



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Hakemli Dergi

**Review of the Faculty of Divinity
Atatürk University**

Yıl: 2002

Sayı: 17

**Atatürk Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi - 25240/ERZURUM
Tel: 0442.2360951
Fax: 0442.2360953
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr**

BİLİM KURULU

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ
Prof. Dr. Abdulkuddüs BİNGÖL
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN
Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK
Prof. Dr. Abdusselam ULUÇAM
Prof. Dr. Ali AKTAN
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
Prof. Dr. Ali Osman KOÇKUZU
Prof. Dr. Ali TOKSARI
Prof. Dr. Ali YILMAZ
Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU
Prof. Dr. Ali EROĞLU
Prof. Dr. Bahattin KÖK
Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI
Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU
Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
Prof. Dr. Beyza BİLGİN
Prof. Dr. Celal KIRCA
Prof. Dr. Davut YAYLALI
Prof. Dr. E. Ruhi FİĞLALI
Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU
Prof. Dr. Erdoğan FIRAT
Prof. Dr. Fahrettin ATAR
Prof. Dr. Fahrettin OLGUNER
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL
Prof. Dr. Halis AYHAN
Prof. Dr. Hamza AKTAN
Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ
Prof. Dr. Hasan ONAT
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ
Prof. Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU
Prof. Dr. Hulusi KILIÇ
Prof. Dr. Hüsrev SUBAŞI
Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM
Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Prof. Dr. Hüseyin TURAL
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR
Prof. Dr. İbrahim CANAN
Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN
Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ
Prof. Dr. İrfan AYCAN
Prof. Dr. İzzet ER
Prof. Dr. Kerim YAVUZ

Prof. Dr. Lütfullah CEBEÇİ
Prof. Dr. M. Kemal ATİK
Prof. Dr. M. Nur DOĞAN
Prof. Dr. Mahmut KAYA
Prof. Dr. Mehmet AYDIN
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ
Prof. Dr. Mehmet ERKAL
Prof. Dr. Mehmet F. BAYRAKTAR
Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR
Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER
Prof. Dr. Mualla SELÇUK
Prof. Dr. Muharrem ÇELEBİ
Prof. Dr. Muhittin SERİN
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR
Prof. Dr. Mustafa FAYDA
Prof. Dr. Mustafa KARA
Prof. Dr. Mustafa TAHRALI
Prof. Dr. Mustafa UZUN
Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ
Prof. Dr. Naci OKCU
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr. N. Ünal KARAARSLAN
Prof. Dr. Nesimi YAZICI
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Nuri ÖZCAN
Prof. Dr. Nusret ÇAM
Prof. Dr. Osman TÜRER
Prof. Dr. Recep KILIÇ
Prof. Dr. Saim YEPREM
Prof. Dr. Salih AKDEMİR
Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI
Prof. Dr. S. Hayri BOLAY
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Selahattin PARLADIR
Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK
Prof. Dr. Şükrü ARSLAN
Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ
Prof. Dr. Yümni SEZEN
Prof. Dr. Hasan AKSOY
Doç. Dr. İbrahim EMİROĞLU
Doç. Dr. M. Tahir YAREN
Doç. Dr. Recep YAPAREL

Atatürk Üniversitesi

İlâhiyat Fakültesi Dergisi

17/2002

DERGİNİN SAHİBİ VE EDITÖRÜ

Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bahattin KÖK

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Prof. Dr. Niyazi USTA

Doç. Dr. Ali Rafet ÖZKAN

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Dizgi ve Tasarım

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Kapak, iç Tasarım ve Baskı

Ahmet BÜYÜDÜ

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi

Haziran 2002

İÇİNDEKİLER

İbn Humâm'ın Müfessirlik Yönü.....	7
Prof. Dr. Şükrü Arslan	
Prof. Dr. Mehmet Naci Bolay'ın Hayatı, Kişiliği ve Eserleri.....	23
Prof. Dr. Vahdettin Başcı	
Evlenme Engeli Olarak Din Farkı.....	27
Doç. Dr. H. İbrahim Acar	
İbn Hâleveyh ve “İ'râbu Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân” Adlı Eseri.....	53
Doç. Dr. Orhan Atalay	
Hellenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları.....	67
Doç. Dr. H. Ömer Özden	
Hız. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti	99
Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi Palabıyık	
Kur'ân'da “Tevhîd” Kavramının Semantik Alanları.....	127
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Çelik	
Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarabe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme	151
Yrd. Doç. Dr. Murtaza Köse	
Kur'ân ve Bilim Işığında Rölativiteye Etki Eden Faktörler.....	179
Okt. Dr. Faiz Kalın	
İbn Mu'tî, Eserleri ve Nahv'e Getirdiği Yenilikler	193
Okt. Dr. İsmail Demir	
İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri	217
Yazan : Reynold A.Nicholson - Çev.: Yrd. Doç. Dr. İbrahim Yılmaz	

Kitap Tanıtımı: EKEV Akademi Dergisi.....225

Prof. Dr. Süleyman Tülücü

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İnkeleri.. 230

Prof. Dr. Sakir Arslan
Prof. Dr. Mehmet İsmail E. İyigün, M. Kılıç
ve Ercan...
Prof. Dr. Vahdetin Başer
Eklenme Tarihi: 01.01.2017
Doç. Dr. Elhan Aker
İlahiyat ve "Kâfirin İyiliği" Kavramı
Abdülkerim...
Doç. Dr. Elhan Aker
Hellenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güçlü Analizler
Doç. Dr. H. Ömer Özalp
İlahi Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti
Yrd. Doç. Dr. M. Hamed Palabak
Kur'an'da "Tevhid" Kavramının Semantik Alanları
Yrd. Doç. Dr. Elhan Aker
Türkiye'deki İlahiyatçıların İlahiyat ve İlahiyatçılıkta
Orta Asya'da İlahiyatçıların İlahiyat ve İlahiyatçılıkta
Yrd. Doç. Dr. Mustafa...
Kur'an ve İlahiyatçıların İlahiyat ve İlahiyatçılıkta
Doç. Dr. Elhan Aker
İlahiyat ve İlahiyatçıların İlahiyat ve İlahiyatçılıkta
Doç. Dr. Elhan Aker
İlahiyat ve İlahiyatçıların İlahiyat ve İlahiyatçılıkta
Doç. Dr. Elhan Aker

İBN HUMÂM'IN MÜFESSİRLİK YÖNÜ

Prof. Dr. Şükrü ARSLAN*

ÖZET

Bilindiği kadarıyla İbn Humâm müstakil bir tefsir çalışması yapmamıştır. Ancak onun eserlerinde konu gereği yer verdiği ayetleri kendine özgü bir şekilde tefsir ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sebeple İbn Humâm genel anlamda olmasa bile, ahkâm ayetleri müfessiri kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Humâm, Kur'an, Âyet, Müfessir.

ABSTRACT

Ibn Humâm as a Commentator

As it is known, Ibn Humâm didn't write a particular and separate commentary of Qur'an. But we can say that, he interpreted the verses he mentioned in his works, in his own way. Therefore Ibn Humâm can be seen as a commentator, not in general meaning but about judgement verses.

Key Words: Ibn Humâm, Qur'an, Verse, Commentator.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

SUNUŞ

Ömrünü İslâm'ın hizmetine vakfetmiş, onun en güzel şekilde anlaşılması ve yaşanması için var gücüyle çalışmış kimselerin anılması, bu yolla geniş bir kitleye layıkıyla tanıtılmasını ilme bir hizmet saymaktayız. İşte, müstesna zekâsını feyizli gayret ve ihlâsıyla birleştirerek paha biçilmez değerde eserler bırakarak bilim tarihine adını altın harflerle yazdıran kıymetli âlimlerimizden biri de Kemaleddin İbn Humâm es-Sivasî'dir. O, "Fethu'l-Kadir" isimli eseriyle haklı bir şöhret kazanmıştır.

Hanefi fikhî metodolojisini sağlam bilgi ve kendine has derin anlayış ve sezişiyle furû-u fikha uyguladığı, diğer mezheplerin görüşlerine de yer verdiği, yer yer bunları tartıştığı bu muhteşem eseri, İslâm hukukunun kaynak kitapları arasına girmiştir.

"Fethu'l-Kadir" gerçekten de İslâm fikhî alanında müstesna bir yere sahiptir. Özellikle nasların yorumlanışındaki ince anlayış, derin vukuf, yazarına saygı ve hayranlık uyandırmaktadır. Tarihe geçmiş şahsiyetleri en iyi tanıtacak olan, başkalarının onun hakkındaki yazı ya da sözlerinden çok bıraktıkları eserlerdir. Fethu'l-Kadir incelendiği zaman, yazarından sitayişle bahseden kaynakların bunda ne kadar haklı ve isabetli olduklarını sezmemek mümkün değildir.

Sivas'ta Kemaleddin İbn Humâm Vakfı'nca düzenlenen "Kemaleddin İbn Humâm es-Sivasî Sempozyumu"na katılan kıymetli araştırmacılar taktire şayan tebliğler sundular. Müzakereler ve seviyeli tartışmalarla ek bilgiler verildi. Her şeyiyle güzel olan sempozyumunda İbn Humâm muhtelif yönleriyle tanıtıldı. Eserleri ve eserlerinin özellikleri hakkında kapsamlı bilgi verildi. Buna rağmen bazı eksiklikler de yok değildi. Kanaatimizce bu eksikliklerin başında, fıkhîta birinci kaynak olan âyetleri, İbn Humâm'ın nasıl tefsir ettiğinin ayrı bir araştırma konusu yapılmamış olması geliyordu. Sempozyum tertip heyetince söz konusu sempozyumda verilen tebliğlerin ilgili vakıf tarafından bastırılacağı söylenince bahis konusu eksikliği gidermeyi, İbn Humâm'ın hemşehrisi ve tefsirle meşgul olan biri olarak kendimize bir görev saydık. Dar bir çerçevede olsa bile onun müfessirlik yönünü araştırmak istiyoruz. En azından bazı örnekler vermeye çalışacağız. Böylece hem müellifimizin daha iyi tanınmasına

sınırlı da olsa bir katkıda bulunmayı, hem de konuya dikkat çekerek daha kapsamlı araştırmaların hazırlanmasına zemin hazırlamayı ümit ediyoruz.

İbn Humâm'ın müstakil bir tefsirinin bulunduğunu bilmiyoruz. Kaynaklar onun tefsire dair bir eser kaleme aldığından söz etmiyorlar. “Fethu'l-Kadir” ve “el-Musâyere” isimli eserlerinin tarafımızdan tetkiki sırasında da tefsirle ilgili bir eserine atıfta bulunduğu görülmedi. O nedenle inceleme, az önce adları geçen iki eseri üzerinde olacaktır. Tabiatıyla ağırlık noktasını “Fethu'l-Kadir” teşkil edecektir. Çünkü en hacimli ve en önemli eseri budur. Tefsirle ilgili yorumları en çok bu eserde görülmektedir.

Araştırmanın, Fethu'l-Kadir'in Beyrut'ta yapılan ve tarih verilmeyen ikinci baskısı üzerinde yapılmıştır. el-Musâyere isimli eserinin müstakil tab'ı elde edilemediğinden bu eserin şerhi olan “Kemaluddîn Muhammed b. Ebî Şerif'in “Kitabu'l-Musâmere bi Şerhi'l-Musâyere” isimli eserinin Mısır 1899 (1317) de Matbaatu'l-Kubra baskısındaki metin esas alındı. Bu eserle ilgili dipnotlar yukarıda sözü edilen şerhin sayfa numaraları olacaktır.

İbn Humâm'ın Müfessirlik Yönü

Daha önce İbn Humâm'ın tefsire dair müstakil bir eserinin bulunmadığından söz edilmişti. Buradan onun müfessir olmadığı kanaati hasıl olacaktır. Bu gayet tabiidir. Fakat bilhassa “Fethu'l-Kadir”i incelendiği zaman eserine aldığı âyetleri açıklarken tam bir müfessir gibi davrandığı görülecektir. Aslında ahkâm âyetlerini tefsir edenlerin yaptıkları da İbn Humâm'ın yaptığından çok farklı değildir. Şu kadar var ki, onlar eserlerini ahkâm âyetlerinin tefsirine ayırmışlar, müellifimiz ise fûrû-u fıkıhın içine serpiştirmiştir. Eğer “Fethu'l-Kadir” de âyetlerin tefsiriyle ilgili malumat çıkarılacak olsa, hiç de küçümsenmeyecek hacimde bir eser olacağından şüphemiz yoktur.

Bu noktadan bakılınca İbn Humâm, müfessir olarak vasıflandırılabilir. En azından ahkâm âyetleri müfessiri sayılabilir. Kanaatimizce O, bu vasfı hak etmiştir.

İbn Humâm'ın Âyetleri Tefsir Edişindeki Metodu

İbn Humâm'ın araştırmamıza konu olan ve yukarıda isimleri

geçen iki eserinde özellikle de –bundan önceki konuda da işaret edildiği gibi- “Fethu’l-Kadir” de tam klasik müfessir gibi hareket ettiği görülür. Takip ettiği metod klasik müfessirlerinkinden çok farklı değildir; açıklamalarına yer yer başka âyetlerden, hadislerden, sahâbe kavillerinden, Arap sözleri ve şiirlerinden örnekler getirir, gramer kurallarına dil ve belâgat hususiyetlerine yer verir, zaman zaman âyetlerin yorumu hakkında değişik görüşleri belirtir, mezhebinin tercihini ortaya koyar. Bazan da kendi şahsi tercihlerini yani mezhebinden ayrı yaklaşımını belli eder.

İbn Humâm’ın nakilciliği sevmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yorumlarında büyük ekseriyetle isim zikretmez, kendi tefsiri olarak verir. Alıntılarını ya isim tahsis etmeden geniş kapsamlı bir isimle – Kâle’l-mufessirûn gibi- ya da iktibasta bulunduğu kişi yahut eserin kısa adını verir. Fakat biraz önce de ifade edildiği gibi bunlara sık rastlanmaz. Kendi yorumu olarak verir.

Bu umûmi değerlendirmeden sonra müellifin tefsirle ilgili açıklamalarına örnek vermek istiyoruz. Yukarıda işaret edilen özellikleri kapsayacak misaller verilmeye çalışılacaktır. Bilhassa kendi tefsiri olarak tanımlayabileceklerimize biraz daha ağırlık vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Zira müellif hakkında fikir verebilecek olan kendi yorumları olacaktır.

Âyetleri Tefsir Ediş Şekli

Âyetleri tefsir edişini aşağıdaki şekilde değerlendirmeye tabi tutmak mümkündür:

1. Âyetleri ele alışı
2. Âyetleri tefsir ediş şekli

Âyetleri ele alışı aşağıdaki şekilde incelememiz mümkündür.

a. Âyetleri Şer’i Hükümlere Delil Getirmesi

Âyetleri, fikhî hükümlerin şer’iliğine delil getirir. Bu gibi yerlerin bir kısmında âyetleri tefsir etmez, sadece hükmün... âyetiyle sabit olduğunu söyler, sonra da konu ile alakalı hadisleri verir. Eğer o hususta icmâ hasıl olmuşsa onu da kaydeder. Buna kefâlet mevzuundan kısa bir misal verebiliriz: Kefaletin meşru oluşunun

delili, Allah Teâla'nın şu âyetidir, der: "Onu getirene bir deve yükü (bahşış) var dediler (içlerinden biri) ben buna kefilim dedi" (Yusuf 12/72).

Bir hadiste şöyle denilmiştir: "Vekil, vekil olduğu şeyden sorumludur". Bu hadisi Ebû Davûd ve Tirmizî rivayet etmiştir. Ebû Davûd hadisin hasen olduğunu söylemektedir.

