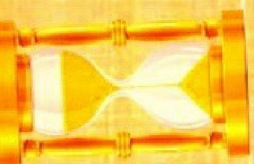


UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY



UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

(An International Peer-Reviewed Journal / Uluslararası Hakemli Dergi)

E-ISSN: 2548-0952

Volume: II, Issue: II, 2017

Sayı: II, Cilt: II, 2017

Editor-in-Chief

Dr. İsmail ŞİMŞEK

Associate Editor

Dr. İsmail YILMAZ

Advisory Board / Danışma Kurulu

Dr. Abdelrahim SAD ALDIN

Dr. Abdullah HAROUNA

Dr. Abdullah M. Nuri Al DERSAWİ

Dr. Adem BİLEN

Dr. Azad Said SUMO

Dr. Hadi SAĞLAM

Dr. Hasan AKKANAT

Dr. İbrahim TAHA

Dr. İsmail ŞİMŞEK

Dr. İsmail YILMAZ

Dr. Kemal POLAT

Dr. Mehmet DAĞ

Dr. M. Şevki AYDIN

Dr. Mustafa SAFA

Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Dr. Sabri ERTURHAN

Dr. Said Al QURANİ

Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Dr. Vahdettin BAŞCI

Dr. Vahit CELAL

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Correspondence Address / Yazışma Adresi

Universal Journal of Theology

E-ISSN: 2548-0952

<http://dergipark.gov.tr/ujte>

universalteoloji@gmail.com

UJTE is published by KeD Publishing Co.

Editorial Board/Yayın Kurulu

Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University / Egypt

Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University / KSA

Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal University / KSA

Dr. Abdülcebbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moskow State Enstitu of

International Relation /Russia

Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey

Dr. Adem Bilen – İstanbul University / Turkey

Dr. Azad Said Sumo – Duhok University / Iraq

Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University / Turkey

Dr. Ahmet Koç- Marmara University / Turkey

Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey

Dr. Fazlı Polat-Atatürk University / Turkey

Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology,

Uzbek Academy of Sciences / Uzbekistan

Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University / Turkey

Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University / Turkey

Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey

Dr. Hüseyin Certel- Süleyman Demirel Üniversitesi/Turkey

Dr. İbrahim Taha – Al Baha University / KSA

Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey

Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University / Turkey

Dr. Kemal Polat – Amasya University / Turkey

Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University / Turkey

Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey

Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey

Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey

Dr. Muhammed Şakir Muhammet Salih – Selahattin University / Iraq

Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University / Turkey

Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey

Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey

Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University / Turkey

Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University / Egypt

Dr. Samagan Myrzaibraimov- Oş Devlet University / Kyrgyzstan

Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen University /Turkey

Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University / Turkey

Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University / Turkey

Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan

Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey

Dr. Vahit Celal – Bartın University / Turkey

Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey

Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey

The Reviewers of This Issue / Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK
Doç. Dr. M. Salih GECİT
Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ
Yrd. Doç. Dr. Hayati TETİK
Yrd. Doç. Dr. Mustafa SAFA
Yrd. Doç. Dr. M. Muhdi GÜNDÜZ
Yrd. Doç. Dr. İbrahim TETİK
Yrd. Doç. Dr. Sezai BEKDEMİR

CONTENTS/ İÇİNDEKİLER

Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul's View on Sophisme (Mugalata) (Sühreverdî el-Maktül'ün Mugalataya (Safsata) Bakışı)	<i>Kamil KÖMÜRÇÜ</i>	104-116
Views of Imam al-Shafi'i about the Qur'anic Sciences (İmam eş-Şafî'nin Kur'an İlimleri Hakkındaki Görüşleri)	<i>Abdulkerim SEBER</i>	117-132
The Additives of Hodja Ahmed Yesevi and Yunus Emre to Sufistic Culture of Turks (Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufi Kültürüne Katkıları)	<i>Abdulcebbar KAVAK</i>	133-142
Investigation of A Hadith in Terms of Religious Education Via Semiotics Methodology (Din Eğitimi Açısından Bir Hadis-i Şerifin Göstergebilim Yöntemiyle İncelenmesi)	<i>Halis DEMİR, Recep Tayyip GEDİKLİ and Mikail ŞEKER</i>	143-161
Shahristani Criticism of the Theory of the Beatles (Şehristânî'nin Ahval Teorisini Eleştirisi)	<i>Halil ÇURAK</i>	162-174
Türkiye'de Popüler Kültür Din ve Kadın Adlı Eserin Tanıtımı	<i>Muhammet Fatih DEMİRDAĞ</i>	175-178



SÜHREVERDÎ EL-MAKTÛL'ÜN MUGALATAYA (SAFSATA) BAKIŞI¹

SHIHAB AL-DIN SUHRAWARDI AL-MAQTUL'S VIEW ON SOPHISME (MUGALATA)¹

Kamil KÖMÜRÇÜ

Cumhuriyet Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Mantık Bilim Dalı

Sivas-Türkiye

kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

Atf gösterme: Kömürçü, K. (2017). Sühreverdî El-Maktül'ün Mugalataya (Safsata) Bakışı, *Universal Journal of Theology* 2 (2), 104-116.

¹Bu makale tarafımızdan kaleme alınan *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri* isimli kitabın ilgili bölümünden, birtakım küçük değişiklikler yapılarak üretilmiştir.

Geliş Tarihi:

12 Şubat 2017

Değerlendirme Tarihi:

15 Şubat 2017

Kabul Tarihi:

14 Haziran 2017

© 2017 UJTE

E-ISSN: 2548-0952

Tüm hakları saklıdır.

Öz: Mugalata, mantıkta ele alınan konulardan biridir. Kimi zaman safsata olarak da adlandırılan mugalata hatalı bir akıl yürütme türüdür. Bir çıkarım çeşitli yönlerden hatalı olabilir. Bir akıl yürütme bazen formu, kimi zaman maddesi bazen de her ikisi bakımından bozuk olur. Form yanlışları, kıyas kurallarının ihlal edilmesi sonucu ortaya çıkar. Madde yanlışları ise ya lafızdan ya da manadan kaynaklanır. Mantıkçılar doğru akıl yürütmeleri yanlış olanlardan ayırt etmek için mugalata üzerinde durmuşlardır. Sühreverdî el-Maktül de bu konuyu incelemiştir. Sühreverdî'ye göre mugalata vehmiyyat ve müşebbihat türü öncüllerden oluşur. Mugalatayı öğrenmenin faydası ondan kaçınmak ve imtihandır. Mugalatanın amacı ise alıştırmalar yoluyla zihni keskinleştirmektir. Bunun yanında ona göre mugalata zihinsel bir alıştırmadır. Sühreverdî nazarında mugalatanın genel sebebi, bir şey ile onun benzerini birbirinden ayıramamaktır. Sühreverdî, eserlerinde birçok hata çeşidi üzerinde durmuştur. Bunların tam sayısını tespit etmek oldukça güç bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: *Sühreverdî el-Maktül, mugalata, kıyas, hatalı çıkarım, suret yanlış, madde yanlış.*

Abstract: Sophisme is one of the topics discussed in logic. Sophisme is a false type of reasoning. An inference can be fallacy in a variety of ways. The fallacy in a syllogism occurs either from the matter of this syllogism or its form. Sometimes the fallacy occurs from both the matter and form. The fallacy originating from its form arises from violating the conditions that generate valid conclusion. The fallacy originating from its matter results from the utterance of syllogism or its meaning. Logicians have stood on the sophisme to distinguish the valid inference the invalid ones. Suhrawardi al-Maqtul also examined this subject. Sophisme, according to Suhrawardi, it consists of premises such as wahmiyyah and mushabbihah. The benefit of learning sophisme is to avoid it and to test it. And it is an intellectual exercise. The aim of sophisme is to sharpen the mind through exercises. The general reason of sophisme in the sense of Suhrawardi is that it is impossible to distinguish between something and its similarity. Suhrawardi stands on many types of fallacy in his works. It is very difficult to determine the exact number.

Keywords: *Suhrawardi al-Maqtul, sophisme, syllogism, invalid inference, fallacy of form, fallacy of matter.*

Giriş

Mantığın amacı zihni yanlışla düşmekten korumaktır. İnsan, mantıklı düşünme ve davranma potansiyeline sahip olsa da akıl yürütme esnasında çeşitli hatalar yapabilir. Düşünme sürecinde ortaya çıkan hatalara mantık yanlışları denir. Kişi içine düştüğü hatanın farkında olabileceği gibi tersi bir durumda söz konusu olabilir. Bir kimsenin hangi durumda ve nasıl yanlışla düştüğünü bilmesi, büyük ölçüde bunun önüne geçmesini sağlar. Dolayısıyla mantık yanlışlarının incelenmesi gerekir.

Mantık geleneğinde bu konu, beş sanattan biri olan mugalata (safsata) başlığı altında ele alınmıştır. Bilindiği gibi bir kıyasta öncüllerin bir araya geliş biçimi kıyasın formunu; öncüllerin ifade ettiği anlam ise kıyasın içeriğini oluşturur. İçerik bakımından ele alındıklarında kıyaslar, öncüllerde ortaya konan bilgilerin kesinlik derecesine göre birbirlerinden ayrılırlar. Bunlar beş sanat adını alırlar. Beş sanat, kıyasın uygulama alanıdır ve burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalata (safsata) olarak sıralanır. Bu sanatların esasını Aristoteles'in (m.ö. 322) *II. Analitikler* (Demonstration), *Topica*, *Retorica*, *Poetica*, *Sofistik Elenchi* isimli eserleri oluşturmuştur. Genel kabule göre bunlar Aristoteles'in *Organon*'unun son beş kitabıdır.

İslam mantıkçıları bu beş kitabı dikkate almışlardır. Bu sanatları kendi bakış açılarıyla ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. Belirli bir zaman diliminden sonra çoğunlukla sadece tanımlarının yapılmasıyla yetinilen beş sanat üzerinde özellikle Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi bilginler önemle durmuşlardır. On ikinci yüzyılın önemli düşünürlerinden biri sayılabilecek Şihâbüddin Sühreverdî el-Maktül (ö. 1191) de beş sanatı ele almış ve bunlar içerisinde mugalataya ayrı bir önem vermiştir. İşte bu çalışmada Sühreverdî'nin mugalataya bakış açısı ele alınacaktır.

1. Mugalatanın Tanımı

Aldatmak, yanıltmak manalarına gelen *mugalata* (safsata), bir sanatın adı olarak İslam mantıkçıları tarafından bazen Yunanca da olduğu gibi *safsata* ismiyle karşılanmışken bazen de Arapçada hata anlamına gelen galat kelimesinden hareketle mugalata olarak isimlendirilmiştir. Bu iki isimlendirmede de maksat aynıdır. Ancak bazı mantıkçılar, yanlış olduğu bilinen yapıları safsatanın, mugalata olarak isimlendirildiğini ifade etmişlerdir. Başka bir bakış açısına göre mugalata ve safsata terimleri, mütekaddimin mantıkçılar tarafından, aralarında bir fark gözetilmeksizin, sofistik türden aldatici deliller için özel bir ad olarak kullanılmasına rağmen sonraki mantıkçılar, kuruluş ve sunuluş gayesine göre bu iki terim arasında fark görmüşlerdir. (Emiroğlu, 2004, 22). Fârâbî, müstakil olarak mugalatayı ele almış olduğu kitabını, *Kitâbu Emkineti'l-Mugalata* olarak; buna karşılık, *Burhan*'da ve *İhsâu'l-Ulûm*'da bu sanatı *Sufistâiyye* şeklinde adlandırmıştır. İbn Sînâ ise hatalı çıkarımlara ayırdığı *Şifa*'sının yedinci kitabına *es-Safsata* demiştir. Sühreverdî ayrı bir önem verdiği bu sanatı eserlerinde mugalata olarak isimlendirmiştir.

Bir mantık terimi olarak mugalatanın nasıl tanımlandığına gelecek olursak Aristoteles sofistik çürütmeleri, yani mugalatayı gerçek kıyas ve çürütmeler olmadıkları halde öyle zannedilen kıyaslar ve çürütmeler, sahte deliller olarak ortaya koymuştur. O, tartışmalarda bizzat nesnelere kendileri değil de onların göstergelerinin, yani dilsel ifadelerinin kullanılması nedeniyle akıl yürütmelerde yanlışlıkların ortaya çıkacağına dikkat çekmiştir (Aristoteles, 2007, 7-8). İslam mantıkçıları da benzer bir yaklaşım sergilemişler ve mugalatayı genel olarak hasmı susturmak veya yanıltmak için öyle olmadığı halde doğruymuş gibi görünen öncüllerden oluşan ya da gerçeğe benzeyen ama öyle olmayan; bu sebeple de yanılgıya düşürücü kıyas olarak değerlendirmişlerdir (Fârâbî, 1999, 63; İbn Sînâ, 2006, 2). Fenârî'ye göre mugalataya dayalı kıyaslar eğer gerçeğe benzeyen öncüllerden oluşmuşsa bu "safsata"; meşhura benzeyenlerden meydana gelmişse bu da "müşağabe" olarak isimlendirilir (Fenârî, 1309, 25-26).

Hepsi birer hatalı çıkarım olan mugalataya dayalı kıyaslar bazen götürdüğü sonuçlar bakımından; bazen de sonuç dikkate alınmaksızın bu sonuca nasıl ulaşılmış olduğu göz önüne

alınarak incelenmiştir. Birinci durum mantıkta kıyasın formu, ikinci durum kıyasın maddesi ya da içeriği olarak isimlendirilmiştir (Emiroğlu, 2004, 37). Bu husus dikkate alınarak bir kıyasta oluşabilecek hataların ya onun formu ya da maddesi ya da bunların her ikisinden kaynaklanabileceği kabul edilmiştir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi bu ayırım Sühreverdi tarafından da yapılmıştır.

2. Sühreverdi'ye Göre Mugalatanın Mantıktaki Yeri ve  nemi

Sühreverdi'nin beş sanat içerisinde en geniş biçimde mugalatayı ele aldığını söyleyebiliriz.  zellike *Hikmetü'l-İşrâk*'ta sadece mugalatayı dikkate almıştır denilebilir. Çünkü o bu eserinde söz konusu sanatlardan burhan ve mugalatayı incelemiş, bunlardan birincisini kısaca ortaya koymuşken ikincisi olan mugalatayı derinlemesine anlatmıştır. Bunun sebebini o, yine aynı eserinde şu şekilde açıklamıştır: "Mantık ilmi hakkında pek çok kitabın telif edildiğini bildiğimizden, bu kitabı kısa ve  zet bir biçimde yazdık. Buna karşılık öğrenciler mugalataya aşinalık kazansın diye bu konuyu ayrıntılı biçimde ele aldık. Çünkü bir araştırmacı farklı ekoller ve fırkalar tarafından öne sürülen deliller arasında doğrulardan çok yanlış fikirlerle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla yanlışa düşülen noktalar hakkında uyararak doğru düşünmenin yasalarını bilmek kadar önemli ve faydalıdır" (Sühreverdi, 2012, 75). Benzer bir açıklama *el-Meş ri*'de de mevcuttur (Sühreverdi, 2011, 508). Ancak şir zi, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta mugalatanın eşitleri ve onların sebeplerini yeterince ayrıntılı incelemediğini, bu sanatın bir takım kanunlarını ve onların da bazı örneklerini zikrettiğini ifade etmiştir (şir zi, 1383, 132).

Sühreverdi'nin yukarıda geçen ifadeleri onun, mugalata konusunda diğer sanatlara kıyasla takındığı ayrıcalıklı tavrın sebebini açıklar niteliktedir. Bunun yanında söz konusu ifadeler onun nezdinde mugalatanın değeri ve bir anlamda onunla uğraşmanın maksadını da izah etmektedir. Buna göre ondan önceki ve sonraki birçok mantıkıda olduğu gibi mugalata ile uğraşmaktan maksat, hataya düşülen durumların ve onların çözümünün öğrenilmesidir. Başka bir ifade ile mugalata sanatını öğrenmenin amacı ve faydası, hatalı bir çıkarımla karşılaşıldığında hemen onu fark etmek ve ondan emin olmaktır. Bu sayede bir kimse tuzağa düşmekten kendisini muhafaza etmiş olur. Sühreverdi bunu özellikle vurgulamıştır.

Sühreverdi'ye göre aynı zamanda "safsata" (sufist iyye) olarak adlandırılan mugalata vehmiyyat ve m şebbihat türü öncüllerden oluşur. Mugalatayı  ğrenmenin faydası ondan kaçınmak ve imtihandır (Sühreverdi, 1955, 178). Bunun yanında ona göre mugalata zihinsel bir alıştırmadır (Sühreverdi, 2011, 508). Onu oluşturan öncüllerin yapısı göz önüne alındığında buradan hareketle Sühreverdi nazarında mugalatanın genel sebebini, bir şey ile onun benzerini birbirinden ayıramamak; onun amacının ise alıştırmalar yoluyla zihni keskinleştirmek olduğu söylenebilir.

3. Sühreverdi'ye Göre Mugalatalı Kıyaslar Ya da Kıyasta Ortaya ıkan Hatalar

Daha önce de ifade edildiği gibi mugalata demek hatalı kıyas demektir. Bir kıyasın hatalı olması, klasik gelenekte olduğu gibi Sühreverdi'ye göre de onun ya maddesinin ya suretinin ya da ikisinin birlikte bozuk olmasından kaynaklanır (Sühreverdi, 1955, 83). şimdi düşünürün sırasıyla suret ve madde hatalarını nasıl açıkladığına bakalım.

3.1. Kıyasın Sureti Yönünden Ortaya ıkan Hatalar

Mantıkçılar tarafından bu tarz hatalar üzerinde fazla durulmadığı söylenebilir. Bunun sebebi suret yanlışlarının kıyas kurallarının ihlal edilmesi sonucu ortaya çıkması, kıyas kurallarının da oldukça açık olmasıdır. Sühreverdi'ye göre suret sebebiyle ortaya çıkan hata, basit ve modal kıyaslarla ilgili şartları ihlal etmekten ileri gelir. Bu ise kıyasın geçerli sonuç veren herhangi bir şekil ya da geçerli sonuç veren herhangi bir mod üzere kurulmamasından kaynaklanır (Sühreverdi, 1955, 83-84; Sühreverdi, 2001, 182-183; şehrez ri, 1993, 138). Bunun manası kıyasın düzgün, yani

kurallara uygun tertip edilmemesi sebebiyle yanlış çıkarımların doğmasıdır. Bu, çeşitli biçimlerde olabilir. Bu duruma ilişkin onun dikkate aldığı sebepler aşağıdaki gibidir.

1. Orta terimin büyük öncüle bütünüyle intikal etmemesi, başka bir ifadeyle büyük öncülde tam olarak bulunmamasıdır. Örnek:

*İnsanın saçı vardır.
Bütün saçlar büyür (yenbütü).
(Öyleyse insan büyür) (Sühreverdi, 2011, 487).*

2. Yukarıdakine benzer bir hata da orta terimin her iki öncülde de benzer olmamasıdır. Örnek:

*İnsan tek başına (vahdehû) gülücüdür.
Her gülücü, canlıdır.
Öyleyse insan tek başına canlıdır.*

Bu kıyasta küçük öncülde yer alan “tek başına” kaydının orta terime dâhil olup olmamasının belirsizliği ve yine küçük öncülün niceliğinin belirsiz olması sebebiyle hata ortaya çıkmıştır. Bu çıkarım aynı zamanda lafız yanlışları sınıfı içerisine de girer (Sühreverdi, 2011, 488-489).

3. Orta terimin öncüllerin en az bir tanesinde bütün kaplamıyla alınmaması hatadır. Örnek:

*Bütün insanlar canlıdır.
Canlı geneldir (genel bir kavramdır).
Öyleyse bütün insanlar geneldir (Sühreverdi, 1373, 46).*

Bu kıyaslarda orta terim iki öncülde de tikeldir. Bunun sebebi ise ikinci, yani büyük öncülün tümel olmamasıdır. Bu kıyaslar birinci şekildedir ve birinci şeklin şartlarından biri büyük öncülün tümel olmasıdır. Bu şarta uyulmadığı için ikinci öncüldeki “canlı” terimi tümele yüklenemez; aksine o zihinsel bir hakikate hastır. Dolayısıyla da hüküm büyük terimden küçük terime geçmez ve kıyas da geçersiz olur (Sühreverdi, 1373, 46). Şîrâzî, “Allah onlarda bir hayır görseydi onlara işittirirdi; fakat onlara işittirseydi bile yine onlar yüz çevirirlerdi” mealindeki Enfal suresi 23. Ayette söz konusu edilen inkârcıların tutumunun bu hata türüne benzediğini ifade etmiştir (Şîrâzî, 1383, 134).

4. Modal kıyaslarda büyük öncülde aranan şartlara riayet edilmemesi de hataya sebep olur. Örnek:

*Her insanın hareketli olması mümkündür.
Her hareketli olan zorunlu olarak hareket etmekle kaimdir.
Öyleyse her insan zorunlu olarak hareket etmekle kaimdir.*

Bu kıyas, büyük öncüldeki hata sebebiyle geçersizdir. Çünkü büyük öncülde zorunlu olma şartının tümel olarak söylenen her şey için geçerli kabul edilmesi, yani zorunluluğun bütününe hepsi için şart koşulması yanlıştır (Sühreverdi, 2011, 489).

5. Taraflardan, yani kıyasın terimlerinden birinin, sonuçta, öncüllerde olduğundan farklı olarak aktarılması. Örnek:

*Sınırlı âlem, kendi ötesinde yönü olmayan bir cisimdir.
Kendi ötesinde yönü olmayan her (hiçbir) cisim delik değildir (delinemez).
Öyleyse her (hiçbir) âlem delik değildir (delinemez).*

Bu çıkarımda birinci  nc lde k uk terim, “sınırlı âlem” ifadesidir. Bu terim sonuç önermesinde sadece “ lem” olarak yer almıştır. Bu yüzden sonuç geçersizdir. Benzer bir durum şu aşağıdaki çıkarımda da söz konudur.

Aristoteles burh n  ilimlerde kâmil nazar sahibidir.

Burh n  ilimlerde kâmil nazar sahibi olan herkes hak mdir.

Öyleyse Aristoteles hak mdir (Sühreverdi, 2011, 489)

6. Terimlerin ikisinden birinin sonuçta kıyas kurallarına uymayacak biçimde yer alması da yanlıştır. Sühreverdi, başka bir ifade ile terimlerin kaplamının kıyasın sonucunda öncüllerden farklı olmasının da kıyası suret bakımından geçersiz kılacağına işaret etmiştir. Bunun yanında o, daha önce kıyas bahsinde dile getirilen kuralların dikkate alınması durumunda suret yanlışlarının önüne geçileceğini ifade etmiştir (Sühreverdi, 2011, 46).

3.2.Kıyasın Maddesi Yönünden Ortaya ıkan Hatalar

İslam mantıkılarına göre bu tarz hataya sebep olan iki temel konu vardır. Bunlardan birincisi, sonucu öncül yerine almak anlamına gelen, “m s dere ale’l-matlup”, ikincisi ise öncüllerin sonucu açıkça göstermemesidir (İbn Sinâ, 2006, 15; Gaz li, 2002,131). Sühreverdi de benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre maddesi bakımından ortaya çıkan hata başlangıçta ulaşılmak istenen sonucu öncül yapmak (m s dere ale’l-matlubu’l-evvel) ya da bilgi ve bilgisizlik bakımından birbirine eşit olan öncüllerden sonuç çıkarmak şeklinde ortaya çıkar (Sühreverdi, 1955, 83-84; Sühreverdi, 2011, 490). Başka bir deyişle öncül sonuçtan daha kapalı veya ancak sonuç kadar açık olursa bu durumda öncül sonucu yeteri kadar açıklayamaz (Sühreverdi, 1373, 47; şehrez ri, 1993, 139). Bunlar için şu örnek verilebilir:

şu şey cevherin parçasıdır.

Cevherin parçası olan her şey cevherdir.

Öyleyse şu şey cevherdir (Sühreverdi, 2011, 490).

Kıyasın maddesinden kaynaklanan hatalar da ikiye ayrılır. Bunlar; lafız ve mana yanlışlarıdır. Sühreverdi’ye göre maddesi bozuk bir kıyas ya lafız ya da mana olarak hatalıdır.

3.2.1. Lafızdan Kaynaklanan Hatalar

Kıyası oluşturan öncüllerde dilin kurallarına aykırılık söz konusu ise kıyas hatalı olur ve bunlar lafız yanlışları olarak adlandırılır. Lafızdan kaynaklanan yanlışların temel nedeni dilsel ifadeler arasındaki benzerliklerdir. Genellikle lafza ilişkin; isim ortaklığıyla, tartışmayla, terkip birlikteliğıyle, taksim ortaklığıyla, vurgu (i’cam) ve harekeleme farklılığıyla ve lafız farklılığı sebebiyle ortaya çıkan yanlışlar olarak altı çeşit hata ele alınır (Aristoteles, 2007, 9-69; İbn Sinâ, 2006, 7). Sühreverdi bu tür hataları lafızların birbirine benzerliklerini temel neden kabul ederek aşağıdaki gibi açıklamıştır.

1. Lafızdaki benzerlik, müşterek lafızlarda olduğu gibi lafzın kendisinden kaynaklanabilir. Örneğin, “göz” (ayn) lafzı benzerliğin ve dereceli anlamdaş (müşekkek) olmanın sebebidir (Sühreverdi, 1955, 84). Lafızdaki ortaklık için şu örnek de verilebilir: “Vacip (gerekli/zorunlu) ya mümkün olur”- her mümkün, olması mümkün olmayabilendir- “(vacip) ya da mümkün olmayandır” mümkün olmayan ise imkânsızdır (Sühreverdi, 2011, 492). Bunlar genel itibariyle eşit sesli lafız yanlışı olarak adlandırılırlar. Bu durum için verilen meşhur örneklerden biri şudur:

Her insan beşerdir.

Her beşer gülcüdür.

Öyleyse her insan gülcüdür (Şîrâzî, 1383,138).

Lafızdaki benzerlik mecaz yoluyla da olabilir. Örneğin, “bazı süslü olanlar attır; her at canlıdır; öyleyse bazı süslü olanlar canlıdır,” çıkarımı mecaz yoluyla yapılmıştır. (Şehrezûrî, 1993, 140; Şîrâzî, 1383,140) Bu, doğruya benzeyen ancak yanlış olan öncüllerle kurulmuş bir kıyastır. Aynı çıkarım bazı mantıkçılar tarafından suret yanlışları içerisinde, orta terimin iki öncülde de aynı sınıfı göstermemesine örnek olarak verilmiştir (Ebherî, 1998, 213). Çünkü at lafzı iki öncülde de aynı şeyi işaret eden bir terim olarak tekrar edilmemiştir.

2. Yukarıdakine benzer şekilde diğer bir lafız yanlışlığı da isim ortaklığı sebebiyle meydana gelir. Örnek:

Cevherlerin fasılları (ayrımları) niteliklerdir.

Cevherlerin fasılları cevherdir.

Öyleyse bazı nitelikler cevherdir.

Bu çıkarım geçersizdir. Çünkü nitelik, ayrımlar ve tasavvur edilmesi için harici bir izafete ihtiyaç duymayan bir biçim arasındaki isim ortaklığı sebebiyle gerçekleşmiştir (Sühreverdî, 2011, 492).

3. Benzerlik, edatlar sebebiyle olabilir ki bu aynen çekimlenen (musarrif) bağ sebebiyle ortaya çıkan yanlışlara benzer (Sühreverdî, 1955, 84).

4. Benzerlik, terkinin şekline itibarla da ortaya çıkabilir. Örneğin Arapçada iki sakinle yazılan “güzel çocuk” (ğulâm-u husn) ifadesi böyledir (Sühreverdî, 1955, 84). Burada anlatılmak istenen söz konusu terkinin “çocuk Hasan” (ğulâm Hasan) şeklinde de olabileceğidir. Ayrıca bazı kalıplarda söz konusu durum, yani belirsizlik sebebiyle bir kimsenin işin faili mi yoksa o işten etkilenen mi olduğu anlaşılabilir.

5. Benzerlik, çekim (sarf), duruş (vakf) ya da başlangıç sebebiyle de olabilir (Sühreverdî, 2011, 492; Sühreverdî, 1955, 84). Son iki hata türü dillerdeki ulama ya da imale şeklinde yapılan sözcük ve dil oyunları olarak da değerlendirilebilir. Sühreverdî, *et-Telvihât*'ta Âl-i İmran suresinin 7. Ayetinin sonunda yer alan ibareyi duruş ve başlangıç meselesine örnek olarak vermiştir. Ayetin ilgili kısmı şöyledir: “Onun tevlini ancak Allah bilir. Ve ilimde derinleşmiş olanlar...” (Sühreverdî, 1955, 84). Şehrezûrî'ye göre söz konusu ayette, Arapça ibareye göre “Allah” lafzından sonra, Türkçe mealine göre “Allah bilir” ifadesinden sonra durmak gerekir. Devamında ise “ve ilimde derinleşmiş olanlar” bölümüyle başlamak gerekir. Eğer buna, yani ilgili yerde durmaya ve sonrasındaki başlangıç yerine dikkat edilmezse anlam karışıklığı ortaya çıkar (Şehrezûrî, 1993, 140).

6. Çoğunlukla birinci sıradaki eş sesli lafız yanlışları içerisinde ele alınan ve meşhur¹ olan bir hata çeşidi vardır. Bu yanlış çeşidi Parmenides'in takipçilerinden Menon'a nispet edilen bir paradoksu içerir. Buna göre bir şey, biliniyorsa talep edilemeyeceği gibi bilinmiyorsa da talep edilemez. Bilindiği takdirde talep edilemez, çünkü zaten bilinen şeyin talebe konu olması, var olan

¹ Bu örneğe daha önce Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi birçok kimse yer vermiştir. İbn Sînâ bu örneği şöyle açıklamıştır. “Bir öğrenciye bir şeyi bilip bilmediği sorulur. Eğer bilmiyorsa öğrenci değildir, biliyorsa öğrenmeye ihtiyacı yoktur. Bu çıkarımdaki yanlışlık, “biliyor” (ya'lemu) sözünden kaynaklanmaktadır. Çünkü burada öğrencinin bilmesinden kasıt hem geçmişte hem de şimdi bir şeyi bilmesidir. Bilginin şu anda meydana gelmemesi sebebiyle bir şeyi bilmemesi kast ediliyorsa “bilen kimsenin (bildiğini) öğrenmeyeceği” doğrudur. Ancak eğer bilginin daha önce meydana geldiği kast ediliyorsa bu da yanlıştır.” (İbn Sînâ, 2006, 8; Krs. Aristoteles, 2007, 11; Ayrıca bkz. Fârâbî, 2008, 53-54).

bir Şeyin var edilmesinin imkânsızlığı sebebiyle, imkânsızdır. Bilinmediği takdirde de onun talep edilmesi mümkün değildir; ayrıca talep edilse bile bulunduğunda aranılan Şey olduğundan emin olunamaz. O halde Şey, ya zorunlu olarak bilinir yahut hiçbir Şekilde bilinemez (Türker, 2010, 177).

Sühreverdi bunu Őoyle ađıklamıŐtır. ‘‘Bilmediğin bir Şeyi  ğrendiğinde o Şeyin senin bilmek istediğin Şey olduğunu nereden bileceksin?’’ Bu soruyu soran, ya muhatabının hala bilmek istediğini öğrenemediğini ya da o Şeyin bilgisinin muhatabında önceden var olduğunu, dolayısıyla onu yeni öğrenmediğini dile getirir. Bu hata, yönlerden, yani ifadenin sahip olduğu muhtemel anlamlardan ve itibarlardan kaynaklanmıştır (Sühreverdi, 2012, 72; Ő r zi, 1383, 139-140).

7. Tartışma (muhavere) sebebiyle bir takım lafız yanlışları ortaya çıkar. Örneğin, bir kimse; ‘‘arz, satıh üzerine artar (yükselir)’’ dedikten sonra ‘‘satıh, geniŐtir (ar z) ve satıh geniş değildir/olmayandır’’ Şeklinde konuŐurken geniŐlik (ar z) ifadesini kullanabilir (Sühreverdi, 2011, 493). Burada anlatılmak istenen bir kimsenin tartışma esnasında lafzın mümkün anlamlarından istediğini kendi amacı doğrultusunda kullanmasıdır. Bu da doğal olarak bir yanlışlığı ortaya çıkaracaktır.

Başka bir ifade ile tartışma sırasında itirazlara cevap vermek için terimlerin anlamını deđiŐtirmek hataya sebep olur. Örneğin, ‘‘benzerin benzeri benzedir’’ sözü, ancak benzerliğin bütün yönlerden mevcut olması halinde doğrudur. Benzerlik tek bir yönden doğru olursa, o iki Şey sadece o yönden benzer olur. Fakat onlar aynı yönden benzer olmadıklarında benzerlik durumu gerekmez.  nk  bir Şey başka bir Şeye bir yönden benzerken daha başka bir Şeye de daha başka bir yönden benzeyebilir. Bir Şeye eşit olan iki Şeyin kendi aralarında eşit olması için o Şeyle aralarındaki eŐitliđin her yönden olması gerekir. Hâlbuki onların eşit olduğu yönler farklı olabilir. Örneğin bir cisim bir cisimle uzunluk yönünden, bir baŐkasıyla da geniŐlik yönünden eşit olabilir. Bir Şeye bir yönden eşit olan bir Şeyin o Şeyin bir başka yönden eşit olduğu Şeye de eşit olması gerekmez. Bununla birlikte hiç kimse eŐitliđin ancak her yönden eşit olan Şeyler hakkında kullanılabileceğini iddia edemez.  nk  iki cisim sadece uzunlukta eşit olabilir (Sühreverdi, 2012, 69). Lafızdan kaynaklanan hataları bu Şekilde ađıklamıŐ olan Sühreverdi mana yanlıŐlarını da detaylı olarak incelemiştir.

3.2.2. Manadan Kaynaklanan Hatalar

Bir kıyası meydana getiren öncüller mana bakımından yanlış olabilir. Bu durumda kıyas hatalı olur. İŞte bu tür hatalar mana yanlışları olarak adlandırılır. Mana yanlışlarının çeşitli sebepleri vardır. Genel itibariyle yedi çeŐit mana yanlıŐı olduğu kabul edilir. Bunlar, araz yönünden, y klemlenin bozukluğundan,  r tmenin noksanlığından, zorunlu olan Şeylerin aksini vehmettirmekten, ispatı isteneni delil yerine almaktan, bir Şey için illet olmayanı o Şeyin illeti kılmaktan ve birden çok soruyu tek bir soruda toplamaktan kaynaklanan yanlıŐlardır (Aristoteles, 2007, 13; İbn Sinâ, 2006, 15). Sühreverdi’nin inceleme konusu yaptđđı mana yanlışları genel itibariyle aşağıdaki gibi sıralanabilir.

1. Nicelik edatlarının yanlış kullanılması hataya sebep olur. Bu ise ya tümel niceliği ‘‘her biri’’ ve ‘‘hepsi’’ Şeklinde almak veya benzer başka bir Şeyin yerine almak; tikel niceliği gerçek tikelin yerine almak Şeklinde olur (Sühreverdi, 2011, 507; Sühreverdi, 1955, 85). Örneğin nicel belirleme edatı olan ‘‘bazısı’’ gerçek parçaya işaret eden parça haline veya ‘‘her biri’’ ve ‘‘bütün’’ birbirinin yerine kullanıldığında bu hatalar doğar (Sühreverdi, 2012, 66). Bu konu için *Hikmetü’l-İŞrâk* Őarihlerinin verdiği  rnek Őoyledir: ‘‘Her insan-insanların bütünü-somun ekmekle doymaz.’’ (Őehrez ri, 1993, 142; Ő r zi, 1383, 141). Bu durum ‘‘bazı zenciler siyahtır’’ denildiğinde buradan ‘‘bazı zencilerin siyah olmadđđı’’ sonucunun çıkarılmasına benzer. Hâlbuki söz konusu önermede kasit bazı ŐahıŐların siyah olduğudur (Ő r zi, 1383, 142). Bunlar, lafız yanlışları içerisinde de değerlendirilebilir.

2. Olumsuz modu, kendisi olumsuzlukla vasıflanmış ya da benzer bir şeyin yerine almak yanlışdır (Sühreverdî, 1955, 85). Başka bir ifadeyle bu tür hatalar olumsuzlamanın gelmesi gereken yerden önce veya sonra getirilmesinden yahut gereğinden fazla getirilmesinden kaynaklanabilir. Modlarda olumsuzlama yanlış yapılırsa hata ortaya çıkar. Örneğin, “zorunlu değildir” ifadesi ile “zorunlu olarak değildir” ifadelerinin aynı olduğunu söylemek hatadır. Çünkü birincisi mümkün hakkında doğru iken ikincisi değildir. Sühreverdî olumsuzlama yaparken dikkat edilmesi gerekenleri de açıklamıştır. Buna göre, olumsuzlamalar konuların ya da yüklemelerin parçası yapılır ve fazladan bir edat kullanılmazsa, önermeler de elden geldiğince olumlu önermelere indirgenirse, olumsuzlamalar ve lafzî terkipler çoğaltılmamış ve böylece hatalardan korunmuş olunur. Çünkü olumsuzlamalar pek çok hataya sebep olur (Sühreverdî, 2012, 66; Şehrezûrî, 1993, 141; Şîrâzî, 1383, 141).

3. Öncüllerde ifade edilen farklı niteliklerin sonuçta birleştirilmesi hataya sebep olur. Bunlar ayrıntılı terkip nedeniyle ortaya çıkan hatalar olarak isimlendirilir. Kısaca ifade etmek gerekirse ayrı olan şeylerin birleştirilmesi bu hatayı doğurur. Örnek:

Zeyd doktordur.

Zeyd iyidir.

Zeyd iyi bir doktordur (Sühreverdî, 1955, 85).

4. Yukarıdakinin aksine terkinin ayrıntılı olması sebebiyle de hata ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle bu tarz hataların sebebi bileşik olanın ayrı değerlendirilmesidir. Örneğin; “beş çift ve tektir” bileşik ifadesi ayrılarak; “beş çifttir; öyleyse o tektir” denilse bu yanlıştır. Bu örnek aynı şekilde lafzî mugalataya da uygundur (Sühreverdî, 2012, 66; Şîrâzî, 1383, 142). Yukarıda geçen kıyas, benzer ifadelerle önceki bazı mantıkçı tarafından taksimde yapılan hata sebebiyle ortaya çıkan yanlış olarak değerlendirilmiştir (Aristoteles, 2007, 12; İbn Sinâ, 2006, 12). Söz konusu mantıkçılar bunu, lafza ilişkin hatalar başlığı altında ele almışlardır ki doğru yaklaşım da budur. Sühreverdî de bu tarz hataların aynı şekilde lafzî mugalataya da uygun olduğunu söyleyerek meseleye açıklık kazandırmıştır (Sühreverdî, 2011, 495). Şehrezûrî bunların atıf sebebiyle ortaya çıkan yanlışlıklar olduğunu ifade etmiştir (Şehrezûrî, 1993, 141). Birçok konuda Sühreverdî'nin görüşlerini benimsemiş olan Ebherî bunun mana yanlışlığı olduğunu söylemiştir (Kömürcü, 2010a, 141).

