve Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazzâli, İbn Rüşd ve Bağdadi gibi filozoflar tarafından temsil edilen İslam felsefesi gerek Türk-İslam düşüncesine gerek dünya kültür birikimine büyük katkılar sağlamıştır.

Aynı devirlerde Ortaçağ Avrupa'sında skolastik felsefeden beklenen, felsefeyi vahyin doğrularına uygulayarak, Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasını kolaylaştırmak⁵ iken Türk-İslam düşüncesinin işlevi, ne yalnızca İslam dininin anlaşılması ve yorumlanmasına yardımcı olmak şeklinde belirlenmiş ne de yalnız teorik bir düşünsel faaliyet olarak icra edilmiştir. Türk-İslam düşüncesi bilimin, sanatın, edebiyatın, siyasetin ve sosyal hayatın tüm yönlerine tesir eden bir etkinlik olarak göze çarpmaktadır. Zira hemen her filozofun bir bilim ve sanat dalında derinlik sahibi olduğu görülmektedir⁶. Anlaşılan o ki İslam felsefecileri yalnız düşünce sistemleri kurup teoriler üreterek değil, düşünceyi pratik hayata yansıtan eserler vererek fikri alt yapısı güçlü, zihin dünyası net ve idealleri olan bir medeniyetin inşasına katkı sağlamışlardır.

Düşünmenin kurallarının belirlendiği mantıktan bilginin kaynağına, ilahiyatın en temel konularından etik, estetik ve siyasete kadar felsefe, Türk-İslam toplumlarında ulemanın ve idarenin daima gündeminde olmuştur. Ancak toplumumuzda felsefi faaliyetin, XII. yüzyıldan itibaren azalmaya başladığını, XVI. yüzyıldan sonra tamamen duraksadığını ve felsefenin, ulemanın entelektüel bir faaliyeti ve skolastik eğitimin bir parçası olmaya başladığını görmekteyiz. Bu süreçte zaman zaman dini hassasiyetler gerekçe gösterilerek felsefeye karşı tavır alınmış, bazı dönemlerde ise felsefe zararlı ilimler arasında gösterilmek

⁴ Osman Kafadar, "Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi", *A.Ü.E.B.F. Dergisi*, C.27, S.1, 1994, s.279.

⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.140.

⁶ Taylan, *İslam Felsefesi*, s.302.

istenmiştir⁷. Diğer taraftan Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet dönemiyle devam eden Batı kaynaklı felsefe eğitimi toplumun felsefeye ve felsefe eğitimine yaklaşımını etkilemiştir.

Mensubu olduğu dinin, kendisine, düşünmeyi ve akletmeyi emrettiği bir toplumun, felsefe gibi bir ilimden ancak çok kritik gerekçelerle uzaklaşmış olması gerekir. Bu makalede söz konusu gerekçelerin neler olabileceğini birkaç ana başlık altında tahlil etmeye çalışacağız. Felsefeye karşı olumsuz olarak gelişen tavrın arka planının öncelikle iki temel veçhesi olduğunu düşünmekteyiz. İlk olarak, felsefenin sorgulayıcı ve şüpheli üslubunun dini inançlar ile karşı karşıya gelme durumu, ikinci olarak ise bir eğitim programı olarak felsefe dersleri aracılığı ile gerçekleştirilmeye çalışılan zihinsel dönüşümün mahiyetidir. Yaklaşık bin yıllık zaman dilimini içine alan bir süreç içerisinde gelişen bu menfi tavrın, yalnız belli birtakım uygulamalar ve sübjektif yaklaşımlarla izah edilmesi değerlendirmemizi eksik kılacağı gibi yanlış sonuçlara ulaşmamıza da neden olabilecektir. Bu nedenle aşağıda felsefenin toplum nezdindeki olumsuz imajına zemin hazırladığını düşündüğümüz uygulamaları, belli bir tarihsel seyir içerisinde vermeye çalışacağız.

1. Gazzâli ve Felsefeye Karşı İlk Ciddi Tavır

Türklerin İslamiyet'le buluşmadan önceki düşünsel faaliyetleri daha çok Türk töresinin efsaneleşmiş anlatımını içermekte⁸ iken, İslamiyet'le buluşmanın ardından Türkler, Araplarla kurdukları dini ve kültürel ilişkilerle felsefeye ilgi duymuşlardır. Bu ilişkiler Türklerin eğitim sisteminin yapılanmasında önemli rol oynamıştır. İslamiyet öncesi Türklerde kurumsal anlamda bir eğitim sisteminden bahsetmek pek

⁷ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970, s.157.

⁸ Ahmet Turan Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2004, s.8.

mümkün görünmemektedir. Ancak İslamiyet sonrasında özellikle Selçuklular dönemine gelindiğinde Türk eğitim sisteminin ilk kurumsal yapıları olan medreseler ile karşılaşmaktayız⁹.

Medreselerde, Türk-İslam düşüncesinin en canlı yıllarının yaşandığı IX. ve XIII. yüzyıllar arasında büyük felsefeciler ve bilim adamları yetişmiştir. Yapılan çalışmalar arasında Antik Yunan filozoflarının eserlerinin tercümeleri olduğu gibi Platon ve Aristoteles gibi sistem filozoflarının felsefelerinin İslam düşüncesi açısından yorumlanması da mevcuttu. Bu filozofların kullandıkları yöntemler dinî ilimlerde de kullanılıyordu.

Gerek Selçuklular dönemi Bağdat Nizamiye Medreselerinde gerek Fatih dönemi Sahn-ı Seman Medreselerinde akli ilimlere çok önem verilirdi ve bu ilimler arasında felsefe dersleri de yer almaktaydı.¹⁰ Fatih'in özellikle akli ilimlerin okutulması ve Yunan felsefesinin eserlerine haşiyeler yazılması için ulemayı teşvik ettiği de yine felsefeye verilen önemi göstermektedir.

Ancak XIII. yüzyıldan itibaren felsefi faaliyetin duraksamaya başlaması ve Kindi, Farabi, İbn Sina gibi yaptığı çalışmalarla adından söz ettiren bir Türk-İslam filozofunun yetişmemiş olmasının felsefeye olan ilginin ve felsefenin ulema nezdindeki itibarının giderek azalmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde, İbn Sina'nın sözüyle; "bilim ve sanatın itibar görmediği yerden uzaklaştığı" dikkati çekmektedir.

Dönemin edebiyat, fıkıh ve diğer din derslerinin hocalarının felsefe alanına ait dersleri önemsiz addederek bu derslerin sayılarının azaltılmasını sağlamaları ve yerlerine ahlak ve fıkıh derslerini önermeleri çok önemli bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır¹¹. Yine bu

⁹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1993, s.39.

¹⁰ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.61.

¹¹ Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, s.17

medreselerde idarecilik ve müderrislik yapmış olan, kendisi de büyük bir İslam filozofu olan Gazzâli (1058-1111), felsefenin şüpheli yaklaşımına ve dinin bununla yorumlanmasına, inancı sarstığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır¹².

Ancak Gazzâli'nin, "El-Münkız Min'ed-Dalâl"da dönemin felsefî cereyanlarının etkileriyle halkın inançlarının sarsıldığından bahsederek, bunun nedenleri üzerine bir araştırma yaptığını görüyoruz. Buna göre kendisine atfedilen felsefe karşıtlığının aslında kendisinden önce felsefecilerin yaptıkları nedeniyle halk nezdinde ortaya çıkmış bir durum olduğu görülmektedir. Gazzâli'yi hedef durumuna getiren ise onun, dini inançlara şüphe ile yaklaşılmasına ve halkın zihninin karışmasına neden olan felsefecilere karşı cephe almış olmasıdır. Bu problemin tespitini Gazzâli şu şekilde ortaya koyar:

*"Felsefenin gayesi nedir, kötü olan ve olmayan kısımları hangisidir? Felsefeciler hangi sözlerinde tekfir olunurlar, hangilerinde olunmazlar? Hangi sözlerinde ehl-i bidatten sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar? Kendi bâtil sözlerini kabul ettirebilmek için, hak ehlinin sözlerinden kendi sözlerine karıştırdıkları sözler nelerdir? Hak dedikleri sözlerden halk nasıl nefret etmiştir? Hakikat sarrafı olan kimseler, felsefecilerin sözlerindeki halis gerçeği yanlış ve karışık olandan nasıl ayırt etmişlerdir? Bu hususları açıklayacağım."*¹³

Anlaşılan o ki gerek Yunan felsefesinin etkisi altında kalan İslam filozoflarının, gerekse İslam topluluklarında ortaya çıkan Mûtezilî ve Batınî ekollerin toplumun inançlarını sarsıcı yaklaşımları, halk nezdinde felsefeye karşı bir tavır alışa neden olmuştur. Gazzâli, bu durumu görerek idarenin de talebi ve desteği üzerine bu cereyanlara karşı tavır almak

¹² İmam Gazzâli, *El-Münkızu Min-ad-Dalâl*, Çev: Hilmi Güngör, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

¹³ Gazzâli, *El-Münkızu Mine'd-Dalal*, s.25.

suretiyle çalışmalar yapmıştır. Bu nedenle onun çalışmalarında ortaya koyduğu felsefe karşıtlığını, dönemin şartlarına bağlı bir ihtiyaç olarak değerlendirmek daha doğru görünmektedir.

Kullanılan yöntemin felsefe olduğunu bilmemize ve bu tavrın temelde felsefî bir tartışma konusu olarak algılanması gerektiğine inanmamıza rağmen Gazzâlî'nin bu tepkisinin, dönemin idarecileri ve ulema tarafından salt bir felsefe karşıtlığı olarak yorumlandığını görmekteyiz. Gazzâlî tarafından ortaya konan bu ilk ciddi tepkinin ardından, çok geçmeden felsefe dersleri müfredattan çıkartılarak yerine İslam inançları savunması yapan kelim dersleri konmuştur¹⁴.

Bu tutum sonraki yüzyıllarda özellikle dini ilimlerle meşgul olan ulema nezdinde felsefe eğitime olumsuz yaklaşılmaya neden olmuştur. Hatta bu tutumun Kanuni devrinde okutulan felsefe ders kitaplarında yapılan değişikliklere de yansıdığını görüyoruz. Zira Kanuni devrinde eğitim alanında gerçekleştirilen yeniden yapılanma süreci içerisinde, Gazzâlî'nin, filozofların ilahî ve tabîî ilimlerde çelişkiye düştüklerini belirtmek amacıyla yazdığı¹⁵ "Tehafütü'l-Felâsife" isimli eseri ders kitabı olarak okutulmaya başlanmıştır¹⁶. Akabinde zamanın yükseköğretim kurumları olan medreselerin programlarından birçok akli ve müsbet bilimin çıkartılması bu okulların eğitim kalitesinin azalmasına neden olmuştur. Kâtip Çelebi 1656'da kaleme aldığı "Mizânu'l-Hak fî İhtiyari'l-Ehakk" adlı eserinde felsefe eğitiminin gerileyişinden şu şekilde bahsediyor;

"Kanuni dönemine gelinceye kadar, hikmet ile dini bilimleri uzlaştıran bilim adamları vardı. Fatih, kelâm derslerine yer vermişti.

¹⁴ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.40, 41.

¹⁵ İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Tercüme: Bekir Sadak) İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, s.20.

¹⁶ Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, s.17

Sonra gelenler 'bunlar felsefedir' diye kaldırıp, yerlerine zaten var olan fıkıh derslerini koydular. Böylece bilim alanı fakirleşti..."¹⁷.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kâtip Çelebi'nin aynı konuyu "Keşfü'z Zünûn"da da dile getirdiğini ve "bazı şeyhülislamın, dine muhalif olduğundan bahis ile felsefe tedrisatını men ettirdiklerini ve bunun yerine zaten medreselerde okutulan hidâye ve ekmel'i (fıkıh derslerini) koydurarak Osmanlı medreselerinin fikri inkırazına (yok oluşuna) sebep olduğu"ndan bahsettiğini aktarır.¹⁸

Yine Kâtip Çelebi'nin, felsefe eğitiminin aksatılmasının sakıncalarına değinmekle birlikte diğer taraftan felsefe eğitiminin ancak iki şartla okunmasının helal olacağına dair görüşü, o dönemlerde felsefeye mesafeli yaklaşılmasına neden olarak gösterilebilir. Zira Kâtip Çelebi, felsefe okuyanın dininin sağlam olması ve şeriata aykırı meselelerin hududunu geçmemesi, eğer geçerse felsefeyi, bunu reddetmek için yapması gerektiği şartını dile getirir¹⁹. Bu örnek de yine ulemanın felsefeye karşı geliştirdiği tutumu göstermesi bakımından önemlidir.

Ancak bu anekdotlar, Kanunî devrine kadar okutulan felsefe derslerinin bir anda Osmanlı'nın müfredatından tamamen silindiği anlamına gelmemektedir. Çünkü sonraki dönemlerde de bazı müdahaleler olmakla birlikte felsefe ya da kelam dersleri yükseköğretim müfredatlarında daima yerini almıştır. Bu konunun bizim için önemi, felsefî yaklaşımın ya da felsefe bilimi ile uğraşanların yöntemlerinin zaman zaman din âlimlerinin yöntemleri ile uyuşmamasından gelmesinden dolayı felsefeye karşı ilim adamları arasında tavır alanların bulunmuş olması ile ilgilidir. Bu da dolaylı bir şekilde gerek idareciler

¹⁷ Kâtip Çelebi, Mizânu'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehakk, (Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yayınları, 2001, s.42.

¹⁸ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s.21.

¹⁹ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.109.

gerekse halk nezdinde felsefeye karşı olumsuz bir imajın meydana gelmesine neden zemin hazırlamış olabilir. Çünkü felsefe derslerinin müfredatta yer alıp almamasının tartışma konusu olmaya başlaması, medreselerin eğitim kalitelerinin de giderek azalmasına ve bozulmasına birincil neden olarak gösterilmektedir.²⁰

İslam'ın akla ve sorgulamaya verdiği önemi göz önünde bulundurursak felsefe gibi yöntem bilimlerinin okutulmasının dine zarar vermesi gibi bir durumdan söz edilemez. Bu noktada, tartışmanın, felsefî analizi yanlış kullanarak, dinî nasları yanlış yorumlayanlara yönelik itirazlar içerdiğini düşünmekteyiz. Bu nedenle bu tutumun, başlangıçta, dönemin din âlimleri tarafından dinî nasları şüpheli yaklaşımlara karşı korumak amacıyla geliştirilen bir refleks olarak ortaya çıktığı ancak muhtemelen sonraki dönem medrese hocalarını ve idarecilerini de etkisi altına aldığını değerlendirmekteyiz.

2. İslam Felsefesinin Batıya İntikali ve Avrupa'da Meydana Gelen Yeni Fikri Hareketler

XII. yüzyıla kadar Türk-İslam coğrafyasında büyük eserler verdikten sonra İtalya ve İspanya üzerinden Batıya intikal eden İslam Felsefesi,²¹ Batıda ortaya çıkan Rönesans ve Reform gibi yeni fikri hareketlerin zeminini hazırlamıştır. Dolayısıyla Batının zihnî uyanışının temellerinde İslam filozoflarının ortaya koyduğu nazariyeler yer almaktadır²². Zira Avrupa'daki bu bilimsel uyanma ve gelişmelerin yaşandığı yüzyıla XVI. Yüzyıl Rönesans'ından daha önemli kabul edilen, XII. Yüzyıl Rönesans'ı adı verilmiştir. Bu Rönesans'ın XVI. Yüzyıl

²⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s.67.

²¹ Hilmi Ziya Ülken, "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: X, ss. 1-31, 1963, s. 3.

²² Muhammed İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (Tercüme: Sofi Hûri) İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964, s. 148.

Rönesans'ından önemli kabul edilmesinin nedeni ise meydana çıkan gelişmelerin sanat ve edebiyattan çok felsefe ve bilim alanlarında olmasındandır²³.

Batı'da XII. yüzyılda başlayan tercüme hareketi ile İslam filozof ve bilginleri tarafından ortaya konmuş olan, tedavi usulleri, ziraat esasları, eczacılık ve matematiğe dair birçok eser Avrupa'ya taşındı. Bu eserleri felsefe eserleri de takip etti. Yalnızca eğitim-öğretim için değil aynı zamanda ilim merkezleri olarak da faaliyet gösteren medreseler İslam coğrafyası ile birlikte Batıya yakın bölgelere de kuruldu. Gırnata, Kurtuba, Eşbiliye ve Tuleytula gibi medreselere ilim öğrenmek için Yahudi ve Hıristiyan öğrenciler de gelmiştir. İlk olarak XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kurulmaya başlayan Salerno, Padua, Napoli, Boulogne, Oxford ve Köln üniversiteleri bu medreselerin taklidi olarak ortaya çıkmıştır.²⁴ Bu üniversitelerde İslam âlimlerinin eserleri tercüme edildi ve Kindî, Farabî, İbn Sînâ gibi filozofların eserleri ders programlarına dâhil edildi²⁵. İslam filozoflarından yapılan tercümelerin geniş çapta baskılarının yapılarak bütün Avrupa'daki üniversitelerde ve üniversite dışında yayılması Papalığın etkisini azalttı²⁶.

XVI ve XVII. yüzyıllarda kilise baskısından büyük ölçüde kurtulan Avrupa'nın önünde ilerlemeyi durduracak herhangi bir engel kalmamıştı. Bu nedenle ortaya çıkan ilk fikri hareketlerden olan hümanizma anlayışına göre insan artık kendisini sınırlayan her türlü bağımlılıktan kurtulmalıdır. Bunun en açık örneği Rönesans'ın devamı olarak ortaya çıkan Reform hareketinde görülür. Zira Reform hareketi ile dinin ve dinî olan bütün unsurların insan hayatı üzerindeki etkinliğinin en aza indirilmesi hedeflenmiştir. Bu devirde felsefeciler artık din adamları değil

²³ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 44.

²⁴ Ülken, "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", s. 3.

²⁵ Ülken, "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", s. 6.

²⁶ Ülken, "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", s.31.

bilim adamları, yazarlar, araştırmacılar ve üniversitelilerdir. Bu durum, insan ve evrene dair her tür sorunun tartışma konusu edilmesinin yolunu açmıştır²⁷.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli gelişmelerden biri de Avrupa aydınlanmasının öncülerinden olan Ansiklopedistlerin, kavramların dinin etkisinden arındırılarak yeniden tanımlanmasına dair geliştirdikleri anlayıştır. Yeni konjonktür, seküler, din dışı yöntemlerle ve akılcı yaklaşımlarla bir yandan Avrupa aydınlanmacılığının öncüsü olurken diğer taraftan yeni Avrupa'nın dinden uzaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan hemen hemen bütün felsefî nazariyelerin temelinde din dışı argümanlara yer verilmiş hatta bir din karşıtlığı geliştirilmiştir. Örnek olarak, temelleri XVII. yüzyılda atılan ve XIX. yüzyılda sistemli bir felsefî akım olarak ortaya çıkan pozitivist ekol, XX. yüzyıl mantıksal pozitivist felsefecileri eliyle dildeki bütün dini unsurları kökünden kazımayı hedeflemiştir. Yeni felsefenin görevini ise yalnızca münferit bilimlerdeki kavramların meydana gelişlerinin mantıksal çözümlemesini yapmak olarak belirlenmiştir²⁸.

Bu nedenle Rönesans'la başlayan yeni düşünsel hareketin klasik anlamda icra edilen felsefî düşünceye büyük bir darbe vurduğunu söylemek hatalı olmasa gerektir. Klasik anlamda felsefî düşünce diyoruz çünkü değişen dünya ve gelişen bilimler ile birlikte, felsefenin bir konumlandırma ile karşı karşıya kaldığını görmekteyiz. Varlığı, bilgiyi, değeri sorgulayan, medeniyetlerin kurulması için zihniyet dönüşümleri sağlayan felsefe faaliyeti, ortaya çıkan yeni durumda yalnızca bir dil analizi yapmakla görevlendirilmek istenmiştir. Bütün bilimlerin kendisine hizmet ettiği felsefe, mevcut konumundan çıkartılarak bilimlerin hizmetine sunulmuş düşünsel bir faaliyet alanı halini almıştır. Bu yeni

²⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.291.

²⁸ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s.49.

felsefecilerin kullandığı dil ise ağırlıklı olarak dinden arındırılmıştır ve ancak seküler toplum yapılarına uygun fikirleri içermektedir.

Avrupa'da büyük ilgi gören yeni felsefî anlayışın temelinde yukarıda belirttiğimiz gibi büyük ölçüde Ortaçağda Hıristiyan Avrupa'sında yaşanmış olan kilise baskısı ve otoritesinden kurtulma beklentileri vardır. Dolayısıyla bu dönemde ortaya çıkan özgürlükçü fikir hareketleri ağırlıklı olarak seküler ya da materyalist unsurları içeriyordu. Ortaya konan felsefî nazariyeler de doğal olarak materyalist bakış açısını yansıtacaktı. Tüm cereyanları içerisinde barındıran Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte Avrupa'nın karanlık çağı olarak bilinen yılların sonu gelmişken, bu kez Batıda ortaya çıkan yeni felsefî hareketler İslam dünyasını etkisi altına almaya başlamıştır.

3. Osmanlı'da Batılılaşma, Modernleşme ve Yenileşme Hareketleri

Felsefe, XVI ve XVII. yüzyıllardan itibaren zararlı ilimler arasında gösterilerek medreselerin müfredatından kaldırılırken Batı, eğitimin felsefesiz asla berraklığa ulaşamayacağı ve hakiki eğitimin ancak bir filozof tarafından verilebileceğinin farkına varmıştı.²⁹ Bu yüzyıllarda kendi felsefî canlılığını da yitirmiş olan Osmanlı, Batıda gelişen yeni fikri hareketlerin etkisi altına girmeye başladı. Bu anlamda Osmanlı coğrafyasında Batı ile ilk temaslar, III. Ahmet, III. Mustafa ve Fransız ihtilaliyle aynı tarihte tahta geçen III. Selim devirlerinde gerçekleşir.³⁰ Osmanlı, Tanzimatla birlikte Fransa başta olmak üzere kesin olarak Batı tesirine açılmıştır. Bunda Fransa'ya gönderilen öğrencilerin devrin teknolojik gelişmeleri ile birlikte Batıda ortaya çıkan yeni felsefî akımları

²⁹ Edward Best, "Eğitim Kuramında Yaygın Karıştırmalar", (Çeviren: Hasan Ünder) *A.Ü.E.B.F. Dergisi*, C.27, S.1, 1994, s.269.

³⁰Murteza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Hece Yayınları, 2002, s.155.

da transfer etmeleri önemli rol oynamıştır. Dönemin sadrazamı Mustafa Reşit Paşa ile pozitivistlerle ilk ilişkiler kurulur. Aynı dönemin şairlerinden Avrupa'da eğitim gören Şinasi, Namık Kemal ve Abdülhak Hamid'le pozitivist fikirlerin ilk tesirleri görülmeye başlanır. II. Abdülhamid döneminde sadrazamlıktan uzaklaştırılan Mithat Paşa da yine Mustafa Reşit Paşa gibi pozitivistlerle ilişkileri sürdürür³¹.

Eğitim alanında XIX. yüzyılda yapılan ıslahatlar, felsefe eğitimini kimin vereceğine ve hangi konuların okutulacağına dair belirsizlik ve çelişiklere neden olmuştur.³² Doğal olarak Batıdan gelen ve yeni felsefî düşünceyi benimsemiş olan birçok bilim adamı sayesinde yukarıda bahsettiğimiz materyalist unsurları ihtiva eden birçok düşünce hareketi bilhassa felsefe dersleri vasıtasıyla eğitim sistemine dâhil olmuştur³³.

Mutlakiyet dönemindeki bir uygulama ise dönemin felsefeye bakışını göstermesi açısından çok çarpıcı bir örneği içermektedir. Devlete sadık memurlar yetiştirmek amacıyla açılmış olan Mülkiyede, öğrencilerin bu şekilde yetiştirilmediğinden yakınılmış, bunun üzerine Mülkiye Nizamnamesi ve ders cetvelleri değiştirilerek hikmet/felsefe dersleri programdan çıkartılmış, diğer akli derslerin de saatleri azaltılarak yerlerine Akaid ve Ahlak dersleri konmuştur³⁴.

II. Meşrutiyet döneminde eğitimde gerçekleştirilen yenilikler ile birlikte Dârü'l- Fünunlar'da felsefe eğitiminin yeri tartışılmaz bir hal almıştır. Ancak sorun yine felsefe derslerini okutacak olan hocalar ve bu derslerde okutulacak olan konulardır. Felsefe dersleri başlangıçta hoca olmadığından müfredatta olduğu halde okutulamamış, zaman zaman

³¹ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s.158.

³² Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.164.

³³ Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, s.19.

³⁴ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.219.

Avrupa’da gelişen yeni felsefî hareketleri anlatan eserlerin tercümeleri ile felsefe eğitimi verilmiştir³⁵.

Devletin gerilemesini durdurmanın çaresi olarak gerçekleştirilmeye çalışılan Batılılaşma faaliyetleri kapsamında Batıdan getirilen hocaların eğitim sistemine dâhil edilmesi ve eğitim müfredatlarının Osmanlı’nın kendi siyasi, dini ve kültürel yapısını dikkate almadan oluşturulması, eğitimde hedeflenen reformların tam tersi sonuçlar vermesine neden olmuştur³⁶. Düşünen ve sorgulayan insanlar yetiştirmeyen son dönem eğitim sisteminde medreselerden pozitif bilimlerin de kaldırılması ile birlikte, doğal olarak, Osmanlı’nın, önce fikri anlamda sonra da topyekûn çöküşü başlamıştır.

Öyle ki, XIX ve XX. yüzyıllarda Müslüman toplumlarında ortaya çıkan atalet, dönemin aydınlarının gözünden kaçmamıştır. Örnek olarak Müslümanların bu yüzyıllardaki gerileme ve sefalet durumlarından dini sorumlu tuttuklarını hem Muhammed İkbal (1877-1938)’in yazılarında hem de Mehmet Akif Ersoy (1873-1936)’un eserlerinde görmekteyiz:

“Cafer’in zeoki, Razî’nin derin incelemesi bugün artık yoktur. Bunlar Arap milletinin şerefi idiler. Din yolu bugün bize daralmıştır. Her alçak, din sırrına vâkıfım, diye ortaya çıkıyor. Ey dinin sırlarına yabancı olan... Müslüman ancak bir mezhep etrafında toplanırsa yaşar. Milletın bedeni Kur’an ile yaşar.”³⁷

“Kadermiş! Öyle mi? Hâşâ, bu söz değil doğru:

Belâni istedin, Allah da verdi... Doğrusu bu.

Taleb nasılsa, tabî’î, netice öyle çıkar,

³⁵ Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, s.26.

³⁶ Süleyman Hayri Bolay, “Pozitivizmin ve Pragmatizmin Türk Milli Eğitimine Etkileri”, *Türkiye I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Van, 1994, s.281.

³⁷ Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz*, (Çeviren: Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Timaş Yay., 2013, s.65.

Meşîyyetin sana zulmetmek ihtimâli mi var?

"Çalış!" dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,

Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!

Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya

Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya!"³⁸

Gerek İkbâl'in gerek Akif'in üzerlerinde önemle durdukları konu İslam toplumlarının dinin özünden uzaklaşmak suretiyle, aslında fikri canlılığını da yitirmiş olmasıdır. Zira Kur'an, çalışmayı, düşünmeyi, akletmeyi emreder. Akli ilimlerin terk edilmesi ve ilim adamlarının yetişmemesinin sonucu olarak ortaya çıkan atalet ve sefaletten dinin sorumlu tutulması doğru olamaz.

Yeniden bir düşünce sisteminin kurulması yine İslam dininin temel dinamikleri ile mümkün iken Batılılaşma ve modernleşme faaliyeti olarak gerçekleştirilen icraatlar, felsefî düşünce üzerinde tamiri zor hasarlar meydana getirmiştir. Bu nedenle Türk-İslam düşüncesi Batılılaşma faaliyetleri kapsamında eğitimde yapılan yeniliklerle kendi dünya görüşüne tamamen yabancı hatta kendi inançları ile çelişen nazariyeleri ihtiva eden bir felsefe anlayışı ve felsefe eğitimi ile karşı karşıya gelmiştir. Bu bakımdan, Batılılaşma faaliyetleri ile transfer edilen ve Türk-İslam kültürünü ve İslam inanç esaslarını tehdit eden felsefî cereyanların, toplumda felsefeye karşı olumsuz tavırların gelişmesine neden olduğunu düşünmek mümkündür.

³⁸ Mehmet Akif Ersoy, Safahât, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1996, s.233.

4. Cumhuriyet Dönemi Felsefe Eğitimi Üzerinde Pozitivizmin Etkisi

Tanzimat'tan itibaren başlayan yenilik hareketleri medreseler ile yeni eğitim kurumları arasında ikiciliğin çıkmasına neden olmuştur. Türkiye Cumhuriyetinin kurulması ve ardından çıkarılan Tevhid-i Tedrisat kanunu ile medreseler kaldırılmış, felsefe eğitiminin tek adresi Darülfünunlar olmuştur.³⁹ 1933 yılında yapılan üniversite reformu ile mevcut Osmanlı eğitim anlayışına son verilmiş yerine laiklik ve ulusçuluk fikri etrafında faaliyet gösteren bir eğitim sistemi tesis edilmeye çalışılmıştır⁴⁰. Burada felsefeye dair menfi yaklaşımların oluşmasına zemin hazırlayan iki ayrı konuya temas edeceğiz.

Öncelikle eğitim dilinde meydana gelen değişimin etkilerine kısaca göz atmak gerekir. Bilindiği gibi Osmanlı'da resmi dil ve halkın günlük konuşma dili Türkçe idi. Medreselerde okutulan kitaplar Arapça olmasına rağmen eğitim-öğretimde, sözlü tartışma ve açıklamalarda Türkçe kullanılıyordu⁴¹. Farsça ise ilk kez 1720'lerden sonra Damat İbrahim Paşa tarafından yaptırılan bir medresede kullanılmaya başlandı⁴².

Osmanlı'da medreselerde yapılan Arapça eğitiminin bilhassa Arap dilini öğrenmekten çok, bu dilin, dinî ve felsefî ilimlerin bir aleti olarak Kur'an'ı ve Kâinatı daha iyi anlamak için tahsil edildiğine işaret edilmektedir⁴³. İmparatorluk sınırlarının genişlemesi ve toplum yapısında ortaya çıkan çeşitlilik nedeniyle muhatap karşısında anlaşılacak gayesi, Osmanlı'da farklı dillerin de kullanılmasını beraberinde getirmiş ancak, Türkçe Osmanlı'da hâkim dil olma özelliğini daima sürdürmüştür. XVI.

³⁹ Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, s.41.

⁴⁰ Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, s.42.

⁴¹ Hayati Develi, *Osmanlı'nın Dili*, İstanbul: 3F Yayınevi, 2006, s.11.

⁴² Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.60.

⁴³ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde Bilim Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, S:3, Mart-2003, ss.151-184.

yüzyıldan sonra halkın konuşma dilinden büsbütün ayrılmaya başlayan ve Osmanlı entelektüellerinin dili haline gelen Osmanlıca, zamanla tamamen yapay, karmaşık ve halktan kopuk bir hal almıştır⁴⁴. Harf inkılâbı ile birlikte bir yandan bu karmaşık ve halktan kopuk dilin ortadan kalkması sağlanırken diğer taraftan mevcut ulema ve din âlimlerinin yeni sisteme entegrasyonu imkânsız hale gelmiştir.

Yeni sistemde verilen teknik derslerin Arapça veya Osmanlıcadan başka herhangi bir dille öğretimine geçilmesi, pratikte zamanla aşılabilir bir sorun gibi görünüyorsa da bu durum, toplum hafızasının ve dünya görüşünün anlatıldığı ve aktarıldığı konuları içeren, felsefe ve din bilimleri sahasında pek kolay görünmüyordu. Kaldı ki yeni eğitim sistemi içerisinde yer alamayan medrese hocalarının felsefî birikimlerinin son birkaç yüzyıldır pek faydalı sonuçlar verdiği de söylenemezdi. Bu durum, yeni alfabeye birlikte yeni felsefe eğitiminin de Batı zihniyetine uygun, dahası İslam felsefesinden yoksun bir eğitim-öğretim olacağına habercisidir. Nitekim 1933 üniversite reformunu takiben İslam felsefesi ağırlıklı dersler müfredattan kaldırılmış, üniversitelerde Türk ve İslam felsefesi bölümleri okutulmamıştı⁴⁵. Toplum kendi dünya görüşünü içermeyen dahası kendi düşünce dünyasını yok sayan bir düşünce sistemi ile karşı karşıya gelmiş, doğal olarak bu tür bir anlayışın aktarıldığı felsefeye karşı yaklaşım olumsuz olmuştur.

İkinci olarak, Cumhuriyet dönemi felsefe programlarının içeriğini irdelediğimizde, Batıdan aktarılan fikrî ve kültürel enformasyonun, bu ülkede neden felsefeye ve felsefe eğitimine karşı olumsuz bir tavrın oluştuğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Cumhuriyet dönemi lise müfredatları hazırlanırken Meşrutiyet dönemi Sultanileri temel alınarak, Fransız lise model ve programları uygulanmaya

⁴⁴ Develi, *Osmanlı'nın Dili*, s.70.

⁴⁵ Ulutaş, *Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları*, s.44.

çalışılmıştır.⁴⁶ Bu uygulama eğitim sistemimizde bir süreklilik haline getirilerek felsefe ders programlarında da etkisini göstermiştir. En belirgin şekilde ise XIX. yüzyılda Fransa’da hâkim olan pozitivist-sosyolojist bir felsefe anlayışına göre hazırlanan, 1957-58 öğretim yılından itibaren liselerimizde yaklaşık çeyrek yüzyıl uygulanan ve ülkemizde klasik program adı ile anılan programda kendisini gösterir. Bu programlar aşırı bilimci, olgudan başka herhangi bir durumu kabul etmeyen, metafiziği ve soyut olanı reddeden programlar şeklinde geliştirilmiştir. Bu görüş pozitivist felsefenin ve bilimin kurallarını savunmakla kalmayıp, kabul etmediği metafizik alan ile ahlâk alanını da yine bu kurallar ile tanzim etmeyi amaçlamaktadır.⁴⁷

Batıda XIX, XX ve XXI. yüzyılın felsefe anlayışları büyük ölçüde pozitivistin etkisi altındadır. Bu ekol etrafında teolojik ve metafizik izahların tamamen reddedildiği, her tür kuramın ancak bilimsel ve deneysel açıklamalarla izah edildiği bir entelektüel düşünce ortamı oluşmuştur. Bu ortam dini izahları görmezden gelen, dini nasları reddeden, onların bilgi değerini yok sayan felsefî ekollere zemin hazırlamıştır. 1920’lerde, binlerce yıl sürüp gelen metafizik ve teolojik yıkıntıları temizlemek maksadıyla yola çıktıklarını beyan eden bir manifesto yayınlayan Viyana çevresi filozofları, dildeki bütün dini unsurları bilimsel testlere tabi tutarak elemeye çalıştı. XX. yüzyılın genel felsefî yaklaşımı olarak kabul görmüş olan bu analitik yaklaşım, yine dönemin yaygın eğilimlerinden olan sekülerleşmeden felsefenin de nasibini almasını sağlamıştır.

Bu minvalde felsefenin herhangi bir şekilde İslam düşüncesi çerçevesinde ele alınmasına dair yaklaşımlar da itibar görmemiştir. Atatürk’ün, felsefe derslerinin, metafizik meseleler üzerinde duran değil

⁴⁶ Kafadar, “Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi”, s.284.

⁴⁷ Mehmet Ali Dombaycı, Türkiye’de Ortaöğretimde Felsefe Öğretiminin

Değerlendirilmesi, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*), Gazi Üniversitesi EBE, 2008. S.10, 11.

müspet ilimlere dayanan bir içeriğe sahip olması yönündeki tavsiyeleri⁴⁸ de yine felsefe eğitiminin yönünün belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu anlamda felsefe eğitiminde ağırlıklı olarak dini unsurları dışarıda bırakan yaklaşımlar benimsenmiştir. Dolayısıyla halkının tamamına yakını Müslüman olan bir toplumda gerek ortaöğretimde gerek yükseköğretimde okutulan ve dini dışarıda bırakan hatta dine karşı tavır almış bir ders haline gelen felsefe dersleri, dolayısıyla felsefe, zihinlerde daima soru işaretleri oluşturmuştur.

Osman Kafadar, Cumhuriyet dönemi ile birlikte uygulanmaya başlanan 1938, 1976, 1985 ve 1993 tarihli felsefe programlarının 'Genel Amaçları' ve felsefe dersinden beklenen işlevleri birkaç başlık altında toplamıştır.⁴⁹ Yine bu amaçlara göz attığımızda son yıllarda felsefe eğitimine yön veren anlayış açıkça görülmektedir. Buna göre; felsefe derslerinin, bilimleri ve diğer lise derslerini birleştirme bütünleştirme işlevi; öğrencilere felsefi düşünme alışkanlığını edindirme işlevi; öğrencilerin felsefe yoluyla belli bir dünya ve hayat görüşü edinmelerini sağlama işlevi; pozitivist zihniyet oluşturma işlevi; Atatürkçü bir zihniyet geliştirme işlevi; felsefeyi ve felsefe problemlerini anlamaları için imkân ve zemin hazırlama işlevleri dikkat çekicidir. Özellikle pozitivist zihniyet oluşturma işlevinin bir felsefe dersi programının amacı olarak benimsenmesi bir felsefe dersi konusu olmaktan uzak görünmektedir.

Konu ile ilgili olarak Süleyman Hayri Bolay'ın, pozitvizmin, Cumhuriyet dönemi eğitim sistemi üzerindeki etkilerinin toplum genelinde ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlara dair tespitleri de oldukça çarpıcıdır. Bolay'a göre, pozitvizmin etkisi ile değerlerin gerilemesi, inançların zayıflaması ve laikliğin perde yapılarak dine hücumların artması gündeme gelmiştir. Bunun neticesinde toplumda müsamahasızlık

⁴⁸ Kafadar, "Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi", s.265.

⁴⁹ Kafadar, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi", *A.Ü.E.B.F. Dergisi*, C.27, S.2, 1994, 695.

artarak dogmatik bir tutum yaygınlaşmıştır. Ahlakın manevi temellerinin zayıflaması ile ahlaki hayat zayıflamaya yüz tutmuştur. Hedonist hayat anlayışının yaygınlaşması fuhuş ve sapkınlıkları meşrulaştırmıştır. Düşünce hayatı kısırlaşarak materyalist ve ateist çizgiye kayılmıştır. Bunun tesiriyle ortaya çıkan çok ve kolay kazanma hırsı nedeniyle, rüşvet, hayali ticaret vb. usullere göz yumulur hale gelinmiştir. Din, devri geçmiş ve bilim-dışı bir kuruluş olarak görüldüğü için toplumdaki dini gelişmelere müsamaha tanınmaz hale gelinmiştir⁵⁰.

Tüm bu gelişmelerin birbirini destekler şekilde artarak toplumun düşünce hayatını, maneviyat dünyasını, toplumsal ilişkileri, devlet-vatandaş ilişkilerini vs. hayatın bütün yönlerini etkileyeceği ortadadır. Dolayısıyla okullarda verilen felsefe derslerinin masum bir felsefe tarihi dersi olarak değerlendirilmesi yanlış olabilir. Felsefe dersi alan öğrenci, diğer birçok dersten farklı olarak, bir düşünsel faaliyet alanını ilgilendirmesi nedeniyle bu dersin kendisi üzerindeki etkilerini elbette toplumla paylaşmak ve hatta benimsediği fikirleri belli ölçüde yaymak eğilimi gösterecektir. Anlaşılan o ki yaklaşık son iki yüzyıldır felsefe derslerinde aktarılmaya çalışılan pozitivist dünya görüşü, halkının çoğunluğu Müslüman olan ve belli bir Türk-İslam düşünce geleneğine sahip olan toplum nezdinde pek kabul görmemiştir. Bunun tezahürü ise felsefeye ve felsefe eğitimine karşı olumsuz tavır geliştirmek şeklinde olmuştur.

Sonuç

Bu makalede felsefeye karşı toplumumuzda ortaya çıkan olumsuz tavır alışın nedenlerini irdelemeye çalıştık. Öncelikle ilme ve ilim adamına değer veren bir toplumun felsefeyi kucaklaması gerekirken, aksine gelişen karşı tutumun nedenlerini sorguladık. Bu tavrın gelişiminin, birbirini izleyen uzun bir süreci takip ettiğini ve günümüze değin felsefeye karşı

⁵⁰ Bolay, "Pozitivizmin ve Pragmatizmin Türk Milli Eğitimine Etkileri", s.278, 279.

sürekli olarak olumsuz yargıları artırıcı mahiyette gerçekleştiğini gördük. Felsefenin revaçta olduğu dönemlerde devletin de en parlak yıllarını yaşadığı, mevcut birikimin ise toplumu ancak birkaç yüzyıl daha idare ettiği ortadadır. Düşüncenin gerilemesi devletin de zayıflamasına yol açmıştır.

Felsefeye karşı gelişen olumsuz tavrın nedenleri arasında ilk olarak dikkat çektiğimiz Gazzâlî'nin tutumunu öncelikle diğerlerinden ayırmak gerekecektir. Zira Gazzâlî'nin tavrı felsefî bir tavır alıştır ve Gazzâlî, yaşadığı dönemde İslam inanç esaslarının savunusunu yapmak üzere birçok farklı ekol ile mücadele etmek durumunda kalmıştır. Ayrıca görüşleri nedeniyle İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve İbn Bacce gibi büyük İslam filozofları kendisi ile felsefî tartışmalara girmiştir. Bu nedenle Gazzâlî'nin tutumunu salt bir felsefe karşıtlığı olarak kabul etmek doğru görünmemektedir. Ancak Gazzâlî'nin ortaya koyduğu tüm bu felsefî tartışmalar, önce ulema sonra halk nezdinde felsefeye karşı olumsuz tavrın gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu da bilindiği gibi Osmanlı'nın en önemli eğitim kurumları olan medreselerin sonunu hazırlamıştır.

Fikri çöküş yaşayan medreseler için III. Selim döneminden başlayarak Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde yapılan ıslahatlarda başarı sağlanamamıştır. Cumhuriyet dönemi icraatları ile eğitime getirilen yeni vizyon ise dünyaya tam anlamıyla Batı gözüyle bakmayı, pozitivist anlayışı ve laik bir dünya görüşünü benimsemeyi içermektedir. Bu dönüşümden en fazla payını alan kuşkusuz felsefe dersleri olmuştur. Hatta felsefe, bu dönüşümün en güçlü mimarı olmuştur. Devletin ve tüm kurumlarının bu dönüşümü gerçekleştirmesi kâğıt üzerinde mümkün görünüyorken bir toplumun revizyonu o kadar kolay olmamıştır. Bunun, bir bilgisayar programının eski versiyonunun kaldırılarak yerine yeni versiyonunun yüklenmesi gibi bir şey olmayacağı açıktır. Bu nedenle toplum, inançlarına müdahale eden, manevi değerlerini aşağılayan hatta

yok sayan bir bakış açısını benimsememiştir. İslam felsefesinin de tamamen müfredattan kaldırılması suretiyle felsefe, toplum nezdinde yalnızca, pozitivistimin, pragmatizmin, materyalizmin ve ateizmin temsilciliğini yapan bir ders olarak yer edinmiştir.

Felsefeyi, bir düşünsel faaliyet alanı olmaktan çıkartarak, zihinlere belli birtakım düşüncelerin aktarımının yapıldığı bir ders olarak görmeye başladığımızda zaten felsefeden uzaklaşmaya başlarız. Nasıl düşünmeyi değil de neyi düşünmeyi anlatmaya başladığımızda yine felsefeden uzaklaşırız. Kaldı ki pozitivistimin düşünce dünyamıza girişi, neyi düşüneceğimize dair bir teklif sunmaktan da öte alternatifsiz bir zorunluluk olarak gerçekleşmiştir. Toplumun, kendisine bu şartlar altında sunulan bir felsefeyi derhal benimsemesi beklenemezdi.

Burada toplumda felsefeye karşı ortaya konan tavrın, felsefenin kendisine değil, son iki yüzyıldır felsefe dersleri aracılığı ile topluma kazandırılmaya çalışılan dünya görüşüne karşı olduğu görülmektedir. Ve muhtemelen son dönemde felsefe karşıtlığı yapan toplumun büyük bir bölümünün İslam Felsefesi diye bir felsefeden haberi bile yoktur. Bu yanlışların düzeltilmesi ve doğru enformasyonun sağlanması ise yine büyük ölçüde eğitim alanında yapılacak ıslahatlar ile mümkün olabilecektir. Bununla birlikte düşünceye ve ilme değer veren toplumun nezdinde felsefenin imajının yenilenmesine dair yapılacak her tür çalışmanın, içinde bulunduğu toplumun, inanç, kültür ve dil bağlamlarından ayrı olarak ele alınamayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kaynaklar

- Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1993.
Best, Edward, "Eğitim Kuramında Yaygın Karıştırmalar", (Çeviren: Hasan Ünder) *A.Ü.E.B.F. Dergisi*, C.27, S.1, 1994, ss.261-277.