Kefalet icmâ ile de sabittir¹.

b. Âyetlerin Tamamını Değil Muayyen Bir Kısmını Tefsir Etmesi

İbn Humâm konusunun gereği olarak âyetlerin tamamını değil, ilgili bölümünü açıklar. Ekseriyetle âyetlerin tamamını da vermez. Aşağıdaki misalde görüleceği gibi sadece âyetin ilgili kısmını verir... "İçinden taze et yemeniz....için" (Nahl, 16/14) âyetinde "tazecik etten maksat balıktır"² der.

c. Âyetlerde Sadece Anahtar Kelimeyi Tefsiri

Aşağıdaki misal buna iyi bir örnek teşkil edecektir. "Mettiühünne" "onları faydalandırın" yani hediye cinsinden bir şeyler verin (Bakara, 2/236) Âyetini izah ederken şöyle der: Bu, nikahtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız, bunda size mehir verme zorunluluğu yoktur" (Bakara 2/236) kavlinden sonra gelmektedir. Yani mehir tesbit edilmeden nikahlanan, fakat mukarenette bulunulmayana yöneliktir. Çünkü öncekine bir şey verilmesi müstehap, ikinciye verilmesi ise farzdır³.

Âyetleri Tefsir Ediş Şekli

Âyetleri tefsir edişindeki metodunu, aşağıda verildiği şekilde inceleyebiliriz:

¹ İbn Humâm, Kemâleddin es-Sivasî, *Fethu'l-Kadir*, 2. baskı, Beyrut, ts., VII, 163.

² İbn Humâm, *a.g.e.*, VII, 326.

³ İbn Humâm, *a.g.e.*, VII, 326.

Kendi Görüşü ve Nakilleri

Daha önce de ifade edildiği gibi âyetlerden istinbat edilen fıkhi hükümleri izah ederken umumiyetle müfessir yahut fakihlerden nakillerde bulunmaz, kendi tefsiri olarak verir. Bazan da “kale’l-müfessirûn” şeklinde kimden aldığını belirtmeden nakilde bulunur. Fakat bunlar oldukça azdır. Nadiren isim zikrettiği de olur. Şimdi bu sayılan hususlara ayrı ayrı misal vermeye çalışalım.

a. Kendi görüşü şeklindeki açıklamaları: Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz” (Âl-i İmran, 3/130) âyetinde ribâ, borç ve selem alış-verişinde verileden fazlası ile, aynı cins malı mübâdelede fazla almaktır. Sözlük manasıyla fazlalığa da “ribâ” denir. “Allah alım-satımı helâl, fâizi haram kılmıştır” (Bakara, 2/275), âyeti de bu anlamdadır. Yani borç ve selem satışında verileden fazla alınması, yahut aynı cins malın değişiminde alınıp verilen fazlalık haramdır⁴.

İbn Humâm’ın tefsir açısından en önemli hususiyetlerinden biri bizce budur. Zira o fıkıh sahasında kendisini bir otorite gördüğü gibi, âyetleri tefsir edişinde de kendini ehliyetli görür, nakle pek yer vermez. Aşağıdaki misalde de bu tutumunu açıkça görmek mümkündür. Allah Teâla Ramazan orucunu mazeretleri nedeniyle tutamayanlarla ilgili olarak şöyle buyurur: “Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder” (Bakara 2/184).

Her hastaya orucunu bozmayı (tutmamayı) mubah kılmıştır. Ancak orucu bozma veya tutmamaya izin verilmesi “def’i hârec” yani zorluğu (sıkıntıyı) gidermek içindir. Meşakkat veya darlık, hastalığın artması, iyileşmenin yavaşlaması yahut bir organın işlevini yapamaması ile olur. Bunun tesbiti ise hastanın vehme kapılmadan kendi içtihadı iledir ki bir tecrübe veya belirtiye dayanan zannı galib ile ya da Müslüman ve de fasık olmayan bir doktorun teşhisi ile olur⁵ der.

⁴ İbn Humâm, *a.g.e.*, VII, 4.

⁵ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 351.

Herhangi bir kaynak göstermeden kendine mal ederek açıklamalarına kısa başka bir misal: “Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden sorumlu tutmaz. Fakat kasıtlı (bilerek) yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar” (Bakara, 2/225).

Muâheze yani yeminden sorumlu tutulma kesin olarak ahirettedir ki, yapılanlardan muâheze edilmekten maksat da budur. “Ma’kûde”den maksat ise kefarettir, der⁶.

b. Kimi yerde âyetlerin tefsirini verirken belli bir müfessirin adını zikretmez, müfessirlerin görüşü diyerek genel bir ifade kullanır.

“Amellerinizi boşa çıkarmayın” (Muhammed, 47/33). Müfessirler, amellerin boşa çıkarılmasından maksadın büyük günahlar işlenilerek itaatin bozulmasıdır, demişlerdir⁷.

c. Pek fazla olmamakla beraber bazı müfessirlerden isim zikrederek nakillerde bulunduğu görülür. Buna et-Taberî’den yaptığı aşağıdaki misali verebiliriz:

İbn Humâm, et-Taberî’nin “Sadakalar (zekâtlar) Allah’tan bir farz olarak sadece yoksullara, düşkünlere, (zekat toplamakla görevli) memurlara, gönülleri İslâm’a ısındırılacak olanlara...” (Tevbe 9/60) âyetinin tefsirinde “müellife-i kulub” a girenlerin kimler olduğunu Taberî’den aynen alır ve bir yorumda bulunmaz⁸.

Kur’anî Lafızların Lugat Yönüne Temas Etmesi

Kimi yerlerde âyetlerde geçen bazı kelimelerin lûgat manalarını misallerle izah eder, sonra fıkıhdaki istilâhî anlamını zikreder. Kelimelerin sözlükte ifade ettiği manalarını verirken bazı dil alimlerinin görüşlerini belirttiği olur. “Talak” kelimesinin izahını buna misal verebiliriz: “Talak (boşanma) ikidir” (Bakara, 2/229).

“Talak” kelimesi “tatlık” manasına gelir, yahut lâm harfinin zamme veya fethalı, okunması ile “talak” kelimesi “talaka” fiilinin mastarıdır.”Fesad” vezninde olduğu gibi el-Ahfeş (Öl. 221/835) talak

⁶ İbn Humâm, *a.g.e.*, VII, 4.

⁷ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 362.

⁸ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 259; Krş, et-Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân*, y.y., ts., X, 158 vd.

kelimesinin fiilinin zammeli okunmasını kabul etmez. Fakat *Divanu'l-Edeb*'de böyle-lâm harfinin zammeli-okunması Arap lehçelerinden biri olarak geçer.

“et-Talâk” kelimesi sözlükte bağı yahut antlaşmayı kesmek ya da kaldırmak demektir. “Talaka” fiili, kadının nikahının feshedilmesinden başka manalarda da müstameldir. Mesela esir ve deveyi serbest bırakma manaları gibi.

“Tef’îl” babından “tallaktu imraeti” zevcemi boşadım demek, daha önce zevcesini boşadığını haber vermektedir. Bu sözü tekrar etmesi sadece pekiştirme ifade eder, üçüncü kez tekrarlırsa bu da çok kapı kapattım demek gibi bu işi çok yapmayı bildirir.

“Talâk kelimesinin şeriattaki manası, belli sözlerle nikâh akdinin kaldırılmasıdır. Bu belli sözlerden maksat “tlk” harflerinden oluşan ve açıkça talak bildiren lafızlar olabileceği gibi kinaye olarak talak için kullanılan ifadeler de olabilir...⁹

Hüküm istinbat edilen âyetlerde geçen lafızları açıklamasına “buğât” kelimesini misal verebiliriz: “buğât” lafzı “bâğı” kelimesinin çoğuludur. “Bağy” sözlükte talep manasındadır. Bir âyette “mâ nebği” daha ne istiyoruz” (Yusuf 12/65) buyrulur. Sonra “bağy” kelimesinin helâl olamayan şeyleri talep etmek manasına kullanılması yaygınlaşmıştır¹⁰.

Şiirle İstişadı

Kur’an lafızlarının açıklamasında müfessirlerin eski Arap şiirinden faydalandıkları malum ve meşhurdur. Kaynaklar bu metodun Hz.Ömer ve Abdullah İbn Abbas tarafından da isti’mal edildiğini haber vermektedir. İbn Humâm da bu geleneği sürdürmüş, ihtiyaç duyduğu yerlerde eski şiirlerden şahitler getirmiştir¹¹.

⁹ İbn Humâm, *a.g.e.*, III, 463.

¹⁰ İbn Humâm, *a.g.e.*, VI, 99.

¹¹ Müellifimizin Arap şiiriyle şahid getirdiği, araştırmamıza konu olan her iki eserinde de görülür. Misal için bkz. İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 357; Kemaleddin İbn Ebî Şerîf, *Kitâbu'l-Musâmere*, Mısır, 1317, s. 33.

Dil İnceliklerini Belirtmesi

Fıkhî hükümleri izahı yanında âyetlerde mânâ inceliklerini de belirtmeye çalıştığı görülür. “...Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemelik etmesin...” (Bakara, 2/282) âyeti ile şahitlik sabit olmuştur, sonra Yüce Mevlâ, “Şahitlik edilecek konuda bildiklerinizi gizlemeyin. Kim onu gizlerse, iyi bilsin ki onun kalbi günahkardır” (Bakara, 2/283) âyeti ile de şahitlikten kaçınmanın haramlığını pekiştirmiştir. “hiç şüphesiz o günahkardır” ifadesi te’kiddir. Günahın, bedenın kıymetli ve önemli uzvu olan kalbe isnad edilmesi te’kid içinde te’kiddir. Çünkü kalp, soyut bilgileri gizleme mahalli ve günah işlemenin de odak noktasıdır. Diğer organlardan tezahür eden günahlar böyle değildir. Şayet günahın irtikabında ilk etki kalbin olsa bile, tam olarak kalp sayılmaz¹².

Harflerin Manalarını Belirtmesi

Âyetlerde geçen ve hükümleri etkileyen durumda bulunan harflerin ifade ettikleri manaları belirtmesine sıkça rastlanır. “Ey imân edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi... yıkayın” (Maide, 5/6 âyetinde atf olan “vav” tertibi gerektirmez¹³ demektir.

Harficerin asıl manasının dışında istimal edilmesine de işaret ettiği görülür. “Eğer iyilik ederseniz kendinize etmiş, kötülük ederseniz yine kendinize etmiş olursunuz” (İsrâ, 17/7) âyetinde geçen “felehâ” daki “lâm”ın “alâ” manasına geldiğini söylemesi¹⁴ gibi.

Âyetlerden istinbat edilen fıkhî kavramları gramer kurallarından ve kelimelerin anlam farklarından istifade ile netleştirdiği görülür. “Allah’ın verdiği bu ganimet malları yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan,fakir muhacirlerindir” (Haşr 59/8) âyetini şöyle açıklar:

Onları fakirlikle vasıflandırdı. Fakir ise bir şeye sahip olmayandır. Âyet muhacirlerin yurtlarından ayrılırken bıraktıkları

¹² İbn Humâm, *a.g.e.*, VII, 366.

¹³ İbn Humâm, *a.g.e.*, V, 85.

¹⁴ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 129.

mallarına kafirlerin el koyduğunu göstermektedir. Malı olduğu halde uzak yerde bulunmasından dolayı onu kullanma imkanı bulamayan kimse fakir değildir. Bilakis böylesi durum yolda kalmışlara mahsustur. İşte bu sebeple sadakanın nassı da onlara atfedilmiştir¹⁵.

Yer yer âyetlerde geçen bazı kelimelerin müterâdiflerini vermekle yetinir, tafsilata girmez. “İçimizde oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabb’in için kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz, Allah’tan korkanları kurtarıyoruz, zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakıyoruz” (Meryem, 19/71-72) âyetlerinde “nüeccî” yi oraya (cehenneme) düşmeyecekler “nezeru”yu da düşecekler şeklinde açıklaması bu nevidendir¹⁶.

Gramer Kurallarının Mana İle İlişisini Belirtmesi

Lüzum gördüğü yerlerde âyetlerin gramer yönüne de temas eder. Buna, Nisâ suresi 23. âyetiyle ilgili şu kısa izahını misal verebiliriz. “Min nisâkum”, “er-rabâib” kelimesinden haldir. Ma’tufun aleyhin onunla kayıtlanmasını zorunlu kılmadığı gibi buna cevaz da verir, en azından imkansız değildir¹⁷.

Âyetlerin Nüzul Sebebini Belirtmesi

Fikhî hükümlere delil olarak getirdiği âyetlerin nüzul sebeplerini verir, kendi mezhebinin görüşleri muvacehesinde yorumlamaya dikkat eder.

Buna şu misali verebiliriz; “Ziynetinizi alın (elbisenizi giyinin)” (A’raf, 7/31) âyeti çıplak olarak tavaf etmeyi menetmek için nazil olmuştur. Umumi lafızla gelmiştir, ancak hususi bir sebebe bağlı olmasa da öncelikle bir sebeple sübut bulması gerekir, diğerlerinde sübûtu ise daha sonradır. Çünkü asıl maksud olan bu hususî sebeptir. Bizim mezhebimize göre âyetten kastedilen vacip olan tavafta örtünmektir, şâyet çıplak olarak tavaf edilecek olursa, günahkâr olunur ve böyle yapılan tavaftın fesadına hükm olunur. Zaten setr (i-avret) farz namazlarda şarttır... Şurası muhakkak ki, âyetin setr-i avrete

¹⁵ İbn Humâm, *a.g.e.*, VI, 4.

¹⁶ Bk. Kemaleddin İbn Ebî Şerîf, *a.g.e.*, s. 244.

¹⁷ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 210.

delâleti zannidir. Namazda avret mahallinin örtülmesi âyetin muktezasındandır¹⁸.

Âyetlerin nüzul sebebini vermesi ve hassas yorumlarla açıklamasına bir misal daha vermek istiyoruz: “Kitapta kendileri için yazılmış (belirtilmiş) mirasını vermeyip nikahlamak istediğiniz yetim kadınlar...” (Nisa, 4, 127) âyeti hakkında şöyle der: “Âyet, velisinin evinde bulunup da güzel bulmadığı vs. gibi sebeplerle kendisine nikahlamadığı gibi malına bir kimseyi ortak etmemek için başkası ile de evlendirmedeği yetîme hakkında nazil olmuştur. İşte bu âyet böylelerinin başkalarıyla, yâhut denklik esasına uygun olarak velisinin evlendirmesini âmirdir. Nebi (s.a.) amcası (Hamza)nın kızını ki o zaman küçüktü, Ömer b. Ebî Seleme ile evlendirmişti. Ancak Hz.Peygamber (s.a.v.)’in onu evlendirmesi, akrabalık yönündendir, nübüvvetle tahakkuk eden velâyetle değil. Zira Allah Resulü, nübüvvet velayetiyle hiç kimseyi evlendirmemiştir. Eğer öyle yapmış olsaydı, hiç kimse evlenemez, ancak O’nun izni ile evlenirlerdi. Hz.Peygamber (s.a.v.)’in haberi olmadan evlenenler olmuştur ki bu belirtilen hükme bir delil teşkil eder”¹⁹.

Âyetlerin Nesh Durumunun Belirtilmesi

Fıkhî hükümler açısından nesh konusu çok önemlidir. İbn Humâm yeri geldikçe âyetlerin nâsîh veya mensuh olmalarına işaret etmeden geçmez. Âyetlerin nesh durumunu müdellel bir tarzla belirtir. Aşağıdaki misalde müellifin bu özelliğini görmek mümkündür.

“Ata’nın İbn Abbas’dan rivâyeti bizim için bir delildir. O, İbn Abbas’ın şöyle okuduğunu işitmiştir. ‘Oruç tutmaya gücü yetmeyenlere bir fakiri doyuracak kadar fidye vardır’ (Bakara, 2/184). İbn Abbas bu âyet mensuh değildir, oruç tutamayacak derecede yaşlı erkek ve yaşlı kadın hakkındadır. Onlar oruç tutmaz, yerler, buna mukabil fidye olarak hergün için bir fakiri doyururlar, demiştir. Bu haberi Buhari rivâyet etmiştir ki, aynı zamanda Ali b. Ebi Talib, İbn Abbas, İbn Ömer ve daha başkalarından da rivâyet edilmiştir. Ayrıca bunun hilafına başka rivâyet olsaydı İbn Abbas’ın “mensuh değildir”

¹⁸ İbn Humâm, *a.g.e.*, I, 256-257.