5. Özelin hükmünü geçişlilik için genel kabul etmek hatadır. Aynen bir kimsenin bir hareket görüp onun geri kalanını iki farklı zamanda tasavvur edememesi böyledir (Sühreverdî, 1955, 85). Başka bir ifade ile bu durum, bir şeyin özelliğinin genel bir anlam olarak alınması ve sonra o özelliğin o genel anlama sahip başka şeylere nispet edilmesidir. Örneğin, “siyah, renk olması sebebiyle görüşü (ışığı/bakışı) toplar” önermesinden hareketle beyazın da bir renk olması sebebiyle aynı özelliğe sahip olduğunu varsaymak böyledir (Sühreverdî, 1373, 49-50; Şîrâzî, 1383, 145). Bunun başka bir örneği de cevherin yer kapladığını ve yer kaplamanın ise cevherin kendisi olduğunu söylemektir (Sühreverdî, 2011, 496). Aynı şekilde genel olanı özel olanın yerine hüküm verici olarak almak da hatadır. Çünkü bu durumda geriye araz kalmaz. Bu çokça gerçekleşen bir şeydir. Bunların hepsinin cedelde kullanılması onu kati olarak mugalataya dönüştürür (Sühreverdî, 1955, 85).

6. Bir şey için gerekli (lazım) olanı onun yerine almak hatadır. Aynen insanın iki niteliği olan onun vehim sahibi olmasından ve sorumlu olmasından hareketle her vehim sahibi olanın sorumlu olduğunun zannedilmesi böyledir (Sühreverdî, 1955, 85; Sühreverdî, 2011, 495). Başka bir ifade ile iki şeyin karşılıklı olarak birbirinin yerine geçebileceğinin veya birinin diğerinin illeti olduğunun düşünülmesi ve bu iki şey arasında bir arada bulunmaktan ibaret bir ilişki olduğunun bilinmemesi de hatadır. Buna örnek olarak insanın gülmesi ve yazıcı olması verilebilir. Bu tür hata, ilimlerde derinleşmemiş ve bir şeyle birlikte bulunan özelliği o şeyin kendisi sayesinde var olduğu özellikle karıştıran kimseler arasında yaygın olarak görülür (Sühreverdî, 2012, 66-67; Şîrâzî, 1383, 142).

Sühreverdî'ye göre kısır döngülerin pek çoğu bu tür hatalardan kaynaklanır. Örneğin, “ ocuk olmadan babalık, baba olmadan çocukluk olmaz” ifadelerinde terimlerin her birinin varlığı diğerine bağlı olduğundan bu bir kısır döngüdür (Sühreverdî, 2012, 67; Őir zi, 1383, 142). Konuya ilişkin aynı  rneği kullanmış olan Ebherî'ye göre buradaki hata, bu iki Şeyin birlikte değil de ancak birbiri için var kabul edilmesinden kaynaklanmıştır. (Ebherî, 1998, 215). Babalık ve çocukluktan her biri diğerinin varlığıyla mümkün olduğundan birbirlerine bağlı, yani onların bir anlamda karşılıklı olarak birbirlerini gerekli kıldığı varsayılmıŐtır.

Sühreverdî'ye göre bu çıkarım yanlıştır. Söz konusu iki terim beraberdir fakat onlar birbirinin sayesinde var değillerdir, yani birbirinin illeti değillerdir. İmk nsız olan bir Şeyin diğerine bağlı olarak var olma durumu, yani kısır döngü, ancak iki Şeyden her biri bir diğerini sayesinde var olduğunda söz konusudur. Bundan da her birinin kendinden ve kendinden önce var olandan önce var olduğu sonucu çıkar (Sühreverdî, 2012, 67).

Sühreverdî'ye göre iki Şeyin varlığı, her biri diğerinden önce gelecek Şekilde düşünülemez.  nk  Şayet ikisinden her biri diğerinin varlığına dâhil olsa birinin varlığına dâhil olan diğerinden önce gelir. Onlardan sadece biri diğerinin varlığına dâhil ise kendisine dâhil olunan önce gelir. Böyle değilse hangisinin önce geldiği tayin edilemez. Biri diğerine muhtaç değilse birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmez.  nk  babalık ve oğulluk gibi izafetlerden her biri diğerini olmadan tasavvur edilemez. İki Şey, biri diğerini için harici bir illet olduğunda her birinin diğerini olmadan zorunlu olarak kaim olması mümkündür. Örneğin; iki eğik çizgi böyledir. Bunun  rneği her biri diğerini üzerine zorunlu olarak kaim olan olabileceği gibi ikisinden biri ancak diğerini kaim olduğunda kaim olan da olabilir. Yerin ıslanmasının yağmura bağlı olması yağmurun da buhara bağlı olması buharın da yerin ıslanmasına bağlı olması baba ve  ocuk örneğindeki gibi muhal olan devrin  rneği değildir.  nk  yerin ıslanmasının kendisine bağlı olduğu yağmur adet (sayı) iledir; adedi olarak yağmura bağlı olan Şeyin dıŐındadır. Bu türlü bir devr mümkündür (Sühreverdî, 2011, 497-498; Sühreverdî, 1955, 92-93).

7. Z t  olanı araz , araz  olanı da z t  yerine koymak da hatadır.  rnek: “Hareket eden gemideki direk de hareketlidir; her hareket edenin parçaları da hareket etmekten geri kalmaz.” Hâlbuki bunların hepsi tek bir mek ndadır ve sonuç geçersizdir (Sühreverdî, 1955, 85). Aynı  rnek Ebherî tarafından Şöyle dile getirmiştir:

Hareket eden gemideki direk hareketlidir.

Hareket eden her Şey bir konumda sabit değildir.

Öyleyse hareket eden gemideki direk bir konumda sabit değildir (Ebherî, 1998, 214).

8. Bilkuvve olanı bilfiil; bilfiil olanı da bilkuvve yerine almak hatadır (Sühreverdî, 1955, 85; Sühreverdî, 2012, 68). Örneğin, heyulanın bilkuvve olduğuna hükmedip bununla onun zatının bilkuvve olduğunu kast etmek yanlıştır (Sühreverdî, 2011, 499). Başka bir örnek ise Şöyledir: “Cisim sonsuza kadar bölünmeye kabil ise cismin iki yüzeyi arasındaki parçalar sonsuzdur.” (Őir zi, 1383, 145). Burada söz konusu olan bölünme bilkuvvedir; bilfiil değildir.

9. Zihn  olanı, aynı olanın yerine almak hatadır. Başka bir ifade ile zihnî itibarların ve aklı yüklemlerin somut Şeyler olarak alınması yanlıştır. Örneğin bir kimse “insan bir tümeldir” sözünü iŐittiđinde, insanın tümel oluŐunun insanın dış dünyada onunla sıfatlandığı için insana yüklendiğini zannedebilir (Sühreverdî, 1955, 85; Sühreverdî, 2012, 68). Bu, insanın zihinde tümel bir kavram olmasından hareketle onun dışarıda da tümel olduğunu varsaymak manasına gelir.

10. Bir Şeyin benzerini onun hükmünün yerine almak hatadır. Başka bir ifade ile hatanın bu çeşidi bir Şeyin misalinin o Şeyin kendisi olarak alınması sonucu ortaya çıkar (Sühreverdî, 1955, 85; Sühreverdî, 2012, 68). Örneğin, ateŐin sureti zihinde dış dünyadaki gibi kabul edilse, yani dıŐarıdaki

özellikleriyle birlikte bulunduğu varsayılsa, ateşi düşünen zihnin yanması gerekirdi (Şehrezûrî, 1993, 146).

11. İletin hükmünü onun parçasının yerine ya da parçanın illetini parçasının yerine almak hatadır. İlet olmayanı illet olarak almak da bu kapsamda değerlendirilebilir. Hulfi kıyasta yanlışlığın illeti olmayan şeyin illet olarak alınması da bu tarz hataya sebep olur (Sühreverdî, 1955, 86; Sühreverdî, 2012, 68). İbn Sînâ da buna işaret etmiştir. Ona göre bir kıyas yapan kimse bu kıyasta bir şeyi zikreder ve bunu izleyen bir hulf ile onun yanlışlığını ortaya koymaya çalışır; sonra o, söz konusu hulfun nedeni olmaz, aksine o hulf –ister var olsun ister olmasın- zorunlu olur. Mesela bir kimsenin ruh (nefs) ve hayatın aynı olmadığını şu şekilde izah etmek istemesinde durum böyledir: “Eğer mutlak olarak oluş, mutlak olarak bozuluşun karşıtı ise bir oluş da bir bozuluşun karşıtıdır. Ölüm bozuluş olarak hayatın zıddıdır. Hayat da bir oluştur ve yaşayan şey oluşur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Öyleyse ruh ve hayat aynı şey değildir.” Burada kıyas sonuç vermiştir ancak bu ulaşılmak istenen sonuç değildir (İbn Sînâ, 2006, 18-19). Bu sonuç bu akıl yürütmenin neticesi değildir. Çünkü böyle bir şeyin imkânsızlığı, ruh ve hayatın aynı şey olmadığı iddia edilmeyip de sadece hayatın bozuluşun zıddı, oluşun ise bozulmanın zıddı olduğu iddia edilseydi ortaya çıkardı (Emiroğlu, 2004, 161).

12. Yüklemenin, yani bir şeyi başka bir şeye yüklem yapmanın şartlarını karıştırmak hatadır (Sühreverdî, 1955, 85). İbn Sînâ'ya göre bu yanlış, özel şartları bilinmeyen bir ilke ya da önermeyi kullanmaktan kaynaklanır. Mesela, “adam öldürmenin cezası idamdır”, (Emiroğlu, 2004, 130) denildiğinde durum böyledir. Buradaki yanlışlığın sebebi, bu hükmün sadece kasten adam öldürenler için geçerli olduğunun belirtilmemiş olmasıdır. “Kasten” kaydı eklenmediği için eksik yükleme nedeniyle ifade bir kapalılık söz konusu olmuştur.

13. Kıyasta hata bir şeyin aksinin doğru olduğunu vehmetmekle (el-iyhêmu'l-aks) de olabilir (Sühreverdî, 2011, 495). Örnek: “Kar beyazdır; öyleyse her beyaz kardır.” Böyle bir döndürmede konu tümel olarak alınamaz (Sühreverdî, 1955, 85). Başka bir ifadeyle bu tür hatalar geçersiz döndürme sebebiyle ortaya çıkar. “Bütün siyahlar renktir” önermesinden “bütün renkler siyahtır” sonucunun çıkarılması böyledir (Sühreverdî, 2012, 66). İbn Sînâ, bu tarz hataların zanna dayalı olduğunu ifade etmiştir. Örneğin hırsızların gece dışarıda dolaşması sebebiyle, “filanca gece dışarıda dolaşıyor, öyleyse hırsızdır ya da hırsızlık zanlısıdır,” biçiminde bir akıl yürütme yapmak böyledir (İbn Sînâ, 2006, 18). Buradaki yanlışlık, bir durumda zorunlu olanın her durumda aynı şekilde zorunlu olacağını zannetmekten kaynaklanmıştır. Çünkü bir kimse hırsızlık yapmak için gece dışarıda dolaşıyor olabilir; fakat gece dolaşan herkes hırsızlık zanlısı olmayabilir (Kömürcü, 2010b, 190).

14. Önermelerin itibarlarını, yani sahip oldukları modal kayıtları terk etmek hatadır. Bu aynen tümellerin zihinde mevcut olduğunu, ayanda mevcut olmadığını duyan bir kimsenin bu durumda onların ayanda mevcut olmadığını ve zihinde yok olmadığını kabul etmesi gibidir. Hâlbuki onların mevcut olmadığı ve yok olmadığı yönündeki mutlak hüküm hatadır (galat) ve aldatmadır (gallat). Hataya düşmek için modlara (cihêt) riayet etmek önemli bir iştir (Sühreverdî, 1955, 86; Sühreverdî, 2011, 504). Örnek:

Her insanın hareketli olması mümkündür.

Her hareketli zorunlu olarak hareketle kaimdir.

Her insan zorunlu olarak hareketle kaimdir.

Yukarıdaki kıyasta büyük öncül vücûdiyyedir ve “öyle olduğu bilinmekle birlikte hareketli olduğu sürece hareketlidir” anlamına gelmektedir. Küçük öncül mümkün ve büyük öncül vücûdiyye olduğunda sonuç mümkün olur (Sühreverdî, 1955, 87; Sühreverdî, 2011, 489).

15. Türlerin farklı olduğu durumlarda  nceliksizlik metodunu (tarik-i lâ-evleviyyet) uygulamak, yani önce gelmesi gerekeni önce getirmemek hatadır. Örneğin, “insan ve balık canlı olmaları bakımından ortak olduklarından, insan nefes alma zorunluluğu yönünden balıktan öncelikli değildir” ifadesi böyledir.  nceliksizlik yönteminin rastlantılar alanında uygulanması da hatadır. “Her ikisinin de insan olmasından dolayı Zeyd’in Amr’dan uzun olma önceliği yoktur; ikisinden biri uzunlukta diğerinden ayrılmaz, yani (ikisi de aynı uzunluğa sahiptir)” ifadeleri buna örnektir. Hâlbuki insanın görmediği mümkün durumları zorunlu veya imkânsız yapan sebepler vardır. Bireylerin tamlık ve eksiklik yönünden birbirinden farklı olduğu türlerde  nceliksizlik metodu kullanılamaz.  nk  bir birey kendisindeki tamlık ve m kemellik sebebiyle bir Şeye sahip olmaya öncelikli olabilir. (Sühreverdi, 2012, 68-69).

16. Kelimelerin kullanıldıkları anlamlara dikkat edilmemesinden kaynaklanan hatalar da vardır. Örneğin, “beyazlık her beyaz olan Şeyin kavramına d hildir ve Zeyd beyazdır” diyerek beyazlığın Zeyd’in hakikatine dâhil olduğu soncunu çıkarmak böyledir. Oysa beyazlığın beyaz olan Şeye dâhil olması, o Şeyin beyaz olması yönünden olup insan, canlı veya bir başka Şey olması yönünden değildir. Bu yüzden beyazlık, beyaz Şeyin hakikatine dâhil olmaz ve onun kurucu ögesi olmaz (Sühreverdi, 2012, 69; Sühreverdi, 2011, 500).

17. Bir başka hata bir Şeyin mukabili olan yokluğu zıddın yerine almaktır. Örneğin s k n, yokluğun mukabilidir.  nk  o, hareketin yokluğu, yani olmayıŐıdır. Keza körlük de böyledir.  nk  körlük görme imkânı olan bir Şeyde görmenin olmamasıdır. Dolayısıyla taŐın görmesi diye bir Şey söz konusu olmadığından ona, yani taŐa “k r” denilemez (Sühreverdi, 1955, 92; Sühreverdi, 2011, 502).

Sühreverdi yokluk bildiren ifadeler için bir kuraldan bahsetmektedir. Ona göre örneğin, bir cismi veya insanı bırakır, fakat onlardaki hareket ve görme gibi halleri kaldırırsak, hareketsiz ve k r n var olması için onların yerine bir başka Şeyi koymak gerekmez. Bilakis konuyu bırakıp ondan bir Şeyler kaldırmak yeterlidir.  nk  yokluğun müstakil bir illete ihtiya ı yoktur. Bilakis yokluğun illeti, sahipliğin (melekenin) yokluğundan ibarettir. Dolayısıyla yokluk, bir zıt olarak alınır ve varlık bildiren bir Şey olur ve bir illet gerektirir. Bundan da başka Şeyler ortaya çıkar ve hataya sebep olur (Sühreverdi, 2012, 69-70; Sühreverdi, 2011, 500).

Sühreverdi’ye göre “kutsallık (kutsiyyet)” ve “biriciklik (teferrüd)” gibi bazı yokluk bildiren isimlerde –bunlardaki yokluktan kasıt eksik sıfatların, ortaklığın yokluğudur- imkân Őartı yoktur. Bunlar olumsuzlama (selb) bildiren isimlerdir ve onların bazıları bir tür hakkında kullanmaya elveriŐli değildir. Örneğin, “sakalsızlık/t ys zl k” böyledir. Yokluk bildiren isimlerin bazılarında ise imk na itibar edilir (Sühreverdi, 2012, 70; Sühreverdi, 2011, 501). Kısaca ifade etmek gerekirse bu tür hataların sebebi olumluluk ve olumsuzluğun, yokluk ve varlığın yerine alınmasıdır (Őehrez ri, 1993, 151). Yokluk ve varlıktan olumluluk ve olumsuzluğun aksine hiçbir Şey  ıkmaz.

19. Genel ( mm) bir lafzın farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılması ve o lafzın kast edildiği anlamın değil bir başka anlamının anlaşılmasıdır. Sühreverdi, *Hikmetü’l-Őr k*’ta bu hatanın daha önce lafızda ortaklık sebebiyle, yani lafzın kapalılığından kaynaklanan hatalar içinde değerlendirildiğini ancak bunun çok sık düşülen bir hata olduğu için ayrıca ele aldığını ifade ederek meseleyi aşağıdaki gibi açıklamıştır.

Sühreverdi’ye göre genel lafızla, zatında ortaklığa engel olmayan, yani zatı yönünden birden fazla Şey için elveriŐli olması imkânsız olmayan tümel lafız kast edildiği gibi, onunla “kapsayıcılık” (m steğrak), yani hükmün tek tek bütün bireyler için geçerli olması da kast edilir. Birinci tür genel lafzın, yani tümelin doğruluğu veya olumluluğu özelin doğruluğunu ve olumluluğunu gerektirmezken yanlışlığı ve olumsuzluğu özelin olumsuzluğunu ve yanlışlığını gerektirir. Genel lafzın karşıtı olan özel lafızda ise onun doğruluğu genelin doğruluğunu gerektirirken yanlışlığı genelin yanlışlığını gerektirmez (Sühreverdi, 2012, 71; Sühreverdi, 1955, 88-91).

Sühreverdî'ye göre yukarıda ifade edilen ikinci tür genel lafızda genel terimin doğruluğu özelin doğruluğunu gerektirir. Buna karşılık genelin yanlışlığı özelin yanlışlığını gerektirmez. Özelin doğruluğu böyle bir genelin doğruluğunu gerektirmezken yanlışlığı genelin yanlışlığını gerektirir (Sühreverdî, 2012, 71; Sühreverdî, 1955, 88-91).

20. Bir diğer hata, benzer parçalardan oluşmuş bir mahiyetin bir parçasının hakikati ile özdeşleştirilmesinden kaynaklanır. Bu, bazı şekil ve nicelikler dışındaki durumlar için geçerlidir. Nitekim bir iki parçası birbirine benzemekle birlikte, hakikatleri daire olan bütün, kendi hakikati ile özdeş değildir. Daire onların hakikatini paylaşmaz. İki, bir artı birden oluşmakla beraber, iki birle aynı hakikati paylaşmaz (Sühreverdî, 2012, 71).

21. Meşhur olanı, evveliyeden, yani kesin bilgilerden kabul etmek hatadır. Örneğin, “Bâri-i Teâla bir şeyden acizse bu ezeli bir noksanlıktır” hükmü böyledir. Bu hüküm evveliyattan değildir, aksine bunun burhana ihtiyacı vardır. Yine aynı şekilde vehmi olanı evveli kabul etmek de yanlıştır (Sühreverdî, 2011, 507). Burada anlatılmak istenen Allah'ın bir konuda aciz olduğu iddiasının ispatlanmasının hiçbir şekilde mümkün olmadığıdır.

Mana yanlışları konusunda Sühreverdî'nin yaklaşımı genel itibariyle bu şekildedir. Sühreverdî kıyasta yapılan bazı hataların, tanımda yapılan hatalara benzediğini ifade etmiştir (Sühreverdî, 2011, 493). Tanım ile kıyasın, onlarda ortaya çıkan hatalar temelinde ilişkilendirilmesi oldukça önemlidir. Bu durum insan aklının gerek doğruyu bulmada gerekse de yanlışla düşmede aynı şekilde işlediğine delil olarak alınabilir. Akıl bilinenden bilinmeyene giderken bilinmeyi bilene benzeterak tanımaya çalışır. Eğer bu işlemi uygun biçimde gerçekleştirirse doğruya ulaşır. Ancak buna karşılık benzetme işlemi, olması gerektiği gibi yapılmazsa bu durumda yanlışlıklar ortaya çıkar. Söz konusu işleyiş, mantığın ilk aşaması olan kavram oluşturmada, sonraki safhalar olan tanım yapma, önerme kurma ve en son basamakta kıyas yapmaya kadar hep aynı şekilde devam eder.

Sonuç

Sühreverdî eserlerinde birçok hata çeşidi üzerinde durmuştur. Bunların tam sayısını tespit etmek oldukça güç bir durumdur. Çünkü o, birbirine benzemekle birlikte içerisinde küçük farklılıklar barındıran hata türlerini kimi zaman aynı kimi zaman ayrı değerlendirmiştir. Örneğin, bazı hataları hem lafız hem mana yanlışlığı içinde değerlendirmiş bazen de aynı örneği sureti ve maddesi bozuk kıyalara misal olarak vermiştir. *Hikmetü'l-İşrâk* şarihi Şîrâzî madde yanlışlarının altısı lafza, yedisi manaya ait olmak üzere toplam on üç tane olduğunu ifade etmiştir (Şîrâzî, 1383, 135).

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ilk önce bazı hatalar üzerinde durmuş daha sonra bir takım mantık kurallarını ele alarak onların doğruluğunu araştırmak suretiyle çeşitli hata türlerini örneklendirmiştir. O, bunu yapmak için, yani hataların tespit edilmesine yarayacak kuralların tespit edilmesi için önhazırlık mahiyetinde bazı kavramların açıklanması gerektiğini ifade etmiştir (Sühreverdî, 2012, 79). Bu durum oldukça ilginçtir. Çünkü Sühreverdî'nin mugalatayı tespit için doğruluğunu araştırdığı kuralları oluşturan ıstılahlar dediği şeyler akli itibarlar ve bunların içerisinde değerlendirdiği kategoriler, arazlar, heyula ve suret, atom teorisi, boşluk kavramı, nefsin ölümsüzlüğü, Platon'un ideler nazariyesi, ışık ışınlarının mahiyeti ve birlik ve çokluk gibi metafizik bahislerdir. Bu yaklaşımıyla Sühreverdî'nin mugalatayı geniş bir perspektifte ele aldığını söyleyebiliriz. Onun böyle yapmasının sebebi Sühreverdî'nin yanlışla düşülen noktaları bilmenin düşünmenin yasalarını bilmek kadar önemli olduğunu kabul etmiş olması gerekir.

Mugalata konusunda Sühreverdî bazıları yukarıda geçen bir takım kurallardan bahsetmiştir. Bunlar kendilerine uyulduğunda kişiyi hataya düşmekten korumaya yarar. Sühreverdî bir kıyasla karşılaştığında hataya düşmemek için yapılması gerekeni şöyle özetlemiştir: “Sana bir kıyas getirildiğinde onun bütün parçalarına, niceliğine, modalitesine, öncüllerin kendisine ve terimlerine

sonra onun terkiibine, hangi Őekilden olduğuna ve itibar Őartlarına bak. Bunları yaptığında İnŐallah hataya d Őmezsin (Sühreverdi, 1955, 87).

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Sofistik  ur tmeler üzerine*, ( ev. OĞuz  z Ğ l), İstanbul 2007.
- Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2004. Őihabüddin Sühreverdi, *Hikmetü'l-İŞrâk*, (*Mecm me-i Musennef t-ı Şeyh-i İŞrâk*; içinde) (Tashih: Henry Corbin), Tahran 1373.
- Es r ddin el-Ebheri, *KeŐfu'l-Hak ik fi-Tahriri'd-Dak ik*, (Thk. ve NeŐr. H. Sarioğlu), İstanbul 1998.
- F r bi, *İlimlerin Sayımı*, (A. Arslan), Ankara 1999.
- F r bi, *Kitâbu'l-Burhan*, ( ev.  . Türker,  .M. Alper), İstanbul 2008.
- Fen ri, *Şerhu İsağuci*, İstanbul 1309.
- Gaz li, *DüŐünmede Doğru Yöntem (Mihakku'n-Nazar*,  ev. A. Kayacık), İstanbul 2002.
- İbn Sînâ, *Sofistik Deliller (Kitabu'Ő-Şifa: es-Safsata*,  ev.  . Türker), İstanbul 2006.
- Kömürcü, Kamil, "Es r ddin el-Ebheri'nin Muğalata'ya (Safsata) Bakışı", *İsl mi İlimler Dergisi*, C. 5, S. 2, G z 2010a.
- Kömürcü, Kamil, "İbn Sînâ'ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIV, S. 2, 2010b.
- Kutbudd n Őir zi, *Şerhu Hikmeti'l-İŞrâk*, (Edit: A. N r ni, M. Muhakkık), Tahran 1383.
- Őems dd n eş-Őehrez ri, *Şerhu Hikmeti'l-İŞrâk*, (Tashih ve tahkik: Hüseyin Ziy i Torb ti), Tahran 1993.
- Őihabüddin Sühreverdi, *el-Lemeh t*, (*Mecm me-i Musennef t-ı Şeyh-i İŞrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.
- Őihabüddin Sühreverdi, *el-MeŐ ri' v'el-Mut r h t* (Tahkik ve tashih: Dr. Maksud Muhammedi, EŐref Ali P r), Beyrut-Bağdat 2011.
- Őihabüddin Sühreverdi, *İŞrâk Felsefesi* ( ev. Tahir Ulu ), İstanbul 2012. Őihabüddin
- Őihabüddin Sühreverdi, *Mantıku't-Telvihât*, (Thk. A. E. Feyyaz), Tahran 1955.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmk nı Sorunu*, İstanbul 2010.



İMAM EŞ-ŞAFİİ'NİN KUR'AN İLİMLERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ¹

VIEWS OF IMAM AL-SHAFI'I ABOUT THE QUR'ANIC SCIENCES¹

Abdulkerim SEBER
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı
Ağrı-Türkiye
aseber@agri.edu.tr

Atıf gösterme: Seber, A. (2017). İmam Eş-Şafîi'nin Kur'an İlimleri Hakkındaki Görüşleri, *Universal Journal of Theology* 2 (2), 117-132.

¹Bu çalışma Fahreddin er-Razî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin'in "Menâkıb'ul-İmam eş-Şafîi" (Daru'l- Cîl, tah. Ahmed Hicazî es-Sekâ Beyrut 1993), adlı eserinin Kur'an İlimleri (ss.173-193) bölümünün tercümesidir.

Geliş Tarihi: 10 Ocak 2017	Öz: This study was carried out by Fahreddin er-Razi, Muhammad b. Ömer b. Al-Hussein's "Menâkâb al-Imam al-Shafîi" (p.173-193).
Değerlendirme Tarihi: 12 Ocak 2017	Anahtar Kelimeler: <i>al-Shafîi, er-Razi, Qoran.</i>
Kabul Tarihi: 20 Haziran 2017	Abstract: Bu çalışma Fahreddin er-Razî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin'in "Menâkıb'ul-İmam eş-Şafîi" (Daru'l- Cîl, tah. Ahmed Hicazî es-Sekâ Beyrut 1993), adlı eserinin Kur'an İlimleri (ss.173-193) bölümünün tercümesidir.
© 2017 UJTE E-ISSN: 2548-0952 Tüm hakları saklıdır.	Keywords: <i>al-Shafîi, er-Razi, Kuran.</i>

Giriş

İmam Şâfiî (204/819), Kur'ân-ı Kerîm'i, kendi zamanında Mekkelilerin hocası olan Konstantin Oğlu İsmail (170/786)'den okuduğunu söylemiştir. O da Kur'ân'ı, Abbâd Oğlu Şibl (160/776) ve Mişkân Oğlu Ma'rûf (165/781)'tan okuduğunu bildirmiştir. Şibl ve Ma'rûf da Kur'ân'ı Abdullah b. Kesîr (ö.120/738)'den okuduklarını ifade etmişlerdir. Abdullah b. Kesîr de Kur'ân'ı Mücâhid (103/721), İbn Abbas (68/687) ve Übeyy b. Ka'b (33/654) vasıtasıyla Rasûlüllah (sav)'den okuduklarını beyan etmişlerdir.

Şâfiî, hocası İsmail'in (قُرْآن) lafzının hemzeli olan (أقر) fiilinden alınmadığını, "Tevrât" ve "İncil" gibi özel isim olduğunu ve "Şayet Kur'ân, (قُرْأنت) fiilinden alınmış olsaydı, okuduğumuz her şeyin Kur'ân olması gerekirdi" dediğini ifade etmiştir. Yine Şâfiî'nin naklettiğine göre hocası İsmail,

(ال قرآن قرأت اذا) cümlesindeki fiil olan (قرأت)'nün hemzeli, fiilin mef'ûlü olan (قرآن)'ın da hemzesiz okunmasını tavsiye etmiştir.

Şâfiî'nin Bu Konudaki Açıklamaları Üç Fasıla Ayrılmış Olup Birinci Fasil Kur'ân'ı Nasıl Öğrendiği Hakkındadır:

Müzenî¹ (ö. 264/878)'nin, Harmele Oğlu Yahyâ (246/820)'dan rivayet edildiğine göre İmam Şâfiî on üç yaşlarındayken Mescid-i Haram'da Kur'ân okutuyordu. Rebî (334/945)'den rivayet edildiğine göre Şâfiî Kur'ân'ı her ayda üç kere; Ramazan ayında ise birisi gece diğeri de gündüz olmak üzere günde iki defa hatmederlerdi. Yahyâ b. Nasr (ö. 294/906)'dan şöyle rivayet edilmiştir: “Biz ağlamak istediğimiz zaman içimizden birisi “Haydi! Kur'ân'ı iştahlı bir şekilde okuyan -Şâfiî'yi kast ederek- şu Muttalibî gencin yanına gidelim, der ve birlikte onun yanına giderdik. Yanına vardığımız zaman o Kur'ân'ı okumaya başlar ve önüne düşecek derecede şiddetle okurdu. O, bu halde Kur'ân okumaya devam ederken biz onu bırakır gelirdik” demiştir. Müzenî Şâfiî'den rivayetine göre Şâfiî “*Kim Kur'ân'ı okursa kıymeti artar; fıkıhla ilgilenirse şanı yüce olur; hadis yazarsa delili kuvvetli olur, lisan ilimleriyle ilgilenirse tabiatı ince olur; matematikle ilgilenirse güzel görüş sahibi olur; nefsinin kötülüklerinden korunmazsa ilmi kendisine fayda sağlamaz*” demiştir.

İkinci Fasil: Şâfiî'nin Tefsire Dair Verdiği Bilgiler Hakkındadır:

Abdulâlâ'nın oğlu Yunus, “Şâfiî'ye tefsirden sorulduğu zaman sanki Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olmuş birisiymiş gibi cevap verirdi” demektedir. Şâfiî, “Kur'ân'ın iki kapağı arasına baktım, Allah Teâlâ'nın Kur'ân ayetleriyle kast ettiği şeyleri iki harf hariç tamamen anladım” demiştir. Râvî bunun birincisini unuttuğunu, ikincisinin de (وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)² âyeti olduğunu söylemiştir. Şâfiî, “*Ben 'desîse' kelimesini Arap dilinde aradım, bulamadım, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'a sordum, o da bunun 'aldatmak' mânâsına gelen Sûdanca bir kelime olduğunu, söyledi*” demiştir.

Evvela şunu bilmelisin ki, Allah Teâlâ'nın kitabının hükümlerini Şâfiî mezhebi metoduyla çözmek için bizim yazdığımız “*et-Tefsiru'l-Kebîr*”i okuyan herkes, Şâfiî'nin ilimde sahili olmayan bir deniz olduğunu görecektir. Örnek olmak üzere Şâfiî mezhebinin metodunu burada bazı ayetler üzerinde gösterelim:

¹ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısırî, İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerindendir.

² 91. Şems, 10.

1. Ayet: “*Kim darda kalır, başkasının hissesine el uzatmaz, zaruret miktarını da aşmazsa...*”³ ayetinin mânâsı hakkında Şâfiî şöyle demiştir: “*Kim muhtaç olduğu halde zulüm ve haddi aşmadan yerse ona günah yoktur*”. O, buradaki zulüm ve haddi aşmayı başkasının hakkına ve haddine tecavüzde bulunarak yemek-içmek gibi fiilleri işleyenlere mahsus görmüştür”.

Ebû Hanîfe (150/767) bu konuda “*Kim dara düşer de haddi ve zaruret miktarını aşmaksızın yerse ona günah yoktur*, demiştir. Buradaki haddi ve zaruret miktarını aşmayı o da Şâfiî gibi yemeye tahsis etmiştir. Bu konuda Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasındaki ihtilaf, genellikle âsî kimse için seferde böyle bir ruhsatın olup olmadığı etrafında yoğunlaşmaktadır; Âsî seferde ruhsat kullanır mı, kullanmaz mı? sorusuna Şâfiî, “*Kullanamaz; çünkü bu durum, zaruret miktarını aşmaktır*” derken, Ebû Hanîfe, “*Mecbur kaldığı için yemekte haddi aşmamak ve zaruret miktarını geçmemek şartıyla bu ruhsatı kullanabilir*” demiştir. Allah en iyi bilendir.

Şâfiî bu konuda bir nassa ve bir aklî delile dayanmaktadır: Onun nastan delili, “*Allah size ölü etini, kanı ve domuz etini, haram kıldı*”⁴ âyetidir. Ona göre bu âyetle Cenâb-ı Hak, bunları tamamen haram kılmış, sonra da haddi aşmayan ve zaruret miktarına tecavüz etmeyen kimseye de mübah kılmıştır. Âsî olarak yola çıkan kimsenin haddi aşmadığına dolayısıyla da zaruret miktarına tecavüz etmediğine inanılmaz. Bu bakımdan o kimse, bu ruhsatın içerisine de giremez. Allah Teâlâ'nın “*...Haddi aşmaksızın ve zaruret miktarını geçmeksizin...*” ifadesine dayanarak, zaruretten dolayı yemenin zulüm ve haddi tecavüz olmadığını söyleyen Şâfiî, bu konuda şöyle demiştir: “*Bu, ilâhî hakları gözeterek zulüm ve haddi tecavüzde bulunmayanlar için diğer konularda da geçerlidir. Hâlbuki isyan ederek yola çıkan kimse zaten bu seferiyle haddi tecavüz etmiştir. Genel mânâda Allah'ın hudutlarını çiğneyen böyle bir kimsenin bu âyetin kapsamına girdiği kabul edilemez. Sonuç olarak âsî bu ilâhî ruhsatın içine giremez. Zira o bu hareketiyle haramlığı gerektiren nassın hükmü altındadır.*”

Kadı Abdulcebbar b. Ahmed (ö.415/1025)'in “*Fevâidü'l-Kur'ân*”, Ebu Bekr er-Râzî (ö. 543/1148)'nin “*Ahkâmü'l-Kur'ân*” adlı eserlerinde mezkûr ayetin tefsirini Şâfiî'den naklen yapılan “*Müslümanların imamına başkaldırmaksızın, yemede haddi tecavüz etmeksizin...*” şeklindeki tefsirin uygun bir tefsir olduğunu bilmelisin. Çünkü “*Haddi aşmaksızın, yeme hususunda haddi tecavüz etmeksizin...*” ifadesi bir şarttır. Şart ise kendi başına bağımsız olmayan bir istisna mesabesindedir. Dolayısıyla bu istisna ile alakalı bir şeyin zikredilmiş olması lazımdır. Hâlbuki biz

³ *إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* / Allah size murdar olarak ölmüş hayvanı, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilen hayvanların etini yemeyi size haram kıldı. Ancak zorda (aç) kalan kimsenin helal görmemek ve aşırı gitmek şartıyla bunlardan (istemeyerek) yemesinde bir mahzur yoktur. Bilesiniz ki, Allah Teâlâ çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir. 2. Bakara, 173).

⁴ 2. Bakara, 173.

biliyoruz ki burada yemekten başka zikredilen bir şey yok. Zira âyetteki “...*Kim ki mecbur kalırsa...*” cümlesinin mânâsı “*Haddi tecavüz etmeksizin, zaruret miktarını aşmaksızın yerse ona günah yoktur*” demektir. Durum böyle olunca “...*Zaruret miktarını geçmeksizin ve haddi tecavüz etmeksizin...*” cümlesi, zikredilmeyen seferin dışında kalan yemekle ilgilidir de, bu seferle ilgili değildir.

Bu görüşün zayıf olduğunu bilesin. Çünkü yukarıda bu ayetteki “...*Haddi aşmaksızın, zaruret miktarını geçmeksizin...*” ifadesinin isyan halindeki kimse için geçerli olmadığını açıklamıştık. Bu ifade tecavüzkârlığın özellikle seferde yasaklandığına delalet etmez. Aksine bu, hem seferde hem de diğer zamanlardaki tecavüzkârlığın yasaklandığına delalet etmektedir. Sonuç olarak insanların İmam Şâfî’ nin sözünün maksudını anlayamadığı ortaya çıkmıştır. Allah en iyisini bilendir.

Sonra Allah Teâlâ’nın “...*Haddi aşmaksızın ve zaruret miktarını geçmeksizin...*” âyet-i kerimesinin sadece yeme içmeye bağlanmasının caiz olmadığına birçok şey delalet etmektedir:

- Cenab-ı Hakk’ın (عَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ) kelamı, (اضْطُرَّ) fiilinden haldir. Bu durumda, bir kimsenin haddi aşmamak ve zaruret miktarını geçmemekle birlikte ihtiyaç halinin devam etmesi lazımdır. Eğer Allah’ın “*Haddi aşmaksızın ve zaruret miktarını tecavüz etmeksizin...*” kelamıyla muradı çok yemek ise, bu durum mecbur kalma vasfını ortadan kaldırır. Çünkü çok yiyen kimsenin mecbur kalmış olmasından bahsetmek muhal olur.
- İnsan tabiatı itibariyle ölü etinden ve kandan şiddetle kaçır, dolayısıyla böyle bir şeyin nehiy edilmesine ihtiyaç yoktur. Bu durumda âyette belirtilen mecbur kalma şartının yemekte aşırı gitmeye bağlanması, kelamı faydalı ve anlamlı bir söz olmaktan çıkarır.
- Şâfî’ nin bu âyetin te’vîlindeki zikrettiği vecih (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)⁵ âyetiyle te’yit edilmiştir. Bu âyet günaha meyletmeksizin zorda kalan kimseye ruhsat verildiği beyan edilmektedir. Bu da bu ruhsatın, hiçbir konuda haddi aşmayan ve zaruret miktarını tecavüz etmeyen kimse için söz konusu olduğuna dair mezkûr âyet hakkındaki açıklamamızın aynısıdır.