- Bolay, Süleyman Hayri, "Pozitivizmin ve Pragmatizmin Türk Milli Eğitimine Etkileri", *Türkiye I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Van, 1994, ss.271-282.
- Cündioğlu, Düccane, *Felsefenin Türkçesi*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Develi, Hayati, *Osmanlı'nın Dili*, İstanbul: 3F Yayınevi, 2006.
- Dombaycı, Mehmet Ali, "Türkiye'de Ortaöğretimde Felsefe Öğretiminin Değerlendirilmesi", *Yayınlanmamış D.T.*, Gazi Üniversitesi EBE, 2008.
- Erdem, Hüsameddin, *Din-Felsefe Münasebeti*, Konya: Hü-Er Yayınları, 2004.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahât*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1996.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Döneminde Bilim Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, S:3, Mart-2003, ss.151-184.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (Tercüme: Sofi Hûri) İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964.
- İkbal, Muhammed, *Esrar ve Rumuz*, (Çeviren: Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- İmam Gazzâli, *El-Munkızu Min-ed-Dalâl*, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İmam Gazzâli, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Tercüme: Bekir Sadak) İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Kafadar, Osman, "Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi", *A.Ü.E.B.F. Dergisi*, C.27, S.1, 1994, 279-288.
- Kafadar, Osman, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi", *A.Ü.E.B.F. Dergisi*, C.27, S.2, 1994, 691-717.
- Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*, (Sadeleştirenler: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Korlaelçi, Murteza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Hece Yay., 2002.
- Taylan, Necip, *İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Ulutaş, Ahmet Turan, "Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi ve Sorunları", *Yayınlanmamış Y.L.T.*, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2004.
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya, "İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *A.Ü.İ. F. Dergisi*, C: X, ss.1-31, 1963.

**İBN EBİ'L-İZZ'İN "İTTİBÂ'" ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA EBU
HANİFE VE HANEFİ MEZHEBİ ÖRNEĞİNDE TAKLİDE DAİR
GÖRÜŞLERİ***

Ahmet İNANIR**

Özet

İslam hukuk tarihinde ictihad, ittibâ' ve taklit öteden beri tartışılan konuların başında gelmektedir. İbn Ebi'l-İz, taklidin ve taassubun ön plana çıktığı bir dönemde ictihad ve ittibâ'yı savunan görüşleriyle dikkatleri üzerine çekmektedir. O, Bâbertî'nin Ebu Hanife ve Hanefi mezhebinin mutlak surette taklit edilmesi gerektiği ile ilgili iddialarını reddetmektedir. Taklit yerine delil kuvvetinin esas alınması gerektiğini belirtmektedir. O'nun her türlü taklide karşı ortaya koyduğu eleştiriler hala önemini ve güncelliğini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Taklit, Ebu Hanife, İbn Ebi'l-İz, Bâbertî, Hanefi Mezhebi.

* Bu çalışma Gaziosmanpaşa Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu tarafından desteklenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
ahmet.inanir52@gop.edu.tr

IBN EBI'L-İZ'S VIEWS AT THE MODEL OF ABU HANIFA AND THE HANAFI MADHHAB ABOUT TAQLID IN THE CONTEXT OF HIS TREATISE NAMED IS ITTIBA

Abstract

Ijtihad, ittiba and taqlid the issue topics which are discussed routinely in the Islamic law history. Ibn Ebi'l Iz has drawn attention to his ideas defending ijthihad and ittiba at a period that the taqlid and fanaticism have been forefront. He rejects to Baberti's claims about that Abu Hanifa and the Hanafi madhhab should be absolutely imitated. He specifies need to be based on the evidenced strength instead of taqlid. The criticisms is put forward to against all taqlid by him, and his critisims which is still maintain the importance and timeliness

Key Words: Taqlid, Abu Hanifa, Ibn Abi'l-Iz, Baberti, Hanafi Madhhab.

Giriş

Bu çalışma İbn Ebi'l-İz lakabıyla meşhur olan Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed ed-Dımışkî (ö. 792/1390)'nin, Ekmelüddin el-Bâbertî (ö. 792/1390)'ye ait "*en-Nüketü'z-zarîfetü fi tercihi'l-mezhebi Ebî Hanife*"¹ adlı risalesine yazdığı "*el-İttibâ*" adlı reddiyesi bağlamında taklide dair görüşlerini konu almaktadır².

¹ Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin el-Bâbertî, "*en-Nüketü'z-zarîfetü fi tercihi'l-mezheb-i Ebî Hanife*", Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, vr. 204b-211b.

² Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr 3613; Lâleli, nr. 706; Şehit Ali Paşa, nr. 2732 de nüshaları mevcuttur. Aynı risaleyi Muhammed Ataullah Hanif Lahor 1401/1959'da neşretmiş daha sonra Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî bu naşirin not ve açıklamalarını da dikkate alarak ikisi adına yayımlamıştır. Çalışmada burada yer alan metin esas alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi'l-İz el-Hanefi, *el-İttibâ*, Tahkik Eden: Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî, 2. Baskı, Lahor, Mektebetü's-Selefiyye Yay., 1985).

Sahabe, tâbiûn ve müctehid imamlar devrinde Müslümanlar bir tek müctehide bağlanmaksızın bunlardan herhangi birine tâbi olmuşlardır. Sonraki devirlerde meydana gelen siyasî ve sosyal şartların bir sonucu olarak mezhepler teşekkül etmiştir. İbn Ebi'l-İzz'in yaşadığı dönem klasik fakihler tasnifinde taklit devri olarak kabul edilir. Bu, ictihad ruhunun ortadan kalkıp yerini taklit ruhunun kapladığı, çeşitli mezhep sâliklerinin birbiri ardında namaz kılmalarının dahi caiz olup olmadığının tartışıldığı ve Kâbe'de bile her mezhepten bir imamın tayin edildiği bir dönemdir³. Yine bu dönemde neredeyse bütün âlimler ictihad kapısının kapandığı konusunda görüş birliği etmişler, yalnız kapandığı tarih konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimisi hicretten iki yüz yıl, kimi Şafiî'den, kimi Evzâî'den, kimi de Süfyan'dan sonra kapandığını iddia etmiştir⁴. İşte bu fikir ortamında ictihad ederek mezhep görüşü dışına çıkmak gerçekten büyük bir cesaret gerektirmektedir. Bu bağlamda İbn Ebi'l-İz yaşadığı çağın özelliklerinin dışına çıkabilen ender fakihlerden biridir. İbn Ebi'l-İz Memlûk Devleti zamanında yaşamıştır.

Memlûk Devleti, Müslümanların Moğol ve Haçlı saldırılarına uğradığı bir dönemde pek çok âlimi himaye etmiştir. Memlûk devlet adamları, eğitim ve öğretime önem vermiş, mevcut medreselerin yanına yeni medreseler yapmış, bu sayede Kahire ve Dımeşk, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline gelmiştir. Medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine öğretim yapan fıkıh medresesi hüviyetinde olup bazılarında tek, bazılarında ise birkaç mezhebin fıkıh okutulmuştur⁵. İbn

³ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, İz Yay., 1999, s. 256 vd; İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 92.

⁴ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 41.

⁵ M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1961, s. 147; Kazım Yaşar Koprıman, "Baybars I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1992, c. V, s. 222; Ahmet İnanır, "Ekmelüddin el-Bâbertî'nin "En-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercihî Mezhebi Ebi Hanife" Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefiliği Tercih Gerekçeleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012 (77/93), s. 81.

Ebi'l-İz bir mezhebin fıkhının okutulması şartının hükümsüz olduğu görüşündedir⁶.

Mısır tarihi incelendiğinde görülecektir ki, mezheplerin etkinlikleri tarihi seyir içerisinde devlet adamlarının tercihlerine göre değişime uğramıştır. Nitekim daha önce Malikiler ön planda yer alırken Eyyûbîler döneminde ise Şafîiler yeniden hâkim mezhep haline gelmişlerdir⁷. Memlûklar dönemine gelindiğinde ise, ileri gelen Türk asıllı yöneticilerin diğer mezheplere nazaran Hanefi mezhebinin himaye edilip desteklenmesine yönelik vakıflar tesis ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu yöneticilerin diğer mezhepleri de kapsayıcı girişimlere, yani bir anlamda Hanefi mezhebi dışındaki farklı arayışlara- Bâbertî örneğinde olduğu gibi- şiddetli bir şekilde muhalefet ettikleri görülmektedir⁸.

İslam hukuk tarihine bakıldığında Harun Reşid'in Muvatta'yı resmi hukuk kodu olarak benimseme girişimi dikkate alınırca, yöneticilerin daha ilk dönemlerden itibaren ictihadla oluşacak yeni hukuk kuralları yerine bir mezhebi benimseme temayülü içinde oldukları görülür⁹. Öteden beri Memlûk sultanlarının ülkede hukukî birlik ve emniyetin sağlanması amacıyla çeşitli arayışlara giriştikleri söylenebilir. Nitekim Memlûk Sultanı el-Melikü`z-Zâhir Baybars (ö. 676/1277) diğer üç büyük mezhep mensuplarının işlerini görmek için bunların yanına birer kâdıkdât tayin etmiştir¹⁰. Kadıaskerler de Şâfiî, Hanefî ve Malikî mezheplerinden tayin edilmiş olup, bunlar daima sultanın maiyetinde bulunarak söz konusu mezheplere mensup askeri sınıfın şer'î ve hukukî işlerine bakmakla

⁶ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 90.

⁷ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*, İstanbul, 1995, c. XII, s. 26; "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVII, s. 521.

⁸ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 210b-211a; İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 89-90.

⁹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, 35.

¹⁰ Tekindağ, *a.g.e.*, s. 147; W. Heffening, "Şafîî, Muhammed b. İdris", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1979, c. XI, s. 271; Koprman, *a.g.m.*, s. 222.

görevliyidiler¹¹. Buna karşılık İbn Ebi'l-İz, üç mezhepten kâdılkudât tayininin mezhep taassubunu artırdığını, halkın maslahat ve hukukunu zayi ettiğini iddia etmektedir¹². Zira bir mezhebin devlette etkili bir şekilde temsil edilmesi aynı zamanda o mezhep mensuplarının kâdılkudât, kazasker, kadı, müderris ve dârüladl müftüleri olarak tayin edilmesine imkân sağlamakta bu da mezhep üstünlüğü tartışmalarına zemin hazırlamaktadır¹³.

İlk dönemlerden itibaren Ebu Hanife'nin ehl-i rey olup Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet ettiği iddia edilmiştir. Hicri IV. asırdan itibaren de mezhep taassubunun ilerlemesiyle birlikte Hanefiler ile Şafiiler arasında Ebu Hanife ve Hanefi mezhebi hakkında yapılan tartışmalar daha da artmıştır¹⁴. İbn Ebi'l-İzz'in yaşadığı bu dönemde Ebu Hanife'nin Buhârî (ö. 340)'nin Sahih'inde yer alan hadisleri bilmediği ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in bazı hadislerine muhalefet ettiği iddia edilmiştir. Hanefi mezhebi mensuplarından gelen talep üzerine Bâbertî, Ebu Hanife hakkında Hanefileri bilgilendirmek, kimi insanlara göre zayıf gibi görünen yönlerini güçlendirmek, İmam Ebu Hanife ve mezhebini taklit etmeyi diğerlerini taklit etmekten üstün tutup, bu mezhebin taklidini teşvik etmek amacıyla bu risaleyi yazmıştır. Burada inanç, yargı ve yönetim başta olmak üzere pek çok alanda işlerin sağlıklı yürüyebilmesi ve kamu yararının sağlanabilmesi için Hanefî mezhebini uygulamanın gerekli olduğunu iddia etmiştir¹⁵. İbn Ebi'l-İz de çağdaşı Bâbertî'nin iddialarına karşı cevap vermek, ümmetin mezhepçilik taassubuna düşerek ayrılığa düşmesine engel olmak ve hükümlerde delil kuvvetinin esas olduğunu (ittibâ') dikkatlere sunmak amacıyla reddiyesini kaleme

¹¹ Tekindağ, *a.g.e.*, s. 148; İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, Ankara, 2004, c. XXIX, s. 94.

¹² İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 91.

¹³ Tekindağ, *a.g.e.*, s. 6.

¹⁴ Muhammed Ebu Zehrâ, *Ebu Hanife*, (Çeviren; Osman Keskiöglü), Konya 1959, s. 7-9, 298.

¹⁵ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 204b; İnanır, *a.g.m.*, s.78.

almıştır. İbn Ebi'l-İzz'e göre Ebu Hanife'nin Rasûlullah'a muhalefet ettiği iddiası tamamen yalan ve iftiradır. O'na dil uzatan kimseler her türlü kınamayı hak eder. O, bu konuda Bâbertî'yle hem fikirdir fakat O'na göre Bâbertî, Ebu Hanife'yi savunurken bir başka imama ve mezhebe haksızlık yapmaktadır¹⁶.

Bu dönem Memlûk Devleti'nde asıl tartışma ve rekabetin Bâbertî ve İbn Ebi'l-İz örneğinde olduğu gibi ictihad ve ittibâ' taraftarı Hanefilerle, mezhep taraftarı Hanefilerin arasında olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasında da bir mücadele olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Ebi'l-İz, Bâbertî'nin risalesinde yer alan birçok meselede Malikî ve Hanbelî mezheplerinin Şafiîlerle aynı görüşte olmasına rağmen sadece Şafiîlerin hedef alınmasını hakkaniyete ve ilmî objektifliğe uygun bulmamaktadır¹⁷. Kısaca bu dönemin, hem mezheplerin kendi içinde hem de diğer mezheplerle arasında yoğun tartışmaların yapıldığı bir devre olduğu söylenebilir¹⁸.

İbn Ebi'l-İz, pek çok âlim yetiştirmiş ve atalarının büyük bir kısmı kadılık yapmış ilmiye sınıfından bir aileye mensuptur. Amcasının oğlu Necmeddin 776 (1374) yılının sonlarında Mısır kadılığına tayin edilince onun yerine vekâleten Dımeşk'ta Hanefi kadısı olmuştur. Yüz gün gibi kısa bir süre sonra boşalan Mısır kadılığına getirildiyse de iki ay görev yaptıktan sonra istifa ederek Dımeşk'a dönmüş ve tekrar müderrislik vazifesini yürütmeye devam etmiştir¹⁹. el-Melikü'l-Eşref Şa'bân (ö. 778/1376)'ın, İbn Ebi'l-İz gibi ictihad ve ittibâ' taraftarı bir kimseyi Şam'dan Mısır'a kadı tayin etmesi birçok Hanefi mezhebi mensuplarını rahatsız etmiştir. Bunu fırsat bilen bazı emirlerin özellikle de o dönemde Tablhâne emirliği yapan ve altı yıl gibi kısa bir süre sonra da iktidarı ele

¹⁶ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, 28.

¹⁷ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 62-63.

¹⁸ İnanır, *a.g.m.*, s. 83.

¹⁹ Ferhat Koca, "İbn Ebi'l-İz", *DİA*, İstanbul, 1991, c. XIX, s. 468-469.

geçiren Zahir Berkuk (ö. 802/1399)'un Bâbertî'den bilimsel bir cevap rica etmesi muhtemeldir²⁰. Zira Berkuk'un Bâbertî'yle var olan geçmişe dayanan dostlukları bunun çok da uzak bir ihtimal olmadığını akla getirmektedir. Nitekim İbn Ebi'l-İzz'in iddiasına göre daha önceki dönemlerde de bazı emirler fakihlerle anlaşarak sultan aleyhinde ne olduğu tam olarak bilinmeyen münker bir sözü dillerine dolayıp Allah'ın ortadan kaldırdığı cahiliye dönemine ait taassubu yeniden diriltmeye çalışmışlardır²¹. Nitekim Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) 1400 yılında Kahire muhtesibi olduğu dönemde Emir Cekem arasındaki dostluk sebebiyle Emir Yelbuga'nın söz konusu emire bir şey yapamadığından intikamını kendisinden almaya çalıştığını ifade etmektedir²². Dolayısıyla Memlûk emirlerinin ulemâ ile dostluklar kurarak konumlarını güçlendirmeye çalıştıkları, ulemânın da çeşitli atamalarda emirlerden istifade ettikleri anlaşılmaktadır.

Bâbertî'nin risalesini 776 (1374) yılında yazdığı, İbn Ebi'l-İzz'in azlinin de aynı yıl gerçekleştiği dikkate alındığında, bu eserin onun azlinde etkili olduğu söylenebilir. Çünkü o, risalesinde bizzat dönemin Memlûk hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân'a hitaben Hanefî mezhebinin taklidi dışındaki arayışların yanlış olduğunu ifade etmektedir²³. İbn Ebi'l-İz ise bir mezhebi taklit etmenin selef yani sahabe ve tabiînin yolu olmadığını açıkça ortaya koymaktadır²⁴.

İbn Ebi'l-İzz'in ilmî kişiliğini yansıtan en önemli özelliklerinden biri de onun Hanefî mezhebine bağlı bir muhitte yetişmesine ve aile içinden

²⁰ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 204b.

²¹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 89.

²² Talat Sakallı, "Aynî'nin Hadis Kültüründeki Yeri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara, 1987, s. 48; Abdullah Kahraman, "Bedrüddin el-Âynî'nin Remzü'l-Hakâyık Adlı Eseri ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı", *Uluslararası Bedrüddin el-Âynî Sempozyumu*, Gaziantep, 2013, s. 308.

²³ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 210b-211a.

²⁴ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 43-44.

birçok Hanefî âlimi bulunmasına rağmen diğer mezheplerin görüşlerine olan vukûfiyeti sebebiyle bazı konularda mezhebin yerleşik ictihadlarına aykırı görüşleri tercih etmiş olmasıdır. O'nun, Dımeşk'te Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin fikirlerinin tartışıldığı bir muhitte bulunduğu ve İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 750/1350) ile Ebu'l-Fidâ İbn Kesir (ö. 774/1374)'den önemli ölçüde faydalandığı için taklide ve mezhep taassubuna karşı bir tavır sergilediği söylenebilir. Nitekim araştırma konusu eserinde mensûh hadislerin sayısı ile ilgili İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır²⁵. Bu özelliğinin doğal bir sonucu olarak bazı konularda Hanefi fıkıh geleneğine aykırı kendine has görüşleri vardır²⁶. Nitekim bu farklı yaklaşımı kendisinin çeşitli sıkıntılar yaşamasına sebep olmuştur. Örneğin İbn Ebi'l-İz, edip ve şair İbn Eybek ed-Dımeşkî'nin Hz. Peygamber için yazdığı kasidede yer alan bazı görüşlerini tenkit etmiştir. Bunun üzerine İbn Eybek bu tenkitleri bazı âlimlere göndererek görüşlerini almış, onlar da İbn Ebi'l-İzz'in tenkitlerini reddetmiştir. Bu haberin Mısır'da duyulması üzerine Memlûk Sultanı Berkuk, bir ferman göndererek İbn Ebi'l-İzz'in yargılanmasını istemiştir. İlmî mütalaalarından dolayı yargılanan (ö. 784/1382) İbn Ebi'l-İz, dört ay hapis cezası almıştır. Kısaca Hanefi mezhebinin diğer mezheplerden üstün olduğunu iddia eden Bâbertî emir ve sultanlarla iyi ilişkiler içindeyken, taklide ve mezhep taassubuna karşı tavrından dolayı İbn Ebi'l-İz, önce kadılıktan azledilmiş, özgün görüşlerinden dolayı da cezalandırılmıştır. Sıkıntı ve ihtiyaç içinde geçen yıllardan sonra Rebûlevvel 791'de (Mart 1389) eski görevine iade edilmiştir. Daha sonra ilk hatipliğini dedesinin yaptığı Sâlihiyye'deki Câmiu'l-Efrem'e hatip tayin edilmiş ve bir yıl sonra da Zilkâde ayında 792 de (Ekim 1390) vefat etmiştir²⁷.

²⁵ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 50-51.

²⁶ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 39-40, 89-90.

²⁷ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 14-16; Koca, *a.g.e.*, s. 469.

Sonuç olarak İbn Ebi'l-İzz *İttibâ'* adlı eserini Bâbertî'nin Hanefi mezhebinin diğer mezheplere, Ebu Hanife'nin diğer müctehidlere tercih edilmesi gerektiğine dair iddialarına karşı cevap vermek üzere yazdığından onun taklide dair görüşleri bu çerçevede tespit edilebilmektedir. Ancak tenkit ve değerlendirmelerin daha iyi anlaşılabilmesi için gerektiğinde Bâbertî'nin görüşlerine de yer verilecektir. Şimdi Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi bağlamında İbn Ebi'l-İzz'in taklide dair görüşleri tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. İbn Ebi'l-İzz'in, Ebu Hanife'nin Taklid Edilmesi ile İlgili Karşı Görüşleri

Mutlak surette bir imamın taklit edilmesi gerektiğini iddia eden mukallitler, söz konusu imamın diğerlerinden farklı ve fevkalade özellikleri olduğunu kabul ederler. Taklit taraftarı Bâbertî de Ebu Hanife'nin diğer imamlardan daha faziletli olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bâbertî, Ebu Hanife'nin kitap, sünnet, icma ve kıyasa bağlı olarak hüküm verdiğini iddia etmektedir. İbn Ebi'l-İz ise bu metodun sadece Ebu Hanife ve Hanefi âlimlere mahsus bir usûl olmadığını, Zâhirî mezhebinin kıyas delilini kabul etmemesi dışında diğer bütün İslam âlimlerinin de aynı metodu takip ettiğini dolayısıyla sadece bu özelliğin Ebu Hanife'yi diğer imamlara tercih etmeyi gerektirmediğini ifade etmektedir²⁸.

İbn Ebi'l-İz, Bâbertî'nin "Ebu Hanife müctehidlerin en önde gelenidir." iddiasını ise şu şekilde eleştirmektedir: Bu ifadeyle onun ümmetin müctehidleri içinde en önde geleni olduğunu kastediyorsa bu kesinlikle batıldır. Çünkü ondan önce sahabeden ve tâbiünden birçok müctehid vardı. Eğer o meşhur dört mezhep imamından daha önce olmayı kastediyorsa bu durumda İmam Malik onun muasıdır. Ebu

²⁸ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 44.

Hanife Hicrî 86 yılında doğmuştur ve 150'de vefat etmiştir. İmam-ı Malik ise Hicrî 93'te doğmuş ve 179'da vefat etmiştir. Yani onlar elli yedi sene aynı zaman diliminde yaşamışlardır. Onlardan birinin diğerinden daha önce icthad ettiği de sabit olmamıştır. Sırf en önde olması sebebiyle taklit edileceğine dair bir delil de yoktur. İbn Ebi'l-İzz'e göre bu iddia kabul edildiği takdirde, Bâbertî gibi düşünen taklitçilerin Zeyd b. Sabit (r.a) ve Ömer (r.a) gibi sahabelerin veya Said b. Müseyyeb ve Kasım b. Muhammed gibi tabiinden imamların görüşlerini kendi imamlarının görüşüne tercih etmeleri gerekir. Hâlbuki nice talebeler vardır ki hocasından daha bilgili ve faziletlidir. Meselâ Ebu Hanife ve hocası Hammâd buna güzel bir örnektir. İbn Ebi'l-İz "Ebu Hanife'yi taklit edenler, niçin hocasını taklit etmezler" sorusunu sormaktadır. Ayrıca müteahhirin imama tabi olan kimseler "sonra gelen imam, mütekaddiminin imamların görüşlerine muttali olmuştur" diyerek Bâbertî'nin iddialarına karşı çıkabilir. Zira müteahhirin bir imam, mütekaddiminin de delillerini inceleyerek en sahih görüşü seçebilme imkânı vardır²⁹. Bize göre İbn Ebi'l-İzz'in ortaya koymuş olduğu bu deliller, Bâbertî'nin önce gelen müçtehide tâbi olunması gerektiği şeklindeki istidlalinin geçersizliğini ortaya koymaktadır.

İbn Ebi'l-İz, Bâbertî'nin "Ebu Hanife'nin asırların en hayırlı olanına yakın olduğu ve bu sebeple diğerlerine takdim edilmesi gerektiği" iddiasını ise şu şekilde eleştirmektedir: "Bir imamın diğerlerinden önce ya da sonra gelmiş olması veya daha önceki bir zamanda yaşamış olması tek başına diğerlerinden öncelikli olması için yeterli değildir. Üstelik bir kısmının diğer bir kısmına tercih edilmiş olması, o gruptaki herkesin diğer gruptaki herkese tercih edileceği anlamına gelmez. Âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre sahabenin her ferdi faziletlidir, sahabeden sonra gelenler ise sahabe gibi değildir. Nitekim onların içerisinde Haccâc

²⁹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 31-32.

b. Yûsuf (ö. 95/714) gibi kimseler de vardır. Ayette de belirtildiği üzere, fertlerin fazileti ancak takvâ iledir³⁰. Hz. Peygamber de bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Arabın aceme, acemin araba, siyahın beyaza, beyazın siyaha bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâdadır. Bütün insanlar Âdem'dendir Adem ise topraktandır”³¹. Eğer Bâbertî'nin ileri sürdüğü bu iddia doğru kabul edilirse Malik b. Enes, taklit edilme konusunda Ebu Hanife'den daha evlâdır. Çünkü onun mezhebi Medine ehlinin mezhebidir. Dolayısıyla diğer merkezlerin mezhebinden daha sahihtir. Çünkü onlar diğer merkezlerden daha çok Rasûlullah'ın âsârına sahiptirler. Diğerleri sünnet bilgisi ve bunlara uyma bakımından Medine ehli gibi değildir. Buna rağmen Müslüman âlimlerden hiçbiri gerek bu dönemde gerek ise sonraki dönemlerde Medine dışındakilerin Medine ehlinin icmainsine uymasının gerekli olduğunu ileri sürmemiştir. Dolayısıyla ne Ebu Hanife'nin mezhebinin diğer mezheplere tercih edilmesi gerektiği ne de İmam Malik'in mezhebinin diğerlerine tercih edilmesi gerektiği iddia edilebilir³². İbn Ebi'l-İz, bu bağlamda İmam Şafiî ile Ebu Hanife'nin talebelerinden Muhammed b. Hasan'ın arasında geçen bir konuşmadan bahsetmektedir. Özetle ifade edilecek olursa İmam Şafiî'nin Muhammed b. Hasan'ın kendisine “Ebu Hanife ve Malik'ten hangisi daha bilgilidir” diye sorduğunu, kendisinin de “insafsızlık etmeyelim, Kur'an'ı, sünneti ve sahabe kavlini sizin arkadaşlarınız mı bizim arkadaşlarımız mı daha iyi biliyorlar?” dedim. O da “sizin arkadaşlarınız” dedi. “Şimdi geriye sadece kıyas kaldı. Kıyas da bunlar olmadan olmaz.” dediğini rivayet etmektedir. İbn Ebi'l-İz “Öyle zaman gelecek ki, insanlar ilim tahsili yolunda develeri yoracaklar, fakat Medine âliminden daha iyi bilen bir âlim bulamayacaklar”³³ hadisinin Malik'in bu üstünlüğünü açıkça gösterdiğini ifade etmektedir. O'na göre hadisin sıhhati ve delaleti konusunda itiraz

³⁰ Hucûrât, 106/13.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/411.

³² İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 26-28.

³³ Tirmizî, *İlim*, 2680.

edenler bulunsa da ileri gelen bazı âlimler bu kimsenin İmam Malik olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca Harun Reşid'in Muvatta'yı resmi hukuk kodu olarak benimseme girişimini İmam Malik'in "Sahabeler farklı şehirlere dağılmışlar, ben sadece kendi şehrimdeki ilmi topladım." diyerek reddettiğini ifade etmektedir³⁴.

İbn Ebî'l-İzz'e göre, eğer Bâbertî'nin "faziletli olanı taklit daha faziletlidir"³⁵ iddiası doğru kabul edilirse Ebu Hanife'nin taklit edilmemesi gerekir. Çünkü o tabînin büyüklerinden olan Şureyh, Said b. Müseyyeb, Kasım b. Muhammed ve Harise b. Zeyd'e muhalefet etmiştir. Mukallitler sahih hadis ile Ebu Hanife'nin görüşü tearuz etse, yine de Ebu Hanife'nin görüşünü esas alırlar. Söz konusu hadisin mensuh olduğunu iddia ederler. Hadis olduğu sabit ise te'vil ederler ve mümkün olduğu kadar tahrif ederler. Eğer hadis Ebu Hanife'nin görüşüne uygun ise, delil amacıyla değil, kendi görüşlerini kuvvetlendirmek için hadisi alırlar. İbn Ebî'l-İzz'e göre dört imamdan hangisinin üstün olduğunu Allah'tan başka kimse bilemez. Bir görüşün diğerinden üstün olduğunun tespiti iki imamdan hangisinin faziletli olduğunun tespitinden daha kolaydır. Çünkü hükümler kitab, sünnet, icma ve istinbat gibi delillere dayanır. Bu işi sahabe, tâbiîn, etbau't-tâbiîn, imamlar ve fukaha günümüze kadar yapmıştır. Âlimlerden birinin diğerlerinden üstün olduğu konusunda ne bir nass ne de bir icma vardır. Üstelik mukallitlerden biri dört imamdan birini diğerlerinden daha faziletli olduğu için taklit edemez. İbn Ebî'l-İz bunun mümkün olmadığını, kişinin bir mezhebi, babası, velisi veya bir arkadaşının yönlendirmesiyle taklit ettiğini belirtmektedir. O'na göre mukallitler, müctehid imamın isabet de hata da edebileceğini bilseler de bazı meselelerde delil, mensup olduğu imamın hilafına çıksa da yine de bağlı olduğu imamı taklit ederler ve böylece taassuba düşerler. O'na göre Bâbertî'nin iddia ettiği gibi Kitap ve sünnetten hükümleri sadece bir

³⁴ İbn Ebî'l-İz, *a.g.e.*, s. 34-35.

³⁵ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 206a.

imamın bilip diğerlerinin bilmemesi, birinin doğru diğerlerinin hatalı olduğu iddiası asla kabul edilemez³⁶. Evet Ebu Hanife, kitap, sünnet, icma ve kıyası kullanarak hüküm çıkarmıştır. Buradaki asıl sorun, Bâbertî'nin diğer imamların da aynı yöntemle hüküm çıkardıklarını kabul etmemesidir. O'na göre imamlar ihtihadlarında herkes gibi hata edebilir. Kendi aralarında delile bağlı olarak ittifak ya da ihtilaf edebilirler. İttifak ettikleri hükmü alıp ihtilaf ettiklerinde ise delili kuvvetli olanı tercih etmek gerekir. Kişi delil konusunda değerlendirme yapacak yetkinlikte değilse yorum yapmaz ve böylece kendi şerrinden insanları korur³⁷. İbn Ebi'l-İzz'e göre Bâbertî'nin "yalnız Ebu Hanife, içtihadında daima isabet etmiştir. Diğerleri isabet de etmişlerdir hata da etmişlerdir"³⁸ iddiasını birçok yönüyle tartışmalı bulmaktadır. O'na göre diğer âlimlere değil de yalnız bir âlime tabi olunması ve sadece onun içtihadında hatadan korunmuş olduğu iddiası akıllı kimsenin söyleyeceği bir söz değildir. Bu iddia sahibi aslında o kişiyi peygamber makamına çıkarmaktadır. Ayrıca belli bir imama taassup ile sıkı bir şekilde bağlanmak, Râfizîlerin yaptığı cinsten kınanmış bir vasıf ve cahiliye dönemi tutumudur³⁹.

İbn Ebi'l-İz, Bâbertî'nin "Ebu Hanife fıkıh ilminin tedvin ve tasnifinde öncülük etmiş ve fıkhı şahsiyet kazandırmıştır. Zira o, teorik meseleler ortaya koyarak cevaplandırmış, sebep ve gerekçelerini açıklayarak hükümler va'z etmiştir"⁴⁰ iddiasını doğru bulmamaktadır. O'na göre Ebu Hanife'nin fıkıh ilmini tedvin edip şahsiyet kazandırdığı iddiası iki yönden doğru değildir. Birincisi Ebu Hanife bizzat fıkıh ilmini kendisi tedvin etmedi, vefatından sonra talebeleri tedvin edip ona nispet ettiler. Ayrıca o, tedvin etmiş olsa bile meseleleri tedvin edip cevap vermek sadece Ebu Hanife'ye mahsus bir ayrıcalık değildir. Bâbertî'nin

³⁶ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 41-43.

³⁷ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 44.

³⁸ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 205b.

³⁹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 24-26.

⁴⁰ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 205b.

buradaki kasdı fıkıh ilmi ise bunu onun dışındaki birçok Müslüman âlim de yapmış, bir kısmı da Ebu Hanife'nin yaptığını kusurlu bulmuştur. İctihada göre hüküm verilmesi gereken bir hadise olduğu zaman elbette Kur'an ve sünnetten bununla ilgili ilkeler çıkarmak gerekir. Bu durum sadece Ebu Hanife'ye mahsus bir özellik de değildir. Nitekim Hz. Ali bir yere vali gönderdiğinde kitap ve sünnette hükmü bulunmayan bir mesele olan kardeşi olmakla beraber dedenin hükmü konusunda ictihada göre hüküm vermesini emretmiştir⁴¹.

Bâbertî, İmam Şafî'nin "İnsanlar fıkıhta Ebu Hanife'ye muhtaçtırlar"⁴² ve İmam Müzenî (ö. 264/877)'nin Ebu Hanife hakkında "Âlimler, Ebu Hanife'ye ilmin dörtte üçünü teslim ettiği halde o, dörtte birini bile diğer âlimlere bırakmadı. Çünkü ilmin yarısı soru, yarısı cevaptır. Soruda Ebu Hanife uzman olup kimse ona bu hususta erişememiştir. İkinci bölümünde ise cevapların tamamı onun tarafından verilmiştir⁴³ ifadesini Ebu Hanife'nin faziletine delil olarak zikretmektedir. İbn Ebî'l-İzz'e göre Bâbertî'nin Müzenî'ye nispet ederek aktardığı⁴⁴ bu rivayet iki yönden sorunludur. Birincisi Ebu Hanife'nin soru sormada tek olduğu iddiası sahih değildir. Çünkü olaylar yenilenmeye, sorular sorulmaya ve cevaplar verilmeye devam etmektedir. Dolayısıyla bunun

⁴¹ İbn Ebî'l-İzz, *a.g.e.*, s. 35-36.

⁴² Şemsüddin Ebu Bekir Serahsî, *el-Mebsût*, II. Baskı, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y., c. I, s. 3; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib*, Müessesetü'r-Risale Yay. Beyrut 1996, c. I, s. 45.

⁴³ Serahsî, a.y.

⁴⁴ "İmam Müzenî zamanında Şafîilerden biri Ebu Hanife (r.h.)'yi küçümsüyordu. İmam Müzenî bu durumdan haberdar olunca, o kişiye: "Ebu Hanife (r.h.)'den sana ne? Âlimler, Ebu Hanife (r.h.)'ye ilmin dörtte üçünü teslim ettiği halde Ebu Hanife (r.h.) onlara ilmin dörtte birini bile bırakmamıştır" karşılığını vermiştir. Bu cevap üzerine o adam, İmam Müzenî'ye hitaben "bu nasıl oluyor ey imam?" diye sormuş, o da "İlmin yarısı soru, yarısı cevaptır. Soru kısmında Ebu Hanife (r.h.) uzman olup kimse ona bu hususta erişememiştir. İkinci kısımda ise bütün cevaplar ona aittir." (Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 205b)

sadece ona has olduğunu iddia etmek anlamsızdır. İkincisi ise, soru cevabın bir parçası olmayıp avâmdan insanların anlaması içindir⁴⁵.

İbn Ebi'l-İz, Bâbertî'nin Ebu Hanife'nin ictihaddaki faziletiyle ilgili "hakkında iki farklı görüş olan bir meselede ümmetin ihtilafı sabit olmuşsa bundan sonra hiç kimse üçüncü bir görüş ileri süremez. Fakat sabit olmadan önce farklı bir görüş ileri sürülmesi ise ihtilafsız caizdir. Nitekim Ebu Hanife mezhepler oluşmadan önce ictihad ettiğinden ve içtihadı yerini bulduğundan ihtilafsız caizdir. Ondan sonra ictihad edenlere gelince âlimlerin çoğunluğuna göre mezhepler istikrara kavuştuktan sonra ictihad edenlerin içtihadı caiz değildir. İhtilafsız caiz kabul edilen ictihad, kendisinde ihtilaf ve itiraz edilen ictihaddan daha üstündür"⁴⁶ iddiasını eleştirmektedir. İbn Ebi'l-İzz'e göre yukarıdaki kaideyi usulcüler sahabe döneminde bir meselede iki görüşe ayrılmış ve mezhepler istikrar bulmuş olsa da üçüncü bir görüş ileri süremezler şeklinde zikretmektedir. Aynı şekilde her asırda ihtilaf kesinleştikten sonra yeni görüş konusunda âlimler ihtilaf etmektedir. İhtilafı alakalı bu usul kaidesi doğru kabul edilse bile bir meselede Ebu Hanife'ye muhalefet ettiğinden dolayı İmam Malik, Sevrî, Evzâî ve çağdaşı olan diğer imamların görüşlerinin reddedilmesi gerekmez. Çünkü Bâbertî'nin iddiasına göre zaten mezhepler henüz istikrar bulmamıştır⁴⁷. İbn Ebi'l-İzz'e göre Bâbertî'nin zikrettiği bu usul kaidesi taklitçileri bazı meselelerde zor durumda bırakmıştır. Örneğin ihramlıyken av hayvanı öldürenin hükmü konusunda sahabe ittifak etmiş, kıymetinin ödenmesi görüşü sonradan ortaya çıkmıştır. İmam Muhammed hariç Ebu Hanife ve Ebu Yusuf da bu görüştedir. Bir diğer örnek de lutîlik meselesi olup Ebu Hanife bu kimselerin had gerekmesizin ta'zir edileceği görüşündedir.

⁴⁵ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 37-38.

⁴⁶ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 206a; Bu konu, Kerhî ve Debusî gibi fakihler arasında ihtilafıdır. (Bkz. Muhammed Emin b. Mahmûd el-Buhârî Emîripadişah, *Teyşiru't-Tahrir Şerhu't-Tahrir libni Hümmâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, II. Baskı, c. III, s. 246).

⁴⁷ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 38-39.

Hâlbuki sahabenin hiçbirisi ta'zir ile yetinileceği görüşünde olmayıp sadece öldürülmesinin şekli konusunda ihtilaf etmiştir. Bu usul kaidesinin gereği olarak Ebu Hanife'nin ta'zire yetinmesi caiz değildir. Çünkü bu görüş, görüşler arasında ihtilaf kesinleştikten sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Bâbertî'nin Ebu Hanife'nin taklidi konusunda ortaya koymuş olduğu delil kendi iddiasını desteklemekten uzaktır. Başta Ebu Yusuf, Muhammed ve Züfer olmak üzere talebeleri, hocaları Ebu Hanife'ye sayılamayacak kadar meselelerde muhalefet etmişlerdir. Bu durum onları, Ebu Hanife'nin mensubu olmaktan çıkarmamıştır. Ebu Yusuf, sa' ölçüsü, sebze ve onun dışındakilerin zekâtı konusundaki önceki görüşünden döndüğünde şöyle söylemiştir: "İki arkadaşım da benim gördüğümü görseydi benim döndüğüm gibi onlar da dönerlerdi. Hatta o delil ortaya çıkınca hatalı görüşten dönüleceğini Ebu Hanife'den öğrendiğini söylemiştir"⁴⁸. İmam Ebu Yusuf ve Hasan b. Ziyad, Ebu Hanife'nin şöyle söylediğini rivayet etmektedir: "Bizim kanaatimiz ve ulaşabildiğimiz en güzel görüş budur. Bundan daha iyisini getiren olursa, o kimsenin görüşünü kabul ederiz"⁴⁹.

Bâbertî'nin "Ebu Hanife, mezhepler oluşmadan önce icthad ettiği için, icthadı yerini bulmuştur"⁵⁰ iddiasına gelince, İbn Ebi'l-İzz'e göre "bu sadece Ebu Hanife'yi taklit etmeyi gerektirmez. Seleften herhangi bir görüşün rivayet edilmediği meselelerde icthad yapılamayacağı anlamına da gelmez. Yine bir meselede râcih görüş ortaya çıktığında Ebu Hanife'nin görüşüne uygun değilse başka bir kimsenin görüşü alınmayacak diye bir kaide söz konusu olamaz." İbn Ebi'l-İzz'e göre "Ebu Hanife'den sonra icthadın geçersiz sayılması görüşü Ebu Bekir er-Razi'ye nispet edilir ki bu iddia geçerliği olmayan boş bir sözdür. Nitekim mutaassıplardan onun dışında da benzer iddiada bulunanlar vardır. İctihat kapısının ne zaman kapandığı konusu da ihtilafıdır. Kimisi

⁴⁸ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 40.

⁴⁹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, 78.

⁵⁰ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 205b.

hicretten iki yüz yıl sonra, kimi Şafîî'den sonra, kimi Evzâî'den, kimi de Süfyan'dan sonra kapandığını iddia eder ama bununla ilgili herhangi bir ayet yoktur. İctihat kapısının kapalı olduğunu iddia edenler yeryüzünde Allah'ın dinini delile dayanarak ayakta tutan hiçbir kimsenin olmadığını iddia ederler. Onlara göre gerçek manada ilimle uğraşan, hüküm çıkarmak için Kur'an ve sünnete müracaat edecek hiç kimse kalmamıştır. Taklit ettikleri ve tâbî oldukları imamın görüşüne sunmadıkça fetva vermez ve hükmetmezler. Kur'an ve sünnet, o görüşe uygunsuzsa fetva verirler, değil ise almazlar. İbn Ebi'l-İzz'e göre nassın bulunmadığı durumlarda ve yine selef-i salihinin kendi arasında ihtilaf ettiği hükümlerde, Kur'an ve sünnete en yakın hükmü bulmak için ictehad yapmak gerekir. Hakkında icma bulunan meselede ise ictehad yapılamaz kuralı ise hem Ebu Hanife döneminde hem de sonraki dönemlerde geçerlidir⁵¹. O'na göre Bâbertî, yazdığı bu risale ile insanları sadece Ebu Hanife'yi taklit etmeye davet etmektedir. Hâlbuki onun davet ettiği yol, Hanefî âlimlerinin yolu değildir. Asıl olan her hangi bir imamı taklit değil, delile bağlı olarak ön plana çıkacak görüşe tâbî olmaktır⁵². Bâbertî İslâm'ın âlimlere tanıdığı ictehad hürriyetini kısıtlayarak ictehadlarıyla bazı mezhep hükümlerini kabul etmeyen âlimlere cephe almakta ve ictehad yapılmasını engellemeye çalışmaktadır.

Yukarıda İbn Ebi'l-İzz'in Bâbertî'nin Ebu Hanife'nin diğer imamlara tercih edilmesi gerektiği iddialarına karşı verdiği cevaplar, hiç şüphesiz onun üstün ilmi birikimini yansıtmakta, İslam hukuk tarihinde ender rastlanan münakaşa ve tenkit örneğini ortaya koymaktadır. O'nun kişi merkezli değil delil ve ilke merkezli olmak gerektiği şeklindeki görüşlere katılmamak mümkün değildir. Ancak İslam hukuk tarihi dikkate alındığında onun bir imama değil de delile tâbî olmak gerektiği iddiasının uygulama açısından çeşitli sıkıntılara sebep olacağı

⁵¹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 41.

⁵² İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 23-24.

anlaşılmaktadır. Nitekim Hicrî VI. asrın ortalarından itibaren Muvahhid hükümdarları; Abdülmümin b. Ali, oğlu ve özellikle torunu Ebû-Yûsuf Ya'kub el-Mensûr (v. 595/1199)'un iktidarı döneminde Kuzey Afrika'da ve özellikle Fas çevresinde yürüttüğü devlet destekli bir ictihad hareketi başlatılmış fakat başarılı olamamıştır⁵³. Anlaşıldığı kadarıyla bir müessese olarak devlet, belirsizliği değil, öngörülebilir hukuk düzenine ihtiyaç duymaktadır. Zaten müctehid imamlar, delilleri farklı yorumladıkları için mezhepler teşekkül etmiştir. Ayrıca bu görüşlere sahip İbn Ebi'l-İzz'in kendisi kısa bir süre Mısır kadılığında kalabilmiştir. Nihayetinde taklit taraftarı fakihler, onlarla işbirliği halindeki yöneticiler ve mutaassıp mezhep mensupları delil merkezli yaklaşıma yaşama imkânı vermemiştir. Dolayısıyla İbn Ebi'l-İzz'in görüşleri delil bakımından güçlü olmakla beraber pratik açıdan pek de kabul görmemiştir.