¹⁹ İbn Humâm, *a.g.e.*, III, 275-276.

sözü tercih edilirdi. Çünkü “nesh” meselesi rey ile olmaz, aksine nakille olur. Diğer bir sebep de nesh olmadığının söylenmesi, Kur’an’ın metnine muvafık değildir. Zira âyetin lafzı olumludur. (İbn Abbas) nefy harfi takdir etmek suretiyle âyetin manasını olumsuz yapmaktadır. Böyle takdirî olumsuzluklar ancak işitmekle olur. Arapça’da “lâ” olumsuzluk harfinin gizli olması çoktur, “Allah’a andolsun ki sen halâ Yusuf’u anıyorsun” (Yusuf, 12/85) ve “yanılmamanız (sapmamanız) için Allah size açıklıyor, (Nisa, 4, 176), “...sizi sarmasın diye yere koca koca dağlar yerleştirdi” (Nahl, 16, 15; Lokman, 31/10) âyetlerinde “lâ” olumsuzluk harfleri gizli (müstetir)”dir.

Bu nevi hazifler Arap şiirinde de vardır. “Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır” âyetteki “fidye”nin neshi için kesin delil değildir²⁰.

Hadislere Yer Vermesi

İbn Humâm’ın Fethu’l-Kadir’inde hadislere yaklaşımı dikkat çekicidir. Eserinde bol miktarda yer verdiği hadisleri ince tahlillerle açıklar, aynı tutumunu ahkam âyetlerinin tefsirini yaparken de devam ettirir. Âyetlerin açıklamasında hadislerden istifade etmeyi ihmal etmez ve onları da yorumlar.

Müellifin hadislere yer verşi ve değerlendirişini bazı misallerle görelim:

Bazen uzun uzun açıklama yapmadan en kısa yoldan âyeti tavzih eder, sonra hadis veya eserlerle bu manayı teyid eder; “onlarla teslim olmalarına (Müslüman olmalarına) kadar savaşıacaksınız” (Feth, 48/16) âyetinde “ev” harfinin “ilâ en” anlamına geldiğini belirttikten sonra şöyle demektedir. İbn Abbas’dan rivâyet edilen bir hadis te Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “Müşrik Araplara, İslâm’ı kabul etmeleri ya da kendileriyle savaşılabacağından başka bir işlem yapılmaz”. Yine İbn Abbas’dan gelen rivâyette “seyf” kelimesinin yerine “kıtâl” kelimesi gelmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) bir başka hadisinde “Araplara kölelik

²⁰ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 356-357.

yoktur” buyurmuştur. Diğer bir hadislerinde de “şâyet Araplara kölelik caiz olsa idi bugün olurdu” demiştir²¹.

Hadislerden delil getirmesi ve hadisleri yorumlamasına değişik bir misal daha vermek istiyoruz.

“Toprak döşenen bir miskine” (Beled, 90/6). Örtünüp (giyineceği) bir şeyi olmadığından toprağı kazarak toprağa belenen yahut açlıktan karnına toprak (taş) bağlayan yoksul kimse için burada delil getirmek, sıfatın açıklayıcılığına mevkuftur, çoğunluk ise bunun hilafınadır ki ona haml edilir ve sınıflanmış olur. Bu sınıfı yukarıda zikri geçen miskinlerin yedirilmelerine teşvik etmeye has kırlarlar. Tıpkı bugün umumi kıtlık bir günde, yoksulu doyurmaya teşvik etmek gibi. Bu âyetten, muhtaçlığın fazla olduğu zaman sadaka vermeye fazla teşvik olduğunu anlıyoruz. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle demiştir: “Miskin birkaç lokma, yahut birkaç hurmanın savdığı değildir. Gerçek miskin, bilinip tanınmadığından kendisine bir şey verilmeyen* ve kendisi de insanlardan istemeyen (dilenmeyen)dir”. Hadiste miskinden kastedilen, fakir olduğu halde bu durumu bilinmediği için kendisine bir şey verilmeyendir. Böylece birkaç lokmaya sahip olandan meskenet kaldırılmış olur. Burada mübalağa yapılmak suretiyle meskenetten uzaklaştırmak istenmiştir. Yoksa miskinliği tanıtmak değildir. Çünkü o zaman, asıl maksat ifade edilmemiş olur. Üçüncü bir şık da ıstikak yönüdür ki, o da sükûn (hareketsizlik) dur, ne istenildiğini ifade eder. Sanki o hareket etmekten acizdir²².

Birçok yerde hadislerin kaynağını zikreder ve hadislerin kritiğini yapar. Buna aşağıdaki misali verebiliriz.

“Ey İmân edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman, hemen Allah’ı zikre (anmaya) koşun alış-verişi bırakın” (Cuma, 62/9).

Namaza çağırma emrini, zikre koşma şeklinde beyan buyurdu, zira burada zikirden maksadın namaz olduğu açıktır. Ancak zikirden

²¹ İbn Humâm, *a.g.e.*, VI, 49-50.

* **Not:** “Zâ-metrabe” Türkçemizde fakirlikten kinaye olarak toprak döşenip taş yaslamak demektir. Bkz. Elmalılı, M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Ankara, VII, 5844.

²² İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 262.

hutbenin murad edilmiş olması da caizdir. İster namaz isterse hutbe kastedilmiş olsun her iki durumda da cumanın farz olduğunu ifade eder. Birinci açık olduğu gibi ikinci de açıktır. Zira koşmanın farziyeti ki bu ligayrihi maksuddur ve bu gayrın farzıyetinin bir fer'idir. Görmez misin ki kendisine namaz farz olmayana, icma ile hutbe ve "sa'y" de farz değildir. Âyetin tefsirinde zikirden kastedilen hutbe yahut namazdır. Lafzın ikisine birden muhtemel olması daha muvafıktır. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. "Dört kimse hariç Cuma namazı cemaat halindeki her Müslümana farz olan bir haktır. Kendilerine Cuma farz olmayan dört zümre: Kadınlar, hastalar, çocuklar ve kölelerdir"²³ Hadisi, Ebu Dâvud Tarık b. Şihâb'dan rivâyet etmiştir. Tarık şöyle dedi: O, Nebi (s.a.v.)'i gördü ve ondan bir şey duymadı. Bu husus ne o'nun Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sohbetinde bulunmadığına delildir, ne de hadis hakkında bir nakîsedir. Sahabi mürselidir. O bir delildir, ondan da öte bir vakıayı açıklamadır. en-Nevevi ise hadisin *Sahîhayn*in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir²⁴. Beyhaki'nin tahrictediği bir hadiste Resulullah (s.a.v.) şöyle demiştir. "Cuma (namazı) çocuk, köle ve yolcu hariç (herkese) farzdır" et-Tabarâni, el-Hakim b. Amrveyh'den rivâyetinde bu hadisdeki istisnalara kadınlar ve hastaları da ilave etmiştir²⁵.

İbn Humâm konu ile ilgili başka hadisleri de vermektedir. Mevzu'u uzatmamak için onları buraya almadık.

Sahabe Kavilleri İle Tefsiri

Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde Kur'an'ın Kur'an'la ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadisleriyle tefsirinden sonra en önemli kaynak olan sahabe kâvillerini, her müfessir gibi İbn Humâm'ın da ihmal etmesi düşünülemez. O da imkân nisbetinde bu mühim kaynaktan istifâde etmiştir. Aşağıdaki misallerde bu tutumu açıkça görülmektedir; "...Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekatı da verilerse artık yollarını serbest bırakın..." (Tevbe, 9/5).

İbn Ömer ve Hz. Ali'den gelen rivâyetlerde dinden çıkışı

²³ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 49.

²⁴ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 40.

²⁵ İbn Humâm, *a.g.e.*, II, 49.

tekerrür edenin zındık gibi tevbesi kabul edilmez denilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Malik ve el-Leys'in görüşleri de "İnandıktan sonra küfre sapıp sonra inkârcılıkta daha ileri gidenlerin tevbeleri asla kabul edilmeyecektir..." (Al-i İmrân, 3/90) âyeti nedeniyle bu şekildedir.

ed-Dirâye'de şöyle denilmektedir; Zındık hakkında bizim mezhebimizde iki görüş vardır; Bir görüşe göre tevbesi kabul edilmez. Bu, malik ve Ahmed'in reyine muvafıktır. Diğer görüşe göre kabul edilir. Bu ise es-Şafii'nin reyine uymaktadır. Tabii bu hüküm dünya ahkâmı hakkındadır. Allah'la kendisi arasında olan hususa gelince, bu tövbesindeki samimiliğine bağlıdır.

Eğer tövbesinde doğru olursa, Allah Teâla kabul buyurur. Bunda ihtilâf yoktur²⁶.

Sahâbe kavilleriyle tefsirine çok kısa bir misâl daha verelim.

"(O ağaç), Rabb'inin izni ile her zaman meyvesini verir" (İbrahim, 14/25). İşte bu zaman (dilimi) aylardır. İbn Abbas'dan gelen bir rivâyette ağacın meyve tutmaya başlamasından yemişinin yenilecek duruma gelmesine kadar ki müddet altı aydır, denilmiştir²⁷.

Astronomi Bilgisi

Son olarak müellifimizin ay tutulmasıyla ilgili bir yorumuna işaret etmek istiyoruz.

İbn Humâm "ef'âlu'l-ibâd" (Kulların fiilleri)ni izah ederken ay tutulmasını misal vermiştir. Yapılan hesapla ayın tutulacağından önceden bilinmesinin ay tutulmasını gerektirmediğini söylemiştir²⁸. Bu, İbn Humâm'ın çağın ilmîni bildiğine güzel bir örnektir.

Hem meseleyi güzel açıklamış hem de çağının pozitif ilminden istifade edileceğini göstermiştir.

SONUÇ

Bu sınırlı çalışmadan da anlaşılacağı üzere, İbn Humâm'ın,

²⁶ İbn Humâm, *a.g.e.*, VI, 70-71.

²⁷ Bk. Kemaleddin İbn Ebî Şerîf, *a.g.e.*, s. 136-137.

²⁸ Bk. Kemaleddin İbn Ebî Şerîf, *a.g.e.*, s. 136-137.

Fethu'l-Kadir'i Ahkâm âyetlerinin tefsiri açısından önemlidir. Ahkâm âyetlerinin tefsirine ihtiyaç duyacaklar için mühim bir kaynak olacağından şüphemiz yoktur. Fethu'l-Kadir gibi hacimli bir eserden ahkâm âyetleriyle ilgili bilgileri bulup çıkarmak herkes için pek kolay olmayacağı açıktır. Ayrıca zaman noktasından da mühimdir, bir hayli zaman kaybına neden olabilir. Bu bakımdan gâyet itinalı bir çalışma ile Fethu'l-Kadir taranmak suretiyle İbn Humâm'ın ahkâm âyetleri tefsiri çıkartılmalı ve müstâkil bir eser haline getirilmelidir. Az öncede ifade edildiği gibi bunun özellikle ahkâm âyetleriyle ilgilenenler için son derece faydalı olacağına inanıyoruz. İbn Humâm es-Sivâsi gibi bir hukuk formasyonuna sahip birinin görüşlerinden uzak kalmanın, ondan istifade etmemenin mühim bir eksiklik olacağını düşünüyoruz.

Bu kısa incelememizle İbn Humâm'ın tanıtılmasına, Onun eserlerinden faydalanılmasına ve ahkâm âyetlerini tefsiri konusunda kapsamlı çalışma yapılmasına vesile olabilirsek mutluluk duyarız.

PROF. DR. MEHMET NACİ BOLAY'IN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI *

10 Eylül 1942 yılında Konya'nın Ermenek ilçesinde doğan Prof. Dr. M. Naci Bolay, 1954'de ilkokuldan mezun olduktan sonra, 1954-1955 ders yılında sanat okuluna devam ederek ikinci sınıfa geçti. 1955-1956 ders yılında İmam-Hatip okulu birinci sınıfından yeniden öğrenimine başladı. Bu okuldan 1972 yılında mezun olan M. Naci Bolay, yüksek öğrenimine Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde başladı ve 1966'da bu öğrenimini tamamladı. Ardından, Konya Kız İlköğretim Okuluna tayin edildi. Beş yıl bu okuldan çalıştıktan sonra Ekim 1971'de asker oldu. Askerlik görevini 30 Aralık 1972'de tamamladı. Aynı tarihte İstanbul Bayrampaşa Orta Okuluna tayin edildi. 9-10 Nisan 1973'de açılan asistanlık sınavını kazanarak 17 Ağustos 1973'te Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesinde asistanlık görevine başladı. 3.9.1976 yılında **“Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı”** adlı teziyle doktor, 27.11.1981 tarihinde **“İbn Sina Mantığında Önergeler”** adlı çalışmasıyla Doçent, 15.3.1989 tarihinde de **“İbn Sina”** adlı eseriyle profesör oldu. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Mantık, Felsefe Tarihi, İslâm Felsefesi, Din Felsefesi, Sistemik Felsefe derslerini okutan Prof. Dr. Naci Bolay, bir dönem de Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanlığı yaptı. Ayrıca İlahiyat Fakültesinde Yönetim Kurulu ve Fakülte Kurulu üyeliğinde bulundu.

Belli bir dönem Fransa ve Bağdat'ta çeşitli araştırmalar yapan M. Naci Bolay, daha sonra Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne tayin oldu. Bu fakültede bir süre Felsefe Bölüm Başkanlığı yapan hocamız, daha sonra Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dekanlığına atandı. Çok sayıda öğrenci ve bilim adamının yetiştirilmesinde emeği olan Prof. Dr. M. Naci Bolay 19 Mayıs 2001 tarihinde Ankara'da yakalandığı amansız hastalıktan kurtulamayarak Hakkın rahmetine kavuştu.

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü.

Prof. Dr. M. Naci Bolay'ı tanımak için biraz onun kişiliğinden bahsetmemiz gerekir:

Benim de doktora tez danışmanlığımı yapmış olan Prof. Dr. M. Naci Bolay'la tanışmamız 1975 yılında oldu. Onun adını daha önceden duymuştum. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenci iken aynı fakültede Felsefe Tarihi ders hocamız Sayın Prof. Dr. Süleyman Hayri Bey, “Erzurum'a gidersen bizim Naci ile tanış” demişti. O günlerde şimdiki adı İlahiyat Fakültesi olan Fakültemiz İslâmi İlimler Fakültesi olarak bugünkü Tıp Fakültesi Araştırma Hastanesinin zemin katında bulunmaktaydı. Naci Bey'le ilk tanışmamız bir pinpon masasında pinpon oynarken olmuştu. Kendisiyle o zaman uzun bir görüşmemiz olmuştu.

Prof. Dr. Naci Bolay görünüş itibariyle mütebessim çehreli, tatlı gülümseyişli, kibar, esprili ve babacan tavırlı, hafızalarda hoş bir izlenim bırakan karaktere sahipti. Hocalığı yanında gerçek bir dost, ülkesine ve insanına olan sevgisiyle de hepimizin örnek alması gereken ideal bir insandı. Engin bir hoşgörüyü ve kuvvetli bir hafızaya sahip olan Hocamız, hemen her insanla iletişim kurabilen ve bu iletişimi devam ettiren bir kişiydi.

ESERLERİ

A. Telif Eserleri **

1. **Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı** (Erzurum, 1976, Doktora tezi). Bu eser Milli Eğitim Bakanlığınca 1990 yılında yayınlandı.

2. **İbn Sina Mantığında Önergeler** (Erzurum, 1981, Doçentlik tezi). Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1994 yılında yayınlandı.