Hanefîler ise, imamlarının te’vîlinin doğruluğunu ispatlamak için şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

⁵ “*Kim gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir) Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*” 5. Maide, 3.

a. Allah Teâlâ bir başka âyette “ *وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ* / *Dara düştüğünüz durumlar hariç size haram kıldıklarını açıklamıştır*”⁶ buyurmuştur. Hâlbuki âsi bir halde sefere çıkan kimse de mecbur kalmıştır. Dolayısıyla ona da bu konuda ruhsat vermek gerekmektedir.

b. Allah Teâlâ'nın “*Kendi nefsinizi öldürmeyiniz. Allah size çok merhamet edendir*”⁷ âyetiyle “*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayınız*”⁸ âyetinde de ruhsat vardır. Zira haram diye zaruret miktarını yemekten kaçınmak, nefsi öldürmeye ve onu tehlikeye atmaya koşmaktır. Binaenaleyh bu durumun da haram olması gerekir.

c. Hz. Peygamber (sav)'in mukim kimseye bir gün bir gece, misafire de üç gün üç gece ruhsat tanıdığı rivayet edilmiş olup Hz. Peygamber (sav) sefere çıkan kimseleri âsi veya itaatkar diye ayırmamıştır.

e. Âsî kimse seferinde uyuya kalsa yahut boğulmakta olan, yangına maruz kalan kimseyi görse - bunları kurtarmak için- namazını kesmesi gerekirken böyle bir kimsenin kendi canını helak olmaktan kurtarmaya koşması öncelikle gerekir.

Allah Teâlâ'nın ((*فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِيمَانِهِ فِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*))⁹ âyet-i kerimesi, haddi ve zaruret miktarını tecavüz etmeyen kimsenin günahkâr olmadığına delalet eder. Bu âyet haddi ve zaruret miktarını aşan kimsenin günahkârlığına da hitabın delaleti metoduyla delil gösterilemez. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre hitabın delaleti asla delil değildir.

Hanefîlerin bu konudaki mezkûr görüşlerine cevabımız şöyledir:

“Biz Şâfî'nin bu âyetin te'vîliyle alakalı olarak zikrettiği görüşlerin doğruluğuna ve delillerinin zayıf olmadığına dair birçok delil getirdik. Bize göre bu konuda doğru olan Şâfî'nin görüşleridir. Bizim maksadımız, Şâfî'nin bu konuya dair psikolojik yaklaşımının başkalarınınkinden daha mükemmel olduğunu göstermektir. Bizim açımızdan bu da gerçekleşmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu âyetin

⁶ *O size neleri haram kıldığını ve mecbur kaldığınızda neleri yiyebileceğinizi açık ve anlaşılır bir şekilde bildirmişken, ne oluyor size de, Allah'ın adı anılarak boğazlanan (temiz ve helal) hayvanlardan yemiyorsunuz?! Şüphemiz olmasın ki o birçokları, hiçbir bilgiye dayanmadan sırf kendi arzularıyla (yasalar ve yasaklar koyarak, insanları) saptırıyorlar. Şüphesiz ki, Rabbin sınırı aşanları çok iyi bilendir.* (6. En'am, 119).

⁷ *Ey iman edenler! Birbirinizin malını (hırsızlık, gasp, kumar, faiz ve rüşvet gibi) batıl yollarla alıp yemeyiniz; ancak, (dini prensiplere uygun şekilde ve) karşılıklı rıza ile yaptığınız ticaretlerle birbirinizin malını almanız helaldir. Yine (ey müminler), birbirinizi ve kendi kendinizi öldürmeyiniz. Şüphesiz ki Allah, size çok acıyandır.* (4. Nisa 29).

⁸ *Allah yolunda (her şeyinizden) harcayınız; (Korkaklık ve cimrilikle düşmanlarınıza cesaret verip de) kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayınız. (Allah'a karşı) görevlerinizi en iyi şekilde yapınız ve de iyiliksever olunuz; Şüphesiz ki Allah görevlerini en iyi şekilde yapanları ve iyilik edenleri (Muhsinleri) sever.* (Bakara 195).

⁹ “Kim gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir” Maide, 3.

tevilinde zikrettiği görüşlerinin sahih olduğuna dair Hanefîlerin yukarıda zikrettiğimiz görüşleri asla kabul edilemez. Dolayısıyla bizim bu konudaki maksadımız bize göre gerçekleşmiştir”.

Biz mezkûr ruhsatı ortadan kaldıran delilimizin, bu ruhsatı var kılan sizin delilinizden daha hususi ve daha tercihe şayan olduğunu söylüyoruz. Yukarıda da geçtiği gibi ruhsatlarda asıl olan şer’î olmamasıdır.

Hanefîlerin kıyas vecihlerine gelince; bize göre bunlar birçok yönden zayıftır:

a. Bir nassa karşılık olarak yapılan kıyas bir şey ifade etmez. Çünkü nassa mukabil yapılan kıyas muteber değildir.

b. Ebu Hanîfe, günah olmasına rağmen gerçekleştirdiği seferden tövbe etmesi kaydıyla, âsîye bu ruhsatı mümkün görmekte; ne var ki bunu da tövbe etmek gibi bir sebebe bağlamaktadır.

3. Hanefîlerin yaptıkları bu kıyaslar kendinden daha kuvvetli olan kıyasa da zıttır. Şöyle ki, bu ruhsat bir nevi âsî kimseye yardım demektir. Eğer günah olan sefer sebebiyle âsîye bu ruhsatı verirsek, günaha teşvik olur ki bu da caiz değildir. Çünkü bu yardım günahın işlenmesine yapılan bir yardımdır. Oysa bir şeyin yasaklanması, o şeyin meydana gelmemesine çalışılması demektir. Dolayısıyla bu iki kıyas arasında bir çelişki vardır.

Hanefîlerin hitabın delaleti iddiası da zayıftır. Çünkü Allah Teâlâ âyet-i kerimenin başında, “*Size Allah ölüyü, kanı ve hınzır etini haram kıldı*”¹⁰ buyurmuştur. Bu, haramlığın umumi olmasını gerektirmektedir. Ayrıca muayyen şart olan mecbur kalmanın yanında haddi aşmama ve zaruret miktarını tecavüz etmeme ile helallik sabit olmaktadır. Zaruret şartının bulunmadığı yerde haramlık olan asli hükmün geri gelmesi gerekir. Sonuç olarak bu âyetin tefsiri sebebiyle Şâfiî’nin konuya bakışı, onun heybet ve kuvvetin nihai noktasında olduğunu kesin olarak göstermektedir. Allah en iyi bilendir.

Şâfiî (rh), “Allah Teâlâ ‘*Ey iman edenler! Muayyen bir vakitle belirlenmiş bir borç aldığınız zaman onu yazınız...*’ âyetinin ‘*Allah’tan korksun*’ cümlesine kadar bizi; yazmak, şahit getirmek ve rehin ile emretmiştir demektir. Âyetin zahiri vücûb ifade etmektedir. Âyetin devamında “*Sizden biriniz diğerine emanet verirse kendisine verilen emaneti geri ödesin...*” âyetiyle sabit olan yazınız, şahit olunuz emirlerinin delaleti vücûbî bir emir değil, irşâdî bir tavsiyedir. Çünkü Cenâb-ı Hakk’ın, “*Sizden biriniz diğerine emanet verirse kendisine verilen emaneti geri ödesin*” âyeti birbirlerinden

¹⁰ 2. Bakara, 173.

emin olanlar için olup, mübahlık ifade eden bir emirdir¹¹ ki bu kimseler yazmayı şahadeti ve rehin almayı terk etsin demektir.

Kölenin şahadetinin makbul olmadığına dair hüküm, bu ayet-i kerimeden istinbat edilen hükümlerdendir. Çünkü Allah Teâlâ, “وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا” / *Şahitler çağrıldıkları zaman kaçınmasın*¹² buyurarak bir hadiseye şahit olan herkesin şahit olmaktan kaçınmamasını emretmiştir. Hâlbuki bir olaya şahit olan kimsenin şahitlikten kaçınmaması kendisi üzerine vaciptir. Şahadetten kaçınmamanın vacip olduğu yerde kölenin asla şahit olarak bulunmaması lazım gelir. Allah en iyi bilendir.

Bu konudaki âyetlerden üçüncüsü abdest ayetidir ki, fıkhıta biz Şâfiî'nin mezhebine göre bu âyetten yüz mesele istinbat ettik. Bunları da “*Tefsir-i Kebîr*” adlı eserimizde zikrettik.

Oldukça geniş olan bu meselenin burada bir kısmını zikrederim:

Allah Teâlâ'nın “*Namaza kalktığınız zaman yüzleriniz yıkayın...*”¹³ âyeti, abdestte niyetin ve uzuvları yıkarken gözetilmesi gereken tertibin vacip olduğuna delalet eder. Birincisi; Allah Teâlâ'nın “*...Yüzünüzü yıkayın...*” sözü, bu uzuvların yıkanılmasının emredildiğine delalet etmektedir. Yapılması emredilen her şeye niyet etmek vacip olur. “*Onlar ancak dinde samimi ve hanîf olarak Allah'a ibadet etmekle emir olundular ...*”¹⁴ âyet-i kerimesi de bunun delilidir. Delil olma yönü ise ayetteki “*مُخْلِصِينَ*” ifadesinin hal olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda anlam bakımından âyet-i kerime “*Onlar bu ibadetleri yerine getirirken dinde samimi olmaları haricinde hiçbir şey ile emir olunmadılar*” takdirindedir. Bu da ihlâsın bütün ibadetlerde muteber olmasını gerektirmektedir. Hâlbuki ihlâs samimi niyetlerden ibarettir. Yapmacık bir niyetle yapılan amel muteber olursa niyetin bizzat kendisi de elbette muteberdir. Bu durumda alınan her abdest insanların kendisini yapmaya memur olduğu bir şeydir. O halde farklı bir delil ile tahsis edilenler hariç, yapılması emredilen her şeye niyet edilmesi de vacip olur. Bu durumda her abdest için niyet edilmiş olması gerekir.

Bu konuda bize iki farklı itiraz yapılabilir.

Birincisi, Allah'ın kelimasında geçen “*وَمَا أَمْرُوا*” cümlesindeki gâip (üçüncü şahıs) zamiri, yukarıda zikri geçen Ehl-i Kitab'a aittir; bu cümle, “Ehl-i Kitab Allah Teâlâ'ya dinde samimi bir şekilde amel etmekten başka bir şeyle emir olunmadılar” takdirinde olup, buna göre, ihlâsın Ehl-i

¹¹ Emir her zaman vücüb ifade etmez. Bazen de mübahlık ifade eder. Bkz. Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Hâfızuddin en-Nesefî, *Şerhu'l-Menâr* (Tahk. Yahya Muhammed Ebu Bekr Abdülmübdî), Daru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 2009, s. 40.

¹² Bakara, 282.

¹³ 5. Maide, 6.

¹⁴ (*وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ*) / *Halbuki onlara ancak, dini / taati / hakimiyeti yalnızca Allah'a has kılarak ve hiçbir batıla meyletmeden Allah'a ibadet etmeleri, namazı hiç aksatmadan dosdoğru kılmaları ve (mâli yükümlülükleri olan) zekatı vermeleri emredilmiştir. İşte bozulmamış tek doğru din budur.* (98. Beyyine, 5).

Kitab'a vacip olması gerekmektedir; hâlbuki siz bunu bütün Ümmet-i Muhammed'e vacip olduğunu söylüyorsunuz?

İkincisi, “Evet! Şayet Allah Teâlâ “*Onlar Allah’a samimi, bir şekilde ibadet etmekten başka bir şeyle emir olunmadılar*” buyurmuş olsaydı, dediğiniz doğru olurdu. Aksine Allah Teâlâ “*Onlar, Allah’a dinde samimi oldukları halde ibadet etmekten başka bir şeyle emir olunmadılar*” buyurmuştur, siz neden bunu kendi sözünüze delil gösteriyorsunuz?

Birinci sorunuza şöyle cevap veririz:

“*وَمَا أَمْرُوا*” âyetinden Allah Teâlâ’nın muradı, “*Onlar İncil ve Tevrat’ta şunlarla şöyle emir olundular*” demek ise bu ancak bizden öncekilerin şeriatını bize hikâye etmek olur. Eğer bundan maksat Hz. Muhammed (sav)’in diliyle nazil olan şeylerle emir olundular, demek ise ki böyledir. Bu durumda bizim dediğimiz ikinci ihtimal daha önceliklidir. Buna da bir kaç delilimiz vardır:

1. Bu ikinci takdire göre ayet-i kerime şer’î bir hüküm/fayda ifade etmektedir. Allah Teâlâ’nın kelamını en faydalı mânâya hamletmek daha uygun olur.

2. Âyette diğer peygamberlerin zikri geçmediği halde Hz. Muhammed (sav)’in zikri geçmiştir. “*Ehl-i Kitap ve müşriklerden küfre girenler, kendilerine açık bir delil (Hz. Peygamber ve Kur’ân) gelesiyeye kadar (diğerlerinden) fark edilmediler (ayrılmadılar)*” âyetinde bahsedilen o delil, “*Tertemiz sayfaları (insanlara) okuyan Allah’tan gelen peygamberdir*”¹⁵ ayetlerinde geçmiştir.

3. Allah Teâlâ bu âyeti “*...Bu dosdoğru bir dindir*”¹⁶ diye bitirmiştir. Bu bakımdan âyette zikredilen şey dosdoğru olan dindir. Buradaki dinin bizim hakkımızda muteber bir şeriat olması gerekir.

İkinci sorunuza da şöyle cevap veririz:

Allah Teâlâ’nın “*وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ*” kelamındaki emir lââmî garaz içindir.¹⁷ Bu da Allah Teâlâ için muhaldir. Dolayısıyla bunun tevil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ferrâ (207/882) Arabın çok meydana gelen işlerde -ekseriyetle de- *irâde* fiiliyle kurulan cümlelerde *in* yerine *lâm* getirdiğini söylemiştir. Allah Teâlâ’nın “*(يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)*”¹⁸, “*(وَأْمَرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ)*”¹⁹

¹⁵ *لَمْ يَكُنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ () رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً / Gerek kendilerine kitap verilen, gerekse Allah’a ortak koşan kâfirler gerçeği ispatlayan rehber kendilerine gelinceye kadar (inkârlarından vazgeçmediler) (fakat o gelince de iman etmediler / O rehber, (her türlü şaibeden uzak) tertemiz sayfaları okuyan Allah (tarafından gönderilen) peygamberdir).(98. Beyyine, 1-2).*

¹⁶ *وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ / İman edip, (Allah’ın bildirdiği şekilde) doğru ve faydalı /sâlih işler yapanlara gelince, onlar da yaratılmışların en iyileridir! (98. Beyyine, 7).*

¹⁷ Buradaki garaz, sebep demektir. Yani fiilin niçin yapıldığını belirten *Lâm* demektir.

¹⁸ *(يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) / Allah size (helali-haramı) açıklamak, sizi sizden önceki (iyi)lerin yollarına / yasalarına ulaştırmak ve tövbelerinizi kabul etmek ister. Doğrusu Allah, her şeyi*

(يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ)²⁰ ayetleri bunun örnekleridir. Abdullah İbn Kesir (120/738)'in kıraati (وما امرُوا الا أن يعبدوا الله) şeklindedir. Bu durumda soruya gerek kalmamış, âyetin abdestte niyetin vacip olduğuna delalet ettiğini ifade etmek olan maksadımız yerine gelmiştir. Âyetin abdestte tertibe riayet etmenin vacip olduğuna delalet ettiğini ise bu kitabın fıkıh usûlü bölümünde zikrettik.

Rabi' b. Süleyman (ö. 270/884) (أَوْلَامَسْتُمْ النَّسَاءَ) ayetinden çıkarılan hükümlerle alakalı olarak Şâfiî'den kadına dokunma hakkında sormuş; “O da bu elle dokunmadır; bilmiyor musun? Nebî (sav) yabancı kadınlara elle dokunmaktan sakındırırdı” diye cevap vermiştir. Mülâmese satın almak için elbiseye dokunmaktır; onu çevirmek değildir. Nitekim şair bir beytinde şöyle söylemiştir:

(فَأَلَمَسْتُ كَفِي كَفَهُ طَلَبُ الْغَنَى * وَلَمْ أَدْرِ إِنْ الْجُودَ مِنْ كَفِهِ يَعْدَى) / Zengin olmak için avucumu avucuna dokurdum. Ne var ki cömertliğin elinden kayıp gittiğini anlayamadım.)

Ayette (لَامَسْتُمْ) ve (أَمَسْتُمْ) şeklinde iki mütevatir kıraatin olduğunu gördüm. Mülâmese'nin aslı Şâfiî'nin de beyanına göre hangi organa olursa olsun elle dokunmaktır. Ancak örfte, bu cinsî münasebet halindeki dokunmaya tahsis edilmiştir. İkinci kıraat ihtilafsız gerçekten dokunmaktır. Birinci kıraate göre inzal vaki olmaksızın olan cinsî münasebetin guslü gerektirdiği açıktır. Haberlerde varit olduğuna göre: Sahabe (ra) bu meseleyi öğrenmek için Hz. Aişe (ra)'ya müracaat etmişler, Aişe (ra) da “Biz inzal vaki olmaksızın Rasûlüllah ile cinsî münasebette bulduk, sonra da beraberce guslettik²¹” demiştir.

Bu hüküm bana göre zayıftır. Çünkü âyet-i kerime zaten bu hükme delalet etmektedir. Bu konuda Allah Teâlâ'nın beyanı olduktan sonra neden haberi vahide müracaat edilsin? Rasûlüllah (sav)'in böyle yapması bunun vacip olduğuna delalet etmez. Çünkü o, birtakım mendupları da işlemiştir. Ancak Allah Teâlâ'nın (/ وَاتَّبِعُوهُ)²² emrine binaen Peygamber (sav)'in işlerinde asıl olan vücûb ifade etmektir, dersek durum değişir. Ancak bu da son derece umumi olup,

hakkıyla bilen ve her şeyi yerli yerince yapandır. (4. Nisâ, 26).

¹⁹ قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ خَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى انْتَظِرْ قُلْ إِنْ (/ Dekî; Allah'ı bırakıp da bize fayda ve zarar vermeyen / vermeyecek olan varlıklara mı yalvaralım. Allah bizi doğru yola iletmışken gerisin geri mi dönelim? Tıpkı şeytanların ayartmalarına kapılıp da yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşan ve (terk ettiği) arkadaşları tarafından ‘bizimle gel’ diye doğru yola çağrılan (fakat geri dönmeyen / dönmeyen) kimse gibi?!” “Dekî; Doğru yol ancak Allah'ın yoludur. Bize de âlemlerin Rabb'ine teslim olmamız emredilmiştir.”)

²⁰ (يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) / Onlar Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar. Hâlbuki Allah buna asla razı değildir. Kâfirler istemeseler de o nurunu tamamlayacaktır. 9. Tövbe, 32).

²¹ Buhari, 180; Müslim, 776; İbn Mace, 606.

²² قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ بِكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعَهُ (/ De ki: “Ey insanlar! Ben, göklerin ve yerin mülkü (ve hâkimiyeti) kendisinin olan, O'ndan başka ibadet edilmeye layık ilah bulunmayan diriltlen ve öldüren Allah'ın, hepimize gönderdiği peygamberiyim. O halde Allah'a ve O'nun okuma-yazması olmayan (ümmî) Peygamberine iman ediniz; ki O kendisi de, Allah'a ve O'nun sözlerine iman etmektedir. Doğru yolu bulmayı ümit ediyorsanız o peygambere uyunuz!” (7. A'raf, 158).

yukarıda okuduğumuz âyet ise oldukça hususidir. Özellikle hâs, Kur'ân; âm haber-i vahid olduğu zaman, hâs âmdan daha kuvvetlidir.

Şâfiî'nin "صَعِيدًا" tozlu topraktan başkasına kullanılamayacağı "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"²³ âyetinden çıkardığı hükümlerendir. Zeccâc (311/923) ister toprak ister başka bir şey olsun (صَعِيدًا) kelimesinin yeryüzü olduğunu söylemektedir. İmam Ebû Hanîfe teyemmüm üzerinde yarık bulunmayan kayaya teyemmüm eden kimsenin elini kayanın üzerine vurmasının kâfi olduğunu söylemiştir. Bu konuda Şâfiî'nin sözü doğruya daha yakındır. Çünkü (صَعِيدًا / saîd), (feîl) vezninde olup ya (sâid) şeklinde fâil mânâsına temiz; yahut da (müs'ad) kalıbında (mef'ûl) mânâsına temizlenmiş demektir. Fâil mânâsına olursa temiz olan şey topraktır. Çünkü kuru toprak toz olur. Toz da tabiatıyla temiz olur ki bu durumda mutlak olarak toprak temiz demektir. Bunu mef'ûl mânâsına hamletmek caiz değildir. Çünkü Ebu Hanîfe bir şeyin yüze sürülmesini gerekli görmemektedir. Şayet (صَعِيدًا / saîd) sözüyle kastedilen şey temizlenmiş toprak olsaydı, âyetin bir şeyin yüze sürülmesine delalet etmesi lazım gelirdi. Böyle söyleyen herkes, bunun toprak olduğunu söylemektedir ki, bu durumda âyet tozlu toprak (toz-toprak) mânâsına delalet etmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi Allah Teâlâ'nın teyemmümü ruhsat yoluyla meşru kılması Şâfiî'nin sözünü kuvvetlendiren şeylerdendir. Allah Teâlâ mücmel olan (saîd) sözünü zikretmiş, Hz. Peygamber (sav) de buna uygun beyanda bulunmuştur. Bu beyan, "İsterse on sene suyu bulamasın, toprak; Müslüman için temizleyicidir"²⁴ hadîsidir. (صَعِيدًا / saîd) olan mücmel lafızla kastedilen hüküm bu hadisle açıklanarak kesinlik kazanmıştır.

"Onların şahitliklerini ebedi olarak kabul etmeyiniz."²⁵ âyeti hakkında pek çok âlim konuşmuştur. Ne var ki sahabe ve tabiûn (ra)'in ekseriyeti ancak tövbe ettiği zaman şehadetinin kabul edileceğini söylemişlerdir. Şâfiî de bu görüştedir. Ebû Hanîfe, Sevrî (ö. 161/778), Hasan b. Salih (ö. 168/784-785) ise asla kabul edilmeyeceğini söylemişlerdir. Şâfiî "...tövbe edenler

²³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ / Ey iman edenler! Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız ve başlarınızı meşhediniz. (Ellerinizin ıslaklığıyla sıvazlayıp siliniz). Topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayınız). Eğer abdestli olarak giyilmiş iseler meşhediniz. Cünüp iseniz, tepeden tırnağa temizlenin (gusledin / Boy abdesti alınız). Fakat eğer hastaysanız veya yolcuysanız yahut abdest bozduysanız ya da kadınlar(ınız)a dokunduysanız (ve bu sizin abdestinizi bozduysa), su da bulamadıysanız (yahut suyu kullanabilecek durumda değilseniz), o zaman temiz bir toprak bulup onunla yüzlerinizi ve ellerinizi sıvazlayınız (teyemmüm ediniz). Allah size hiçbir zorluk çıkarmak istemez. Fakat o sizi tertemiz kılmak ve size olan nimetini tamamlamak ister; Ta ki, O'nun nimetlerine karşılık üzerinize düşeni yapasınız (şükredesiniz). (5. Maide, 6).

²⁴ Ebû Hüreyre (ra)'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Temiz toprak Müslüman'ın abdestidir. İsterse on sene suyu bulamasın. Ancak suyu bulursa Allah'tan korksun ve cildini onunla yıkasın" hadîsini Bezzâr rivayet etmiş, İbn Kattan da doğrulamıştır. Ancak Dârekutni, hadisin mursel olduğunu söylemiştir. Ekseriyete göre saîd lafzı türâb yani toprak mânâsına gelen bir kelime yerine kullanılmıştır.

²⁵ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءٍ فَاجْلِدُوهُمْ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ / Namuslu kadınlar iftira edip de dört şahit getirmeyenlere seksen sopa vurun; hem de ebediyen şahitliklerini kabul etmeyiniz. Çünkü onlar fâsikların ta kendileridir. Nûr, 4.)

müstesna...” âyetini buna delil göstermektedir. Bunun âyette²⁶ geçen son cümleye mi mahsus olduğu veya ayetin tamamına mı raci olduğu konusundaki ihtilafta Şâfiîler olarak, ayetin tamamına raci olduğunu söylüyoruz. Buna delalet eden vecihler de şöyledir:

A) Allah Teâlâ'nın “*onlara seksen sopa vurunuz*” ayetindeki cümle emir cümlesi olup “*onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyiniz*” cümlesi nehiy cümlesidir. “*Onlar fasıkların ta kendileridir*” cümlesi de haber cümlesidir. Bu cümleler birbirine zıt olup birini diğeri üzerine atfetmek doğru olmaz. Ancak şu takdir doğru olur: “*Namuslu kadınlara iftira atıp da sonra dört şahit getiremeyenlere sopa vurma, şahitliğini reddetme ve onu fâsıklıkla suçlamayı birlikte yapınız, ancak yaptığı iftiradan dolayı tövbe edip düzelenler müstesna. Çünkü Allah Teâlâ onları bağışlar, onlar da kendilerine sopa vurulmaksızın, şahitlikleri reddedilmeksizin ve fâsıklıkla itham edilmeksizin eski hallerine dönerler.*”

Zemahşerî de Şâfiî'nin bu görüşünü güzel görerek kitabında buna yer vermiştir.

B) Allah Teâlâ, “*Onların şahitliklerini asla kabul etmeyiniz*” buyurduktan sonra, “*... İşte onlar fâsıkların ta kendileridir*” buyurmaktadır. Bu son cümle haber cümlesi olup bir hüküm zikredildikten sonra o hükme uygun vasfın zikredilmesi hükmün illetinin bu vasıf olduğuna delalet etmektedir. İftira atanların fâsık olmaları şahitliklerinin kabul edilmemesine uygundur. Ancak tövbe ettiği zaman fâsıklık sıfatı da kaybolur. Fâsıklık zail olunca şahitliğin kabul edilmemesinin illeti de ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla artık şahitliğin kabul edilmesi gerekir.

C) Buna benzer istisnâlar Kur'ân'da mevcuttur. Allah Teâlâ “*Allah ve Rasûlüne harp edenlerin cezası... tövbe edenler müstesna...*”²⁷ âyetlerinde olduğu gibi. Bu istisnânın ayette zikri geçen herkese ait olduğunda ihtilaf yoktur. Namuslu kadına iftira ile ilgili ayette de böyledir. Çünkü asıl olan istisnânın hükmünün bir olmasıdır.

Şayet istisnânın kendinden önce zikri geçenlerin tamamına aidiyeti bazı durumlarda olabiliyorsa, istisna edatının vaz'î delaletinde bir çelişki olmaması için bunun her durumda geçerli olması gerekir²⁸.

Allah Teâlâ'nın “*...Sarhoş olduğunuz halde namaza yaklaşmayınız...*”²⁹ âyetinin “*Şayet suyu bulamazsanız temiz toprağa teyemmüm ediniz...*” kısmına kadar olan bölümünde de durum böyledir.

²⁶ Ayetin tamamı: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) / Bundan sonra tövbe edip salih amel işleyenler hariçtir. Nûr, 5).

²⁷ 5. Mâide, 33-34.

²⁸ Bazı durumlarda geçerli olan bir hükmün aslında bütün durumlarda geçerli olması gerekir, demek istiyor.

²⁹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا (ne okuduğunuzu) bilmeyecek derecede sarhoş iken namaza yaklaşmayınız. Cünüp iken de boy abdesti almadıkça namaz kılmayınız. Ancak yolcu olur da boy abdesti alma imkanınız olmazsa o başka. Eğer hasta veya yolcu iseniz ya da küçük veya

Bu durumda abdest alması gereken kimseye mubah olduğu gibi gusül abdesti alması lazım gelen kimsenin de teyemmüm yapması mübah olmaktadır. Bunu Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî (ö.838/224), Şâfiî'nin görüşünü desteklemek üzere zikretmektedir.

Beşinci ayet: “*O Allah ki mahlûkatı yaratır sonra tekrar öldürür. Bu O'na çok kolaydır*”³⁰ âyeti hakkında Şâfiî, şöyle demiştir: “Size burada bir ibret vardır. Çünkü O, var olmayanlar için ‘ol’ dediği zaman gözleri, kulakları, burnu ve diğer mafsalları tam olarak aynen ortaya çıkar. Bu ifade, önce meydana gelmiş olan ve sonra da yok olan bir şey için ‘aslına dön’ demekten daha kuvvetlidir. Âyetten anlaşılan ‘Sizin örfünüze göre bu, O’na çok kolaydır’ demektir de; Allah için diğer şeylerden daha kolaydır’ demek değildir.”

Bilesin ki Şâfiî'nin tefsir ilminde latifeleri çoktur, kitabımızda diğerlerine de işaret edebilmek için bu kadarıyla iktifa ettik.

Üçüncü Fasıl: Kıraat İlminden Şâfiî'ye Nisbet Edilen Görüşler Hakkındadır

İmam Şâfiî'nin Kur'ân-ı Kerim'i, İbn Kesir'den okuyan Şibl'in talebesi İsmail'den okuduğunu yukarıda zikretmiştik. İmam Şâfiî'nin İbn Kesir'e muhalif bazı kıraatleri kurrâ imamları toplamışlardır. Diğerlerinin önemine dikkat çekmek için bunlardan çok azını burada zikredeceğiz.

Bilesin ki; Ebû Hanîfe (ra)'den, Kur'ân'ın inceliklerine vakıf olan kimselerin okumasının mümkün olmadığı bazı kıraatler nakledilmiştir. Mesela “*Allah'tan ancak âlim kullar korkar*”³¹ âyetinde “*اللَّهُ*” lafzının ref “*الْعُلَمَاءُ*” lafzının da nasb okunması gibi. Bu şekil okuyan kimseler, “Allah Teâlâ'nın bir kimseden korkması gerekseydi, Allah Teâlâ âlimlerden başka kimselerden korkmazdı. Yüceltmek korkanlar için lazım olan şeylerdendir. Buradaki korku da yüceltmedir” gibi çok uzak te'villere ihtiyaç duymaktadırlar. Bunların tamamı zâhirî manayı gereksiz yere terk etmektir³².

büyük abdest bozmuşsanız veya kadınlara dokunmuş, onlarla cinsi temasta bulunmuş ve bütün bu durumlarda su bulamamış (ya da suyu kullanma imkanı bulamamış) iseniz temiz bir toprak arayınız / teyemmüm ediniz; onunla ellerinizi, kollarınızı ve yüzünüzü meşhediniz. Bilin ki Allah çok affedicidir; sizin için kolaylık diler, zor şartlardan kaynaklanan kusurlarınızı affeder, çok bağışlayıcıdır. O daima affedici ve bağışlayıcıdır.) 4. Nisâ, 43.

³⁰ 30. Rûm, 27.

³¹ *وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ* / Aynı şekilde çeşitli renklerde insanlar, hayvanlar ve davarlar yarattık. Allah'tan gerçek manada korkanlar, bütün bu hakikatleri tam manasıyla kavrayan alimlerdir. Şüphesiz ki Allah çok güçlüdür, çok bağışlayıcıdır) 35. Fatır, 28.

³² Razi'nin Ebu Hanîfe'ye isnat ettiği bu kıraatın mevzu olduğu, aslının olmadığı bildirilmektedir. Muhammed b.Yusuf es-Sâlihî (492/1098)'nin ifadesine göre bunu ilk defa Ebul Fadl Muhammed b. Cafer el-Huzâî cem etmiş, ondan Ebu'l- Kâsım el-Hezelî, el-Kamil'inde ve diğer kitaplarında zikretmiş olmasına rağmen bu rivayetin aslı yoktur. Ebu'l- Alâ el-Vâsîfî el-Huzâî'nin İmam-ı A'zam'a nispeten harfler hakkında bir kitap uydurduğunu Dârekutnî başta olmak üzere birçok kimse kitabın uydurma olduğunu, aslının olmadığını söylediklerini beyan ediyor. İbn el-Cezerî bu kitabı gördüğünü ve kitaptaki “*Innemâ yahşallâhü min ibâdihî'l-Ulemâi*” tarzındaki Allah lafzının raf haliyle olan ve Ebu Hanîfe'ye isnat edilen bu okuyuşu gördüğünü, bir çok müellifin bu asılsız rivayeti buradan aldıklarını ancak imamın bundan beri olduğunu zikrediyor. Zehebî “*Mizan*”ında İbn Hacer “*el-Lisan*”ında, Suyûfî “*el-İtkân*”ında Huzâî'nin bu isnadının uydurma olduğunu söylediklerini zikretmektedir. Ebû Hanîfe'nin yedi kıraat imamından birisi

Yine Ebû Hanîfe'nin (طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ)³³ ayetindeki *nûn* harfinin zammesiyle okuduğu nakledilmiştir ki bunu insanlara anlatmak gerçekten zor olmuştur. Ama onun güzel nükteleri, latifeleri ve faydalı bazı kıraatleri bundan müstesnâdır. İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen böyle münferid bir kıraat, İmam Şâfiî'den nakledilmemiştir. İmam Şâfiî'nin kıraatinden on tanesini bazı faydalara dikkat çekmek için burada zikrediyoruz.

1. Kıraat: İmam Şâfiî “فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”³⁴ ayetindeki ‘أَعْلَمُ’ lafzını haber cümlesi olarak değil, emir kalıbına göre inşâî fiil olarak okumuştur. Buradan elde edilen fayda şudur: Bu âyetin zahiri, bu hadisenin sahibinin peygamberlerden olduğuna delalet etmektedir. Bunun delili de, “فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ” ayetindeki “قَالَ”deki fâil zamirin ayetteki zikri geçen Allah Teâlâ'ya râci olmasıdır. Allah Teâlâ “كَمْ لَبِثْتَ” diye ona sormuş, o da “لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنْهَ وَانظُرْ إِلَىٰ “بَعْضَ يَوْمٍ” demiştir. Buna mukabil Allah Teâlâ da “وَلَنَجْجَعَكَ آيَةً لِلنَّاسِ” buyurmuştur. Buradaki “وَلَنَجْجَعَكَ آيَةً لِلنَّاسِ” ifadesinin Allah Teâlâ'nın sözü olması dışında bir ihtimal mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ, onu insanlar için âyet olarak göndermeye muktedirdir. Sonra “وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلَنَجْجَعَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا” buyurmuştur. Bunu da Allah Teâlâ'nın söylediğinden şüphe yoktur. Çünkü bu sözü söylemeye Allah'tan başka hiç kimsenin gücü yetmez. Bu durumda Allah Teâlâ hadisenin kendisiyle cereyan ettiği kimseyle konuşmaktadır ki, bu da ancak peygamberlerin şanına yakışan bir derecedir. Sonuç olarak, bu kimsenin peygamber olduğu anlaşılmaktadır. Ancak âyetin “قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” kısmı müşkil bir durum arz etmektedir. Bu saatte Allah Teâlâ'nın bütün mümkünatı yoktan var etmeye kadir olduğunu bildiğine ve bu kimsenin bu olaydan önce Allah Teâlâ'nın kudreti hakkında şüphesi bulunduğu da delalet etmektedir. Ancak, Allah'ın kudretinden şüphe eden küfre girer. Küfre giren kimse için de peygamber olmak şöyle dursun, Müslüman olmak bile mümkün değildir.

olan Âsım'dan birçok yoldan aldığını, onun mütevatir kıraatlar dururken şaz ve dil yönüyle kendisinde zorlama olan bir kıraatı alacak kadar akılsız olmadığını, Zamaşerî gibi bazı müfessirlerin bu asılsız rivayeti esas alarak, bu şaz kıraatı Ebu Hanîfe'ye nisbet etmekle boşuna gururlandıklarını, bunların yalancı olan Huzâî'nin taklitçileri olduğunu zikretmektedir. Muhamed b. Yusuf es-Sâlihî ed-Dimaşkî, *Ukûdû'l-Cüman fî Menâkibi'l- İmâm el-A'zam Ebu Hanîfe en-Nu'mân*, Medine, ts. s. 317–318.

³³ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بَتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ / Yusuf onlara dedi ki; “Sizin için ayrılan yemeğiniz size gelmeden ben size rüyanızın yorumunu size haber vereceğim. Çünkü bu, Rabbimin bana öğrettiklerindendir. Ben Allah'a inanan ve ahireti tanımayan bir milletin yolunu terk ettim.” 12. Yusuf, 37.

³⁴ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنْهَ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلَنَجْجَعَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / Yahut düşün, alt üst edilmiş ıvırsız duran bir şehre uğrayan o kimseye (Üzeyir Peygamberi) ki şöyle demişti: “Ölüp gitmiş (ve harap olmuş) bu kenti (ve içindekileri) Allah nasıl diriltir acaba?!” Bunun üzerine Allah onu öldürdü, yüz yıl beklettikten sonra diriltti ve dedi ki; “Ne kadar süre kaldın?” O cevap verdi. “Bir gün yahut bir günden daha az!” Allah buyurdu ki, “hayır!” Sen öleli yüz yıl oldu! Ama yiyeceğine ve içeceğine bir bak; Daha bozulmamışlar bile! Hele bak şu (Kemikleri daradağın olan) merkezine (Onu şimdi nasıl dirilteceğiz)! Bütün bunlar seni, insanlar için kudretimizin bir alameti yapalım diyor. Bak bir kemiklere; şimdi onları nasıl derleyip dizeceğiz; sonra da onlara et giydireceğiz!” Nihayet o bunu anlayınca dedi ki; “Gerçekten Allah'ın her şeye nasıl güç yetirdiğini iyice anlamış bulunuyorum. 2. Bakara, 259).

Ancak imamımız Şâfiî'nin kıraatine göre zorluk ortadan kalkmaktadır. Çünkü ne zaman ki bu peygamber için merkebi, etini ve kemiğini tekrar nasıl geri getirebileceği ortaya çıkmış, o da, Allah Teâlâ'nın her şeye kadir olduğunu orada hazır bulunan kâfirlere delil getirmekle emir olunmuştur. “Allah Teâlâ'nın her şeye kadir olduğunu bilesin” âyetini biz haber kalıbında okursak bu soru kuvvetlenir. Şayet emir kalıbıyla okursak müşkilat ortadan kalkar.

Bu kırattaki fayda da budur.

Şayet, Allah Teâlâ bu ayetin öncesinde olayın sahibinden ‘أَتَىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا’ / Öldükten sonra Allah Teâlâ şunu nasıl diriltecek’ diye hikâye etmektedir ki, “bunu ancak kâfirler çok uzak görür; dolayısıyla müşkilin hala devam ettiği söylenirse biz de şöyle cevap veririz:

Böyle bir itiraz zayıftır. Çünkü onun bu sözü Allah'ın kudreti hakkında şüphe ettiğine delil olmaz. Bu söz, diriltmenin Allah Teâlâ tarafından yapılma ihtimalinin uzak bulduğuna delalet etmektedir. Allah Teâlâ'nın yapmaya kâdir olduğunu kesinlikle bildiğimiz nice şeyler var ki, Allah Teâlâ'nın onu yapacağını kesinlikle bilmekteyiz. Bu şekilde âyetteki bu zorluk da ortadan kalkmaktadır.