2. İbn Ebi'l-İzz'in Ebu Hanife'nin Hadis Bilgisiyle İlgili Görüşleri

Bu dönemde Ebu Hanife'nin taklit edilmesi gerektiği iddialarına karşı bazı kimseler, Ebu Hanife'nin güya Buhârî'nin Sahih'inde geçen bazı hadisleri bilmediğini ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in hadislerine muhalefet ettiğini iddia etmektedir. Buradan hareketle kendi mezhep imamlarını ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Bâbertî de bu iddialara cevap vermek amacıyla söz konusu risaleyi kaleme almıştır. O, burada Ebu Hanife'nin Buhârî'de geçen hadisleri bildiğini ispat amacıyla makul

⁵³ "Muvahhidî yöneticiler, ulemânın ve halkın asıl kaynaklarla alâkalarını kestiklerini ve tamamen -mâlikî müctehidler tarafından yazılmış, fûrû (fıkıh) kitaplarına dayandıklarını, bunların dışına çıkmadıklarını görünce halka, bu kitapları okumayı yasaklamışlar, ele geçen bütün fûrû kitaplarını yaktırmışlardır. Bunların yerine, on hadîs kitabını (Buhârî, Müslim, Ebû-Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, Muvatta', Beyhakî'nin ve Dârekutnî'nin Sünen'leri, Bezzâr ve İbn Ebî-Şeybe'nin Müsnedleri) ele almış, bunlardaki hadisleri taratmış, konulara göre yazdırmış ve gerek âlimlerin ve gerekse halkın bunları öğrenmelerini, bunlara göre amel etmelerini istemişler, iyi öğrenip uygulayanlara mükâfatlar vermişlerdir." (Karaman, *a.g.e.*, s. 257)

sınırları zorlayan rivayetlere yer vermiştir. İbn Ebi'l-İzz ise her iki konuda Bâbertî'nin iddialarına cevap vermeye çalışmaktadır.

2.1. İbn Ebi'l-İzz'in Ebu Hanife ve Buhârî'deki Hadislerle İlgili Görüşleri

İbn Ebi'l-İzz'e göre Ebu Hanife'nin Buhârî'de geçen hadisleri bilmediği ve dolayısıyla Rasûlullah'a muhalefet ettiği iddiası tamamen yalan ve iftiradır. O'na dil uzatan kimseler her türlü kınamayı hak etmektedir. O kimselerin kastı söyleyeni belirtmeden sözün tevilinde ve zemminde muhalefet ettiği iddiası ise, Buhârî ictihadi meselelerde farklı görüş bulunan konularda "Bazı insanlar şöyle söyledi", "Rasûl'e muhalefet etti" şeklindeki ifadeleri, kimin muhalefet ettiğini zikretmeksizin kullanmaktadır. Bu iddiada Buhârî yalnız da değildir. Nitekim Muhammed b. Hasan vakfın bağlayıcı olmadığı konusunda Ebu Hanife'den uzaklaşmış ve bunu delilsiz hüküm olarak isimlendirmiştir. Aynısını Bâbertî, risalesinin on ikinci meselesinde İmam Şafiî'nin "Boşanmış kadınlar yeni bir nikâh yapmadan önce üç âdet dönemi beklesinler"⁵⁴ ayetine muhalefet ettiğini iddia etmiştir⁵⁵. Bir görüş nassa muhalif denirse, bunu söyleyen kimse ma'zurdur. Te'vil yoluyla muhalefetten hiçbir âlim kurtulamamıştır. Bu te'vil fasit olsa bile ictihad neticesi olmuş ise te'vil eden kimse günahkâr olmaz. Müctehid, ictihad ettiğinde; isabet ederse biri ictihad sevabı, diğeri de doğruyu bulma sevabı olmak üzere iki sevap alır. Eğer hata ederse sadece ictihad sevabı vardır, hatası da affedilir. Eğer nassa muhalefet kastî ise bu küfürdür. İbn Ebi'l-İzz'e göre, Ebu Hanife veya ilim ehlinde herhangi bir kimse hakkında kasten "nassa muhalefet etmiştir, Rasûlullah'a muhalefet etmiştir" demek caiz değildir. Belki "nass ona ulaşmamıştır veya bu hükümde delili

⁵⁴ Bakara, 2/228.

⁵⁵ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 209b.

görememiştir veya başka bir delil o delile taarruz etmiştir veya başka bir sebepten dolayı ma'zurdur" denilebilir. O'na göre Ebu Hanife hakkında iki grup ifrat etmiştir: Birincisi Ebu Hanife'yi taklide sıkı sıkıya bağlanıp, onu adeta peygamber makamında gören gruptur ki, eğer nassa muhalif ondan bir görüş varid olmuş olsa, nassı te'vil ederler. Ya da mensup oldukları imamın talebelerinin kitabından buldukları görüşlerden birini alıp onun görüşüne muhalif olan görüşlere iltifat etmezler. Bağlı oldukları imamın görüşleri onların yanında Şârî'nin nassı gibidir. İmamdan nakledilmiş bir görüş olmadığı durumlarda çoğunlukla bir kısım talebelerin fetvaları bu nassları oluşturmaktadır. Hâlbuki Ebu Hanife'nin talebeleri delil, imamlarının görüşünün aksine çıktığı takdirde imamlarını taklit etmekten vazgeçip delil ile amel ederlerdi. Diğer grup ise onu yetersiz görürler, re'yi asıl aldığını ve nassı terk ettiğini iddia ederler. Onu ve talebelerini "rey ehli" diye isimlendirirler⁵⁶.

İbn Ebî'l-İz, Bâbertî'nin "Buhârî, Buhara'da yaşadı ve elde ettiği hadisleri orada öğrendi. Zira bizatihi bir araya getirdiği hadisler bunların Hanefîlerde mevcut olduğunun açık bir delilidir... Buhârî'yi 'Kıssacı' Muhammed b. İsmail olarak nitelendirmiştir..."⁵⁷ şeklindeki iddiasını doğru bulmamaktadır. O'na göre Buhârî'nin hayatını konu alan eserlerde "Kıssacı" Muhammed b. İsmail olarak nitelendirildiğine dair bir ifade yoktur. Olsa bile bunu ancak kendisine kini olan bir kimsenin iddia edebileceğini ifade etmektedir. O'nun ilim adına yaptığı yolculuklar ve ortaya koyduğu eser, ilimdeki farkını ve üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Buhara'da hiç kimse Buhârî'nin yaptığı bu çalışmanın bir benzerine rastlayamaz. O'na "kıssacı" denilmesi ondan bir şey eksiltmez, o hasetten dolayı değeri düşürülmeye çalışılanların ilki de değildir. İbn Ebî'l-İz ve kendisi gibi düşünenlerin Ebu Hanife'yi zemmedenleri duyduklarında onların karalamasını engellemeye çalıştığını ve kınadığını

⁵⁶ İbn Ebî'l-İz, *a.g.e.*, s. 29-32.

⁵⁷ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 206b.

ifade etmektedir. O'na göre Bâbertî'nin yaptığı gibi Buhârî'nin medhi Ebu Hanife'nin zemmi demek değildir⁵⁸.

İbn Ebi'l-İzz'e göre Kur'an'dan sonra Buhârî ve Müslim'in Sahih'inden daha sahih bir kitap yoktur. Buhârî'nin eseri de Müslim'inkinden daha sahihtir. Buhârî, doğru rivayeti ortaya koyabilmek amacıyla zaman zaman hatalı rivayetlere de eserinde yer vermiştir. Bu sebeple eserinde hadis hafızlarının inkâr ettiği birçok hatalı hadis yer almaktadır. Muhaddisler, Buhârî ve Müslim'in eserlerini inceledikten sonra çoğu Müslim'de olmak üzere her ikisinde yaklaşık yirmi hadis dışında diğerlerinin sahih olduğu görüşüne vardılar. Hadis hafızlarından bir grup her ikisini tenkit etmiş olsa da çoğunluk hadis münekkitleri Buhârî ve Müslim'in eserlerinin sahih olduğunu teslim ettiler. Müslim'in Sahih adlı eserinde Ümmü Habibe, Cumartesi günü, türbe yapımı, üç ve daha fazla rekat küsûf namazıyla ilgili bazı rivayetler sıhhati tenkit edilen hadislerdir. Buhârî'nin Sahih'i tenkitten en uzak iki kitabın birincisidir. Bu eserden lafzıyla rivayet eden kimse tenkit edecek bir şey bulamaz. Ancak tenkit edildiğini açıkladığı bir metni bulabilir. Her iki eser sahabe ve tâbiîn âsârını tasnif etmeyi, hasen ve mürsel vb. temyiz etmeyi amaçlamamış, sadece müsned sahih hadisleri toplamıştır. Kısaca İbn Ebi'l-İzz, Ebu Hanife'nin kasıtlı bir şekilde Buhârî'deki hadislerle muhalefet etmediğini, Buhârî'nin de hadisleri Hanefilerden almadığını belirtmektedir⁵⁹.

2.2. İbn Ebi'l-İzz'e Göre Ebu Hanife'nin Hadis Bilgisi

Ebu Hanife'nin hadis yönünden zayıf olduğunu iddia edenlere karşı bazı Hanefiler, onun hadis bilgisinin genişliğini göstermek amacıyla çeşitli savunmalar yapmışlardır. Bu esnada gerçeklikten uzak bazı iddialarda bulunmuşlardır. Örneğin Bâbertî, Ebu Hanife'nin hadis

⁵⁸ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 52-54.

⁵⁹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 47-50.

bilgisini ispat amacıyla Yahya b. Nasr (ö. 215/830)'ın Ebu Hanife'den naklen "Yanımda hadis sandıkları var. Ondan çok azını kullandım." sözüyle İmam Ebu Yusuf (ö. 182/798)'un "uygulama dışı kalmış yirmi bin mensûh hadisi ezbere biliyorum." rivayetlerine yer vermiştir⁶⁰. İbn Ebi'l-İz ise bu iddiaları reddetmektedir. O'na göre yukarıda Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a ait olduğu iddia edilen bu sözlerin hem nispeti sahih değildir hem de gerçeklikten uzaktır. Ebu Hanife'ye ait bir müsned olduğu iddiası da vardır ama bu rivayet zayıftır. Ayrıca Ebu Hanife zamanında hadisler nâsîh ve mensûh şeklinde ayrılmamıştır. Neticede Bâbertî'nin delil olarak zikrettiği sandıklar dolusu hadis veya yirmi bin mensûh hadisin bulunması nasıl mümkün olabilir. Nitekim İbn'ül Kayyim el-Cevzî (ö. 597/1201) Varakât'ında mensûh hadisleri bir araya toplayarak ondan daha az bir hadisin nesh edildiğini tespit etmiştir. Birçok hadisin mensûh olduğunu iddia edenler ya iki muarız hadisin arasını cem etmede aciz kalmışlar ya da muarız olanın butlanı konusunda bilgisizdirler. Kimileri de kendi mezheplerini doğrulama ve haklı çıkarma gayesiyle hareket etmektedir. Nasıl oluyor da sandıklar dolusu ve yirmi bin mensûh hadis ve benzeri iddialar Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a isnat edilebilmektedir. Bu iddia sahipleri farkında olmadan Hz. Peygamber'e ve dinine zarar vermektedirler. Zira bu iddia doğru kabul edilirse Hz. Peygamber sürekli birbirine zıt işleri emretmiş ve teşrî kılmış anlamına gelmektedir ki bu da ancak mezhep taassubuna kapılmış hevâ sahibi kimselerin tutarsız iddialarıdır. İbn Ebi'l-İzz'e göre şayet Bâbertî "mensuh ve tearuz iddiasında bulunmak yerine "Ebu Hanife çoğu hadisi zayıf veya mevzû olma ihtimali yüzünden tahriç etmemiştir" deseydi doğruya daha yakın bir ifade kullanmış olurdu⁶¹.

Kısaca İbn Ebi'l-İz, Ebu Hanife'nin kasten hadise muhalefet ettiği iddialarının asılsız, ama yirmi bin mensuh hadis ve benzeri hadis

⁶⁰ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 206a-b.

⁶¹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 45-51.

bildiğine dair rivayetlerin de mesnedsiz olduğunu tespit etmektedir. Dinin kişilere bağlı olmadığını, onlar olmadan da İslam'ın bozulmadan günümüze kadar ulaşacağına inanmaktadır. Bazı Hanefilerin Buhârî'yi karalamaya yönelik ithamlarını da bilimsel bir tarzda reddetmektedir. Söz konusu iddialar mezhep taassubunun mukallitleri sevk ettiği nokta bakımından da düşündürücüdür.

3. İbn Ebi'l-İzz'in Ebu Hanife'yi Taklit Etmeyi Gerektiren Meselelere Dair Görüşleri

Mutlaka bir mezhebin taklit edilmesi gerektiğini iddia edenler diğer mezheplerin görüşleriyle kendi mezheplerindeki görüşleri mukayese etmek gereğini duymaktadırlar. Burada eğer kendi mezhepleri taklit edilmediği takdirde kamu düzeninin sağlanamayacağını ve toplumun temel ihtiyaçlarının karşılanamayacağını iddia ederler. Taklit taraftarı Bâbertî de Ebu Hanife ile Şafii'nin ictihadlarını karşılaştırarak iman, ibadet, temizlik, yiyecek, giyecek, evlenme, boşanma, alış veriş, yargı ve yönetim başta olmak üzere tam on altı meselede mutlaka Ebu Hanife'nin ictihadlarına uymak gerektiğini belirtmektedir. O'na göre Hanefi mezhebi taklit edilmediği takdirde, insanlar imanını kaybedip ahirette cehennemde yanacak, toplum ve devlet sıkıntıya girecektir⁶². İbn Ebi'l-İzz, Bâbertî'nin iddialarını tek tek ele alarak değerlendirme yapmaktadır. Bu örneklerin hepsine yer vermek araştırmanın sınırlarını aşacağından iki örnek üzerinden kısaca temas edilmeye çalışılacaktır.

Bâbertî, Ebu Hanife'yi taklit etmeyi gerektiren mesele olarak kelimâ bir konu olan iman-amel ilişkisini örnek vermektedir. Bu bağlamda Ebu Hanife'nin imanı, kalp ile tasdik, dil ile ikrar tanımını esas alır. Buna göre namaz, oruç, zekat, ve hac gibi ameller imana dâhil değildir. İmam Şafii'ye göre ise amel imandan bir cüz olup namaz, oruç, zekat ya da haccı terk

⁶² Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 204b-211a.

eden kimse mü'min olamaz. Küll cüz'ünün yokluğuyla yok olur. Bu da kişiyi ebedî cehennemlik yapar. Hâlbuki "Allah'tan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed (sav) onun elçisidir diyen kimse cennete girer." hadisi doğrultusunda bu görüşün zararı ve yanlışlığı ortadadır. "...Eğer Ebu Hanife'nin mezhebi olmasaydı daha önce bahsedilen bu amellerden birini terk eden kimse kâfir olup; eşi boş, cinsel ilişkileri zina, haccı ve cihadı da batıl olur"⁶³.

İbn Ebi'l-İzz'e göre Şafiî mezhebiyle ilgili söz konusu görüşler Hanbeli ve Maliki mezhebinde de mevcuttur. Bâbertî sadece bir mezhebi örnek vererek objektiflikten uzaklaşmıştır. O'na göre namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin imana dâhil olmaması sebebiyle Hanefi mezhebinin tercih edilmesi gerektiği yaklaşımı sahih değildir. Bu iddiada bulunanlara "sizin bu yaklaşımınız namaz, oruç vb. ibadetlerin terkine sebep olmaktadır" denilse, onlar "Biz mü'miniz ve bu ibadetlerin terki bizi imandan çıkarmaz." diye cevap verirler. Hâlbuki bu durum hiçbir fakihin onaylamadığı bir yaklaşımdır. Onlara amel, iman kavramında mündemiçtir denilse, onlar "amelin olmaması kişiyi dinden çıkarmaz." diye cevap verirler. Peygamberimiz (sav) buyurdular: "İman atmış küsur şubedir. En üstünü 'La ilahe illallah' sözü, en alt tabakası, 'yoldaki eza veren şeyleri gidermek' de imandandır"⁶⁴. İmanın şubelerinden 'La İlahe İllallah' sözü olmaması kişiyi dinden çıkarır. "Yoldaki eza veren şeyleri giderilmemesi" ise kişiyi dinden çıkarmaz. Birçok amel, bunlardan her hangi birine yakındır. Dolayısıyla Bâbertî'nin "küll, cüz'ünün yokluğuyla yok olur" iddiası hatalıdır. Örneğin bir kimsenin eli kesilse bu kimse insanlıktan çıkmaz ve varlığı ortadan kalkmaz. Herhalde burada Bâbertî kemal sıfatının kaybolacağını kast etmiş olmalıdır. "Allah'ın adı anıldığında mü'minlerin kalbi titrer"⁶⁵ ayetiyle "Emanete sahip çıkmayan

⁶³ Bâbertî, a.g.e., vr. 207a-b.

⁶⁴ Müslim, İman, 58; Tirmizi, İman, 6; Ebu Davut, Sünnet, 18; İbn-i Mace, Mukaddime, 9.

⁶⁵ Enfal, 8/2.

iman sahibi değildir." hadisi buna güzel bir örnektir. İman cins isimdir, cins isimlerde ise müsemmanın bir kısmının yok olmasıyla küll ortadan kalkmaz. Bâbertî imanı cins isim olarak değil özel bir isim olarak değerlendirmektedir. Ayrıca küll cüz'ünün yokluğuyla yok olur iddiası hatalıdır. Bir sayı eksildiğinde on sayısı nasıl ortadan kalkarsa aynı şekilde kişi, Rasûlün getirdiklerinden birini inkar ederse iman da ortadan kalkar. İbn Ebi'l-İzz'e göre "Allah'tan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed (sav) onun elçisidir diyen kimse cennete girer." hadisi Bâbertî'nin bu konudaki görüşüne delil olamaz. İbn Ebi'l-İzz'e göre Bâbertî'nin "eğer Hanefi mezhebi olmasaydı insanlar dinden çıkar cehennemlik olurdu" iddiasına gelince bu şuna benzer. Müslümanın küfrüne, hakkın batıllığına, helalin haramlığına inanan kimse haktan ne değiştirebilir? Hristiyanların meleklerin dışı olduğuna inandıkları için melekler dışı oldu mu? "Eğer Müslümanlar olmasaydı melekler dışı olurdu." denebilir mi? Ebu Hanife ve Şafiî yaratılmamış olsaydı din zarar mı görürdü? O'na göre ulemanın görevi ancak dini tebliğ ve müşkil meseleleri izahtır. Helal, haram, küfür ve fıskın teşrii Allah ve Rasûlüne aittir⁶⁶.

Bâbertî'nin mutlaka Hanefi mezhebinin taklit edilmesi gerektiğine dair örnek verdiği bir başka mesele de devlet başkanının azledilmesiyle ilgilidir. Ebu Hanife'ye göre sultan, büyük bir günah işlediğinde veya küçük bir günahta ısrar ettiğinde azledilmez. Şafiî'ye göre ise azledilir. O'na göre bu hükmün ortaya çıkaracağı karmaşa açıktır. Bu konuda yapılacak uyarı da garaza sebep olur⁶⁷. İbn Ebi'l-İzz, ehlisünnetin fitne çıkma tehlikesi bulunduğu takdirde büyük günah işleyen ve küçük günahta ısrar eden hükümdarın değiştirilmeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Sadece mu'tezile, harici ve rafizilerde büyük günah işleyen

⁶⁶ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 54-60.

⁶⁷ Bâbertî, *a.g.e.*, vr. 210a.

hükümdara karşı başkaldırmak caizdir. Dolayısıyla Bâbertî'nin bu konuda sadece Şafiî mezhebini kötülemesi anlamsızdır⁶⁸.

İbn Ebi'l-İzz'e göre, "at, katır vb. tezekleriyle ısıtılan su, namazda niyetin yeri" gibi birçok konuda Bâbertî'nin ortaya koyduğu iddiaların aslı yoktur. Örneğin Şafiî mezhebinde su ile tezek arasında koruyucu bir engel varsa bu şekilde ısıtılan suyun kullanılması ittifakla caizdir. Hanbelî ve Malikî mezhebinde ise iki rivayetten birinde tezekle su arasında engel koruyucu değilse mekruh olduğu belirtilmiştir. Bu görüş onların "pisliğin dumanı da pistir" yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Her iki mezhepteki diğer rivayet ise Hanefilerinki gibi olup Zahiriler de aynı görüştedir. Görüldüğü üzere Ebu Hanife bu görüşte yalnız değildir⁶⁹.

İbn Ebi'l-İzz'e göre, Hanefi mezhebi durgun sulara az bir necasetin düşmesi ve kullanmakla kirlenmesi konusunda diğer mezheplere nazaran daha ağır şartlar ileri sürmektedir. Bunun da insanların hayatını zorlaştırdığı ortadadır. Bir kimse bundan hareketle diğer mezheplerin tercih edilmesi gerektiğini iddia edebilir⁷⁰. O'na göre zekatın tek bir kişiye ödenmesi ve Bâbertî'nin hac başlığında yer verdiğine göre kadına dokunmakla abdestin bozulması konusunda Ebu Hanife'nin görüşü delil bakımından Şafiî'ye göre daha kuvvetlidir. Bâbertî kolay olduğu için değil, delilinin kuvveti sebebiyle onun görüşünü tercih etmiş olsaydı daha isabetli bir şey yapmış olurdu. O'na göre hiçbir fakih taklidi daha kolay diyerek bir mezhebin taklit edilmesi gerektiği şeklinde istidlalde bulunamaz⁷¹.

⁶⁸ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 66-67.

⁶⁹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 60, 62.

⁷⁰ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 61.

⁷¹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 66.

İbn Ebi'l-İzz'e göre Bâbertî'nin altın ve gümüşten yapılmış eyere binmekle ilgili iddiasının asıl amacı, devlet adamlarının Hanefî mezhebine yardım etmesini sağlamak ve onları taassuba yönlendirmektir⁷².

İbn Ebi'l-İz, Bâbertî'nin sanki Şafiî mezhebine karşı bu risaleyi yazdığı izlenimi edindiğini ifade etmektedir. Çünkü Bâbertî'nin zikrettiği bütün örneklerde sadece Şafiî mezhebini hedef aldığını hâlbuki verdiği örnekler içinde Ebu Hanife dışındaki diğer iki mezhep imamının da aynı görüşte olduğu on mesele bulunduğunu zikretmektedir. O'na göre, Bâbertî'nin bu örnekleri vermedeki asıl amacı uygulanabilirlik bakımından Hanefiliğin Şafilikten daha kolay bir mezhep olduğu gerekçesiyle onun taklidinin gerekliliğini ortaya koymaktır. Fakat bu sebeple bir mezhebin taklit edilmesi gerektiği tezi, İslam'ın genel prensiplerine aykırıdır. Sahabe ve müctehid imamların yolu taklid değil delile bağlı olarak hareket etmektir⁷³.

Bâbertî'nin Hanefi mezhebinin diğer mezheplere tercih edilmesi gerektiğine dair verdiği örnekler tek tek incelendiğinde birçok meselede onun ilmi objektiflikten uzaklaştığı görülmektedir. Dolayısıyla Bâbertî'nin risalesinde ilmi tutarlılıktan ziyade, kamuoyunu etkileme ve Hanefileri diğer mezhep mensupları yanında psikolojik olarak güçlü kılma amacını taşıdığı söylenebilir.

4. İbn Ebi'l-İzz'in Taklit ve Taassuba Karşı Yönelttiği Tenkitler

İbn Ebi'l-İzz'e göre bir kimsenin delilini bilmediği bir konuda, bir imamı taklit etmesi caizdir. Hatta Allah'ın hükmünün bilinmediği zarûret durumlarında, kişinin kendisine ulaşan görüşle amel etmesi vacip bile olur. Fakat bir meseleyle alakalı bir delile muttali olur ve görüşü müctehidin görüşüne muvafık olursa bu onu taklit etmek değil, delile tâbi

⁷² İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 68-69.

⁷³ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 55.

olmaktır. Ancak delil müçtehidin görüşüne muhalif çıktığı halde veya meseleyle ilgili delile bağlı olarak tercih yapabileceği durumda böyle yapmayıp taklit ederse, işte bu zemmedilen taklittir ki, söz konusu ayetlerde⁷⁴ geçen atalarının dinini taklit etmeye benzemektedir⁷⁵. Delilsiz bir şekilde atalarının dinini taklit eden kimseler, kısa bir süre sonra nasıl taassuba düştülerse, bir mezhebi taklit eden ve edilmesi gerektiğini iddia edenlerin de benzer bir taassuba düşmekten kaçınmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Ebî'l-İzz taassubu iki kısımda değerlendirmektedir: Birincisi Hz. Muhammed (sav) dışında İmam Ebu Hanife, Şafîî, Malik ve Ahmed b. Hanbel gibi muayyen bir kimseye diğerlerinin görüşlerine bakmaksızın tabi olmanın doğru olduğunu iddia edenlerin içinde bulunduğu taassuptur ki bu taassup O'na göre apaçık bir cahilliktir. Bir imama taassup derecesinde bağlanmak sağlam bir düşüncenin eseri değil, hevâ ve hevesin bir ifadesidir. Onların bu durumu, ilk üç halifeye değil de sadece Hz. Ali (r.a.)ye taassupla bağlanan Râfizîlerin tavrına benzemektedir. İslam, tek bir âlim ve onun müntesiplerine gelmemiştir. Bunun aksini iddia etmek, mezhep imamını peygamber makamına yükseltmek demektir. Şayet Bâbertî hakka tâbi olduğunu belirtmiş olsaydı buna kimsenin itirazı olmazdı. Zira ümmet her hususta yalnız Hz. Muhammed (sav)e itaat edilmesi konusunda ittifak etmiştir. Sahabe, tabiîn ve etba'ut-tabîîn dönemlerinde sorunlar kitaba ve sünnete arz edilerek çözülmüştür. Rasûlullah dışında tek bir kimsenin görüşü diğerleri reddedilerek alınmamıştır. Aslında bu metod kıyamet gününe kadar onlara tabi olanların yoludur. Fakat taassup sahibi kimseler mezhep imamlarının görüşlerini, Kur'an, sünnet ve icmanın önüne geçirmektedirler. Ona göre Kur'an o imamın görüşüne uyduğu takdirde kabul ettiklerini, uymadığı takdirde ise reddederek çeşitli hiyel yollarına

⁷⁴ Bakara, 2/170; Zuhruf, 43/23.

⁷⁵ İbn Ebî'l-İzz, *a.g.e.*, s. 22.

başvurduklarını iddia etmektedir. İbn Ebi'l-İzz'e göre mezhep imamları; Ebu Hanife, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel hepsi ictihad etmişlerdir. Hiç şüphesiz ictihadlarında bazen hata, bazen de isabet etmişlerdir. İmamlardan birinin sürekli hata edip diğerinin sürekli isabet ettiğini iddia etmek söz konusu olamaz⁷⁶.

İbn Ebi'l-İzz, taklidi savunan kimseye hiç kimseyi taklit etmeyen selefte niçin muhalefet ettiğini sormaktadır. Eğer mukallit "Kur'an te'vilini ve sünneti bilmediğim için benden daha iyi bilen kimseyi taklit ettim." derse ona "ulemâ, Kur'an ve sünnetin tevilde yahut bir hususta icma etmişlerse o hiç şüphesiz haklıdır. Taklit ettiğin hususta bazısı bazısına muhalefet etmişse, o zaman neye göre bazısını taklit ettiğinin delili nedir" diye sorulabileceğini ifade etmektedir⁷⁷. Eğer kişi "onun mezhebinin doğru olduğunu bildiğim için taklit ettim" derse; o zaman bu kimseye "Kur'an, sünnet ve icmadan bir delil ile mi ulaştın?" diye sorulur. Eğer "evet" derse o zaman zaten taklit etmediği anlaşılır ve delili sorulur. Eğer derse ki "İmam benden daha iyi biliyor." diye taklit ettim. O takdirde "senden daha iyi bilen herkesi taklit et. İstersen sen onun gibi daha birçok insan bulabilirsin" cevabı verilir. Eğer o insanların "en bilgini" derse, o zaman "o kimse sahabeden daha mı çok bilgilidir?" diye sorulur. Eğer "Ben bazı sahabeyi taklit ediyorum." derse, "o zaman taklit etmediğin diğer sahabeleri taklit etmeme gerekçen nedir?" diye sorulur. Belki görüşünü terk ettiğin kimse görüşünü aldığından daha faziletli olabilir. Zira söz söyleyene göre değil, delilin delaletiyle sahih olur. Eğer o kimse "ilmimin azlığı beni taklide götürüyor" derse, o zaman şöyle denilir: Kendisine ulaşan şeriat ahkâmını bilerek taklit eden kimse kendisine bildirilen şeylerde ma'zurdur. İcmaya göre bilgisiz olduğu konularda bir âlimi taklit etmesi gerekir⁷⁸.

⁷⁶ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 80-81.

⁷⁷ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 82-83.

⁷⁸ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 83-84.

İbn Ebi'l-İzz, Bâbertî'nin ifade ettiği gibi "Hanefi mezhebinin mensuplarının çokluğu sebebiyle, özellikle bir kimsenin taklid edilmesinin gerekli olacağı sonucuna varmanın doğru olmadığı görüşündedir. Şayet iki kişi niza etse onlardan biri iki şahit diğeri on şahit getirirse ve şahitlerin şهادetiyle hüküm verilse bizzat görmeyen başkasının sözüne uyararak şahitlik eden kalabalık şahitlerin şهادeti tercih edilmez. Mukallitler zandan ve nefislerine hoş gelenden başka bir şeye tabi olmazlar. Sahabeyi, tâbiini ve etbau't-tâbiinden imamları bırakıp sadece bir kimsenin görüşünü almak gerektiği iddiası kabul edilemez⁷⁹.

İbn Ebi'l-İzz'e göre taassubun ikinci çeşidi bazı sahabe, imam ve şeyhler hakkında aşırıya gitme şeklindedir. Onlar bu kimseleri ta'zim ederken farkında olmadan peygamber makamına yükseltmişlerdir. Onlar bu kimselere "peygamberdir" demezler ama peygamber gibi muamele ederler. Farkında olmadan ilahlık mertebesine çıkaranlar da vardır. Zira ta'zimle beraber muhabbet ibadettir. O kimseler cahil oldukları için yaptıkları şeyin ne anlama geldiğini anlamazlar⁸⁰.

İbn Ebi'l-İzz, ümmetin üç yolla taassuba sürüklendiğini belirtmektedir: Bunlardan birincisi, tek mezhebin fıkının okutulması şartıyla vakfedilen medreselerdir. O'na göre medrese vakfedenlerin çoğu cahildir. Bu cehalet onları vakıf te'sis ederken vakıf şartnamesinde şart olarak belli bir mezhep ve imamını taassup saikiyle tayine sevk etmektedir. Vâkıfların şeriat ilmini ihya etmek olan maksatları sahihtir. Ancak bu yolla bir mezhebe yönelik tesis edilen vâkıflar, ulemâ ayırımı yapmaktadırlar. Dolayısıyla vakfedenlerin şartları şeriata uygun olmadığından bir mezhebe tahsis şartıyla kurulan vakıflar batıldır. Çünkü Peygamberimiz (sav) "Bazı insanlara ne oluyor ki, Allah'ın kitabında olmayan bazı şeyleri şart koşuyorlar! Her kim Allah'ın kitabında olmayan bir şeyi şart koşarsa, yüz defa da şart koşsa, o şart batıldır."

⁷⁹ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 87.

⁸⁰ İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 82.

buyurmuştur⁸¹. Her ne kadar hadisin vürud sebebi azat edilenlerin dışındakilerin velâ şartıyla ilgili olsa da, ibare sebebe has değil âmmdır⁸². Söz konusu şartın Allah'ın kitabına aykırı olmadığı iddiasını ise İbn Ebi'l-İzz, mezhep taassupluğu şeklinde itham eder.

XIV. yüzyıl boyunca Memlûklu devletinde bu görüşlerin ortaya çıkmasında o dönemin siyasi, iktisadi ve sosyal şartlarının önemli bir yeri olduğu akla gelmektedir. Nitekim bu dönemde köle olarak getirilen Türkler devleti ele geçirmiş, bu sayede büyük siyasi ve ekonomik güç elde etmişlerdir. Bu imkânı cami ve medreseler yaparak topluma hizmete dönüştürmeye çalışmışlardır. Vakfedilen çoğu medreselerin vakıf senesinde Hanefi fıkhı okutulması şartının bulunması bazı âlimleri rahatsız etmesi söz konusu olabilir. (***) Çünkü burada Bâbertî'nin de belirttiği üzere Hanefi mezhebi mensuplarının Türkler olduğu dikkate alındığında diğer ırkî unsurların bundan rahatsız olması ve bu şartın Kur'an ve sünnete aykırı olduğu görüşünü benimsemelerine yol açması mümkündür. Bâbertî ve Molla Fenari gibi birçok âlimin bu medreselerden mezun olduğu ve burada görev yaptıkları bilinmektedir. Mezhepçiliğe karşı bir kimse olan İbn Ebi'l-İzz'in bu medreselerin taassuba sebep olduğu gerekçesiyle söz konusu şartı geçersiz kabul etmesi, vâkıfın şartını nass gibi değerlendiren Hanefi mezhebi anlayışına karşı çıkan ve böylelikle selefilere yaklaşan farklı bir yaklaşımdır.

İbn Ebi'l-İzz'e göre taassuba sebep olan ikinci yol ise her mezhepten bir kadı tayin edilmesidir. O'na göre Sultan Zahir Baybars 664/1265 senesinde her mezhepten bir kadı tayin ederek ümmetteki ayrılığı derinleştirmiş, yargıyı siyasallaştırmıştır. Bu da birçok insanın hakkının zayi olmasına sebep olmuştur. O'na göre hukuki yargılama yapılırken tek bir imamın görüşü esas alınmamalı, diğer imamların görüşleri de dikkate

⁸¹ Müslim, Itk:2, 1504.

⁸² İbn Ebi'l-İz, *a.g.e.*, s. 89-90.

alınmalıdır⁸³. İbn Ebi'l-İzz'in bu önerisi ideal olanı ifade etmektedir. Bu ise her kâdının delilleri değerlendirebilecek ve hukuki görüş belirtebilecek kadar bilgi sahibi olmasını gerektirmektedir. Bir anlamda bu, her kâdının müctehid olması veya müctehid olmasını talep etme anlamına gelir ki pratikte böyle donanıma sahip hâkim bulmak neredeyse imkânsızdır.

İbn Ebi'l-İzz'e göre taassuba sebep olan üçüncü unsur ise Kâbe'ye her mezhepten bir imamın tayin edilmesidir. O'na göre Kâbe'ye ve Emevi camiine her mezhepten bir imamın tayin edilmesi ümmetteki mezhepsel ayrılığı derinleşmiştir. Bize göre de bu durum ümmetin savrulmuş olduğu nokta bakımından önemli bir göstergedir. Çünkü ümmetin birliğini temsil eden Kâbe'de Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiîn dönemlerinde olduğu gibi tek bir imamın arkasında namaz bile kılamamaları ümmetin parçalanmışlığının bir simgesidir. Devlet başkanının her mezhepten bir imam tayin ederek sorunu çözme yoluna gitmesinin fiili bir gereklilik olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

İbn Ebi'l-İzz'in Mısır kadılığına tayin edilmesiyle Bâbertî'nin risalesini yazdığı tarihler dikkate alındığında, İbn Ebi'l-İzz'in mezhep tartışmalarının içinde ve taraflarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki tartışma hukuk tarihinde yer alan mezhepler arasında yapılan klasik mezhep üstünlüğü tartışması değil, ittibâ' ve taklit taraftarı iki Hanefi âlimin tartışmasıdır. Biri selef; yani sahâbe, tabiûn, müctehid imamlar ve talebeleri nasıl delile tabi olma yolunu takip etmişlerse ümmetin de aynı yolu takip etmesi gerektiğini iddia etmektedir. Diğerisi ise mutlak surette Hanefi mezhebinin taklit edilmesini gerekli görmektedir. Bâbertî'nin sultana hitaben Türklerin hâkim olduğu devletlerde Hanefiliğin hakim olması gerektiği vurgusu, İbn Ebi'l-İzz'in buna

⁸³ İbn Ebi'l-İzz, *a.g.e.*, s. 91-92.

yöneltiği asabiyet eleştirisi Türk asıllı alimlerle diğer âlimler arasında da gizli bir mücadelenin varlığını akla getirmektedir.

İbn Ebi'l-İzz, bir Hanefi fakihî olarak Bâbertî'nin tek yanlı değerlendirmelerine, Şafiîlere yönelik haksız eleştirilere ve mezhep taassubuna karşı müslümanları ictihad ve ittibâa yani delilini bilerek bir görüşe uymaya davet etmiştir. Zekatın kendisine zekat verilebilen kimselerden sadece bir sınıfa verilmesi ve kadına dokunduğunda abdestin bozulması gibi meselelerde diğer mezhep imamlarının görüşüne karşı Ebû Hanife'yi takdir etmiştir. Fakat o, Ebû Hanife'nin ihramlıyken av hayvanı öldürenin hükmü ve lûtîlik meselesinde verilecek ceza ile ilgili Hanefilerin savunduğu usul kaidesine uymayan görüşlerini tespit edip ifade etmekten de çekinmemiştir. Ayrıca o, başta Şafiî mezhebi olmak üzere diğer mezhep imamlarının da hakkını teslim ederek kendilerine yönelik haksız eleştirilere cevap vermiştir. Bu anlamda birçok meselede Malikî ve Hanbelî mezheplerinin Şafiîlerle aynı görüşte olmasına rağmen Bâbertî'nin sadece Şafiîleri hedef almasını ve bazı iddialarının asılsız olması sebebiyle yazdıklarını ilmîlikten uzak olmakla ve ilmi yöneticilerin emrine sokmakla itham etmiştir.

Taassuba örnek teşkil eden Bâbertî'nin yaklaşımı dışında İbn Ebi'l-İzz gibi ictihad ve ittibâ' taraftarı kendisiyle çağdaş bir fakih bulunmaktadır. Bu da o dönemin bir bütün olarak taklit ve duraklama dönemi olarak nitelendirilmesinin çok da isabetli olmadığı anlamına gelmektedir.

İslam dünyasında mezhepler, ilk dönemlerden itibaren oluşmuştur. Günümüze kadar da zenginleşerek gelen hukuki bilgi birikiminin taşıyıcısıdır. Bir anlamda devlet ve toplum düzeninde istikrar ve güven ortamının sigortasıdır. Dolayısıyla bir mezhebin taklidini savunanlar, devlet ve toplum düzenini korumayı amaçlamaktadır. Nitekim Bâbertî'nin verdiği örnekler devlet başkanını söz konusu bu tehlikeye karşı uyardı

yöneliktir. Bu anlamda mezheplerin oluşumu ve taklidi tarih bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Son dönemlerde mezheplere yönelik aşağılayıcı ve inkâr edici bilinçli ya da bilinçsiz yaklaşımlar, Müslüman toplumlara zarar vermektedir. Onları daha çok dış etkilere açık hale getirmekte, hak ve hukuklarının zayi olmasına imkân sağlamaktadır. Diğer taraftan tarihte bazı Kuzey Afrika şehirlerine Frenklerin, doğu memleketlerine de Moğolların musallat olmasının sebeplerinden birisi de hiç şüphesiz mezheplerin kendi içinde ve yekdiğeriyle arasındaki şiddetli mücadeledir. Zaman zaman aralarında meydana gelen çarpışmalarda binlerce Müslüman kanının akmasına sebep olmuştur. Günümüzde de Suriye, Irak, Afganistan ve Pakistan başta olmak üzere Müslümanların yaşadığı birçok bölgede mezhep farklılıklarının çatışmaya dönüşme emarelerinin görülmesi, Müslümanların tarihten ibret alarak birlik ve beraberliği titizlikle korumalarını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda İbn Ebü'l-İzz, tarihe karşı vazifesini yaparak taklit ve taassuba karşı mücadele etmiş, İslâm'ın bünyesini bunların vereceği zararlardan korumaya çalışmıştır.

İbn Ebi'l-İzz örneğinde İslam dünyasında ictihad yapacak âlimlerin cesaretinin kırılmasında ve dolayısıyla ictihad kapısının kendiliğinden kapanmasında siyaset kurumu yanında onlarla işbirliği halindeki taklit taraftarı ulemânın olumsuz tutumunun büyük rol oynadığı söylenebilir. İbn Ebi'l-İzz'in taassuba ve dolayısıyla tek bir mezhep imamının taklit edilmesi gerektiği iddiasına karşı yaptığı bilimsel eleştiriler günümüzde de hala önemini ve güncelliğini korumaktadır. Kısaca bu dönem Mısır ve Suriye gibi bölgelerde ictihad hareketi yeniden canlanmaya başlamış, fakat taassup ve siyasî baskı bu hareketi engellemiştir. Son yüzyıllarda Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh ve bunların yolunu takip eden Reşit Rıza gibi düşünürler mezhep fikrini kaldırıp, selef yolundan giderek delile bağlı olarak bir araya getirme gayesini gütmüşlerdir. Bu yönüyle İbn Ebi'l-İz daha XIV. yüzyılda ortaya koyduğu görüşler ile bu hareketin

öncüsü sayılabilir. O'nun burada yer verdiği teklif ve öneriler ideal olanı temsil etmekte, fakat hayatın normal akışı ve tarihi tecrübeler bu görüşlerin uygulanma kabiliyetinin zayıf olduğunu göstermektedir. Şayet Türk-İslam hukuk tarihinde Bâbertî'nin görüşleri değil de İbn Ebi'l-İzz'in görüşleri dikkate alınsaydı ne olurdu sorusunun cevabı da ayrıca araştırılmalıdır.

Memlûklar dönemi mezheplerin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle ilk dönem Osmanlı hukukçularının Mısır Memlûk medreselerinden yetişen âlimler olduğu dikkate alındığında bu tartışmaların Hanefî mezhebi merkezli Osmanlı hukuk düşüncesinin oluşumunda önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- Ebu Zehrâ, Muhammed, *Ebu Hanife*, Çeviren; Osman Keskiöglü, Konya, 1959.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Ekmelüddin, *en-Nüketü'z-zarîfetü fi tercih-i mezheb-i Ebî Hanife*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, vr. 204b-211b.
- Buhârî Emîripadişah, Muhammed Emin b. Mahmûd, *Teyşîru't-tahrir şerhu't-tahrir libni Hümmâm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, II. Baskı, Beyrut, 1982.
- Heffening, W., "Şafî, Muhammed b. İdris", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1979.
- İbn Ebi'l-İz el-Hanefî, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Ali b. Muhammed ed-Dımişkî, *el-İttibâ'*, Tahkik Eden: Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî, 2. Baskı, Lahor, Mektebetü's-Selefiyye Yay., 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-tehzib*, Müessetü'r-Risale Yay. Beyrut, 1996, c. I, s. 45.
- İnanır, Ahmet, "Ekmelüddin el-Bâbertî'nin "En-Nüketü'z-zarîfetü fi tercihi mezhebi Ebi Hanife" Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefiliği Tercih Gerekseleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012 (77/93).

- Kahraman, Abdullah, "Bedrüddin el-Âynî'nin Remzü'l-Hakâyık Adlı Eseri ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı", *Uluslararası Bedrüddin el-Âynî Sempozyumu*, Gaziantep, 2013.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul, 1999.
- Koca, Ferhat, İbn Ebü'l-İz, *DİA*, İstanbul, 1991.
- Koprıman, Kazım Yaşar, "Baybars I", *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Sakallı, Talat, "Aynî'nin Hadis Kültüründeki Yeri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara, 1987.
- Serahsî, Şemsüddin Ebu Bekir, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, II. Baskı, Beyrut, t.y..
- Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler", *DİA*, İstanbul, 1995.
- "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, Ankara, 2003.
- Tekindağ, M. - C. Şehabeddin, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1961.
- Yiğit, İsmail, "Memlûkler", *DİA*, Ankara, 2004.

**MİLASLI İSMAİL HAKKI'NIN (1870-1938) KUR'ÂN TERCÜMESİNE
DÂİR BİR RİSÂLESİ: "KUR'ÂN TERCÜME EDİLEBİLİR Mİ? VE YENİ
VÂDÎDE FÂTİHA TERCÜME VE TEFSİRİ"
(Tanıtım, Çeviri Ve Değerlendirme)**

Ercan ŞEN*

Özet

Bu çalışmada, asıl mesleği tıp doktoru olmasına rağmen, dinî konularda da kendini yetiştirip bu alanda pek çok eser veren bir fikir adamının, hem Kur'ân tercümesine dair görüşlerini belirttiği hem de Fatiha tercüme ve tefsirini ihtiva eden risâlesi tanıtılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu risalede genel olarak Kur'ân tercümesiyle ilgili önemli tespitlere yer verilmiş, ayrıca besmele ve Fatiha suresinin tefsiri bağlamında Kur'ân'ın ihtiva ettiği özgün ve kapsayıcı ahlâkî ilkelere işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tercüme, risâle, dil, anlam, ahlâk ilmi.

* Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, eneercan@gmail.com

**MILASLI ISMAIL HAKKI'S (1870-1938) A TRACTATE ON THE
QUR'ÂN TRANSLATION: "QUR'ÂN CAN BE TRANSLATED? AND
NEW MANNER INTERPRETATION AND EXEGESIS OF FATİHA"**

(Presentation, Translation and Evaluation)

Abstract

In this study, although the main profession of the doctor of medicine, which a man of ideas itself in religious matters raised, that many works in this field, pointed out that the views of the translation of the Qur'ân as well as translation and exegeses of tractate containing Fatiha, introduced and have been evaluated. In this tractate in generally, important findings related to the translation of the Qur'ân is given, also in the context of exegesis besmele and Fatiha, has been pointed out which of the Qur'an contains original and comprehensive moral principles.

Key Words: Qur'ân, translation, tractate, language, meaning, ethics.

1. Milaslı İsmail Hakkı'nın Hayatı ve Faaliyetleri

Asıl mesleği tıp doktoru olmasına rağmen dînî konularda da eserler kaleme almış bir fikir adamı olan Dr. İsmail Hakkı, 1870 yılında Muğla'nın Milas İlçesi'nde dünyaya gelmiştir. İlkokul, ortaokul ve liseyi Milas, Aydın ve İzmir'de tamamlamış, üniversiteyi ise İstanbul'da bitirerek tıp doktoru olmuştur. Muhtelif yerlerde Belediye ve Hükümet Tabiplikleri yapmış, 1909 yılında Hıfzıssıhha Genel Müdürü olmuştur. 2. Ordu Sıhhiye Müfettişliği de yapan İsmail Hakkı, "Milaslı" soyadını daha sonra almıştır¹.

¹ www.milasbilgi.com/milasli-unluler. (03.05.2013)

İsmail Hakkı Milaslı, hem din adamı, hem bilim adamı, hem de kurtuluş savaşında aktif görev üstlenen bir kimse olmuştur. Nitekim Mayıs 1919'da Sultanahmet Meydanında düzenlenen meşhur mitingde işgale karşı çıkan bir konuşma yapmıştır. İkinci Meşrutiyet döneminde gerek alfabe tartışmaları kapsamında gerekse dînî hususlarda isminden sıkça söz ettirmiş, Mânâstırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Babanzâde Ahmed Nâim (ö. 1934) ve Ferit Kam (ö. 1944) gibi dönemin İslamcılarıyla fikir birlikteliği içerisinde bulunmuştur². İslamcı ve muhafazakâr kesimin o dönem yayın hayatındaki yegâne sesi olan Sırât-ı müstakîm ve Sebîlürreşad'ın yazar kadrosu içinde yer alarak din ve ilimle ilgili muhtelif yazılarının yanı sıra tefsirle ilgili yazılar da kaleme almıştır³. Ayrıca Türk Derneği yazı kadrosunda da bulunan İsmail Hakkı Milaslı, 28 kişiden oluşan ve 1920'de kurulan Hilâl-i Ahdar (Yeşil Hilâl)in bugünkü adıyla Yeşilay Cemiyetinin kurucuları arasında yer almış ve 1938 yılında vefat etmiştir.

Düzenli bir medrese eğitimi alıp almadığına dâir kesin bir bilgiye ulaşamamak da Arapçayı iyi derecede bildiği yazdığı kitaplardan ve risâlelerinden anlaşılmakta olan Milaslı İsmail Hakkı, her ne kadar bir tıp doktoru olarak bilinse de gerek faaliyetleri ve gerekse akaid, tefsir ve İslam hukuku başta olmak üzere İslam dini ve düşüncesiyle ilgili yazmış olduğu eserleriyle, çağdaş İslam düşünürleri arasında yer almayı kısmen de olsa hak etmektedir.

² Yusuf Akçay, "Osmanlı Dönemi Alfabe Tartışmaları Bağlamında Dr. İsmail Hakkı Bey ve Islâh-ı Hurûf Cemiyeti", Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, 2008, s. 3-4.

³ Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 126, 393-394; M. Suat Mertoğlu, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 154.

2. Eserleri

Milâslı İsmail Hakkı'nın çalışmalarının genel olarak İslam dini ve düşüncesi, Türk dili ve tıp bilimi etrafında yoğunlaştığı söylenebilir. Bu bağlamda onun muhtelif tarihlerde yayınlamış olduğu kitap ve risâleleri, diğer taraftan Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergilerinde kaleme almış olduğu yazıları şunlardır:

a. Kitap ve Risâleleri

Dîn-i İslam ve Ulûm ve Fünûn, Dersaadet: Numûne-i Tıbaat 1327, 334 s.

Dinimizi Bilelim ve Bildirelim, Yeni Cezaevi Basımevi, Ankara 1947, 47 s.

Hakikat-i İslam, Hilâl Matbaası, İstanbul 1341, 224 s.

İslam Dininde Etlerin Tezkiyesi, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1933, 31 s.

Kur'ân Tercüme Edilebilir mi ve Yeni Vadîde Fatıha Tercüme ve Tefsiri, Hilal Matbaası, İstanbul 1342, 15 s.

Kur'ân'ın Mucizeleri ve Müteşâbih Ayetlerin Tefsirleri, Türkiye Matbaası, İstanbul 1935, 165 s.

Kadir Gecesinin Doğru Mânâsı Nedir ve Asıl Sevabı Nereden Geliyor?, Reklam Basımevi, İstanbul 1936, 15 s.

İçki Beliyyesi ve Kurtulmanın Çareleri, Dersaadet: Hilal Matbaası 1333, 84s.

Yeni Yazı ve Elifbâsı, A.Asaduryan Matbaası, İstanbul 1327.

Yeni Harflerle Elifba, Matbaa-i Hayriye, İstanbul 1333.

Tamim-i Maarif ve Islah-ı Hurûf, A. Asaduryan Matbaası, İstanbul 1324.

Yazarın, bunların dışında dil bilimi, pedagoji, tıp ve zooloji gibi çeşitli sağlık konularında kaleme aldığı irili ufaklı risâleler de neşrettiği bilinmektedir.

b. Sırât-ı Müstakîm ve Sebülürreşâd Dergilerinde Çıkan Yazıları

Sırât-ı Müstakîm Dergisi

Dîn-i İslam ve Ulûm-u Fünûn Nâmındaki Eser-i Mutebereden, C.4, S.97, 1326, s.329-330.

c. Sebülürreşâd Dergisi

Akseki Ahmed Hamdi Efendi'nin Dini Dersler Kitabı, C.17, S.442, 1335, s. 219-221.

Başka Milletler Ne İçin Terakki Ediyorlar, Biz Ne İçin Edemiyoruz? C. 17, S. 427-428, 1335, s.86-88.

Din ve Asrîlik, C.16, S.408-409, 1335, s.168-171.

Geri Kalmaklığımızın Sebebi Dinimiz midir? Usulsüzlüğümüz müdür? Daha Başka Bir şey midir?, C.17, S. 429-430, 1335, s.102-104.

Hala Eski Yanlış Yollara Gidiyoruz, C.16, S.416, 1335, s.232-234.

Hukukumuzu Muhafaza İçin Nasıl Çalışmalıyız? C.17, S.417-418, 1335, s. 10-12.

İçki Belası ve Kurtulmanın Çareleri, C. 14, S.352, 1331, s. 112.

İçkilerin Amerika'da Resmî Memnûiyeti Acaba Hangisi Asrîlik, C.16, S. 410-411, 1335, 191-193.

İçkilerin Men'ine Çalışmak Lüzumu, C.16, S. 412-413, 1335, s.205-208.

İşlerini Nâehil Ellere Tevdî Eden Milletler Yaşayamazlar, C. 17, S.419-420, 1335, s.22-24.

Kur'ân-ı Kerîm Tercüme Olunabilir mi? C.15, S.390, 1335, s. 447-449.

Lisâniyât: Yeni Yazının El yazısında da Bitişmemesi Büyük Meziyetmiş, C.12, S. 290, 1330, s.70-71.

Milletlerin Terakkisinde Elif-Bâ'nın Hissesi, C.17, S. 413-414, 1335, s.119-122.

Müslümanlar Neden Geri Kaldılar ve Niçin İlerleyemediler? C.17, S.423-424, 1335, s.56-59.

Ne, Nasıl, Niçin Yazmalıyız?, C.17, S. 435-436, 1335, s.152-155.

Sebîlürreşâd Cerîde-i İslâmiyesine, C. 14, S. 339, 1331, s.5-6.

Tefsîr-i Şerîf: Sûre-i Fâtiha, C.16, S.391, 1335, s. 1-2.

Verilen Sözü Tutmak, Sıdk-u Ahd, Sıdk-u Va'd, C.17, S. 421-422, 1335, s. 40-43.

Maarifcilerimize: Akl-ı Salah, Bizde İlm-i Terbiye-i Etfâl Ne İçin Olmuyor? , C. 23, S.588, 1340, s.249-252.

Milletimiz İçin Müthiş Tehlike Sıhatsızlıktır. Teşkilâtı Sıhhiyemiz Nasıl Olmalıdır? C.17, S. 437-438, 1335, s.167-171.

İslah-ı Huruf Meselesi, C.10, S.250, 1329, s. 262-263.

Ahlak Bahsi: Büyük Millet Meclisinde Fuhşun Men'i Hakkında, C.23, S.583, 1340, s.163-166.

Düello: İlm-i Ahlak ve Din Nazarında, C.23, S.586, 1340, 212-213.

İntihar: İlm-i Ahlak ve Din Nazarında (1), C.23, S.585, 1340, 199-201.

İntihar: İlm-i Ahlak ve Din Nazarında (2), C.23, S. 586, 1340, 210-212.

Düello, Şer'i Şerife Muvafık Olabilir mi?, C.16, S.393, 1335, s.39-40.

3. "Kur'ân Tercüme Edilebilir mi? Ve Yeni Vâdîde Fâtîha Tercüme Ve Tefsîri" İsimli Risâlenin Tanıtımı

Aşağıda yeni harflerle aynen aktarmaya gayret ettiğimiz müstakil risâle, Milaslı İsmail Hakkı'nın Sebîlürreşâd dergisinde 1335 (1917) tarihinde ard arda kaleme almış olduğu iki yazının⁴ daha sonraki bir tarihte 1342 (1924) tek bir yazıda toplanması sonucu oluşturulmuş şeklidir⁵. Risâle çevrilirken mümkün olduğunca metne sadık kalınmaya çalışılmış, okuyucunun anlamakta zorluk çekeceği Arapça ve Farsça bazı kelime ve terkiplerin manaları dipnotta açıklanmıştır. Ayrıca risâlede geçen âyetlerin tercümelere, sûre ve âyet numaraları tarafımızdan eklenmiştir. Yine çevirinin daha iyi anlaşılması için risâlede geçen birtakım yabancı şahıs isimleri ve kavramlar hakkında kısa bilgiler verilerek bu durum çevirenin notu (ç.n.) şeklinde dipnot kısmında gösterilmiştir. Yazara ait olan açıklama ve notlar ise tırnak işareti içinde olduğu gibi aktarılmıştır.

Çevirisini yaptığımız bu risâle o zamanlar gündemde olan Kur'ân'ın Türkçeye tercüme edilip edilmemesi hususunda bir mütefekkirin görüş ve gözlemlerini içermesi bakımından önem arz etmektedir. Bunun yanında aynı risâle din ve ilim çevrelerinde pek çok tartışmalara yol açan 'Kur'ân'ı Kerim'in Türkçeye Tercümesi' meselesinin ilk nüvelerini oluşturan çalışmalara mütevazı bir katkı konumundadır. Ayrıca günümüze kadar süregelen söz konusu bu tartışmaların hangi sâiklerle ortaya çıkmaya başladığına dair bazı ipuçlarını risâlede görmek mümkündür.

⁴ Milaslı İsmail Hakkı, "Kur'ân-ı Kerîm Tercüme Olunabilir mi?" Sebîlürreşâd, C.15, S.390, 1335, s. 447-449; Milaslı İsmail Hakkı, "Tefsîr-i Şerîf: Sûre-i Fâtîha" Sebîlürreşâd, C.16, S.391, 1335, s. 1-2.

⁵ Milaslı İsmail Hakkı, *Kur'ân Tercüme Edilebilir mi? Ve Yeni Vâdîde Fâtîha Tercüme ve Tefsîri*, II.baskı, Hilal Matbaası, İstanbul 1342 (1924).

Risâlenin muhtevasıyla ilgili bilgilere geçmeden önce kısaca tefsir, tercüme ve meâl kavramlarına, aralarındaki küçük farklılıklara değinilecektir. Kur'ân-ı konu alan ve onun anlaşılmasını gaye edinen tefsir, kelime olarak keşf etmek, beyan etmek, üzeri kapalı bir şeyi açmak, açıklamak manalarına gelir⁶. Terim olarak ise insan gücü ve Arap dilbilgisinin verdiği imkan ölçüsünde, Allah'ın (c.c.) muradına delalet etmesi yönüyle, Kur'ân metninin manasından bahseden bir ilimdir⁷. Yani Kur'ân âyetlerindeki ilâhî maksatları tespit edip onların anlaşılmasını hedefleyen bir disiplindir. Tefsirle ilgili bir kavram olan tercüme ise bir metni veya sözü bir dilden başka bir dile çevirme anlamına gelirken, terim olarak da bir sözün anlamını diğer bir dilde eşdeğer bir sözle aynen ifade etmektir⁸. Tefsir aslın aynı olmayıp onun açıklamasıdır. Asılla daima irtibat halinde olması gerekir. Tercüme ise ilâhî kelamın manasını, bütün mana ve maksatlarına bağlı kalmak şartıyla, Arapçadan başka bir dildeki kelimelerle ifade etmektir. Bunu yaparken o, aslın yerini tutar ve onun yerine geçebilir. Metin tercüme edildikten sonra asılla ilgi kesilebilir. Tefsirle ilgili bir diğer kavram, Kur'ân'ın başka dillere özellikle de Türkçe'ye yapılan tercümeleri için kullanılan "meâl" kelimesidir. Zira meâl kelimesi, ıstilâhî olarak bir sözün manasının her yönüyle aynen değil de, biraz noksanı ile ifade edilmesi demektir⁹. Kur'ân'ın lafzî olarak eksiksiz bir tercümesi yapılamayacağına göre aslına yakın bir şekilde mana verilmeye çalışılmış ve buna Kur'ân'ın tercümesi denmekten

⁶ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut (t.y.), V, 55; Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1957, II, 147; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, I, 17.

⁷ ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1943, I, 470-472.

⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, Mukaddime kısmı, I, 3.

⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, Mukaddime kısmı, I, 24, Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 33.

kaçınılarak tercüme yerine sıklıkla meâl kavramı tercih edilmiştir. Günümüzde ise bu kullanım oldukça yaygınlaşmıştır.

Evrensel bir mesaj olmasından dolayı pek çok dile tercüme edilen Kur'ân-ı Kerim aynı zamanda Türkçeye de tercüme edilmiştir. Kuşkusuz bu Türkçe tercüme faaliyeti öncelikli olarak satır arası Kur'ân tercümeleri şeklinde başlamış daha sonra ise tefsîrî Kur'ân tercümeleri haline dönüşmüştür. Osmanlının son dönemlerine kadar bu faaliyet devam etmiş Tanzimat döneminde ise müstakil Kur'ân tercümeleri dönemi başlamıştır. Bu durum aynı zamanda Kur'ân'ın Türkçeye tercümesiyle ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet döneminde özellikle 1925-1936 yılları arası bu tartışmaların en yoğun yaşandığı yıllar olmuştur. Başlangıçta bazı siyasi mülahazalar ve dönemin olumsuz atmosferinden dolayı Kur'ân'ın Türkçeye tercümesine olumsuz yaklaşılmış ise de zamanla bu tablo yumuşamış, neticede bizzat Kur'ân'ın yerine konulmamak, namaz ve diğer ibadetlerde kullanılmamak vb. şartlarla Kur'ân'ın Türkçeye tercümesinde karar kılınmıştır¹⁰. Çünkü Kur'ân-ı Kerim evrensel bir kitaptır ve mesajı tüm insanlara yöneliktir. O halde bu mesaj Arapça bilmeyenlere de ulaştırılmalıdır ve bunun yolu da tercümedir. Nitekim Kur'ân'ın tercümesi hakkındaki bu haklı gerekçenin Milaslı İsmail Hakkı tarafından da kabul edildiği ve risâlenin baş kısmında bu konuya temas edildiği görülmektedir.

İki farklı yazıdan oluşmuş bu risâlenin ilk kısmında özet olarak Kur'ân'ın Türkçeye tercümesi savunulmuş, insanların eskiye nazaran Arapçayı daha az bilmeleri ve dünyevî ilimlerle daha çok meşgul olmalarından dolayı Kur'ân'ı anlamakta zorlandıkları belirtilmiştir.

¹⁰ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân Tercümesi Meselesi*, çev. Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul 1993; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996; Halil Altuntaş, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*; Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998; *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri, (Tebliğler ve Müzakereler)*, yay. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

Öncelikle Kur'ân'ın Türkçeye tercüme edilmesi bundan dolayı şart olarak görülmüştür. Diğer taraftan Kur'ân'ın İngilizce, Fransızca ve Almanca tercümelerinin taklitten öteye geçemediği ve aslının yerini tutamadığı vurgulanmıştır. Hatta bugünkü Batı dillerinin medeniyet dilleri olmakla beraber Kur'ân'dan asla üstün olmayıp, onun belâgat ve fesahatine ulaşamayacakları ifade edilmiş, özellikle edebî anlamda bütün zenginliğine rağmen Fransızca bile Kur'ân tercümesine kâfi gelmezken bugünkü Türkçenin hiçbir zaman kâfi gelemeyeceği dile getirilmiştir. Dolayısıyla tercüme hiçbir zaman Kur'ân'ın yerini alamayacaktır. Buna rağmen tercüme yapılmalıdır ve bunu da her konuda uzman kimselerden oluşan ilmî bir heyet yapmalıdır.

Risâlenin ikinci kısmında ise Fâtiha sûresinin kısa bir tercüme ve tefsiri yapılmaktadır. Bu çerçevede Fâtiha suresinin maksat bakımından Kur'ân'ın bütününe denk olduğu belirtilmiş, bismelenin önemine, her işe onunla başlamanın gereğine işaret edilerek surede geçen "rahmân" ve "rahîm" kelimelerinin kapsamına ve ikisi arasındaki farklılıklara değinilmiştir. Tefsir esnasında yer yer Kur'ân-ı Kerim'in başka âyetlerinden örnekler verilmiş, bu sûrenin beş vakit namazın her rekatında okunmasının müslümana sağlayacağı ahlâkî kazanımlara özellikle vurgu yapılmıştır. Ayrıca Henry Bergson (1859/1941) ve Jules Ferry (1832/1893) gibi Batılı ahlâkçıların görüşlerine değinilerek onların yaptığı ahlâk tariflerinin Besmele'de ve Fâtiha suresinde fazlasıyla mevcut olduğuna dikkat çekilmiş, Kur'ân'ın getirdiği üstün ahlâkî ilkelerin diğer beşerî ahlâk nazâriyelerinden daha kapsayıcı ve derin olduğuna işaret edilmiştir.

“KUR'ÂN TERCÜME EDİLEBİLİR Mİ? VE YENİ VÂDÎDE FÂTİHA TERCÜME VE TEFSİRİ”

Kur'ân-ı Kerîm Tercüme Olunabilir mi?

Kur'ân-ı Kerîm ne kadar Müslüman varsa hepsinin din ve şariat kitabı olduğundan mânâ-i şerîfinin mertebe-i kifâyede bilinmesi her Müslüman için lâzımdır. Bu kitâb-ı mübîn ise Arapça nazil olduğundan Arap olmayan Müslümanlar bu faydayı istihsâlde çok müşkilât çekmektedirler. Vâkıan Araplar da Kur'ân-ı Kerîm'in dakîk mânâlarını anlamak için uzun müddet ilimler tahsiline ihtiyaçtan kurtulamazlarsa da herkese lâzım olan derecesini anlamak isteyenleri, lisânları Arapça olmayanlardan daha az zahmet çekerler. İşte buna binâendir ki biz Türkler, zarûrât-ı diniyyemizi öğrenmek için bir kolaylık olmak üzere Türkçe ilmihâl ve ulûm-i diniyye kitapları te'lif etmişiz ve bazı tefsirler de yazmışız. Fakat kitabımızın daha ziyade derin meselelerini öğrenmek isteyenlerimiz için lisân-ı arap ve bu lisân üzere yazılmış ulûm-i mütenevvia tahsîlini mecbûrî görmüşüz. Yakın zamanlara kadar bunlara itiraz edenler olmamış ve her ilim tahsîl etmek isteyen bu kâideye riâyette bütün ömrünü lisân-ı arabın ve ulûm-i arabiyye dilinin müdevvenâtının taallüm ve tahsiline hasr etmiştir. Ancak garbın terakkiyatının, nazarları zarûrî olarak kendisine çevirecek derecede yükselmesi yalnız ulûm-i arabiyye tahsîliyle iktifa selb ettiğinden, evvelen her ikisinin cem'ine lüzum görülerek medrese tahsîlini az çok ikmal etmiş kimselerimizin ulûm-i garbiyyeyi de tahsîl etmeleri iltizam edilmiş ve ilk zamanlarda bu suretle iki ciheti câmî bir hayli zevât yetiştirilmiştir. Fakat umûr-ı dünyeviye ve münâsebât-ı medeniye için garb ilimlerini tahsîlin daha ziyade ta'mîmî¹¹ ve temasın teksîri¹² daha zarûrî bir hale geldiğinden ulûm-i arabiyye tahsîlinin ihmali çoğalmış ve bunun neticesi olarak umûr-

¹¹ Ta'mîmî: Umûmî hale getirilmesi, yaygınlaştırılması.

¹² Teksîr: Artma, çoğalma.

i diniyyede cehl ve noksan nazar-ı dikkati câlib¹³ bir hali bulmuştur. İşte bu cehl ve noksan netâyicinin ilcâsıyladır¹⁴ ki bir kısım kimseler tarafından mânâsı anlaşılmayan sözlerin okunmasından bir fâide hâsıl olmayacağı ve binaenaleyh muhtevî olduğu ahkâm ve mânâyı doğrudan doğruya anlayabilmek için Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe'ye tercüme edilmesi elzem bulunduğu ve zaten ecnebî lisânlarının çoğuna tercüme edilmiş olduğundan Türkçeye tercüme edilmesine hiçbir mâni tasavvur edilemeyeceği beyan edilmektedir.

Beri taraftan bir kısım zevât da Kur'ân'ın Türkçeye tercümesine muâriz bulunmakta ve ancak mânây-ı şerîfinin tefsiri suretinde eda edilebileceğini ityân¹⁵ etmektedirler. Bu muârizliğin en esaslı sebebi tercümenin namazda veya namaz haricinde aynen aslı olan Arapça yerine kâim olması istendiğine zâhib olunmasındandır¹⁶. Filvâkî bu tercümeyi isteyenler arasında sırf mânâyı anlama için isteyenler olduğu gibi namazda, duada asl-ı Arabîsi yerine Türkçesinin okunması lüzûmuna kâil olanlar da vardır.

Vâkıan bir kelam mânâsı anlaşılmaksızın okunursa ancak aheng-i elfâzı ile kudsiyetine olan imanın mühim ve icmâlî bir tesiri görülür. Asıl matlûb olan maksûd-u diniyye tam hâsıl olmaz. Ve peygamber efendimizin "Hel yenfeu'l-Kur'ân'u illâ bi'l-ilmî", "Kur'ân ancak ilim ile fayda verir" buyurmaları¹⁷ bu hikmete mübtenîdir¹⁸. Binaenaleyh hem

¹³ Câlib-i dikkat: Dikkat çekici.

¹⁴ İlcâ: Zorlama, zorunda bırakma.

¹⁵ İtyân: Delil getirmek.

¹⁶ Zâhib olma: Zanna kapılma, zannetme, sanma.

¹⁷ İmam Gazzâlî'nin, İhyâ-u Ulûmiddîn isimli eserinde ilim öğrenmenin fazileti bağlamında zikrettiği bu hadisi (bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, thk. Ebü'l-Fazl Ziyaüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki, 4. bs., Dârü'l-Hayr, Beyrut 1997, I, 16-17), İbnü'l-Cevzî mevzû (uydurma) bir hadis olarak nitelendirmiştir. (bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966, I, 223-224). (ç.n.)

¹⁸ Mübtenî: Dayanma, istinad etme.

lafzın fesâhat ve belâğatını, hem mânâyı anlamak lâzımdır. Bunlar da ancak ilim ile olur. Böyle olunca Türklerin vesâir Arap olmayan Müslümanların Kur'ân okumaktan bîhakkın istifadeleri yoktur. Yalnız iman ile aheng-i elfâzın ihtisas üzerine olan icmâlî bir tesiri ile kalırlar demek olur. Evet öyledir ve onun için Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe tercümesine ihtiyaç vardır.

Fakat acaba Kur'ân-ı Kerîm Türkçeye tercüme edilebilir mi? Bir kere bunu anlamalıyız. Bütün ecnebî lisânlarına tercüme edilmiş olduğundan Türkçeye niçin tercüme edilmesin mi diyorsunuz? İş öyle değildir. Kur'ân-ı Kerîm şimdiye kadar hiçbir lisâna hakkıyla tercüme edilememiştir. Vâkıan birçok lisânda tercüme diye satılmakta olan kitaplar varsa da hakikatte onlar Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve mânâsında mevcut olan hüküm ve kuvveti hâiz değildir. Binaenaleyh aslının yerini tutamazlar. Buna kolay kolay inanamayacaksınız ve "Fransız, Alman, İngiliz dilleri bugün o kadar zenginleşmiş o kadar incelmışlerdir ki Kur'ân-ı bu lisânlara nakletmek pek kolay, hatta Arapçasına bile fâik¹⁹ olmak lâzım gelir. Zira Arapça ne kadar zengin ve vasî' olsa bugünkü medeni milletlerin lisânlarındaki mükemmeliyet onda olamaz." demek istersiniz değil mi? İşte iş öyle değil. Çünkü bu lisânlar gerek ulûm ve fûnûn ve gerek siyaset ve edebiyat cihetiyle pek ziyâde terakkî etmiş ve incelmış olmakla beraber Kur'ân-ı Kerîm'in derece-î belâğatına vâsıl olmaktan çok uzaktırlar. Bunu Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve mânâsını anlamakla meşgul olan her sâhib-i insaf tasdik ve takdirde tereddüt etmez. Buna dâir hayli salâhiyeddâr zevât ile görüştüm. Cümlesini bu itikadda buldum. Bâhusus Beyrut'ta bulunduğum sırada hem Fransızcaya hem Arapçaya iyi vâkıf hristiyan Araplar bu bâbda pek ciddî şehâdetlerde bulunurlardı. Ezcümle cebel-i Lübnan mu'teberânından Nedre Bey Mıtran ile aramızda cereyan eden muhâvere cidden mühim bir delil teşkil eder.

¹⁹ Fâik: Üstün olma.

Beyrut vilayeti sıhhiye müfettişi bulunduğum sıralarda o vakit vali bulunan zât, yaz mevsimini cebel-i Lübnan'ın âliye mevkiinde geçirir ve cuma günleri memurîn ile mahallî mu'teberânı valiyi ziyaret için orada toplanırlar idi. Bir Cuma günü o vakitler Beyrut gümrük nâzırı olan, Avrupa'da çok bulunmuş, Fransızca'yı iyi konuşur Kamil Efendi isminde bir zât, Nedre Bey ve ben konuşuyor idik. Söz Kur'ân azîmu'ş-şân'a intikal etti. Nedre Bey Mârûnî²⁰ olup Arapçanın şiir ve edebiyatına vâkıf ve Fransızca'yı çocukluğundan beri Fransız mekteplerinde tahsîl etmiş ve Fransa'da bir çok seneler Fransızca gazeteler çıkarmış olmak sebebiyle o lisânda dahi gayet muktedir idi. Bana hitaben: "Kur'ân-ı Kerîm'de öyle âyetler vardır ki biz hristiyan Araplar, hayran ve takdîrkâr olmaktan kendimizi alamayız. Ezcümle 'Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali, tıpkı içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. Lamba bir sırça (cam) içinde, o sırça da sanki parlayan incimsi bir yıldız!' ²¹ âyeti bu bâbta gayet mühim bir misaldir" dedi.

Ondan sonra ayrıldık. Ertesi hafta ben Kazımırski'nin²² Fransızca Kur'ân tercümesinden bu âyetin Fransızcasını defterime yazarak yine âliye'ye gittim. Nedre Mıtran da orada idi. "Sizin takdir ve hayretlerle gördüğünüz âyetin Fransızcası!" diyerek defteri eline tutuşturdu. Aldı, şöyle bir okudu ve "bu onun tercümesi değil", diyerek defteri geriye verecek oldu.

-“Rica ederim. Sizin Arapçanız da Fransızca'nız da kuvvetlidir. Tashih yahut yeniden tercüme edin dedim”. Tekrar aldı ve biraz çekilerek mütâlaaya başladı. Bir hayli zaman düşündükten sonra “Allah Allah, başka türlü tercüme de mümkün değil. Lâkin gerek lafız, gerek mânâ

²⁰ Mârûnî: Kurucusu Aziz Mârûn'a nispet edilen ve V. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Lübnan'da yaşayan bir hristiyan cemaati. (ç.n.)

²¹ Nur sûresi 24/35.

²² Albin (Albert) de Biberstein Kazımırski (1808-1887): Polonya asıllı Fransız şarkiyatçı. (ç.n.)

cihetiyle ne kadar kaybetmiş. İnsanın, “Bu onun tercümesi değil” diyeceği geliyor. Sanki o âyet değil. O derece değişmiş” dedi.

Kazımırski, Kur'ân tercümesinde en ziyade muvaffak olanlardan bilindiği gibi Fransız lisânı da her türlü ilmî mazmunları ifade için gayet müsait bir lisândır. Beynelmilel olması da bu fazlına delildir. Öyle olduğu halde Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve mânâsındaki büyüklüğü, derinliği edâdan acizdir. Şu halde Türkçemizin bugünkü haliyle, Kur'ân'ın Arapçasının hüküm ve kuvvetini tamamiyle hâiz bir tercüme meydana getiremeyeceğimiz evlâ bî't-tarîktir.²³ Bilmem buna dâir hangi bir misâli gösterelim? Herhangi bir âyeti tercüme tecrübesinde bulursak acz önümüze gerilir, kendisini gösterir. Meselâ hamd, rab, rahmân, rahîm kelimelerine mukâbil neler bulalım? Vâkıan bazı kelimeler Türkçede me'lûf²⁴ olduklarından onları aynen kullanmak mümkündür. Fakat en çok me'lûf olanlardan bile öyleleri vardır ki biz Türklerin kullandığımız mânâdan ziyade mânâyı mutazammınlardır.²⁵ Ezcümle “rab” kelimesinde terbiye ve yetiştirmek mânâsının dahi mevcut olduğunu bu kelimeyi her gün kullanan kaç Türk hatırına getirir? Demek ki Türkçemiz Kur'ân'ı hâiz olduğu bütün kuvvet ve vüs'atiyle edâyı kâdir değildir.

Öyle olunca tercüme etmeyelim mi? Edelim. Fakat tercümelerimizin Kur'ân'ın aynı olduğunu iddia etmeyelim. Hem hepsini birden bir veya iki kişinin tercüme edebilmesi mümkün olmadığından muhtelif ilimlerde benâm²⁶ zevâttan mürekkebi bir heyet-i muktedire marifetiyle istişare ede ede tercüme ettirilmeli ki mümkün olduğu kadar hakikate yaklaşabilsin. (Müteaddid vücuh-ı meânîyi²⁷ muhtevî âyetlerin

²³ Evlâ bî't-tarîk: Yolların en doğrusu, en uygunu.

²⁴ Me'lûf: Kullanımı yaygın.

²⁵ Mutazammın: İçerme, kapsama.

²⁶ Benâm: Nam sahibi, ünlü, meşhur.

²⁷ Müteaddid vücuh-ı meânî: Birçok manaya gelme, pek çok farklı manayı içerme.

tercümelerinde en muvâfık görülen tercüme metne derc edilip diğerleri de tahşiye²⁸ suretinde ilave edilebilir.)

Şimdiye kadar zevâidden ârî nevâkıstan berî²⁹ bir tefsirimizin bulunmaması da hep müfessirlerimizin yalnız başlarına tefsir yazmak hevesine düşmelerindendir. Kur'ân-ı Kerîm gibi bir kitab-ı ilâhîyi lâıyk-ı vech ile tefsir edebilmek en muktedir heyet-i ilmiyeler için bile güçse de öyle heyetlerin yaptığı tefsir elbette daha mükemmel olur. Hem bu heyet müzakere ve mübâheselerini³⁰ alenî bir surette yapıp bu işe mahsus mevkut³¹ risâlelerle neşr etmeli ve hariçten okuyup da görüşlerini beyan edecek zevâtın fikr ve mutâlaalarını nazar-ı itibara alarak bilumum ulemânın görüşlerinden istifade etmelidir. İşte bu şartlar dahilinde yapılan tefsirlerin umum tarafından daha ziyade mazhar-ı hürmet ve kabul olacağı şüphesizdir. Nitekim tercüme de böyledir. Ancak tercüme dediğimiz vech ile Türkçemiz kifâyet-i ilmiyesini ihrâz edinceye³² kadar Arapça ile karışık ve gayr-ı kâfi olacak ve hiçbir vakit Kur'ân-ı Kerîm'in aslının yerini tutamayacaktır. Fransız lisânının dahi Kur'ân-ı Kerîm'in mânâsını layık-ı vech ile edâdan âciz olduğu Kazımırski'nin ikrarıyla da sabittir. Mümâileyh³³, rahmân ve rahîm kelimelerinin ince farklarını söylediği sırada mukabilleri olarak kabul ettiği (misericordieux³⁴, clement³⁵) kelimelerinin kifayetsizliklerini, fakat daha evvelki mütercimler böyle kabul ettiklerinden ve Fransızca'da bu mânâları ifadeye kâfi başka kelimeler olmadığından kendisinin de zarûrî olarak onları kabul ettiğini beyan eder.

²⁸ Tahşiye: Haşiye yazma.

²⁹ Zevâidden ârî nevâkıstan berî: Fazlalıklardan uzak noksanlardan arınmış olma.

³⁰ Mübâhese: Bir şeye dâir iki veya daha çok kimse arasında olan konuşma.

³¹ Mevkut: Vakitli, mahdut.

³² Ihrâz etmek: Kazanmak, elde etmek.

³³ Mümâileyh: Anılan, işaret edilen şahıs.

³⁴ Misericordieux (Fr.): Acıyıcı, yargılayıcı, bağışlayıcı.

³⁵ Clement (Fr.): Hoşgörülü, merhametli, şefkatli.

Yeni Vâdîde Fatıha Tercüme ve Tefsiri

Eûzubillâhimineşşeytânirracîm.

İnsanı fena yollara götüren merdud³⁶ şeylerden Tanrı'ya sığınırım.

Bismillâhirrahmânirrahîm

Herkese ve has kullarına başka başka iyilikleri olan Allah'ın adıyla başlarım.

Hamd Allah'a mahsustur. O Allah ki bütün âlemlerin Rabbidir. Herkese ve has kullarına başka başka iyilikleri vardır. Hesap gününün sahibidir. Ya Rabbi! Ancak sana kulluk ederiz ve ancak senden yardım isteriz. Bizi doğru yola, nimetlere nail ettiğin, gazaba uğramamış ve yollarını şaşırمامış kimselerin yoluna götür. Âmîn.

Tefsir

Cenâb-ı Allah, "Kur'ân okuduğun vakit Allah'a istiâze et" buyurmuş olduğundan evvelâ eûzu billahi ile başlanır. Bu istiâze³⁷ müslümanın vazife hissiyle mütehassis olup vazifenin hüsn-i îfâsına zarar getirebilecek herşeyden sakınmak lüzûmunu hepsinden evvel bildiğini gösterir. Çünkü def-i mazarrat celb-i menfaatten evlâ³⁸ olduğundan bir kere vazifenin icrasına mani olabilecek sebep ve sâiklerden kurtulmalı ki insan işinde bilâ arıza devam edebilsin. İşte şeytandan yani her nevi doğru yollara mani ve eğri yollara sâik olan maddi manevî şeylerden Allah'a sığınmak bunun içindir.

³⁶ Merdud: Reddedilmiş, kovulmuş.

³⁷ "İstiâzenin Kur'ân-ı Kerîm'den bir cüz edilmeyip de evvelce okunmasının emir buyrulması asl-ı maksûdun besmele-i şerîfenin muhtevî olduğu hak dâiresinde hareket olup istiâzenin bir tedbir-i mütekaddim olmasındandır. Yani gâye-î istihsâl gayedir. İstiâze ise gayenin istihsâline mani ahvâl ve esbâbdan tevakkî-i âmirdir."

³⁸ Def-i mazarrat celb-i menfaatten evlâdır: "Zararı yok etmek, fayda sağlamaktan önce gelir" anlamına gelen Mecelle'nin 30. kâidesi. (ç.n.)

Şeytan ekseriya ayrı bir mahluk olarak bilinmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de "şeyâtîn-i ins ve cin" tabiri mevcut olduğundan bunun mânâsını şümullu olarak almak ercahdır. "Racîm" taşlanmış demektir. Şeytanları semalardaki yıldızlar vasıtasıyla taşlatmakta remzî³⁹ bir mânâ vardır. Akl-ı ulviyenin süflî fikirleri red ve recm ettiğine işarettir. Bunun daha ziyade tafsilatını Allah Teâlâ bilir.

İşte bir kere eğri yollara sapmamak için tedbirler ittihâz edildikten sonra doğru yolda ilerlemek lâzımdır ki bunun için de "Bismillah" ile başlanır. Cenâb-ı Hakkı daima hatırda tutarak işe devam, doğru hareket etmek için tabî en salim tarîktir.

Lisân-ı arabda isim kelimesi yalnız ad mânâsına gelmez. Nişan ve alâmet mânâsını da ifade eder. O cihetle "Allah'ın ismiyle başlarım" demek, her şeyde Allah'ın âsâr ve kudretini görüp vücûd-u ilâhiyesine kemâl-i itikad ile iman ve evâmîr ve nevâhiyesine mucibince hareket azm ve cezm etmiş olduğum halde işlerime ibtida ve devam ederim, demektir.

Rahmân ve rahîm kelimelerinin mânâlarında fark vardır. Rahmân âm⁴⁰, rahîm hâstır.⁴¹ Mesela bir padişahın bütün bendegânına⁴² âm olan lütufları vardır. O itibarla rahmân sıfatıyla muttasıftır. Bir de bendelerine mahsus ayrı, daha yüksek ve daha kibarâne lütufları olabilir ki o vakit rahîm sıfatıyla muttasıf olur. İşte Cenâb-ı Hakk'ın da iyi, kötü, hayvan, insan, câhil, âlim, münkir, mü'min herkese şâmil lütufları vardır ki bunlar maddi lütuflar ve dünya nimetleridir. Bu itibarla Allah rahmandır. Bir de iyi kullarına mahsus nimetleri, lütufları vardır ki o da irfan ve iman ve hüsn-i ahlâk muktezeyâtıyla harekete muvaffakiyettir. O itibarla da Cenâb-ı Allah rahîmdir. Ve bu izahattan anlaşılacağı vech ile "Bismillah" dedikten sonra "er-rahmânirrahîm" lafızlarının ilavesinde doğru yolda

³⁹ Remzî: Sembolik.

⁴⁰ Âm: Umûmi.

⁴¹ Hâs: Husûsî.

⁴² Bendegân: Kullar, köleler.

ilerlemekle maddî manevî, dünyevî uhrevî makâsîd için çalışmak yani dünya için ahireti ve ahiret için dünyayı terk etmeyip her iki ciheti de hakkaniyet dâiresinde cem etmenin lüzûmuna beyan vardır.

Böyle her ciheti gözeterek işe başlayan bir kimse tabîî çalışmasından bir netice elde eder ki bu neticeden bazı insanlar razı olur, mün'im-i hakîkîye hamd eder. Bazıları da doymaz, gittikçe hırs ve ihtirasını artırır. Din-i İslam, daha fatihanın ibtidasında neticeye rıza emreder. Fakat daha iyiye, daha ziyadeye muvaffak olmak için çalışmayı da beraber emreder. Zira "elhamdülillah" demekle hem rıza hem tezyîd-i nimet⁴³ mânâsı murâd olunur. "Elhamdülillah" da rıza mânâsı zahirdir. Bu rıza felsefî ahlâk erbâbınca da fazilet ve saadetin en birinci şartıdır.

Bir nimete hamd etmek o nimetin kıymetini bilmek demektir. Bir şeyin kıymeti bilinirse tabîî hüsn-i muhafazasına ve artmasına çalışılır. "Velein şekertüm leezîdenneküm"⁴⁴ âyeti celîlesi de hamd ve şükürün ziyade-î nimete hidmetini mübeyyendir. Nail olunan nimet için kuru kuruya dil ile hamd edilip de kıymeti bilinmez hüsn-i muhafazasına çalışılmazsa o hamdin ciddi olmayacağı zahirdir. Nimetlerinin kıymetini bilip hamd edenlere Allah'ın maddî manevî yardım edeceği elbette şüphesizdir.

Velhâsıl, din-i İslam faâl ve rızakâr ve hakikatbîn bir dindir. Ne körü körüne nikbîn⁴⁵ ne de bedbîn⁴⁶ değildir. "Efeeminû mekrallahi felâ ye'menû mekrallahi illel kavmu'l-hâsirun"⁴⁷ ve "Yâ beniyye izhebû fetehassesû min yûsufe ve ehîhi velâ tey'esû min ravhillahi innehu lâ

⁴³ Tezyîd-i nimet: Nimetin artırılması.

⁴⁴ "...Eğer şükrederseniz, Ben nimetlerimi daha da artırırım..." (İbrahim sûresi 14/7)

⁴⁵ Nikbîn: İyimser.

⁴⁶ Bedbîn: Kötümser, karamsar.

⁴⁷ "Allâh'ın tuzağından (kurtulacaklarına) emin mi oldular? Ziyana uğrayan topluluktan başkası, Allâh'ın tuzağın(a yakalanmayacağı)ndan emin olamaz." (A'râf sûresi 7/99)

yey'esu minravhillahi illel kavmul kâfirûn."⁴⁸ âyet-i celîleleri bu nûkteleri beyan buyururlar.

"Rabbi'l-âlemîn" buyurulması da hamd eden kimsenin "Ya Rabbi! Ben senin doğru yoluna giderek çalıştım ve şu hale geldim, hoşnudum, ancak senin yoluna gitmeyip eğri yollar tutan kimselerin de sıhhat ve servet sahipleri olduklarını görüyorum" diyeceği geleceğinden buna cevap olarak Cenâb-ı Allah'ın bütün âlemlerin rabbi, yetiştiricisi olduğunu beyan içindir.

Bundan sonra hatıra "Öyle olunca aramızdaki fark nedir" gibi bir sual gelebileceğinden ona karşı "Er-rahmânirrahîm" yani Allah Teâlâ'nın herkese umumî rahmetleri, nimetleri, lütufları olduğu gibi iyi kullarına mahsus ayrı ve gayet ulvî nimetleri de vardır. Eğri yollara gidenlerin nail oldukları nimetler herkese umumi olan kaba nimetlerdir. Doğru yolda gidenlerin ki ise o ulvî nimetlerdir. Binaenaleyh daha şerefli, buyuruluyor. Bunun üzerine de bu fark ve şeref herkes tarafından takdir edilmediği için eğri yollara gidenler belki de daha müreffeh yaşıyorlar. Bunlar nasıl ve ne vakit belli olacak? Diye bir fikir hâsıl olabileceğinden Allah "mâliki yevmiddîn", hesap gününün sahibidir diye cevap veriliyor.

Artık bu suretle her müşkil halledilip akla kanaat-ı kâmile geldiğinden, kat'î surette rabt-ı kalp edilerek "Ya Rabbi! Ancak sana kulluk ederiz, her işimizde senin emrettiğin gibi oluruz" demek farz oluyor. Biz de her işte Hakk'ın emri dâiresinde harekete karar verip Allah'tan yardım istiyoruz. Yardım istememiz çalışmanın bize ait olduğunu gösterir. Neye çalışacağız ve Allah'tan ne için yardım isteyeceğiz? Onu da "İhdine's-sırâtal müstakîm. Sırâtallezine en'amte aleyhim ğayril mağdûbi aleyhim vele'd-dâllîn" âyet-i celîleleri gösteriyor.