3. **İbn Sina**, Kültür Bakanlığınca 1988'de yayınlandı.

B. Makale ve Sempozyum Bildirileri

1. “İbn Sina Mantığında Model Önergeler ve Bu Önergelerin

** Bu yazımızda, Dr. İsmail Köz'ün "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları" (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII/I, 2002, s. 135-170) isimli makalesinden yararlandık.

İbn Hazm Vasıtasıyla İslâm Fıkına Uygulanışı”, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, 17-20 Ağustos, Ankara, 1983.

2. “İbn Sina'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi” (Teo Grünberg ile beraber), **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, 17-20 Ağustos, Ankara, 1983.

3. “Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazali”, **II. İslâmi İlimler Sempozyumu**, İstanbul, Eylül, 1981.

4. “Mantıkçı Olarak İbn Kemal”, **Şeyhül-İslâm İbn Kemal Sempozyumu Tebliğleri**, Ankara, 1986.

5. “Modalite Meselesi ve Modal Önergeler Yönünden Aristo ile Farabi'nin Bir Mukayesesi”, **Seminer Dergisi** (Özel Sayı), İzmir, 1989.

6. “Yüklemin Niceliği Meselesi ve İbn Sina Mantığında Yükleme Nicelikli Önergeler”, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, 17-20 Ağustos, Ankara, 1983.

Muhtelif zamanlarda verdiği çok sayıda seminer ve konferans tebliğleri de olan Hocamıza Allah'dan rahmet diliyorum. Ruhunuz şad olsun hocam.

EVLENME ENGELİ OLARAK DİN FARKI

Doç. Dr. H. İbrahim ACAR*

ÖZET

İnsan için yaşamak, neslini devam ettirmek ve sevgi-mutluluk gibi duyguları tatmak tek başına mümkün değildir. Bütün bu arzular eş seçiminin önemini arttırmaktadır. Eşler, tesadüfen değil sahip oldukları bazı vasıflara göre birbirlerini seçerek evlenirler.

İslâm evlilik sırasında eşler arasında denkliğin bulunmasını ister. Çünkü sevgi ve şefkatin eşlerin kalplerine yerleştiği yuvalar ancak birbirine denk kimselerle kurulur. Eşlerin sosyal yapılarının, kültür seviyelerinin, dini anlayışlarının ve yaşam düzeylerinin benzerlik arzemesi mutluluklarının garantisi olabilir. Aynı dine inanan kimseler farklı dinlerden olanlara nisbetle daha kolay ve iyi anlaşılırlar. Diğer taraftan karı kocanın ayrı dinlerden olması doğacak çocukların dini ve ahlaki eğitimlerini de olumsuz etkileyecektir.

Anahtar Kelimeler: Evlenme, Engel, Din Farkı, Eğitim, Mutluluk.

ABSTRACT

Religion Difference as a Barrier to Marriage

For human, to live, to continue his/her generation and to experience feelings such as love-happiness is not possible alone. All these requests increase the important of husband or wife selection. Peers marry by selecting according to their some characters but by chance.

Islam wants to be the equivalence during marriage between peers. Because, homes in which love and clemency seat to hearts of peers can only establish with persons who are equal one to another.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

To be pretty much alike of social organism, cultural level, religion understanding, living standard for peers may be warranty of their happiness. Persons in identical religion accord more easily than ones in different religion. At the other hand, to be in different religions for husband and wife affect negatively religious and ethical educations of children.

Key Words: *Marriage, Barrier, Religion Difference, Education, Happiness.*

GİRİŞ

Toplumun en önemli evrensel ve sürekli kurumlarından birisini oluşturan ve nikahın bir sonucu olarak oluşan aile, her şeyden evvel sosyal ve ahlaksal bir kurumdur. Çünkü ilgililer bunu yürütecek ahlak koşullarını taşıyamıyorsa aileyi sadece yasa kurallarıyla ayakta tutmak mümkün değildir.¹ Nitekim Kur'an aile hayatı ve aile bireyleri arası ilişkileri daha ziyade ahlaki boyutta, insani ilişkilerde var olması arzu edilen kıvam ve olgunluğu hedefleyerek ele almıştır. Bu durum kadının kadınlığından erkeğin yararlanması² vb. şekillerde alışık olduğumuz yaklaşım tarzlarından oldukça farklıdır. “ *İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi O'nun varlığının belgelerindedir. Bunlarda düşünen millet için dersler vardır.* “³ mealindeki ayet bu konuda bize ışık tutacak en önemli delillerden biridir. Buna göre aile, sadece insan neslinin devamı ve kişilerin himayesini amaçlayan bir kurum değil öncelikle insanın huzur bulacağı bir yuvadır.

Günümüz ailesinde bir takım yapısal değişiklikler meydana gelmiş geleneksel geniş aile, yerini karı koca ve çocuklardan oluşan çekirdek aileye bırakmıştır. Böyle bir ailede eşler arasındaki ilişkilerin iyi, düzenli ve uyumlu olması hem kendilerinin hem de yetiştirdikleri kişilerin ruh sağlığını olumlu etkileyecek ve dolayısıyla bu durum toplumla olan ilişkilerine de yansiyacaktır.

Eşler arasında, duygu ve düşünce alışverişinin olması, boş vakitlerinin bir kısmını birlikte geçirmeleri, ekonomi ve çocukların yetiştirilmeleri vb. konularda anlaşmaları gerekir. Bu ilişkilerin her biri, evlilik süresince aynı derecede önem arz etmektedir. Dolayısıyla evlilik sadece cinsel tatmini meşrulaştıran bir araç olarak görülmemelidir. Bunun sosyal ve ahlaki boyutları da mevcuttur.

¹ Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Ailenin Çilesi Boşanma*, İstanbul, 1976, s. 21.

² “Nikahla ilgili yapılan erkeği kadının ırzına sahip kılan akittir “ şeklindeki bazı tarifler nikahın kutsal değerini, yüce kadrini tamamen düşürmekte, erkeklerin nazarında hatunların, hatunların nazarında erkeklerin saygınlığını yok etmektedir. Oysa nikah müşterek hayat sözleşmesi, ebedi bir hayat arkadaşlığı anlaşmasıdır.”

(Carullah, Musa, *Hatun*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Görmez, Ankara, 1999, s. 63-64)

³ er-Rum, 30/ 21.

Evlilik birliğini gerçekleştirenlerin en önemli isteği olan anlaşma arzusu eş seçiminin önemini arttırmaktadır. Evlilikte mutluluk geniş çapta eş seçiminin iyi yapılmasına bağlıdır. Bu bakımdan evlenmek isteyenler bu konuyu en ince ayrıntılarına kadar düşünmelidirler. Eşin seçilmesi, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden itibaren bugüne kadar devam eden tamamen insana has bir olgu olup, insan hayatında önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Çünkü yetişkin insanın hayattan zevk alması, mutlu bir evlilik hayatı ile mümkün olabilir.

Eşler, tesadüfen değil sahip oldukları bazı vasıflara göre birbirlerini seçerek evlenirler. Ancak evliliğin geçerli olabilmesi için hukukun öngördüğü bazı şartların bulunması gerekir. Bunlardan birisi evlenecek eşler arasında sürekli veya geçici evlenme engelinin bulunmamasıdır. Aksi takdirde nikah akdinin sıhhat (geçerlilik) şartlarından biri bulunmayacağından akid hükümsüz olacaktır.

İslâm Hukukunda evlenme engelleri mahiyetleri itibariyle sürekli ve geçici olarak iki kısımda ele alınmaktadır.

Sürekli evlenme engelleri, kan, sıhriyet ve süt hısımlığı şeklinde üç kısımda mütaala edilir. Geçici evlenme engelleri ise din farklılığından doğan evlenme engeli ile boşamadan, iddetten, dört evlilikten, sıhri cıvar hısımlığından, kadının evli olmasından, mülkiyet ilişkisinden, ihramlı olmaktan ve Lian'dan doğan evlenme engeli olmak üzere dokuz kısımda ele alınmaktadır.⁴

Biz bu çalışmamızda günümüzdeki önemine binaen geçici evlenme engellerinden din farklılığından doğan evlenme engeli konusunu ele alacağız. Çünkü asrımızda çeşitli din mensupları arasında evlilik ilişkileri eskiye oranla çok daha artmış, hatta bu evlilikler doğal karşılanmaya başlamıştır.

Ayrıca bu tür evlilikler ülkemiz insanları açısından da önem arz etmektedir. Bilindiği gibi son yarım asra yakın bir zamandan beri

⁴ Evlenme engelleri için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1985, II, 106; Dağcı, Şamil, "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1999, XXXIX, 175-232, Ankara, 2000, XLI,137-193.

çeşitli iş ve meslekten müslümanlar yut dışında çalışmaya başlamıştır. Özellikle ikinci ve daha sonraki kuşakların sayısının artması müslümanlarla başka din mensupları arasındaki evliliklerin sayısında büyük artışlar meydana getirmektedir. Ülkemizde meydana gelen bu tür evlilikleri de dikkate alacak olursak bu sayı daha da artış kaydetmektedir. Devletler Özel Hukunun konusu da olan bu bahsin İslâm Hukuku açısından ele alınmasının önem arzettiği kanaatindeyiz.

I. Evlenme Engellerinden Din Farkına Semavi Dinlerin Yaklaşımı

Toplumun esasını teşkil eden aile, yahudilikte sosyal olduğu kadar dini bir kurumdur. Yahudi toplumu aileyi dini prensiplere dayalı bir evlilikle kurmakta, onu neslin devamı ve çoğalması için gerekli görmektedir. Yahudilik din farklılığını bir evlenme engeli kabul ettiğinden⁵ yahudiler kendilerinden başkası ile evlenme konusunda titiz davranmakta ve Babil sürgününden sonra bazı tavizler verilmiş olsa da yabancılara kız vermemektedirler.⁶ Bununla beraber böyle bir evlenme olursa doğacak çocuğun yahudi dini kurallarına göre yetiştirilmesi şart koşulmaktadır. Kısaca, uzun bir deneme devresinden sonra bazı gayelerin gerçekleşmesi için başka din mensuplarıyla evlenmeye müsamaha gösterilmiştir.⁷

Hıristiyanlıkta da din farklılığı evlenme engeli olarak kabul edilmiştir. Kilise hukuku 12. asır da hıristiyanlarla hıristiyan olmayanların evliliğini hükümsüz saymıştır. Roma İmparatorluğu kanunları ise hıristiyanlarla musevilerin evlenmesini kesin olarak yasaklamıştı. Daha IV. asırdan itibaren mahalli konsiller hıristiyanlarla hıristiyan olmayanların evlenmelerini yasaklayan bir çok kararlar aldılar. Hatta bazı metinler hıristiyanlığın muhtelif mezhepleri arasında da evlenme yasağını kabul etmektedir. Bu yasağı koyarken hıristiyanlığın güttüğü gaye ilerde açıklanacağı üzere İslâmiyetinki gibidir. Ancak kilise hukukunda evlenmenin dini bir yanı vardır. Evlenme Kilise, İsa ve Tanrı'nın meydana getirdiği birliği

⁵ *Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit)* İstanbul, 1996, Tesniye,7/3; Ezra, 10/10-11.

⁶ Erdem, Mustafa, "Dinler ve Aile", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Ankara, 1991, I, 343.

⁷ Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993, s. 229.

temsil eder. Halbuki hıristiyan olmayan kimselerin evlenmesi böyle bir netice doğurmaz.⁸

Yahudilik ve hıristiyanlıkta başka din mensuplarıyla evlenme yasağı nedeniyle insanların büyük çoğunluğu kendi dininden olan kimserle evlenmektedir. Bundan bir müddet önce yapılan araştırma da bu durumu teyid etmektedir. Bu araştırmada yahudilerin %97 sinin, katoliklerin %94 ünün, protestanların da % 74 ünün kendi dininden olan kimselerle evlendikleri tesbit edilmiştir.⁹

II. Evlenme Engellerinden Din Farkına İslâm Hukukunun Yaklaşımı

1. Müslümanların Müşriklerle Evlenmeleri

Müslümanların, semavi bir dine mensup olmayan, Allah'tan başka tanrıların varlığına inanan ve onlara ibadet eden kısaca Allah'a ortak koşan müşriklerle evlenmeleri haram kılınmıştır. Bununla ilgili olarak Kur'an'da *"Allah'a eş koşan kadınlarla onlar imana gelinceye kadar evlenmeyin. İnanan bir kadın, hoşunuza gitse de putperest bir kadından daha iyidir. İnanmalarına kadar puta tapan erkeklerle mü'min kadınları evlendirmeyin. İnanan bir erkek hoşunuza gitmiş olsa da puta tapan bir erkekten daha iyidir. İşte onlar ateşe çağırırlar. Allah ise izniyle cennete ve mağfirete çağırır ve insanlara ibret alsınlar diye ayetlerini açıklar."*¹⁰ buyurulmaktadır. Bu ayete göre müşriklerle evlilik, kadın erkek ayırımı yapılmaksızın kesin bir şekilde yasaklanmaktadır.

Bu tür evliliklerin yasaklanma nedeni ayette ifade edildiği gibi müşriklerin ateşe çağırılmalarıdır. Çünkü onlar, mü'minleri küfre davet ederler. Küfre davet ateşe yani cehenneme davettir. Dolayısıyla bu tür evlilikler mü'minleri şirke yöneltebilir. Eşler arasındaki ilişki sadece cinsel değil aynı zamanda duygusal ve kültürel bir ilişki olduğundan müslüman eşin müşrik olan eşini etkileyip onun, ailesinin ve çocuklarının müslüman olmalarına sebep olması mümkün olabileceği gibi müşrik eşin de müslüman eşini, ailesini ve çocuklarını şirke

⁸ Cin, Halil, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya, 1988, s. 111.

⁹ Şahinkaya, Rezan, *Psiko-Sosyal Yönleriyle Aile*, Ankara, 1979, s. 107.

¹⁰ el-Bakara, 2/221

düşürmesi de aynı derece de mümkündür. Büyük bir ihtimalle böyle bir evliliğin sonucu olarak İslâm ve gayri İslâm aynı ailede gelişmeye devam edecektir. Müslüman diğerlerinin aksine bu durumu kabul etmez. Duygularını aklın önüne koyarak kendini böyle bir riske atmaz. O kendisini veya en azından çocuklarını küfre, isyana ve şirke götürebilecek bir şeyi yapmaktansa duygularını bastırmayı tercih eder.

Müşrik ve benzeri kadınlarla evliliğin haram kılınmasının bir sebebi de karı koca arasındaki inanç farklılığının endişe ve ızdıraba, karşılıklı nefret duygularına yol açması, sevgi, dayanışma ve sükunet temelleri üzerine yükseltilmesi gereken evlilik hayatını sarsmasıdır.¹² Bilindiği gibi İslâm ile puta tapıcılık arasında zıtlık bulunduğundan bu şekilde farklı dinlere sahip eşler arasında iyi geçim tasavvur edilemez. Çünkü evliliğin amacı eşler arasında aile saadetinin ve iyi geçimin oluşmasıdır. Bu ise müslümanın müşrik biriyle evlenmesi halinde gerçekleşmez.¹³ Nitekim müslüman içtimai bir yardım vasıtası olarak hayvanı kurban eder ve etin bir kısmını sadaka olarak dağıtarak Allah'a yaklaşmayı umar. Müşrik ise örneğin sığıra taparak Tanrı'ya yaklaşmayı ümid eder.

Kur'an müslümanların müşriklerle evlenmesini nehyetmektedir. Nehyetme bu tür evliliklerin haram olduğuna delalet eder. Bu bakımdan Allah'a inanmayan veya ona ortak koşan kimse ile evlenmek yasaklanmıştır. Bu kişinin semavi dinlerden birine mensup ülkenin vatandaşı olup olmaması sonucu değiştirmez. Çünkü burada önemli olan kişinin Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edip etmemesidir yoksa bulunduğu ülke değildir. Dolayısıyla müslümanların mutlak bir şekilde müşrik biriyle evlenmesi caiz değildir.