2. Kıraat: “ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ” ayetindeki fiilin ‘وَيَتَّبِعْ’ şeklinde okunmasında iki yönden fayda vardır: Birincisi bu ayetin “ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ” ayetine uygun olması; ikincisi, bu ayetin icmâ’ delilinin ispatına huccet olarak gösterilmesidir.

İcmâ’ delilinin bu kıraat ile delillendirilmiş olduğu son derece açıktır. Bu, bizim, “İnsan ya müminlerin yolundan gitmeyi ister veya istemez” sözümüz gibidir. Ancak müminlerin yolundan gitmeyi istememek mümin olmayan kimselerin metodudur. Mümin olmayanların yolunu istemenin kötü olduğu yerde onların yoluna tabi olmayı istememenin de kötü olması lazım gelir. Mümin olmayanların yolunu istemenin kötü olması halinde bu çelişkiden kurtulmak için müminlerin yolunu istemek gerekir.

Meşhur kıraate göre bu (إبتغاء) değil kelime (إتباع) lafzıdır. Bu durumda bununla istidlâl pek kuvvetli olmaz. Çünkü müminlerin yolu dışında bir yola tabi olmak kötü olursa müminlerin yoluna tabi olmanın vacip olduğu ortaya çıkar. Çünkü bu iki yol arasında bir üçüncü yol daha vardır. O da hiçbir kimseye tabi olmamaktır. Bu da delile muhtaçtır. Allah en iyi bilendir.

3. Kıraat: Abdest âyeti olarak bilinen meşhur bir âyetle alakalı kıraattir. Âyetteki “وَأَرْجُلُكُمْ”³⁵ lafzı, *lâm*'ın nasbıyla okunmuştur. Şâfiî, Hocam İsmail'e bu âyeti *lâm*'ın cerriyle okudum. Ancak benim burada nasbı tercih etmemin sebebi, âyetin abdestte ayakları yıkamanın vacip olduğuna delil olmasıdır demiştir.

4. Kıraat: Şâfiî (اذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ (كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) kısmını “ هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ / Sen Rabbine güç yetirebilir misin?” şeklinde, fiili *tâ* ile, *Rabbüke*'yi de *bâ*'nın nasbıyla okumuştur. Bunun sebebi ise meşhur ref kıraatinin Allah Teâlâ'nın semadan sofraya indirmeye kudreti hakkında şüphe içinde olduklarını göstermesidir. Bundan dolayı bu kıraat caiz değildir. Ama nasp kıraati, onların Allah Teâlâ'nın İsa (sav)'in bu konudaki duasını kabul etmesi hakkındaki şüphe ettikleri manasına gelmektedir ki, kullara ait bu şüphede bir mahzur yoktur.

5. Kıraat: Şâfiî “فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ”³⁶ ayetindeki (شُرَكَاءَ) kelimesindeki *şîn* harfini kesre ile okumuştur. Bu durumda “Onlar Allah'ın kendilerine verdiği bu çocuğu, Allah Teâlâ için bir ortak/nasip kıldılar” şeklindeki bir mânâ çıkmaktadır ki; onlar bu çocuğu Allah Teâlâ'nın hizmetinde vakfetmediler; ancak kendisinden bazen dünya işlerinde faydalandılar bazen de ona Allah Teâlâ'ya hizmet etmesini emrettiler” demek olur. İyi kimselerin yaptığı iyi işler, daha iyilerin yaptığı kötü işler gibidir. Bu amel her ne kadar bizim için Allah'a yakınlık ve bir itaat olsa da, bir peygamberden sadır olması hasebiyle onun için bir zelle/hata sayılır. Bu bakımdan Allah Teâlâ devamında “Allah şirk koşanların şirkinden yücedir” buyurmuştur. Bunun bu şekil açıklanması, Âdem (sav)'in Allah Teâlâ'ya şirk mi koşturdu da, Cenab-ı Hak, âyetin devamında “Allah şirk koşanların şirkinden yücedir” buyurdu? Şeklinde gelebilecek bir sorunun defedilmesinin en güzel ve en şerefli yoludur.

6. Kıraat: Şâfiî, “الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ” âyetinden sonra gelen “اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ” âyetini *he*'nin zammesiyle okumuştur. Bundaki fayda, *Allah* lafzının herhangi bir şeyden türemeyen özel isim olduğuna tembihte bulunmaktır. Bu sebepten dolayı Allah lafzını kendinden öncesi için sıfat değil, mübteda olarak okumuştur.

³⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ / Ey iman Edenler! Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınıza mesh edin. Ayaklarınızı da topuklarınıza kadar yıkayınız. Eğer cünüp iseniz boy abdesti alınız. Hasta yahut yolcu iseniz yahut içinizden biri ayak yolundan gelmiş ise veya kadınlara dokunmuş (cima etmiş) ise bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz toprakla teyemmüm ediniz. (Yani taharete niyet ederek ellerinize ve yüzlerinize mesh ediniz) Allah size hiçbir güçlük çıkarmak istemez. Fakat sizi iyice temizlemek ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister. Umulur ki şükredesiniz (6. Mâide, 6).

³⁶ 7. A'râf, 190.

7. Kıraat: Şâfiî, “وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا”³⁷ âyetini *Mîm*’in şeddesiz haliyle okumuştur. Bu okuyuş Allah Teâlâ’nın onları günahkâr olmakla emrettiğine delalet etmektedir. Çünkü Allah Teâlâ “Onların israf içinde hayat sürenlerine emirde bulunduk. Onlar da günah işlediler” buyurmaktadır. Ancak kelimenin şeddeli okunması halinde mana böyle değildir. Bu durumda mana; “Allah Teâlâ onlara kuvveti, şevketi ve emirliği verdi de onlar kendi kötü tercihleriyle fâsık oldular” olur.

8. Kıraat: İmam Şâfiî “يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ”³⁸ âyetindeki “يُوقَدُ” kelimesini “توقد” şeklinde *tâ* ile okumuştur. Bundan elde edilen fayda şudur: “Yakmanın tabiatın gereği olması ve seçilmiş olan fâil’in yapmasıyla meydana gelmiş olması muhtemeldir. Ancak *tâ* ile olan kıraatte bunun böyle olduğu Kâdir ve Fâil-i Muhtâr olan Allah tarafından yakıldığı açıktır. Dolayısıyla bu kıraat tevhide daha çok delalet etmektedir.

9. Kıraat: “ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ”³⁹ âyetini *nûn* ile okumuştur. Bundaki fayda insanları ilahi hususlarda korkutmak için azabın açıklanmasının, ilahi nimetlere teşvik için de sevabı vaad etmenin gerektiğine işaret etmektir. Çünkü Rasûlüllah (sav)’in, “*Müminin korkusu ve ümidi tartılmış olsa her ikisi de birbirine eşit olur*” hadisi de bu gerçeği dile getirmektedir.

10. Kıraat: “فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ” âyetini *nûn* ile okumuştur. Bundaki fayda, sevabın mertebelerinin kısımlara ayrıldığına işaret etmektir. Bu kısımlardan birincisi, insanın hayatıyla ve ruhuyla güzelleştiği gibi, Allah’ın verdiği sevap ile de güzelleşmesidir. İkincisi, insanın reyhan (rızk) mekânı olan cennet ile güzelleşmesidir. Üçüncüsü, ilahi rızıklardan faydalanmanın cennet ile faydalanmadan daha mükemmel olduğunda ihtilaf yoktur. Çünkü cennet ilahi rızıkları da kapsayan bir mekânın adıdır. Dolayısıyla reyhan bizzat istenilen bir şey olup, cennet ise bunu takip etmektedir. Sen bu mertebeleri düşündüğünde bunun mertebelerini daha iyi anlayacaksın. Sevabın kısımlarını bilmenin yolları da sana açıktır.

İmam Muttalibî’nin kıraati konusunda bu kadarla iktifa edelim. Çünkü böylesine küçük hacimli bir kitapta bu konuların derinlemesine araştırılması uygun değildir. Allah işlerin en iyisini bilendir.

³⁷ 17. İsrâ, 16.

³⁸ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِكَ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي رُجَاةِ الرُّجَاةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا (/ يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نَوْرٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) Allah, göklerin ve yerin nurudur. (Yeri-göğü ayakta, aydınlıkta, adalet ve düzende tutandır). Onun nuru, tıpkı içinde lamba yanan bir kovuk gibidir. Kovuktaki lamba incimsi bir yıldız gibi parıldayan kristal bir fanus içindedir. Lamba ne doğu ne de batırlı sınırlı olan, bereketli bir zeytin ağacının yağından tutuşturulmakta / ışığını ondan almaktadır O ağacın yağı, (öylesine arı-duru, saf ve parlaktır ki), neredeyse tutuşturulmadan bile ışık verecek durumdadır: Yani nur üstüne nur dur! Allah dilediklerinin nuruna kavuşturur ve Allah insanlara (iyi anlaşılar diye) misaller verir. Doğrusu Allah her şeyi iç yüzüyle bilendir! 24. Nûr, 35

³⁹ 34. Sebe’, 17.



HOCA AHMED YESEVÎ VE YUNUS EMRE'NİN TÜRKLERİN TASAVVUFÎ KÜLTÜRÜNE KATKILARI

THE ADDITIVES OF HODJA AHMED YESEVI AND YUNUS EMRE TO SUFISTIC CULTURE OF TURKS

Abdulcebbar KAVAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ağrı-Türkiye

a.c.kavak@hotmail.com

Atf gösterme: Kavak, A. (2017). Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufî Kültürüne Katkıları, *Universal Journal of Theology* 2 (2), 133-142.

Geliş Tarihi:
25 Şubat 2017
Değerlendirme Tarihi:
26 Şubat 2017
Kabul Tarihi:
12 Mayıs 2017

© 2017 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: Türkler farklı coğrafyalarda yaşasalar da, sahip oldukları ortak kültür ve geleneklerini büyük oranda korumayı başarmışlardır. Bu ortak kültür içinde tasavvuf önemli bir yere sahiptir. Bununla beraber tasavvuf alanında yazılı ve sözlü kültürün çoğunlukla Arapça ve Farsça'ya dayanması, tasavvufî faaliyetlerin Türkçe konuşan topluluklar arasında yayılmasını yavaşlatmıştır. Fakat Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre gibi sûfilerin eserlerini Türkçe olarak yazmaları, Türkler arasında tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasını hızlandırmıştır. Bu durum bir taraftan Türklerin tasavvufa ilgisini artırırken, diğer taraftan aralarında ortak bir tasavvuf kültürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Türkler, Tasavvuf, Hoca Ahmed Yesevî, Yunus Emre.*

Abstract: Although Turks live in different geographies, they have been able to protect their common culture and traditions in a great proportion. Sufism is of a great importance in this common culture. However, written and oral cultures in Sufism mostly based on Arabic and Persian have slowed the spread of sufistic activities among the Turkish-speaking communities. But the writings of such Sufis as Hodja Ahmed Yesevi and Yunus Emre in Turkish have accelerated the spread of sufistic cults among the Turks. This situation, on the one hand, increased the interest of the Turks on Sufism, while on the other hand, it laid the foundation for the formation of a common Sufi cult.

Keywords: *Turks, Sufism, Hodja Ahmed Yasawî, Yunus Emre.*

1. Giriş

İslam dünyasında tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber hızla yayılan tekkeler, kısmen medreselerin de fonksiyonlarını üstlenen maneviyat ve irfan merkezleri olmuşlardır. İslam toplumunda yaygın olan medreselerin ilim ve edebiyat alanlarında kullandığı Arapça ve Farsça dillerinin hâkim konumu, manevî eğitim merkezleri olan tekkelerde de devam etmiştir. Bu sebeple Türkler günlük hayatta Türkçeyi kullanmakla beraber, uzun bir süre hem devlet kurumlarında hem de ilmî ve edebî eserlerin telifinde Arapça ve Farsça'yı yazı dili olarak kullanmaya devam etmişlerdir. Bu durum, medrese eğitimi alma imkânı bulunmayan ve bir kısmı yarı göçebe yaşayan

Türk topluluklarının dinî ve tasavvufî metinlerden istifade etmelerini zorlaştırmıştır. Kaldı ki o dönem pek çok yerde olduğu gibi Türkler arasında da sözlü kültür daha yaygındır. Toplumun hafızası çoğunlukla sözlü kültürle nesilden nesile aktarılmıştır.

Tasavvuf alanında tekke merkezli olarak giderek artan faaliyetler, Orta Asya ve Anadolu'da yaşayan Türklerin daha çok gündemine girmeye başlamıştır. Yeseviyye başta olmak üzere Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Safeviyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye gibi pek çok yaygın tarikatın faaliyetlerine destek veren Türkler, İslam dünyasında giderek güçlü bir toplumsal zemin kazanmaya başlayan tasavvufî hareketlere bigâne kalmadıklarını göstermişlerdir. Tasavvufî anlayışın geniş bir alanda Türkler arasında hüsnü kabul görmesi ve tasavvufî düşüncenin hayatın bir parçası haline gelmesinde ise iki büyük Türk sûfisinin ciddi katkıları bulunmaktadır. Bunlar Hoca Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'dir.

Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin tasavvuf alanında telif ettikleri eserlerini Arapça ve Farsça yerine Türkçe olarak kaleme almaları, Türkler arasında tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasına yardımcı olduğu gibi Türkler arasında ortak bir tasavvufî kültürün oluşmasının da temelini oluşturmuştur.

Hoca Ahmed Yesevî *Divan-ı Hikmet*'i ile Türkistan bölgesinde ağırlıklı olmak üzere Orta Asya Türklerini etkilerken, Yunus Emre şiirlerinde kullandığı akıcı ve sade halk Türkçesiyle Anadolu'nun manevî hayatında derin izler bırakmıştır. Bu durum Anadolu ve dışında yaşayan Türkler arasında yayılan tarikatların faaliyetlerine de yansımıştır.

2. Hoca Ahmed Yesevî

Hoca Ahmed Yesevî Miladi 12. Yüzyılın tartışmasız en meşhur Türk sûfisidir. Daha çok *Pîr-i Türkistan* adıyla tanınmıştır. (Eraslan, 1989: 2/159) *Reşehât*'ta Türklerin onu Ata Yesevî olarak niteledikleri bilgisi yer almaktadır. (el-Kâşifi, 2008: 42) Hoca Ahmed Yesevî, Doğu Türkistan'ın Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir. (Eraslan, 1989: 2/159) Küçük yaşta Sayram'da eğitime başlayan Yesevî, ilk olarak babası Şeyh İbrahim Sayram ile o dönem Sayram kasabasının saygın âlimleri arasında yer alan Şehabettin İsficâbî'den ders almıştır. (Bice, 2006: 19) Tahsiline sırayla Yesi ve Buhara'da devam etmiştir. Yesi'de tanıştığı Arslan Baba ile Buhara'da tanışıp sohbetlerine iştirak ettiği Şeyh Yûsuf Hemedânî, (el-Kâşifi, 2008: 43; Köprülü, 1993: 63-72; Tosun, 2013: 43/487) onun tasavvufî hayatında iz bırakan iki önemli sûfidir. Yesevî, tasavvufa yönelişinin rastlantı değil manevî işaret ve yönlendirmelerle gerçekleştiğini ifade etmektedir. (Yesevî, 2010: 70)

On bir yaşından itibaren tasavvufî eğitime başlayan Hoca Ahmed Yesevî, on iki yaşına geldiğinde Allah zikrini çekerek bazı manevî sırlara erdiğini belirtir. (Yesevî, 2010: 70) Bu durumda

medrese eğitimiyle eş zamanlı olarak tasavvufî eğitim de almaya başladığı söylenebilir. Hoca Ahmed Yesevî yirmi yaşına kadar mürşidinin yanında eğitim gördükten sonra hizmetini tamamladığından bahsetmektedir. (Yesevî, 2010: 71) Bu durumda onun henüz genç bir delikanlı iken on yıllık bir seyr ü sülük döneminden geçtiği anlaşılmaktadır.

Hoca Ahmed Yesevî hayatını dinin temel esaslarıyla tasavvufun derûnî mana iklimini öğretmeye adanmıştır. Telif ettiği başlıca eseri *Divan-ı Hikmet* adlı Türkçe manzum çalışmasıdır. Bu eserini maneviyat yolunun talebeleri için kaleme aldığını manzum olarak beyan etmektedir. (Yesevî, 2010: 63)

Hoca Ahmed Yesevî diğer bütün sûfiler gibi peygamber aşığıdır. Bu halini manzum olarak kaleme almaktan geri durmamıştır. Fakat o sadece bununla yetinmemiş, Hz. Peygamber'e karşı hissettiği derin saygı ve muhabbeti 63 yaşına ulaştığında ilginç bir uygulama ile ortaya koymuştur. Şöyle ki, Hoca Ahmed Yesevî 63 yaşına girdiği yıl kendine yer altında kabre benzer bir mekân hazırlatıp orada yaşamaya başlamıştır. Bu uygulamasının mükâfatı olarak bazı manevî hâl ve iltifatlara mazhar olduğunu divan'ında ifade etmektedir. (Yesevî, 2010: 85)

Türk-İslam tasavvufunun başlıca mutasavvıf şahsiyetleri arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Hoca Ahmed Yesevî'nin Türk toplumunun dinî-kültürel altyapısının teşkilinde öncü rolüne dikkat çekilmektedir. (Bayram, 1996: 534-535) Hoca Ahmed Yesevî'nin Yesi şehrinde başlattığı bu manevî kalkınma ve rûhî arınma hareketi, Maverâünnehir bölgesinde yankı bulmuştur. Daha sonra Horasan, Azerbaycan ve Anadolu'daki Yesevî dervişleriyle Türkler arasında yaygınlık kazanmıştır. (Köprülü, 1993: 63; Özköse, 2008: 31; Askeri, 2011: 133-138)

Yesevîliğin 12. Yüzyıldan 14. Yüzyılın başlarına kadar elde ettiği bu başarı, Anadolu'da yayılmaya başlayan Sünnî tarikatların faaliyetleri sonucu daha fazla devam edememiştir. Türk sûfiligi üzerine çok sayıda çalışması bulunan Ahmed Yaşar Ocak, Yesevîliğin zayıflamasını Sünnî tarikatlardan daha çok Hacı Bektaş-ı Veli ile ilişkili olarak Haydarîliğe bağlamaktadır. (Ocak, 2011: 43) Yesevîlik tarikat olarak devam etmese de, Hoca Ahmed Yesevî'nin dinî yaşam ve tasavvufî anlayışla ilgili ortaya koyduğu manevî ruh Türkler arasında daha uzun süre etkili olmuş ve kaybolmadan günümüze kadar ulaşmıştır. Hoca Ahmed Yesevî hakkında yapılan pek çok çalışma, onun ilmî ve tasavvufî kişiliğinin yanında Türk tasavvuf kültürüne yaptığı eşsiz katkıları ortaya koymaktadır. (Eraslan, 2000: Korkmaz, 2001: Hasan, 2009: Gecit, 2016)

3. Yunus Emre

Yunus Emre Anadolu'da 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adı sıkça duyulmaya başlanan bir Türk sûfisidir. Şiirleriyle Tasavvufî Türk Edebiyatı'nda müstesna bir konuma sahip olmuştur. Günümüze kadar adından saygıyla bahsedilmesi, onun Türklerin toplumsal düşünce ve ruh dünyalarında bıraktığı derin izlerden kaynaklanmaktadır.

Miladi 1240 yılında doğan Yunus Emre'nin hayatı hakkında çok da fazla malumatımız bulunmamaktadır. Bilinenler daha çok onun tasavvufî hayatıyla ilgili döneme aittir. Bu dönemdeki bilgilerin de büyük çoğunluğu Yunus Emre hakkındaki menkıbelerden derlenmiştir. (Tatçı, 2005: 9)

Yunus Emre tasavvufa yöneldikten sonra Sakarya Nehrine yakın bir köyde irşad faaliyetleri yürüten Taptuk Emre adında bir şeyhe intisap etmiştir. Uzun bir müddet şeyhinin zaviyesine odun taşımak suretiyle hizmet etmiştir. (Taşkoprüzâde, 37; Köprülü, 1993: 265) Yunus Emre'nin hangi tarikate mensup olduğu hususunda kesin bir bilgi ve yazılı bir silsileden söz edilmez. Bununla beraber onun Kâdiriyye, Mevleviyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Bektâşiyye tarikatlarına mensubiyetinden bahsedilir. (Tatçı, 2005: 37)

Yunus Emre'nin iç dünyasının manevî zenginliği, varlığa bakışına yansımıştır. O, Allah'ın yarattığı her varlığa değer vermiş ve bunu sözlerine yansıtmıştır. Tasavvuf alanında edindiğiengin tecrübe insan sevgisiyle birleşince üstün ahlaklı ve merhametli bir insan modeli ortaya çıkmıştır. Bu da onun Türkler arasında mutasavvıf bir şair olarak mühim bir yer edinmesine sebep olmuştur.

Yunus Emre'nin günümüze ulaşan iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi *Risâletü'n-nushiyye* adlı mesnevî tarzında kaleme aldığı tasavvufî nasihatlarını içeren eseridir. İkincisi ise henüz hayatta iken Anadolu'da dilden dile dolaşmaya başlayan şiirlerini içeren *Divân*'ıdır. (Köprülü, 1993: 288; Tatçı, 2005: 61-63)

Yunus Emre sûfi kimliği ve şairliği ile Anadolu ve Azerbaycan bölgesinde yaşayan Türkleri derinden etkilemiştir. Bu etki sadece halk düzeyinde kalmamış Eşrefoğlu Rûmî(ö.874/1469), Ahmed Sârbân (ö.952/1545), İdris Muhtefî (ö.1024/1615), Nakşî Akkirmânî (ö.1062/1651), Su'ullah Gaybî (ö.1072/1662) gibi (Köprülü, 1993: 344-348) sûfiye sınıfına mensup çok sayıda şahsiyeti de içine almıştır.

Yunus Emre 1320 yılında vefat etmiştir. Kabrinin nerede olduğu tam olarak bilinmemektedir. Anadolu'nun pek çok yerinde Yunus'a ait olduğu söylenen mezarlar, onun halk nezdinde ulaştığı saygın konunun ve ne kadar çok sevildiğinin göstergesi olarak kabul edilir. (Tatçı, 2005: 48)

4. Türkler Arasında Tasavvuf Kültürünün Teşekkülü

Medreseler, İslam dünyasında Arapça ve İslami ilimlerin tedris edildiği ve dinin ahkâmının öğretildiği saygın mekanlar olarak ciddi bir misyon üstlenmişlerdir. Bu önemli fonksiyonlarına rağmen medreseler ve buralarda yetişen ilmiye sınıfı mensupları, erdemli bir toplum ve kâmil bireyler yetiştirme hususunda yetersiz kalmışlardır. Bu aşamada devreye giren tekkeler ve sûfiyye sınıfı mensupları, İslam ahlakı ve manevî gelişim konusunda başarılı neticeler elde etmişlerdir. Hatta pek çok bölgede tekkeler hem medrese hem de tekke eğitimi vermek suretiyle her iki alanı aynı mekânda birleştirme yoluna gitmişlerdir.

Orta Asya'dan batıya göç eden Türk obaları özellikle Irak ve Suriye'de kendilerini her gün biraz daha büyüyen ve güçlenen tasavvufî ekollerin faaliyet alanında bulmuşlardır. Giderek artan tarikatlar ve tasavvufî eğitim mekânları olan tekkeler Türkler arasında da yaygınlaşmıştır. Zamanla bu tekkelerde çok sayıda Türk mutasavvıf yetişmiş ve irşad faaliyeti yürütmüşlerdir. Türklerin Anadolu'ya akın akın gelmeleri sonrasında ise tasavvufî faaliyetler daha da hız kazanmış ve tasavvufî müesseseler ile buralarda faaliyet yürüten mutasavvıflar, yöneticilerin saygı duydukları ve destekledikleri muteber şahsiyetler olarak toplumsal alanda tebârüz etmişlerdir. İbn Battûta'nın Seyahatnamesinde Anadolu'daki tasavvufî çevreler ve tekkelerle ilgili verilen bilgiler, (İbn Battûta, 1997: II/163-210) esnaf teşkilatı arasında saygın bir yer edinen Ahilik başta olmak üzere, Türk toplumunun farklı katmanlarında tarikatların ne denli yaygınlaştığı ve günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası haline geldiği görülmektedir.

Türk mutasavvıflar arasında ikisi, özelde Tasavvufî Türk Edebiyatı, genelde ise Türk Tasavvuf Tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuşlardır. Bu sûfiler Hoca Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'dir.

Yusuf Hemedânî'nin seçkin talebelerinden biri olan Hoca Ahmed Yesevî, Türk toplumunun samimi bir dindarlığa ve yüksek ahlakî değerlere sahip olabileceği tek yolun tasavvuf olduğuna inanmıştır. Bu amaçla tasavvuf alanının inceliklerini öğretmek için Türkistan halkına öncülük etmeye karar vermiştir. Türkistan halkının gelenek ve görenekleriyle dini yaşantısını iyi bilen Hoca Ahmed Yesevî, başlattığı tasavvufî çalışmanın küçük bir tekke faaliyeti olarak kalmaması ve kitlesel bir harekete dönüşmesi için cesur bir adım atmıştır. Bu adım da tasavvufî irşadın Arapça ve Farsça yerine Türkistan halkının konuşup anladığı Türkçe'yle yapılması kararıdır.

“Türkler eski din ve kültürlerinden kalma şiirle hatta kopuz da çalmak suretiyle hitabelerde bulunma yoluyla, ilden ile obadan obaya işittikleri anlam yüklü veciz ifadeleri, ağızdan yayıyorlar ve bazı katkılarla da bunu zenginleştiriyorlardı”. (Cebecioğlu, 1996: 150) Hoca Ahmed Yesevî Türkler arasında yaygın olan bu sözlü kültürden istifade ederek din ve tasavvufa dair Türkçe hikmetli

sözlerinin Orta Asya'da yayılmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda da hedeflediği ortak tasavvufî anlayışı gerçekleştirme imkânına sahip olmuştur.

Hoca Ahmed Yesevî'ye nispetle Yesevîlik adını alan tasavvufî hareket Orta Asya Türklerinin dinî yaşamında birlikteliği sağlamakla kalmamış, dolaylı olarak toplumsal ve siyasî birliğe de yardımcı olmuştur. Onun Türk toplumuna yönelik olarak yürüttüğü bu şuurlu tebliğ ve irşad faaliyeti, Türk dünyasının istikbaldeki din, dil ve kültür hayatının ve milli kimliğinin şekillenmesi açısından önemli bir sosyo-dinî hadise olarak görülmektedir. (Türer, 1996: 222)

Hoca Ahmed Yesevî'nin başlattığı bu tasavvufî hareket Orta Asya'daki Türkler arasında ortak bir tasavvufî anlayış oluştururken, bu hareketin bir benzeri yaklaşık bir asır sonra Anadolu'da ortaya çıkmıştır. Yunus Emre adındaki Türk mutasavvif ve şairi, Yesevî'nin izinden giderek Anadolu' halkı arasında ortak bir tasavvufî anlayışın oluşmasına öncülük etmiştir. Hoca Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin Türklerin yaşadığı iki farklı bölgede ortaya koyup geliştirdikleri ortak tasavvufî kültürün en mümeyyiz vasfı Türk dilinin kullanılmasıdır. Bu konuda verdiği kararın önemini farkında olan Yesevî şöyle der: (Yesevî, 2010: 181)

*Miskin zaif Hacı Ahmed yetti puştinge rahmed
Farsi tilini biliben hub aytadur Türki'ni*

Miskin, zayıf Hoca Ahmed yedi ceddine rahmet
Farsça dilini bilerek güzel söylemekte Türkçe'yi

Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin açtıkları bu yolda yürüyen çok sayıda Türk mutasavvif ve şairi, manzum eserlerinde Türkçe'ye yer vermiş ve tasavvuf kültürünün yayılmasına katkı sağlamışlardır. Türk düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Âşık Paşa'nın *Garip-nâme* adlı eseri Anadolu'da Türkçe olarak kaleme alınan en önemli çalışmalardan biridir. (Şimşek, 2016: 88) Diğer taraftan Nesîmî (ö. 820/1417), Fuzûlî (ö. 964/1556), Fazlî (ö. 972/1564), Ahdî (ö. 1011/1602), Rûhî (ö. 1014/1605) gibi şairler Irak başta olmak üzere Suriye, Anadolu ve Azerbaycan bölgelerinde yaşayan Türkler arasında tasavvufî şiirleriyle tanınmış ve şiirleri sohbet halkalarının vazgeçilmez unsurları haline gelmiştir. (Dâkûkî, 1970: 35-38)

Türkçe'nin tasavvufî irşad faaliyetlerinde ve sohbet halkalarında kullanılması, bu yeni hareketin önemli bir hususiyeti olmakla beraber, bunun dışında iki önemli prensibin daha yer aldığını belirtmek gerekir. Bunlar; Şeriat'a bağlılık ve Toplumsal hayatta şiddet ve nefret yerine, müsamaha ve sevgi kültürünün hâkim kılınmasıdır. Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre bu prensiplerle Orta Asya ve Anadolu Türklerinin tasavvufî düşünce dünyalarını ve yaşayışlarını birbirine

yaklaştırmışlardır. Onları takip eden pek çok Türk sûfî ve şairi de yazdıkları eserler ve yürüttükleri faaliyetler ile bu hedefe hizmet etmişlerdir.

5. Türk Tasavvuf Düşüncesini Güçlü Kılan İki Husus

Türkler arasında tasavvuf kültürünün yayılmasında yukarıda bahsedilen temel faktörlerin etkisi aşikârdır. Türklerin milli kültür, gelenek ve göreneklerine bağlılıkları İslam'ı kabul ettikten sonra da zayıflamadan devam etmiştir. Türklerin, dine aykırı olmayan gelenek ve göreneklerini yaşatmak hususundaki gayretleri, İran, Irak, Suriye ve Anadolu'daki yerleşim alanlarındaki günlük hayatlarında kendisini hissettirmiştir. Tasavvuf alanında da bu yapılarını koruyan Türklerin, geleneklerini rahatça sürdürebildikleri tasavvufî yaşamı, aynı zamanda dini yaşama biçimi olarak benimsemeleri zor olmamıştır. Bununla beraber Türk Tasavvuf Düşüncesinde iki husus hep önemli ve öncelikli olmuştur. Bunlar; Şeriat'a bağlılık ile toplumsal hayatta şiddet ve nefret yerine müsamaha ve sevgi kültürünü hâkim kılınmasıdır.

a. Şeriat'a Bağlılık

Hakikatte sağlam tasavvufî hareketlerin hepsinde bulunan bu prensip Türkler arasında yaygınlaşan tasavvufî yaşam tarzının da en önemli temel taşlarından biri olmuştur. Şeriat kavramı, aslında Kur'an ve Sünnet'te yerini bulan dinî ahkâm ve ibadetleri işaret etmektedir. Şeriat ve tarikat birbirini tamamlayan iki esastır. Şeriatsız tarikat, tarikatsız da şeriat olmaz.

Hoca Ahmed Yesevî bu hususta şöyle der: (Yesevî, 2010: 264)

Ma'rifetni minberige minmegünçe

Şeri'atnı işlerini bilse bolmas

Şeri'atnı işlerini eda kılmay

Tarikatnı meydanğa kirse bolmas

Marifetin minberine binmeyince

Şeriatın işlerini bilse olmaz

Şeriatın işlerini tamam eylemeyince

Tarikatın meydanına girse olmaz

Yunus Emre'nin şeriat hakkındaki sözleri de Yesevî'nin sözleriyle örtüşmektedir: (Tatçı, 2005: 284 (295/10-11))

Şerî'at suret evi tâ'ate girer kavî

'Aleme çıkdı çavı 'ubûdiyyet içinde

Tarîkat câna gelür tâ'atına cân kılur

Girmeyen ziyan kılur iş bu devlet içinde

b. Toplumsal Hayatta Şiddet ve Nefret Yerine Müsamaha ve Sevgi Kültürünü Hâkim Kılmak

İslam dünyasında sert söylemlerin ilk dönemlerden beri Müslümanlar arasında nasıl bir nefret ve düşmanlık meydana getirdiği bilinmektedir. Türk Tasavvuf kültüründe toplumu bölen ve nefret tohumlarını eken söylemler yerine, sevgi ve muhabbeti yayan, affedici ve müjdeleyen bir anlayış hâkim olmuştur.

Hâce Ahmed masiyet birle hayating kılmağıl zâyî

Bolursan lâyük-ı Hazret eger taat seher kılsang

Hoca Ahmed kötülük ile hayatını eyleme zâyî;

Olursun Hazret'e layık, eğer seherde ibadet eylesen (Yesevi, 2010: 240)

Bu konuda Yunus Emre'nin söylem ve çabaları bu hususta büyük bir örneklik teşkil eder:

Ben gelmedüm davîyiçün benüm işüm seviyiçün

Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmaya geldüm (Tatçı, 2005: 176(179/2))

Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namaz degül

Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz degül (Tatçı, 2005: 163(166/1))

Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan

Halka müderris ise, hakikatde âsidir (Tatçı, 2005: 43(29/4))

Bu iki Türk sūfisinin tasavvuf alanında geliştirdikleri samimi ve şiddetten uzak dil, Türk toplumunda maya tutmuştur. Bu nedenledir ki, İslam dünyasının bazı bölgelerinde gelişen sert söylemler ve tekdüze radikal hareketler, Türkler arasında fazla rağbet görmemiştir. Türklerin yaşadıkları bölgelerde sayıları yüzlerle ifade edilen tekke ve zaviyelerde icra edilen tasavvufi faaliyetler ve sūfiyye sınıfının hem devlet hem de halk nezdinde elde ettikleri saygınlık, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Dinin yaşanması için önemi haiz hususlar, yumuşak ve ikna edici bir dille söze dökmüşlerdir. Kırıcı, nefret ettirici ve sert ifadeler yerine müjdeleyici ve olumlu ifadeleri tercih etmişlerdir. Haddizatında tasavvufun dili de budur.

Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin gayretleriyle Türkler arasında iyice şekillenen tasavvuf kültürü, ciddi bir toplumsal temele oturmuştur. Orta Asya, Anadolu ve Balkanlarda yaşayan Türkler, bu tasavvufi kültürü, dini yaşama biçimi olarak görüp içselleştirmişlerdir. Bunun en

büyük göstergelerinden biri Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'da sûfi meşrep grupların çıkardığı ayaklanma ve sebep oldukları toplumsal yıkıma rağmen, (Köprülü, 2005: 36-42; Ocak, 2011: 138-140) Türk toplumunda tasavvuf ve sûfilere karşı bir nefretin oluşmaması ve tasavvufî düşünce ve yaşam tarzını benimsemekten vazgeçmemeleridir.

Sonuç

Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir kültür havzasında Türklerin dinî ve tasavvufî düşüncelerini etkileyen iki büyük mutasavvıftır. Dini yaşama tarzı olarak tasavvufî metodu yaygınlaştırma çabaları, toplumsal kabul görmüştür. İslam dünyasının genelinde ilim ve tasavvuf alanlarında kullanılan Arapça ve Farsça'nın yerine Türkçe'yi ikame etmeleri ise Türklerin tasavvufî hayatı içselleştirmelerini kolaylaştırmıştır. Bunun doğal sonucu olarak tasavvuf ve tarikatlar Türklerde dinî yaşamla özdeşleşmiştir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet*'i ile Yunus Emre'nin *Divan*'ı, Türkler arasında ortak tasavvuf kültürünün teşekkülünde rol oynayan iki mühim araçtır. Zira her iki mutasavvıfın şiirleri, medrese ve yazılı kültüre oranla sözlü kültürün daha yaygın olduğu Orta Asya ve Anadolu Türklerinin dinin ahlak ve ahkâmını anlayıp yaşamalarında son derece başarılı olmuştur. Dilden dile dolaşan bu şiirler Türk halkının İslam'ı kendi dillerinde sahih, samimi ve ihsan boyutuyla anlamalarını kolaylaştırmıştır.

Hoca Ahmed Yesevî'nin Türkistan'da temelini attığı ve Yesevîlik olarak bilinen hareket, Türklerin dil, kültür ve gelenekleriyle tasavvuf yolunu mezcederek aynı potada eritmeyi başarmıştır. Bunun sonucunda Türkler arasında hem ortak tasavvufî bir kültürün oluşması, hem de tasavvufî bakış açısıyla şekillenen bir dinî yaşam biçimi ortaya çıkmıştır. Orta Asya'dan Balkanlara kadar etkili olan bu uygulama, Türkler arasında genel kabul görmüştür. Toplumsal hayatta din tasavvufla mayalanmıştır. Bundan bir asır sonra benzer bir çalışmayı Anadolu'da başlatan Yunus Emre ise Ahmed Yesevî'nin başlattığı bu tasavvufî yaşam biçiminin tercümanı olmuş ve şiirleriyle bu uygulamayı Türk halkının gönüllerine işlemiştir. Daha önce Türkistan'dan Batı Asya'ya doğru genişleyen bu hareket, Yunus Emre'den sonra hem Asya'nın batısında hem de doğusunda yaşayan Türkler arasında etkili olmuştur. Diğer bir tabirle bu iki Türk mutasavvıfın yaptıkları aynı coğrafyada örtüşmüştür.