⁴⁸ "Evlatlarım, haydi gidiniz, bütün duyularınızı, hislerinizi kullanarak var gücünüzle Yusuf ve kardeşi hakkında bilgi edinmeye çalışınız. Allah'ın rahmetinden asla ümidinizi kesmeyiniz. Çünkü kâfirler güruhu dışında hiç kimse Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez." (Yusuf sûresi 12/87)

İşte hep bunlar bildiriyor ki Müslüman itikad ettiği şeyleri ancak akıl ve muhakemesiyle mizana vurduktan sonra kabul edecektir. Kelimelerde cemî sigası kullanılmasında da ictimai hayatta teâvün-ü tesânüd⁴⁹ üzere yaşamak lüzumuna işaret vardır.

Görülüyor ki beş vakit namazlarımız da okuduğumuz Fâtiha-i şerîfeyi muhtevî olduğu hikmetleri düşünerek okuyacak olursak her türlü ahlâkî murâkabelerin, salâh hallerinin husûlüne muvaffak olacağımız muhakkaktır. "İnnessalâte tenhâ ani'l-fahşâ-i ve'l-münker"⁵⁰

Zeyl: Ulemâyı İslam fâtiha-i şerîfe için "bütün makâsıd-ı Kur'âniyeyi müştemildir" demişler ve ümmü'l-Kur'ân, ümmü'l-kitab, el-esâs, el-kâfiye, el-vâfiye" gibi bir çok isimler vermişlerdir. Hakikaten fâtiha-i şerîfe bütün makâsıd-ı Kur'âniyeyi icmâlen muhtevîdir. Çünkü Kur'ân-ı azîmüşşandan ve bi'set-i nebeviyyeden gaye-i asliye maddî manevî her türlü mezaya⁵¹ ve mekârim-i ahlâkiyeyi itmam ve ikmaldir. Ve fâtiha-i şerîfe'de bunların kâffesinin esası itibariyle mevcut olduğu şimdiye kadar söylediklerimizden anlaşılmıştır. Ve bu mühim keyfiyet asr-ı hâzır felsefe-i ahlâkiye ulemâsının âsârıyla da müberhendir.⁵² Mesela Fransa'nın meşhur ilm-i ahvâl-i rûh ve ilm-i ahlâk muallim ve müelliflerinden Henry Bergson⁵³ ilm-i ahlâkî, "Vazifelerin ilmidir, vazife de insanın nefsinde duyduğu mükellefiyet hissini icabıdır" diye tarif eder. Bu tarif yani insanın kendisini mükellef bilmesi, vazife ve mes'ûliyetini hissetmesi söylediğimiz vech ile bizim istiâzemizde, besmelemizde mündericidir. Henry Bergson vezâif-i ahlâkiyenin en nihayet hesap gününün sahibi âdil ve rahmân ve rahîm bir Allah'ın mevcudiyetine inanmaya müntehâ olacağına kâil bulunduğundan bütün

⁴⁹ Teâvün-ü tesânüd: Karşılıklı yardımlaşma.

⁵⁰ "Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar." (Ankebût sûresi 29/45)

⁵¹ Mezâyâ: Meziyetler.

⁵² Müberhen: Kanıtlanmış, ispat edilmiş.

⁵³ Metnin aslında "Henry Maryun" olarak yazıyor fakat biz onu ünlü Fransız ahlâkçı ve filozofu Henry Bergson (1859-1941) olarak çevirmeyi daha uygun bulduk. (ç.n.)

kitâbı (Kur'ân'ı) fâtiha-i şerîfenin muhtevî olduğu esasları vüs'unun⁵⁴ yettiği kadar yani âyât-ı Kur'ân'ıyyeye nispetle pek sönük bir surette izahtan ibarettir.

Bir de Fransız ahlak müelliflerinden Jules Ferry (1832/1893) nâmında bir muallim daha vardır ki kendisi dini münkirdir. Vazife-i ahlâkiyye muktezâyı insanıyettir, deyip kalır. Ve takip ettiği ahlâk vazifeleri, nâ tamam kalmaktan kurtaramamış olduğundan akli mutmain etmekten uzaktır. Aklınca dinleri beğenmeyen bu müellif kitabının başında yazdığı ilm-i ahlâk tarifinde fâtiha-i şerîfenin "İhdine's-sırâtal-mustakîm. Sırâtallezîne en'amte aleyhim ğayri'l-mağdûbi aleyhim vele'd-dâllîn" âyetlerinin meâlini zikretmekten başka bir şey yapmamıştır. İşte onun ahlâk tarifi: Nev'i benî beşer neşv'ü-nemâsının muhtelif devirlerinde mütâlaa edilerek terakkiyâtının takip ettiği hatt-ı umumîyi tersim⁵⁵ ve istikbalde alacağı istikamet irâe edilebilir⁵⁶.

Bundan başka en necîb, en mes'ûd ve en insanî, en vüs'at-i hal ile ve en mükemmel ve bizim muhabbet ve takdirlerimize en layık olarak yaşamış kimseleri mütâlaa ve onların hayatları esnasında, müşkilât-ı zamanlarında nasıl düşünüp nasıl his ve hareket ettiklerini tetkik edebiliriz. İşte terakkiyât-ı beşeriyenin şerâiti ile insanlardan en iyilerinin ahvâl-i hayatiyesinin mütâlaasından hayat-ı beşerin mümkün olduğu mertebe-i vasî' ve mes'ûd ve mükemmel olmasını müstelzim olan şerâiti umumiye istidlâl olunabilir. Ve bu iki umumi şartların mütâlaası ilm-i ahlâkı teşkil eder.

Bir sürü kelimeler ki hülâsâ edilirse: Nimetlere nâil olmuş, gazaba uğramamış, yollarını şaşırılmamış kimselerin gittikleri doğru yolu bulup

⁵⁴ Vüs'at: Kapasite, genişlik, güç.

⁵⁵ Resmetme, tasvir etme.

⁵⁶ İrâe etmek: Göstermek.

ona göre hareket etmek, demek istediği anlaşılır⁵⁷. Görülüyor ki Kur'ân-ı Kerîm bu mânâyı, din-i İslam hakkında birtakım sû-i zanları kitabının birkaç yerindeki ta'rizlerinden anlaşılabilir ve peygamberleri cehalet zamanlarının cahil âdemleri diye tavsif eden Avrupalı asrî müellif Jules Ferry'den kıyas kabul etmeyecek derecede daha âlî bir sûrette eda buyurmuştur. Jules Ferry, eğer bir kere dîn-i İslam'ı tedkik etmek zahmetini ihtiyar etmiş olsaydı tabii söylediklerini söylemezdi. Biz herhalde yine bunu dîn-i İslam hakkında mâlûmât-ı sahîhası olmadığına atfederiz. Sû-i niyetine hamletmeyiz. Çünkü dinimiz sû-i zannı sevmez. Mümkün olduğu kadar hüsn-i zan ile emreder.

4. Değerlendirme

Kur'ân'ın Türkçeye tercümesiyle ilgili tartışmaların yoğun biçimde ele alındığı yıllarda kaleme alınan bu risâle, Milaslı İsmail Hakkı'nın Kur'ân tercümesinden yana olan tavrını yansıtan bir çalışma mahiyetinde olmuştur. Müellife göre Kur'ân'ın ahkâm ve manaları, dili Arapça olmayanlara ancak bu şekilde aktarılacaktır. Nitekim Kur'ân o yıllarda birçok yabancı dile zaten tercüme edilmiştir. Ancak Türkçe de dahil olmak üzere dünyanın en gelişmiş dilleri olan Fransızca, Almanca ve İngilizce Kur'ân-ı Kerim'in belâğat ve fesahatine erişmekten çok uzak kalmışlardır. Çünkü Kur'ân mana ve metin itibarıyla ilâhî bir yapıya sahiptir. Buna rağmen Kur'ân mutlaka diğer dillere tercüme edilmelidir ki mesajı bütün insanlara ulaştırılabilsin. Ancak bu tercümelerin Kur'ân'ın aynı olduğu iddia edilmemeli onunla eşdeğer görülmemelidir.

⁵⁷ "Mâzîde, halde meşhûd ahvâl-i beşeriyenin tedkîki ve âtînin tefekkür ve tayini lüzûmunun bu âyetlerin mânâsında mevcut olduğunu müfessirler beyan ederler. Avrupalıların kitaplarıyla bizim Kur'ân'ımız ve dînî kitaplarımız karşılaştırılacak olurlarsa Avrupalıların bizden pek çok şeyleri aynen almış olduklarına şüphe kalmaz. Ancak bu almak bundan kim bilir kaç asır evvel vaki olduğundan bugünkü müellifler bunları cedlerinden kalma kendi malları zannederlerse cehaletlerine vermek lâzımdır."

Diğer taraftan bu risâlede, doğruya yakın Kur'ân tercümesinin yapılabilmesi hususunda o zamanlar için yeni sayılabilecek bir görüş ortaya atılarak tercümenin farklı ilim dallarından uzman bir heyet tarafından yapılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu görüş hakikaten hem o dönem hem de içinde yaşadığımız bu dönem için kayda değer niteliğe sahiptir. Çünkü Kur'ân'ın ihtiva ettiği engin manalar ihtisas sahipleri tarafından araştırılıp gün yüzüne çıkarılmalı ve insanlara sunulmalıdır. Ayrıca bu faaliyet sürekli olarak belirli periyotlarla güncellenmeli, Kur'ân-ı Kerim'in hüküm ve hikmetleri birer birer ortaya konulmalıdır.

Müellif, risâlenin tefsir kısmında ise Kur'ân'ın her kelimeye özgün ve derin anlamlar yüklediğini anlatmaya çalışmış, özellikle "rahmân" ve "rahîm" kavramları üzerinde bunu göstermeye çalışmıştır. Yazara göre Kur'ân'ın getirdiği ahlâkî ilkeler insanlığın en fazla ihtiyaç duyduğu ilkelerdir. Bunu anlamak için Besmele ve Fatiha suresinde geçen kavramları ahlâkî açıdan tahlil etmek yeterli olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Milaslı İsmail Hakkı'nın bu hülâsa tefsir denemesinde, Besmele ve Fatiha tefsiri vesilesiyle Kur'ân-ı Kerîm'e dayalı ahlâkın nazarî ve amelî özelliklerine işaret etmeye çalıştığı görülecektir. Bu noktada ahlâk alanında batıdaki birtakım mütefekkirlerin görüşlerine mukayeseli olarak başvuran Milaslı, incelemesinde merkez noktayı daima Kur'ân-ı Kerîm'e tahsis etmiştir.

Sonuç olarak bu risâle, Kur'ân tercümesi konusuyla ilgili olarak kendi zamanı açısından değerlendirildiğinde önemli açılımlar getirerek özgün tekliflerde bulunmuştur. Ayrıca batılı düşünürlerin yeni bir ahlâkî sistem şeklinde sundukları pek çok hususun fazlasıyla Kur'ân-ı Kerim'de özellikle de Fatiha suresinde var olduğuna dikkat çekerek, bunalımdaki insanlığa yeni bir ahlâkî sistem getirmek yerine Kur'ân'ın üstün ahlâkî

faziletlerinin anlaşılıp ortaya çıkarılmasının her bakımdan yeterli olacağına işaret etmiştir.

Kaynaklar

- Akçay, Yusuf , “Osmanlı Dönemi Alfabe Tartışmaları Bağlamında Dr. İsmail Hakkı Bey ve Islâh-ı Hurûf Cemiyeti”, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Altuntaş, Halil, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*; Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998.
- Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri, (Tebliğler ve Müzakereler)*, yay. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Ceyhan, Abdullah, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebülürreşad Mecmuaları Fihristi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, thk. Ebü'l-Fazl Ziyaüddin Abdürrahim b. Hüseyin Irakî, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1997.
- Hakkı, Milaslı İsmail, *Kur'ân Tercüme Edilebilir mi? Ve Yeni Vâdîde Fâtîha Tercüme ve Tefsîri*, Hilal Matbaası, İstanbul 1342 (1924).
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut (t.y.).
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966.
- Mertoğlu, M. Suat, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- Mustafa Sabri Efendi, *Kur'ân Tercümesi Meselesi*, çev. Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul 1993.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi,, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1943.

Zerkeŝi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1957.

HADİSLERİ ANLAMADA BÜTÜNCÜL YAKLAŞIM

Ahmed b. Muhammed Fukeyr*

(Çeviri)

Çev. Muammer BAYRAKTUTAR**

I. Giriş

Klasik dönemlerde ve günümüzde sünnet, bazen belirli amaçlara ulaşmak için bir takım hadîsler uydurarak Hz. Peygamber (s.a.v)'e nisbet etme, bazen yalnız Kur'ân-ı Kerîm'le yetinme veya hadîsler arasında çelişki ve tutarsızlık bulunduğu iddiasıyla sünnet-i nebeviyye'nin dinde delil olmasını çürütme, bazen ravîleri tenkid etmek suretiyle, anlamını kavramadan bir çok rivâyette bulduklarını öne sürme, kezâ onların adâlet vasıflarına haiz olduklarını hatta birbirleriyle karşılaştıklarını reddetme ve de yöneticileri hoşnut etmek amacıyla hadîs uydurup onlara şirin görünmeye çalıştıkları ithamında bulunma şeklinde, muhtelif şekil ve suretlerde bir çok sarsıntı ve hücumlara maruz kalmıştır.

* Ahmed b. Muhammed Fukeyr'in *Min Davâbıtı Fehmi's-Sunneti'n-Nebeviyye: Cem'u'r-Rivâyâti fi'l-Mevdûi'l-Vâhid ve Fıkhuhâ*, Kulliyetu'l-Âdâb, ts., Agadir-Fâs adlı risâlenin tercümesidir.

** Yrd. Doç. Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mbayraktutar@kilis.edu.tr

Allah, Kur'ân-ı Kerîm'i koruyacağını vadettiğine ve sünnet-i nebeviyye de Kur'ân-ı Kerîm'i açıklayan ve beyan eden makamında bulunduğuna göre, Allah her asırda sünneti müdafaa eden, onun berraklığını koruyan ve ondan haddi aşanların tahrifini, ehil olmayanların sahiplenmesini ve bilgisi yetersiz olanların saptırmasını uzak tutan kimseleri daima varetmiştir¹.

Mevcut asırda sünnet-i nebeviyye iki sorunla karşı karşıya kalmıştır:

Birincisi: Sünnetin geç tedvin edildiğini, râvîlerinin kötülendiğini ve Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı olduğu ileri sürülerek, yalnız Kur'ân'la yetinme gibi saçma sapan iddialarla sünnetin dinde delil olmasına karşı çıkılmasıdır.

İkincisi: Sünnetin yanlış anlaşılmasıdır. Bununla sadece İslâmın hasımlarından meydana gelenleri kastetmiyorum. Aksine, İslâm toplumu içinde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sünneti hakkında konuşabilecek yeterli ilmî donanımdan yoksun geniş bir kesimi kastediyorum. Bunlardan herhangi biri, sünnetle ilgili eserlerden bir veya iki hadîs bulur, bunlara dayanarak hüküm verir ve büyük bir cür'etle "bu haramdır", "Allah'ın dininde câiz değildir" diyerek, insanları yanlış bilgilendirir. Sonuçta dinde insanlara geniş olarak verileni daraltırlar, dinde zorluk ve sıkıntı meydana getirirler ve de müslümanlara fayda yerine kafa karışıklığına ve kaosa neden olurlar. Oysa bazen dayandığı hadîs neshedilmiş veya te'vil edilmiş (müevvel) olabilir veyahut da illetli olabilir veya geneldir, onu tahsis eden bir başka hadîs vardır veya mutlaklıdır, onu takyid eden bir başka hadîs

¹ Klasik ve modern dönemlerde âlimler Sünnet-i Nebeviyye'yi müdafaa eden ve ona yönelik ithamları reddeden bir çok eser yazmışlardır. Mesela klasik dönemlerden, İbn Kuteybe *Muşkili'l-Hadîs'i*, et-Tahâvî, *Muşkili'l-Âsâr'ı* yazmıştır. Modern dönemlerde ise Dr. Mustafa es-Sibâî, *es-Sunnetü'n-Nebeviyye ve Mekânetuha fi't-Teşrîi'l-İslâmî*, Abdulganî Abdulhalik *Hucciyyetu's-Sunne* ve el-Muallimî el-Yemenî *el-Envâru'l-Kâşife*'yi yazmışlardır.

vardır veya özel bir duruma binâen varit olmuştur. Dolayısıyla, İslâm âlimlerinin sünnet-i nebeviyyeyi doğru anlamak ve hadislerde bazen ortaya çıkan çelişkiyi bertaraf etmek amacıyla temelini attıkları, bunlara benzer bir takım kurallar vardır.

Bazıları da, sadece hadîsin bildirdiği hükümle yetindiklerini iddia ederek fakîhlerin görüşlerine itibar etmemekte ve bunları önemseyerek dikkate almamaktadır. Oysa bunlar, sünnet ve fıkıhın birbirine yapışık ikiz kardeş gibi olduklarını, birbirlerine muhtaç olduklarını, sünnet olmadan fıkıhın olamayacağı gibi, fıkıh olmadan da sünnetin olamayacağını idrak edememektedir. Bunların bir benzeri de; “Biz doğrudan Kur’ân’a bakarız.” diyerek, müfessirlerin görüşlerinin beşerî anlayış ve yorumlardan ibaret olduğunu öne sürüp, onları dikkate almamaya çağıran kimselerdir. Sonuçta hem kendileri sapmakta, hem de başkalarını saptırmaktadır.

Sünnet-i nebeviyyeyi yanlış anlamadan doğan bu kargaşa ortamında, sünnet-i nebeviyye’ye yeniden bakmaya davet eden, rivâyetten ziyade dirâyeti esas alan gayretli ve fedakâr sesler de ortaya çıkmıştır. Dünya İslâm Düşüncesi Enstitüsü (el-Ma’hedu’l-Alemî li’l-Fikri’l-İslâmî) bu hususta ortaya çıkan en seçkin sesler arasında yer almıştır ki; sünnet-i nebeviyye’yi anlama sorununa, sünnetin incelenmesi ve araştırılması yönteminin, önem verilmesi gereken en mühim mesele olduğuna, sünnetin mahiyeti ile ilgili ciddi araştırmalar yapılmasına oldukça ehemmiyet vermektedir. Enstitü bu hedefi gerçekleştirmek amacıyla, Muhammed el-Gazâlî ve Yusuf el-Karadâvî gibi büyük düşünür ve ilim adamlarından eserler vermesini istemiştir. Yine bu amaç için Enstitü, “es-Sünnetu’n-Nebeviyye: Menhecuhâ ve fi Binâi’l-Ma’rife ve’l-Hadâra” başlığı altında 1989/1409 yılında Ürdün’ün başkenti Ammân’da uluslararası bir sempozyum düzenlemiştir. Muhammed el-Gazâlî ile

Yusuf el-Karadâvî'nin eserleri bu toplantıda tartışılan en mühim eserler olmuştur².

Muhammed el-Gazâlî'nin *es-Sünnetu'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fıkh ve Ehli'l-Hadîs* adlı eseri³ içerdiği görüş ve değerlendirmelerin bazılarınca uygun görülüp bazılarınca da uygun görülmemesi nedeniyle büyük bir gürültü koparmıştır. Oysa yazarın amacı, sünnet-i nebeviyyeyi anlamada Kur'ân-ı Kerîm'e dayanmanın gerekli olduğunu, fıkıh olmadan sünnetin olamayacağını, bunlardan her birinin diğerine mutlaka muhtaç olduğunu, herhangi bir konuda bir veya iki hadîse dayanarak hüküm çıkarmanın bir bilgi ifade etmeyeceğini ve ilgili konudaki diğer hadîslerin görmezden gelindiğini açıklamaktan ibarettir. Nitekim o, bu hususta şöyle demektedir: "Muhakkik fakihler, herhangi bir meseleyi araştırmak istediklerinde, o konuda Kitâb ve Sünnet'ten gelen bütün bilgileri toplamışlar ve bunlardan zannî olanı kat'î olana göre değerlendirip çeşitli deliller arasında güzel bir denge kurmaya çalışmışlardır. Gelişigüzel rastgele bir hadîsten zorlamayla hüküm çıkarmaya ve o konudaki diğer haber ve rivâyetlerden yüz çevirmeye gelince bu, âlimlerin yapacağı bir iş değildir. İlim tarihimiz boyunca fakîhler, ümmetin hoşnutluğunu ve güvenini kazanmış en sağlam önderlerdi. Bina yapan, duvar ve balkonlarını yükselten mühendise gerekli malzemelerin verildiği gibi, muhaddisler de topladıkları haber ve rivâyetleri onlara takdim ediyorlardı. Gerçekte iki gruptan her biri diğerine ihtiyaç duyuyordu. Bu

² Sempozyum bildirimleri İslâm Medeniyeti Araştırmaları Kraliyet Akademisi (el-Mecmau'l-Melikî li-Buhûsi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye) ve Dünya İslâm Düşüncesi Enstitüsü (el-Ma'hedu'l-Alemî li'l-Fikrî'l-İslâmî) tarafından birinci cildi 1991, ikinci cildi 1992 yılında iki cilt halinde basılarak yayınlanmıştır.

³ Eser Ali Özek tarafından "*Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir ve İslâmî Araştırmalar tarafından 1992 yılında yayınlanmıştır. (çev.)

bakımdan sünnetsiz fıkıh, fıkıhsız da sünnet olmaz. İslâm'ın büyüklüğü, bu ikisinin yardımlaşmasıyla tamamlanır"⁴.

Bu eserden sonra, Dr. Yusuf el-Karadâvî *Keyfe Neteâmel maa's-Sünneti'n-Nebeviyye: Meâlim ve Davâbit*⁵ kitabını yazdı⁶. Eserinde müslümanların sünneti doğru anlamasına yardım edecek sekiz tane kriter ortaya koydu. Karadâvî'nin bu kitabı, yöntem olarak hocası Gazâlî'nin kitabına göre daha titiz bir çalışmadır. Karadâvî'nin bahsettiği kriterlerden ikincisi; -bizim de bu araştırmada konu edindiğimiz- bir hususta varit olan tüm hadîsleri toplamaktır. "Böylece müteşâbih anlamlı olan muhkem olana, mutlak olan mukayyed olana hamledir, genel (âmm) anlamlı olan da özel (hâss) olanıyla açıklanır. Bu şekilde hadîsten kastedilen mana ortaya çıkar ve hadîslerin bir kısmı diğeriyle çelişmez"⁷. Zira diğer hadîsleri nazar-ı itibara almaksızın sadece bir hadîsin zahiriyle yetinmek çoğu zaman hataya neden olur ve kişiyi doğru yoldan ve hadîste gözetilen esas maksattan uzaklaştırır⁸. Bu duruma elbisenin uzatılması ve ziraatle ilgili hadîsleri örnek olarak vermek mümkündür.

II. Muhaddislerin Sünnet-i Nebeviyye'yi Anlamadaki Gayretleri

Muhaddislerin gayret ve çabaları, rivâyetlerin güvenirliliğini, cerh ve ta'dîl açısından râvîlerin durumlarını açıklamakla sınırlı kalmamıştır. Ayrıca onlar, rivâyet metinlerinin anlaşılmasında, rivâyetler arasında bazen görülen çelişkiyi, mümkün olduğunca aralarını uzlaştırma veya tercih sebeplerine dayanarak aralarında tercihte bulunma veyahut da eğer

⁴ Muhammed el-Gazâlî, es-Sunnetü'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fıkh ve Ehli'l-Hadîs, s. 24-25.

⁵ Yaklaşık olarak aynı içerikli eserini *Medhal ilâ Dirâseti's-Sunneti'n-Nebeviyye* adıyla yeniden yayınladı.

⁶ Eser Bünyamin Erul tarafından *Sünneti Anlamada Yöntem* adıyla Türkçe'ye çevrilerek Rey yayıncılık tarafından 1991 yılında basılmıştır (çev.).

⁷ Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmel maa's-Sunneti'n-Nebeviyye: Meâlim ve Davâbit*, s. 103.

⁸ Karadâvî, *Keyfe Neteâmel maa's-Sunneti'n-Nebeviyye*, s. 108.

rivâyetin tarihi biliniyorsa neshe hükmetme hususunda, olağanüstü gayret sarfetmişlerdir.

Sünneti anlama konusunda temel olarak dört ilim ortaya çıkmıştır.

a. Muhtelifu'l-Hadîs İlmi

Bu ilim, mümkün olması halinde, ya mutlaka mukayyede hamletme, ya da âmmı tahsis etme gibi cem ve te'lîf yollarıyla, bu da mümkün olmazsa aralarında tercihte bulunmak suretiyle, zâhiri çelişkili görülen hadîsleri araştıran bir ilim dalıdır. Kezâ bu ilim, İlm-i Telfîkî'l-Hadîs veya İlm-i Müşkili'l-Hadîs olarak da isimlendirilir. Suyutî şöyle demektedir: "Bu ilim, en önemli ilim dallarından biridir ve bütün âlimler bu ilmi öğrenmeye kendini zorunlu hisseder. Bu da, zahirî anlamı itibariyle, birbirine zıt olarak gelen iki hadîsin aralarını bulmak veya birini tercih ederek bunlardan biriyle amel etmekten ibarettir. Bu da ancak hadîs ile fikhî birleştiren imamlar ve mananın inceliklerine vâkıf usûlcüler tarafından tam olarak yerine getirilebilir"⁹. Bu konuyla ilgili âlimlerin eserleri vardır. Bu eserlerin en meşhuru, İbn Kuteybe'nin (v.276) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*¹⁰ ve et-Tahâvî'nin (v.321) *Müşkili'l-Âsâr* adlı eserleridir.

b. Nâsîh ve Mensûh İlmi

Aralarını bulma ve uzlaştırma imkânı olmayan birbiriyle çelişkili hadîsleri araştıran ilim dalıdır. Bu durumda, önce gelen rivâyetin neshedilmiş (mensûh) olduğuna, sonra gelen rivâyetin ise nesheden (nâsîh) olduğuna hükmedilir. Bu oldukça zor bir ilim dalıdır. ez-Zuhrî'nin şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Hadisin nasîh ve mensûhunu bilme hususu, fakihleri zorlamıştır"¹¹. Nesh, Peygamberin açıklamasıyla, sahabinin sözüyle, tarih bilgisiyle veya icmâ'nın delâleti ile bilinir.

⁹ Celâluddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c. II, s.196.

¹⁰ Eser, M. Hayri Kırbasoğlu tarafından *Hadis Müdâfaası* adıyla Türkçe'ye çevirilerek, Kayhan Yayınları tarafından İstanbul'da 1989 yılında yayımlanmıştır (çev.).

¹¹ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c. II, s.190.

Muhammed bin Musa el-Hazimî'nin (v. 584) *el-İ'tibâr fî Beyâni'n-Nâsîh ve'l-Mensûh Mine'l-Âsâr* adlı kitabı bu ilim dalında yazılan eserler arasındadır.

c. Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi

Hadîsin vürût ve ortaya çıkış nedenlerini ve bunda etkili olan durumları ve karineleri araştırmaya önem veren bir ilim dalıdır. Bu bazen bizatihi hadîsin kendisinde, bazen de diğer rivâyetlerinde bulunur. İbn Hamza el-Huseynî'nin (v.1110) *el-Beyân ve't-Ta'rîf fî Esbâb-ı Vurûdi'l-Hadîs* adlı eseri bu dalda yazılan esere aittir.

d. Garîbu'l-Hadîs İlmi

Hadîs metinlerinde bulunan garîb (az kullanılan) kelimeleri açıklamaya önem veren ilim dalıdır. Hadîste bulunan garîb kelimelerin anlamını bilmenin hadîsi anlamak için şart olduğu açıktır. Bu konudaki eserlerin en önemlileri, Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'ın (v. 223) *Garîbu'l-Hadîs'i* ile İbnu'l-Esîr el-Cezerî'nin (v. 606) *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eserleridir.

III. Bir Konudaki Bütün Rivâyetlerin Toplanması

Bu kural -daha önce de geçtiği gibi- sünnet-i nebeviyyeyi doğru anlama ilkelerinden biridir. Zira sahîh dahi olsa bir veya iki hadîse dayanmak ve diğer hadîsleri dikkate almamak hüküm çıkarmak ve fetva vermek için yeterli değildir. Bilakis aynı anlamda varit olan bütün hadîslerin dikkate alınması gerekmektedir.

Nasıl ki Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri diğerlerini açıklar, mana ve maksatlarının doğru anlaşılması için bazı âyetler diğerlerine hamledilirse¹² hadîs-i nebevî de böyledir. Hatta tariklerinin çokluğu ve rivâyetlerin farklılıkları nedeniyle bu husus hadîste daha gerekli ve zorunlu bir durumdur. Ahmed b. Hanbel bu gerçeği şu sözüyle ifade etmiştir:

¹² İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* ve Muhammed el-Emîn eş-Şînkâtî'nin *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı eserleri bu yöntemle yazılan tefsir kitaplarındandır.

“Hadîsin bütün tariklerini toplamazsan, onu anlayamazsın. Hadîsin bazısı bazısını açıklar”¹³. Nitekim bir hadîste yer alan nice müşkil lafız, başka bir hadîste müfesser (açıklanmış), bir hadîste yer alan müphem (kapalı) bir isim, başka bir hadîste izah edilmiş, yine bazen bir hadîsteki âmm bir lafız, diğer bir hadîste tahsis edilmiş, mutlak olan da takyid edilmiş vb. olarak gelebilmektedir. Böyle bir fıkıh ve anlama faaliyeti de, ancak bir hadîsin bütün rivâyetlerini toplamakla ve bunlar üzerinde dikkatle durmakla meydana gelmektedir. Bu düşünceden hareketle, sonraki dönemlere mensub bazı âlimler, elinde Buhârî ve Müslim veya bunlardan biri veyahut da sünen kitaplarından biri bulunan sonra da bunlardan anladığı bir hadîse dayanarak hemen fetvâ veren kimseleri men etmişlerdir. Çünkü o hadîs mensûh olabilir, ona muhalif başka bir hadîs bulunabilir, delâlet ettiği anlamdan farklı yorumlanabilir veya nedb ifade eden bir emirden îcâb anlaşılabilir, ya da âmm (genel) bir ifadedir, tahsis edeni bulunabilir veya mutlak bir ifadedir mukayyedi mevcut olabilir. Bazıları ise buna cevaz vermiştir. İbn Kayyim bu konuda orta bir yol tutmuş ve şöyle demiştir: “Bu konuda doğru olan, (delâletleri açısından hadîsler arasında) ayırım yapmaktır. Hadîsin delâleti tüm onu dinleyenler için açık, net ve başka bir mana ve maksata muhtemel değilse, bu şekilde amel edilmesi ve buna göre fetvâ verilmesi gerekir. Eğer delâleti kapalı ve mana ve maksadı açık değilse, hadîsin anlam ve açıklamasını sorup öğreninceye kadar, zannına göre hadîsten anladığı ile amel etmesi ve fetvâ vermesi câiz değildir”¹⁴.

Bir çok âlimin eserini dikkatle inceleyen bir kimse, insanların çoğunlukla ayaklarının kaydığı ve zihinlerinin şüphe ve tereddüte düştüğü konularda, onların hadîslere cüz’î (parçacı) değil, küllî (bütüncül) bir bakış açısıyla yaklaştıklarını görür. Hadîs, fıkıh ve usûlle ilgili eserler bunun örnekleriyle doludur:

¹³ el-Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmi’ li-Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi’, c. II, s. 212.

¹⁴ İbn Kayyim, *İlamu’l-Muwaakkîn*, c. IV, s. 204-205.

a. Muhaddislerin Eserlerindeki Durum

Hadîs âlimlerinin tasnif yöntemlerinden biri de, eserlerini fıkıh bablarına göre tasnif etme, yani kütüb-i sitte imamlarının eserlerinde olduğu gibi, tahâret ve imân gibi belirli bir konuyla ilgili gelen hadîsleri bir araya getirerek toplama şeklinde olduğu bilinmektedir. Bu yöntem, ilgili babtaki/konudaki hadîsleri, farklı lafız ve tarikleriyle biraraya getirmesi nedeniyle İmam Müslim'in *Sahîh*'inde açıkça görülür. Bu şekildeki konulu tasnif yöntemi, fakîhin hadîsi daha güzel anlamasına ve daha doğru hüküm çıkarmasına yardım eder. Kezâ bu, Buhârî'nin aksinedir. Çünkü onun eserinde bunu yapmak zordur. Bu nedenle Mağribliler tertibinin daha güzel ve kullanılmasının daha kolay olması sebebiyle *Sahîh-i Müslim*'i tercih etmişlerdir. Yine İbn-i Hibbân da *Sahîh*'inde aynı yöntemi izlemiştir. Sadece bir konu hakkında varit olan rivâyetleri bir babta toplamış ve zaman zaman yaptığı açıklamalarla, hadîsler arasında meydana gelen çelişkileri, zıtlık ve tutarsızlıkları gidermeye çalışmıştır. Nitekim bu durumu, açıklama ve yorumlarında bir hadîse yer verdikten sonra hemen peşinden mutlakinı takyid eden, âmm olanını tahsis eden başka bir hadîse veya hadîslere yer vermesinde açıkça görmek mümkündür. Bazılarının hadîsler arasında olduğunu zannettiği çelişki ve tutarsızlığın hadîs ilmine bütünüyle vâkif olamamaktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Meselâ eserinin Kitabu'l-Hazr ve'l-İbâha bölümündeki Babu'l-Esmâ ve'l-Kunâ kısmında naklettiği hadîsler bu duruma birer örnektir. Burada Ebû Hureyre'nin naklettiği Hz. Peygamber (s.a.s.)'in "Benim isimle isimlenin (ismimi verin) ama künyemi kendinize künye edinmeyin" hadîsine yer verir ve şöyle der: "Bu fiilden men edilmesine neden olan illetin zikri". Bu konuda o, Enes'in naklettiği şu hadisi zikretmiştir: "Bir gün Hz. Peygamber (s.a.s.) Bakî'de dururken bir adamın '-Ey Ebû'l-Kasım!' diye diğerine seslenmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) başını ona doğru çevirdi. Seslenen kişi: 'Sizi

kastetmedim Ey Allah'ın Resûlü, ben falancayı çağırırım', dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) : 'Benim ismimle isimlenin (ismimi verin) ama künyemi kendinize künye edinmeyin' buyurdu". İbn Hibbân şöyle devam etmektedir. "Bu fiilinden men etmesindeki amacın, ancak ikisi birlikte olması (isim ve künye) durumunda olduğunun açıklanması". Burada o, Ebû Hureyre'nin naklettiği hadîsi zikretmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.s.): "İsmimin ve künyemin her ikisini birlikte kendinize isim ve künye edinmeyin" buyurmuştur. Sonra İbn Hibbân "Bir insanda bunlardan yalnız birinin değil de, her ikisinin birlikte bulunması durumunda, bu fiilden men edilmesine ilişkin açıklamanın zikredilmesi" der ve Ebû Hureyre'nin naklettiği "Hz. Peygamber (s.a.s.), bir kimsenin hem onun adını hem de künyesini almasını ve Muhammed ve Ebû'l-Kasım olarak isimlendirilmesini men etti" hadîsine yer verir. Sonra şöyle der: "Yasağın bir kimsede bunlardan yalnız birinin değil her ikisinin de birlikte bulunması durumunda olacağını açıklayan ikinci bir haberin zikri". Bu konuda o, Câbir'in hadîsini zikretmiştir. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Künyemi kendinize künye yaptığınızda ismimi koymayın, ismimi kendinize isim olarak verdiğinizde de künyemi kendinize künye edinmeyin". Sonra İbn Hibbân: "İfade ettiğimiz manayı açıklayan üçüncü bir haberin zikri" der ve Ebû Hureyre'nin şu hadîsini verir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.s.): "Hem ismimi hem de künyemi birlikte kendinize isim ve künye edinmeyin. Ben Ebû'l-Kâsım'ım. Allah verir. Ben ise taksim ediciyim" buyurmuştur.

Sonuç olarak bu eserden açıkça ortaya çıktığına göre; Peygamber'in ismi ile isimlenmenin ve künyesi ile künyelenmenin nehyedilmesi, Peygamber'in bir başkasıyla benzerlik göstermemesi amacıyla özel bir illete binâen varit olmuştur. Buradaki yasak Peygamber'in hem isim hem de künyesinden yalnız birini değil her ikisini de kendi şahsında toplayan

kimseye yöneliktir. Böyle bir anlama ise ancak bir konudaki tüm rivâyetlerin toplanmasıyla ve birbirleriyle mukâyese edilmesiyle mümkün olur, bunun dışında bir yolla olması mümkün değildir. Bu dalın öneminden dolayı el-Hâkim bunu hadîs ilimlerinin kapsamına dahil etmiş ve *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs* adlı eserinin ellinci kısmında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Hadis ilimlerinin bu dalı, hadîs âlimlerinin derlediği babları toplayıp, gözden kaçanları araştırmak ve bunlar üzerinde müzâkere yapmaktır”.

Muhaddislerin tasnif yöntemlerinden biri de, ıstılahlarında cüz adıyla yer alan tasnif yöntemidir. “Onlara göre cüz, sahabeden veya sonrakilerden her hangi birinden rivâyet edilen hadîsleri toplamaktır. Bazen de hadîs kitaplarından câmi’ özelliğindeki yer alan konulardan, cüz’î bir konu seçerek o konuda hadîsle ilgili yararlı ve ayrıntılı bilgiler tasnif etmeyi tercih etmişlerdir”¹⁵. Hadîsle ilgili herhangi bir konunun bağımsız olarak ele alınması konusunda takip edilen bu yöntem, hiç kuşkusuz fakîhe hadîs rivâyetlerini, ziyade ve noksanlık bakımından farklılıkları, hadîsler arasındaki ittifak ve ihtilâfları araştırma konusunda yardımcı olmaktadır. Bazı rivâyetlerde yer alan illet bilgisi, hadîsin hangi nedenden dolayı varit olduğunu açıklar. Hadîs kendisiyle genel anlam kastedilen genel bir ifade midir, yoksa özel bir duruma binâen mi söylenmiştir, ya da fakihlerin “genelleştirilmesi söz konusu olmayan özel bir mesele” (قضية عين لا عموم لها) dedikleri bir konu mudur? İşte bu ve buna benzer konulardaki yararlı bilgiler ancak bir hadîsin çeşitli rivâyetlerini bir araya getirmek ve incelemekle elde edilir.

Buna yakın bir yöntem de, bir grup çağdaş araştırmacının sîretü’n-nebeviyye rivâyetlerini farklı kaynaklardan toplama, Peygamber dönemindeki tarihî olaya gerçek anlamda yakın olmasına, yine sîretü’n-nebeviyye fıkının sahîh bir fıkıh olmasına yardım edecek şekilde

¹⁵ el-Kettânî, er-Risaletü'l-Mustatrafe, s. 86.

rivâyetleri düzenleme ve bazı rivâyetlere dayanmaktan ve konuyla ilgili diğer rivâyetleri gözden kaçırmaktan doğan bir takım sorunları çözmeye yönelik çalışmalarıdır.

Bu yöntemin ortaya çıktığı hadîs ilimleri türlerinden en bariz olanı ise herhalde *el-i'tibar* diye isimlendirilendir. Bu da mutâbaat ve şahidi bilmemizi sağlar. Kısacası bir hadîsin, rivâyetleri ve farklı tarikleriyle câmi', müsned ve cüz' gibi sünnet divanlarında, acaba orada mütabi ve şahid olan¹⁶ başka bir hadîs var mı diye araştırılmasıdır. Muhaddisler bu yöntemi iki açıdan önemli görmüşlerdir:

Birincisi: Sahihlik ve zayıflık açısından ve bundan doğan mütevâtir, sahîh li-gayrihi, hasen li-gayrihi, şâzz ve muztaribi bilmek vb. gibi taksimatı açısından hadise hakim olma yönüyle.

İkincisi: Diğer rivâyetlere nazaran fazla bir hüküm ifade eden sikanın ziyadesini bilme, hadîsi anlamanın kendisine bağlı olduğu garîb bir lafzı veya kapalı bir ismi açıklama ve hadîsin vürût sebeplerini bilme vb. gibi ancak rivâyetlerin tamamını gözden geçirmekle elde edilebilecek bilgilerle hadîsi anlama açısından.

b. Fakîhlerin Eserlerindeki Durum

Hadîslere küllî bir yaklaşım içeren bu yöntemi fakîh muhaddisler de uygulamışlar, fikhî görüşlerini, tercihlerini ve cevaplarını bunlar üzerine bina etmişlerdir. İbn Abdilberr'in *et-Temhîd*, İbn Kayyım'ın *Zâdu'l-Meâd* ve İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* adlı eserleri bu tür eserlere birer örnektir. İbn Hacer ise bu hususta büyük bir ilerleme katetmiştir. Böylece sünnete ilişkin kitaplarda yer alan bir hadîsin tüm rivâyetleri, farklı versiyonlarına göre sonuna kadar incelenmiş ve İbn Hacer bunlar üzerine hükümler binâ etmiş, önemli bilgi ve fikhî çıkarımlar istinbat etmiştir. Eğer İbn Hacer'in

¹⁶ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. 54.

bu eseri, bazı durumlarda¹⁷ zayıf rivâyetlere dayanmamış olsa ve onları terketmiş olsaydı daha uygun olurdu. Bir çok şârih, ondan istifade etmiş ve özellikle Şevkânî *Neylu'l-Evtâr*'da, San'ânî *Subulu's-Selâm*'da onun yöntemini takip etmiştir.

Fakîh muhaddisler içinde bu yöneme işâret edenlerden biri de namaz kılariken özensiz davranan kişi hakkındaki hadîs bağlamında aşağıdaki ifadeyi kullanan İbn Dakîk el-'Iyd'dir: "Bu hadîste ifade edilen hususların vacip olduğuna, hadîste yer almayanların ise vacip olmadığına dair fakihler (bu hadîsten hareketle) birçok istidlâlde bulunmuşlardır. Ancak konuyu tam olarak anlamak isteyenler üç şey yapmak zorundadırlar: Hadîsin bütün rivâyetlerini biraraya toplamak ve hadîste zikri geçen herşeyi ardı ardına sıralayıp ziyade bilgi içereni almak (onunla amel etmek). Zira ziyade bilgiyle amel etmek vaciptir"¹⁸.

İbn Dakîk el-'Iyd'in sözlerini aktaran Şevkânî ardından şu açıklamayı yapmıştır: "Onun ifade ettiği üç şeyi biz bu hadîsle alâkalı olarak aynen yaptık. Bu şerhte hadîsin içerdiği hususlar hakkında açıklamalar yaparken gerektiği şekilde ve hadîsin lafızlarındaki farklılıktan bir fayda ortaya çıkacak oranda farklı rivâyetleri biraraya topladık. Neticede ziyade bilgi içeren hadîslerle amel ettik"¹⁹.

Fakih açısından bu yöntemin özelliklerinden biri de, ancak hadîs rivâyetlerinin incelenmesi ve araştırılmasıyla ulaşılabilen hükmün şer'î maksadına vâkîf olmasıdır. Nitekim Tahir b. Âşûr bu hususta şöyle demektedir: "Fakîhin illet ve maksatları açık olmayan hükümler içeren rivâyetler üzerinde iyice durması ve yakından incelemesi gerekir. Şâyet onda şer'î maksada/hukukî amaca yönelik ciddi bir şey bulamazsa, rivâyetin farklı versiyonlarına bakar. Bu durumda belki onda bazı

¹⁷ Dr. Fârûk Hammâde bu çerçevede düzenlenen ilmî toplantıların birinde bu hususa dikkat çekmiştir.

¹⁸ İbn Dakîk el-'Iyd, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*, c. II, s. 3-4.

¹⁹ eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. II, s. 298.

râvîlerden kaynaklanan bir hata ve vehim bulabilir. Zira ravînin rivâyetini, hikmet ve maksadını yakalayamayacak tarzda ortaya koyabilmesi muhtemeldir"²⁰. Râfi' b. Hadîc'in Hz. Peygamber (s.a.s.)'in "muhâkaleyi yani arazînin kiraya verilmesini yasakladığı" şeklindeki hadîsini buna örnek olarak verir. İbn Abbâs ise, Peygamber'in bunu yasaklamadığını söylemiştir. Ancak o şöyle demektedir: "Sizden birinizin, kardeşine iyilik ve ihsanda bulunması, kendisi için o kimseden belirli bir vergi ve masraf almasından daha hayırlıdır"²¹. İmam Mâlik bu yasağı, *araziyi buğday karşılığında kiraya verme* anlamında yorumlamıştır. Bu da Ebû Saîd el-Hudrî'nin yorumudur. Sahabe ve imamlardan bir kısmı, nehyin ortaya çıktığı durumu dikkate alan bir yöntem izlemişlerdir. Bu da Rafi b. Hadîc'in hadîsinde varit olan durumdur. O şöyle demektedir: "Biz Medine halkının toprağı en çok olanıydık. Belirli bir arazideki ürünün toprak sahibinin olması şartıyla (şu tarla bize, şu tarla onları ekenlere diye) kiraya verirdik. Bazen şu tarla mahsul verirdi, şu tarla vermezdi. Rasûlullâh (s.a.s.) bizi bundan yasakladı. Altın ve gümüş (karşılığı kiraya verme) o gün için yoktu"²². Bu nedenle el-Leys b. Sa'd şöyle demiştir: "Toprağın kiraya verilmesindeki yasak herhalde, helal ve haramı bilenlerin meseleye helâl ve haram açısından bakıp, zarar etme tehlikesi nedeniyle câiz görmedikleri kiralama olmalıdır"²³. İbn Hacer ise şöyle yorumlamıştır: "İmam Leys'in bu görüşü, toprağın kiralınması yasağının, garar ve bilinmezliğe sebep olmasına hamledileceği, altın ve gümüşle dahi olsa mutlak olarak toprağın kiralınmasının yasaklanmadığı şeklindeki cumhûrun görüşüne uygundur"²⁴.