2. Müslüman Erkeğin Ehl-i Kitapla Evlenmesi

Kur'an "... İnanan hür ve iffetli kadınlar ve sizden önce kitap

¹¹ Mevdudi, Ebu'l-Alâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc., Muhammed Han Kayani ve Arkadaşları, İstanbul, 1986, I, 150.

¹² Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmi ve Edilletuhu*, Dımeşk, 1989, VII,152.

¹³ Kâsâni, Alâuddin Ebî Bekr b. Mes'ûd , *Bedâyi'u's- Sanâyi' fi Tertibi's-Şerâyi'*, Beyrut, 1986, II, 270.

verilenlerin hür ve iffetli kadınları – zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın ve mehirlerini verdiğiniz takdirde – size helaldir. Kim imanı inkâr ederse şüphesiz amelleri boşa gider. O ahirette de kaybedenlerdendir. “¹⁴ mealindeki ayetle iffetli olmaları şartıyla müslümanların ehli kitap (yahudi ve hıristiyan) kadınlarıyla evlenmelerine izin vermektedir.¹⁵

Kur’an her ne kadar Bakara suresi, 146., Maide suresi 17, 18, 72, 73., Nisa Suresi 171, 172., En’am suresi 20., Tevbe suresi 29-31. ayetlerle Yunus suresi 68-70.ayetlerinde yahudi ve hıristiyanların şirke yöneldiklerini ifade ediyorsa da buna mukabil Bakara suresi 105., Al-i İmran suresi 113,114., Maide suresi 5, 82., Hacc suresi 17., Beyyine suresi 1 ve 6.ayetlerden ehl-i kitabın müşriklerden ayrıldıkları anlaşılmaktadır.

Ayrıca Mümtahine suresi 10. ayeti müşrik kadın ve erkeklerle evlenmenin yasaklandığına işaret etmekte iken Maide suresi 5. ayeti ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye cevaz vermektedir. Bu da göstermektedir ki müşriklerle ehl-i kitap birbirlerinden farklı inanç gruplarını oluşturmaktadır.

Kasas suresi 52.ve 53. ayetlerde “(Kur’an’ın nuzulünden önce) kendilerine kitap verdiklerimiz buna (Kur’an’a) inanırlar. Kur’an onlara okunduğu zaman, O’na inandık, doğrusu o Rabbimizden gelen geçektir. Biz şüphesiz daha önceden müslüman olmuş kimseleriz derler.” buyurulmaktadır. Bu ayetlerden ehli kitaptan bazı kimselerin hem kendi kitaplarına hem de Kur’an’a inandıkları anlaşılmaktadır.

Al-i İmran suresi 113 ve 114. ayetlerde “ Kitap ehlinin hepsi bir değildir. Onlardan geceleri secdeye kapanarak Allah’ın ayetlerini okuyup duranlar vardır. Bunlar Allah’a ve ahiret gününe inanır, kötülükten men eder, iyiliklere koşarlar. İşte onlar iyilerdendir. “ buyurulmakta ve ehl-i kitap salihler olarak vasıflandırılmaktadır. Her ne kadar bu ayetlerin müslüman olan ehl-i kitap hakkında nazil

¹⁴ el-Maide, 4/ 5.

¹⁵ İbn Nüceym, Zeynüddin el-Hanefi, *el-Bahru’r-Râik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, Beyrut, 1993, III, 110-111.

olduğu rivayet ediliyorsa da bu ifadelere dayanarak ehl-i kitabın hepsinin yerilmesi gereken insanlardan olmayıp içlerinde seçkin insanların bulunduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.¹⁶

Aynı surenin 199. ayetinde de “ *Kitap ehlinden Allah’a, size indirilene ve kendilerine indirilmiş olana – Allah’a huşu duyarak – inanıp, Allah’ın ayetlerini az bir değere değışmeyenler vardır. İşte onların ecirleri Rablerinin katındadır. Şüphesiz Allah’ın hesabı çabuktur.* “ buyurulmaktadır. Bu ayet de Al-i İmran suresi 113 ve 114. ayetlerin izahı gibidir. Buna göre ehl-i kitabın hepsi aynı olmayıp bir kısmı sapmış olsa da onlardan iyi insanların bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktalardan hareket eden bazı alimler Bakara suresi 221.ayet ile Maide suresi 5. ayet arasında tearuz ve tahsisin bulunmadığını her bir ayetin farklı inanç gruplarından bahsettiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷ Sahabelerin evliliklerinden de bu sonucu çıkarmak mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber zamanında hıristiyanlar arasında teslis inancı hakim olmasına rağmen Kur’an, onları müşrik değil kâfir olarak kabul etmektedir. Bu açıdan ehl-i kitabı müşriklerle eşdeğerde görmek mümkün değildir.¹⁸

Üzeyr’in Allah’ın oğlu olduğunu iddia eden yahudilerle Hz. İsa’nın Allah olduğunu iddia eden hıristiyanların müşrik olduğu kanaatinde olan Abdullah İbn Ömer ile Muhammed İbn Hanefiyye ve Zeydiyye imamlarından el-Hadi’ye göre müslüman erkeğin ehl-i kitap kadınla nikahlanması haramdır.¹⁹

Abdullah İbn Ömer, kendisine bir müslümanın hıristiyan ve yahudi bir kadınla evlenip evlenemeyeceği sorulduğunda Allah müşrik kadınlarla evlenmeyi müslümanlara yasaklamıştır. Ben, İsa

¹⁶ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meali Alisi Ve Tefsiri*, İstanbul, tsz, I, 439

¹⁷ Kurtubi, Ebu Abdillan Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Mısır, 1987, III, 68-69.

¹⁸ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, I, 382; bkz. . İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed b. Ahmed b. Mahmud b. Kudâme, *el-Muğni (Şerhu’l-Kebir ile birlikte)* Beyrut, 1972, VII, 500-501; İbn Nüceym, *a.g.e.*, III,110.; Zeylâ’i, Fahrudin Osman b. Ali, *Tebyinu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, Beyrut, tsz, II,110.

¹⁹ Razi, Fahrud-Din, *et-Tefsiru’l-Kebir*, Mısır, 1938,VI,61.

Allah'ın kullarından biri olduğu halde bir kadının “ Rabbim İsa'dır “ demesinden daha büyük şirk tasavvur edemiyorum demiştir.²⁰ Ayrıca İbn Ömer, müşriklerle ilgili olarak Bakara suresi 221. ayette zikri geçen “cehenneme çağırma” illetinin ehli kitap kadınlar için de söz konusu olduğu, haramlığı ifade eden delil helallığı ifade eden delille çatıştığında her ikisi de delil olmaktan çıkacağından asıl olan haramlık hükmünün baki kalacağı²¹ şeklindeki yorumlarıyla görüşünü temellendirmektedir. Ancak İbn Ömer'in görüşleri konu hakkında açık nass bulunduğundan haramlığa değil kerahete hamledilmiştir.²²

İbn Abbas kendisine yöneltilen soru üzerine bu konuda farklı bir yorum getirerek zimmi olan ehli kitap kadınlarıyla evlenmenin helal, diğerleriyle evlenmenin ise haram olduğunu söylemiş ve bu konuda “*Kitap verilenlerden, Allah'a, ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve peygamberlerinin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın* “²³ mealindeki ayeti okumuştur.²⁴ Binaenaleyh cizye verenlerin (zimmilerin) nikahı helal, vermeyenlerin ise haramdır. Buna göre bir müslüman ancak İslâm devletinin uyruğu olan ehli kitap kadınlarıyla evlenebilir.²⁵

Maide suresi 5. ayette yer alan helal olma hükmünü dikkate alan fakihlerin çoğu, iffetli olmaları kaydıyla²⁶ müslüman erkeklerin

²⁰ Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, tsz., II, 325; Kurtubi, *a.g.e.*, III, 68; İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut, 1966, II, 20.

²¹ Cumhur bu konuda şöyle diyor. Bu hususta helallığı ifade eden ayet has olup sonradan nazil olduğunda icmâ vardır. Bundan dolayı bu ayetin haramlığı ifade eden ayetten önce nazarı itibare alınması gerekir. (Razi, *a.g.e.*, VI, 62-63)

²² Sabuni, Muhammed Ali, *Revai'u'l-Beyân Tefsiru Ayati'l-Ahkâmi mine'l-Kur'an*, Beyrut, tsz., II, 564.

²³ et-Tevbe, 9/ 29

²⁴ Cessâs, *a.g.e.*, II, 326; Kurtubi, *a.g.e.*, III, 69; VI, 79; Razi, *a.g.e.*, XI, 142.

²⁵ İbn Kesir, *a.g.e.*, II, 20.

²⁶ İbn Abbas ve Mücahid gibi bazı alimler ayette geçen muhsan kelimesi ile kastedilen mananın hür kadınlar olduğunu ifade etmişlerdir. (Cessâs, *a.g.e.*, II, 324; Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi, *el-Mühezzeb fi fihhi Mezhebi'l-İmam Şafii*, tsz., II,44; Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l- Hakim eş-Şehir Tefsiru'l-Menâr*, Mısır, tsz., II, 349.

zım̄mi olsun veya olmasın²⁷ ehl-i kitap kadınlarıyla evlenebileceklerini söylemişlerdir.²⁸ Abdullah İbn Ömer'in dışındaki diğ̄er sahabeler de ehli kitap kadınlarla evlenmenin cevazı konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Hz. Osman²⁹, Huzeyfe b. El-Yeman³⁰ Talha İbn Ubeydillah, Ka'b b. Malik gibi bazı sahabeler ehl-i kitap kadınlarla evlenmişlerdir. Hz. Cabir'de Küfe'nin fethi esnasında hem kendisinin hem de Sa'd b. Ebi Vakkas'ın ehl-i kitap kadınlarla evlendiklerini söylemiştir.³¹

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, Maide suresi 5. ayetin açık müsaadesine rağmen Medain valisi Huzeyfe b. El-Yeman ile ehli kitaptan olan karısını ayırmak isteyince³² Huzeyfe evliliğimizin haram olduğunu mu söylüyorsun diye sordu. Bunun üzerine Hz. Ömer, "hayır, ancak onlardan fuşşa meyyal olanları almanızdan korkuyorum" şeklinde cevap vermiştir.³³ Bir başka rivayete göre ise Hz. Ömer " Hayır, ancak yabancı kadınlarla evlenmenin yaygınlaşmasından ve müslüman kadınlara rağbet edilmeyeceğinden korkuyorum" demiştir.³⁴ Ehli kitap kadınlarla evlenmenin caiz olduğu kanaatinde olan Hz. Ömer'in bu müdahalesi mevcut hükmü kaldırma değil maslahata binaen geçici bir uygulama olabilir.³⁵ Onun bu tavrı muhtemel bir zararı önleme düşüncesinden kaynaklanmıştır. Bu zarar ise, ifade edildiği gibi ya kitabi kadınların ahlak dışı bir harekette bulunmalarından emin olmamak ya da müslüman erkeklerin kitabi olan kadınları tercih ederek müslüman kadınlarla evlenmekten

²⁷ Hz. Ali zimmi olmayan ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin mekruh olduğunu söylemekte Serahsi, İbnu'l-Hümâm ve Şirâzi de bu görüşe katılmaktadır. (Serahsi, Şemsuddin, *Kitabu'l-Meb̄sut*, V,50, İbnu'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid b.Abdulhamid b. Mes'ud es-Sivasi, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, tsz., III, 135; Şirâzi, *a.g.e.*, II, 44.)

²⁸ Kurtubi, *a.g.e.* VI, 79; Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud, *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, İstanbul, tsz, III, 88; Bilmen, *Kamus*, II, 103-104.

²⁹ Naile bint el-Ferafise el-Kelbiyye ile evlenmiştir.

³⁰ Velidei Sevda Hasna ile evlenmiştir.

³¹ Cessâs, *a.g.e.*, III, 325; Şirâzi, *a.g.e.*, II, 44; Kurtubi, *a.g.e.*, III, 68; Nevevi, Ebu Zekeriya Muhyiddin Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l- Mühezzeb*, tsz, XVI, 233; İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 257;

³² Bazı rivayetlere göre ise Hz. Ömer, Huzeyfe'ye karısını boşamasını tavsiye etmiştir. (Sabuni, *a.g.e.*, I, 288; bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 257

³³ Cessâs, *a.g.e.*, II, 324; Kurtubi, *a.g.e.*, III, 68; İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 257.

³⁴ İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 257.

³⁵ Kurtubi, *a.g.e.*, III, 68; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, 1995, s. 173.

kaçınmaları korkusudur.³⁶

Hiz. Ömer'in Hüzeyfe'ye götürmüş olduğu tekliften müslüman erkeğin ehl-i kitap bir kadınla evlenebileceği ancak yapılacak bu tür evlilikler konusunda dikkatli davranılması gerektiği de anlaşılmaktadır. Tabiki burada müslümanların maslahatı ön plana çıkmaktadır. İffet sahibi ehl-i kitap kadınlarla evlenmede bir maslahat bulunmuyor ve bu tür evlilikler müslüman ailelere dolayısıyla İslâm toplumuna zarar veriyorsa o takdirde mübah olan ehl-i kitap kadınlarıyla evlenme hükmü harama dönüşür.³⁷ Çünkü ailelerin içinde bulunduğu ortam toplumun şekillenmesinde etkili olmaktadır.

Ehl-i kitap kadınlarla evliliğe cevaz veren Kur'an, "iffetli kadın" kaydını koyarak bütün ehli kitap kadınlarla evlenmenin mübah olmadığına işaret etmiştir. Bu anlayışa göre iffetli olmayan ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmek caiz değildir. Asrımızda da ehl-i kitap ifadesinin mutlak olarak anlaşılmaması gerekir. Çünkü ehl-i kitap kadınlarıyla kastedilen iffet sahibi olanlardır.

Ehl-i kitabın iffetli kadınlarıyla evlenme izninin hemen ardından gelen uyarı hayli anlamlıdır. Bu izinden yararlanan müslüman, inanmayan karısının muhtemel etkisine karşı inancını ve ahlakını titizlikle koruması hususunda ikaz edilmektedir. Eşine karşı duyacağı derin sevgi, kocanın ehl-i kitap olan karısının inançlarına meyiletmesine ve hareketlerini benimsemesine neden olabilir ve bunun sonucunda da iman ve ahlakını yitirebilir veya inancına aykırı ahlaki ve sosyal tavırlar içine girebilir.³⁸ Halbuki kitabi olan kadınla evliliğin mübah kılınmasındaki sebep, bu kadının İslâm'la tanışması ve bunun sonucu olarak da Allah'a peygamberlere, ahiret gününe iman etme ihtimalidir. Çünkü semavi bir dine mensup olan ehl-i kitap kadının İslâm'ı kabul etmesi umulur.³⁹ Bu itibarla ehl-i kitap kadınlarla evlenme İslâm'ın yayılmasına yardımcı bir faktör olarak da

³⁶ İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 257; Zuhayli, *a.g.e.*, VII, 155.

³⁷ Mübeşşir et-Tirâzi el-Hüseyni, *el-Mer'etu ve Hukukuha fi'l-İslâm*, Kahire, 1977, s. 175-176.

³⁸ Mevdudi, *a.g.e.*, I, 405.

³⁹ Zuhayli, *a.g.e.*, VII, 153.

kabul edilebilir.⁴⁰

Bununla birlikte Kur'an " *Kötü kadınlar kötü erkeklere kötü erkekler kötü kadınlara yakışırlar. İyi kadınlar iyi erkeklere iyi erkeklerde iyi kadınlara yakışırlar...*"⁴¹ buyurarak salih kadınlarla evlenmeye teşvik etmektedir. Müslümanlar Kur'an'ın bu hükmünü dikkate alarak salih ve iffetli kadınlarla evlenmeyi tercih etmelidirler. Zira huy ve hareketleri arasında bir benzerlik bulunmayan eşler arasında ülfet ve muhabbet görülmez.