Günümüze kadar devam eden bu anlayış, Türk toplumuna has özel uygulamalarının yanında, İslam dünyasında genel kabul görmüş sahih, Sünnî tasavvuf anlayışının da genel karakterlerini yansıtmıştır. Bu yapı Anadolu'da zaman zaman etkili olan heterodoks hareketlerin sebep olduğu

toplumsal yıkım ve buhranlara rağmen bozulmamıştır. Günümüzde İslam kültür ve medeniyetini koruma ve yeni nesillere aktarma hususunda İslam dünyasında Türkiye'nin başarılı konumu herkes tarafından daha iyi anlaşılmıştır. Bu nedenle İslam'ın toplumsal yaşamda temsili hususunda Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin öncülük ettiği, şiddet ve nefretten uzak ve barış ve sevgi dilini hâkim kılan bu ortak tasavvufî kültürün, İslam dünyasının geneline yaygınlaştırılması büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Bayram, M. (1996). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Rolü", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*. (M. Şeker, N. Yılmaz, Haz.) İstanbul: Seha Neşriyat.
- Bice, H. (2006). *İşaret Taşları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (1996). "Hoca Ahmed Yesevî ve Tasavvufî Anlayışı", *Ahmed-i Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri*. (M. Şeker, N. Yılmaz, Haz.) İstanbul: Seha Neşriyat.
- Dâkûkî, İ. (1970). *Irak Türkmenleri*. Ankara: Güven Yayınevi.
- Eraslan, K. (1989). Ahmed Yesevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (ss. 162-163). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Gecit, M. S. (2016). Yesevî'nin Divân-ı Hikmeti'nde Ebû Hanife'nin Fıkhi Ekber Yansımaları. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyum*. ss. 806-828.
- Hasan, N. (2009). Divân-ı Hikmet'in İstanbul'daki Bir Nüshası. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. ss. 79-92.
- İbn Battûta, M. (1997). *Rihletü İbn Battûta*. (Abdülhâdî et-Tâzî, Haz.) Ribat: Akadîmiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye.
- el-Kâşifî, H. (2008). *Reşehâtu ayni'l-hayât fî menâkibi meşâyihî't-tarikati'n-Nakşbendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-rabbâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Korkmaz, S. (2001). Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. ss. 325-355.
- Köprülü, M. F. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. (O. F. Köprülü, Sad.) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. (M. Ergun, Haz.) Ankara: Akçağ Yayınları.
- Küçükkaya, M. A. (2011). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Tasavvuf*. İstanbul: Mostar Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2011). *Türk Süfliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2011). *Osmanlı Süfliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özköse, K. (2008). *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. Konya: Ensar Yayıncılık.
- Şimşek, İ. (2016). Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'sinde Tanrı-Evren-İnsan İlişkisi. *Journal of Strategic Research in Social Science*. 2016, 85-108.
- Taşköprüzâde, (2005). *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. İstanbul: Dersaadet.
- Tatçı, M. (2005). *Yunus Emre Divânı Tahlil*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- _____. (2005). *Yunus Emre Divânı Tenkitli Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tosun, N. (2013). Yeseviyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (ss. 487-490). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Türer, O. (1996). "Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufî Şahsiyeti", *Ahmed-i Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri*. (M. Şeker, N. Yılmaz, Haz.) İstanbul: Seha Neşriyat.
- Yesevî, H. A. (2010). *Divan-ı Hikmet*. (H. Bice, Haz.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN BİR HADİS-İ ŞERİFİN GÖSTERGEBİLİM YÖNTEMİYLE İNCELENMESİ

INVESTIGATION OF A HADITH IN TERMS OF RELIGIOUS EDUCATION VIA SEMIOTICS METHODOLOGY

Halis DEMİR¹

¹Cumhuriyet Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Sivas-Türkiye

halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

Recep Tayyip GEDİKLİ²

Mikail ŞEKER²

²Cumhuriyet Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Öğrencisi

Atf gösterme: Demir, H., Gedikli, R.T. and Şeker, M. (2017). Din eğitimi açısından bir hadis-i şerifin göstergebilim yöntemiyle incelenmesi, *Universal Journal of Theology* 2 (2), 143-161.

Geliş Tarihi:

18 Şubat 2017

Değerlendirme Tarihi:

21 Şubat 2017

Kabul Tarihi:

12 Haziran 2017

© 2017 UJTE

E-ISSN: 2548-0952

Tüm hakları saklıdır.

Öz: Bu çalışmada bir hadisin dil ile ilgili içeriği, göstergebilimsel okuma yöntemiyle söylem, anlatı ve mantık-anlam yönlerinden çözümlenmesi yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim'den sonra ikinci temel kaynak kabul edilen hadislerin günümüzde bazı çevreler tarafından olumsuz bir değerlendirmeye tabi tutulması ve hadislere olan güveni sarsıcı çabalar içinde olunması bu çalışmayı önemli hale getirmektedir. Bu ve benzeri çalışmalarla hadislerin ayetlerden sonra ikinci temel kaynak olduğu düşüncesi ve onlara olan güven, her türlü karalama ve olumsuz değerlendirmeye rağmen kıyamete kadar önemini ve varlığını sürdürecektir. Din Eğitimi alanında hadislerin kolay ve derinlemesine anlaşılması ve anlatılması amacıyla güncel bilim dalı olan göstergebilimden faydalanarak ortaya çıkan bu çalışmada, bir hadis merkeze alınmış ve üzerinde çalışılmıştır. Hadis-i şerifin farklı rivayetleri ile birlikte hadiste ismi geçen Hz. Peygamber (s.a.s) ve kullandığı beden dili, Abdullah b. Mes'ûd, Akra' b. Hâbis ve Uyeyn b. Hısn, hadiste kullanılan kavramlardan "ganimet", yine hadiste geçen yer isimleri olan Huneyn Gazvesi ve Ci'râne mevkiî üzerinde kısaca durulmuştur. Amaç, hadisin anlaşılması, tahlili, farklı bir okuması olduğu için bahsedilen isim, kavram ve yer isimlerine kısaca temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göstergebilim, Din Eğitimi, Hadis, Beden dili, Söylem, Anlatı ve Mantık-Anlam çözümlemesi.

Abstract: In that study a hadith was examined with semiotic method from discourse, narrative and logical sides. Hadiths, the second main source after the Koran, are negatively evaluated by some communities nowadays and there are efforts to betray the trust of hadiths. These things made this study important. Despite all kinds of negative evaluations, the idea that hadiths are the second main source after the verses and trust in hadiths will exist till doomsday. A hadith was taken and worked on in this study, which was studied by using the current scientific analysis, semiological analysis, in order to understand and explain the hadiths easily and completely in religious education. Muhammad who was aforesaid in hadith and his used body language, Abdullah b. Mes'ûd, Akra' b. Hâbis, Uyeyn b. Hısn, "booty" that is one of the used notion in hadith, Huneyn Gazvesi and Ci'râne position were emphasised with different rumors of hadith. The purpose is to understand and analysis the hadith and consider from different angles to hadith, so mentioned name, concept and place names were briefly mentioned.

Keywords: Semiotic Analysis, Religious Education, Hadith, Body Language, Discourse Analysis, Narrative Discourse Analysis, Logical Analysis.

Giriş

Tarih boyunca, bir dine inanan ve o dinin öğrenimi ile uğraşan insanları en çok meşgul eden mesele, kendisi de varlık âleminin bir yorumu olan dinî metinlerin (nass) anlaşılması ve yorumlanması olmuştur. Bunun başlıca sebebi, gerek Allah'tan gelen vahyin, gerekse vahyin pratik uygulayıcısı olan peygamberin söz ve davranışlarının sözlü ve yazılı ifade ve anlatımla, nesilden nesile nakledilmesidir. Ancak anlama ve yorumlama faaliyeti, ne tefsir ve tevil ne de şerh ve hâşiye yazma ameliyesinden ibarettir. Mühim olan, bu faaliyet neticesinde Allah ve Resulünün gaye ve maksadı ile, vardığımız sonuçların örtüşmesidir. Şayet bu çaba ve gayretler devam edecekse, çağdaş insanın yönelişini boşa çıkarmamak ve onları sukût-ı hayâle uğratmamak için yeni şerhler ve tefsirler yazmaktan çok, doğru anlama ve doğru yorumlamanın yollarını aramak, daha doğrusu anladıklarımızın Allah ve Resulünün murad ve maksadı ile örtüşmesinin yollarını tesbit etmek bir zarurettir.¹

H. Muhammed (s.a.s)'in hayatı Siyer, Fıkıh, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine giren öğrencilere bazen bütünsel bir tarzda, bazen de birer kesit olarak sunulmaktadır. Buna karşılık, bir metnin daha zengin yorumlarının yapılmasına dair yeni yaklaşımlar, yöntem denemeleri ve tahlil örnekleri, dergi ve kitaplarda yer almaktadır. Şüphesiz Tarih, Siyer ve genel olarak İlahiyat öğretimi alma imkanı olmayan/bulamayan kişilere yeni bir üslupla hadisleri anlatma denemesi önem kazanmaktadır. Bu çalışma işte böyle bir denemedir. Göstergebilim yönteminin bir hadis üzerinde uygulanmasının yeni olması sebebiyle, uzun süre yapılan çalışma, istişare ve değerlendirmelerle elinizdeki metin ortaya çıkmıştır. İncelendiğinde açıkça anlaşılacağı üzere, hadisin eğitim-öğretimde, öğrencilere izahında, Türkçe, Tarih, Coğrafya, Mantık bilimlerinin verilerinden doğrudan yararlanma söz konusudur.

Son Peygamber H. Muhammed'in (s.a.s), vahyi yaşanan bir dine dönüştürme işini, gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümü, ne sadece kaynağı ilâhî olan bilgiden (vahy), ne de bu değişimi meydana getiren kendisinin sözlerinden ve fiillerinden anlayabiliriz. Söz ve davranış, bir insanın sadece gösterebildiği, ifade edebildiği tezahürleridir. Tarihsel bir şahsiyeti bütünüyle incelemek için, göstergebilimin ifade kabul ettiği her türlü göstergeye başvurma zorunluluğu vardır.²

Bu çalışmada, Buhârî³'de bulunan bir hadis-i şerif göstergebilimsel çözümleme (okuma) açısından incelenecektir. Başka bir ifadeyle bu çalışmada, bir hadis-i şerifin göstergebilimsel çözümlemesi yapılacaktır. Bu nedenle konunun daha iyi anlaşılması için Din Eğitimi, Hadis, Göstergebilim ve Gösterge kavramları kısaca açıklanacaktır.

Din Eğitimi, ferdin, çeşitli terbiye edici vasıtalarla rûhen ve mânen geliştirilmek sûretiyle, Allah'ın buyruklarına boyun eğecek hale getirilmesi ve bununla ilgili gerekli bilgileri öğrenmesi ve özümsemesidir.⁴ Din Eğitimi, dinin kendisi, esasları ve öğretileri yakından ilgilendirdiği gibi, dinin teorik bilgileri yanında onun eğitim-öğretimi, bunlarla ilgili uygulama ve tecrübelerin mazideki ve bugünkü durumları, din bilgisi veya din dersinin dünü ve bugünü, onların ele alınışları, uygulanışları, şartları, başarı durumları ve bilimsel sonuçları vs. ile birlikte, günümüzde dinî inancın eğitim ile ilişkisi, eğitim-öğretimin organize edilişi, işleyişi, meseleleri, bunların dinî öğretimle ve uygulanan

¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* Ankara: TDV Yay., 2000, 1-2.

² Görmez, *a.g.e.*, 42.

³ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî'dir. (ö.256/870) 13 Şevval 194 (20 Temmuz 810) Cuma günü Buhara'da doğdu. 256 yılında Semerkant yakınlarındaki Hartenk'te vefat etti. Kur'an-ı Kerim'den sonra en güvenilir kitap kabul edilen el-Câmi'u's-sahih adlı eserinde sahih hadisleri ilk defa bir araya getirmiştir. M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 İstanbul: TDV Yay., 1993, 368-369.

⁴ Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi* Adana: ÇÜİF Yay., 1998, 52

metotlarla ilişkisi, problemler karşısında çözüm yolları, dinin gerçekleştirmek istediği hayatın dışı yansımaları ve bunlara benzer öteki ilgili hususların hepsi Din Eğitiminin hassasiyetle üzerine eğildiği konulardır.⁵

Hadis ise sözlükte “yeni” anlamına gelmektedir. Terim olarak Hadis, Hz. Peygamber’e izafe edilen söz, fiil, takrîr veya vasıf demektir.⁶ Hadis ilmi, hadisleri çeşitli yönleriyle inceleyen, değerlendiren ve bu değerlendirmenin usûl ve kaidelerini tayin ve tespit eden ilimdir. Hadis ilmi, “Rivâyetü’l-Hadis” ve “Dirâyetü’l-Hadis” adlarını taşıyan iki ayrı ilim dalını ifade etmektedir. Rivâyetü’l-Hadis, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerini ve hallerini, bunların rivâyet ve zapt edilmesini ve kelimelerinin yazılışını gösterir. Hadis kitapları (Sahihler, Cami’ler, Sünen’ler, Müsnedler, Mu’cemler v.s.) bu ilim dalına ait malzemeyi oluşturmaktadır. Dirâyetü’l-Hadis sened ve metnin durumlarını anlamaya imkân veren kaideler ilmidir. Hadis ilminin amacı, Hz. Peygamberin hadislerinin karıştırılmasını önlemek, hadislerini tedlîsten ve iftiraya uğramaktan korumaktır.⁷

Çalışmamızda yararlandığımız göstergebilim ise, 20. yüzyılda oluşmuş, iletişim amaçlı bütün araçları, göstergeleri inceleyen, birbirleriyle olan ilişkilerini araştıran, türlerini saptamaya çalışan bilim dalıdır.⁸ Tanımda geçen gösterge ise insanların bir topluluk yaşamı içinde birbirleriyle anlaşmak amacıyla yarattıkları ve kullandıkları doğal diller (Türkçe, İngilizce, Fransızca vb.), çeşitli jestler (el, kol, baş hareketleri), işaret dili, trafik işaretleri, bazı meslek gruplarında kullanılan flamalar, reklam afişleri, moda, mimarlık düzenlemeleri, yazın, resim, müzik gibi çeşitli birimlerden oluşan ve ses, yazı, görüntü, hareket gibi gereçler vasıtasıyla gerçekleşen dizgelerin oluşturduğu anlamlı bütünü birimleridir.⁹ Göstergebilim, kızıldirililerin dumanla haberleşmelerinden, yazıdan, matematik formüllerinden, modadan, mimari ve dizayn üsluplarından, resme, edebiyata, şiire ve dile kadar yayılan, yani tüm kültür olgularını kapsayan geniş bir alana sahiptir.¹⁰ Göstergebilimin amacı anlamlı ifadeleri hem kavrayabilecek hem de yorumlayabilecek bir çözümleme ve yapılandırma modeli sunmaktır.¹¹ Göstergebilim alanında ilk çalışmaları A.B.D.’de Charles Peirce, İsviçre’de Ferdinand de Saussure yapmıştır.¹² Bu çalışmada ise göstergebilim yönteminin yalnızca hadislere uygulanması ile hadislerin farklı bir şekilde okunması ve anlatılması ele alınacaktır.

Hadis-i Şerif ve Farklı Rivayetleri

İbn Mes’ud (r.a) şöyle rivayet etmiştir:

Huneyn savaşı günü Rasûlullah (s.a.s), (ganimetleri taksim ederken) bazı kimselere fazla hisse vermişti. Akra’ b. Hâbis’e yüz deve, Uyeyne b. Hısn’a da onun kadar, Arapların bazı ileri gelenlerine de fazla ganimet¹³ verdi. Bunun üzerine bir adam¹⁴: “Vallahi bu adaletsiz ve Allah’ın rızası gözetilmeyen bir paylaşımdır.” dedi. Ben de: “Vallahi bunu Peygamber (s.a.s)’e söyleyeceğim.” dedim. Peygamber (s.a.s)’in yanına gidip adamın söylediklerini haber verdim. Bunun üzerine

⁵ Yavuz, a.g.e., 52-53.

⁶ Mahmud Tahhân, *Yeni Hadis Usulü*, trc. Cemal Ağırman İstanbul: Rağbet Yay., 2015, 26.

⁷ İsmail Lütfi Çakan, *Anahatlarıyla Hadis* İstanbul: Ensar Yay., 1990, 39-40.

⁸ Fatma Erkman, *Göstergebilime Giriş* İstanbul: Alan Yay., 1987, 8-11.

⁹ Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC’si* İstanbul: Simavi Yay., 1992, 6.

¹⁰ Erkman, a.g.e., 8-11.

¹¹ Rifat, a.g.e., 7.

¹² Erkman, a.g.e., 27-31.

¹³ Ganimet, gayri müslimlerden savaş yoluyla elde edilen her türlü mal ve esirleri ifade eden terimdir. Ganimet kelimesi (çoğulu: ganâim) sözlükte “bir şeyi zorluk çekmeden elde etmek” demektir. İslâm hukukunda, “müslümanların savaş yoluyla gayri müslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü mal” şeklinde tanımlanmaktadır. Mehmet Erkal, “Ganimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 İstanbul: TDV Yay., 1996, 351.

¹⁴ Sahih-i Müslim’de geçen bir rivayete göre bu kişi Abbas b. Mirdâs’tır.

Rasûlullah (s.a.s)'ın yüzünün rengi değişerek kıpkırmızı oldu. Sonra da: “Allah ve Rasûlü adaletli olmazsa kim olabilir.” buyurdu. Daha sonra: “Allah Musa (a.s)’a rahmet etsin. O, bundan daha fazlasıyla eziyete uğradığı halde sabretti.” buyurdu. Ben de kendi kendime: “Vallahi bundan sonra O’na hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğim.” dedim.¹⁵

Abdullah b. Mesûd şöyle demiştir:

Huneyn günü harp olup bitince Peygamber (s.a.s) –ganimet taksimi sırasında- bazı kimselere fazla vermek suretiyle bir tercih ve hususiyet bahşetti. Meselâ (kalpleri İslâm’a alıştırılanlardan) Akra’ b. Hâbis’e yüz deve verdi. Uyeyne’ye de bunun kadar vermişti. Arap eşrafından bazı insanlara da bu suretle (yüzer deve) ihsan buyurdu da, bu Arap eşrafını o gün ganimet taksiminde başkalarına tercih etmişti. (Peygamber’in bundan maksadını anlamayanlardan) bir kişi (itiraz ederek): “Vallahi bu taksim, kendisinde adalet gözetilmeyen yahut kendisiyle Allah rızası kastedilmeyen bir taksimdir, dedi. Ben de: Vallahi bu (küstahça) sözü ben Peygamber’e muhakkak haber veririm, dedim. Ve akabinde Peygamber’e varıp bunu kendisine haber verdim. Peygamber (s.a.s): Allah ve Rasûlü adalet etmezse kim adalet eder? Allah Mûsâ’ya rahmet etsin, o bundan daha çok sözlerle ezâlandırıldı da sabretti” buyurdu.¹⁶

Abdullah b. Mesûd şöyle demiştir:

Rasûlullah (s.a.s) bir taksim yapmıştı. Bir kimse de: “Bu, muhakkak ki kendisinde adalet gözetilmeyen ve kendisiyle Allah rızası kasdolunmayan bir taksimdir”, dedi. Ben de, Peygamber’e gelip bunu kendisine yavaşça haber verdim. Peygamber bundan şiddetle öfkeleni, yüzü kıpkırmızı oldu. Hatta ben: “Keşke ben bunu kendisine söylemeseydim” diye temmennide bulundum. Sonra Rasûlullah: Mûsâ bundan daha fazlasıyla ezâ olunmuştu da sabretmişti” buyurdu.¹⁷

Râfi’ b. Hadic şöyle demiştir:

Rasûlullah (s.a.s) Ebû Süfyân b. Harb, Safvân b. Ümeyye, Uyeyne b. Hısn ve Akra’ b. Hâbis’den her birine yüzer deve ganimet verdi. Abbâs b. Mirdâs’a bunlardan daha az ihsanda bulundu. Bunun üzerine Abbâs b. Mirdâs şu meâlde beyitler okudu: “Benimle atım Ubeyd’in payını Uyeyne ile Akra’ arasında mı taksim ediyorsun? Bedir ve Hâbis cem’iyeti içinde Mirdâs’tan üstün değillerdir. Ben, onların hiçbirinden aşağı değilim. (Fakat) bugün senin alçalttığın bir daha yükselmez.” Râvi demiş ki: Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s) ona da yüz deveyi tamamladı.¹⁸

Genel Gözlemler

Bu hadisteki kişiler, Hz. Peygamber (s.a.s), Abdullah b. Mes’ûd, ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını iddia eden kişi, Akra’ b. Hâbis ve Uyeyne b. Hısn’dır.

Hadis-i şerifte “Vallahi” tekrarlanmaktadır.

“Vallahi bu adaletsiz ve Allah’ın rızası gözetilmeyen bir paylaştırmadır.”

“Vallahi bunu Peygamber (s.a.v)’e söyleyeceğim.”

“Vallahi bundan sonra O’na hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğim.”

“Vallahi” kelimesi Allah’ı tanık tutarım, Allah hakkı için, anlamında bir yemin sözüdür.¹⁹

Hadis-i şerifte “Vallahi” ifadesi 3 defa geçmektedir.

1. Vallahi – İtirazın doğruluğuna karşı tarafı inandırma amacıyla kullanılmıştır.

2. Vallahi – Yapılacak eylemin kesinliği konusunda karşı tarafa teminat vermek için kullanılmıştır.

¹⁵ Buhârî, “Edeb”, 53.

¹⁶ Buhârî, “Humus”, 19.

¹⁷ Müslim, “Zekat” 141.

¹⁸ Müslim, “Zekat”, 137.

¹⁹ Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük* Ankara: TDK Yay., 2009, 2077.

3. Vallahi – Bu eylemi bir daha yapmayacağına dair kendi kendine telkin vermek, niyetini pekiştirmek için kullanılmıştır.

Metnin Üslubu

Huneyn Gazvesi'nde elde edilen ganimetler Hz. Peygamber'in emriyle Ci'rane'de toplanmış ve taksim edilmiştir. Bu taksime itiraz edilmesi, bu durumun Hz. Peygamber'e iletilmesi ve Hz. Peygamber'in verdiği tepki hadisin olay örgüsünü oluşturmaktadır.

Hadis-i şerifte –di'li geçmiş zaman kullanılmaktadır. “Huneyn savaşı günü” ifadesiyle olayın Huneyn savaşının H. 8 (M. 630) yılında yaşandığı anlaşılmaktadır. Hadis-i şerifin râvisi Abdullah b. Mes'ûd, olayı bizzat yaşayan kişi olduğu için rivâyetinde –di'li geçmiş zaman kullanmıştır.

Hadis-i şerifin zamanını ifade eden Huneyn Gazvesi hakkında bilgi verilecektir. Huneyn Gazvesi hicri 8. Yılın Şevval ayında, Mekke'ye üç gece mesafede bir vadi olan Huneyn'de meydana gelen bir gazvedir. Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethetmesinden sonra Hevazin ve Sakif kabile reisleri bir toplantı yaparak Malik b. Avf en-Nasri'yi kendilerine lider seçtiler ve Rasûlullah'ın üzerine yürümeye karar verdiler.

Düşman ordularının Evtas vadisinde toplandığını öğrenen Rasûlullah savaş hazırlıklarına başladı ve Şevval'in altıncı günü (Cumartesi) onları 12.000 kişilik ordusuyla karşıladı. Gece olduğunda Malik b. Avf arkadaşlarını Huneyn vadisinde toplayıp topyekün Hz. Peygamber ve ashabına saldırmalarını emretti. Sabahın alaca karanlığında Hevazin kabilesinden oluşan kalabalık bir topluluk vadinin boğazlarından çıkarak Müslümanlara saldırdılar. Müslümanların geri çekilmeye başladığını gören Rasûlullah “Ey Allah'ın Ensar'ı! Ey Rasûlullah'ın Ensar'ı! Ben Allah'ın kulu ve Rasûlü'yüm.” diye seslenerek kaçısanların tekrar yanına gelmelerini sağladı.

Ardından Hz. Peygamber Abbas'a “Bana birkaç tane çakıl getir.” buyurdu ve ondan aldığı çakılları “Helak olası yüzler” diyerek müşriklere attı. Allah onların kalplerine korku düşürdü. Birbirlerini beklemeden ve arkalarına bakmadan kaçışmaya başladılar.²⁰

Rasûlullah, Taif'e, Evtas'a ve Nahle'ye kaçanların peşine düştü. Ebû Amir el-Eş'ari kumandasındaki birlik Evtas'ta Hevazinler ile yaptığı savaşı kazanmış olsa da Ebû Amir el-Eş'ari şehit oldu. Kumandayı alan Ebû Musa el-Eş'ari, ele geçirdiği esirleri ve ganimetleri Hz. Peygamber'in talimatı ile Ci'rane'ye getirdi.²¹ Tâif muhasarasının kaldırılmasından sonra ganimetlerin muhafaza edildiği Ci'râne bölgesine dönen Hz. Peygamber, ganimetleri taksim etmiş ve müellefe-i kulûb'a daha fazla pay vermiştir. Müellefe-i kulûb'a daha fazla pay verildiğini gören bazı müslümanlar itirazlarda bulunmuşlardır. Hz. Peygamber bu itirazlara gereken cevabı vermiş, sukûneti sağlamıştır.²²

Hz. Peygamber ganimet taksimi sırasında Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî²³'ye dört deve verdi. Kendisine sadece dört deve verildiği için Abbâs b. Mirdâs Hz. Peygamber'i kınayan bir şiir söyledi:

Yağma malıydı onlar, ben temin etmişim,
O kolay mekânda kavme yaptığım hamlelerle.

²⁰ Bu savaş, Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:

“Andolsun, Allah birçok yerde ve Huneyn Savaşı gününde size yardım etmiştir. Hani, çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Nihayet (bozularak) gerisingeriye dönüp kaçıştınız.” “Sonra Allah, Resûlü ile mü'minler üzerine kendi katından güven duygusu ve huzur indirdi. Bir de sizin göremediğinizi ordular indirdi ve inkâr edenlere azap verdi. İşte bu, inkârcıların cezasıdır.”(et-Tevbe 9/25-26)

Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Kur'an-ı Kerim Meâli Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006.

²¹ Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Haşimî el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, trc. Mehmet Vehbi Şahinalp İstanbul: Siyer Yay. 2015, 2: 153-176.

²² Ahmet Önkal, “Ci'râne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 İstanbul: TDV Yay., 1993, 25.

²³ Sahih-i Müslim'de geçen rivayette bu kişi Hz. Peygamber'in ganimet taksimine şiirle itiraz etmiştir.

Ve askerleri teşvikimle; karanlıkta saldırınsınlar diye,
 Ve ben yatmamıştım, insanlar yattıklarında.
 Ertesi gün benim ve Ubeyd adlı atımın ganimeti,
 Paylaşıldı, Uyeyne ile el-Akra arasında.
 Sadece birkaç küçük deve,
 Bana verildi; dört tane.
 Oysa ben savaşta savunmacı biriydim.
 Ne bir şey bana verildi, ne de esirgendi.
 Oysa Hısn b. Uyeyne de, Hâbis b. Akra da,
 Savaş meydanında Mirdâs'tan üstün değildir.
 Ben onlardan birinden geri değilim.
 Ancak kimi bırakırsan bugün, yükselemez.

Hz. Ebû Bekir onun beyitlerini Rasûlullah'a götürdü. Rasûlullah (s.a.s), "Onun dilini benden kesin! Ona da 100 deve verin." buyurdu. Bir rivayete göre "50 deve verin!" buyurdu.²⁴

Metnin Göstergibilim Çözümlemesi

Söylem Çözümlemesi

Hadis-i şerifte beş kişi yer almaktadır. Bunlar:

1. Kişi = Hz. Peygamber (s.a.s)
2. Kişi = Abdullah b. Mes'ûd
3. Kişi = Ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını iddia eden kişi (Abbas b. Mirdâs²⁵)
4. Kişi = Akra' b. Hâbis
5. Kişi = Uyeyne b. Hısn

Bu kişilerin hayatları hakkında kısaca bilgi verilecektir. Hz. Peygamber (s.a.s), son peygamberdir. Fil Vak'ası'dan elli (veya elli beş) gün sonra Rebûlevvel ayının 12'sinde Pazartesi günü Adnânîler'in ana yurdu kabul edilen Mekke'de dünyaya gelmiştir.²⁶ Temiz, güzel, mübarek, Müslümanların efendisi, muttakilerin imamı, âlemlerin Rabbi'nin elçisi olan Hz. Muhammed (s.a.s)'in babası Abdullah b. Abdülmuttalib, annesi Âmine bt. Vehb'dir. Peygamber olarak gönderilmeden önce dünyaya gelen ilk oğlu Kâsım'dan dolayı "Ebû'l-Kâsım" künyesini almıştır. Kırk yaşında kendisine peygamberlik verilmiştir. Mekke'de Peygamberlikten Hicrete kadar olan ikâmeti ise on üç senedir. Hicretten sonra Medine'deki ikâmeti ise on sene olmuştur. Hz. Peygamber, Hicrî 11. yılda (miladi/632) Rebîevvel ayının 12. gecesinin akabinde gelen Pazartesi günü altmış üç yaşında iken vefat etti. Salı günü gün batımına doğru defnedilmiştir.²⁷

Abdullah b. Mes'ûd el-Hüzelî'nin, ailesi ve İslâm'dan önceki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. İlk müslümanlardan biri, Kûfe tefsir ve fıkıh mekteplerinin kurucusudur. Medine'de altmış yaşını geçmiş olarak vefat etmiştir (ö.32/652-53).²⁸ Çocukluğunda Ukbe b. Mu'ayt'ın koyunlarını

²⁴ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, trc. Musa K. Yılmaz İstanbul: İlk Harf Yay. 2014, 3: 180-181, 192.

²⁵ Sahih-i Müslim'de geçen bir başka rivayet ise şu şekildedir:

Rasûlullah (s.a.s) Ebû Süfyân b. Harb, Safvân b. Ümeyye, Uyeyne b. Hısn ve Akra' b. Hâbis'den her birine yüzer deve ganimet verdi. Abbâs b. Mirdâs'a bunlardan daha az ihsanda bulundu. Bunun üzerine Abbâs b. Mirdâs şu meâlde beyitler okudu: "Benimle atım Ubeyd'in payını Uyeyne ile Akra' arasında mı taksim ediyorsun? Bedir ve Hâbis cem'iyeti içinde Mirdâs'tan üstün değillerdir. Ben, onların hiçbirinden aşağı değilim. (Fakat) bugün senin alçalttığın bir daha yükselmez." Râvi demiş ki: Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s) ona da yüz deveyi tamamladı.

²⁶ Mustafa Fayda, "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 İstanbul: TDV Yay., 2005, 408-410.

²⁷ İbn Sa'd, *a.g.e.*, 3: 3-4.

²⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 İstanbul: TDV Yay., 1988, 114-115.

otlatmıştır. Hz. Peygamber'in el-Erkam'ın evine girmesinden önce Müslüman olmuştur. Bedir Gazvesi'ne katılmış ve Ebû Cehil'i öldürmüştür. Abdullah b. Mes'ûd, siret ve ahlakıyla, vakar ve sükûnetiyle, hal ve tavırlarıyla Hz. Peygamber'e benzetilmiştir. Sahâbe arasında güzel ahlaklı, şefkatli öğreten, insanlarla oturup kalkması güzel olan ve takva sahibi olarak tanınmıştır. Abdullah b. Mes'ûd, hafif etli (zayıf), beyaz elbiseyi en güzel şekilde giyen ve geceleyin güzel koku sürünmesi ile tanınmıştır. Narin, kısa ve oldukça esmer bir kişidir.²⁹

Akra' b. Hâbis b. İkal et-Temîmî sahâbîdir. Akra' muhtemelen 33 (653-654) yılında vefat etmiştir. Kel olduğundan el-Akra' lakabıyla şöhret bulmuştur. Temîm kabilesinin reislerindedir. Hz. Peygamber'in kalplerini İslâm'a ısındırmak için ganimetlerden büyük pay ayırdığı şahıslar (müellefe-i kulûb) arasında yer almıştır. Cesur ve başarılı bir kumandandır, fakat sert bir mizaca sahiptir.³⁰

Uyeyne b. Hısn bir hastalığı sırasında gözleri dışarıya doğru pörtlek hale geldiği için Uyeyne denilmiştir. Kabilesi Fezâre'nin ileri gelenlerindedir. Tulayha b. Huveylid peygamberlik iddiasında bulununca ona iman edip iddiasını tasdik etmiş ve irtidad edenlerden olmuştur. Yakalandıktan sonra İslâm'a geri dönmüştür. Kaba bir bedevî olarak tanınan Uyeyne b. Hısn, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde hem Hz. Peygamber'e hem de halifelere bazı kabalıklar yapmıştır.³¹

Abbas b. Mirdâs, kahramanlık şiirleriyle tanınan sahâbîdir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Müellefe-i kulûb'dan kabul edilen Abbas b. Mirdâs, Huneyn Savaşı'nda elde edilen ganimetlerin taksimi sırasında, yeni müslüman olan başka kimselere daha çok pay verildiğini öne sürerek hoşnutsuzluğunu dile getiren şiirler söylemeye başlamış, bunun üzerine Hz. Peygamber ona da yüz deve verilerek memnun edilmesini emretmiştir. Hz. Osman devrinde ölen Abbas b. Mirdâs'ın vefat tarihi kesin olarak tesbit edilememiştir.³²

Kesitlerin Çözülmesi

Birinci Kesit: Ganimet taksimidir.

"Huneyn savaşı günü Rasûlullah (s.a.s) (ganimetleri taksim ederken) bazı kimselere fazla hisse vermişti. Akra' b. Hâbis'e yüz deve, Uyeyne b. Hısn'a da onun kadar, Arapların bazı ileri gelenlerine de fazla ganimet verdi." kesiti Hadis-i şerifin ilk kesitini oluşturmaktadır. Burada " Huneyn savaşı günü" ifadesiyle muhâtablara zaman hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci kesit: Ganimet taksiminde haksızlık yapıldığının iddia edilmesi ve Abdullah b. Mes'ûd'un bu durumu Hz. Peygamber'e iletteceğini söylemesidir.

"Bunun üzerine bir adam: 'Vallahi bu adaletsiz ve Allah'ın rızası gözetilmeyen bir paylaştırmadır.' dedi. Ben de: ' Vallahi bunu Peygamber (s.a.s)'e söyleyeceğim.' dedim."

"Ganimet" Hz. Peygamber (s.a.s) ve Abdullah b. Mes'ûd için herhangi bir engel veya güçlük oluşturmadığı için "Tümlük" belirtirken, ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını söyleyen kişi rahatsızlık oluşturduğu için "Eksiklik" olarak karşımıza çıkar. "Ganimet" in Hz. Peygamber (s.a.s) ve Abdullah b. Mes'ûd için bir engel veya rahatsızlık oluşturmaması onlar açısından "Mutluluk" sayılabilir. Aynı durum ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını iddia eden kişi açısından "Üzüntü" olarak ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s) için de "Ganimet" Abdullah b. Mes'ûd'un getirdiği haber üzerine "Üzüntü" olarak değerlendirilebilir.

²⁹ İbn Sa'd, a.g.e., 3: 167-176.

³⁰ A. Lütfi Kazancı, "Akra' b. Hâbis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 İstanbul: TDV Yay., 1989, 285.

³¹ İbn Sa'd, a.g.e., 5: 172-180.

³² Mustafa Fayda, "Abbas b. Mirdâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 İstanbul: TDV Yay., 1988, 27.

Birinci ve ikinci kesitteki ayrılıkları şu şekilde gösterebiliriz;

Burası	Ganimet	Tümlük	Memnuniyet	Mutluluk	Uyum
Orası	Ganimet	Eksiklik	Memnuniyetsizlik	Üzüntü	Tepki
	Taksiminde				
	Haksızlık				

Üçüncü kesit: Hz. Peygamber'in haberi duyması ve gösterdiği beden dilidir.

Haberin Hz. Peygamber'e iletilmesi ve Hz. Peygamber'in bu haber üzerine gösterdiği beden dili Hadis-i şerifin üçüncü kesitini oluşturmaktadır.

“Peygamber (s.a.s)’in yanına gidip adamın söylediklerini haber verdim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s)’in yüzünün rengi değişerek kıpkırmızı oldu. Sonra da: ‘Allah ve Rasûlü adaletli olmazsa kim olabilir.’ buyurdu. Daha sonra: ‘Allah Musa (a.s)’a rahmet etsin. O, bundan daha fazlasıyla eziyete uğradığı halde sabretti.’ buyurdu.”

Beden dili, çevreyle kurulan hemen her ilişki temelde anlama ve anlaşılmanın (okuma ve okunmanın) bir ürünüdür. Bir diğer söyleyişle edinilen her izlenim ve gönderilen her sinyal doğacak yeni ilişkinin keyfiyetinde belirleyici bir işlev üstlenir. Bu açıdan ilişkilerin düzgünlüğü, anlama ve anlaşılmanın doğruluğuyla yakından alâkalıdır. Beden dili insanları anlamayı ve anlaşılmayı kolaylaştıran bir iletişim yöntemidir. Bu yönde kolaylık sağlayan her bilginin insanları birbirlerine yaklaştıracığı muhakkaktır. Jestler, mimikler, yürüyüş, oturuş ve duruşlar, ses tonu, içinde bulunulan mekan, giyim tarzı ve niteliği... bütün bunlar bedensel iletişimde birer sinyal merkezi olarak aktif rol oynar.³³

Temel misyonu anlamak ve anlaşılmak olan Hz. Peygamber'in anlamak ve anlaşılmak adına beden dili üzerinden ortaya koyduğu materyaller tetkike değerlidir. Bu yöndeki mesailer, Onu (s.a.s) anlamaya ve iletişimde kullandığı yöntemleri tanımaya ayrı bir katkı sağlayacaktır.

İletişimde, sözel boyut yanında bedeninin de mesaj verme ve almada önemli bir işlev yürüttüğü; sözel boyut için aynı şeyi söylemek mümkün olmasa bile her insan, hatta hemen her canlı için geçerlidir. Hz. Peygamber'in tebliğ ve özel boyutlu iletişiminde bu dile ait motiflere -sözel iletişime paralel olarak- yoğun bir şekilde rastlamaktayız.³⁴

Hz. Peygamber'in olaylar karşısında yüzünün kıpkırmızı olması gibi başka örneklerde vardır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in beden dilini sergilemesi açısından şu rivayeti hatırlayabiliriz: Ganimet mallarını paylaşırması esnasında, bir adam Hz. Peygamber'in yaptığı taksimi beğenmeyerek, Vallahi Muhammed bu paylaştırmada Allah'ın rızasını gözetmedi, diye eleştiride bulunmuştu. Hakkında yapılan eleştiriye muttali olduğunda Rasûlullah (s.a.s)'ın hemen yüz rengi değişmiş; Musa'nın daha fazla eziyete maruz kaldığını ve onun bunları sabırla karşıladığını hatırlatmakla yetinmişti.³⁵ Bir başka rivayet şu şekilde bitmektedir; hakkındaki eleştiriye öğrendiğinde Rasûlullah (s.a.s)'ın yüz renginin değişmesi, kendisinin bu eleştiri karşısında duyduğu üzüntünün beden dili türünden bir göstergesi olmaktadır. Yine Mudar Kabilesi'ne mensup bazı kimselerin giyimlerine yansımış fakirliklerine şahit olduğunda yüz renginde gözlemlenen değişim,³⁶ onun (s.a.s)

³³ Mahmut Kavaklıoğlu, “BAŞKALARININ BEDEN DİLİNİ OKUMASI AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, 3, sy. 6, s. 49

³⁴ Kavaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 56

³⁵ Buhârî, “Edeb”, 53; Müslim, “Zekat”, 145.

³⁶ Müslim, “Zekât”, 69; Nesâî, “Zekât”, 64.