²⁰ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 48.

²¹ Buhârî, *Muzâra'a* 8 (Had. No: 2330).

²² Buhârî, *Muzâra'a* 12,18, Şurût 7; Müslim, *Buyû'* 19; Mâlik, *Kirâu'l-Arz* 1; Tirmizî, *Ahkâm* 42; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 31,32.

²³ Buhârî, *Muzâra'a* 16; Bkz, İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 48-49.

²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. V, s. 33.

c. Usûlcülerin Eserlerindeki Durum

Kezâ aynı yöntemi, koymuş oldukları kural ve kâidelerde, özellikle delâlet bölümlerinin âmm ve hâss, mutlak ve mukayyed, zahir ve müevvel, ayrıca teâruz ve tercih konusundaki sözlerinde usûlcülerde de açıkça görmekteyiz. Meselâ, “cem tercihten daha evlâdır”, sözleri bunun gibidir. Bunun üzerine, “delilin kullanılması, ihmâliinden daha evlâdır” (i’ mâlu’l-delîl evlâ min ihmâlihî) kâidesini kurmuşlardır. Bunun anlamı ise, herhangi bir meselede hüküm çıkarmak isteyen fakihin, konuyla ilgili bütün delilleri kullanmasının zorunlu olmasıdır. Bunlardan bir kısmını delil olarak kullanıp, diğer bir kısmını delil olarak kullanmamakla yetinemez. Bu ise, Zahirîlerden bir çoğunda olduğu gibi, azıcık bir külfet ve çalışmayla meyve toplamakta acele eden kimselerin durumuna benzer. Kendilerini ilmin hizmetine adayan, inceleme ve araştırma yolunu benimseyen kimselerin durumu ise bir başkadır. Örnek olarak İbn Hacer’in *Fethu’l-Bârî*’deki, Şevkânî’nin *Neylu’l-Evtâr*’daki yöntemine bakarsan, anlatılanlara bir çok örnek bulursun.

Bu konuyla bağlantılı usûlcülerin diğer bir yöntemi istikrâdır. Bu da bir meseleyle ilgili şer’î delillerin yalnız bir kısmını değil, tamamını dikkate almaya dayanan bilimsel bir yöntemdir. Tek tek delillerden elde edilmeyen, aksine delillerin bir araya getirilmesiyle elde edilen bir anlam hakkında kesinlik ifade etmesi, bu yöntemin üstünlüklerinden biridir. Zira delillerin bir kısmı bazen diğerini destekler. Ayrıca delillerin birarada olmasında, ayrı ayrı olmalarında bulunmayan yararlar vardır. İslâmın temel rükûnları ve zarûrât-ı hamsenin korunması buna birer örnektir. Bu ve buna benzer hususlar bizim için belirli tek bir delil ile sabit olmaz. Çünkü bunlardan her biri tek başına zannî olmaktan öteye geçemez. Bu ancak kesinlik ifade etmek üzere, yalnız bir konuya münhasır olmayan tüm delillerin bir araya gelmesiyle tesbit edilir. Bu da manevî tevatürün

bir benzeridir²⁵. Ancak bazı usûlcüler Şâtıbî'ye göre, "Muhtemelen bu manayı göz ardı etmişler ve bu hususta bir uyarıda da bulunmamışlardır. Bunun farkına varamayan bazı müteahhirûn usûlcüler, bir birinden ayrı olarak âyet ve hadîslerle istidlâlde bulunulduğu zannına kapılarak bunu bir sorun olarak görmüştür. Çünkü yapılan istidlâlleri bunların tümünden çıkarılmış olarak ele almamışlar ve sonuçta nasları tek tek ele alarak itirazda bulunmaya kalkışmışlar ve de bunlarla kat'î olmaları gereken usûl kaideleri üzerine istidlâlde bulunmanın zayıf olacağı kanaatine varmışlardır. Oysaki, bunların bu şekilde ele alınmak suretiyle²⁶ istidlâlde bulunulduğu düşünülseydi, her hangi bir sorun söz konusu olmayacaktı"²⁷.

IV. Bir Konudaki Bütün Rivâyetlerin Toplanması İlkesinin Uygulanmasına Örnekler

1. Bazı Hadîslerde Mutlak Olarak Gelip Diğer Hadîsler Tarafından Kayıtlanan Durumlara Örnekler (İzârın Uzatılması Hadîsleri)

Bu duruma bir örnek elbisenin uzatılması hadîsleridir. Ebû Zer'in merfû olarak rivâyet ettiği "Üç kişi vardır ki Allah kıyamet günü onlarla konuşmaz: Yaptığı iyiliği başa kakan, yalan yeminlerle malına müşteri çeken ve elbisesini uzatan"²⁸ hadîsi, Ebû Hureyre'nin merfû olarak rivâyet ettiği "Elbiseden topuklardan aşağı uzanan kısmı cehennemdedir"²⁹ hadîsi ve Nesâî'nin rivâyet ettiği "Elbisenin topuklardan altta kalanı cehennemdedir"³⁰ hadîsi bunlardandır.

²⁵ Bkz. eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 24-26; c. II, s. 39-40.

²⁶ Tek tek değil de bir bütün olarak değerlendirilseydi.

²⁷ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. I, s. 25.

²⁸ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim*, II. 114; Müslim, İmân 171; Ebû Davûd, Libâs 25, Tirmizî, Buyû'5; Nesâî, Buyû' 5, Zekât 69.

²⁹ Buhârî, Libâs 4; Nesâî, Zînet 103.

³⁰ Nesâî, Zînet 103.

Bu hadîslerin zahirî anlamı, elbisesini uzatan kimsenin bu şiddetli cezâyı hakettiğini ifade etmektedir. Ancak konuyla ilgili diğer rivâyetler göz önüne alınması durumunda, bu cezânın mutlak anlamda değil, elbisesini kibir ve kendini beğenme amacıyla uzatan kimselerle sınırlı olduğu anlaşılır. Bunu teyid eden naslardan bazıları şunlardır:

Abdullah bin Ömer'in merfû olarak rivâyet ettiği hadîse göre Hz. Peygamber (s.a.s.): "Allah, elbisesini kibirle sürüyen kimseye bakmaz" buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ebûbekir: "Ey Allah'ın Rasûlü! Eğer elbisemi çekmezsem, uçları yerde sürünüyor?" dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.): "Sen onu kibirlenerek yapanlardan değilsin, cevabını verdi"³¹ hadîsi.

Ebû Hureyre'nin merfû olarak rivâyet ettiği "Kibirle elbisesini sürüyene Allah kıyamet gününde bakmaz"³² hadîsi.

İbn Ömer'in merfû olarak rivâyet ettiği "Kim elbisesini kibirli olmayı isteyerek sürerse, Allah da ona kıyamet günü bakmaz"³³ hadîsi bunlardandır.

İslâm âlimlerinin hadîslerin tamamına baktıktan sonra ifade ettikleri mana budur. İbn Abdilberr şöyle demiştir: "Bu hadîs³⁴, kibirlenmeksizin elbisesini sürüyen kimsenin, belirtilen cezânın kapsamına girmediğine delâlet etmektedir. Ancak izar/elbise ve gömlek gibi giysilerin her halukârda uzatılması kötülenmiştir. Elbisesini uzatarak kibirlenen kimseye gelince, hakkında bu tür şiddetli cezânın varit olduğu kimse işte budur"³⁵. İbn Hibbân ise şöyle demiştir: "Elbiseyi uzatmadan men etme, açık bir illete dayalı kesin bir yasaktır ki o da büyüklenmedir. Kibir ve büyüklenmenin söz konusu olmaması halinde, elbiseyi

³¹ Buhârî, Libâs 5, Edeb 55; Müslim, Libâs 45; Ebû Dâvûd, Libâs 28; Nesâî, Zînet 102, 105.

³² Buhârî, Libâs 4.

³³ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. XIV, s. 62; Müslim, Libâs 9. Aynı anlamdaki diğer hadîsler için de buraya bakılabilir.

³⁴ Abdullah bin Ömer'in rivâyet ettiği Hz. Peygamber'in "Allah, elbisesini kibirle sürüyen kimseye bakmaz" hadîsini kastetmektedir. Mâlik, *Muvattâ*, c. II, s. 914.

³⁵ İbn Abdilberr, *et-Temhid*, c. III, s. 244.

uzatmanın bir mahzuru yoktur"³⁶. Kadı 'Iyâd ise şöyle yorumlamıştır: "Peygamber'in elbisesini uzatan (sarkıtan) ifadesi, kibriden (insanlara caka satmak amacıyla) elbisesini uzatarak sarkıtıp ardından kenarlarından çeken kimse anlamındadır. Nitekim diğer hadîslerde yer alan "Allah, kibirlenerek elbisesini uzatan kimseye bakmaz" ve "elbisesini kibirle (uzatan)" ifadeleri bunu açıklamaktadır. Kibrin elbiseyi uzatmakla gerçekleşeceği görüşünde olanların sözü daha önce geçmişti. Allah Teâlâ da "Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmez"³⁷ buyurmuştur. Elbisenin uzatılmasının kibir yönüyle tahsis edilmesi, bunun dışındaki bir nedenden dolayı elbisesini uzatan kimsenin bu cezâyâ dahil olmadığına delâlet etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de bu hususta Hz. Ebûbekir'e izin vermiş "sen onlardan değilsin" buyurmuştur. Zira o kibirlenme dışındaki bir nedenden dolayı elbisesini uzatmıştır. Çünkü onun elbisesi sırtında/boynunda sabit durmuyordu"³⁸. İbn Hacer de bu hadîsleri açıklamaya, aralarını bulmaya ve bunlardaki maksadı beyan etmeye çalışmış ve bu hususta şöyle demiştir: "Bu hadîslere göre kibirlenmek amacıyla elbisesiyi uzatmak büyük bir günâhtır. Kibirlenme dışında elbiseyi uzatmaya gelince; hadîslerin zahirine göre bu da aynı şekilde haramdır. Ancak bu hadislerin kibirle takyid edilmesi, elbiseyi uzatmanın zemmi hakkında vârit olan nehiydeki mutlaklığın mukayyede hamledildiğine delil olarak getirilmiştir. Dolayısıyla kibirten emin olunması halinde elbiseyi uzatmak ve sürümek haram değildir"³⁹.

Şevkânî de Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, Hz. Ebûbekir'e "Sen bunu kibirlenmek için uzatanlardan değilsin" sözü hakkında şöyle demektedir: "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu sözü, buradaki haram kılmanın illetinin

³⁶ İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, c. II, s. 282.

³⁷ Lokmân, 31/18.

³⁸ el-Kâdî İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim*, c. I, s. 381. Benzer ifadeleri Nevevî de *Müslim Şerhi*'nde zikretmiştir. Bkz. c. II, s. 116.

³⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. X, s. 275.

kibirleşmek olduğunu açıklamaktadır. Elbiseyi uzatmak bazen kibir için bazen de bir başka nedenden dolayı olur. Bu durumda Câbir b. Suleym⁴⁰ hadîsindeki Hz. Peygamber (s.a.s.)'in "Bu kibirdendir" sözünü genel bir durumu ifade etmek için söylediği şeklinde yorumlamak gerekir. Dolayısıyla bu baktaki hadîslerde ifade edilen tehdit, bu işi kibirleşmek amacıyla yapanlara yöneliktir. Câbir hadîsinin zahirine dayanarak elbisenin her şekilde uzatılmasının kibirden olduğuna hükmedilmesini, zaruret reddeder. Zira herkes biliyor ki bazı insanlar aklına hiç bir kibir gelmeksizin elbisesini uzatırlar. Yine elbisenin uzatılmasının kibirden olduğuna hükmetmeyi biraz önce bahsi geçen rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Hz. Ebûbekir'e söylediği söz çürütür. Böylece hadîslerin arasını uzlaştırma gerçekleşmiş ve Sahîhayn'da kendisiyle açıklanan "kibir" kaydı yok sayılmamış olur. Sonraki dönemlerde bir yazar, mutlak olarak elbiseyi uzatmanın haram olduğuna dair uzun bir risâle derlemiştir ki, bu hususta en çok bağlandığı delil Câbir hadîsidir!"⁴¹.

Karadâvî de yukarıdaki nassları delil getirerek bu manayı tercih etmiş ve hadîslerin içerdiği cezânın, şiddetli bir cezâ olması itibariyle, makâsîd açısından da bunun illetine değinmiştir. Bu (şiddetli cezanın verilmesi) onların yaptıklarının büyük günâhlardan olduğuna delâlet etmektedir. Oysa bu ancak zarûriyyât kapsamında olan (din, akıl, can, ırz ve malı koruma gibi) şeylerde olur. Sırf elbise veya izârın kısaltılması ise, kendisiyle güzelliklerin ve mutlulukların arttırıldığı ve tamamlandığı tahsiniyyât kapsamına dahildir. Dolayısıyla herhangi kötü bir kasıt

⁴⁰ Kezâ ona Suleym b. Câbir de denilir. Künyesi Ebû Cüreyy'dir. *el-İsâbe*, c. IV, s. 32. Câbir'in hadîsini Ahmed b. Hanbel *Müsned'* de c. V, s. 63'te, İbn Hibbân da *Sahîh'* inde c. II, s. 281'de uzunca bir hadîste nakletmiştir. Hadîste "Kibirleşmekten sakınınız. Allah kibirlenmeyi sevmez" şeklinde yer almaktadır. Metin İmam Ahmed'in metnidir. Üstad Şuayb el-Arnâvût, hadîsin İbn Hibbân'ın *Sahîh'*indeki isnadını (c. II, s. 281) sahîh olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Ebû Cüreyy Câbir b. Suleym'in hadîsi Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde uzunca bir hadîste "Elbiseyi uzatmaktan sakının, o kibirdendir" şeklinde yer almaktadır. Bkz. Ebû Davûd, *Sünen*, Libâs 25 (4048), c. IV, s. 344-345. (Çev.)

⁴¹ eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. II, s.132.

olmaksızın elbisenin uzatılmasının, tenzihen mekrûh kategorisinde değerlendirilmesi daha uygundur. İslâm'ın burada karşı çıktığı husus, insanın görünen yaşayışının arkasında gizlenmiş olan kibir ve kendini beğenme gibi kötü huy ve âfetlerdir⁴².

2. Bazı Hadîslerde Mücmel Olarak Gelip Diğer Hadîslerin Açıkladığı Hususlar (Ziraati Kötüleyen Hadîsler)

Zahirî anlamı itibariyle ziraati kötilediği izlenimi veren bazı hadîsler de bunun gibidir. Meselâ bir rivâyete göre, Ebû Umâme el-Bahilî bir tarım aleti görünce şöyle demiştir. Rasûlullâh'ı (s.a.s.) şöyle buyururken işittim: “Bu bir kavmin evine girsin de Allah da oraya zilleti sokmasın”⁴³. Hadîsin zahirî anlamına göre, İslâm ziraat ve tarımla meşgul olmayı kötü görmektedir. Bir Alman müsteşriki de İslâm'ın kendi mensuplarını yeryüzünün işlenmesi şeklindeki işlerle meşgul olmaktan sakındırdığını iddiâ ederken, bu hadîslere dayanmıştır⁴⁴. Halbuki onlar eğer bu hadîsin Buhârî'deki bab başlığına bakma zahmetine katlansalardı böyle haksız bir iddiâda bulunmaya kalkışamazlardı. Buhârî şöyle demiştir: “Ziraat âletiyle meşgul olmanın neticelerinden veya ziraatte emrolunan sınırın aşılmasından sakındırmaya yönelik hususlar babı”. İbn Hacer şöyle demiştir: “Buhârî bu bab başlığı ile Ebû Umâme hadîsi ile ekim-dikimin fazileti hakkında geçen hadîsin⁴⁵ arasını uzlaştırmaya dikkat çekmiştir. Bu da şu iki durumdan birisi ile olur: Ya varid olan zemm, bu işin sonuçlarına hamledilir, ki bu da kişinin ziraatla meşguliyeti sebebiyle yapmakla emrolunduğu diğer şeyleri ihmal etmesidir. Ya da böyle bir

⁴² el-Karadâvî, *Keyfe Nete'âmel maa's-Sunneti'n-Nebeviyye*, s.106-107.

⁴³ Buhârî, *Muzaraa* 2 (2321).

⁴⁴ Abdullatif b. Ebî Rabi', *Nazmu'l-Ferâid mimmâ fî Silsiletayi'l-Elbânî min Fevâid*, c. II, s. 70 adlı eserinde bunu Elbânî'den nakletmiştir.

⁴⁵ Biraz sonra bahsedilecek olan Enes hadîsini kastetmektedir.

vazifeyi ihmal etmeyip ziraat hususunda aşırıya kaçmış olacağına hamledilir”⁴⁶.

Bu arada ziraate, ağaç dikmeye ve yeryüzünü ihyâ etmeye teşvik eden bir çok açık ve sahîh nasslar varit olmuştur. Mesela Enes’in rivâyet ettiğine göre Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Müslüman bir kimse bir ağaç diker veya bir tohum eker de bir kuş veya insan veya hayvan bunların mahsullerinden yerse, bu onun için bir sadaka olur”⁴⁷. Câbir de merfû olarak şöyle rivâyet etmiştir. “Bir Müslüman bir ağaç diker de, onun mahsulünden ne yenilirse, bu o kimse için bir sadakadır, onun mahsulünden çalınarak yenilen de o kimse için bir sadakadır. Eğer yabani hayvanlar ondan yerse, yine o kimse için bir sadakadır. Kuşlar onun mahsulünden yerse, yine o kimse için bir sadakadır. Bir kimsenin ondan yiyip eksilttiği de, ağacı diken kimse için bir sadakadır”⁴⁸.

İslâm’ın ziraate önem vermesi o dereceye ulaşmıştır ki; kıyametin kopma anına kadar buna teşvik etmiştir. Enes’in rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Birinizin elinde bir fidan varken kıyamet kopmaya başlasa, kıyamet kopmadan onu dikmeye gücü yeterse hemen diksin”⁴⁹. Bu hususta bundan daha güzel başka bir teşvik ve rağbet bulunamaz.

Bu hususta yukarıda geçen Ebû Umame hadîsinin maksadını açıklayan ve bunun mutlak anlamda olmadığını gösteren başka hadîsler de varit olmuştur. İbn Ömer’in hadîsi bunlardan biridir. O şöyle

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. V, s. 7.

⁴⁷ Buhârî, Hars 1, Edeb 27; Müslim, Müsâkât 12; Tirmizî, Ahkâm 40. en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim*, c. X, s. 215. Allah Teâlâ da şöyle buyurmuştur: “Şimdi gördünüz mü o ekdiğiniz tohumu? Siz mi bitiriyorsunuz onu? Yoksa biz miyiz bitiren? Dileseydik onu kuru bir çöp yapardık. Hayret eder dururdunuz” el-Vâkıa, 56/63-65.

⁴⁸ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim*, c. X, s. 213. Konuyla ilgi diğer hadîsler için aynı bölüme bakılabilir.

⁴⁹ Hadîs sahîhtir. Ahmed, *Müsned*, c. III, s. 191. Ayrıca el-Bezzâr da rivâyet etmiştir. Râvîleri sikadır (el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, c. IV, s. 108). Bkz. *Sahîhu'l-Câmi's-Sağîr*, No:1424).

rivâyet etmektedir: Rasûlullâh (s.a.s.)'i şöyle buyururken işittim: “İyne ile alış-veriş yaptığınızda, sığır kuyruklarına yapışıp ziraate dalarak cihadı terkettiğinizde, Allah size zilleti musallat kılar ve dininize dönünceye kadar onu sizden kaldırmaz”⁵⁰. Bu hadîs, Allah yolunda cihadın söz konusu olduğu bir anda ziraatle meşgul olmaya hamledilmiştir⁵¹. Davûdî, Ebû Ümame hadîsini, düşmana yakın olan kimselere hamletmiştir. Zira ziraatle meşgul olurken binicilikle meşgul olamazlar ve düşmana karşı duramazlar⁵². Bu da zillet görüntülerinin en çirkinidir. Bu tür mahzurların ortadan kalkmasına gelince yukarıda geçen hadîslerin de gösterdiği gibi asıl olan ziraatle uğraşmaya teşvik etmektir⁵³.

3. Bazı Hadîslerde Âmm Olarak Gelip Diğer Hadîslerin Bunun Umumî Anlamda Olmadığını Açıkladığı Hususlar

a. Zamanın Sonrasının Genel Olarak Öncesine Nisbetle Daha Kötü Olacağı Zannına Yol Açan Hadîsler:

Bunun bir örneği ez-Zübeyr b. Adî'nin rivâyet ettiği şu hadîsdir: “Enes bin Mâlik'e geldik ve ona Haccâc'ın bize yaptıklarını şikâyet ettik. Bunun üzerine şöyle dedi: “Sabredin. Öyle günlerle karşılaşacaksınız ki, sonra gelen her gün, öncekine nisbetle daha kötü olacak. Bu durum ta ki Rabbinize kavuşuncaya kadar devam edecek. Ben bunu Nebînizden işittim”⁵⁴. Eğer tek başına değerlendirilecek olursa, hadîsin zahiri anlamı, işlerin günden güne daha kötü bir şekilde seyredeceğini, iyilik ve hayrın giderek azalacağını, kötülük ve şerrin ise giderek artacağını ifade etmektedir. Ancak hadîs umûmî anlamı üzere carî değildir. Delili de, İslâm'ın zaferini, bayrağının dalgalanacağını ve hükmünün galip

⁵⁰ Ebû Dâvûd, *İcâre* 20, c. III, s. 274; Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, c. V, s. 316. Bkz. *Sahîhu'l-Camii's-Sağîr*, No: 423. Hadîs sahîhtir.

⁵¹ Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, c. IX, s. 242.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, c. V, s. 7.

⁵³ Bu hususta geniş olarak bkz. el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu maa's-Sunneti'n-Nebeviyye*, s. 108-112.

⁵⁴ Buhârî, *Fiten* 6; Tirmizî, *Fiten* 35.

geleceğini müjdeleyen başka hadîslerin varit olmasıdır. Mehdi ve ahirzamanda Hz. İsa'nın nüzulü gibi hadîsler buna birer örnektir. İbn Hibbân *Sahîh*'inde hadîsi tahric ederken bu manaya işâret etmiş ve bab başlığında şöyle demiştir: "Hadîs ilmine vâkîf olmayan kimseye zamanın sonrasının genel olarak öncesinden kötü olacağı zannını veren haberin zikredilmesi". Sonra şu bab başlığını kullanmıştır: "Enes b. Mâlik'in haberinin genel olarak bütün durumlar için varit olmadığını açıklayan haberin zikredilmesi". Bu hususta iki hadîs zikretmiştir: Birincisi, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadîstir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Dünyada geriye sadece bir gece kalmış olsa dahi, Nebî'nin ehl-i beytinden bir kişi dünyada melik olurdu". İkincisi Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyet ettiği hadîstir: "Dünyada geriye sadece bir gece kalmış olsa dahi, ehl-i beytimden ismi ismime uyan bir kişi dünyada melik olurdu"⁵⁵.

İbn Hibbân'ın bu iki hadisle, yukarıda geçen hadisi, zahirde aralarındaki uzaklığa rağmen nasıl karşılaştırdığına bir bak. Onun maksadı bu iki hadîsin, Enes hadîsinin umûmunu tahsis ettiklerini açıklamaktır. Buna ilaveten bazı zamanlar öncekine göre daha üstündür. Haccâc'ın zamanını takip eden râşid halife Ömer b. Abdulazîz'in devri gibi. Burada mutlak anlam kastedilmediğine göre, şu halde hadîsin anlamı nedir?

Bunun cevabını Abdullah b. Mes'ûd'un şu sözünde buluyoruz: "Öyle bir zaman gelir ki öncekinden daha kötü olur. Bununla yöneticileri ve seneleri kastetmiyorum. Ancak (şunu kast ediyorum) âlimleriniz ve fakihleriniz ölür de sonra onların yerini dolduracak kimse bulamazsınız. Sonra kendi re'yleriyle fetvâ veren bir kavim gelir". Rivâyetin bir yerinde bu durumla alakalı şu ifade yer alır: "Bu yağmurların çokluğu ve azlığı değildir. Ne var ki bu âlimlerin gitmesi, sonra da meseleler hakkında

⁵⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. XIII, s. 282-284. Ayrıca Bkz. Ebû Dâvûd, Mehdî 1; Tirmizî, Fiten 52.

re'leriyle fetvâ veren ve böylece İslâmı yaralayan ve yıkan bir kavmin ortaya çıkmasıdır"⁵⁶.

İbn Hacer iyilik ve kötülük manasında İbn Mes'ûd'un yorumunu tercih ederek "Uyulması evlâ olan budur" demiştir⁵⁷. Ancak geriye bu sözün İslâm tarihinin bütün dönemleri hakkında süreklilik arzemediği kalmaktadır. Zira müslümanların başına gerileme ve duraklamanın geldiği, taklid ve cehâletin egemen olduğu dönemler gelmiştir. Fakat Allah'ın sünneti, ümmete her asırda dinini yenileyecek ve şer'î ilimlerden ortadan kalkanları yeniden ihya edecek kimseleri göndermesi şeklinde cereyan etmiştir. Bu durum İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Şâtıbî, İbn Hacer ve Şevkânî gibi büyük âlim ve imamlarla devam etmiştir.

Herhalde bu hadîsin yorumları arasında en açık ve müslümanların tarihî gerçekliğine en uygun olanı, İbn Hacer'in şu görüşüdür: "Zamanla kastedilenin, Deccâl ve ondan sonraki hadîseler gibi büyük alâmetlerin ortaya çıkışından önceki durumlar olması muhtemeldir. Yine zamanla kastedilenin, Haccâc'ın zamanından ve ondan sonra Deccâl'in zamanına kadar ki dönemde kötülüklerin üstün olması muhtemeldir. İsâ (a.s.)'ın zamanına gelince, bunun yeni bir hükme ihtiyacı vardır. Allah daha iyisini bilir. Yine bahsedilen zamanla kastedilenin, bizatihi bu hususla kendilerinin muhatap olup, onlara has bir durum olmasına binâen sahâbe devri olması muhtemeldir. Onlardan sonrakilere gelince; mezkûr haberde onlar kastedilmemiştir. Ancak sahâbi genel anlamıyla anlamıştır. Bu nedenle kendisine Haccâc'dan şikâyette bulunan kimseye bu şekilde cevap vermiş ve bir çoğu tabiûnden olan o kimselere sabretmeyi emretmiştir"⁵⁸.

⁵⁶ İbn Hacer bunu Yakub b. Şeybe'ye nisbet etmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. XIII, s. 24.

⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. XIII, s. 24.

⁵⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. XIII, s. 24.

b. Cenâzenin İlânını Nehyeden Hadîsler

Cenâzenin duyurulmasının nehyi hususunda varit olan hadîsler de bunun gibidir. Mesela Abdullah b. Mes'ûd'un merfû olarak rivâyet ettiği "Cenâzeyi ilân etmekten sakının, cenâzeyi ilân etmek câhiliye işlerindedir"⁵⁹ hadîsi ile Huzeyfe b. el-Yemân'ın "Öldüğümde, öldüğümü ilân etmeyin. Ben bunun na'y/ câhiliye ölüm ilânı olmasından endişe ediyorum. Ben Rasûlullâh'ı (s.a.s.) ölümün ilânını nehyederken işittim"⁶⁰ şeklindeki sözü bu hususa birer örnektir.

Bu hadîslerin zahirî anlamına göre ölüm ilânı mutlak olarak yasaklanmıştır. Ancak rivâyetlerin bütününe özellikle de Buhârî'nin *Sahîh*'inde varit olan hadîsi dikkate aldığımızda durum böyle değildir. Buhârî bunu "Kişinin, cenâzenin ailesine ölümü haber vermesi babı" şeklinde bab başlığı yapmıştır. Bu hususta da iki hadîse yer vermiştir. Birincisi Ebû Hureyre'nin "Rasûlullâh (s.a.s.) Necâşî'nin vefatını, aynı öldüğü gün haber verdi. Musallâya gitti, ashabına saf tutturdu ve dört tekbir getirerek namaz kıldırdı" şeklinde rivâyet ettiği hadîstir. İkincisi de, Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği şu hadîstir. "Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurdu: Sancağı Zeyd aldı ve yaralanarak şehit oldu. Sancağı sonra Ca'fer aldı, o da şehit oldu. Sonra Abdullah b. Revâha aldı, o da şehit oldu. Bu esnada Rasûlullâh (s.a.s.)'in gözleri yaşla doldu. Sonra sözlerine şöyle

⁵⁹ Tirmizî, Cenâiz 12. Tirmizî, İbn Mes'ûd'dan mevkûf olarak rivâyet etmiş ve bunun merfû olarak rivâyet edilenden daha sağlam olduğunu ifade ederek şöyle demiştir: "Abdullah b. Mes'ûd'un hadîsi, hasen garîbdir. Bazı âlimler ölüm ilanını mekrûh saymıştır. Onlara göre na'y/ölüm ilânı, cenazesine katılmaları için falan kimsenin öldüğünü insanlara duyurmaktır. Bazı âlimler ise, yakın akraba ve kardeşlerine bildirilmesinde bir beis olmadığını söylemişlerdir. İbrahim'den rivâyet edildiğine göre, kişinin yakınlarına haber vermesinin bir mahzuru yoktur" Tirmizî, *Sünen*, c. III, s. 313.

⁶⁰ Tirmizî, Cenâiz 12; Tirmizî, hadîsin hasen sahîh olduğunu söylemiştir. (Tirmizî, *Sünen*, c. III, s. 313); İbn Hacer ise isnadının hasen olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. III, s.117.

devam etti: “Sancağı sonra kendisine emir verilmeksizin Hâlid b. Velîd aldı. Allah da ona zafer verdi”⁶¹.

İbn Hacer şöyle demektedir: “İbn Reşîd şöyle der: Bu bab başlığı, ölüm ilânının tamamen yasaklanmadığına işâret etmektedir. Bu hususta yasaklanan, câhiliyye halkının bu konudaki davranışlarıdır. Onlar bir kimsenin ölüm haberini ilân etmek üzere evlerin kapılarına, çarşı ve pazarlara insanlar gönderiyorlardı. İbn Murâbit şöyle demiştir: Onun bununla kastettiği, insanlara yakınlarından birinin vefat ettiğini duyurmaktan ibaret olan ölüm haberinin mübah olmasıdır. Her ne kadar bunda ailesine sıkıntı ve zorluk çıkaracak bir takım hususlar bulunsa da, böyle bir olumsuz durumda dahi böyle bir bilgiye dayanarak cenâzesine katılma, defin hazırlığı, cenâze namazını kılma, duâ ve istiğfarda bulunma hususunda acele etme ve vasiyetlerini ve de bununla ilgili hükümleri yerine getirme gibi bir çok fayda ve yararları söz konusudur”⁶².

Nitekim Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadîste de cenâzenin haber verilmesine işâret vardır. O şöyle rivâyet etmektedir: “Mescidi süpürüp temizliğini yapan siyahî bir adam veya kadın vardı ve birgün vefat etti. Rasûlullâh (s.a.s.) daha sonra onu sorunca orada hazır bulunanlar, o öldü diye cevap verdiler. Bunun üzerine: Onun öldüğünü bana haber vermeniz gerekmez miydi? O adamın (veya kadının) kabrini bana gösterin!” buyurdu. Sonra kadının kabrine vardı ve onun cenâze namazını kıldı”⁶³.

Sonuç olarak konuyla ilgili hadîslerin tamamına bakıldığında bizatihi cenâzeyi ilân etmenin yasaklanmadığı hatta buna binâen, daha önce zikredilen bir takım yarar ve maslahatlara vesile olmasından dolayı cenâzeyi ilan etmenin teşvik edilen bir sünnet olduğu söylenebilir. Bundan dolayı İbn Arabî şöyle demiştir: “Hadîslerin tamamından üç

⁶¹ Buhârî, Cenâiz 4, Cihâd 7, 183, Menâkıb 25, Fedâilü'l-Ashâb 25, 44; Nesâî, Cenâiz 27.

⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. III, s. 140.

⁶³ Buhârî, Cenâiz 67, Salât 72, 74; Müslim, Cenâiz 71; Ebû Dâvûd, Cenâiz 67.

durum ortaya çıkar. Birincisi cenâzenin ailesine, dostlarına ve ehl-i salâha duyurulmasıdır ki bu sünnettir. İkincisi övünme amacıyla tören düzenlemek ki bu mekrûh olandır. Üçüncüsü ise ağıt yakma gibi diğer bir türdür ki bu da haram olandır”⁶⁴. Şevkânî ise cenâzeyi ilân etmenin câiz olduğuna yönelik delilleri ortaya koyduktan sonra şöyle demiştir: “Netice olarak cenâzeyi yıkamak, tekfîn etmek, namazını kılmak, taşımak ve defnetmek maksadıyla duyurulması nehyin umûmünden tahsis edilmiştir. Çünkü bu tür iş ve durumlar ancak ilân ile tamamlanır ki Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinde ve sonraki dönemlerde bunun yapılmasında icmâ vardır. Bu sınırı aşan (davranışlar) nehyin umûmu altında değerlendirilir”⁶⁵.

4. Bazı Hadîslerde Müşkil Olarak Gelip Diğer Hadîsler Tarafından Açıklanan Hususlar

a. Namazın Terkedilmesi İle İlgili Hadîsler

Namazı terkle ilgili hadîsler bu cümledendir. Câbir’in merfû olarak rivâyet ettiği hadîs bunlardan biridir. “Kişi ile şirk ve küfür arasında namazın terki vardır”⁶⁶. Câbir’den merfû olarak nakledilen hadîs, İbn Hibbân’ın rivâyetinde “Kul ile küfür arasında namazın terki dışında bir şey yoktur.” şeklinde yer almıştır. Yine İbn Hibbân’ın rivâyetinde Abdullah b. Bureyde’nin babasından merfû olarak rivâyet ettiği şu hadîs vardır: “Onlarla bizim aramızdaki ahit namazdır. Kim onu terkederse, küfre girmiştir.”⁶⁷.

Bu hadîslerin zahirî anlamı, namazı terkeden kimsenin küfre düştüğünü ifade etmektedir. Bu da Hz. Ali’nin ve seleften bir grubun görüşüdür. Yine Ahmed b. Hanbel, İbnu’l-Mubârek ve Mâlikîlerden İshak

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, c. III, s.140.

⁶⁵ eş-Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr*, c. IV, s. 97.

⁶⁶ Müslim, İmân 134; Ebû Dâvûd, Sünnet 15; Tirmizî, İmân 9.

⁶⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 304-350 (Had. No: 1453-1454).

b. Hubeyb de bu görüştedir⁶⁸. Ancak bu konudaki diğer rivâyetlerin tamamına bakıldığında bu kullanımın hakikat üzere olmasının kastedilmediği anlaşılmaktadır. Bu durum İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde "Babu'l-Vaîd 'alâ Terki's-Salât" (Namazı Terketmekten Sakındırma ve Tehdit Babı) başlığı altında ortaya koyduğu cümlelerde açıkça görülmektedir⁶⁹. O şöyle demektedir: "Namazı kasden terkedip tazire çarptırılmış kimsenin 'dinden çıkaracak küfür'le itham edilmesinin gerekmediğine delâlet eden altıncı hadisin zikredilmesi". Bu hususta da Ebû Katâde'nin rivâyet ettiği şu hadîse yer vermektedir: Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Uyku ile namazı kaçırmakta bir tefrît (ihmal ve gevşeklik) yoktur. Gerçek tefrît, diğer namazın vakti gelinceye kadar namazını kılmayan kimsenin tefrîtidir"⁷⁰. Ebû Hâtim de şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in diğer namaz vakti girinceye kadar namazını kılmayan kimse hakkında tefrît ifadesini mutlak olarak kullanması, o kimseyi bu davranışı ile tekfir etmediği hususunda açık bir beyandır. Çünkü eğer durum bu şekilde olsaydı, o kimse hakkında küfür kelimesi yerine tehir ve taksir ismini kullanmazdı."⁷¹

Namazı terkedenin kafir olmayacağı hususunda, Ubâde b. Sâmit (r.a.)'in hadisi, öncekinden daha açıktır. O şöyle rivayet etmiştir: Rasûlullâh'ı (s.a.s.) şöyle buyururken işittim: "Her kim Allah'ın kullarına farz kıldığı beş vakit namazı, hakkını hafife almaksızın, ondan hiçbir şeyi zayi etmeksizin yerine getirirse, Allah katında o kimseyi cennete sokacağına dair bir ahdi olur. Kim de onu yerine getirmese, o kimsenin

⁶⁸ el-Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim*, c. I, s. 343.

⁶⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 304-328.

⁷⁰ Buhârî, *Mevâkîf* 35, *Tevhîd* 31; Müslim, *Mesâcid* 309-311; Mâlik, *Vaktu's-Salât* 25; Ebû Davûd, *Salât* 11; Tirmizî, *Salât* 130; Nesâî, *Mevâkîf* 53, 54, 55, *İmâmet* 47.

⁷¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 317-319.

Allah katında bir ahdi olmaz. Allah dilerse ona azab eder, dilerse onu cennete kor.”⁷²

Bu arada Hz. Peygamber (s.a.s.)’den rivâyet edilen diğer bazı hadîslerde küfür ifadesinin kullanıldığı varit olmuştur. Meselâ Abdullah b. Mes’ûd’un rivâyet ettiği “Müslümana sövmek fasıklık, onu öldürmek küfürdür.” hadîsi, Cerîr’in rivâyet ettiği “Benden sonra birbirinizin boynunu vurarak küfre dönmeyiniz.” hadîsi, Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği “İnsanlarda iki şey ki bunlar kimde bulunursa küfürdür: Nesebden dolayı ta’nda bulunmak ve ölüye dövünerek ağıt yakmak.” hadîsi ve Cerîr’in rivâyet ettiği “Efendisinden kaçan köle, geri onlara dönünceye kadar küfürdedir.”⁷³ vb. hadîsler bunlardandır. Bu hadîslerdeki küfür ifadesinden hakiki anlamın kastedilmediği hususunda herhangi bir yoruma ayrıca gerek yoktur. Meselâ Hz. Peygamber (s.a.s.)’in şu sözünü alalım: “Benden sonra birbirinizin boynunu vurarak kafir olarak dönmeyiniz”. Kadı ‘Iyâd hadîsin şerhinde şöyle demektedir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) bu sözüyle onları, birbirlerini öldürmek ve birbirleriyle savaşmak suretiyle kafirlere/inkar edenlere benzemekten nehyetmiştir. Hadîsin en uygun yorumu budur. Nitekim Yahudilerin çabaları ile Ensar arasında cereyan eden ve câhiliyye dönemindeki günlerini hatırlatarak birbirlerine silah çekerek intikam almaları üzerine şu âyetin indiğini haber veren rivâyet de bu yorumu desteklemektedir: “Size Allah’ın âyetleri okunup dururken ve Allah’ın Râsûlü de aranızda iken dönüp nasıl inkâr edersiniz?”⁷⁴. Âyet iki manaya gelebilir: a) Nasıl kafirlerle aynı davranışı sergilersiniz b) Allah Teâlâ kendilerine emrettiği canların dokunulmazlığı ilkesini inkar edici davranışlar ortaya koymalarını onlara yasaklamıştır.

⁷² Ebû Dâvûd, Vitr 2; Nesâî, Salât 6; İbn Mâce, İkâme 194; Dârimî, Salât 258; Mâlik, Salâtü'l-Leyl 14; Ahmed, c. IV, s. 244; c. V, s. 315, 319, 322.

⁷³ Bkz. en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. II, s. 57.

⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/101.

Onların küfrü, sözleri ve itikadları sebebiyle değil, birbirleri ile savaşmaları sebebiyledir⁷⁵.

Buhârî *Sahîh*'inin Kitâbu'l-Îmân bölümünde bu durumu "Babu Küfrânı'l-Aşîr ve Küfrün düne Küfr" ifadesiyle bab başlığı yapmış ve devamında İbn Abbâs'ın şu hadîsini nakletmiştir. İbn Abbâs'ın rivâyet ettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.): "Cehennem bana gösterildi. Bir de baktım ekserisi kâfir olan kadınlardı". "Allah'ı mı inkâr ediyorlar?" denildiği zaman: "Kocalarına karşı nankörlüklerinden ve onların iyiliklerini inkârlarından dolayı. Onlardan birine ömür boyu iyilik yapsan, senden de tek bir kötülük görse, zaten senden hiç iyilik mi gördüm, şeklinde cevap verir."⁷⁶ buyurdu.

İbn Hacer'in Kadı Ebûbekir b. el-Arabî'den naklettiğine göre, Buhârî'nin bundan maksadı, iyilik, ibadet ve taatler imân olarak isimlendirildiği gibi, kötülük ve ma'siyetlerin de küfür olarak isimlendirildiğini açıklamaktır. Dolayısıyla buradaki küfür ifadesinin kullanılmasıyla, kişiyi dinden çıkararak küfür kastedilmemiştir⁷⁷. Bundan dolayı âlimler, zahirî anlamı günâh ve ma'siyet işleyen kimselerin tekfir edilmesini çağrıştıran hadîsleri tevil etmişlerdir. Bir kısmı, hadîslerde geçen zahiri anlamı küfrü gerektiren ifadeleri bu tür günâhları helâl sayma anlamında tevil etmiş, bazıları bunu bu günâhların neticesine hamletmiş, bazıları da bu tür ifadeleri amelin küfrü, küfr-ü mecazî veya küfr-ü asgar anlamında değerlendirmişlerdir⁷⁸.

Buna rağmen bazı âlimler bu tür ifadelerin tevil edilmesini zorunlu görmemişlerdir. Bunlardan biri de Şevkânî'dir ve o bu tür nasları zahirî anlamıyla değerlendirmiştir. Namazı terkeden kimsenin durumu ile ilgili olarak âlimlerin görüşlerini sunduktan sonra şöyle demiştir: "Doğrusu,

⁷⁵ Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim*, c. I, s. 324.

⁷⁶ Buhârî, *Îmân* 21.

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. I, s.104-105.

⁷⁸ Bkz. en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. II, s. 55.

namazı terkedenin küfre girdiğidir ve katledilir. Küfre girmesine gelince, bu hususta sahîh hadîsler varid olmuştur ki, Şâri' namazı terkedeni bu isimle isimlendirmiş ve kişi ile bu ismin o kimse hakkında kullanılmasının cevâzı arasına bir engel koymuştur ki, o da namazdır. Namazın terki, bu ismin kullanılmasını gerektirir. Bu hususta öncekilerin ortaya koydukları itirazlar bizi bağlamaz. Çünkü biz diyoruz ki: Şâri'nin küfür olarak isimlendirdiği bazı günâhlarla ehl-i kıblenin küfre düştüğü gibi, bazı küfür türlerinin mağfirete ve şefaate hak kazanmaya mani olmasında da bir engel yoktur. İnsanların içine düştükleri sıkıntılar hakkında bir takım tevellere yönelmeye de gerek yoktur. O kimsenin öldürülmesine gelince, "İnsanlarla savaşmakla emrolundum"⁷⁹ hadîsi, ona karşı savaşmayı zorunlu kıldığından (istilzam) katlinin vücûbunu gerektirir. Birinci babda zikredilen diğer deliller de bunun gibidir. Allah Kur'ân'da tevbe ile arınmayı, namaz kılmayı ve zekât vermeyi şart koşarak: "Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekât verirlerse yollarını serbest bırakın"⁸⁰ buyurmuştur. Şu halde namaz kılmayan kimseye bir yol yoktur"⁸¹.