Hız. Peygamber de insanların içtimai hayatın maslahatlarını göz önünde bulundurarak evlilik konusunda şu tavsiyeyi yapmıştır. " *Kadın dört şey için nikahlanır. Malı için, soyu için, güzelliği için, dini için. Sen dindarı olanı seç ki hayatın bereketlensin.*"⁴² Bu ifadeyi açıklayıcı mahiyette buyurulan şu hadisin de evlilik hususunda dikkate alınması gerekir. " *Kadınları güzellikleri için nikahlamayınız. Olabilir ki güzellikleri kendilerini tehlikeye atabilir. Malları için de onları nikahlamayınız. Olabilir ki malları kendilerini şımartır. Ancak dindarlıkları sebebiyle onları nikahlayınız. Dindar salih bir cariye daha faziletlidir.*"⁴³

Bir başka hadisinde ise " *Mü'min Allah'tan korkmanın dışında salih kadından daha hayırlı bir şey elde etmiş olmaz. Kendisinden bir şey isterse onu yerine getirir, ona bakarsa kendisini ferahlatır, ondan uzak kaldığında namusu ve malı konusunda dürüst ve samimi davranır.*"⁴⁴ buyurmuştur.

Hız. Peygamber'in bu tavsiyeleri sadece evlenecek erkekler için değil aynı zamanda dünyaya gelecek çocuklar içinde önem arz etmektedir. Çünkü İslâm dini, hükümlerinde sosyal yapıyı, çevreyi, fertlerin psikolojik durumlarını gözönünde bulundurmaktadır.

Ehl-i kitap kadınlarla evliliğin sonucunda dünyaya gelecek çocukların dini ve ahlaki terbiyelerini de düşünmek gerekir. Çünkü

⁴⁰ Cin, *a.g.e.*, s. 113.

⁴¹ en-Nur, 24/ 26; bkz. en-Nur, 24/ 3.

⁴² Buhârî, Nikâh, 16; Müslim, Rada, 14; Ebu Davud, Nikâh, 2; İbn Mâce, Nikâh, 6.

⁴³ İbn Mâce, Nikâh, 6.

⁴⁴ İbn Mâce, Nikâh, 5.

çocukların ilk eğitildikleri yerler evleri, terbiye ve kültür konularında onları ilk eğitenler de anneleridir. Toplumun geleceğini temsil eden çocuklar, günümüzde babadan ziyade annelerinin etkisi altında kalacağından ve muhtemelen onların ahlaklarıyla ahlaklanacağından, İslâm ahlakından ve milli adabdan belki de haberdar olamayacaklar ve bu değerler açısından olumsuz etkileneceklerdir. Bu olumsuzluklar sebebiyle olsa gerek bazı alimler ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi mekruh kabul etmişlerdir.⁴⁵

Diğer taraftan toplumun muhafazası ve hayatiyetini devam ettirmesi için aile yapısının ve neslin korunması gerekir.. Zira insanın en yakın ilişki içinde bulunduğu çevre, toplumun temelini teşkil eden ailedir. Kişilerin dünya ve ahiret saadetinin temelinde aile hayatının önemli bir yeri vardır. Sağlıklı ve iyi toplumların varlığı, iyi ailelerin varlığına bağlı olduğundan bu noktada etkili olan kadınların önemi, asrımızda azımsanmayacak kadar çoktur.

Eşler arasında din birliğinin sağlanmasının hukuksal ve sosyal açılardan da yararlı olduğunu belirtmek gerekir. Farklı inançlara sahip kimselerin oluşturacağı ailelerde mutluluk ve esenliği zedeleyici bir takım sorunlar ortaya çıkabilir. Farklı din mensubu eşlerin arasında çocuklara verilecek eğitimin biçimi ve içeriği konusunda aralarında çıkması muhtemel anlaşmazlıklar nedeniyle aile içi uyum zedelenebilir. Uluslararası gerginlikler ve özellikle savaşlar aile içinde sorunlar yaratabilir. Evlenmenin genel hükümleri, evliliğin sona ermesi, velayet hakkının kullanılması gibi konuların düzenlenmesinde de aralarında bir takım sorunlar yaşanabilir.

Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin veren Kur'an'ın hükmünü Hz. Ömer'in yorumuyla birlikte değerlendirmek bu konuda sağlıklı karar vermeye katkı sağlayacaktır. Nitekim Şariin müsaade buyurduğu ibaha nevinden olan müsadelerde gelişen şartlar çerçevesinde geçici bir takım yasaklamalar veya sınırlamalar getirilebilir.⁴⁶

⁴⁵ Şafii, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, tsz, V, 6; Şirâzi, *a.g.e.*, II, 44; İbnu'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 135; bkz. İbn Nüceym, *a.g.e.*, III, 111; Bilmen, *Kamus*, II, 103-104.

⁴⁶ Acar, H. İbrahim, "Poligami Konusunda Bazı Mülâhazalar", *EKEV Akademi Dergisi*, Mayıs, 1998, C.1, S.2, s. 209.

Kısaca, evlilik hayatı, eşlerin karşılıklı olarak sevgi ve saygı anlayışı içinde birbirleriyle tam olarak anlaşmalarını icap ettirir. Aynı dine inanan kimseler farklı dinlerden olanlara nisbetle daha kolay ve iyi anlaşılırlar. Diğer taraftan karı kocanın ayrı dinlerden olması doğacak çocukların dini ve ahlaki eğitimlerini de şu veya bu yönde etkileyecektir.⁴⁷

3. Müslüman Kadının Ehl-i Kitapla Evlenmesi

Bu konuda alimler genellikle “ *Ey inananlar! İnanmış kadınlar hicret ederek size gelirlerse onları deneyin, hicretlerinin sebebini inceleyin. Allah onların imanlarını çok iyi bilir. Onların mü'min kadınlar olduklarını öğrenirseniz inkârcılara geri çevirmeyin. Bu kadınlar o inkârcılara helal değildir. Onlar da bunlara helal olmazlar....*”⁴⁸ mealindeki ayeti delil kabul ederek müslüman kadınların ehl-i kitap erkeklerle evlenemeyeceklerine hükmetmişlerdir. Çünkü ayette açık bir şekilde müslüman kadınların inkârcılara helal olmadığı zikredilmektedir. Şayet helal olsalardı o takdirde inkârcılara geri çevrilmeleri yasaklanmazdı.

Hz. Peygamber'in de “ *Biz ehli kitabı nikahlayabiliriz, fakat onlar bizim kadınlarımızla evlenemezler.*”⁴⁹ şeklinde müslüman kadınların ehl-i kitap erkeklerle evlenemeyeceklerini söylediği rivayet edilmektedir.

Bu nasların dışında müslüman kadınların ehl-i kitap erkeklerle evlenmelerinin icmâ ile yasaklandığı ileri sürülmektedir.⁵⁰ Nitekim Hz. Peygamber devrinden itibaren müslüman kadınların İslâm'dan başka hangi dine mensup olursa olsun gayri müslim bir erkekle evlenemeyeceği konusunda oy birliği vardır.⁵¹ Ayrıca kocalık aileye reislik hakkı sağladığından mü'min bir kadının hem şahsı hem de

⁴⁷ Cin, a.g.e., s. 111.

⁴⁸ el-Mümtahine, 60/ 10.

⁴⁹ Taberî, a.g.e., IV, 367; Razi, a.g.e., VI, 61.

⁵⁰ Merağî, a.g.e., II, 153.

⁵¹ Bu konuda Hz. Ömer'in “Müslüman erkek hristiyan bir kadınla evlenebilir, ancak hristiyan erkek müslüman bir kadınla evlenemez” dediği rivayet edilmiştir. (Beyhâki, Ebu Bekr, Ahmed b. El-Hüseyn, b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Hind, tsz, VII, 172; İbn Kesir, a.g.e., I, 257)

dünyaya getireceği çocukları üzerinde bir gayr-i müslimin hakimiyeti kabul edilemez görüşü üzerinde icmâ vaki olmuştur.⁵²

Kur'an " *onlar (müşrikler) ateşe çağırırlar* "⁵³ ifadesiyle de müşrik erkeklerle evlenme yasağının illetini açıklamıştır. Buna göre müşrikler mü'min olan hanımlarını küfre davet ederler. Küfre davetin neticesi ise cehennemdir. Dolayısıyla küfür ehli olan birinin müslüman bir kadınla evlenmesi harama sebebiyet vereceğinden bu tür evliliğin hükmü de haramdır. Bununla birlikte ayet her ne kadar müşrikler hakkında nazil olmuşsa da ateşe çağırma şeklinde açıklanan illet bütün inkârcıları içine alır. Burada illet umumi olunca hükümde umumi olur. Bu nedenle müslüman kadınların müşriklerle olduğu gibi ehl-i kitap erkeklerle evlenmelerinin de caiz olmadığını söylemek mümkündür.⁵⁴

Ehl-i kitap erkeklerle evlenme yasağının nedeni olarak bu izahların dışında ağırlıklı olarak şu akli deliller de mesned olarak kabul edilmektedir.

Müslüman kadınların ehl-i kitap erkeklerle evlenmemesinin sebebi yabancı ile evlenen kadının kaybedildiği yolunda İslâm'da mevcut bulunan zihniyettir.⁵⁵ Daha açık bir ifade ile müslüman bir erkeğin ehl-i kitap kadınla evlenmesine cevaz veren kendiliğinden müslüman olmaları ümidi ve bu şekilde İslâmiyetin yayılmasına katkı sağlamları tarzındaki sebepler burada müslüman kadını ehl-i kitap erkekle evlenmekden men etmektedir.⁵⁶ Çünkü hristiyanlık ve yahudilik dini müslüman kadının kendi dinlerine intikalini istemektedir. Halbuki dinde zorlama yoktur anlayışında olan İslâm, müslüman erkekle evlenen ehl-i kitap kadının kendi dininde kalmasını

⁵² Aktan, Hamza, "İslâm Aile Hukuku", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara, 1992, II, 404.

⁵³ el-Bakara, 2/ 221.

⁵⁴ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 271-272.

⁵⁵ "Müslüman erkek yahudi ya da hristiyan kadının dinine saygı gösterir. Çünkü onların peygamberlerine de inanır. Kitaplarını kabul eder. Fakat gayr-i müslim erkek İslâm peygamberine inanmadığı için müslüman kadının dinine de saygı göstermeyebilir." (*Ateş, a.g.e.*, II,473)

⁵⁶ Cin, *a.g.e.*, s. 114.

mubah kılmaktadır.⁵⁷

Ayrıca müslümanla evlenen ehl-i kitap bir kadın – bütün itikadi farklılıklara rağmen – kendi inandığı peygamberlerin İslâm’i çevrede tam bir saygı ile anılacaklarına emin olduğu halde ehl-i kitapla evlenen müslüman bir kadın Allah’ın elçisi olarak gördüğü kimsenin tahkire uğraması ile her zaman karşılaşabilir.⁵⁸

Erkek, kadın üzerinde mutlak bir hakimiyete sahip olduğundan ona itaat edilmesi gerekir. Kadınlar da genellikle fiillerinde kocalarına tabi olur ve onları taklid ederler. Bu nedenle gayr-i müslim erkek inanan karısını belki baskıyla belki de yoğun telkinlerle dinini terketmeye zorlayabilir. Kadının çabuk etkilenen yapısının etkisini de unutmamak gerekir. Bu yüzden ehl-i kitapla yapılacak evlilikte kadın açısından inancı ve duyguları yönünden bir eziyet ve tehlike söz konusudur.

Ayrıca İslâm, kâfirlerin mü’minlerle dostluğunu ve velayetini ortadan kaldırmıştır. Nitekim kâfirin mü’min üzerinde velayet hakkı yoktur. Mü’minler ancak birbirlerinin velisi olabilirler.⁵⁹

Bu mülâhazalardan hareket eden alimlere göre müslüman bir kadının ehl-i kitap bir erkekle evlenmesi caiz değildir.⁶⁰ Bu nedenle ehl-i kitap olan eşlerden kadının müslüman olması halinde kocasına müslüman olması teklif edilir. Kabul etmediği takdirde hakim eşlerin arasını ayırır. Çünkü müslüman bir kadının ehl-i kitap erkeğin nikahı altında olması caiz değildir. Evlilik süresi içinde bu şekilde nikah caiz olmadığından başlangıç itibarı ile de nikah caiz değildir.⁶¹ Osmanlı Aile Hukuk Kararnamesinin 58. Maddesi de bu çerçevede “ *Gayr-ı*

⁵⁷ Nitekim müslüman erkek bütün peygamberlere ve ilk sahih şekliyle bütün dinlere iman eder. Bu yüzden kadının inancı ve duyguları bakımından bir tehlike söz konusu olmaz. Ancak müslüman kadının ehl-i kitap olan kocası eşinin inandığı iman esaslarına inanmadığından bu kadın açısından tehlike söz konusudur. Dinlerinin de buna müsaadesi bu tezi doğrulamaktadır.

⁵⁸ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, İstanbul, 1996, I, 185.

⁵⁹ Zuhayli, *a.g.e.*, VII, 152; bkz. et-Tevbe, 9/ 71; el-Mâide, 5/ 51; Al-i İmran, 3/ 28; el-En’am, 6/ 156.

⁶⁰ Kâsâni, *a.g.e.*, II, 271; Ceziri, Abdurrahman, *Kitabu’l-Fıkh ale’l-Mezâhibi’l-Erbaa*, İstanbul, 1986, IV, 75; Bilmen, *Kamus*, II, 26-27.

⁶¹ Kâsâni, *a.g.e.*, II, 236; Bilmen, *Kamus*, II, 26; bkz, Şirâzi, *a.g.e.*, II, 52.

Müslimin bir müslimeyi tezevvücü batıldır “ şeklinde düzenlenmiştir.

Buraya kadar ileri sürülen deliller ve yapılan açıklamaları dikkate alarak şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür. Her şeyden evvel müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenebileceğini açık bir şekilde ifade eden Kur'an, müslüman kadınların ehl-i kitap erkeklerle evlenmelerinin caiz olup olmadığı konusuna temas etmemektedir. Bu konuda delil olarak getirilmeye çalışılan Mümtahine suresi 10. ayetle anlatılmak istenen şudur. Ey mü'minler, bir çok Mekke'li kadın kocalarının arzuları hilafına İslâm'a girdikleri ve Medine'ye göç ettikleri zaman onları imanlarının hakiki olup olmadığı konusunda (zahiri olarak) imtihan edin. Acaba onlar İslâm'ı hak din olarak kabul ettikleri için mi yoksa müslüman bir erkeği sevdikleri için mi gelmişlerdir.? Ya da kocaları fakir olduğundan dünya malına tamaen mi gelmişlerdir.? Bu imtihandan sonra hakikaten mü'min olduklarını anlarsanız ⁶²o zaman onları Mekke'li müşriklere iade etmeniz helal değildir. Çünkü Allah, mü'min bir kadını müşrik bir erkeğe mübah kılmamıştır. Buna göre ayet, müslüman kadınların ehl-i kitapla değil müşriklerle evlenemeyecekleri ⁶³ ve ayrıca müslüman erkeklerin de müşrik kadınlarla evlenemeyecekleri konusunda açıklama yapmaktadır. ⁶⁴

⁶² “Allah insanların kalplerindeki kesinlikle bildiğinden bu kadınların verecekleri olumlu cevaplar samimiyetlerinin tek mümkün – ve bu nedenle hukuken yeterli – delili olarak görülüyordu.” (Esed, *a.g.e.*, III, 1140)

⁶³ H. 6. yılda Hz. Peygamber ile Mekke'nin müşrik kureyşlileri arasında yapılan Hudeybiye Antlaşmasına göre Mekke'li bir genç veya velayet altındaki başka bir kişi velisinin izni olmadan Müslümanlara kaçarsa Kureyşe iade edilecekti. Kureyşliler bu hükmü evli kadınları da kapsadığını düşünüyorlardı. Çünkü onlara göre evli kadınlar kocalarının velayeti altındaydılar.” (Kurtubi, *a.g.e.*, XVIII, 61; Esed, *a.g.e.*, III,1044, 1139-1140; bkz. Sabuni, *a.g.e.*, II, 559.)