üzüntüsünün bir diğer bedenî anlatımıdır. Yüz renginin değişmesi, Rasûlullah (s.a.s)'ın beden dilindeki memnuniyetsizlik görüntüleridir.³⁷ Yüz renginin değişmesi ile ilgili bir diğer olay;

Hz. Âişe (r.a) şöyle anlatmaktadır:

“Şiddetli rüzgâr estiği vakit Peygamber (s.a.s): Allah'ım! Senden bunun hayrını ve bunun tezammun ettiği şeyin hayır ile gönderildiği vazifenin hayrını dilerim. Bunun şerri ile tezammun ettiği şeyin ve gönderildiği vazifenin şerlerinden sana sığınırım.” derdi. Hava bulutlandığı vakit rengi değişir, (yerinde duramayıp içeri) girer çıkar, (öteye beriye) gider gelirdi. Yağmur yağdığı vakit ise açılırdı. Ben, bunu onun yüzünden anlardım. Kendisine sebebini sorduğumda: “Yâ Âişe! Belki bir bulut Âd kavminin dediği gibi (bir azâb) olur. Onu vadilerine doğru gelen bir bulut halinde görünce bu bize yağmur verecek bir buluttur, dediler...” buyurdu.³⁸

Hadis-i şerifte geçen öfke ise beden dilinin en belirgin tezahürlerindedir. Sevinci gizlemek mümkün olsa bile, öfkeyi farketmemek oldukça güçtür. Rasûlullah (s.a.s) bir defasında yoğun şekilde hoşlanmadığı sorulara muhatap bırakılmış, buna son derece öfkelenerek, “Haydi dilediğinizi sorun” diye adeta onlara meydan okumuştur. Bunun üzerine yine sormaya devam edilmiş; Hz. Ömer, Rasûl'ün yüzündeki öfkeyi farketmediğinde orada bulunanlar adına özür dilemişti.³⁹

Dördüncü kesit: Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'e getirdiği haber nedeniyle pişman olması ve bir karar almasıdır.

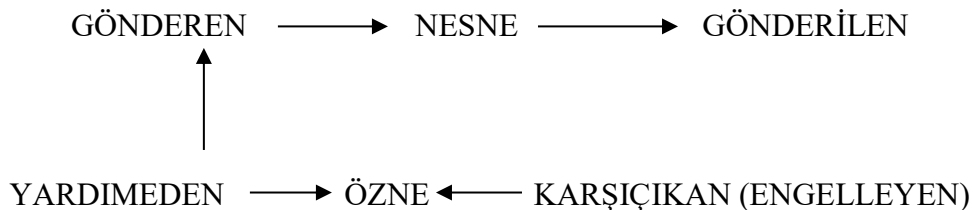
“Ben de kendi kendime: ‘Vallahi bundan sonra O'na hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğim.’ dedim.”

Bu kesitte pişmanlık kavramı yer almaktadır.

Pişmanlık, kişinin daha önce vermiş olduğu bir kararın isabetsiz olduğunun ortaya çıkmasıyla (ya da böyle zannedilmesiyle) duyulan bir içleme duygusudur. İnsanların yüz ifadeleri ve beden dilleri, genellikle içinde buldukları duygu halini yansıtır. Örneğin birinin görünüşünden onun üzgün, kızgın, sıkıntılı, neşeli, korkmuş olduğunu anlayabiliriz. Oysa pişmanlığın böyle bir ifadesi yoktur.⁴⁰

Anlatının Çözümlemesi

Eyleyenler modeli: Anlatılanlar, çok değişik biçimlerde gerçekleşme durumu bulsalar da anlatıdaki olaylar aynı tip-kişiler (eyleyenler) çevresinde gelişme gösterirler; bu eyleyenlerin özellikleri de anlatıdaki ilişkilerine göre belirlenir. Eyleyenler, anlatı dilbilgisinin (anlatı sözdiziminin) değişik kişileridir. Burada altı eyleyenli bir model oluşturulabilir:



³⁷ Kavaklıoğlu, *a.g.e.*, 49-80.

³⁸ Müslim, “İstiskâ”, 15.

³⁹ Buhârî, “İlim”, 28, “İ’tisâm”, 3; Müslim, “Fezâil”, 138.

⁴⁰ Ahmet Rifat Şahin, Son pişmanlık neye zarar?, *Psikeart Dergisi* 48 (2016): 14-15.

Bu eyleyenler modeli doğrudan doğruya Özne'nin ulaşmayı amaçladığı ve Gönderen ile Gönderilen arasında bir iletişim birimi olarak konumlanan Nesne çevresinde odaklanır. Özne'nin isteğiyle, Yardımeden ile Karşıçikan'ın anlatıda oynayacakları rollere (yaptırımlara) göre biçimlenir. Bu modeldeki kavramları şöyle açıklayabiliriz:

Özne / Nesne: Özne önemli olaylara katılan eyleyendir. Nesne ise öznenin elde etmeyi istediği şey ya da amaçtır.

Birinci kesitte özne Hz. Peygamber'dir. İkinci kesitten itibaren Abdullah b. Mes'ûd özne, amacı ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını iddia eden kişinin sözünü Hz. Peygamber'e iletmek (Nesne) olarak düşünülebilir. Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'e geldiğinde amacı halen sürerken (Nesne1) Hz. Peygamber'in sözleri üzerine amacı değişmiş, ikinci bir amaç (Nesne 2) edinmiştir. İkinci amacı bundan sonra hiçbir kimsenin sözünü Hz. Peygamber'e iletmemektir.

Gönderen / Gönderilen: Bir kurguda Gönderen ile Gönderilenin bulunması veya bulunmaması sözkonusu olabilir. Gönderen özneyi bir eylemi yapmaya iten kişidir. Bir kurguda Gönderen ile Gönderilen aynı kişi olabildiği gibi Gönderen hiçbir görevlendirme olmadan bu rolü kendiliğinden üstlenen Özne de olabilir.

İkinci kesitten itibaren Gönderen Abdullah b. Mes'ûd'dur. Hz. Peygamber'e haberi ulaştırmasını kimse söylemediği halde kendi isteğiyle ulaştırmıştır.

Gönderilen ise anlatının sonunda yer alır. Gönderilen özneyi tanıyabilir, ödüllendirebilir, cezalandırabilir ya da kendisine yapılan hizmeti bilmeyebilir. Bu durumda yer almaz. Bazen de Gönderen ile Gönderilen aynı eyleyen olabilir.

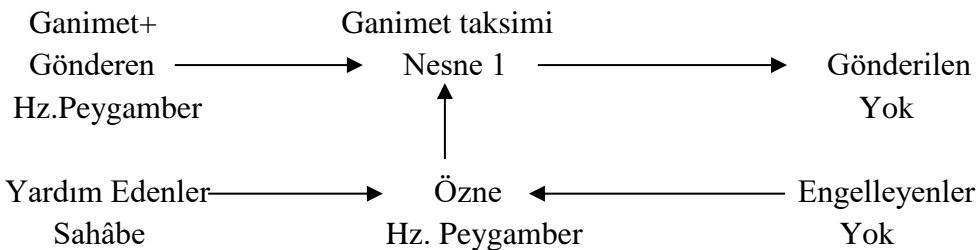
İkinci kesitten itibaren Gönderilen Abdullah b. Mes'ûd'dur.

Yardım Edenler / Engelleyenler: Bir anlatımda Özneye yardımcı bir Yardım Eden ve onun amacını gerçekleştirmesine engel olmaya çalışan, Engelleyenler eyleyenleri olabilir. Bunlardan ilki, Özneye güç vermesine karşı, ikincisi bu gücü indirgemeye ya da ona engel olmaya çalışır. Her anlatımda aynı tip eyleyenlere rastlanmayabilir. Bazı anlatımlarda bunlardan biri ya da diğeri görülebilir, ya da her ikisi de görülmez. Yardım eden veya engel olanlar kişiler, insan olmayan, canlı olmayan eyleyenler de olabilir: Bir bilgi, bir miktar para, bir köprü, bir hastalık ya da savaş da bu eyleyenlerden birini oluşturabilir.⁴¹

Birinci kesitte özne olan Hz. Peygamber'in ganimeti taksimi sırasında sahabe yardım edendir. İkinci kesitten itibaren özne olan Abdullah b. Mes'ûd'a yardım eden veya onu engelleyen bir unsur yoktur.

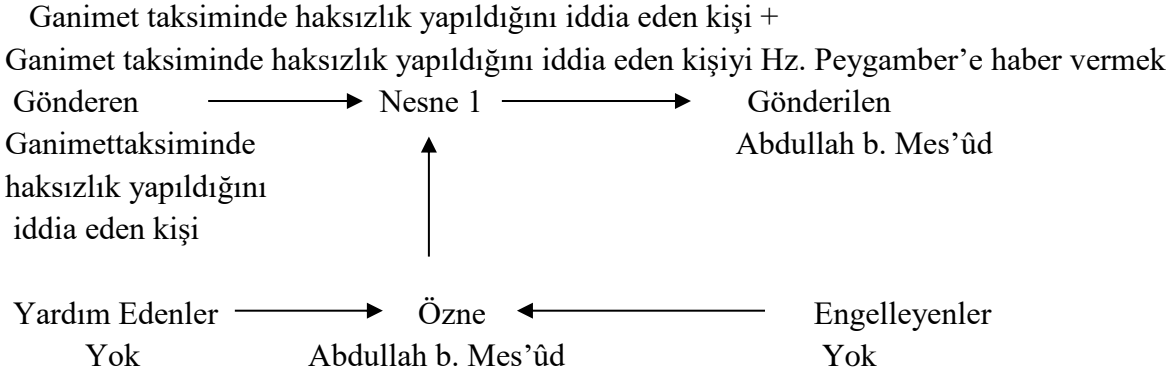
Eyleyenler Şeması

1. Kesit



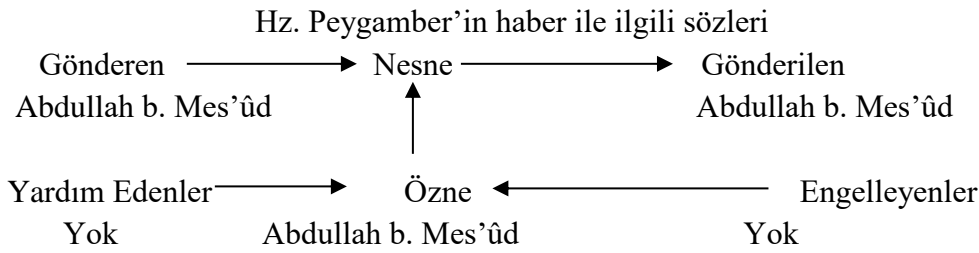
2. Kesit

⁴¹ Nurhayat Atan, "Tilki İle Yılan Metninin Göstergelimsel Çözümlemesi", *Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* XXI (2), 2008, 221-245.



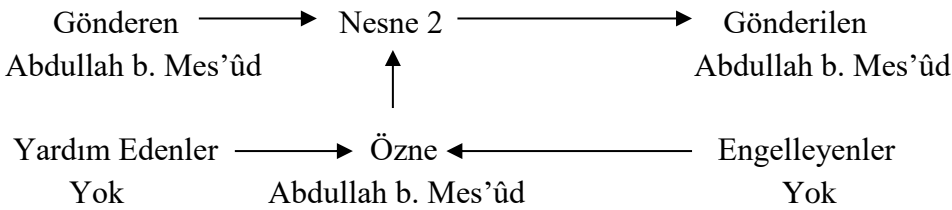
3. Kesit

Hz. Peygamber +



4. Kesit

Hiçbir kimsenin sözünü Hz. Peygamber'e iletmemek



Durum Gösterenleri

Zaman Düzleminde Durum Gösterenleri

ÖNCE

SONRA

Ganimet taksim edilirken → Ganimet taksiminde haksızlık yapıldığı söylendiğinde

Haber Hz. Peygamber'e ulaştığında → Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'e hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğini söylediğinde

Mekan Düzleminde Durum Gösterenleri

BURASI

ORASI

Ganimet taksiminin yapıldığı yer (Ci'râne) → Abdullah b. Mes'ûd'un haberi duyduğu yer

Hz. Peygamber'in bulunduğu yer → Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'e hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğini söylediği yer

Eyleyenler Düzleminde Durum Gösterenleri

Hadis-i şerifteki eyleyenlerde mekan ve zaman boyutundaki değişimlere bağlı olarak durum değişimleri meydana gelmiştir. Bu değişimleri eyleyenlerin kesitlerdeki durumlarına göre tablo halinde gösterelim.

- + → Özelliğin eyleyende var olduğu anlamına gelmektedir.
- → Özelliğin eyleyende bulunmadığını ifade etmektedir.

Eyleyenlerin ganimet taksim olunurken buldukları durum (1. Kesit)

		Haksızlık yapıldığını			
Hz. Peygamber	İbn Mes'ûd	iddia eden kişi	Akra'	Uyeyne	
+Saygı	+Saygı	+Saygı	+Saygı	+Saygı	
+Güç	+Güç	+Güç	+Güç	+Güç	
+Memnuniyet	+Memnuniyet	+Memnuniyet	+Memnuniyet	+Memnuniyet	
-Endişe	-Endişe	-Endişe	-Endişe	-Endişe	
-Üzüntü	-Üzüntü	-Üzüntü	-Üzüntü	-Üzüntü	
+Tümlük	+Tümlük	+Tümlük	+Tümlük	+Tümlük	
+Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk	
-Kıskançlık	-Kıskançlık	-Kıskançlık	-Kıskançlık	-Kıskançlık	
-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	
-Beklenti	-Beklenti	+Beklenti	+Beklenti	+Beklenti	
+Eşitlik	+Eşitlik	+Eşitlik	+Eşitlik	+Eşitlik	
-Tepki	-Tepki	-Tepki	-Tepki	-Tepki	

Birinci kesitte Huneyn Savaşı'ndan elde edilen ganimetler Ci'rane'de taksim edilmektedir.

Eyleyenlerin ganimet taksiminde haksızlık olduğu iddia edildiği zamanki durumları (2. Kesit)

		Haksızlık yapıldığını			
Hz. Peygamber	İbn Mes'ûd	iddia eden kişi	Akra'	Uyeyne	
+Saygı	+Saygı	-Saygı	+Saygı	+Saygı	
+Güç	+Güç	+Güç	+Güç	+Güç	
+Memnuniyet	+Memnuniyet	-Memnuniyet	+Memnuniyet	+Memnuniyet	
-Endişe	-Endişe	+Endişe	-Endişe	-Endişe	
-Üzüntü	-Üzüntü	+Üzüntü	-Üzüntü	-Üzüntü	
+Tümlük	+Tümlük	-Tümlük	+Tümlük	+Tümlük	
+Mutluluk	+Mutluluk	-Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk	
-Kıskançlık	-Kıskançlık	+Kıskançlık	-Kıskançlık	-Kıskançlık	
-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	
-Beklenti	-Beklenti	+Beklenti	+Beklenti	+Beklenti	
+Eşitlik	+Eşitlik	-Eşitlik	+Eşitlik	+Eşitlik	
-Tepki	-Tepki	+Tepki	-Tepki	-Tepki	

Bu kesitte bir kişi, ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını ileri sürmüştür. Abdullah b. Mes'ûd bu durumu Hz. Peygamber (s.a.s)'e haber vereceğini söylemiştir. Abdullah b. Mes'ûd'un bu şekilde davranmasının sebebi; devlet içinde ortaya çıkan ve sorunlara neden olabilecek bir durumu devlet başkanlığı konumunda olan Hz. Peygamber (s.a.s)'e haber vererek bunun önüne geçmek istemesi olabilir. Çünkü eşitsiz taksim yapıldığı düşüncesi müslümanlar arasında yayıldığında oluşabilecek güvensizlik durumu İslâm devletine zarar verebilir, daha sonraki muhtemel savaşlarda elde edilen ganimetlerin taksiminde aynı sorunların yaşanmasına neden olabilirdi. Sahâbenin Hz. Peygamber'e bu ve benzeri durumlarda haber vermesi, onun verdiği emirler doğrultusunda hareket etmesi yaşanabilecek sorunların kısa sürede çözülmesini sağlamıştır. Bu durum Hadis-i şerifin ikinci kesitini oluşturmaktadır.

Eyleyenlerin haber Hz. Peygamber'e ulaştığı zamanki durumları (3. Kesit)

Hz. Peygamber	İbn Mes'ûd	Haksızlık yapıldığını		
		iddia eden kişi	Akra'	Uyeyne
+Saygı	+Saygı	-Saygı	+Saygı	+Saygı
+Güç	+Güç	+Güç	+Güç	+Güç
-Memnuniyet	+Memnuniyet	-Memnuniyet	+Memnuniyet	+Memnuniyet
+Endişe	+Endişe	+Endişe	-Endişe	-Endişe
+Üzüntü	-Üzüntü	+Üzüntü	-Üzüntü	-Üzüntü
-Tümlük	+Tümlük	-Tümlük	+Tümlük	+Tümlük
-Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk
-Kıskançlık	-Kıskançlık	+Kıskançlık	-Kıskançlık	-Kıskançlık
-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık
-Beklenti	+Beklenti	+Beklenti	-Beklenti	-Beklenti
+Eşitlik	+Eşitlik	-Eşitlik	+Eşitlik	+Eşitlik
+Tepki	-Tepki	-Tepki	-Tepki	-Tepki

Bu kesitte, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'e gelerek ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını iddia eden kişiyi haber vermiştir. Hz. Peygamber(s.a.s)'in yüzünün rengi değişmiş ve Hz. Musa (a.s)'in bundan daha fazlasıyla eziyete uğradığını ve sabrettiğini hatırlatmıştır. Hz. Mûsâ (a.s) Firavun ve İsrailoğulları tarafından çeşitli eziyetlere maruz kalmıştır. Hz. Mûsâ (a.s)'a yapılan eziyetlerden bazıları; Hz. Mûsâ (a.s)'ın bir adamı yanlışlıkla öldürmesi üzerine yaşananlar,⁴² Hz. Mûsâ (a.s)'ın kavmine sığır kesmesini emretmesi üzerine kavminin sığırın mahiyeti ve rengi ile ilgili sorular sorması,⁴³ kavminin Hz. Mûsâ (a.s)'dan kendilerine Allah'ı açıktan açığa göstermesini istemesi,⁴⁴ kavminin Hz. Mûsâ (a.s)'dan putlar gibi bir ilâh yapmasını istemesi,⁴⁵ Hz. Mûsâ (a.s), Tûr Dağı'ndan dönünce kavmini buzağı şeklindeki puta taparken bulmasıdır.⁴⁶ Bu kesit Hadis-i şerifin üçüncü kesitidir.

⁴² el-Kasas 15/15-20

⁴³ el-Bakara 2/68-69

⁴⁴ el-Bakara 2/55

⁴⁵ el-Âraf 7/138

⁴⁶ el-Bakara 2/54

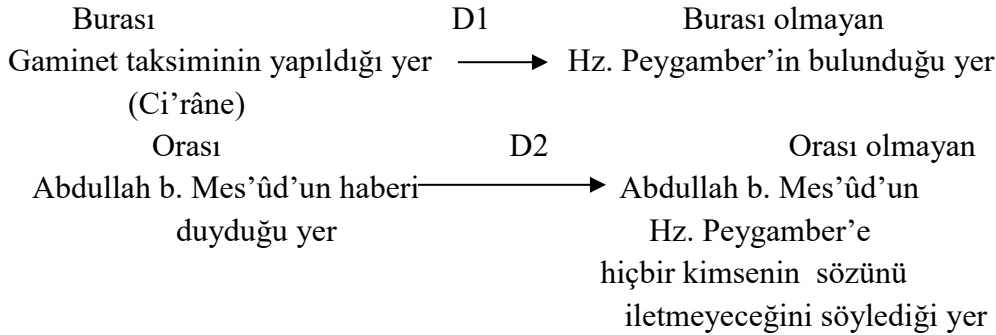
Eyleyenlerin Abdullah b. Mes'ûd'UN “ Hiçbir kimsenin sözünü Hz. Peygamber'e iletmemek” kararını aldığı zamanki durumları (4. Kesit)

Haksızlık yapıldığını				
Hz. Peygamber	İbn Mes'ûd	iddia eden kişi	Akra'	Uyeyne
+Saygı	+Saygı	+Saygı	+Saygı	+Saygı
+Güç	+Güç	+Güç	+Güç	+Güç
-Memnuniyet	-Memnuniyet	-Memnuniyet	+Memnuniyet	+Memnuniyet
+Endişe	-Endişe	+Endişe	-Endişe	-Endişe
+Üzüntü	+Üzüntü	+Üzüntü	-Üzüntü	-Üzüntü
-Tümlük	-Tümlük	-Tümlük	+Tümlük	+Tümlük
-Mutluluk	-Mutluluk	-Mutluluk	+Mutluluk	+Mutluluk
-Kıskançlık	-Kıskançlık	+Kıskançlık	-Kıskançlık	-Kıskançlık
-Pişmanlık	+Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık	-Pişmanlık
-Beklenti	-Beklenti	+Beklenti	-Beklenti	-Beklenti
+Eşitlik	+Eşitlik	-Eşitlik	+Eşitlik	+Eşitlik
-Tepki	+Tepki	-Tepki	-Tepki	-Tepki

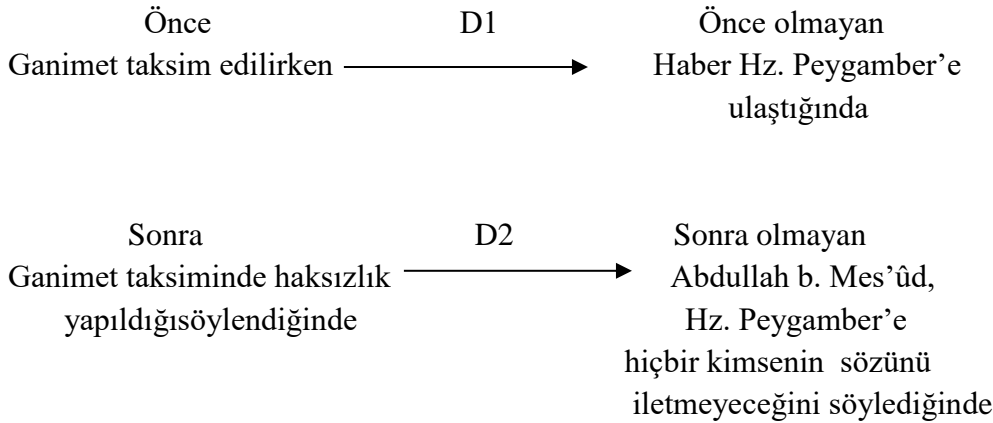
Hadis-i şerifin dördüncü ve son kesiti, Abdullah b. Mes'ûd'un getirdiği haber nedeniyle pişmanlık duyması ve Hz. Peygamber'e bundan sonra hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğini söylemesidir.

Temel Yapı (Mantık – Anlam Yapı) Çözümlemesi

Mekan Boyutunda Yaşanan Dönüşümler



Zaman Boyutunda Yaşanan Dönüşümler



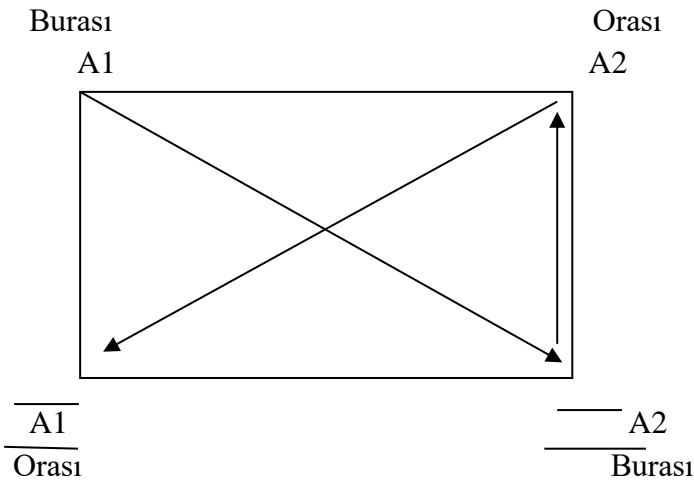
Dönüşüm Şemaları

Herhangi bir anlam evreninin temel yapısını oluşturan soyut birimleri ve bu birimler arasındaki ilişkileri belirlemek, sınıflandırmak ve sergilemek için anlamlama göstergebilimi (A. J. Greimas) tarafından geliştirilen mantıksal örnek ve bu örneğin çizimsel gösterimi **göstergebilimsel dörtgen** diye adlandırılır. Bu modelde ortaya konan ilişkiler düzeni, bir anlamlı bütünün soyut ve mantıksal düzeyde oluşmasını sağlayan temel anlamsal yapı (ikilikler) ile temel sözdizimsel yapıyı ikiliğin öğeleri arasındaki mantıksal ilişkiler, dönüşümler değerlendirmeye yarar.⁴⁷

Mekan Boyutunda Dönüşüm (Burası/Orası)

Dönüşüm hadis-i şerifin birinci kesitinde “ Ganimet taksiminin yapıldığı yer” mekanın Hadis-i şerifin ikinci kesitinde “Abdullah b. Mes’ûd’un haberi duyduğu yer”, üçüncü kesitinde “ Hz. Peygamber’in bulunduğu yer”, dördüncü kesitinde “Abdullah b. Mes’ûd’un Hz. Peygamber’e hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğini söylediği yer” biçiminde gerçekleşmektedir.

“Ganimet taksiminin yapıldığı yer (Ci’râne)” “Hz. Peygamber’in bulunduğu yer”



“Abdullah b. Mes’ûd’un
Hz. Peygamber’e

hiçbir kimsenin sözünü
iletmeyeceğini söylediği yer”

“Abdullah b. Mes’ûd’un haberi
duyduğu yer”

Zaman Boyutundaki Dönüşüm (Önce / Sonra)

Hadis-i şerif zaman boyutunda bir ilerleme kaydetmektedir. Bu ilerleme Hadis-i şerifin birinci kesitinde “Ganimet taksim edilirken” ikinci kesitinde “ Ganimet taksiminde haksızlık yapıldığı söylendiğinde” üçüncü kesitinde “ Haber Hz. Peygamber’e ulaştığında” ve dördüncü kesitinde “Abdullah b. Mes’ûd, Hz. Peygamber’e hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğini söylediğinde” olarak görülmektedir.

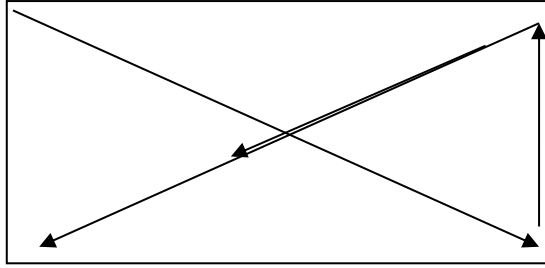
⁴⁷ Rifat, a.g.e., 79.

“Ganimet taksiminin yapıldığı yer
(Ci'râne)

Önce

“Hz. Peygamber'in bulunduğu yer”

Sonra



Sonra olmayan

Önce olmayan

“Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'e
sözünü
iletmeyeceğini söylediğinde”

“Ganimet taksiminde haksızlık hiçbir kimsenin
yapıldığı söylendiğinde”

Eyleyenler Açısından Durumsal Dönüşümler

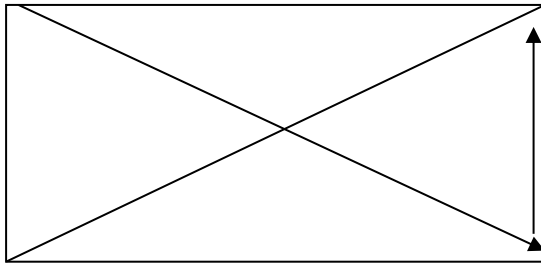
Hadis-i şerifin başlangıcındaki (1. Kesit) eyleyenlerin durumu ile sonucundaki (4. Kesit) eyleyenlerin durumunu esas alıp, başlangıç durumu ile sonuç durumu (Önce / Sonra) arasında görülen değişiklikleri dönüşümler olarak değerlendirip göstergebilimsel dörtgenimizde gösterelim. Abdullah b. Mes'ûd açısından bu dönüşümler şu şekilde gösterilebilir:

“ Ganimet taksiminde haksızlık
yapıldığı haberini duyma”

Önce

“ Ganimet taksiminde haksızlık
yapıldığı haberini
Hz. Peygamber'e iletme”

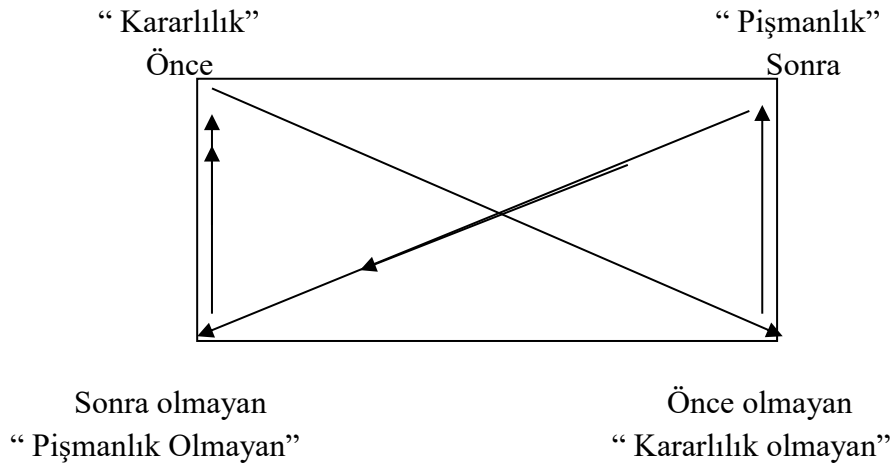
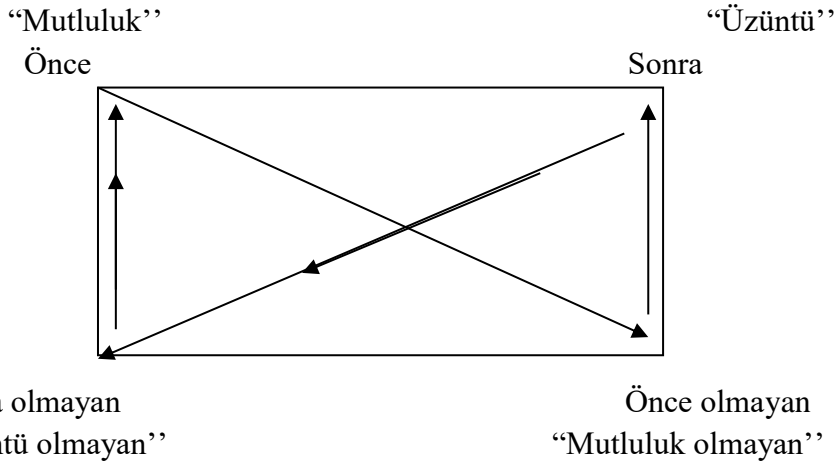
Sonra



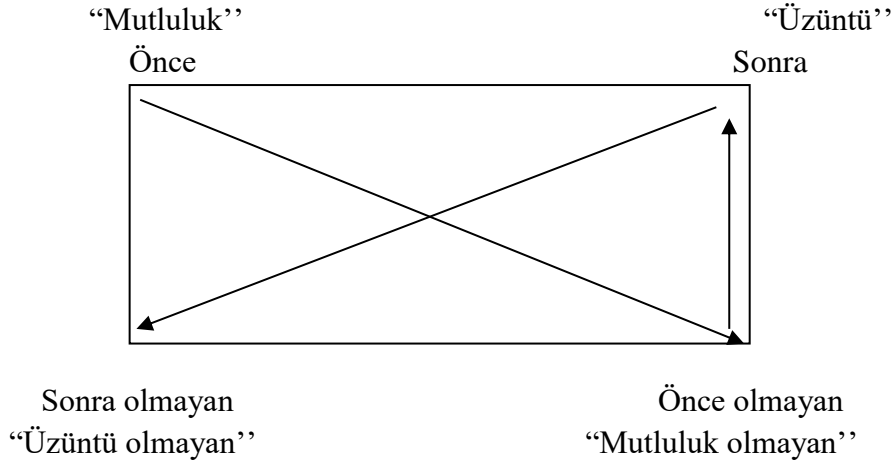
Sonra olmayan
“ Pişmanlık”

Önce olmayan

“ Ganimet taksiminde haksızlık yapıldığı
haberini Hz. Peygamber'e
iletmeye karar verme”

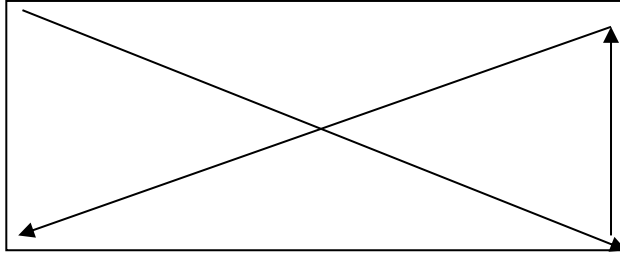


Hz. Peygamber (s.a.s) açısından;



Ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını iddia eden kişi açısından;

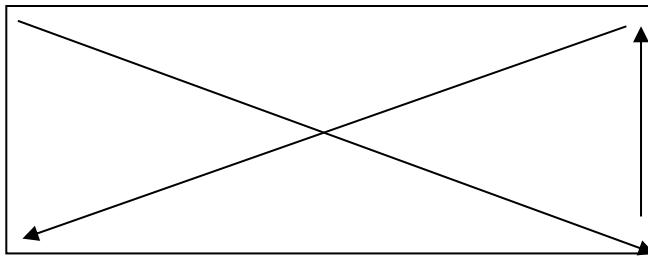
“Mutluluk” “Üzüntü”
Önce Sonra



Sonra olmayan
“Üzüntü olmayan”

Önce olmayan
“Mutluluk olmayan”

“Tepki ” “Kıskançlık”
Önce Sonra



Sonra olmayan
“Kıskançlık olmayan”

Önce olmayan
“Tepki olmayan”

Sonuç

Bu çalışmada, bir hadis-i şerif göstergebilim yöntemiyle incelenmiştir. Hadisi, Abdullah b. Mes'ûd rivayet etmiştir. Bu hadiste Huneyn Gazvesi sonrasında elde edilen ganimetlerin taksimi sırasında meydana gelen bir itirazın Hz. Peygamber'e iletilmesi ve Hz. Peygamber'in bu olay karşısındaki beden dili sonucunda Abdullah b. Mes'ûd'un pişmanlık duyması olayı anlatılmaktadır.

H. Peygamber'in yüz renginin değişmesinden hareketle beden dili değerlendirmesi yapılmış, anlatının çözümlenmesi bölümünde; özne, nesne, gönderen, gönderilen, yardımcı ve engelleyen kavramları açıklanmış ve hadiste karşılık gelen kişiler belirtilmiştir. Eyleyenler şemasında birinci kesitte özne konumunda olan Hz. Peygamber, ikinci kesitten itibaren ise Abdullah b. Mes'ûd'dur. Gönderen ile gönderilen birinci kesitte bulunmayıp ikinci kesitten itibaren gönderilen Abdullah b. Mes'ûd'dur. Gönderen ise ikinci kesitte Ganimet taksiminde haksızlık yapıldığını iddia eden kişi, üçüncü ve dördüncü kesitte Abdullah b. Mes'ûd'dur. Yardımcı birinci kesitte dolaylı olarak şahâbedir, diğer kesitlerde yoktur. Engelleyen ise hiçbir kesitte yoktur.

Durum gösterenleri bölümünde zaman ve mekan tespiti yapılmıştır. Zaman düzlemi; “ganimet taksim edilirken”, “ganimet taksiminde haksızlık yapıldığı söylendiğinde”, “haber Hz. Peygamber'e ulaştığında” ve “Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'e hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğini söylediğinde” ifadelerinden, mekan düzlemi ise “ganimetin taksim edildiği yer”, “Abdullah b.

Mes'ûd'un haberi duyduğu yer", "Hz. Peygamber'in bulunduğu yer" ve "Abdullah b. Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'e hiçbir kimsenin sözünü iletmeyeceğini söylediği yer" ifadelerinden oluşmaktadır.

Birinci kesitte ganimet taksimine itiraz edilmesi, ikinci kesitte Abdullah b. Mes'ûd'un bu durumu Hz. Peygamber'e iletmesi, üçüncü kesitte Hz. Peygamber'in gösterdiği beden dili ve dördüncü kesitte Abdullah b. Mes'ûd'un pişmanlığı eyleyenler düzleminde durum gösterenleri bölümünde, hadiste bulunan kişilerin, olayların seyrine bağlı olarak "saygı, güç, memnuniyet, endişe, üzüntü, tümlük, mutluluk, kıskançlık pişmanlık, beklenti, eşitlik ve tepki" kavramları karşısındaki durumları ele alınarak kesitler hakkında bilgi verilmiştir. Temel yapı çözümlemesi bölümünde mekan ve zaman boyutunda yaşanan dönüşümler ele alınmıştır. Ayrıca Huneyn Gazvesi'nden elde edilen ganimetlerin taksimi sırasında haksızlık yapıldığının iddia edilmesi üzerine yaşananlar aracılığıyla, sahâbenin Hz. Peygamber'e verdikleri küçük bir rahatsızlıkta bundan pişman olup, bir daha aynı davranışı göstermemeye çalışması ile sahâbenin Hz. Peygamber'e olan saygısı bir kez daha öğrenilmiştir.

Bu çalışma sonucunda elde edilen hadis çözümlemelerinden yola çıkarak diğer hadislerde aynı şekilde araştırılabilir ve anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

- Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer. (2006). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,.
- Akalın, Şükrü Halûk. (2009). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.
- Atan, Nurhayat. "Tilki İle Yılan Metninin Göstergebilimsel Çözümlemesi". *Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi XXI* (2), 2008. 221-245.
- Cerrahoğlu, İsmail, (1988). "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (ss. 114-115). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Anahatlarıyla Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1990.
- Davudoğlu, Ahmed. 1979. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. (11 cilt). İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş Yayınları.
- El-A'zamî, M. Mustafa. (1993). "Buhârî, Muhammed b. İsmâîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (ss. 368-376). İstanbul: TDV Yayınları.
- Erkal, Mehmet, (1996). "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (ss.351-354). İstanbul: TDV Yayınları.
- Erkman, Fatma. (1987). *Göstergebilime Giriş*. İstanbul: Alan Yayınları.
- Fayda, Mustafa, (1988). "Abbas b. Mirdâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (s.27). İstanbul: TDV Yayınları.
- Görmez, Mehmet. (2000). *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* Ankara: TDV Yayınları.
- Fayda, Mustafa, (2005). "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (ss. 408-410). İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Sa'd, Ebû Adillah, Muhammed. (2015). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. (11 cilt). İstanbul: Siyer Yayınları.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. BAŞKALARININ BEDEN DİLİNİ OKUMASI AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/2, 3: 49-80.
- Kazancı, A. Lütfi, (1989). "Akra' b. Hâbis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (s. 285). İstanbul: TDV Yayınları.
- Koçyiğit, Talat. (2008). *Hadis Usulü*. Ankara: TDV Yayınları.
- Önkâl, Ahmet, (1993). "Ci'râne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (s.25). İstanbul: TDV Yayınları.
- Rifat, Mehmet. (1992). *Göstergebilimin ABC'si*. İstanbul: Simavi Yayınları.
- Şahin, Ahmet Rifat, "Son pişmanlık neye zarar?", *Psikeart Dergisi*, İstanbul 2016, Sayı: 48.
- Tahhân, Mahmud. (2015). *Yeni Hadis Usulü*. (C. Ağırman Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer, (2014). *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones, (Musa K. Yılmaz Çev.) (3 cilt). İstanbul: İlk Harf Yayınları.
- Yavuz, Kerim. (1998). *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: ÇÜİF Yayınları.