Dr. Salâh es-Sâvî gibi bazı muâsır bilginler bu hususta orta bir yol benimsemişlerdir. es-Sâvî şöyle demektedir: "Bize öyle geliyor ki şu iki durum birbirinden ayrı değerlendirilmelidir: Birincisi, davet ve irşad pozisyonu ve durumudur. Burada yapılması gereken bu tür nassları ve ifadeleri, Rasûlullâh (s.a.s.)'in ifade ettiği şekilde aynen bizim de ifade etmemizin gerektiğidir. Bunlarda gözetilen maksatların - ki o da bu tür kötülüklerden sakındırmak ve uzak tutmaktır- etkisini zayıflatacak

⁷⁹ Abdullah b. Ömer'in merfû olarak rivâyet ettiği "Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şehâdet edip, namazı kılip, zekâtı verinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Onlar bu işleri yapınca -Müslümanlık hakkının gereği (olan haddler) müstesna- İslâm hakkı olmak üzere canlarını ve mallarını benim elimden kurtarırlar. (Bâtınlarından dolayı olan) hesâblarına gelince, o (hesabı görmek) Allah'a aittir" hadîsini işâret etmektedir. Bkz. Buhârî, İmân 16; Müslim, İmân 6; en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. I, s. 212.

⁸⁰ et-Tevbe, 9/5.

⁸¹ eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. I, s. 370-371.

şekilde tevil edilmesi doğru değildir. İkincisi, öğretim ve hükümlerin uygulanması durumudur. Burada ise, şer'î nassları toplayarak biraraya getirmemiz ve ehl-i hakkın günâh işleyenlerle ilgili muâmelelerindeki görüşünü, herhangi bir ilke ve dayanak olmaksızın küfre düşme ile ilgili hükümlerle olası bir kargaşa, haksızlık ve iftiraya mani olunarak, onlar hakkındaki hükümlerin uygulanmasındaki ilke ve esasların açıklanması gerekir"⁸².

b. Kadın, Merkep ve Köpeğin Namazı Bozduğunu İfade Eden Hadîsler

Kadın, merkep ve köpeğin namazı bozduğunu ifade eden hadîsler de bu kapsamdadır. Meselâ Ebû Zerr'in rivâyet ettiği şu hadîs bunlardandır. Bu rivâyete göre Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Sizden biri namaz kılacağı zaman önüne hayvan semerinin arka kısmı gibi bir sütire edinsin. Eğer önünde hayvan semerinin arka kısmı (gibi bir sütire) bulunmazsa (önünden geçen) kadın, merkep ve siyah köpek onun namazını böler". "Ey Ebû Zer! Siyah olan köpeğin, kırmızı köpekten, sarı köpekten farkı nedir ki?" dediğimde Ebû Zer şöyle dedi: "Ey kardeşimin oğlu⁸³! Bana sorduğun gibi ben de Rasûlullâh (s.a.s.)'e sormuştum, o şöyle demişti: "Siyah köpek şeytandır"⁸⁴. Hadîs, bu üç şeyin namazı bozduğunu/böldüğünü ifade etmektedir ki bu aynı zamanda bazı âlimlerin de görüşüdür⁸⁵. Ancak konuyla ilgili diğer hadîslere ve Müslim'in aynı yerde naklettiği rivâyetlere bakıldığında bunun tersi ortaya çıkar. Meselâ kadınla ilgili olarak şu rivâyetler vardır. Müslim, Hz. Âişe'den şöyle rivâyet etmiştir: "Rasûlullâh (s.a.s.), ben onunla kible arasına cenâzenin uzandığı gibi önüne uzanmış olduğum halde geceleyin

⁸² es-Sâvî, es-Savâbit ve'l-Mutegayyirât fî Mesîreti'l-Ameli'l-İslâmî.

⁸³ Abdullah b. Sâmid, Ebû Zer'in kardeşi oğludur. Müslim'in râvîlerindedir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, c. III, s. 329. (çev.).

⁸⁴ en-Nevevî, Şerhu'n-Nevevî, c. IV, s. 226-227. Müslim, Salât, 265; Ahmed, Müsned, c. V, s.148.

⁸⁵ Bkz. et-Tahâvî, Şerhu Maâni'l-Âsâr, c. I, s. 458-464.

namaz kılardı”⁸⁶. Müslim’in Urve b. Zübeyr’den rivâyet ettiğine göre o şöyle demiştir: “Âişe: “Namazı ne bozar?” diye sordu. “Kadın ve merkep” diye cevap verdik. Dedi ki: “Kadın size göre ne kadar da kötü bir hayvan. Vallahi ben kendimin Rasûlullâh (s.a.s.) namaz kılariken cenâze gibi onun önüne doğru uzandığımı görmüşümdür” dedi”⁸⁷. Yine Müslim, Hz. Âişe’den Mesrûk’un şu hadîsini rivâyet etmiştir: “Hz. Âişe’nin yanında namazı bozan şeylerden köpek, merkep ve kadının zikri geçti. Bunun üzerine Hz. Âişe: “Bizi yine merkeplere ve köpeklere benzettiniz. Vallahi ben Rasûlullâh (s.a.s.)’i kiblesiyle arasında yatar olduğum halde namaz kılariken gördüm. Benim için ihtiyaç hasıl olunca oturup onu rahatsız etmek istemezdim (yatağın) ayak tarafından sıyrılıp çıkardım”⁸⁸. Merkeple ilgili olana gelince Buhârî ve Müslim Abdullah b. Abbâs’ın şu hadîsini rivâyet etmiştir: “Rasûlullâh (s.a.s.) Minâ’da sütresiz olarak namaz kıldığı sırada dişi bir merkebe binerek karşıdan geldim. O zaman bulûğ yaşına yaklaşmışım. Saflardan birinin önünden geçtim. Merkebi otlasın diye salıverdim: Ondan sonra safa girdim. Bu yaptığımı hiç kimse ses çıkarmadı”⁸⁹.

Köpeğe gelince onun hakkında bu hadîse aykırı herhangi bir şey varid olmamıştır. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel: “Siyah köpek namazı bozar, kadın ve merkebe gelince içimde bir şey/şüphe var.”⁹⁰ demiştir.

Âlimlerin büyük bir çoğunluğu, bu nassları bir bütün olarak değerlendirmeleri neticesinde, sayılan ve sayılmayan şeylerden birinin namaz kılanın önünden geçmesiyle namazın bozulmayacağı görüşüne varmışlar ve hadîslerde geçen kat’/bölmekten maksadın, bu tür şeylerle

⁸⁶ Müslim, Salât 267.

⁸⁷ Müslim, Salât 269.

⁸⁸ Müslim, Salât 270. Ayrıca bu hadîsler için bkz. en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, c. IV, s. 228-229.

⁸⁹ Buhârî, İlim 18; Müslim, Salât 254. en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, c. IV, s. 222.

⁹⁰ en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, c. IV, s. 227.

kalbin meşgul olmasından dolayı namazın eksildiği, yoksa bundan muradın namazın bozulması olmadığı şeklinde tevil etmişlerdir⁹¹.

Bu hadîslerin arasını bulma hususunda İbn Hibbân'ın başka bir yorumu ve açıklaması vardır. Nitekim *Sahîh*'inde bunu şu bab başlığı altında ele almıştır. "Hadîs ilmüne vâkîf olmayan kimseye, daha önce zikrettiğimiz haberlere zıt olduğu zannı veren bir haberin zikredilmesi". İbn Hibbân bu üç şeyin namaz kılanın önünden geçmesiyle namazın kesileceğini/bozulacağını ifade eden hadîsleri kastetmektedir. Bu hususta da Hz. Âişe'nin şu hadîsini nakletmektedir: "Ben Rasûlullâh (s.a.s.)'i, önüne cenâzenin uzandığı gibi uzanmış olduğum halde namaz kılarken gördüm". Sonra İbn Hibbân şu sözüyle bunu bab başlığı yapmıştır: "Kişinin namazının önünden köpek, merkep ve kadın geçmesiyle bozulacağını, bunların namaz kılanın önünde bulunması ve de uzanmasıyla bozulmayacağını açıklanmasının zikredilmesi". Bu hususta da Ebû Zer'in Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivâyet ettiği şu hadîsi nakleder. "Rasûlullâh (s.a.s.) buyurdu ki: "Merkep, kadın ve siyah köpeğin geçmesiyle namaz iâde olunur". "Siyah olanın, kırmızı olandan, sarı olandan farkı nedir? diye sordum. Dedi ki: "Senin bana sorduğun gibi, ben de Rasûlullâh (s.a.s.)'e sordum. "Siyah köpek, şeytandır." buyurdu"⁹².

Sözün kısası, İbn Hibbân'ın görüşüne göre bu üç şey namaz kılanın önünden geçmesi durumunda namazı bozar, onunla kible arasında uzanmış olarak bulunması durumunda bozmaz. Bu ise, hadîslerin arasını bulma ve uzlaştırmada güzel bir yöntem ve açıklamadır. Ancak kadının köpek ve merkeple aynı cümlede yer alması problemi hâlâ devam etmektedir. Hz. Âişe'nin öfkesine neden olan da budur. Bu nedenle o yukarıda bahsedilen sözüyle bunu reddetmiştir.

⁹¹ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. IV, s. 227. Bu mananın bir benzerini Zeylâ'î de, Nevevî'den nakletmiştir. *Nasbu'r-Râye*, c. II, s. 78.

⁹² İbn Hibbân, *Sahîh*, c. VI, s. 150-151.

Şevkânî ise, âlimlerin bu meseledeki ihtilaflarını aktarmış, delillerinin münâkaşasını yapmış ve de siyah köpek ve hayızlı kadının namaz kılanın önünden geçmesi halinde, namazı bozacağını tercih etmiştir⁹³.

5. Hasr İfade Eden Hadîslerin Yanında, Maksadın Bu Olmadığını Açıklayan Diğer Rivâyetler (Kur'ân'ın Toplanması Hadîsleri)

Kur'ân'ın toplanması hususundaki Enes hadîsi bu duruma bir örnektir. Buhârî'nin rivâyet ettiği hadîste Katâde şöyle demektedir: “Enes b. Mâlik'e Rasûlullâh (s.a.s.) zamanında Kur'ân'ı kimler cem etti/topladı? diye sordum. Dedi ki: “Hepsi de Ensârdan olan şu dört kişi: Ubeyy b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd”⁹⁴. Yine Buhârî, Enes b. Mâlik'ten Sumâme'nin rivâyet ettiği şu hadîsi nakletmektedir: “Rasûlullâh (s.a.s.) vefat ettiğinde sadece şu dört kişi, Kur'ân'ı cem etmişti. Bunlar: Ebû'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd'dir. Dedi ki: “Biz ona varis olduk”⁹⁵. Enes hadîsinin zahiri anlamı, ezberlemek suretiyle Kur'ân'ı toplama ve cem etmenin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde, sadece bu sahabîlere müyesser olduğunu ifade etmektedir. Ancak konuyla ilgili diğer rivâyetlerin tamamına bakılması durumunda, Enes'in anlattıklarından daha fazlası olduğu ortaya çıkar. Âlimler tarafından da kabul edildiği üzere, zaid/fazla olanı almak müteayyin/câizdir. Nitekim Buhârî'de Enes hadîsinde, kendilerine kurrâ denilen Rasûlullâh (s.a.s.)'in ashabından yetmiş sahabînin, Bi'r-i Maûne'de şehit olduğu sabittir⁹⁶. Yine Buhârî'de Zeyd b. Sâbit'in hadîsinde, Hz. Ebûbekir'in hilâfeti döneminde Yemâme hâdisesinde çok sayıda Kur'ân-ı Kerîm kurrâsının/hafızının şehid olduğu mevcuttur. Nitekim bu hâdise Kur'ân'ın toplanmasının

⁹³ eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. III, s.12-14.

⁹⁴ Ebû Zeyd, Enes b. Mâlik'in amcalarından biridir. Bunu bizatihi Enes b. Mâlik'in kendisi, Buhârî'deki hadîsinde Menâkıbu'l-Ensâr kitabının, Menâkıbu Zeyd b. Sabit babında açıklamıştır. Bkz. Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr 17 (c. IV, s. 228-229).

⁹⁵ Buhârî, Fezâilü'l-Kur'ân 8.

⁹⁶ Buhârî, Megâzî 28.

sebeplerinden birini teşkil etmektedir⁹⁷. İbn Hacer'in naklettiğine göre, Hz. Ebûbekir, bir çok hadisten anlaşıldığı üzere, Rasûlullâh (s.a.s.)'in hayatında Kur'ân'ı ezberlemekteydi⁹⁸. Burada açık olan Enes'in bu sözünün övünme amacıyla olmasıdır. Nitekim Taberî'nin Saîd b. Arûbe kanalıyla Katâde'den rivâyet ettiği hadîsin baş tarafı buna delâlet etmektedir. Hadîs şöyledir: "Evs ve Hazrec kabileleri övünmeye başladı. Bunun üzerine Evs kabilesi: Bizden öyle dört kimse var ki bunlar, Arş'ın kendisine titrediği Sa'd b. Ubâde, şahitliği iki kişinin şahitliğine eşit olan Huzeyme b. Sâbit, meleklerin yıkadığı Hanzala b. Ebû Âmir ve arıların koruduğu Âsım b. Sâbit'tir. Hazrec kabilesi ise şöyle dedi: Bizden dört kimse var ki Kur'ân'ı toplamışlardır, onlardan başkaları onu toplayamamıştır. Sonra onları saydı"⁹⁹. Bundan dolayı İbn Hacer şu ihtimali ortaya koymaktadır. Enes'in muradı –mezkur övünme karinesinden dolayı- kendilerinden yani Evs'ten (Hazrec olmalı, çev.) başka hiç kimsenin Kur'ân'ı toplamadığını ifade etmektir. Nitekim muhâcirlerden bunun aksi varid olmamıştır¹⁰⁰. Âlimler Enes'in bu hadîsine bir çok tevil ve yorum yöneltmişlerdir. İmam Mâzerî bunlardan biridir ve şöyle demiştir: "Enes'in "onlardan başkası Kur'ân'ı toplamadı" sözü, gerçeğin aslında bu şekilde olduğunu gerektirmez. Takdir edilmeli ki o, onlardan başkasının Kur'ân'ı topladığını bilemeyebilir. Zira çok sayıda sahabî varken ve bunlar şehirlere dağılmış durumdayken, hepsini içine alacak şekilde bunu nasıl bilir? Bu ancak eğer onların her biriyle karşılaşır ve onlar da Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında Kur'ân'ı toplamayı tamamlayamadıklarını ona haber vermeleriyle tamam ve mümkün olur. Bunun da normalde gerçekleşmesi oldukça uzak bir durumdur. Eğer tek başına onun (Enes'in) bilgisine müracaat edilir, sadece onun bilgisi alınacak olursa bu, meselenin onun dediği gibi

⁹⁷ Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 3.

⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. VIII, s. 668.

⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. VIII, s. 668.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. VIII, s. 668.

olmasını gerektirmez. Enes'in bu sözüne bir grub Melâhîde bağlı kalmıştır ki onlar da bu hususta kendilerine bağlanılacak kimseler değildir. Biz ise Enes'in sözünün zahirine hamledilmesini doğru bulmuyoruz"¹⁰¹.

6. Bazı Hadîslerde Genel Anlamıyla Gelen İfâdelerin, Diğer Hadîslerde, Bunların Bir İllete Mahsus Olarak Varit Olduğunun Açıklanması (Hz. Peygamber (s.a.s.) 'in Künyesi ile Künyelenmeyi Nehyeden Hadîsler)

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in künyesini almayı nehyeden hadîsler bunun gibidir. İbn Hibbân'da da geçtiği üzere, bu nehiy özel bir illete binâen varit olmuştur. Enes b. Mâlik'in şu hadîsi buna delâlet etmektedir: "Bir gün Peygamber Bakî' de dururken bir adam Ey Ebû'l-Kâsım diye diğerine seslenmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) başını ona doğru çevirdi. Seslenen kişi: Sizi kastetmedim Ey Allah'ın Rasûlü, ben falancayı çağırdım, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): "Benim isimle isimlenin (ismimi alın) ama künyemi kendinize künye edinmeyin" buyurdu"¹⁰².

Kezâ kurban etlerinin biriktirilmesini yasaklayan hadîsler de böyledir. İbn Ömer'in rivâyet ettiği hadîse göre, Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Sizden hiçbiriniz kurbanının etini üç günden fazla yemesin/tüketmesin"¹⁰³. Bu ve bu manadaki hadîsler, bir illete/sebebe mahsustur ve buna binâen yasak varit olmuştur. O da, muhâcirlerin Medine'ye gelmeleridir. Dolayısıyla kurban etlerinin biriktirilmesi ve onlardan uzak tutulması, muhâcirlerin aleyhine bir sıkıntı oluşturmaktadır. Sonra bu yasak neshedilmiş ve buradaki emir mübahlığa dönmüştür. İbn Hibbân bu nedenle şu bab başlığını kullanmıştır: "Kurban etlerinin üç günden fazla yenilmesini yasaklamasına neden olan illetin

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. VIII, s. 669.

¹⁰² İbn Hibbân, *Sahîh*, c. XIII, s. 131. Bu hususta âlimlerin görüşleri için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. X, s. 588-559.

¹⁰³ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. XIII, s. 131.

zikredilmesi". Bu hususta da Abdullah b. Ömer'in şu hadîsini nakletmektedir: "Rasûlullâh (s.a.s.) kurban etlerinin üç günden sonra yenilmesini yasakladı. Abdullah b. Ebûbekir dedi ki: Bunu Amra binti Abdurrahman'a hatırlattım, o da Âişe'yi şöyle derken işittiğini söyledi. Rasûlullah zamanında bayram günü çöl halkından insanlar kurban etlerinden almak için gelince Rasûlullâh (s.a.s.): "Üç gece (et) biriktirin, sonra kalanı tasadduk edin!" buyurdu. Amra dedi ki: Sonra Aişe şöyle dedi: Bundan bir müddet sonra ashâb:Yâ Rasûlallah! İnsanlar kurbanlarından yararlanıyorlar, onların tulumu ile yağ taşıyorlar ve derilerinden su tulumu yapıyorlar. dediler. Rasûlullâh (s.a.s.) : "Onda ne var ki?" diye sordu. Bunun üzerine: Kurban etlerinin üç gecedan sonra yenmesini yasak ettin, dediler. Bunun üzerine: "Ben size ancak şu çölden gelip kurban etlerinden almak isteyen fakir bedevilerden dolayı men ettim. Artık yiyin, tasadduk edin ve biriktirin" buyurdular"¹⁰⁴.

V. Bir Konudaki Tüm Rivâyetlerin Biraraya Getirilmesinin

Faydaları

Bir konudaki tüm hadîsleri bir araya getirme ilke ve kâidesini tanıttıktan ve bunun muhaddisler, fakihler ve usûlcüler nazarında nasıl bir yere sahip olduğunu ve bazı uygulamalarını gösterdikten sonra, burada onların çalışmalarından elde ettiğimiz birtakım açık bilgileri arzedeceğim. Buradaki maksat, konuyu etraflıca ele almak değil, birer örneklendirmeden ibarettir. Gerçekte bu konunun hakkı, müstakil olarak ele alınmasıdır. Bu bilgilerden bazıları:

¹⁰⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. XIII, s. 250. Hadîste geçen الدافة kelimesinin anlamı, Ebû Hatim'in belirttiği gibi, dilenmek üzere gelen bir topluluktur. (İbn Hibbân, *Sahîh*, XIII. 252). İbnu'l-Esîr ise şöyle demiştir: Toplu olarak yürüyen ve yavaş hareket eden bir halktır. الدافة ise şehirleri dolaşan bedevilerden bir topluluktur. Kurban bayramı günü Medine'ye gelen kimseleri kastediyor. Bunun üzerine Rasûlullah onu dağıtmaları ve tasaddukta bulunmaları ve Medine'ye gelen bu kimselerin yararlanmaları için onları kurban etlerini biriktirmekten nehy etti". (İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, c. II. s. 124).

a. Hadîsin Vurûd Sebebini Bilmek

Hadîslerin bir çoğunu anlayabilmek için bu bilgiye sahip olmak zorunludur. Bu olmadıkça bir çok hadîsi anlamak imkânsızdır. Nitekim Şâtîbî de buna dikkat çekerek, kurban etlerinin üç günden fazla yenilmesini yasaklayan, cemaatle namaza katılmayan kimselerin evlerini yakmakla tehdit eden ve amellerin niyetlere göre olduğunu ifade eden hadîsleri bu duruma birer örnek olarak vermiştir¹⁰⁵.

Hadîslerin vurûd sebebini, bazen bir hadîsin gelişinden öğrenmek mümkün olur. Bazen ise ancak bütün rivâyetlerin toplanması, bir araya getirilmesi ve üzerinde düşünülmesi ile mümkün olur. Hadîsin vurûd sebebini açıklanmadığı bazı rivâyetleri, bazen diğer rivâyetler açıklayabilmektedir. Bunun bir örneği şu hadîstir. Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki içimden öyle geçiyor ki odun toplatıp, namaz için ezan okunmasını ve birinin cemaate imam olmasını emrederim, sonra, cemaate gelmeyenlerin evlerini başlarına yakayım. Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, eğer sizden biri yağlı bir et yemeği veya iki koyun paçası bulsaydı, mutlaka yatsı namazına

¹⁰⁵ Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 262-263. Şâtîbî, “Ameller, ancak niyetlere göredir” hadîsini özellikle zikretmiştir. Hadîs, bir sebebe binâen söylenmiştir. O da insanların hicret etmesi emredildiğinde, içlerinden birisi, sırf emre uymak maksadıyla değil, Ümmü Kays adındaki bir kadınla evlenmek amacıyla hicret etmiştir. Daha sonra da o kimes Ümmü Kays'ın Muhâciri diye isimlendirilmiştir. İşte bu da üzerinde tartışma olan husustur. İbn Hacer hadîsi Saîd b. Mansûr'un rivâyeti olarak Abdullah b. Mes'ûd senediyle nakletmiştir. Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: “Kim bir şeyi elde etmek amacıyla hicret ederse, onun hicreti onadır. Bir adam Ümmü Kays denilen bir kadınla evlenmek için hicret etti. Bundan dolayı ona Ümmü Kaysın Muhaciri denilir”. Taberânî'nin rivâyeti ise şu lafızla gelmiştir. “Aramızda, Ümmü Kays denilen bir kadına dünürücü olan bir adam vardı. Kadın, o adam hicret etmedikçe onunla evlenmekten kaçındı. Bunun üzerine adam hicret etti ve kadınla evlendi. Biz o adamı Ümmü Kays'ın Muhâciri diye isimlendirdik”. Sonra İbn Hacer şöyle demiştir: “Bu Buhârî ve Müslim'in şartına göre, sahîh bir isnaddır. Ancak bunda ameller niyetlere göredir hadîsinin bu sebeple sevk olunduğuna dair bir şey yoktur. Hadîsin tariklerinde bu şekilde açıklanmasını gerektirecek herhangi bir şey göremedim”. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. I, s. 16.

giderdi"¹⁰⁶. Bazı âlimler cematle namazın farz-ı ayn olduğuna bu hadîsle delil getirmişlerdir. Ancak cumhûr, hadîsi bu şekilde değerlendirmemiş ve şöyle cevap vermiştir: Cemaatle namazdan geri kalan kimselerden kasıt münafıklardır. Hadîsin siyaki da bunu gerektirmektedir. Çünkü sahâbeden hiçbirinin yağlı bir et parçasını, Rasûlullâh (s.a.s.)'le birlikte mescitte hazır bulunmaya tercih edeceği düşünülür. Zira Rasûlullâh (s.a.s.) münafıkların evlerini yakmamış, bilakis içinden geçirmiş sonra da terketmiştir. Eğer farz-ı ayn olsaydı terketmezdi"¹⁰⁷.

Başka rivâyetler de bunun bir sebebe binâen vârit olduğunu ve burada kastedilenlerin genel olarak Müslümanlar değil, sadece münafıklar olduğunu açıklamaktadır. Nitekim Ebû Hureyre'nin rivâyetine göre, Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz ki münafıklara en ağır gelen namaz, yatsı ile sabah namazlarıdır. Ama onlar bu namazlarda neler olduğunu bilselerdi sürünerek bile olsa mutlaka onlara gelirlerdi. Vallahi içimden öyle geçti ki, namazı emreyleyim de kâmet getirilsin; sonra bir adama emreyleyim de cemaate namazı kıldırın; sonra yanlarında odun demetleri bulunan bir takım adamları beraberime alarak namaza gelmeyen kimselere gideyim ve üzerlerine evlerini ateşe vereyim!"¹⁰⁸. Abdullah b. Mes'ûd'un şu sözünde de, cemaatle namaza gelmeyenler nifak ehli olarak isimlendirilmiştir. "Şüphesiz ben, nifakı bilinen münâfıkdan yahut hastadan başka hiç kimsenin namazdan geri kalmadığını görmüşümdür. Hasta olan bile iki adam arasına girerek mutlaka namaza gelirdi. Gerçekten Rasûlullâh (s.a.s.) bize sünen-i hüdâyî öğretti. Ezan okunan mescidde namaz kılmak da sünen-i hüdâdandır"¹⁰⁹. Ebû Dâvûd ise şu lafızla rivâyet etmiştir: "Muhakkak ki biz, sadece nifakı belli

¹⁰⁶ Mâlik, Salâtu'l-Cema'a 3; Buhârî, Ezân 29, Husûmat 5, Ahkâm 52; Müslim, Mesâcid 252; Ebû Davûd, Salât 47; Tirmizî, Salât 162; Nesâî, İmâmet 49; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. V, s. 450.

¹⁰⁷ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. V, s. 153.

¹⁰⁸ Müslim, Mesâcid 42.

¹⁰⁹ Müslim, Mesâcid 42.

münafığın, namazdan geri kaldığını görmüşüzdür"¹¹⁰. Nesâî'nin rivâyeti "nifakının malum olduğu münafık dışında"¹¹¹ şeklinde, İbn Mâce'nin rivâyeti de "Nifakı bilinen münafık dışında"¹¹² lafızıyla rivâyet edilmiştir.

İbn Abdilberr burada kastedilenlerin münafıklar olduğu görüşündedir. Nitekim Ebû Hureyre'nin yukarıdaki hadîsini o şöyle yorumlamıştır: "Yemek ve eğlenceyi, cemaatle namaza gelmeye tercih etmeyi kınama konusunda bu kadarı yeterlidir. Rasûlullâh (s.a.s.) bununla münafıkları kastetmiş ve onlara işâret etmiştir. İbn Mes'ûd'un sözüne bakarsan bunu görürsün. "O vakit, nifakı bilinen bir münafık dışında, namazdan geri kalanı görmemişimdir". Rasûlullâh (s.a.s.)'in hakiki ashabından herhangi birinin belli bir özrü ve mazereti dışında namazdan geri kaldığını zannetmiyorum. Yine hiçbir mü'min de bunda şüphe etmez"¹¹³.

b. Ta'lîl veya Hadîsin Sevkedildiği İlleti Bilmek

Zahirî anlamı Cuma namazı için yıkanmanın vacip olduğunu ifade eden hadîsler bunun gibidir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin merfû olarak rivâyet ettiği şu hadîs bunlardan biridir: "Cuma günü yıkanmak her bülûğa ermiş kimseye vâciptir"¹¹⁴. Diğer bir rivâyet şöyledir: "Cenâbetten dolayı yıkanmak gibi, Cuma günü yıkanmak her bülûğa ermiş kimseye vâciptir"¹¹⁵. İbn Ömer de merfû olarak şöyle rivâyet etmiştir: "Sizden biri Cuma namazına geleceği zaman yıkansın"¹¹⁶. Yine onun rivâyet ettiği diğer bir hadîs şöyledir: "Cuma günü yıkanmak, erkek ve kadın her bülûğa ermiş kimseye.." ¹¹⁷ vb. Diğer rivâyetler ise bu hadîslerdeki emrin

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, Salât 46.

¹¹¹ Nesâî, İmâme, 50.

¹¹² İbn Mâce, Mesâcid, 14.

¹¹³ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 28.

¹¹⁴ Mâlik, Cum'a 2; Müslim, Cum'a 5.

¹¹⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 29.

¹¹⁶ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. VI, s.130.

¹¹⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 28.

belirli bir illete binâen varit olduğunu açıklamaktadır. Şöyle ki; insanlar Cuma namazını iş elbiseleriyle gelmekteydiler ve onlardan kokular yayılmaktaydı. Bundan dolayı yıkanmaları emrolundu. İbn Hibbân bunu şöyle bab başlığı yapmıştır: “Cuma günü halka yıkanmalarının emredilmesine neden olan illetin zikredilmesi”. Sonra bu hususta Ebû Musâ el-Eş’arî’nin hadîsini nakletmektedir: “Rasûlullâh (s.a.s.) ile beraber iken, üzerimize de yağmur yağarken bizi görseydin, bizden koyun kokusu koklardın”¹¹⁸. Ahmed b. Hanbel ise şu lafızla rivâyet etmiştir: “Biz Rasûlullâh (s.a.s.) ile beraberken yağmur yağdığı zaman bize tanıklık etseydin, kokumuzu koyun kokusu zannederdin. Bizim elbiselerimiz yündendi”¹¹⁹. Hz. Âişe’nin hadîsi ise daha açıktır: “İnsanlar evlerinden ve yüksek yerlerden (yaylalardan ve badiyeden) Cuma günü gelirlerdi. Toz toprak içinde gelirlerdi ki, toz toprak vücudlarına sinip bedenlerinden ter kokusu çıkardı. Rasûlullâh (s.a.s.) benim yanımda iken onlardan biri geldi. Peygamber: “Bari bu gün için yıkansanız ya” buyurdu”¹²⁰. Amra’nın rivâyet ettiği hadîs ise şöyledir: “Âişe dedi ki: İnsanlar işleriyle meşguldüler ve Cuma’ya geldikleri zaman bu durumları ile geliyorlardı. Onlara keşke yıkansanız denildi”¹²¹.

Kezâ Saîd b. Cubeyr’in İbn Abbâs’tan rivâyet ettiği hadîs de bu konudaki örnek hadîslerden biridir. İbn Abbâs şöyle demiştir: “Rasûlullâh (s.a.s.), korku ve yolculuk yokken öğle ile ikindiye, akşam ile de yatsıyı birlikte kıldı”¹²². Câbir b. Zeyd’in İbn Abbâs’tan rivâyet ettiğine göre, Rasûlullâh (s.a.s.) Medine’de namazı yedi ve sekiz rekât kılmış, öğle ile ikindiye ve akşamla yatsıyı toptan kılmıştır¹²³. Bu hadîslerde hükmün

¹¹⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 37.

¹¹⁹ Ahmed, *Müsned*, c. IV, s. 419.

¹²⁰ Buhârî, Cum’a 15; İbn Hibbân, *Sahîh*, c. IV, s. 39 (abalarıyla geliyorlardı lafzıyla rivâyet etmiştir); İbn Hacer, bunun daha doğru olduğunu söylemiştir. *Fethu’l-Bârî*, c. II, s. 448.

¹²¹ Buhârî, Cum’a 16.

¹²² Mâlik, Kasru’s-Salât 1; Müslim, Salâtu’l-Musâfirîn 6; Ebû Dâvûd, Salât 5.

¹²³ Buhârî, Mevâkît 12; Müslim, Salâtu’l-Musâfirîn 6; Ebû Davûd, Salât 5.

illetini beyan eden herhangi bir bilgi yoktur. Fakat hadîsin, Ebû'z-Zubeyr, Saîd b. Cubeyr, İbn Abbâs kanalıyla gelen Ahmed¹²⁴, Müslim¹²⁵ ve Ebû Avâne'deki¹²⁶ farklı rivâyetleri illeti açıklamaktadır. Müslim'in metni şöyledir: "Rasûlullah (s.a.s.) Medine'de hiç bir korku ve sefer yokken öğle ile ikindiye birlikte kıldı. Ebû'z-Zübeyr: Ben, Saîd'e acaba Rasulullah (s.a.s.) bunu niçin yaptı? diye, sordum. Saîd de dedi ki: Ben de, senin sorduğun gibi İbn Abbâs'a sordum. O da: Rasûlullâh (s.a.s.), ümmetinden hiç bir kimseyi meşakkata sokmak istemedi, cevâbını verdi dedi". İbn Mes'ûd'un hadîsi de bu yöndedir. O şöyle rivâyet etmiştir: "Rasûlullâh (s.a.s.) öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı birleştirerek kıldı. Kendisine bunun nedeni sorulduğunda: Ümmetime herhangi bir meşakkat vermemek için öyle yaptım, diye cevap verdi"¹²⁷.

İmam Mâlik, hadîsi rivâyet ederken "Bunun yağmurlu bir günde olduğunu düşünüyorum"¹²⁸ demiştir. Müslim'in Hubeyb b. Sâbit, Saîd b. Cubeyr, İbn Abbâs kanalıyla rivâyet ettiği hadîs ise Mâlik'in bu görüşünü reddetmektedir. İbn Abbâs şöyle demiştir: "Rasûlullâh (s.a.s.) Medine'de hiç bir korku ve yağmur yokken öğle ile ikindiye birleştirerek kıldı"¹²⁹.

c. Hasr Zannını Ortadan Kaldırma

Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği şu hadîs bu duruma bir örnektir: "Yedi sınıf insan vardır ki, kendi gölgesi dışında hiçbir gölgenin bulunmadığı bir günde (kıyamet gününde) Allah onları kendi (arş'ının) gölgesinde gölgelendirecektir. (Bunlar): Âdil hükümdar, Allah'a ibâdetle yetişen genç, kalbi mescidlere bağlı olan kimse, Allah için birbirini seven,

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 223.

¹²⁵ Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn* 6.

¹²⁶ Ebû Avâne, *Musned*, c. II, s. 353.

¹²⁷ et-Tabarânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. X, s. 218.

¹²⁸ Mâlik, *Kasru's-Salât* 1.

¹²⁹ Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn* 6. Âlimlerin hadîs ve hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Müslim*, c. V, s. 218; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. V, s. 30-31.

onun için bir yere gelen, onun için biribirinden ayrılan iki kimse, kendisini mevki sahibi, güzel bir kadın (fenâlığa) davet ettiği zaman: Ben Allah' dan korkarım; diyen adam, sağ elinin verdiği sol eli duymayacak derecede gizli sadaka veren kimse ve تنها bir yerde Allah' ı zikrederek gözlerinden yaş boşanan kimselerdir.”¹³⁰.

Hadîsin zahiri anlamı yalnız bu yedi grup kimsenin bu faziletten yararlanacakları zannını vermektedir. Ancak diğer rivâyetler bu hasrın/sınırlandırmanın murad edilmediğini ifade etmektedir. Diğer bazı güzel hasletler de, sahibine bu faziletten yararlanmayı sağlayacaktır¹³¹. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Darda Olana Süre Tanıyan veya Borcunu Silen Kimsenin Gölgelemlenmesi: Ebu'l-Yusr'un merfû olarak rivâyet ettiğine göre Rasûlullâh (s.a.s.): “Her kim darda olana mühlet tanır yahut borcunu silerse, Allah da onu kendi gölgesinde gölgelemlerir.”¹³² buyurmuştur. İbn Hacer şöyle demektedir: “Bu iki özellik biraz önce bahsi geçen yedi hasletten değildir. Bu da hadîste geçen yedi rakamının sınırlayıcı bir anlamının olmadığına delâlet etmektedir. Nitekim ben bu meseleyi Kahire'ye geldiğinde el-Herevî diye bilinen Şemsuddin b. Atâ er-Râzî'ye arzettim. O da Müslim'in *Sahîh*'ini ezberlediğini iddia ediyordu. Kral Müeyyed'in huzurunda bu ve daha başka konuları ona sordum ama bu hususta bir şey ortaya koyamadı”¹³³ Zurkânî ise şöyle demiştir: “Hadîslere tümevarım yoluyla bakılması, bu sayının sınırlayıcı bir anlamı olmadığını göstermektedir”¹³⁴.

¹³⁰ Buhârî, Ezân 36; Müslim, Zekât 30; Ayrıca Bkz. en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim*, c. VII, s. 120.

¹³¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. II, s.168-139.

¹³² Müslim, Zühd ve Rekâik 18; Câbir'in uzunca olan Ebu'l-Yusr'in kıssasını anlattığı hadîs. Ayrıca Bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, c. II, s. 33.

¹³³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. II, s. 168.

¹³⁴ Zurkânî, *Şerhu'l-Muvattâ*, c. IV, s. 440.

2. Allah Yolunda Gazâ Eden Kimsenin Gölgelendirilmesi: Allah yolunda gazâ eden kimsenin gölgelendirilmesi de bunun gibidir. Ömer İbnu'l-Hattâb'ın rivâyet ettiği şu hadîse göre Hz. Peygamber (s.a.s.): “Kim bir gazinin başını gölgelendirirse, Allah da onu kıyamet gününde gölgelendirir”¹³⁵ buyurmuştur.

3. Allah Yolunda Savaşana, Borçluya ve Mükâteb Köleye Yardım Edenin Gölgelendirilmesi: Allah yolunda savaşan mücâhide, borçluya ve mükâteb köleye yardım edenin gölgelendirilmesi de böyledir. Sehl b. Huneyf'in rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kim Allah yolunda savaşana, borcunu ödemekte zorlanana, kölelik borcunu ödeme hususunda köleye yardım ederse, kendi gölgesi dışında hiçbir gölgenin olmadığı günde Allah da ona yardım eder”¹³⁶.

4. Selmân'ın hadîsinde geçtiği gibi, ticarete doğrulukta bunun gibidir¹³⁷.

İbn Hacer'in belirttiğine göre, hadîslerin isnadları *ceyyid* vasfındadır¹³⁸. Bu yedi haslet, Ebû Hureyre'nin hadîsindeki mezkûr yedi grubtan fazla olarak bulunmaktadır. İbn Hacer bunu şöyle nazma dökmüştür:

Şu yediyi de ekle: Gaziyi gölgelendirme ve yardım etme,

Zorda olanı gözetme ve onun yükünü hafitleme,

Borçluyu destekleme ve mükatebe yardım etme,

¹³⁵ Ahmed, *Musned*, c. I, s. 24; el-Hâkim, *el-Mustedrek*, c. II, s. 98.

¹³⁶ Ahmed, *Musned*, c. III, s. 487; Hâkim, *el-Mustedrek*, c. II, s. 99.

¹³⁷ İbn Hacer, hadîsi Beğâvî'nin *Şerhu's-Sunne'* sine nisbet etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. II, s.169.

¹³⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. II, s.168. Ceyyid: 1. Hasen li-zatihi mertebesinden yüksek olmakla beraber sahîh hadîs derecesine vardığından tereddüt edilen hadîs; 2. Sahîh hadîs; 3. Makbûl hadîs. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadîs Istılahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987 (çev.).

Sözünde ve işinde dürüst tüccar¹³⁹.

d. Müphem Olanı Bilmek

Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği şu hadîs bunun gibidir. O şöyle demiştir: “Gözleri a'mâ olan bir adam Rasûlullâh'a (s.a.s.) gelerek: Ey Allah'ın Rasûlü, gerçekten beni, mescide götürecek bir rehberim yok diyerek, Rasûlullâh (s.a.s.)'den namazı evinde kılmak için ruhsat istedi. O da kendisine ruhsat verdi. A'mâ dönüp gittikten sonra Rasûlullâh (s.a.s.) onu çağırdı ve: “Sen ezânı işitiyor musun?” diye sordu, A'mâ: Evet! cevâbını verince, “Öyle ise ezâna icâbet et!” buyurdular”¹⁴⁰.

Nevevî'nin de belirttiği gibi Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde ve onun haricindeki kaynaklarda yer alan diğer rivâyetler, buradaki müphemî/kapalılığı açıklamaktadır¹⁴¹. Hadîsi Ebû Davud¹⁴² (metin ona aittir) *Sahîh*'inde, İbn Huzeyme¹⁴³ ve Hâkim¹⁴⁴ Ebû Rezîn'in rivâyeti olarak İbn Ümmi Mektûm'dan nakletmişlerdir. Rivâyete göre o, Rasûlullâh (s.a.s.)'e gelerek: “Ya Rasûlallah ben, gözü görmeyen, evi de mescide uzak olan bir adamım. Hizmetçim de bana rehberlik etmiyor. Namazımı evimde kılmama ruhsat var mı?” diye sormuştur. Rasûlullâh (s.a.s.) da ona: “Ezanı duyuyor musun?” diye sorunca: “Evet” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.): “Sana ruhsat bulamıyorum” buyurmuştur”. Hadîsi yine Ebû Dâvûd¹⁴⁵ Abdurrahman b. Ebî Leylâ kanalıyla, İbn Huzeyme *Sahîh*'inde¹⁴⁶ Abdullah b. Şeddâd kanalıyla, Hâkim¹⁴⁷ Zîr b. Hubeyş kanalıyla hepside İbn Ümmi Mektûm'dan

¹³⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. II, s. 169.

¹⁴⁰ Müslim, Mesâcid 43. en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, c. V, s. 155; Nesâî, İmâme 50 ; Ebû Avâne, *Musned*, c. I, s. 352.

¹⁴¹ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Müslim*, c. V, s. 155.

¹⁴² Ebû Davûd, Salât 46.

¹⁴³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, c. II, s. 368.

¹⁴⁴ Hâkim, *el-Mustedrek*, c. I, s. 375.

¹⁴⁵ Ebû Davûd, Salât 46.

¹⁴⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, c. II, s. 368.

¹⁴⁷ el-Hâkim, *el-Mustedrek*, c. I. s. 375.

nakletmişlerdir. Bu rivâyette soru soran a'mânın o (yani İbn Ümmi Mektûm) olduğuna dair açıklama vardır.

Kezâ Ebû Saîd el-Hudrî'nin Fatihâ'nın fazileti hakkındaki hadîsi de bunun gibidir. Hadîsin bir kısmı şöyledir: "... O kızın beraberinde bir adam kalktı. Biz onun rukye yaptığını bilmiyorduk. O kimse, o sokulmuş olan kimseye rukye yaptı. Sokulmuş olan kimse derhâl iyileşti"¹⁴⁸. Müslim'in rivâyetinde hadîsin bir kısmı şöyledir: "İçlerinden bir adam: Evet! cevâbını verdi ve kabile reisinin yanına giderek ona Fâtihâ ile rukye yaptı"¹⁴⁹. Ebû Dâvûd'da ise şöyledir: "Kafileden birisi: Evet, vallahi ben okuyarak onu tedavi edeceğim, dedi"¹⁵⁰.

Buradaki müphemliği/kapalılığı diğer rivâyetler açıklamaktadır. O da, Tirmizî'nin¹⁵¹ rivâyet ettiği gibi, sözü edilen kişinin (ismi müphem olanın) bizzat hadîsin râvîsi olan Ebû Saîd el-Hudrî olduğudur. Tirmizî'nin rivâyetinin bir kısmı şöyledir: "Aranızda akrep sokmasına karşı okuyacak bir kimse var mı? dediler. Bende evet dedim, ben varım". Hâkim'deki¹⁵² rivâyet ise şöyledir: "Sizden rukye yapacak olan var mı?" diye sordular. Ben de: Ben rukye yaparım, dedim".

e. Maklûb Olanı Bilmek

Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği kendi gölgesi dışında hiçbir gölgenin bulunmadığı bir günde Allah'ın arşının gölgesinde gölgeledireceği yedi grub kimse hadîsinde yer alan "sağ elinin verdiği sol eli duymayacak derecede gizli sadaka veren kimse"¹⁵³ ifadesi bunun gibidir. Hadîsin rivâyetlerinde verme sağ ele izafe edilmiştir. Müslim'in lafzı ise "sol elinin

¹⁴⁸ Buhârî, Fezâilü'l-Kur'ân 9.

¹⁴⁹ Müslim, Selâm 23.

¹⁵⁰ Ebû Davûd, Tıb 19, Buyû' 37.

¹⁵¹ Tirmizî, Tıb 20.

¹⁵² el-Hâkim, *el-Mustedrek*, c.I, s.746.

¹⁵³ Mâlik, *el-Muvattâ*, c. II, s. 952; Buhârî, Ezân 36, Zekât 16; Hudûd 19; Tirmizî, Zühd 53. Mâlik ise, hadîsin râvîsi hakkında şüpheye düşmüştür. "Ebû Saîd el-Hudrî'den veya Ebû Hureyre'den" şeklinde rivâyet etmiştir.

verdiğini sağ eli bilmeyecek kadar”¹⁵⁴ şeklindedir. Bu ise hadîs imamlarının rivâyetlerine aykırıdır. Hadîsin rivâyetlerinin gözden geçirilmesi durumunda, ifadelerin yerinin değiştirilmesinin/kalb, Müslim’in metninde bulunduğu ortaya çıkar. Doğru olan da diğer rivâyetlerde ifade edilendir ve yine bu sağ elle infakta bulunmakla ilgili meşhur sünnete uygun olandır¹⁵⁵. Bu sebeple Buhârî bunu Kitâbu’z-Zekât’da “Bâbu’s-Sadaka bi’l-Yemîn/ Sağ Elle Sadaka Verme Babı” şeklinde bab başlığı yapmıştır.