⁶⁴ Kurtubi, *a.g.e.*, XVIII, 63; Sabuni, *a.g.e.* ,I, 289; II, 553; Esed, *a.g.e.*, III, 1140; Meraği, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Meraği*, Mısır, 1953, XXVIII, 72. Bu konuda Süleyman Ateş şu açıklamayı yapmaktadır: “Bazı kişiler müslüman kadınların ehli kitap erkeklerle evlenmelerinin haram olduğu hakkında bir hüküm bulunmadığını söylemişlerdir. Fakat bu yanlıştır. Çünkü ayetin amacı müslümanlara helal olan şeyleri belirtmektir. Allah Maide 5 dehür kadınları size helaldir diyor fakat sizin kadınlarınızda onlara helaldir demiyor. Eğer müslüman kadınlar kitap ehli erkeklere helal olsaydı nasıl yiyeceklerde bu durum açıkça belirtilmiş ise burada da belirtilir. “ Onların kadınları size helal sizin kadınlarınızda onlara helaldir denilirdi. Böyle denilmediğine göre müslüman kadınların dince kendilerinden aşağı olan erkeklerle evlenmeleri caiz değildir. “(Ateş, *a.g.e.*, II, 473)

Ayette yer alan “...Onların mü'min kadınlar olduklarını öğrenirseniz inkârcılara geri çevirmeyin. Bu kadınlar o inkârcılara helal değildir. Onlar da bunlara helal olmazlar....” ifadesinin sonucu olarak meydana gelen ayrılığın kadının müslüman oluşundan mı yoksa İslâm ülkesine gelişinden mi kaynaklandığı konusunda alimler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ebu Hanife'ye göre meydana gelen ayrılığın nedeni kadının müslümanlardan sığınma hakkını talep etmesidir. Diğer imamlara göre ise kadının müslüman olmasıdır.⁶⁵

Hz. Peygamber'den “ Biz ehli kitabı nikahlayabiliriz, fakat onlar bizim kadınlarımızla evlenemezler.”⁶⁶ şeklinde ehl-i kitap erkeklerle evliliği men eden hadisin zayıf olduğu söylenmektedir.⁶⁷ Ahmed Muhammed Şakir, Taberi'nin tefsirine yaptığı tahrir yazısında bu hadisi hadis kitaplarının hiç birinde bulamadığını, sadece Taberi'nin tefsirinde bulunduğunu, İbn Kesir'in de⁶⁸ Taberi'den naklettiğini, lafız itibariyle değilse de mana itibariyle Cabir'in sözü olarak Şafii'nin Ümm'ünde⁶⁹ Beyhaki'nin de Sünen'inde⁷⁰ zikrettiğini

⁶⁵ Cessâs, a.g.e., III, 327; Kurtubi, a.g.e., XVIII, 63-64; 438; Sabuni, a.g.e., II, 561.

⁶⁶ Taberi, a.g.e., IV, 367; Razi, a.g.e., VI, 61.

⁶⁷ İbn Cerir et-Taberi “Biz ehli kitabı nikahlayabiliriz, fakat onlar bizim kadınlarımızla evlenemezler” hadisini zikrettikten sonra itiraz yazısı yazarak şöyle demiştir. Bu hadisin senedinde bulunan Hasan el- Basri, Cabir b. Abdillâh'dan hiçbir şey işitmemiştir. İbn ebi Hatim de Merasil'inde Ali b. El-Medini'den naklen Hasan el-Basri'nin Cabir'den bir şey işitmediğini yazmaktadır. Ebu Zur'e er-Razi'ye de Hasan el-Basri'nin Cabir'le görüşüp görüşmediği sorulunca hayır cevabını vermişti. Muhammed b. Sa'id b. Belec'in nakline göre Abdurrahman b. Hakem şöyle demiştir. Taberi'nin babası Cabir, Behz b. Hakim'e Hasan el-Basri'nin Resulullah'ın ashabından kiminle görüştüğünü sorduğunu duydum. Oda Cabir'le görüşmedi dedi. Taberi konuyla ilgili şunları söylemektedir. Babama Hasan el-Basri'nin Cabir'den hadis duyup duymadığını sordum. Babam da böyle bir şey bilmiyorum ancak Hişam b. Hassan, Hasan el-Basri'nin Cabir'den rivayet ettiği hadislerin olduğunu söylüyor. Ben ise bunu kabul etmiyorum. Hasan el-Basri' de Cabir'in kitabı vardır ve Cabir'le görüşmüştür. Ahmed Muhammed Şakir (Taberi'nin tefsirine yaptığı tahrir yazısında) Hişam b. Hassan'ın bu rivayetinin Hasan el-Basri'nin Cabir'den hadis işittiğinin isbatı konusunda yeterli olduğunu söylemektedir. İbn Uyeyne'de Hişam'ın Hasan el-Basri'nin hadislerini en iyi bilen olduğunu ifade etmektedir. Kısaca bu hadis Cabir'den mevkuf olarak sabit olmuştur. Yani bu hadis Cabir'in sözüdür. Mevkuf hadis Merfu hadise zarar vermez. Ancak Merfu hadisi destekler. (Taberi, Ebi Ca'fer Muhammed İbn Cerir, *Tefsiru't-Taberi (Cami'u'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an)*, tsz, IV, 367-368, (Ahmed Muhammed Şakir'in 2 numaralı dipnotta yaptığı tahririnde)

⁶⁸ İbn Kesir, a.g.e., I, 257.

⁶⁹ Şafii, a.g.e., V, 6.

⁷⁰ Beyhâki, a.g.e., VII, 172.

bildirmektedir.⁷¹ Bu durum konu hakkında kendisine hüküm bina edilecek açık bir nassın bulunmadığını göstermektedir.

Bakara suresi 221. ayette müşrik erkeklerle evlenme yasağının nedeni olarak zikredilen “ateşe çağırma” şeklindeki illetin ehl-i kitap için de söz konusu olduğu dolayısıyla müşrikler için verilen hükme kıyasla ehl-i kitap erkeklerle evlenmenin yasak olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü Bakara suresi 221. ayette zikredilen illet, Allah’a eş koşan erkek ve kadınlarla ilgili olmasına rağmen Maide suresi 5. ayetle müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenmelerine izin verilmiştir. Buda göstermektedir ki “ateşe çağırma” şeklindeki illet munzabıt değildir. Yani bu illet kişiden kişiye, durumdan duruma göre değişebilen bir vasıftır. Halbuki illetlere dayanarak kıyas yapabilmek için illetin istikrarlı olması veya diğer bir ifade ile değişken olmaması gerekir.⁷²

İslâm alimlerinin evlenme yasağıyla ilgili olarak ileri sürdükleri akli delillerin ataerkil ailelerin oluşturduğu toplumlarda etkili olabileceğini söylemek mümkündür. Bu delillerin asrımızda ehl-i kitap erkeklerle evlenme yasağına neden olarak gösterilmesi isabetli değildir. Çünkü genelde erkeklerle eşit şartlarda yaşamını sürdüren, çalışma hayatına atılan, eğitim öğretim faaliyetlerine yoğun bir şekilde katılan kadınların dinleri ne olursa olsun eşlerinin tahakkümleri altına girmesi ve kendilerine baskı uygulattırmaları mümkün değildir. Fakat sevdiği eşin günlük isteklerini yerine getirme hususunu bundan istisna etmek gerekir. Çünkü bu durum erkekler için de geçerlidir.

Kocasının kendi dinine girmesini istemesi veya en azından çocuklarını mensubu olduğu din üzere yetiştirmek istemesi şeklindeki talepler karşısında şuurlu bir müslümanın kayıtsız kalması mümkün değildir. Bilakis zamanın çoğunu çocuklarıyla geçirme imkanı bulabilecek olan kadının onlara İslâm’i terbiye vermesi mümkün olabilir.

⁷¹ Taberi, *a.g.e.*, IV, 367-368. (Ahmed Muhammed Şakir’in 2 numaralı dipnotta yaptığı tahririnde)

⁷² Geniş bilgi için bkz. Şa’ban Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 129-140.

Ehl-i kitap erkeğin aile reisi olması ve baskı içeren davranışlarda bulunması müslüman olan eşin dinini terk etmesinin de nedeni olamaz. Şayet bir kimse baskı karşısında dinini değiştirme yoluna gidiyorsa bu kimse zaten kaybedilmiş demektir.

Bu itibarla ehl-i kitap erkeklerle evlenme yasağına delil olarak yukarda zikredilenleri ileri sürmektense sosyolojik ve psikolojik gerekçelere dayanarak böyle bir yasağın getirilmesi daha isabetli olacaktır.

Bilindiği gibi evlenecek kişilerin ortak yönlerinin çok olması evlilikte başarı şansını arttırmaktadır. Din, ırk, eğitim, yaş ve sosyal değerler açısından önemli ölçüde yakınlık ve benzerlikler olan kişilerin meydana getirdiği evliliklerde anlaşmazlıklar minimum seviyeye inmektedir. Ayrıca bu tür evliliklerde ortaya çıkabilecek sorunların çözümü, geçici ve objektif bir yaklaşımla çok daha kolay olacaktır.

Birbirine zıt özelliklere sahip kimselerin yapacakları evlilikler sonucunda taraflar arasında sadece fiziksel cazibe bakımından uyumdan bahsedilebilir. Örneğin, esmer, sarışın, uzun boylu bir genç kızla görünüşte iyi bir uyum sağlanabilir. Evlilikte dayanışma için fiziksel cazibenin önemli olduğu ancak bu hususun tek başına yeterli olmadığı sayısız problemlerle uğraşmaktan yorulmuş ve bunalmış olan eşler için etkisiz kaldığı da bir gerçektir. O halde diyebiliriz ki eş seçiminde aralarındaki benzerlikler çok olan kişilerin kuracağı evliliklerde başarı şansı oldukça yüksek olacaktır. Eşler arasında ortak nitelikler çoğaldıkça evlilik ilişkilerinde mutluluk oranı da artacaktır. Bu nedenle değişik dinden, ulustan, sosyo-ekonomik düzeyden kişilerin oluşturdukları evliliklerde başarılı olma şansı oldukça düşüktür. Bu evliliklerde aile bireyleri bir çok problemlerle karşı karşıya kalmaktadır.

Dinleri farklı olan insanların evlilikleri problemlerle evlilikler arasında düşünülebilir. Burada çiftlerin bağlı oldukları dinler arasındaki farklılık ve benzerliklerin oranı mutluluğu etkiler. Eğer farklılık çok ve oldukça köklü ise bu iki kişinin mutlu olma şansları zayıftır. Çünkü bunların tutumları, standartları, yeme içme ve eğlenme şekilleri okudukları eserler hatta tatil günleri farklı olacaktır. Bu kadar

büyük farklılıklar üzerine kurulan evliliklerden mutlu bir birliktelik beklenemez.

Klasik doktrinde ve teamülde mevcut olan görüşlerin aksine Hüseyin Atay müslüman kadınların ehl-i kitap erkekleriyle evlenmelerini yasaklayan bir nassın bulunmadığını dolayısıyla bu tür evliliklerin mümkün olabileceğini şu sözleriyle dile getirmektedirler. “Kur’anda ehli kitap erkekleriyle evlenilmez diye açık bir ayet yoktur. Evlenme müçtehidlerin içtihadlarına ve zamanın şartlarına göre verilmiş sosyal bir hükümdür. Nikah yönünden yapılan akidde bir eksiklik iras etmez. Hıristiyan kadınla evlenmedeki nikah akidinde bir bozukluk olmadığı gibi. Yani Hıristiyan kadınla evlenmek nikah akidini geçersiz kılmadığı gibi erkekle evlenmek de geçersiz kılmaz.

Gayri müslimle evlenecek kız eğer dinini biliyor ve onun şuurunda ise onu çocuklarına etrafına ve hatta kocasına aşılabilir. Ama dininden hiçbir haberi yoksa ona aldırış etmiyorsa zaten kaybedilmiş biridir. Belki daha az zararı dokunabilir. Ama şunu da unutmamalı ki böyle bir kimse belki de psiko-sosyal sebeplerle eski aidiyetini daha çok arar ve ona bağlanabilir.”⁷³

Yaşar Nuri Öztürk de şu sözleriyle benzer açıklamalar yapmaktadır. “Ehl-i Kitap erkeklerle evlenme konusunda Kur’an’ın bir beyanı yoktur. Ancak müşriklerle evlenme yasağının hükme bağlanmasından sonra ehl-i kitap kadınlarıyla evlilik müsadeseinin açıkça ifadeye konması bu kitlenin erkekleriyle evlenmenin müslümâna yasak olduğunun ilanı olarak değerlendirilmiştir. Bu Kur’an’da yeralmayan bir hükmü Kur’an’a yamatmaktır. Siyasal ve sosyolojik gerekçelerle böyle bir yasağın getirilmesine hiçbir diyeceğimiz yoktur. Fakat yasağın zorlama te’villerle Kur’an’a dayandırılması savunulamaz. Çünkü Allah’ın dinine hüküm eklemeye kalkmak gerekçesi ne olursa olsun bir günahtır.

Fakihlerin anılan yasağı koymalarının gerekçesi şudur. Kadının gayri müslim bir aileye gitmesi orada eriyip müslümanlığını kaybetmesiyle sonuçlanır. Buna müsaade edilmemelidir.

⁷³ Atay, Hüseyin , *Kur’an’a Göre Araştırmalar I*, Ankara,1993, s.58-59

Fakihlerin bu yaklaşımı kadınları tam insan saymamalarından⁷⁴ kaynaklanmaktadır. Hayat bir çok yerde fakihleri yalanlamaktadır. Onların düşündüğünün tersine çoğu kez ehl-i kitap kadınlarla evlenen erkekler heder olup gitmekte, ehl-i kitap erkeklerle evlenen kadınlarsa hem kendilerini korumakta hem de doğacak çocukların İslâm'a ısıdırılmasında birinci derecede rol oynamaktadırlar. Benliğini yitirme veya doğacak çocuklara etki edip etmeme bir cinsiyet meselesi değil, bir iman kültür ve kişilik meselesidir.”⁷⁵

III. Semavî Kitabı Olduğu Şüpheli Olanlar

Maide suresi 5. ayeti dikkate alan ve ehl-i kitap olmalarından dolayı yahudi ve hıristiyan kadınlarla evliliğe izin veren İslâm hukuk alimleri günümüzde de Irak'ta dini inançları, yaşantıları, giyim kuşamlarıyla diğer insanlardan ayrı bir zümre oluşturan⁷⁶ Sabiiler'in⁷⁷ ehl-i kitaptan olup olmadıkları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebu Hanife'ye göre bir kitaba inandıklarından, Zebur'u okuduklarından, yıldızlara ibadet etmeyip müslümanların kabeyi tazim ettikleri gibi saygı gösterdiklerinden ehl-i kitap olarak kabul edilirler ve kendileriyle evlilik yapılabilir. İmameyn ise Sabiilerin yıldızlara ibadet etmelerinden dolayı ehl-i kitap olamayacaklarını dolayısıyla onlarla evlenilemeyeceğini söylemektedirler.⁷⁸

Bu farklı görüşleri değerlendirdiğimiz zaman şu neticeye

⁷⁴ Kanaatimce Yaşar Nuri Öztürk, kadınların “ tam insan “ olmadıkları şeklinde fakihlere nisbet etmiş olduğu sözü, fukahanın kadınların erkeklerin yarısı kadar miras alacakları, diyetlerinin erkeklerin diyetinin yarısı kadar olduğu, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği mesabesinde olacağı şeklindeki görüşlerine istinaden kullanmıştır. Çünkü fakihler kadınları tam insan saymamış değillerdir. Onlara göre erkeklerle kadınlar insan olmaları bakımından eşittirler. Ancak bazı haklar açısından aralarında farklılıklar bulunmaktadır. (Geniş Bilgi için bkz. Acar, H.İbrahim, “Diyet Açısından Kadın-Erkek Ayrılığı Problemi”, *Türkiye Günlüğü*, S.51, Yaz, 1998, s. 151-160)

⁷⁵ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'andaki İslâm*, İstanbul, 2000, s.425-426.