ŞEHİRİSTÂNÎ'NİN AHVAL TEORİSİNİ ELEŞTİRİSİ

SHAHRISTANI CRITICISM OF THE THEORY OF THE BEATLES

Halil ÇURAK

Sivas İl Müftülüğü Cezaevi Vaizi

Sivas-Türkiye

halilcurak@hotmail.com

Atıf gösterme: Çurak, H. (2017). Şehristânî'nin Ahval Teorisini Eleştirisi, *Universal Journal of Theology* 2 (2), 162-174.

Geliş Tarihi:

25 Mart 2017

Değerlendirme Tarihi:

26 Mart 2017

Kabul Tarihi:

29 Mayıs 2017

© 2017 UJTE

E-ISSN: 2548-0952

Tüm hakları saklıdır.

Öz: Allah'ın sıfatları sorunu, İslâm düşünürleri tarafından, düşünce ve inanç bakımından üzerinde en çok tartışılan konulardan birisidir. İslâm mezhepleri Allah'ın bütün kemal sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda ittifak halinde oldukları halde, bu sıfatların manaları, nitelikleri, zatla olan ilişkileri, Allah'ın bunlarla olan vasfının boyutu, adlandırılmaları ve taksimi konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlar ve tartışmalar yapmışlardır. IV/X. asra kadar İslâm dünyasında Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere iki teori geliştirilip kabul görmüştü. İlahi sıfatların zat ile kaim olduğu ve bunun dışında bu sıfatların varlıklarının bulunmadığı; sıfatların zattan ayrılığının kabulünün Allah dışında ezeli varlıkların da (taaddüd-ü kudema) kabulü anlamına geleceği anlayışı Mu'tezile'nin ekserisi tarafından kabul gören bir düşünce olmuştur. İlahi sıfatların hem zihinde hem de zihnin dışında var oldukları, gerçek varlığa sahip oldukları ve sıfatların Allah'ın zatından ne ayrı ne de gayri olduklarını benimseyen Ehl-i sünnet görüşü. IV/ X. yüzyılda Mu'tezile'den olan Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) kendisinden önceki zat-sıfat konusunda ortaya atılan bu görüşleri yeterli bulmayarak kendince bir çözüm oluşturmak adına hal teorisini ortaya atmıştır. Ancak bu teori de meseleyi çözüme kavuşturmak yerine daha da farklı boyutlar kazanmasına ve tartışmalara sebep olmuştur. Bu teoriyi eleştirenlerden birisi de VI/XII. asırda yaşamış olan Eş'arî kelamcısı Şehristânî'dir (ö. 548/1153).

Anahtar Kelimeler: *Ebû Hâşim, Şehristânî, Sıfat, Allah, Ahval.*

Abstract: The issue of God's qualities, by Islamic thinkers, in terms of thought and belief is one of the subjects most discussed. All Islamic sects even though they are in alliance with muttasif regarding God with attributes of perfection, the meanings of these adjectives, qualities, the essence of his relationship with God, that God is with them, the size of the qualification, nomenclature, and discussions have been carried out and have different opinions about my cab. IV/X. century in the Islamic world developed two theories to explain the relationship between God's essence and attributes and was accepted. That lies with the person of the divine attributes, and in this capacity they do not have the assets; the adoption of the separation of adjectives from the self God except eternal beings (taaddud-u kudema) understanding of acceptance has been accepted by most of the future is a thought. They exist outside the mind of the divine attributes and the attributes of both minds and have real presence and from the presence of God that they adopt separate nor non what is the AHL al-Sunnah as the opinion of. IV/ Do in the tenth century Abu Hashim al-Youtube (ö. 321/933) the person before him-the opinions about the solution of creating their own are not satisfied with that posed by the adjective in the name of HAL, has put forward a theory. However, this theory also caused controversy rather than resolve the matter and achieve a different size. One of the critics of this theory VI/XII. Ashari, who lived in the century: the Islamic Shahrستاني (ö. 548/1153).

Keywords: *Abu Hashim'ite, Shahrستاني, Adjective, God, She's Such Circumstances.*

1. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim ve sünnette Allah'ın en güzel isim ve yüce sıfatlara sahip olduğunu haber veren pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır.¹ Hz. Peygamber hayatta iken sahabe arasında sıfatların varlığı, sayısı, zatla olan ilişkisi gibi konularda herhangi bir tartışmaya gidilmesi söz konusu değildir. Çünkü dinin tebliğcisi olan kişi hayatta idi ve problemlere anında çözüm üretiyordu. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte İslam toplumu bir takım problemlerle karşı karşıya geldi.² İşte bu problemlerden birisi de sıfatlar meselesidir. Kur'an'da tevhid inancı vurgulanıp yerleştirilmeye çalışılırken, Allah'ın arşa istiva etmesi, yed (el), meci (gelmesi) ayn (göz) ve vech (yüz)inden bahseden ayetler bir kısım insanlarda teşbih ve tecsim düşüncesinin oluşmasına sebep oluyordu. Ayrıca farklı coğrafyalardaki insanların İslam'a girmesiyle beraber eski dinleri ve kültürlerinin de etkisiyle Allah'ın zatı ve sıfatları, cebr ve ihtiyar gibi konular tartışılıyordu. Böyle bir ortamda oluşan bu problemlere çözüm üretmek ve sahih Allah inancını insanların zihinlerine ve kalplerine yerleştirebilmek için kelâmcılar tarafından birtakım görüşler ortaya atılmıştır.³

Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda bütün İslam düşünürleri ittifak halindedir. Ancak bu sıfatların zatla olan ilişkisi hususu ise tartışmalıdır. Sıfatların zatla olan ilişkisi üzerinde yapılan tartışmaların hepsi de hiç şüphesiz ki aklidir. Zira ne Kur'an'da ne Sünnet'te konunun bu yönüne değinilmiş ne de sahabe döneminde tartışma konusu olmuştur. Hatta Eş'arî'ye (ö.324/936) göre, Mu'tezile'nin ortaya çıkışına kadar Müslümanlar bu konu hakkında münakaşa yapmamışlar sadece Allah'ın bu kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna inanmakla yetinmişlerdir.⁴ Yani O'na göre, zat-sıfat ilişkisini tartışmaya açan Mu'tezile olup diğer fırkalar böylece tartışmaya dâhil olmuştur.

II/VIII. Asırdan itibaren Allah'a sıfat izafe etmenin doğru olup-olmadığı, sıfatların zatla olan münasebeti gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu meselenin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerin tesiriyle ortaya çıktığını savunanlar olduğu gibi, sadece sıfatlarla ilgili olmayıp itikâdî konulardaki bütün tartışmaların, İslâm'ın fikri düşüncesinin gelişmesine olan açıklığından kaynaklandığını iddia edenler de olmuştur. Bu düşüncüyü taşıyanlara göre yabancı tesirler bu problemlerin ortaya çıkmasından ziyade derinleşmesi ve gelişmesi noktasında etkili olmuştur.⁵

¹ Hayat (el-Bakara 2/255; el-Furkân 25/58, kıdem ve beka (el-Hadîd 57/3), basar (el-Bakara 2/96, 237; el-Hucurât 49/18), sem' (el-Mücadele 58/1; Tâhâ 20/46), kudret (el-Mâide 5/120), irade (Yâsîn 36/82; et-Tekvîr 81/29) ve ilim (el-Bakara 2/29; el-En'âm 6/59) sıfatlarından Kur'an'da bahsedilir. Hadislerde de O'nun doksan dokuz ismi (et-Tirmizî, 'Kitâbu't-Daavât', 83), vahdaniyet (Müslim, 'Kitâbu'z-Zikir', 2), ilim (el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd', 10), kudret (el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd',10), irade (el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd', 31), sem' ve basar (el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd', 9; Müslim, 'Kitâbu'z-Zikir', 13), kelam (ed-Dârimî, 'Kitâbu fedâilî'l-Kur'an', 5,6) ve hayat (Müslim, 'Kitâbu'z-Zikir', 18) sıfatlarına sahip olduğu belirtilir.

² Şehristânî, bu ihtilafları on maddede ele almaktadır. Detaylı bilgi için bk. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), I: 11-16.

³ İslâm toplumunun dini anlamda geçirmiş olduğu süreç ve bu süreçte tesir eden iç ve dış etkiler hakkında bilgi için bk. Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Tarafı*, çev. Fuat Sezgin (İstanbul: Hüsnütabat Matbaası, 1948), 16-101.

⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne an usûli'd-diyâne)*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: İlahiyat Araştırma-İnceleme, 2005), 62.

⁵ İrfân Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yay. , 2011), 234-239. Eş'arî, sıfatların zatla ilişkisi hususunda Mu'tezile'nin Hıristiyanlardan etkilendiğini ;' tıpkı Hıristiyanların işitmeyi onun görmesi, onun görülmesi, onun sözü, onun ilmi, onun oğlu olarak yorumladığı gibi Mu'tezile de Alemlerin Rabbi'nin sıfatlarını yadsımış ve semi', basir ve rai'nin anlamının Âlim (bilen) anlamında olduğunu iddia etmiştir' diyerek belirtmektedir. Bk. Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, 66. Aynı görüşü Şehristânî [*el-Milel*, 44-45] ve Taftazânî [(*Şerhu'l-akâid* , çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap yay. , 2011), 169] de paylaşmaktadır. T. J. De Boer ise bu etkinin boyutunu; 'biz zaten Müslümanların Hıristiyanlara büyük borcu üzerinde sık sık durmuş bulunuyoruz ve doktrinel sistem de şüphesiz bir çok Hıristiyan tesiriyle şekillenmiş, ifadesini bulmuştur' şeklinde sistemsel bir etkiden bahsetmektedir. Bk. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), 31. İbn Haldûn ise bu tartışmaların tamamen İslâm'ın kendi özünden kaynaklandığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yay. , 2004), II:644.

Ebû Hâşim'e kadar zat-sıfat ilişkisi hakkında İslâm dünyasında genel olarak iki teorinin ortaya çıktığı görülmektedir. Birincisi, sıfatların hem zihinde hem de zihin dışında gerçek varlıklarının bulunduğu ve 'zâtın ne aynı ne de gayrısı' olarak formüle edilen Ehl-i sünnet'in savunduğu görüştür.⁶ Diğeri ise, sıfatların zattan ayrı olmadığı eğer zattan ayrı olarak kabul edilirse zâtın dışında da ezeli varlıkların bulunduğu düşüncesini doğuracağından hareketle ilahi sıfatların zatla kâim olup haricî varlıklarının olmadığı anlayışı ki bu düşünce Mu'tezile'nin ekseriyeti tarafından kabul görmüştür.⁷

Ehl-i sünnet tarafından Mu'tezile'nin 'zat-sıfat birlikteliği' tezine karşı, 'zâtın ne aynı ne de gayrı' şeklinde formüle edilen sıfat anlayışına Mu'tezile'nin içinden kendi tezinden farklı tezler de oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu tezleri selbi⁸ ve ahval olmak üzere ikili taksime tabi tutmak mümkündür. Ancak selbi metodu Mu'tezile'den önce Dırar b. Amr (ö.190/805) ve Muhammed b. en-Neccâr (ö. 230/845) kullanmıştır. Dırar Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi 'Allah âlimdir, kâdirdir, diridir demek; cahil, aciz ve ölü olmadığıdır' şeklinde izah etmektedir. Neccâr ise, 'Allah daima cömerttir' demekle cimriliği ondan nefyetmekte, 'Allah daima mütekellim' derken de konuşmaktan aciz olmayı ondan nefyetmektedir.⁹

Selbi metodu Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 135/752) ve Nazzâm (ö. 231/845)'da kullanmıştır. Allâf, sıfatları zâtın muhtelif vecihleri olarak görmüş ve 'Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O'nun zatıdır; bir kudretle kâdirdir ve kudreti zatıdır; bir hayatla diridir ve hayatı zatıdır' diyerek hem sıfatları ispat etmiş hem de cehaleti, acizliği, faniliği nefyetmiş ve sıfatların zâtın ötesinde manaları olmadığını ortaya koymuştur.¹⁰ Buradan şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Allâf, Allah'ın zâtının dışında zatla kaim manaların bulunmasının zatında çokluğu doğuracağı düşüncesinden hareket etmiştir. Ancak bu durumda da ilim, kudret ve hayat Allah'ın zatı olmuş ve zatıyla aynileşmiş demektir. Nazzâm ise, 'Allah âlimdir' diyerek zatını ispat etmiş ve cehaleti ondan nefyetmiş, 'Allah kâdirdir' diyerek zatını ispat etmiş ve acizliği ondan nefyetmiştir. Bütün sıfatları da bu şekilde formüle etmek suretiyle Allah'ın zatıyla özdeşleştirmiş ve anlaşılmasını da Allah'tan nefyettiği anlamlara bağlamıştır.¹¹ Yani hem Allâf hem de Nazzâm, sıfatları selbi manalar olarak kabul etmekte, müspet anlamlarına almaksızın zıtları olan olumsuz manalara alarak bu durumu Allah'tan nefyetmiştir. Diğeri taksim olan ahval teorisi ise Ebû Hâşim'e aittir.

2. EBÛ HÂŞİM'E GÖRE ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ VE AHVAL TEORİSİ

Ahval teorisi, Mu'tezile içerisinde Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi belirleme adına Ebû Hâşim¹² tarafından ortaya konulmuştur. Bu teoriden ilk bahseden kişi O'dur.¹³ Ebû Hâşim

⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yay. , 2004), I:261. Bu görüş Eş'ariler başta olmak üzere Sünni kelamcılar tarafından kabul görerek adeta resmi sıfat anlayışları haline gelmiştir. Bu sıfatın temellerini ise Abdullah b. Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) atmıştır. O'nun oluşturduğu tez şu şekildedir: Allah bir ilimle âlim, bir kudretle kadir, bir hayatla hay, bir işitme ile sem', bir başarıyla basîrdir. 'Allah âlimdir' demek ilminin olduğunu, 'Allah kâdirdir' demek ise O'nun kudretinin olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Diğeri sıfatlar da böyledir. Detaylı bilgi için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'h-tilâfi'l-musalîn*, tas. Helmut Ritter (Weisbaden: Franz Steiner, 1980), 169.

⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 164-166; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. , 2013), I: 210,314.

⁸ Sıfatların ifade ettikleri müsbet/olumlu manaları alınmayarak zıtları olan selbi/olumsuz manalarının Allah'tan nefyedilmesi/olumsuzlanması anlamında kullanılan bir kavramdır. Bu düşüncenin en önemli iki temsilcisi ise Allâf ve Nazzâm'dır. Bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd* (İstanbul: Nûn Yay. ,1995), 190.

⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 182, 284.

¹⁰ Nesefî, *Tebsera*, I:269; Şehristânî, *el-Milel*, I:44; Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhî Tarafı*, 93; Avvâd b. Abdillâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezile* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), 91.

¹¹ Nesefî, *Tebsera*, I:271.

¹² Ebû Hâşim, Mu'tezile imamlarının önde gelenlerinden birisi olan Ali el-Cubbâî'nin oğlu olup 277/890'de Basra'da dünyaya gelmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ders arkadaşlarından olup, küçük yaşlarda mezhebin Basra kolunun dokuzuncu tabakasına girmeyi başarmıştır. Daha çok kelimle meşgul olmuştur. Babasıyla beraber içinde yaşadıkları asır, Mu'tezile'nin gümüş çağı

kelamcı olarak tebarüz edince Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının zatıyla olan ilişkisini zatla özdeşleştirmek suretiyle ontolojik anlamda bir gerçekliğinin bulunmadığını iddia ediyordu. Bunun karşısında ise, sıfatların hem zat hem de zihinde var olduklarını, zatın ne aynı ne de gayrısı olduğu yönündeki Ehl-i sünnet'in düşüncesi yer alıyordu. Ebû Hâşim Ehl-i sünnet'in görüşünü Kur'an'a uygunluğu açısından temelde uygun görmekte birlikte, Allah'ın zatının birtakım birleşik unsurlardan meydana gelme ve birleşik bir varlık olması sonucuna götürmesi endişesiyle tevhide zarar vereceği için aklen doğru bulmadı. Bunun karşısında Mu'tezile'nin sıfatları ontolojik gerçeklikten yoksun bırakıp onları isimlendirmeden başka bir şey olmadığını ortaya koyan teorisini tevhide ve akla uygun bulmakla birlikte nihayetinde sıfatları yok sayma ve inkâra götüreceği için Kur'anî açıdan doğru bulmadı.¹⁴ Bu durum içerisinde O, kendince sıfatların zatla ilişkisini ortaya koyabilmek için her iki anlayışın yanlış gördüğü yönlerini törpüleyerek bir ara yol bulma çabası neticesinde ahval teorisini geliştirmiştir.

Ahval teorisinin tam anlamıyla tanımının yapılmasının ya da Ebû Hâşim'in bununla tam olarak ne kastettiğinin güç olduğu ortadadır. Hiç şüphesiz ki bunun en önemli sebebi Ebû Hâşim'in görüşlerini yansıtan eserlerinin günümüze ulaşamamış olmasıdır. Bu konuda O'ndan nakil yapanların görüşlerinden hareket edilmektedir. Kelime olarak durum, vaziyet ve özellik¹⁵ anlamında olup, varlık ve yoklukla nitelenemeyen fakat var'ın bir niteliği,¹⁶ insanın ve genel anlamda da varlıkların maddi- manevi değişebilen özellikleri manasında hal'in çoğulu olan ahval'i Ebû Hâşim şöyle tanımlar: "Allah'ın lizâtihi âlim olması, kendisinin mevcut zat olmasının ötesinde bilinen bir sıfat demek olan bir hale sahiptir. Çünkü sıfat tek başına değil, zatla birlikte bilinir. Akıl bir şeyi bilmekle bir sıfattan dolayı bilmek arasındaki farkı zorunlu olarak bilir. Zatı bilen, zatın ilmini biliyor anlamında değildir. Aynı şekilde bir cevheri bilen de cevherin yer tuttuğunu ve arazları olduğunu bilemez. Şüphe yok ki insan, bir düşüncede varlıkların müşterekliğini, diğer düşüncede de onların farklılığını anlar ve zorunlu olarak ortak oldukları şeyin ayrıldıklarından başka olduğunu bilir. Bu haller zatla ilgili olmayıp zatın dışındaki vasıflarla da ilgili değildir, zira böyle bir durumda vasfın vasıfla var olması gerekirdi, o halde zorunlu olarak bunların haller (ahval) olduğu ortaya çıkar. Bu durumda âlim olanın âlim olması zatın dışında sıfat olan bir haldir, yani bundan anlaşılan ile zattan anlaşılan aynı olmayıp başkadır. Allah âlimdir demek, O'nun bilme durumunda olması; kadirdir demek kudret durumunda olması demektir. Bu O'nun zat olmasının ötesinde bir sıfattır. Bunun anlamı ile zatın anlamı farklıdır. Diğer sıfatlarda da durum böyledir."¹⁷ Ebû Hâşim, sıfatların yerine koyduğu bu halleri tek başına ne malum ne meçhul, ne mevcut ne meçhul, ne kadim ne muhdes olarak nitelendirir.¹⁸ İlahi sıfatlar Allahu Teala'da kendisinin sahip olduğu hal sebebiyle vardır. Zihni ve itibari olması sebebiyle varlık ve yokluk arasında olan haller için hudus ve kıdem

olarak nitelendirilmektedir. Baba-oğul Mu'tezile ekolünü aktif hale getirmek için yeni bir takım arayışlara girmişlerdir. Ebû Hâşim'in ahval teorisi de bu arayışın bir ürünüdür. 321/933 tarihinde vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yay. , 2016), 204; Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cubbâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yay. , 1994), 146-147. Ancak İbn Hazm el-Endelûsî ahvali Eş'arîlere nisbet ederek onların görüşleri (hamakât: ahmaklıkları) olduğunu belirtmektedir. Detaylı olarak bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 4:157.

¹³ Şehristânî, *el-Milel*, I: 69; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm fi'l-ilmî'l-kelem*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 79; Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 44.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay. , 1989), 190.

¹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yay. , 1997), 81.

¹⁶ Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. , 1978), 56.

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I:69; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, 88.

¹⁸ Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yay. , 1991), 143; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79.

gibi manalar söz konusu değildir. Zatın aynısı olmadığı gibi gayrı da değildir. Ayrıca zatın ötesinde müstakil /bağımsız mana da değildirler.¹⁹

Hallerin tek başlarına bilinmesine imkân yoktur. Çünkü onlar, tek başlarına var da olamazlar yok da. Tek başlarına var olduklarında zat gibi ezeli (kadîm) olurlar. Bu ise birden fazla ezeli varlığın olduğu (teaddüd-i kudema) manasına gelir. Bunlar yok da değildirler çünkü yok şeydir. Malum da değildirler, malum olsalardı/bilinselerdi ‘şeyler’ olurlardı. Çünkü şey ve zat olmayanlar bilinemezler. Meçhul de değildirler. Kadim de olamazlar. Eğer kadîm olsalardı Allah’ın en özel vasfı olan ‘kıdem’ de ortak olmuş olurlardı. En özel vasıfta ortak olmak da en genel vasıfta müşterek olmayı gerektirir ki böylece onlarda ilah olmuş olurlardı. Haller hâdis de olamazlar. Eğer hâdis olmuş olsalardı Allah hâdislere mahal olmuş olurdu. Bu durumda haller birtakım vecihler olup tek bir zat için akli itibarlardır. Onun için müstakil olarak bilinemezler ancak zat ile olan alakalarından dolayı bilinirler.²⁰

Mu’tezile’ye göre zati sıfatlar ilim, hayat, kudret ve vücut olmak üzere dört tanedir. Allah’ın bu sıfatlara sahip olmasının keyfiyeti ise zatından ötürüdür (bizatihi). Bu dört sıfata Allah’ın sahip olması konusunda Ebû Hâşim ile babası Ali el-Cubbâî arasında görüş farklılığı vardır. Ali el-Cubbâî ‘ye göre Allah, bu sıfatlara zatından dolayı (li zâtihî) sahipken, Ebû Hâşim’e göre ise, zatında bulunan özellikler (limâ hüve aleyhi fi zâtihî) sebebiyle sahiptir. Ali el-Cubbâî ‘ye göre Allah Teala, zati gereği kâdir, âlim, hayy ve mevcut’tan oluşan dört sıfata sahiptir. Ebû Hâşim’e göre ise, Allah bu sıfatlara zatında bulunan şeyler (haller) sebebiyle sahiptir.²¹

Ebû Hâşim sıfatlar meselesini ahval görüşüyle çözüme kavuşturmaya çalışmış ve halleri yüce varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan itibari ve zihni durumlar olarak ortaya koymuştur. Vasıf veya sıfat kavramını kullanmaktan kaçınarak yeni bir kavramı kelam ilmine kazandırmıştır. Sıfatları ilahi zatın yokluk ve varlıkla nitelemeyen halleri şeklinde izah etmek suretiyle tevhitte çelişmeyen aynı zamanda da sıfatları reddetmeyen bir görüş ortaya koymuştur. Bu teorinin en önemli noktası ise, hallerin zatla birlikte bulunmasından dolayı zatla birlikte bir anlamları olmakta ve bağımsız varlıkları olmamaktadır. Bunun anlamı da ontolojik olarak tek başlarına bir değerlerinin olmamasıdır. Haller anlamını ve değerini zatla beraber bulduklarında elde ederler. Eğer zatla birlikte olmazlarsa var olmalarını (mevcud) ve yok olmalarını (ma’dum) bilmek mümkün olmaz ki buda ‘şey’ (velâ hiye eşyâ) olmadıkları anlamına gelir.²²

Ancak bu teorisiyle hem kendi mezhebi içerisinden hem de diğerlerinden taraftar bulmakla birlikte daha çok tenkit edilmiştir. Ebû Hâşim’in hal teorisini müsbet anlamda Mu’tezile’nin gümüş çağının tek yeniliği,²³ realist bir anlayış²⁴ olarak değerlendirenler olduğu gibi, sıfatlar meselesine

¹⁹ Nesefî, *Tebşıra*, I: 316.

²⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 143; Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tebşır fi’ d-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1983), 87; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 79-88.

²¹ Eş’arî, *Makâlât*, 182. Ebû Hâşim haller teorisi ile Allah’ı, diğer varlıklardan ayıran ‘zat sıfatı’ (sıfatu’z-zat) adıyla beşinci sıfatı icad etmiştir şeklinde görüş vardır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yay. , 2011), 243. Ancak Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim’e göre Allah’ın nitelenmesi gereken zati sıfatlarının kâdir, hay, semi’, basir, âlim, müdrik, mevcut ve kârih olduğunu belirterek Ehl-i sünnet’e yaklaştığını göstermektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I: 210, 294. Kâdî Beyzâvî ise Mu’tezile’nin beş hali mana olarak ispat ettiklerini ve bunların vucudiyet (varlık hali), hayyiyet (diri olma hali), alimiyet (alim olma hali), kadiriyyet (kadir olma hali) ve uluhiyet (ilah olma hali) olduğunu belirtir. Ayrıca beşincisi olan uluhiyetin diğer dördü için illet ve zati ayıran hal olarak Ebû Hâşim tarafından ispat edildiğini belirtir. Bk. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. ,2014), 70.

²² Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 80.

²³ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 240.

²⁴ Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, 41.

gerçek bir çözüm sunmaktan öte bir tür lisan/dil oyunu,²⁵ saçma bir görüş,²⁶ şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır.

Hal'i kabul edenler arasında Ebû Hâşim, Bâkıllânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Mu'tezile ve Kerrâmiye'den bir grup bulunmaktadır.²⁷ Eş'arîlerin iki önemli kelamcısı tarafından bu teori kabul görürken Mâtürîdîlerden hiçbir taraftar bulamamıştır. Mu'tezile dışında hiç şüphesiz ki en önemli ahval teorisyeni Cüveynî'dir. Cüveynî kendine mahsus bir takım açılımlar getirmek ve ciddi katkılar sağlamak suretiyle ahvali Eş'arîliğe uyarlayan kişi olarak değerlendirilmektedir.²⁸

3. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN AHVAL TEORİSİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Şehristânî'nin ahval teorisiyle ilgili görüşleri ve eleştirilerine geçmeden önce O'nun sıfatlar ve zat-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşlerini belirtmek konunun anlaşılması açısından daha uygun olacaktır. Hiç şüphesiz ki O, Ehl-i sünnet'in Eş'arî ekolüne mensup bir kelamcıdır. Ehl-i sünnet'e göre Allah, kemal sıfatlarla muttasıf olduğu gibi acz, noksanlık gibi devamsızlık belirten olumsuz şeylerden de münezzehtir. O'nun sıfatları sonradan meydana gelip bilâhère yok olan arazlar cinsinden değildir, bilakis onlar ezelî, ebedî ve kadîm olup zatı ile mevcuttur. Bu sıfatlar hiçbir şekilde yaratılmışların sıfatlarına benzemez.²⁹

Şehristânî'ye göre sıfat ile vasıf kavramları eş anlamlı olup müşterek manayı ifade etmektedir. O sıfatı; mevsufuna yer (hayz) ve yön (cihet) gerektirmeyen vasıf olarak tarif etmektedir.³⁰ Sıfatın ne olduğunu anlamak sıfatları bilmeyi ispat etmekten önce gelir. Çünkü zihinlerde önde gelen hükümlerdir. Bu sebeple Mu'tezile ile sıfatların varlığını ispat noktasında görüş farklılığı bulunurken, ahkâmı hususunda birliktelik söz konusudur. Şehristânî Allah'ın sıfatlarının varlığını ilah olmasının gereği olarak görmekte ve ezeli zatın sıfatlarla mevsûfiyetinin gerekliliğini savunmaktadır.³¹ Allah'ın birliğini 'vahid' kavramıyla ifade ederek 'sıfatlarında hiçbir şekilde benzeri olmayan tekdir' diyerek sıfatlarının varlığını bu şekilde ortaya koymaktadır. Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatları vardır, bu sıfatlarının muktezası olarak varlığı meydana getirdiğinde ne zatında ne de sıfatlarında bir değişikliğin meydana gelmesi mümkün değildir. O'na göre Allah zatıyla kaim ezeli sıfatlarla muttasıf olup ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla hayy, sem' ile işiten, basar ile gören, irade ile mürîd ve kelâm ile mütekellimdir.³²

²⁵ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yay. , 1992), 56.

²⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 142.

²⁷ Seyfüddin el-Âmidî, *Gayetü'l-merâm fî ilmi'l-ikelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ , ts.), 27. Şehristânî Cüveynî'nin başlangıçta kabul edip daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmektedir. Bk. *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79. Aynı bilgiyi Kâdî Beyzâvî de paylaşmaktadır. Bk. *Tavâli'u'l-Envâr*, 56. Ancak Cüveynî'nin *el-İrşâd* isimli eserine bakıldığında O, 'Hallerin İspatı ve Onları İnkâr Edenlerin Reddi' başlığı altında açıkça ahval teorisinden yana tavır alarak temellendirmeye ve karşı delilleri çürütmeye çalışmaktadır. Bk. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu ve dğr., (Ankara: TDV Yay. ,2012), 83-85. Râzî ise Cüveynî'nin bu görüşünden döndüğünden bahsetmeksizin Ebû Hâşim, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin ismini verir. Bk. *Kelâm'a Giriş*, 56. Yusuf Şevki Yavuz ahvali kabul edenler arasına Kâdî Abdülcebbar ve Senusi'yi de katmaktadır. Bk. "Ahval", 191. Ancak Kadî Abdülcebbar Ebû Hâşim'in halle ilgili olarak 'Bu sıfatın Allah'ta zat sıfatının gereği olarak bulunduğu' yönündeki görüşünün zata ait bir sıfatın gereği olan niteliğin zati sıfat gibi olacağı, bu sıfatla hem farklılığın hem de uygunluğun meydana geleceğini ve böylece zatın diğer sıfatlarında da müşterekliği gerektireceğini belirterek eleştirmektedir. Bk. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I:318. Mu'tezile'den Ebû Abdullah Hüseyin el-Basrî 'nin de bu teoriyi kullandığı bilgisi mevcuttur. Bk. Richard M. Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. H. Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, (Nisan 2014), 235.

²⁸ Macid Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahval Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cerayan Eden Tartışmalar", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2 (2014), 153.

²⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 82; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, haz. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yay. , 1995), 25.

³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 68.

³¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 105.

³² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 59.

Şehristânî Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin boyutu hususunda önemle durur ve bu ilişkiyi şöyle izah eder: Allah bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir, bir hayat ile diri, bir sem' ile işiten, bir basar ile gören, bir irade ile mürîd ve bir kelim ile mütekellimdir. Bu sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim aynı zamanda zat üzerine zâid manalardır. İlah olmanın gerekliliği de bu sıfatlarla muttasıf olmayı gerektirir. Bu da sıfatların zatın ne aynı ne de gayrı olduğunu ortaya koyar. Zat-sıfat ilişkisini ortaya koyabilmek için düşünsel olarak var olan (vücudu zihnî) ile dış dünyada var olanın (vücudu haricî) birbirinden ayrılması gerekir. Yani sıfatların zatın aynı olmadığını söylemek, Allah'ın zatından ayrı birer muhümü olduklarını tasavvur edebilme, zatından gayrı değildir denildiğinde de Allah'ın sıfatlarının harici dünyada zatından ayrı bağımsız birer varlık olarak düşünülmesinin imkânsız olduğu anlamındadır.³³

Şehristânî Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi ortaya koyma adına diğer mezheplerin görüşlerinden *el-Milel* adlı eserinde bahsettiği gibi Mu'tezile ve temsilcilerinin düşüncelerini de aktarır. Hiç şüphesiz ki Mu'tezile'nin en önemli şahsiyetlerinden ikisi Ebû Ali el Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Bu ikisi mezhebin gümüş çağını temsil etmektedirler.³⁴ Özellikle Ebû Hâşim kelâmî meselelerin çoğunda babasıyla aynı görüşleri paylaşırken³⁵ ilahi sıfatlar konusunda ondan ayrılmaktadır. Şehristânî, onun sıfatlar hakkında ortaya koyduğu 'hal' düşüncesinin hem mucidi hem de temsilcisi olma yönünden tek olduğunu yeminle belirtmektedir.³⁶ Şehristânî özellikle kelama dair yirmi bölüm (kaide) olarak meydana getirdiği *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinin altıncı bölümünü sadece hal bahsine ayırmıştır. Bu bölümde ilk olarak hali icad edenin Ebû Hâşim olduğu, babası Ebû Ali ve Eş'arî'nin kabul etmedikleri, Eş'arîlerden Bâkılânî'nin önce tereddüt gösterip daha sonra kabul ettiği ve Cüveynî'nin ise önce kabul ettiği daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmiştir. Devamla halin tanımı, kısımları, kabul ve reddedenlerin delillerini ortaya koyarak tartışma uslubu içerisinde kendi görüşlerini (eleştirilerini) ortaya koymuştur.³⁷

Şehristânî öncelikle hal kavramının kendisini tarif edecek ve hakikatini ortaya koyacak bir tanımının olmadığını belirtmektedir. Hal kavramının ne ifade ettiği hususunda bir ittifak oluşmadığı için de üzerinde çokça tartışma yapılmıştır. O'na göre tanımının gerçek anlamda yapılamayışı halin ispatı için başka hallerin ispatına gerek duyulmaktadır. Halbuki halin kendini tanıtan bir kuralı olmalıdır. Bu noktada özellikle kimin hali kabul edip kimin etmediği hususunda da pek çok ihtilaf vardır. Aslında Şehristânî *el-Milel*'de Ebû Hâşim'in hal'le ilgili olarak, sıfatlar demek olan ve ancak zatla bilinebilen ama kendisinin vasıf ve sıfat demekten kaçınarak adına 'hal' dediği bir tanımını olduğunu belirtmektedir.³⁸ Ancak özellikle malum, meçhul, mevcut ve mâdum gibi özelliklerin hal'in tarifinin içerisine sokulması meseleyi anlama ve tanımlama noktasında sıkıntıya sokmuştur. Ayrıca hal'in anlaşılması için Cüveynî'den itibaren muallel ve gayr-ı muallel diye kısımlandırmaya gidilmiştir.³⁹

Şehristânî Ebû Hâşim'in hal teorisini ortaya koyarken filozoflardan etkilendiğini belirtir. Filozoflar Allah'ın sıfatlarından bahsederken O O'dur. O'nun hakkında vardır- yoktur, âlim- câhil, kadir- âciz, mürîd-kârih, mütekellim-sâkit denilemeyeceğini ve diğer sıfatlarda da durumun bu

³³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 105,119.

³⁴ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 240.

³⁵ Baba ve oğlun görüşlerinin karşılaştırması için bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 133-147; Şehristânî, *el-Milel*, I, 67-72.

³⁶ Şehristânî *el-Milel*, I, 70' de tek örnek olduğunu yemin ederek belirtir, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79'da ise ilk icad edenin o olduğunu, ondan önce hiç kimsenin hal hakkında bir bilgi olmadığını belirtir.

³⁷ Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79-88.

³⁸ Şehristânî *el-Milel*, I, 69.

³⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 83; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 60; Âmidî, *Gayetü'l-merâm*, 29. Ahval meselesinin izahı zor olması hasebiyle anlaşılmasının da imkânsız olduğu üç şeyden biri olduğu, diğer ikisi ise Hristiyanların ittihad düşüncesi ve Neccariyye'nin kesb anlayışıdır. Detaylı olarak bk. Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, 248.

şekilde olduğunu söyler.⁴⁰ Daha da ileri giderek açık bir şekilde Vâsıl b. Ata'dan (ö. 131/748) itibaren Mu'tezile alimleri felsefecilerin kitaplarını okuyarak Allah'ın bilen, güç yetiren, işiten, gören olduğunu ifade eden bütün sıfatlarını reddetmiş, Ebu'l-Huzeyl'de bu sıfatlar 'Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O'nun zatıdır' şekline dönüşerek sıfat-zat aynılığı ortaya çıkmıştır. Zati sıfatlar olarak kabul gören bu vasıflar daha sonra Ali el-Cübbâî'de kadim zatın iki itibarı iken Ebû Hâşim'de ise iki hali şekline dönüşmüştür. İşte böylece Mu'tezile'de Allah'ın sıfatları hakkındaki ortaya çıkan bu düşüncenin temeli filozofların etkisidir.⁴¹ Aslında Şehristânî, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili temelde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında ortaya çıkan 'zattan ayrı sıfatların olmadığı' ve 'zatının ne aynı ne de gayrı' olduğu şeklinde farklı iki görüşün olduğundan bahsetmekte ve daha sonra Mu'tezile içerisinden Allâf ve Nazzâm'ın selbi metodunu sıfatlara uyguladıklarını belirtmektedir. O'nun Ebû Hâşim'in hal teorisinin mucidinin kendisinin olduğunu söylemesi ile sıfat anlayışının oluşmasını filozoflara dayandırması arasında bir çelişki durumu ortaya çıkmaktadır. Bu çelişkiyi şöyle gidermek mümkündür. O'na göre Allah'ın sıfatlarını anlamak ve anlamlandırmak için Mu'tezile filozoflardan etkilenmiştir. Ancak mu'tezilîler sıfat ve vasıf kavramını kullanmaktan çekinmemişlerdir. Ebû Hâşim ise sıfat ve vasıf kelimelerini kullanmaktan kaçınarak ilk defa o zamana kadar hiç duyulmamış olan 'hal' kavramını literatüre dâhil etmiştir. Hal kavramı kendisine ait olup içerisinin doldurulmasında filozofların görüşleri referans olmuştur. Bu hususta sadece filozofların görüşleri değil Ehl-i sünnet'in görüşleri de etki etmiştir. Allah'ın sıfatları hakkındaki filozofların görüşleri nasıl yanlış ise aynı şekilde Ebû Hâşim ve diğer mu'tezilî âlimlerin görüşleri de öylece yanlıştır. Çünkü ilahi sıfatlarla ilgili Kitap ve Sünnet'te belirtilen hususlarla bunların görüşleri uyuşmamaktadır.⁴²

Ebû Hâşim hali tarif ederken 'malum ve meçhul' olarak vasıflanamayacağını belirtir. Şehristânî bu şekildeki ifadeyi ilginç olarak nitelendirir. Çünkü O'na göre, bir şeyin bilgisini elde etmek için o şeyin var olması gerekir. Varlığı düşünemeyen/tasavvur edilemeyen bir şeye bilgi taalluk etmez yani var olmayan bir şey bilginin konusu olamaz. Bu durumda bilginin konusu olmayan, bilme imkânı bulunmayan şey üzerinde istidlâl/ delil getirme batıl olur ve böyle bir şey hakkında söz edildiğinde tenakuza düşülmüş olur.⁴³ Ayrıca varlığı müstakil olarak düşünemeyen bir şeyin başkası için var olduğunu kabul etmek imkânsızdır. Hal malum olmadığında Allah'ın bu malum olmayan hal ile âlimliğini, kadirliğini, işiten ve gören olduğunu nasıl ispat etmek mümkün olur. Ne olduğu bilinmeyen bir şeyle Allah'ın vasıflanmasının izahı mümkün olamamaktadır.⁴⁴ Aslında Ebû Hâşim'in hallerin malum ve meçhul diye nitelenemeyeceği görüşüne sadece Şehristânî'den değil halleri savunan Cüveynî'den de eleştiri gelmiştir. O'na göre haller, cevher ile araz arasında vasıta olup zatı nitelendirdiği için bilinebilir olmalıdır. Bilinmeyen bir şeyin idrak edilmesi mümkün değildir. Eğer bilinebilir olmaz ise cehalet bir bilgi türü olmuş olur. Hâlbuki cehalet bir bilgi çeşidi değildir.⁴⁵

Hallerin 'ne var ne de yok' diye nitelenemeyeceğinin söylenmesi de problemlidir. Çünkü aklın ilkelerine göre bir şey var ile yok arasındadır. Yani ya vardır ya da yoktur. Akıl bu iki terim arasında bir üçüncünün varlığını kabul etmez. Bu durumda bilgi de meydana gelmez. Hatta böyle bir

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 77.