Kadı ‘Iyâd şöyle demiştir: “Buradaki hata, hadîsin hemen peşinden Mâlik hadîsinin getirilmesi, bu rivayette ‘Ubeydullah hadîsine benzer buyurdu’ ifadesinin yer alması ve ‘camiden çıktıktan sonra oraya dönünceye kadar kalbi Allah’ın evine bağlı olan’ ifadesiyle aradaki farkın belirtilmesi ile Müslim’den nakledenlerden kaynaklanmışa benzemektedir”¹⁵⁶.

İbn Hacer bu açıklamayı reddedip şöyle demiştir: “Bu hadîsteki hata ne Müslim’den ne de ondan sonra gelenlerden kaynaklanmıştır. Doğrusu bu hata Müslim’in hocasından veya hocasının hocası Yahya el-Kattan’dan kaynaklanmış olabilir”. Görüldüğü gibi İbn Hacer kesin bir dil kullanmamakta ve bu hadîste Yahya el-Kattan’ın hata yaptığını kesin bir dille ifade eden Ebu Hamid eş-Şarkî’yi eleştirmektedir¹⁵⁷.

f. Diğer Rivâyetlere Ek Bir Hüküm İfade Eden Sika Râvînin Ziyâdesini Bilmek

Fıtır sadakasının vacipliğini ifade eden hadîsler bu duruma birer örnektir. Nitekim İbn Ömer’in rivâyet ettiği şu hadîs de bunlardan biridir: “Rasûlullâh (s.a.s.) fıtır sadakasını hurmadan bir sâ’ olarak veya arpadan

¹⁵⁴ Müslim, Zekât 30; en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, c. VII, s. 120-122.

¹⁵⁵ en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, c. VII, s. 120; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, c. II, s. 171.

¹⁵⁶ el-Kâdî ‘Iyâd, *İkmalu’l-Mu’lim*, c. III, s. 563.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, c. II, s. 171-172.

bir sâ' olarak verilmesini emretti. Abdullah b. Ömer: Müteakiben insanlar buğdaydan iki müdd'ü (yani yarım sâ') bunun dengi yaptılar, demiştir¹⁵⁸. Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği hadîs ise şöyledir: "Biz Peygamber zamanında -fıtır sadakasını- taamdan (buğdaydan veya her nevi yiyecek maddesinden) bir sâ' verirdik. Hurmadan bir sâ', yâhut arpadan bir sâ' yâhut kuru üzümünden bir sâ' verirdik. Muâviye (devlet başkanlığına) gelipde Şam'dan buğday bol gelince Muâviye: Buğdaydan bir müdd (diğer hububattan) iki müdde denk olur zannediyorum, dedi"¹⁵⁹. İbn Ömer'in hadîsi ise şöyledir: "Rasûlullâh (s.a.s.) fıtır sadakasını yahut ramazân sadakasını, erkek, kadın, hür, köle üzerine hurmadan bir sâ', arpadan da bir sâ' olarak vacip kıldı"¹⁶⁰. Şu halde bu ve benzeri hadîsler, müslüman ve müslüman olmayan herkese fıtır sadakası vermelerinin vacip olduğunu ifade etmektedir. Ancak konuyla ilgili diğer rivâyetler, fıtır sadakası vermenin sadece müslümanlara vacip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim İmam Mâlik, İbn Ömer hadîsini "müslümanlardan" lafzı ziyadesiyle şöyle rivâyet etmiştir: "Rasûlullâh (s.a.s.) Ramazanda fıtırı, kadın, erkek, hür ve köle her müslümana bir sâ' hurma veya bir sâ' arpa olarak takdir etti"¹⁶¹. Bu, sikanın makbûl bir ziyadesidir. Fıtır sadakasının vacip olmasında müslüman olma şartı için bu ziyade ile delil getirilmiştir. Müslüman olmayan kimseye ittifakla vacip değildir¹⁶². Yine "müslümanlardan" ifadesinin umûmünden bedevileri de içermesiyle delil getirmişlerdir. Ancak Zührî, Rebîa ve Leys bu görüşte değildir¹⁶³. Kezâ âlimlerin ekseriyeti, Kûfelilerin aksine müslüman olmayan köleye, sahibinin fıtır sadakası ödemesinin gerekmediğine bununla delil

¹⁵⁸ Buhârî, Zekât 74.

¹⁵⁹ Buhârî, Zekât 75.

¹⁶⁰ Buhârî, Zekât 77.

¹⁶¹ Mâlik, Zekât 28; Buhârî, Zekât 71; Müslim, Zekât 4. Mâlik bu rivâyetiyle teferrüd etmemiş, başkaları da rivâyet etmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Sahîh*, c. VIII, s. 95-97; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, c. XIV, s. 312-321; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. III, s. 433.

¹⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. III, s. 433.

¹⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. III, s. 434.

getirmişlerdir. İbn Abdilberr de cumhûrun görüşünü tercih ederek şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “müslümanlardan” sözü Mâlik ve Şâfiî’nin nazarında hüküm gerektirir. Bu da aynı şekilde tartışmalıdır. Çünkü Müslümanlar için bu bir tezkiye ve arınmadır ve bu da sadakaların yerine getirilmesiyle olur. Müslüman olmayana tezkiye de olamayacağından onun fitir sadakası ödemesinin de bir gereği yoktur”¹⁶⁴.

Sonuç

Sonuç olarak bir konuda varit olan tüm rivâyetleri biraraya getirmek, birbirleriyle karşılaştırmak ve üzerlerinde fikir yürütmek, sünnet-i nebeviyyeyi doğru anlamının en önemli ilkelerinden biridir. Yukarıda geçen örneklerde, muhaddislerin, fakihlerin ve usûlcülerin zihninde bunun nasıl mevcut bir ilke ve esas olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Yine yukarıdaki örnekler etrafında, bu ilkeyi uygularken bazı önemli bilgileri de, mesela hadîsin vurûd sebebini, içerdiği hükmün illetini, hasr zannını ortadan kaldırmayı, müphem olanı, diğer rivâyetlere nazaran ilave bir hüküm ifade eden sika râvînin ziyadesini ve maklub olanı vb. bilmeyi ve öğrenmeyi bize kazandırmış oldu. Herhangi bir meselede, o hususta varid olan delillerin tamamına bakan ile, sadece bir kısmına bakan asla bir ve eşit olamaz. Bir çok fikhî ihtilafın araştırılması ve düşünülmesi durumunda, bunların ortaya çıkmasının temelinde bu yöntemin bulunmadığı ve uygulanmadığı görülür. Bazen bu ihtilaflar anlama eksikliğinden, bazen nassların sebep ve maksatlarına nüfuz etmeksizin zahirî anlamlarına bağlanmaktan ortaya çıkar. Nasslardan hüküm çıkarmada bu bütüncül ilkeyi uygulamak, araştırma, inceleme ve de geniş bir fikhî meleyi gerektirir. Bu da tahkîk ehli fakihlerin yöntemi ve niteliğidir.

¹⁶⁴ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, c. XIV, s. 333-334.

Kaynaklar

- el-Askalânî, İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Daru'l-Fikr, Beyrût, ty.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bakî, Daru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987/1407.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- el-Azîmâbâdî, Muhammed Şemsu'l-Hakk, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415.
- Âşûr, Muhammed et-Tâhir b., *Makâsîdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, el-Matbaatu'l-Fenniyye, Tûnus 1366.
- el-Bağdâdî, el-Hatîb, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetu'l-Maârif, Riyâd 1403.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Meclisu Dâiretu'l-Maârif, Haydarâbâd 1344.
- el-Bustî, Ebî Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1993/1414.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, Daru'l-Hadîs, Kahire, t.y.
- Ebû Avâne, *Musned*, Daru'l-Ma'rife, Beyrût.
- Ebû Rabi', Abdullatif b., *Nazmu'l-Ferâid mimmâ fî Silsiletayi'l-Elbânî min Fevâid*, ty.
- el-Gazâlî, Muhammed, *es-Sünnetu'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fikh ve Ehli'l-Hadîs*, Daru's-Şurûk, 1989/1409.
- el-Hâkim, *el-Mustedrek*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1990.
- el-Heysemî, Nûreddîn Alî b. Ebû Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1412.
- İbn Dakîk'l-İyd, *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvattâ mine'l-Maânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdu'l-Kebîr el-Bekrî, Müessesetu'l-Kurtuba, ty.
- el-Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi'l-Müslim*, thk. D. Yahya İsmail, Daru'l-Vefa, Kahire 1998/1419.
- el-Karadâvî, Yûsuf, *Keyfe neteâmelu maa's-Sunneti'n-Nebeviyye; meâlim ve davâbit*, Dâru'l-Ma'rife, ed-Dâru'l-Beyzâ, ty.

- el-Kettânî, Muhammed b. Cafer, *er-Risâletu'l-Mustatrafê*, thk. M. el-Muntasar, M. ez-Zemzemî el-Kettânî, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1986/1406.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenu'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebû'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1994/1414.
- en-Nevevî, Yahya b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîh-i Muslim*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392.
- es-Suyûtî, Celâluddîn, *Tedribu'r-Râvî fî Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdolvahhab Abdullatif, Daru'l-Fikr, t.y.
- es-Sâvî, Salâh, *es-Savâbit ve'l-Mutegayyerât fî Mesîreti'l-'Ameli'l-İslâmî*, ty.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Davûd*, tsh., M. Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Fikr, ty.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât fî usuli's-şerîa*, thk. Abdullah Drâz, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi'l-Ahyâr*, Daru'l-Fikr, t.y.
- et-Tabarânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, ty.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, thk. M. Zührî en-Neccar, M. Seyyid Cadu'l-Hak, Alemu'l-Kütüb, 1994.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenu't-Tirmizî*, tsh., Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr, Daru'l-Fikr, 1994/1414.
- ez-Zeylâ'î, Cemâluddîn Ebû Muhammed, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk., Muhammed Avvâme, Muessesetu'r-Reyyân, Beyrût 1997.
- ez-Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1411.

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN BEDENSEL ENGELLİLİK

Hilal ÖZAY, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1. Baskı, Ankara 2012,

(438 s.) ISBN: 978-975-389-734-1

(Kitap Tanıtımı)

Nazım BÜYÜKBAŞ*

İslâm, hükümlerini, kolaylaştırma ilkesi üzerine bina eden bir dindir. Bu yüzden İslâm hukukundaki hükümler, mükelleflerin güç ve takatlerine ve onların içinde buldukları şartlara göre değişebilmektedir. Hükümlerin bütün zaman ve mekânlara uygun ve bütün insanlar için uygulanabilir olması esas olsa da bazen, hükümlerin bir kısmını yapmayı zorlaştıran durumlar ortaya çıkabilmektedir. İslam dininde, mükelleflerin içinde buldukları bu özel durumlara, umumi hükümlerden istisna edilerek bir esneklik sağlanmıştır. Bedensel engel de hükümlerde değişiklik ve kolaylığa sebep olan durumlardandır. Mükellef olan bedensel engelliler için, özel durumlarından dolayı genel hükümlerden istisna yapılarak daha kolay hükümler verilmektedir.

Hilal Özay'ın göz nuru ve büyük emek mahsulü olan "*İslam Hukuku Açısından Bedensel Engellilik*" isimli bu kitabının konusunu da

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
nazim.buyukbas@gop.edu.tr

İslâm hukukunda hükümlere tesiri bakımından bedensel engel oluşturmaktadır. Aslı doktora tezi olan çalışmanın konusunun sınırlandırılması için zihinsel engel ve sürekli hastalığı olanlar çalışmaya dahil edilmemiştir. Engelli çocukların kürtaajla alınması da çalışmaya dahil edilmemiştir. Son yapılan tespitlere göre ülkemiz nüfusunun % 12'sini engelliler oluşturmaktadır. Buna göre, engelli nüfusu 8,5 milyonu aşmıştır. Her engelli bir aile içerisinde bulunduğu ve her insanın potansiyel olarak engelli olmaya aday olmasına bakarak bedensel engel ile ilgili hükümlerin halkımızın önemli bir kısmını yakından ilgilendirdiğini söyleyebiliriz. Bedensel engel ile ilgili hükümlerin böyle bir çalışmayla bir arada derli toplu bulunması engelli vatandaşlarımız ve engelli vatandaşlarımızın aileleri başta olmak üzere İslam hukuku alanında özellikle fetva verme makamındaki müftüler, engelli cemaati bulunan din görevlileri için de büyük bir fayda sağlayacaktır.

Hilal Özay tarafından öncesinde engelliler ile ilgili Türkçede müstakil bir araştırmanın bulunmadığı ve Arapçada ise bir doktora çalışması yapıldığı tespit edilmiştir. Bu yönüyle de kitap özgün bir çalışma olup alanında öncü ve örnek olma özelliğine sahiptir. Araştırmanın esasını klasik fıkıh kitaplarında geçen içtihat, görüş ve çözümler oluşturması sebebiyle, İslâm hukukunun ilk kaynaklarına yoğun bir şekilde müracaat edildiği hemen fark edilmektedir. Ancak İslâm hukuku ve diğer alanlardaki çağdaş eserlerin incelenmesi de ihmal edilmemiştir. Klasik kaynaklarda bedensel engellilerle alakalı hükümler bir başlık altında veya bir kitap halinde verilmemiş, konuyla ilgili bilgiler çeşitli bölümlere serpiştirilmiştir. Suyutî (ö.911/1505)'nin "el-Eşbâh ve'n-nezâir"inde ve İbn Nüceym (ö.970/1562)'in "el-Eşbâh ve'n-nezâir"inde görme engeli ile ilgili hükümlerin toplu olarak "Ahkâmu'l-a'mâ" ve konuşma engeli ile ilgili hükümlerin "Ahkâmu'l-işârât" başlığı altında işlenmesi sınırlı bir tasnif olarak göze çarpmaktadır. Tüm bu bilgiler kitapta İslam Hukuku'nun

klasik ibadet, muamelat ve ukubat tasnifine uygun olarak yeniden düzenlenip, analiz ve senteze tâbî tutularak yorumlanmış ve bedensel engel hakkında isabetli görüşlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu açıdan da kitap orijinal bir kaynak durumundadır. Hilal Özay, bedensel engelliler ile ilgili olup değinilmeyen konulara da dikkat çektiğini ve verilen hükümlerden de yararlanarak günümüze ait sorunlara cevap verecek yeni hükümlere (içtihatlarla) varıldığını belirtmiştir.

“İslâm hukukunda bedensel engelin hükümlere tesiri nedir ve bedensel engelliler ile ilgili hükümler nelerdir?” sorusuna cevap arayan bu kitabın amacı, İslâm hukukundaki bedensel engelliler ile ilgili hükümleri Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre bir araya getirerek bedensel engelin İslâm hukukundaki hükümler üzerindeki tesirini ve bedensel engelin İslâm hukuk sistemindeki yerini belirlemektir. Kitapta, günümüzde bilinen bedensel engel olarak bilinen görme, işitme, konuşma ve ortopedik engellerden hareketle, İslâm hukukundaki ilgili hükümleri tespit etmeye yönelik bir metod takip edilmiştir.

Kitap bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Konuya hazırlayıcı bilgileri Önsöz ve Giriş kısmında konu okuyucuya takdim edilmekte, araştırmanın konusu, sınırları, amacı, önemi, kaynakları ve yöntemi yer almaktadır. Kanaatimce Hilal Özay hanımefendi, kitabında akademik dili baştan sona kadar etkili ve bütüncül bir biçimde kullanmanın yanında sade ve anlaşılır bir dil kullanarak da her kesimden okuyucunun istifadesini sağlamıştır.

Birinci bölümde; bedensel engellileri tespiti yönelik, engelli kavramının tanımı, tespiti ve gruplandırılması başlığı altında genel olarak, sözlüklerde, uluslararası kuruluşlarda ve çeşitli hukuklarda engelli tanımları, engelli kavramının unsurları, engelli modelleri çalışılmış, engellerin gruplandırılması, bedensel engellilerin tanımı ve gruplandırılması yapılmıştır. Hilal Özay, bu bölüm sayesinde engelli

kavramının, günlük hayatta, tıp, hukuk ve eğitim alanında farklı tanımlarını göz önüne sermekle bedensel engel kavramının daha iyi anlaşılmasına çalışmıştır. Engellilik (Handicap) kavramıyla; özürlülük (Disability) ve Sakatlık (Impairment) kavramları arasındaki ilişkiden bahsetmektedir. Daha sonra İslam Hukukunda engelli kavramı ve bununla alakalı “a’mâ”, “ahras”, “asam” gibi terimlerin epistemolojisini yapmaktadır.

Kitabın ikinci bölüm; bedensel engellileri görme, işitme, konuşma ve ortopedik engelliler şeklindeki dörtlü tasnifi esas alıp İslâm hukukunda hükümlere tesiri işlenir. Bu bölümde İslam hukukunun ibadat, muamelat, münakehat, müfarakat, ukubat ve diğer konularla ilgili meselelere yer vererek, bedensel engelin etkisi tespit edilmiştir. İbadetlerde bedensel engellerden bahsederken Hilal Özay klasik tasnifi izlemeye çalışmış ve temizlik konusundan başlamıştır. Ardından ezan konusuna geçmiş ve bedensel engellilerden ezan okuyabilecek ve okuyamayacakları ele almıştır. Nitekim Abdullah b. Ümmi Mektûm a’mâ (görme engelli) olduğu halde ezan okuyordu. Abdest, gusül ve teyemmümde daha çok ortopedik engelin tesiri olduğu, namazda işitme engelinin etkisine pek değinilmediği, Namazda daha çok konuşma ve ortopedik engel, kısmen de görme engeli üzerinde durulduğu tesbit edilmiştir. Yine namazda, oruçta, hacda ve cihatta bedensel engelli yapabileceğinden sorumlu tutulmuş, yapamadıklarında kolaylık veya kaldırma yoluna gidilmiştir. Bu ise ibadetleri terkten daha hafiftir. Zararın çoğundan kaçmak için azı tercih edilmiştir.

Muamelat alanında bedensel engelin; bey, selem, icâre, rehin, kefâlet, vekâlet, vedâ, hibe, vesâyet, velâyet, karz, vakıf, vasiyet hükümlerinde tesiri olduğu söylenmiştir. Mezheplerin muamelattaki yaklaşımları hakkında Malîkilerin daha geniş düşündüğü, mesela engelli veya sağlam insandan olmasını ayırmadan rızaya delâlet eden her şeyle

icap ve kabul olur dediği; Şafiîlerin ise biraz daha sıkı davrandığı belirtilmiştir. Şafilerce konuşma engelinin icap ve kabulünün geçerli olması için işaretinde anlaşılmayı, yazısında niyetin de yazılmasını şart koşmuşlardır. Yine Şafiîler akit mahalli görülmeden akit tamamlanmaz diyerek görme engellilerin akdini kabul etmemişlerdir. Yazara göre; Hanefî ve Hanbeliler ise bu iki görüş ortasında bulunmaktadır. Bedensel engelliler, muamelâttan men edilmemiş aksine onlara, normal insanlar gibi akitlerini yapmaları yönünde imkân ve fırsatlar verilmiş, topluma katılmaları ve onlarla birlikte yaşamaları sağlanmıştır.

Evlilik ve ayrılma/boşanma, ceza hukuku, devlet yönetimi gibi konularda da bedensel engel etkilidir. Mesela dinin korunması ve onun gereğince dünyanın yönetilmesi gibi önemli ve zor bir görev olması sebebiyle bedensel engeller halife olmaya mani engellerden sayılmıştır. Halife olduktan sonra bedensel engelli olma halinde halifenin göreve devam edip etmemesinde ihtilaf edilmiştir. Hâkim olacak kişide görme, işitme ve konuşma şartı aranmıştır.

Sonuçta Hilal Özay'ın da belirttiği gibi İslâm, her alanda sâdeliği, kolaylığı ve güç yetirebilir olmayı esas almıştır. Allah (c.c.) kullarına güçlerinin üzerinde mükellefiyet yüklediği gibi güçlerinin son haddine kadar da zorlamamıştır. İbadetlerde bedensel engelliler yapabildikleriyle sorumlu tutulmuştur. Engeller oranında kolaylıklar getirilmiş, imtiyazlar sağlanmış ve toplumla kaynaştırılmışlardır. Muamelatta kulların zarara uğratılmaması esastır. Güç yetirilemeyecekleri muamelat konularında engellilere bir sorumluluk yüklenmemiştir. Bedensel engelin nikâhta tesiri, eş seçiminde, şehâdette ve evliliği sürdürmededir. Bedensel engeller evliliğe mani hallerden sayılmamıştır. Bedensel engel talâkı gerektiren bir sebep olarak görülmemiştir. Bedensel engel nafaka temininden aciz bırakan bir durum olabilmektedir. Ceza hukukunda Hadler şüpheli durumlarda kaldırıldığı için suçu işleyen görme engelliye had cezası pek

uygulanmamıştır. Cezasının uygulanmasında ortopedik engelli cezaya dayanamayacak durumda olursa ceza, ortopedik engellinin iyileşeceği zamana kadar ertelenmiş, iyi olacağından ümit kesilmişse hafifletilmiştir.

Kitabın günümüze bakan en önemli kazancı; bedensel engelliler ile ilgili hüküm ve düzenlemelerin sorumluluğun güç oranında olabileceği ilkesine dayanmasıdır. Her özel duruma göre uygulanarak adaletin yerine getirildiği ve bedensel engellilere fırsat eşitliği sağlandığı görülmektedir. Ve bedensel engelliler güçleri nispetinde sorumlu sayılmakla pozitif ayrımcılığa tabi tutularak toplumdan izole edilmeden mutlu bir hayat sürmeleri sağlanmaktadır.

Hilal Özay hanımefendiyi bu değerli çalışmasından dolayı tebrik ediyorum. Bu çalışma engelli vatandaşlarımızın sıkıntılarına cevap arama çabasıdır. Kulları bir sıkıntıdan kurtaranın, Allah'ın da onu kıyamet günü sıkıntılarından kurtaracağı müjdesine mazhar olmasını diliyorum.

**“TOKAT’IN YETİŞTİRDİĞİ İLİM VE FİKİR ÖNDERLERİNDEN
HAYREDDİN TOKÂDÎ’NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI”**

(Panel Tanıtımı)

Mustafa CANLI*

Tokat ili, topraklarının verimli olmasıyla meşhur olduğu gibi âlimleri ile de meşhur olan bir ilimizdir. Evliya Çelebî, Seyahatnâme’sinde Tokat için “*Âlimler konağı, fazıllar yurdu ve şairler yatağı*” ifadesini kullanmaktadır. Gerçekten Tokat ili, özellikle Osmanlı döneminde âlimleri ile kendinden bahsettiren bir konuma sahiptir. Bu mânada toprağı verimli olan bu mekândan değerli ilim adamları neşet etmiş ve ilim âlemine hizmet vermişlerdir. İşte Tokat’ta yetişen âlimleri paneller düzenleyerek ilim âlemine tanıtmayı şiar edinen Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 12 Ekim 2013 Cumartesi günü saat 19.30’da 26 Haziran Atatürk Kültür Sarayı Konferans Salonu’nda “*Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderlerinden Hayreddin Tokâdî’nin Düşünce Dünyası*” adlı bir panel gerçekleştirmiştir. Oturum başkanlığını GOPÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Mustafa Canlı’nın yaptığı panele, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Reşat Öngören, TOBB ETÜ Fen Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Rıza Yıldırım, İnönü

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafa.canli@gop.edu.tr

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Muharrem Çakmak ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ali Öztürk konuşmacı olarak katılmışlardır. Oturum başkanı, panelin başlangıcında yaptığı konuşmasında Tokat ilinin Osmanlı döneminde önemli ilim merkezlerinden biri olduğunu vurguladıktan sonra bu ilde neşet etmiş olan mümtaz şahsiyet Hayreddin Tokâdî'yi anmak için bu panelin düzenlendiğini ifade etti. Hayreddin Tokâdî'nin İslâm âlemine bir irfan mektebi olarak hizmet vermiş olan Halvetiyye Tarikatının ulu velilerinden biri olduğunu söyledikten sonra sözü ilk panalist olan Prof. Dr. Reşat Öngören'e verdi.

Söz konusu panelin ilk konuşmacısı olan Prof. Dr. Reşat Öngören, “*Yaşadığı Dönemin Sosyo-Kültürel, Dinî-Tasavvufî Atmosferi Bağlamında Hayreddin Tokâdî'nin Hayatına Bakış*” konulu bir sunum yapmıştır. Tasavvufun samimi kulluk olduğunu tarikatın da bu samimi kulluğun formalize edilmiş şekli olduğunu ifade eden Öngören, tarih içerisinde farklı metodların ortaya çıktığını, bunlardan Nakşilik, Kadirilik ve Halvetiliğin temel tarikatlar olduğunu söylemiştir. Konuşmasında Hayreddin Tokâdî'nin bir halveti şeyhi olduğuna vurgu yapan Öngören, Halvetilik tarikatının özellikle İstanbul'un fethinden sonra Anadolu coğrafyasında etkili olmaya başladığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Amasya'da şehzade iken Halveti şeyhi Çelebi Halife'den zikir alan II. Bayezid, Fatih'ten sonra tahta geçtiğinde Çelebi Halife'yi İstanbul'a davet etmiştir. Bu tarihten sonra Halvetiyye tarikatı Anadolu'da ve Balkanlarda en yaygın olan tarikatlardan biri haline gelmiş sonrasında Kanunî döneminde de etkili olmaya devam etmiştir. Hayreddin Tokadî'nin 16. Yüzyılda yaşamış bir Halvetiyye büyüğü olduğunu söyleyen Öngören, genel olarak bilinen bilgilerin dışında kaynaklarda Hayreddin Efendi adında iki şahsa rastlanıldığını ifade etmiştir. Buna göre bilinenin aksine Bolu'da medfun bulunan Hayreddin Efendi'nin Tokatlı olduğuna dair bir

kayıt bulunmamaktadır. Atâî gibi müellifler Bolu'da medfun bulunan Hayreddin Tokadi'yi Tokatlı olarak nitelerken, Lemezât sahibi Hulvî, Bursa'da müderrislik yapan ve Şeyh Şaban-ı Veli'nin müridi olarak bilinen Tokatlı Hayreddin Efendi'den bahsetmektedir. Daha sonra Öngören, Vassaf ve Vicdanî gibi muahhar tasavvuf kaynakları bu iki kaynağın verilerini birleştirerek tek şahsiyet şeklinde bize aktardıklarını ifade etmiştir.

Panelin ikinci konuşmacısı Doç. Dr. Rıza Yıldırım, “ *Halvetiliğin Osmanlı Dünyasına Girişi ve Halvetiyye Tarikatı ile Safevî Tarikatı Arasındaki İlişki*” konulu bir konuşma yapmıştır. Halvetiyye tarikatının Osmanlı dünyasında çok etkili olduğunu neredeyse Osmanlıya has bir tarikat olduğunu zikreden Yıldırım, bu tarikatın köklerinin Azerbeycan'a uzandığına işaret etmiştir. Yıldırım daha sonra her ikisinin tarikat silsilesinin İbrahim Zahid Gîlânî'de birleştiği halde Halvetiyye tarikatı ile Safeviyye Tarikatının bir rekabet içine girdiklerini ifade etti. Her iki tarikatın Hz. Ali'ye dayanması hasebiyle alevî bir tarikat olduğunu ifade eden Yıldırım, bu rekabetin izini sürmüş ve 15. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Safevi tarikatının geleneksel yapısını dönüştürmeye başlamasıyla birlikte militarist bir hüviyete bürünmesinin bu rekabette etkili olduğunu vurgulamıştır. Daha sonra Yıldırım, belki de bu çekişmeden sonra Halvetiliğin Anadolu'ya kaydığını özellikle Balkanlarda daha rahat faaliyet gösterdiğini ifade etmiştir.

Panelin daha sonraki konuşmacısı olan Yrd. Doç. Dr. Muharrem Çakmak ise “*Hayreddin-i Tokadî'nin Yetiştirilmesi ve Halvetî Gelenek*” konulu sunumunda, Hayreddin Tokâdî'yi tanımak için Cemal Halvetî'yi anlamak gerektiği üzerinde durup Cemal Halvetî hakkında bilgi verdi. Buna göre “Çelebi Halife” ismiyle meşhur olan Cemâl Halvetî, Cemaleddin Aksarayî neslinden olması hasebiyle nisbesi “el-Aksarayî”dir. Daha sonra Çakmak, Halvetî geleneğe bağlı Tokat'ın üç değerinden bahisle, Ümmî şeyh İbn

Tahir, Cemâl Halvetî ve Hayreddin Tokadî hazretleri hakkında kısa bilgiler vermiştir. Cemâl Halvetî tarafından Bolu-Düzce dolaylarında irşadla görevlendirilen Hayreddin Tokadî, Şabaniyye'nin kurucusu Şeyh Şaban-ı Veli'nin yanı sıra, Konrapalı Muslihiddin ve Mahmud Kürevi gibi halifeler yetiştirmiştir. Onun Bolu'da geçen irşad hizmetinin süresi bilinmemektedir. Şeyh Şaban-ı Veli, Bolu'da on iki yıl Hayreddin Tokadî'nin hizmetinde bulunarak O'nun yanında eğitimini tamamladıktan sonra halife tayin edilerek irşadla Kastamonu'ya gönderilmiştir. Daha sonra Çakmak, Halvetiyye Tarikatının esasını cehrî zikrin teşkil ettiğini ifade edip bu zikrin âdâbı ile ilgili bilgiler vererek sözlerini nihayetlendirdi.

Panelin son konuşmacısı olan Yrd. Doç. Dr. Ali Öztürk ise *"Hayreddin Tokadî'nin Yetiştirdiği Kültürel ve Edebî Muhit"* konulu konuşmasında örnekler vererek Halvetîliğin edebî yönü ve Halvetiyye şairleri hakkında bilgiler verdi. Konuşmasının başında Hayreddin-i Tokadî'nin silsile içerisindeki konumu itibariyle Halvetiyye tarikatının kavşak noktalarından birine tekabül ettiğini ifade eden Öztürk, bu büyük şahıs hakkında ne yazık ki kaynaklarımızda yeterli bilginin bulunmadığını söyledi. Daha sonra sözlerine şöyle devam etti: "Herkes bir kültür çevresi içerisinde dünyaya gözlerini açar. Bir Halvetiyye müridi olan Hayreddin Tokadî de henüz Anadolu'da gelişme/yayıma döneminde olan Halveti kültür ortamında yetişmiştir. Kendisinden bize intikal eden bir eser ya da bilgi olmadığı halde, onun yetişmesine katkı sağlayan irfan ortamını ve kültür muhitini mümkün olduğunca tanıtmaya çalışacağız. Bir diğer ifadeyle bu incelemede Hayreddin Tokadî'nin yetişmesine katkı sağladığını düşündüğümüz irfanî-edebî ortamı ele alacağız." Halvetiyye konusunda gerçekten önemli bir kaynak olan Hulvî'nin Lemezât'ında Hayreddin-i Tokadî'nin başka bir Hayreddin ile karıştırıldığını ifade eden Öztürk, Sefine-i Evliya'da ise bu farklı bilgilerin

bazı ortak noktalarda telif edildiğini söylemiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Hayreddin-i Tokadî'nin Halvetiyye'nin ana kol kurucularından Çelebi Halife'nin yanında seyr u sülukunu tamamlayıp Bolu'ya gönderildiğinin ve Şeyh Şaban-ı Velî'nin onun terbiyesinde yetiştiğinin kesin olarak bilindiğini ifade etmiştir.

Halvetiyye'nin edebî tarihini tarikatın ikinci piri Yahya Şirvani ile başlatmak gerektiğini vurgulayan Öztürk, Halvetî edebiyatının Yahya Şirvanî'nin Anadolu kökenli halifeleri ile neşvünema bulduğunu ifade etmiştir. Bunlardan en önemlisi Dede Ömer Ruşenî (v.892/1487)'dir. Mürşidinin yakınından ayrılmak istemediği için Anadolu'dan gelen diğer müridlerinin aksine Anadolu'ya geri dönmeyip mürşidinin izniyle Gence Karabağ, Tebriz cihetlerinde irşadla vazifeye memur olmuş, Halvetiyye'nin Ruşeniye kolunu tesis etmiştir. Gençliğinde de şiirle meşgul olmuş olan Dede Ömer Ruşenî, Halveti edebiyatına çok sayıda eser kazandırmıştır. Eserlerinin adı ve muhtevalarından Mevlana tesiri anlaşılan Dede Ömer Ruşenî'nin;

Tasavvuf yâr olup bâr olmamaktır.

Gül-i gülzâr olup hâr olmamaktır.

mısralarıyla başlayan manzum tasavvuf tanımı pek meşhur olmuştur.

Yayha Şirvanî'nin Anadolu'ya gönderdiği halifelerden özellikle Hayreddin-i Tokadî'nin silsilesinde yer alan mürşidinin mürşidi olan Pir Muhammed Erzincanî, belki de Halveti edebiyatının Anadolu'daki ilk temsilcisidir. Tabii ki Hayreddin Tokadî denilince onun üzerinde en çok tesir bırakan kişi Cemal-i Halvetî'dir. Cemal-i Halveti Halvetiyye tarikatında önemli bir kilometre taşıdır. Zira Halvetiyye kurumsal anlamda İstanbul'a ilk defa Cemal-i Halvetî ile girmiştir. Daha sonra Sünbül Sinan, Bayezid Halife, Ahmed Şemseddin Marmaravî, Yiğitbaşı gibi Halvetiyye irfanına bağlı kişilerin edebî ürünler veren önemli

şahsiyetler olduğunu ifade eden Öztürk, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu Rumî gibi tesirleri Anadolu dışına taşan öncü şahsiyetlerin Hayreddin-i Tokadî üzerinde dolaylı da olsa bir etki bırakmış olabileceği üzerinde durmuştur. Konuşmasının sonunda, Hayreddin-i Tokadî'nin , Yahya Şirvani, Pir Muhammed Erzincânî, Cemâl-i Halveti (Çelebi Halife) çizgisinin devamı olduğunu, her ne kadar eseri yoksa da Şeyh Şaban-ı Velî gibi Halvetiyyenin en önemli kutup başlarından birini yetiştirmiş olmasının çok önemli olduğuna vurgu yaptı.

Programın sonunda katkılarından dolayı panelistlere Tokat Valisi Mustafa Taşkesen ve Üniversitemiz Rektörü Mustafa Şahin tarafından teşekkür belgesi ve plaket takdim edildi.

**“TOKAT’IN YETİŞTİRDİĞİ İLİM VE FİKİR ÖNDERLERİNDEN
ŞEYHÜLİSLAM İBN KEMAL’İ ANLAMAK”**

(Panel Tanıtımı)

Hüseyin ÇELİK*

Tokat’ın yetiştirdiği ilim ve fikir önderlerini tanıma kapsamında Fakültemiz bünyesinde “Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderlerinden Şeyhülislam İbn Kemâl’i Anlamak” adlı panel 28.11.2013 Tarihinde gerçekleştirilmiştir. Oturum başkanlığını fakültemiz öğretim üyelerinden Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK’in yaptığı panele konuşmacı olarak, Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesinden Doç. Dr. Şamil ÖÇAL, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Muammer SARIKAYA ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR katılmışlardır.

Oturum başkanı Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK açılış konuşmasında İbn Kemâl’in hayatından şu şekilde bahsetti: “Babası Süleyman ÇELEBİ, Annesi ise İran’dan gelip Tokat’a yerleşmiş olan Küpelioglu Muhyiddin’in kız olan İbn Kemâl’in asıl adı Ahmet b. Süleyman olup 1468’de Tokat’ta dünyaya gelmiştir. Anne tarafından ilmiye, baba tarafından idari bir aileye mensup olan İbn Kemâl ailesinin isteği doğrultusunda küçük

* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hüseyin.celik@gop.edu.tr

yaştan itibaren ilim tahsiline başlamış ve Arapça ile Farsçayı ileri derecede öğrenir. Gençliğinin ilk yıllarında baba mesleği olan askerliği seçmişse de, İbrahim Paşanın komutasında katıldığı Arnavutluk seferinde ulemanın ümeradan daha fazla itibar gördüğüne şahit olarak tekrar ilme yönelir. Değişik medreselerde müderrislik yaptıktan sonra, Şiiler hakkındaki fetvası Yavuz Sultan Selim'in dikkatini çeker ve onu Edirne kadılığına atar. Kanuni Sultan Süleyman döneminde de Osmanlı şeyhülislamlığına kadar yükselir ve 1534'de bu makamda iken vefat eder.

İbn Kemâl'in Felsefî ve Kelamcı kişiliğinden bahseden Doç. Dr. Şamil ÖÇAL ise İbn Kemâl'in biri bürokrat diğeri de filozof olmak iki yönünün olduğunu ve felsefe ile ilgili olarak elli adet eserinin bulunduğunu, hem kelamcılarının hem de felsefecilerin tartışılan görüşlerini incelediğini, aralarında tartışma olduğu zaman kendisini kelamcılar safında görmekle birlikte onları eleştirmekten de geri kalmadığını, pratik tasavvufun konuları ile ilgili eser yazmamış olsa da teorik tasavvufa karşı her zaman ılımlı durduğunu, eserlerinde; birisi, halk için yazdığı eserlerde ortaya çıkan muhafazakâr olan Kemal Paşazâde; diğeri de Osmanlı entelektüellerine hitap eden eserlerinde ortaya çıkan hoşgörülü bir Kemal Paşazâde olmak üzere iki farklı Kemal Paşazâde portresi olduğunu ifade etti. İbni Kemâl'in yaşadığı dönemin ilimlerin disiplinliği açısından oturmuş ve her ilmin alanlarının belirlenmiş bir dönem olduğunu zikrettikten sonra İbn Kemâl'in Şiiler hakkındaki fetvasını şu şekilde değerlendirdi: "Osmanlı döneminde din-devlet bir olarak görülür ve biri olmadan diğeri olmazdı. İbn Kemâl'in Şiiler hakkındaki fetvasını da bu çerçevede değerlendirmek lazım. O normal yaşantısında olan, devletin bütünlüğüne kast etmeyen Şiilerin öldürülmesini emretmediği gibi ehl-i kiblenin dahi küfürle itham edilemeyeceğini söylemişti. Onun öldürülebileceğine fetva verdiği Şiiler devlete başkaldırmış, devletin bütünlüğüne kast etmiş olan Şiilerdi." Son olarak İbn Kemâl'in, Gazâlî'nin

filozofları küfürle itham etmelerini de kabul etmediğini söyleyerek konuşmasını bitirdi.

İbn Kemâl'in dil bilimciliği yönünden inceleyen Yrd. Doç. Dr. Muammer SARIKAYA ise şunları söyledi: "İbn Kemâl'in yaşadığı dönemde Arapça, Farsça ve Türkçe hem konuşma hem de yazım dili olarak kullanılsa da ilim dili olarak Arapça kullanılıyordu. Onun için İbn Kemal yaklaşık 400 civarında olan eserlerinden 350 sini Arapça olarak yazmıştır. Arapçayı Türkiye'de korumak için ilk eser yazan kimse olduğu gibi sarf ve nahiv konularında yaklaşık 30 adet kitap yazmıştır. Dildeki hatayı asla kabul etmez ve dildeki galatât (hatalar)la ilgili ilk eseri yazan da odur. Kur'an'da yabancı kelimelerin de olabileceğini kabul eder."

İbn Kemâl'in hukukçuluğu ve Osmanlı hukukuna katkılarından bahseden Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR ise şunları söyledi: "İbn Kemâl klasik hukuktan dönemin sorunlarına çözümler üretmiştir. Yavuz Sultan Selim'in sorusu üzerine yazdığı risalede fakihleri tasnif ederek onları hukuki yeterlilik bakımından yedi tabakaya ayırmış, bu çalışma Osmanlı iftâ usulünün şekillenmesinde etkili olmuştur. Para vakıflarının cevazına dair yazdığı risale Osmanlı tatbikatının oluşumunda belirleyici olmuştur. Bu sayede Osmanlı vakıflarının günümüze taşınmasında önemli rol oynamıştır. Kanunnâmeler ile şer'i hukuku birbirine yaklaştırmaya gayretinden dolayı kendisine *Muallim-i Evvel* denilmiştir."

Oturum başkanı Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK tüm katılımcılara teşekkür ederek oturumu bitirdi.

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeti üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler, hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Yayımlanması istenen yazılar, yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
11. Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

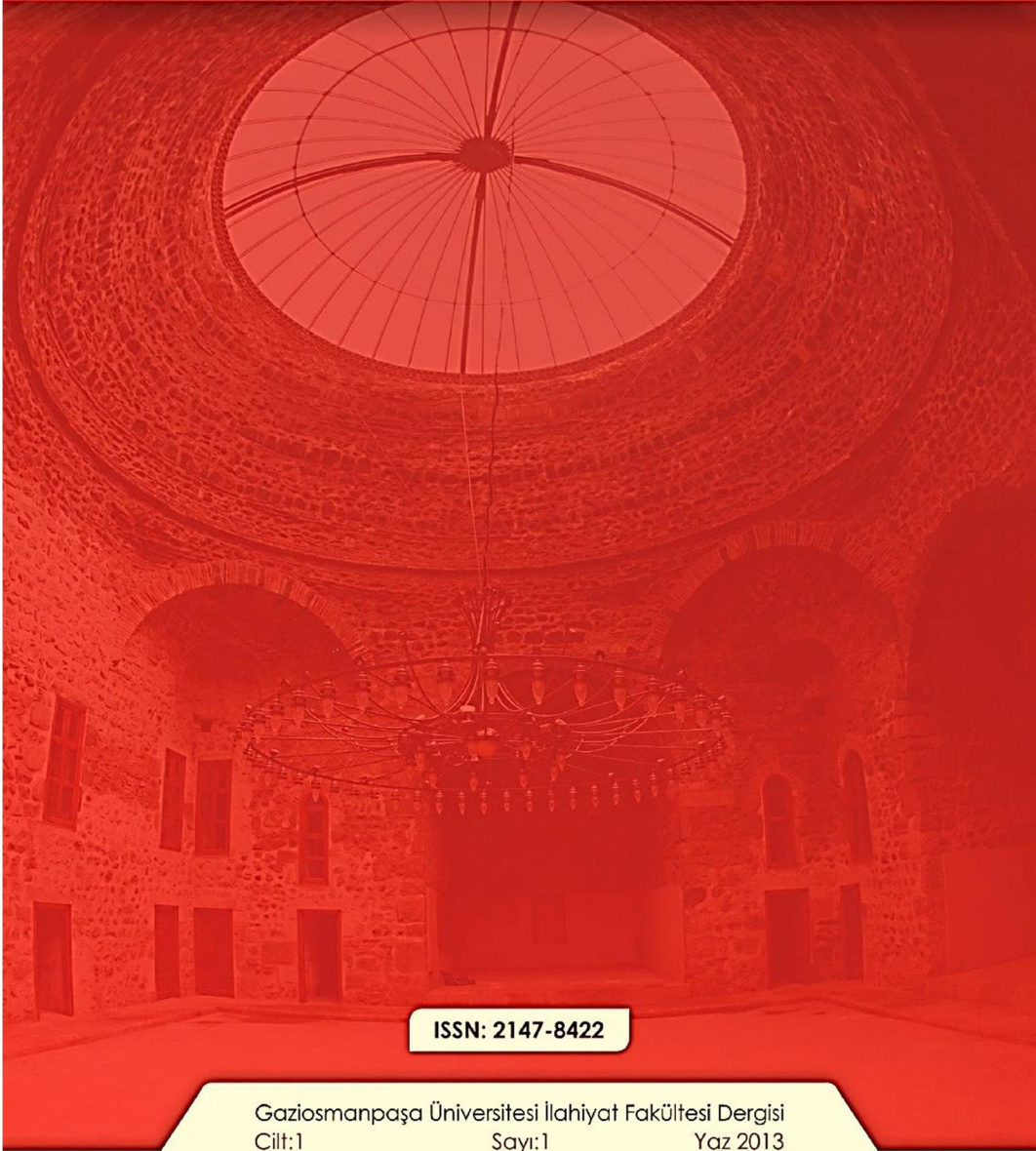
Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm.) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

1. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları sağdan, soldan alttan ve üstten 3,5 cm, şeklinde ayarlanmalıdır.
4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 11, dipnot: 9 punto); satır aralığı: Birden çok, değer: 1,15; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Ana metin paragraf girintisi (Özel: İlk Satır-1,25), dipnot girintisi (Özel: Asılı-0,5), Kaynakça girintisi (Özel: Asılı -1,25), Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
6. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a. *Kitap* (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
 - b. *Tek yazarlı*: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.

- c. *Çok yazarlı*: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- d. *Çeviri*: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- e. *Tez örnek*: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- f. *Yazma eser*: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- g. *Makale*: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- h. *Telif makale örnek*: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
- i. *Çeviri makale örnek*: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- j. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
- l. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- o. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
- p. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu.)
8. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.



GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 2147-8422

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt:1 Sayı:1 Yaz 2013

GAZIOSMANPAŞA UNIVERSITY

**JOURNAL OF FACULTY OF
THEOLOGY**



**Volume: I, Issue: 2, 2013/II
TOKAT**