⁴¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 40-41; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, 77. Şehristânî, Mu'tezile'nin sıfatların Allah'tan selbi veya tenzihi şeklinde tanımlaması konusunda filozofların kitaplarını okuyarak böyle bir düşünceye ulaştıklarını *el-Milel*'de tüm filozoflara atfederek genel ifade kullanmış ancak *Nihâyetü'l-ikdâm*'da bazı filozofların Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ne var ne yok, ne alim ne cahil, ne kadir ne aciz gibi ifadeler kullandıklarını belirtmiştir. Yine bu görüşü Şia'nin Galiyye ve Batniyye kolunun da savunduğu yönünde bilgi vermektedir.

⁴² Şehristânî, *el-Milel*, I,40-41; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, 77.

⁴³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81.

⁴⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 88.

⁴⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 154.

durumda bir şeyin tanımını yapma, hakikatini ortaya koyma, hakkında düşüncede bulunma ve delillendirme hususunda insana hiçbir imkân vermemektedir. Eğer hal varlık ile yokluk arasında olarak kabul edilirse ilmen bir taksim yapma ve düşünsel olarak bir bilgi elde etmekte mümkün olamaz.⁴⁶ Ahvali savunanlar hallerin sabit (sübut) olduklarını kabul etmiş ancak mevcut (vücut) olmadıklarını söylemiştir. Yani sübut kavramını vücut kavramına tercih etmişler ve sübutun vücuttan daha kapsamlı, aynı şekilde nefiy kavramının da adem kavramından daha geniş olduğunu söylemişlerdir. Şehristânî, halin ‘ne mevcut ne malum’ diye tanımlanıp sonra da vücut ile sübut kavramının farklı değerlendirilmesinin apaçık bir çelişki olduğunu söyler. Halbuki vücut ile sübut ve nefiy ile adem arasında anlam bakımından hiçbir farklılık yoktur. Böyle bir farklılığa gitmek makul olmaz. Makul olmayan şeyi konuşmak ve hakkında var olduğuna dair delil getirmek doğru olmaz.⁴⁷

Ahvali savunanlar onu ispat etmek için bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birisi varlık –mahiyet ilişkisi üzerine kuruludur. Buna göre akıl, siyah ve beyazın renk ve araz olma hususunda ortak olduklarını; siyahlık ve beyazlık durumunda ise farklı olduklarını zaruri olarak bilir ve hüküm verir. Yani ortak oldukları ile farklı oldukları hususlar birbirinden ayrıdır.⁴⁸ Bu ispat şekli hem Şehristânî hem de hali kabul etmeyen diğerleri için doğru değildir. Siyah ve beyaz iki mana olup kendilerine has olan sıfatta birleşmeleri mümkün olamaz. Ancak cins, nev’ ve umumluk gibi şeylere delalet eden lafızda müşterek olurlar. Siyahlık ve beyazlık hali siyah ve beyaza ait bir sıfattır. Bu sebeple bu hususta ortak olamazlar. Arazlık halinde ise birleşme olabilir. Bu durumdaki iştiraklik hali hal için başka bir hali gerektirmez. Eğer başka bir hali gerektirirse teselsül meydana gelir ki umumda da hususta da durum böyledir.⁴⁹

Hali savunanların diğer bir delili ise iştirak (ortaklık) ve iftirak’ın (farklılık) lafız olmanın ötesinde akli bir değerlendirme olmasıdır. Lafız buna uygun söylendiğinde bir sıkıntı olmaz ama aslında lafızlara değil de akli çıkarımlara göre hareket etmek uygun olanıdır. Umum ve hususun salt mücerret lafız olduğuna inanan birisi eşya hakkında aklın vermiş olduğu tanımları ve medlûlatına delâlet eden akli delilleri kabul etmez. Eşyanın zatıyla ve varlığıyla farklı olduğunu belirten akli çıkarımlar da anlamsız olur. Bir şey hakkında istidlalde bulunarak hüküm vermek her zaman için daha doğrudur. Umumi ve akli olması bakımından akli delillerin içerisine girmeyen şeyle medlulünün bilgisine ulaşmak asla mümkün olamaz. Eğer tanımlamada bütün tanımlananlar genel olmaz ise tanımlananın bilgisi elde edilemez.⁵⁰ Bu savunmaya karşı iki yönden eleştiri yapılmıştır. Birincisi; iftirak ve iştirakın akli bir çıkarım olduğundan kastedilen bir şeyin bir yönden bilinip başka bir yönden de bilinmemesi ise, akli yönler zihni birtakım çıkarsamalar ve takdirlerdir. Akli çıkarsama ve takdirler ise, zatlar için sabit sıfatların gerekliliğini ortaya koyamaz. Bu iki cevherde bulunan yakınlık ve uzaklık gibi nisbî ve izafi bir durumdur. İkinci olarak iştirak ve iftirakın akli çıkarım olmasıyla bir şeyin kendisinde bulunan sıfata bir başkasının ortak olması ve aynı anda da o şeyin kendisine has olup diğerinden ayrıldığı bir sıfatının bulunması hali. Bu durumda esas tartışma konusu burasıdır. Çünkü muayyen olan bir şeye bir yönden ortaklık olmayacak aynı zamanda da müşterek umumi şeyin de varlığı olmayacak.⁵¹

⁴⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81. Ebû Hâşim haller ne vardır ne de yoktur demek suretiyle aslında madumun şey olduğunu kabul etmektedir. Eğer haller hem vardır hem de yoktur demiş olsaydı onlar için zatlar ve şeylerin varlığını kabul etmiş olacaktı. Bunun önüne geçmek için aynen Mu'tezile'de olduğu gibi madumu şey olarak vasfetmek suretiyle bilginin alanına sokmaktadır. Bk. Mu'tık, *el-Mu'tezile*, 97.

⁴⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81.

⁴⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 80.

⁴⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 80.

⁵⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 80.

⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81.

Hali ispat için kullanılan başka bir delil ise, tanımlamaların umumi olmasıdır. Yani zatların umumi ve hususi sıfatlarına delâlet eden yine umumi lafızlardır. İşte bunlar haldir ve bu hallerin kendisine mahsus akli yönleri (vücut) ve çıkarsamaları (i'tibar) vardır. Aslında manalar ve hakikatler üzerinde ittifak edildikten sonra adı ister akli vücut ister itibar olsun önemli değildir.⁵² Bu ispat şekli umumluk ve hususluk yönü dikkate alınarak eleştirilmiştir. Çünkü hali savunanlar halin tanımının içerisine halin cinsinin tamamını soktular. Ama hal bir şeyin kendisine ait olup onunla diğerlerinden ayrıldığı şeydir. Bu da halin manasının onların tanımlamasına göre hem genel hem de özel manaya delalet ettiğini gösterir. Ya da ibarenin ötesinde başka bir manaya işaret eder. Bu da hal için başka bir halin varlığını gerektirir ki bu durum teselsüle götüreceği için mümkün değildir. Hali savunanlar 'sıfat sıfatlanmaz' (es-sıfatu lâ tusef) demelerine rağmen siyah için varlık, renklilik ve siyahlık gibi haller (sıfatlar) ortaya koydular. Hallerde tahakkuk eden vücut ve itibarları halin halleri olarak belirlediler. Genel ve özel hallerin birbirlerinden ayrı oldukları, hali gerektiren haller ile hali gerektiren hal arasında farklılık olduğunu ortaya koydular. Ebû Hâşim Allah'ın alim ve kadir olduğunu gerektiren bir hal ispat etti. Bir hal başka bir hali gerektirirken diğer bir hal ise gayr-ı mucibdir.⁵³

Şehristânî ve diğerlerine göre hali savunanlar kadîm, hâdis, cevher ve araz için varlığı hal olarak belirlemiştir. Bu durumda cevherdeki varlık ile arazdaki varlığın hükmünü eşitleyerek bir müphem olanın (varlığın) iki farklı şeyde olması, iki farklı şeyin bir şeyde olması, bir şeyin iki şeyde veya iki şeyin bir şeyde olması gibi tuhaf bir durum sergilemiştir. Bir şeyin iki şeyde bulunmasının düşünülmesi mümkün olamaz. Çünkü varlığın hali bir varlık olmaktır. Aynı şekilde varlık tek hal olarak kabul edilirse cinsler, neveler ve sınıfları kendisinde toplamış olur ki bu da farklı çoklukların birliğini gerektirir.⁵⁴

Şehristânî hal ile ilgili olan ve kendisinin de kabul ettiği bu eleştirilerden sonra son olarak bir değerlendirme yapar. O'na göre insan nefsinde lafızlar ve ayanlar olmaksızın mutlak, umumi ve külli birtakım şeyleri düşünüp tasavvur edebilir. Bir şey için akli itibarlarda bulunabilir. Ancak bunların birtakım lafızlar ve mevcut ayanlar ile olması mümkün değildir. İşte bu düşünülen şeyler insanın zihninde meydana gelen manalar olup insanın akli bunları idrak eder. Külli- umumi olup ayanda varlığı bulunmayan mutlak olarak mevcut değildir, araz değildir, renk değildir bilakis aklın kendisinden külli-umumi manalar tasavvur ettiği ayandır. O'na göre hali reddedenlerin, hali soyut ibarelere indirgemeleri bir hatadır. Ancak varlığı bilinmeyenin umum olamayacağı ve kendisine itibar edilmeyeceği hususundaki görüşleri ise doğrudur. Hali savunanlar da onları ayanların sıfatları olarak değerlendirerek hata etmişlerdir. Lafız ve ibarelerin ötesinde makul manalar olarak görmeleri ise isabet ettiklerini gösterir. Şehristânî, hali savunanların hal için söyledikleri 'ne vardır ne yoktur' sözlerinin ' varlığı zihinlerde tasavvur olunan' anlamında olduğunu belirtir ve bununda bu şekilde anlaşıldığında doğru olduğunu belirtir. Hal için söylenen 'ne vardır ne yoktur' sözünden zihinlerdeki tasavvurlar, akli takdirler, lafızlara ve ibarelere delalet eden cins, nevi ve manaların sıfatları ve hakikatler ve manalar gibi yorum ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Böylece halde, zat ve nefislere nispetine, ayanlara nispetine ve zihinlerdeki nispetine göre üç durum/problem ortaya çıkmıştır. Ayanlardaki varlığı açısından belirli(taayyün) ve özel (tahsis) olması, zihinlerde tasavvur edilmesi açısından genel (umum) ve kapsayıcı (şumul) olması ve nefislerdeki zatlara dikkate alındığında da

⁵² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 83.

⁵³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 83.

⁵⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 84. Ayrıca Şehristânî, Hâkim el-Müşerref'in hali savunanları 'varlığı muayyen olup kendisine has olan sıfatlarda diğer varlıkların da ortak olduğu', 'hal var da yok da diye vasıflanmaz' ve 'varlıklarda bulunan şeylerin hal olarak ispat edilmesi' gibi üç konuda eleştirdiğini de anlatır. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 85-88.

umum ve husus olmaksızın sırf hakikatleri gibi durumlar sorgulanır. O'na göre bu üç problem çözüldüğünde halle ilgili mesele kalmamış demektir.⁵⁵

4. SONUÇ

Sıfatlar, Kelam ilminin üzerinde en çok tartışma yapılan konularından birisidir. Aslında sadece kelam'da değil felsefede de tartışılmıştır. Kur'an'da Allah kendisini birtakım sıfatlarla nitelemiş sünnette de aynı şekilde sıfatlarının olduğu yönünde bilgiler yer almıştır. Hz. Peygamber'den sonra II/VIII. asırdan itibaren Allah'a sıfat izafe etme ve zat-sıfat ilişkisi meselesi tartışılmaya başlamıştır. Selefiyye denilen ilk dönem Müslümanları Allah'ın sıfatlarının olduğunu teşbihsiz bir şekilde kabul ediyor ve zat-sıfat arasındaki ilişkinin nasıl olduğu hususunda herhangi bir tartışmaya girmiyordu. Özellikle IV/X. asırdan itibaren konu hakkında hem eserler meydana getirilmeye hem de tartışmalar yapılmaya başlanmıştır. Eş'arî'nin belirttiğine göre, Mu'tezile'den önce Allah'ın sıfatları meselesi hiç tartışılmamış bunlarla beraber üzerinde hararetle tartışmalar yapılmaya başlanmıştır. Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını tevhid ve tenzih konusundaki aşırı hassasiyetlerinden dolayı zatından ayrı kabul etmeyerek ispat etmeye çalışmıştır. Bunun karşısında Ehl-i sünnet bu sıfatların zatın aynısı olmadığını ancak zattan da ayrı olmadığını belirterek Mu'tezile karşısında farklı bir görüş ortaya koymuştur. Tabii bu tanımlamalar meselenin çözümü noktasında yeterli görülmemekle daha farklı düşünceler geliştirilmiştir. Bu farklı düşünce biçimleri Mu'tezile'nin içerisinden selbi metot ve hal teorisi olmak üzere iki şekilde tezahür etmiştir. Sıfatların selbi olarak izahı, ifade ettikleri olumlu manalar dikkate alınmaksızın zıtları olan olumsuz manaların Allah'tan nefyedilmesi olarak Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm tarafından daha çok dillendirilmiştir. Burada 'Allah âlimdir' demek 'O cahil değildir'; 'Allah kâdirdir' demek de 'O aciz değildir' anlamına gelmektedir. Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden olan Ebû Hâşim ise gerek mezhebin genelini gerekse Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın söyledikleri bu sözlerin sıfatların ontolojik varlığını ortadan kaldırması hasebiyle Kur'an'a uygun olmadığını değerlendirmiştir. Öte yandan Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışında da Allah'tan başka ezeli varlıkların (taaddüd-i kudema) var olduğu düşüncesinin varlığı hakkında şüphe oluşması sebebiyle 'mevcut bir şeye bağlı olan, bu sebeple müstakil olarak var olma veya olmama gibi bir durumla vasıflanmayan' hal teorisini ortaya atmıştır. Ancak bu teoride öncekiler gibi hakkında tartışma yapılmaktan geri durulmamıştır. Mu'tezile'nin ve Ehli sünnet'in geneli tarafından reddedilmiş ancak tartışmalı olmakla beraber kendi mezhebinden Kâdî Abdülcebâr ve Eş'ariyye'den de Bâkîllânî ve Cüveynî tarafından kabul görmüş Mâtürîdiyye'den hiç kimse kabul etmemiştir..

Ebû Hâşim hal teorisini; hususi bir durum ve zatın ötesinde bir hal diye tanımlamıştır. Yani Allah'ın âlim olduğu söylendiğinde O'nun için bir ilim halinin var olduğu ispat edilmiş oluyor aynı zamanda da bu halin Allah'ın zatının ötesinde bulunduğu kanıtlanmış oluyor. Diğer sıfatlarda da durum bu şekilde izah ediliyor. Ancak bu sıfatların tek başına bilinmesi mümkün değildir çünkü bunlar tek başlarına var diye de yok diye de kabul edilemez. Zaten tek başlarına var olsalar zat gibi kadim olmaları gerekirdi. Malumda meçhulde olmayıp, kadim ve hadis de değildirler. Zatın aynısı da zatın gayrısı da değildirler. Aynı şekilde zatın ötesinde bağımsız/müstakil bir mana da ifade etmezler. Ancak zatla olan alakalarından dolayı tanınırlar.

Ahval nazariyesini Ebû Hâşim Allah'ın sıfatlarına uygulayarak kendi başlarına var olamayan hallerin Allah'ın zatına ilave edilmiş sıfatlar olamayacağını ve bu sebeple de tevhidi

⁵⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 88.

zedelemeyeceğini, zata bağlı olarak düşünülebildikleri için de ilahi sıfatların reddedilemeyeceğini ispat etmeye çalışmıştır.

Ebû Hâşim sıfatlar meselesini çözüme kavuşturmaya çalışırken vasıf ve sıfat gibi kelimeleri kullanmamış hal diye yeni bir kavramı sıfatlar konusuna kazandırmıştır. Bu meselenin çözümünü kendince gerçekleştirmeye çalışırken aslında farklı sorunların doğmasına sebep olacak şekilde konunun karmaşık hale gelmesini sağlamıştır.

Hal teorisi pek çok kelamcı tarafından tartışılmıştır. İşte bunu tartışan ve eleştirip kabul etmeyenlerden birisi de Ortaçağ İslâm dünyasının yetiştirmiş olduğu önemli simalardan birisi de Şehristânî'dir. Şehristânî'nin bu mesele hakkında getirdiği eleştirilerden ilki tanıyla ilgilidir. O'na göre bir meselenin anlaşılabilmesi, üzerinde konuşabilme ve bir takım düşünceler oluşturulabilmesi için onun ne olduğunun açıkça bilinmesi gerekmektedir. Hal ise tanımı yapılamayan, ne ifade ettiği anlaşılabilen bir şeydir. Bu sebeple âlimler onu anlamak için muallel ve gayr-ı muallel gibi taksimat yapmışlardır.

O'nun tarafından haller teorisine yapılan ikinci eleştiri, bu görüşün filozofların kitaplarından etkilenilerek oluşturulmasıdır. Şehristânî, sıfatlarla ilgili olarak Mu'tezile'nin Vasıl b. Atâ'dan sonra filozofların metinlerini okuduklarını ve oradan öğrendikleri bilgilerden hareketle Allah'ın sıfatlarını zatın aynısı olarak değerlendirip sıfatların ontolojik varlığını reddettilerini belirtir. Daha sonra zati sıfat olarak kabul gören bu anlayış Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'da selbe, Ali el-Cübbâî'de kadim zatın iki itibarına ve nihayet Ebû Hâşim'de de iki hale dönüştü.

Hallerin 'ne var ne de yok' diye vasıflanmasının mümkün olmadığı görüşünü aklın ilkelerine uygun olmamasından dolayı reddeder. Çünkü akıl, bir şey hakkında o şeyin ya var olduğunu ya da yok olduğunu belirtir. Üçüncü bir durumu kabul etmez. Böyle bir durumda bilgi meydana gelmediği gibi o şeyin ne olduğu yani tanımı ve hakikati de bilinemez. Ayrıca bir şeyin bilgisinin elde edilebilmesi için o şeyin var olması gerekir. Burada Şehristânî Ebû Hâşim'in madumu bilginin alanına dahil etmesini kabul etmez. Ayrıca Ebû Hâşim hali tarif ederken 'ne mevcut ne madum' tabirini kullanır hem de vucut kavramının sübut kavramından daha az kapsayıcı olduğunu belirterek vücudu kabul etmez. Aynı şekilde nefyi de ademe tercih ederek çelişkiye düşer. Çünkü Şehristânî'ye göre, vücut ile sübut aynı anlamda olduğu gibi nefy ile adem de aynı anlama gelmektedir. Bunların arasında ayırım yapmak doğru değildir.

Şehristânî halin 'ne malum ne de meçhul' olmadığını da eleştirir. Bilinmeyen bir şeyin varlığı düşünülemez. Varlığı düşünülemeyen bir şeyin de bilgisi elde edilemez. Bilginin konusu olmayan şey hakkında konuşmak mümkün değildir. Varlığı müstakil olarak bulunup bilinmeyen bir şeyin başkası için var olduğunu söylemek de doğru olmaz. Şöyle ki, Allah'ın mevcut ve malum olmayan bir halle alimliğini, kadirliğini, işiticiliğini, görücülüğünü ve diğer sıfatlarını nasıl ispat etmek mümkün olur? Ayrıca malum değildir denilerek cehalet bilgi haline getirilmiş olmaktadır. Bilinmeyenin idraki ise mümkün değildir. Bu hususu hal teorisini kabul eden Cüveynî de eleştirmektedir.

Yine Şehristânî varlık-mahiyet, iftirak (farklılık)-iştirak (ortaklık) ve tanımlamaların umumi olması noktasından da eleştirmektedir. Halin tanımına cinsin tamamının dahil edilmesinin halin özel ve hususiliğini zedelediğini belirtmiştir. Ayrıca kadim, hadis, cevher ve araz için varlığın hal olarak belirlenmesini de doğru bulmaz. Varlık müphem/bilinemez olarak vasıflandığı için müphem olan bir şeyin iki şeyde de bulunması mümkün değildir.

Özetle haller nazariyesini Şehristânî, insan zihninde var olan manalar olduğunu, insan aklının bunları ayanlarda varlığı olmayan, araz olmayan, renk olmayan tarzda külli bir şekilde idrak edeceğini belirtir. Bu durumda ahval, zihni mevcuttur. O'na göre haller zata ve nefislere nispet edildiklerinde, ayanlara nispet edildiklerinde ve zihinlerdeki nispetlerinde üç problem meydana gelmektedir. Bu problemlerin çözümü ise; hallerin zat ve nefislere nispet edilmesinde umum ve husus olması değil de sırf hakikatleri dikkate alınmalıdır. Ayanlardaki varlığı belirli (taayyün) ve özel (tahsis) olması dikkate alınarak çözümlenmelidir. Zihinlere nispet edildiğinde de genel (umum) ve kapsayıcı (şümül) olması göz önünde bulundurulmalıdır. Eğer bu üç duruma bu tarzda bir yaklaşım sergilenirse ortada bir problem kalmaz. Ancak mevcut haliyle ahval teorisi sıfatların zatla ilişkisini ortaya koyup çözüm üretme yerine yukarıda belirtilen problemlerin doğmasına sebep olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. (2011). İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları (M. S. Yeprem, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Âmidî, S. (t.y.). Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm. Kâhire: el-Meclisü'l-A'la.
- Bağdâdî, A. (1991). Mezhepler Arasındaki Farklar (E. R. Fırlalı, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Behiy, M. (1948). İslam düşüncesinin İlahi Tarafı (F. Sezgin). İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.
- Boer, T. J. (1960). İslamda Felsefe Tarihi (Y. Kutluay, Çev.). Ankara: Balkanoğlu Matbaası.
- Bulut, H. İ. (2016). İslam Mezhepleri Tarihi. Ankara: DİB Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (1997). Kitâbu't-Ta'rîfât (A. Erkan, Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları.
- Cüveynî, İ. H. (2012). Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu (A. B. Baloğlu ve dğr., Çev.), Ankara: DİB Yayınları.
- Eş'arî, E.H. (1980). Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfî'l-musallîn (H. Ritter, Tas.), Weisbaden: Franz Steiner.
- Eş'arî, E. H. (2005). Dinin İnanç İlkeleri (M. Çevik). Ankara: İlahiyat Araştırma-İnceleme Yayınları.
- Fahri, M. (1992). İslam Felsefesi Tarihi (K. Turhan, Çev.), İstanbul: İklim Yayınları.
- Frank, R. M. (2014,Nisan). Ebû Hâşim'in Ahval Teorisi: Yapısı ve İşlevi (H. N. Güdekli, Çev.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,225-236.
- İbn Haldun, M. (2004). Mukaddime, 2 cilt (H. Kendir, Çev.), İstanbul: Yeni Şafak Yayınları.
- İbn Hazm, A.A. (t.y.). el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- İlhan, A. (1994). Ebû Hâşim el-Cübbâî, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (ss. 147-148). Ankara: TDV Yayınları.
- İsferâyînî, T.M. (1983). et-Tebşîr fi'd-dîn (K. Y. el-Hût, Nşr.), Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- Kâdî, A. (2013). Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi, 2 cilt (İ. Çelebi, Çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kâdî, B. (2014). Tavâliu'l-Envâr: Kelâm Metafiziği (İ. Çelebi ve M. Çınar, Çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). Cübbâiler'in Kelâm Sistemi, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mu'tık, A. A. (1996). el-Mu'tezile, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Nesefî, E. M. (2004). Tebsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn, 2 cilt (H. Atay, Haz.), Ankara: DİB Yayınları.
- Özler, M. (1995). İslâm Düşüncesinde Tevhid, İstanbul: Nûn Yayınları.
- Râzî, F. (t.y.). İtikâdâtü firaki'l-müslimîn vel'müşrikîn (A.S. en-Neşşar, Nşr.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râzî, F. (1978). Kelâm'a Giriş [el-Muhassal] (H. Atay, Çev.), Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları.
- Sâbûnî, N. (1995). el-Bidâye fi usûli'd-dîn (B. Topaloğlu, Haz.), Ankara: DİB Yayınları.
- Sevgili, M. (2014, Haziran). Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahval Teorisi ve Bu Konular Etrafında cereyan Eden Tartışmalar, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, 139-158.
- Şehristânî, M. A. (t.y.). el-Milel ve'n-nihal (A. F. Muhammed, thk.), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şehristânî, M. A. (2004). Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm (A. F. el-Mezidi, thk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taftazânî, Ö. (2011). Şerhu'l-Akaid (T.H. Alp, Çev.), İstanbul: Rihle Kitap Yayınları.
- Yavuz, Y.Ş.(1989). Ahval, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (ss.190-192). Ankara: TDV Yayınları.



TÜRKİYE'DE POPÜLER KÜLTÜR DİN VE KADIN ADLI ESERİN TANITIMI

Muhammet Fatih DEMİRDAĞ
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D
Ankara-Türkiye
demirdagfatih06@gmail.com

Atıf gösterme: Demirdağ, M.F. (2017). Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın Adlı Eserin Tanıtımı, *Universal Journal of Theology*, 2 (2), 2017, 175-178.

Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın, Birsen Banu Okutan, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.

Tanıtacağımız bu kitap, yazarın doktora tezinin ilk iki bölümünün çıkartılmış halidir. Çıkartılan bu bölümler popüler kültür kavramının ne olduğunu ve teorik alt yapıyı oluşturmaktadır. Yazarın yayınlanan kitap ve kitap bölümlerinin yanı sıra, yayınlanmış pek çok bildiri, araştırma, çeviri ve bilimsel makalesi bulunmaktadır. Yazar hakkındaki bu tanıtıcı ifadelerden sonra “Türkiye’de Popüler Kültür Din ve Kadın” isimli esere devam edebiliriz.

Cumhuriyetin kadın temsili üzerinden yapılan toplumsal cinsiyet araştırmaları kadının medyaya, özelde popüler kültüre, eklenme süreci etraflıca incelenme konusu olmamıştır. Başörtüsü ile temsili rol oynayan kadının ne toplumsal hayatta konumlanması, ne sosyal, siyasal, ekonomik düzlemlerde verdiği mücadeleler ne de popüler kültür araçlarıyla etkileşimi hak ettiği ilgiyi görmüştür. Dolayısıyla yazar, kadın-popüler kültür ilişkisinin yeterli ilgiyi görmediği alanda, başörtülülerin ihmal düzeyinin daha yüksek olmasının bu konuda çalışmayı ihtiyaç haline getirdiğini belirtmiştir. Ayrıca çalışmanın din sosyolojisi literatürüne katkısı da, popüler kültür din ilişkiselliğini kadın üzerinden tanımlayan bir çalışma olmasıdır.

Bu çalışmanın amacı, dini aidiyet biçilmiş roller arasında kendini var etmeye çalışan, kadınsallığın temsili rolünü taşıyan başörtülü kadınları kelimelelendirmektir. Başka bir ifadeyle popüler kültür din ilişkiselliğini, dinin en görünür sembolü “başörtüsü” üzerinde taşıyan kadınlar aracılığıyla incelemektir. Ayrıca örneklem grubundaki başörtülü kadınlar, 1970-1990 yılları arasında doğanlar şeklinde belirlenmiştir. 1970’li yıllarda, ekonomide meydana gelen değişimle başlayan, 1980’li yıllarda artan iletişim teknoloji ve beraberindeki siyasal, ekonomik değişiklikler, toplumun

sosyo-kültürel yapısını da değiştirmiş; 1990'lı yıllarda küreselleşen kitle iletişim araçlarıyla birlikte popüler kültür oluşmuştur. Bu periyotta doğmuş bireyler gençlik dönemlerinde popüler kültür ürünleri ile yüzleşmiştir. Buna ek olarak Türkiye'nin en gözde metropolü olması hasebiyle çalışma İstanbul'da yapılmıştır.

Yazarın belirttiği üzere çalışmanın zaman dilimi, 3 Aralık 2011 tarihi ile 20 Mart 2012 tarihlerini kapsamaktadır. Ayrıca gelir düzeyi bakımından genel olarak orta tabaka seçilmiş ve her görüşmeciyeye Arşiv 1'den başlamak üzere sıra numarası verilmiştir. Yöntem olarak ise nitel tercih edilmiş, derinlemesine mülakatlarla sosyolojik müdahale ekseninde 40 kişiyle yüz yüze görüşülmüştür. Seçilen bu 40 kişi de, 20 çalışan ve 20 çalışmayan olarak ikiye ayrılmıştır. Yazarın ifadesiyle görüşmeler, ev, ofis, kafe gibi alanlarda yaklaşık 1 ile 3 saat arasında yapılmıştır.

Araştırılan konuyu temsil eden tüm kişilere ulaşılamayacağı için bir örneklem grubu oluşturulmuştur. Mülakat yapılan kişiler belirlenirken kartopu örnekleme kullanılmıştır. Mamafih örneklem, 1970-1990 yıllarını kapsayan, İstanbul'da yaşayan, belirli bir alım gücüne sahip orta (ortanın alt/orta/üst) tabakayı temsile den başörtülü kadınlardan oluşmaktadır.

Bu çalışmada katılımcılara önceden belirlenmiş 75 soru sorulmuştur. Görüşmecilerden önce örtü hakkında konuşmaları istenmiştir. Zira başörtüsünün hangi şartlar altında kullanılmaya başlandığını anlamak, örtüye karşı besledikleri ya da beslemedikleri aidiyet duygusunu çözümlenmeye çalışmak, örtünme sorularının asıl amacıdır. Ayrıca katılımcıların dini algıları ve yaşayışları da öğrenilmek istenmiştir. Tek tek dini öğretilerini yerine getirip getirmediğini sormak yerine Ramazan ayı üzerinden dini yaşayışlarını tanımlamaları beklenmiştir. Bu hususta Ramazan ayına ilişkin yaptıkları rutinler sorulmuştur. Görüşmecilerden, dinin genel olarak bireyin davranış biçimlerini, gündelik pratiklerini ne yönde etkilediği, ne kadar belirleyici olduğu, nasıl kontrol ettiği veya etmediği hususunda yorumları istenmiştir. Akabinde, popüler kültürle girdikleri etkileşim ve tepkiler alınmıştır. Bu bağlamda çalışmanın genelinde takip edilen, "radyo, televizyon ve popüler ürünler", "gazete, dergi, popüler okumalar ve internet", "sinema ve müzik", "tüketim alışkanlıkları ve gündelik pratikleri" gibi kategoriler üzerinden sorulan sorulara yanıtları istenmiştir. Katılımcıların popüler din ile olan ilişkilerine bakılmış, rüya tabirleri, ilahiler, sır programları, astroloji-fal, dualarla işlenmiş panolar, duvar süsleri, cevşen veya uğurlu objelerle geliştirdikleri ya da geliştirmedikleri etkileşim sorulmuştur.

Bu çalışma, özellikle popüler kültür ve dindar kadınlar üzerine odaklanmış, giriş ve dört bölümle sınırlandırılmıştır. İlk bölümde, din ve dini göstergeler ile popüler kültür arasındaki ilişkiselliğin teorize edilişi gösterilmiş, din ve kültür arasındaki yakınlaşma formel, folk ve popüler

din kavramları dahilinde izah edilmiştir. Türkiye’deki din-popüler kültür ilişkisinin eko-politiği yapılmış, Türkiye’de kutsalın pazarlanma şekli *Ramazan Ayı* üzerinden gösterilmiştir. Burada konu, 11 Ağustos-8 Eylül 2010 tarihlerini kapsayan Hürriyet (sol), Yeniçağ (sağ), Zaman (muhafazakâr) ve posta (kimliksiz popüleri) gazetelerinin merceğinden incelenmiştir. İkinci bölümde yazar, başörtüsünün popüler kültür ürünleri içerisindeki temsil şekillerinin göstermeyi amaçladığını ifade etmiştir. Zira başörtülü kadınların kitle iletişim araçlarındaki mevcut isimlendirilme ve tanımlanma şekillerini anlamak bu bölümün temelidir. Bu bağlamda popüler kültür ürünlerini, “radyo, televizyon ve popüler ürünler”, “gazete, dergi, popüler okumalar ve internet”, “sinema ve popüler müzik” ve “tüketim alışkanlıkları” kapsamaktadır. Üçüncü bölümde ise başörtülü kadınların popüler kültür ile girdikleri ilişkiselliğin yönü, katılımcıların kendi dil kurguları çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Keza katılımcıların ifadeleriyle başörtüsünün sadece bir örtü olmadığı kimliğin önemli bir bölümünü temsil ettiği anlaşılmaktadır. Örtünün görünürlüğü değişebilmekte fakat yok olmamaktadır. Değerlendirme bölümünde ise örneklem kitle ile mülakat sonuçlarının analitik çözümlemesi yapılmıştır.

Çalışmanın geneline bakacak olursak birinci bölüm, incelemenin deskriptif yönlerini içerirken, ikinci bölüm popüler kültür üzerine teorik çerçevelerin kategorik açılımını sunmuştur. Bu bölümde, tüm çalışma boyunca kast edilen popüler kültür tanımlamasının ne olduğuna ilişkin kavramsal netlik sağlanmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölüm, Türkiye’deki popüler kültürün eko-politiğini kontekst düzleminde irdeleyip, ulusal popüler kültür ürünlerinde kadınsallığın ne şekilde ortaya çıktığını metin eksenli ortaya koyarken; dördüncü bölümde yazar, popüler kültür din ilişkisinin kurumsal yorumlarını sunarak, Türkiye’de eko-politiğini yapmış, metinsel analizi ise Ramazan ayı üzerinden gazeteler aracılığıyla örneklendirmiştir. Buraya kadarki bölümler ana temanın anlaşılması için gerekli araçları sağlamıştır.

Araştırmanın genelinden çıkan sonuç, 1970-1990 yılları arasında doğan ve orta sınıfi temsil eden başörtülü kadınların, genel olarak, yaşadıkları dönem itibariyle marjinalize edilmiş, başörtüleri dolayısıyla “görölmüş”, “hor görölmüş” veya “görölmemiş” olduğudur. Toplumsal olarak marjinalize edilmiş bireyler de topluma entegre olma yolları aramışlar, olamadıkları durumlarda kendi kamularında nefes almaya çalışmışlardır. Muhafazakar siyaset ortamının getirdiği koşullar ise üniversite, gezi, eğlence, tatil yerleri, medya gibi kamusal düzlemlerde başörtülülerin görünürlüğünü arttırmış ve örtülüler kendilerince entegrasyon sürecine girmiştir. Yaşanılan bu sürecin, muhafazakâr üretim havuzlarının genişlemesiyle başörtülülerin popüler kültür ürünleriyle ilişkiselliklerinin daha da yoğunlaştığı ifade edilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre, popüler kültür ürünlerinin bireysel hayat üzerinde değiştirici ve dönüştürücü etkisiyle, başörtülü kadınlarda “kabul görmek görünmek” ve “bir şeyler yapmak, işe yaramak” istemektedirler. Zira kitle iletişim araçlarınınca sunulan “güzel, bakımlı ve şık” algısı kabul görme ve görünme isteğini tetiklemektedir.

Katılımcılar yapmak istedikleri veya merak ettikleri alanlarda da kurslara kayıt olduklarını, kimi zaman da serbest aktiviteler yaparak doyuma ulaşmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir. Yazar, popüler kültürle tampon gören bu isteklerin çoğu zaman doyuma ulaşmadığını, başka bir istek olarak yeniden cereyan ettiğini söylemiştir.

Popüler kültür atmosferinde yaratılan “isterler zinciri” ile hassasiyet gösterdikleri “dini değer ve ilkeler” arasında kalan bireylerin de zamanla çelişkiler yaşadığı, patetik durumu telafi etmeye yönelik çeşitli meşruiyet yolları aradığı belirtilmiştir. Ayrıca bu meşruiyet yollarının bireyler açısından farklılık gösterse de, tüketime yönelik durumlarda genel olarak maddi durum iyileştikçe, lüks tüketimin de ihtiyaç çerçevesinde değerlendirildiği görülmüştür. Buradan yola çıkarak yazar, maddi koşulların dini algılama şekilleri üzerinde bir hegemonyaya sahip olduğunu söylemiştir.

Yazar bu çalışmanın güçlü tarafını, popüler kültür ve gündelik yaşam tarzlarının dini kimliklerini ön plana çıkartan kadınların, kendi dil kurgularından dinlenmesi ve sosyolojik müdahale ile katılımcıları düşünmeye sevk etmesine bağlamıştır. Keza katılımcılar, “bunu hiç düşünmemiştim”, “şimdi fark ediyorum yapmadığımı”, “şimdi utandım”, “kendimi kötü hissettim”, “sebebini bilmiyorum” gibi sözlerle özeleştirimlerini dile getirmiştir.

Sonuç bölümünde yazar, popüler kültür ile başörtülü kadının girdiği ilişkiselliğin hesap edilmemiş sonucunu, özneleşme sürecinin sabote edilmesine bağlamıştır. Yazar, piyasa mekanizmasının bireyselleşmekten özneleşme sürecine geçmeyi zorlaştırdığını, başörtülü kadının da dini aidiyetleri ile popüler kültürün isterleri arasında kaykıldığı düşünüldüğünde durumun alengirliğini ortaya çıkardığını belirtmiştir.

Son olarak bu çalışma, anlaşılır ve sade bir üslupta fakat akıcı bir dile sahip değildir. Bunun sebebi ise büyük ihtimalle eserin doktora tezi olmasıdır. Buna ilaveten genişletilmiş kaynakçasıyla eserin, popüler kültür, tesettür ve diğer kadın çalışmalarında kullanılacak bir kaynak niteliğine sahip olduğunu ifade edebiliriz. Sosyolojik müdahale, yapılan derinlemesine yüz yüze görüşmeler ve mülakat soruları nitel araştırma yapacaklar içinde bir örnek teşkil etmektedir.

KAYNAK

Okutan, Birsen Banu, Türkiye’de *Popüler Kültür Din ve Kadın*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.