⁷⁶ Kesler, Fatih, *Kur'an'da Yahudiler ve Hıristiyanlar*, Ankara, 1993, s. 46.

⁷⁷ Sabii konusunda geniş bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, “Kur'an'daki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme”; *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun, 1992, s. 43-72; Cerrahoğlu, İsmail, “ Kur'an'ı Kerim ve Sabiiler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl, 1962, Cilt, XX, Ankara, 1963, s. 103-116; Kesler, a.g.e., s. 46-64.

⁷⁸ Merginâni, a.g.e., I, 193; Kâsânî, a.g.e., II, 271; Mevsîlî, a.g.e., III, 88; Zeylâ'i, a.g.e., II, 110; Komisyon, *el-Fetava'l-Hindiyye*, Beyrut, tsz, I, 281; Bilmen, *Kamus.*, II,103

varmak mümkündür. Sabii olan kadınlar şayet bir peygambere inanyor ve bir kitabı kabul ediyorlarsa evlenmek caizdir. Aksi takdirde onlarla evlenmek caiz olmaz. Çünkü bu durumda onlar putperest olarak kabul edilirler.⁷⁹

Günümüzde mevcut bulunan Sabiiler, Harran Sabiileri ve Betayih Sabiileri olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Harran Sabiilerinin dini inanç ve yaşantılarının tevhidi bir yaşantı ile ilgisi yoktur. Onları sahip oldukları inançları ve ifa ettikleri ibadetleri sebebiyle ehl-i kitaptan kabul etmek mümkün değildir. Daha çok putperest kavim olarak kabul edilebilirler.⁸⁰ Betayih sabiilerine gelince, onlarda Harran sabiileri gibi asliyetini kaybetmişlerdir. “Zaten ellerinde ilahi vahyi içeren bir kitap olmayan bu insanların mazisi yaklaşık dört bin yıl öncesine dayanan dinlerini tam anlamıyla muhafaza etmeleri mümkün değildir.”⁸¹ Dolayısıyla Sabii kadınlarla evlenmenin söz konusu olamayacağını burada ifade etmek gerekir.

Mecusilere gelince, “ Bu indirdiğimiz kutsal kitab’dır, ona uyun. Bizden önce iki topluluğa kitap indirildi....”⁸² ayetini delil olarak kabul eden alimlerin çoğunluğuna göre onlar ehl-i kitap sayılmazlar. Allah bu ayetinde ehl-i kitabın iki taife olduğunu bildirmektedir. Şayet mecusiler ehl-i kitap olsaydı o zaman ehl-i kitabın üç taife olması gerekir di ki bu da ayete muhaliftir. Ayrıca mecusiler zerdüş kitabını okurlar.⁸³

Ayrıca Abdurrahman b. Avf’ın rivayetine göre Hz. Peygamber mecusiler hakkında şöyle buyurmuştur. “Kadınlarıyla nikahlanmaksızın ve kestiklerini yemeksizin mecusilere, ehli kitaba davrandığınız gibi davranın”⁸⁴

Mecusilerin ehl-i kitap olmadığını, Bakara 221. ayette ifade edilen müşrikler kapsamına girdiklerini düşünen alimlerin

⁷⁹ Zeylâ’i, *a.g.e.*, II, 110; Bilmen, *Kamus.*, II, 108; Cin, *a.g.e.*, s. 112.

⁸⁰ Kesler, *a.g.e.*, s. 61-62.

⁸¹ Kesler, *a.g.e.*, s. 62-63, 243.

⁸² el-En’am, 6/ 155-156.

⁸³ Cessâs, *a.g.e.*, III, 327.

⁸⁴ *Muvatta*, Zekat, 24.

çoğunluğuna göre onların kadınlarıyla evlenmek caiz değildir.⁸⁵ Ancak cizye kabulü hususunda hadisten de anlaşılacağı üzere ehli kitap muamelesine tabi tutulmaktadırlar.⁸⁶

Azınlıkta olan bir kısım alimler ise mecusilerin ehl-i kitab olduklarını kabul etmektedirler. Bunun sonucu olarak da kadınlarıyla evlenmek caizdir. Zahirilerde bu kanaati taşımaktadırlar.⁸⁷

Şehristani ise, Mecusiler ve Sabiileri ehl-i kitap olmamakla beraber onlara yakın olarak tarif etmektedir.⁸⁸

SONUÇ

Evliliğin amaçlarından en önemlisi olan eşlerden birinin diğeri için sükun ve itmi'nan nedeni olması, birbirlerine yardımcı olmaları çoğu defa eşlerin aynı dine mensup olmaları ile mümkündür.

Hakikaten evlilik hayatı eşlerin karşılıklı sevgi ve saygı anlayışı içinde birbirleriyle tam olarak anlaşmalarını icap ettirir. Bu nedenle İslâm'ın tarihsel tecrübesinde hakim olan çizgi, evlilik sırasında denkliğin bulunması yönündedir. Çünkü sevgi ve şefkatin eşlerin kalplerine hakim olduğu yuvalar ancak birbirine denk kimselerle kurulur. Ailelerin sosyal yapıları, kültür seviyeleri, dini anlayışları ve yaşam düzeylerinin belli ölçüler dahilinde de olsa benzerlik arzemesi mutluluk ve huzurlarının garantisi olabilir. Aynı dine inanan kimseler farklı dinlerden olanlara nisbetle daha kolay ve iyi anlaşılırlar. Diğer taraftan karı kocanın ayrı dinlerden olması doğacak çocukların dini ve ahlaki eğitimlerini de şu veya bu yönde etkileyecektir.

Dinine bağlı, iffetini koruyan, güzel huylu bir kadın, kişi için en büyük mutluluk kaynağıdır. Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis bizler için bir ölçü olmalıdır. “ *Dünya bir geçimdir. Dünya geçiminin en iyisi salih bir kadındır.* ”

⁸⁵ Şirâzi, *a.g.e.*, II, 44; Merginâni, *a.g.e.*, I, 193; İbn Kudâme *a.g.e.*, VII, 502 Kurtubi, *a.g.e.*, III, 71; Nevevi, *a.g.e.*, XVI/ 234; Mevsîli, *a.g.e.*, III, 88.

⁸⁶ Razi, *a.g.e.*, XI, 148; Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'an'ı'l-Hakim, eş-Şehir Tefsiru'l-Menâr*, Mısır, tsz, II, 349;

⁸⁷ Cessâs, *a.g.e.*, III, 327; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b.Sa'id, *el-Muhalla*, Mısır, 1970; XI/ 12, 17.

⁸⁸ Şehristani, Muhammed b. Abdulmelik b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır, 1947, I, 47-48.

Bu itibarla müslümanların yapması gereken Şey kadın olsun erkek olsun her yönden aralarında iyi bir lfetin sağlanabilmesi için mensup olduğu dine inanan kimselerle evlenmek olmalıdır. Yalnız burada Şu önemli tesbiti yapmak gerekir. İnananlardan kasdımız sadece inandığını söyleyenler değil aynı zamanda hayatını ilahi emirler doğrultusunda yaşayanlardır. Çünkü çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu toplumumuzda anlayıŐsızlıkları, huzursuzlukları ve geçimsizlikleri sebebiyle boŐanan aileler azımsanmayacak kadar çoktur.

İBN HÂLEVEYH VE “İ'RÂBU SELÂSİNE SÛRE MİNE'L-KUR'ÂN” ADLI ESERİ

Doç. Dr. Orhan ATALAY*

ÖZET

Dil, varlık ve düşünce arasında birbirlerini tamamlayıcı zorunlu bir ilişkiler sistemi bulunduğu tezi, ispata ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Keza, kendisine has düşünce yetisiyle varlığı “bilme ve tanıma” ameliyesinde bulunan insanın kendisinden asla müstağni kalamayacağı yegane aracın dil olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu zorunluluktan olsa gerektir ki, insanlık tarihinin çok erken dönemlerinden itibaren “dil” olgusu üzerinde yoğun fikri ve zihni çabaların varlık bulduğunu görüyoruz. İnsanı bu tür bir çabaya yönlendiren önemli saiklerden birisi de, şüphesiz ki, kutsal anlama ve tanıma güdüsüdür. Nitekim dile ilişkin en erken çabaların kutsal kitaplardaki içkin ilâhî muradı anlamaya tahsis edilmiş olması bir rastlantı değildir. Bu durum İslâmî gelenek için de gerçekliğini korumuş ve en erken dönemlerden itibaren sahih anlamına ulaşmak amacıyla Kur'an'ın diline ilişkin sağlıklı çözümlemelere yönelik oldukça önemli çabalar ortaya konmuş olup; “İ'râbu'l-Kur'ân” literatürü de bunlardandır. İslâm'ın dördüncü asrında yaşamış ve “İ'râbu Selâsîne Sûre mine'l-Kur'ân” isimli eseriyle bu tür bir kültürel mirasa katkı sağlamış önemli simalardan birisi de, şüphesiz ki, İbni Haleveyh'tir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Varlık, Düşünce, İ'râb, İ'rabu'l-Kur'ân, İbni Hâleveyh, İ'râbu Selâsîne Sûre mine'l-Kur'ân.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

ABSTRACT

Ibn Khâlawayh and His Work Named 'I'râb Thalâthîn Sûra min al-Qur'ân'

The thesis that there is between language, thought and existence a order of complementary contacts is clear which to prove it is unnecessary. Identically, we can say quietly that, by his power of thought, mankind, in his act to know and mean the existence, could not be indepence to language. It must be from this necessary, as from early date, we find a lot of efforts on the language. One of factors impeling mankind to these issues is, undouptly, desire of meaning and knowing the sacred. As of matter that, the earliest efforts on language which had peculiared to meaning and knowing the sacred book isn't be a coincidence. This reality is validity for Islâm too. From early dates, much efforts that means the real and truth meaning of Kur'an have came into being. One of these efforts is named "I'rabu'l-Kur'an". İbni Hâleveyh who lived in four century, by his that book "I'rabu Selâsîne Sûre mine'l-Kur'an", is one of master of these efforts.

Key Words: *Language, Existence, Thought, I'râb, I'râb al-Qur'ân, Ibn Khâlawayh, I'râb Thalâthîn Sûra min al-Qur'ân.*

GİRİŞ

İslâm'ın Arap olmayan coğrafyalarda oldukça hızlı denebilecek şekilde yayılmaya başlaması, çeşitli alanlarda bir çok problemi de beraberinde getirmiştir. Bu problemlerin en önemlisi, hiç kuşkusuz, İslâm'ı bir akide, ibadet, ahlâk, kültürel kimlik ve kısacası, bir “düşünüş, duyuş ve yaşayış biçimi” olarak tercih etmiş bulunan gayr-i Arap unsurların yeni dinin temel referansı olan Kur'an-ı Kerim'i doğru şekilde okumak ve anlamak yolunda karşılaştıkları sıkıntılardı. Bu süreçte bir taraftan İslâm'ı tebliğ ve talim amacıyla farklı iklimlere giden Arapların öteki milletlerle karışmaları sonucu asliyetini ve safiyetini kaybetme tehlikesiyle yüzleşen Arapça'yı muhafaza etmek, diğer taraftan da Arapça olarak nazil olmuş dinî kaynağı doğru biçimde okumak ve anlamak için gerekli olan dilin, yani Arapça'nın öğrenimine duyulan acil ihtiyaca cevap vermek gerekiyordu.

Bu zaruretten olsa gerek ki, çok erken dönemlerde Arap diline ilişkin çok sayıda filolojik çalışmaların vücuda geldiğini görüyoruz. Arabın divanı olan şiir, halk hikayeleri, önemli tarihî olaylar ve folkloründen derlenen zengin dilsel malzemelerin yanı sıra, daha arı bir Arapça konuşan bedevi kabilelerin konuşma üsluplarından yararlanarak Arapça'nın ıslahına ve belli kaideler altında sistematize edilmesine özen gösterilmiştir. Bu çalışmalar neticede Kur'an'a doğrudan yansımış ve Kur'an Bilimleri alanında 'İrabu'l-Kur'an', 'Meânîl-Kur'ân' ve 'Ġarîbu'l-Kur'ân' isimleri altında çeşitli disiplinlerin doğuşunu ve teşekkülünü hazırlamıştır.¹ İşte bu incelemede tanıtmaya çalışacağımız eser, mezkur disiplinlerden İr'âbu'l-Kur'an'a dair erken döneme Kur'an edebiyatına ait bir üründür.

Sözlükte, 'bir şeyin aslını ve hakikâtini ortaya çıkarmak, açıklamak' anlamına gelen 'i'râb' kelimesi, ilmî bir ıstılah olarak: “Arap dilinin söz dizimini, yani nahiv veya sentaksını incelemek” demektir. Buna göre, İr'âbu'l-Kur'an İlmi: ayetlerdeki müfret, terkip, takip, müsned, müsnedün ileyh, muzaf, muzafun ileyh, sıfat, hal, bedel ve benzeri açılardan nasıl okunup yazılacağını açıklayan bir

¹ Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 1996, I, 251 vd.

disiplindir. Bu disiplinin hedefi, esasen, Kur'an'ın anlamını açıklamak, kelimelere ait manaların arasını temyiz etmek ve dinleyeni konuşanın maksadına vakıf kılmak gayesini gösterir.² Kur'an üzerinde araştırma yapmak ve onun sırlarını ortaya çıkarmak isteyenler, onun her bir kelimesini, kelime yapısını, mübteda, haber, fail ve mef'ul gibi, kelimenin mahallini araştırmak zorundadırlar. Çünkü Kur'an ayetlerinden çıkarılacak anlam, önemli bir kısmı itibariyle, sözün mantûkuna ve i'rabına bağlıdır.³ Bu gereklilikten dolayıdır ki, tefsir usûlcülerine göre, Kur'an'ın i'rabıyla meşgul olacak kişilerin aşağıdaki hususları dikkate almaları zorunludur:

-Öncelikle i'râbı yapılmak istenen kelimenin müfred veya mürekkep haliyle anlamını bilmek.

-Edebi sanatın gerektirdiği hususları gözetmek.

-Arapça'da mevcut olmayan sahalara sapmamak için, Arapça'daki harf, kelime ve cümle kullanımlarına hakim olmak.

-Uzak ve zayıf yorumlardan ve şazz lehçelerden kaçınarak, daha yakın, kuvvetli ve fasih seçeneği almak.

-Lafızların muhtemel olduğu zahir biçimlerin tümünü elde etmek.

-Konularına göre çeşitli şartları nazarı dikkate almak.

-Her bir terkipte kendi gözlemlerini de dikkate almak.

-Yazı hattına riayet etmek.

-Müteşabihat konusunda olabildiğince hassas ve duyarlı davranmak.

-Zorunlu olmadıkça aslın veya zahirin dışına çıkmamak.

-Aslî ve zaid olanı araştırmak.⁴

² Zerkeşi, M. b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1988, I,377.

³ Suyuti, Celaluddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987, I, 382.

⁴ Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 378; Suyuti, *a.g.e.*, I, 386.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kur'an'ın daha doğru ve sağlıklı anlaşılmasına yönelik çok erken dönemlerde başlayan söz konusu filolojik çabaların ilk asırlarla sınırlı kalmayıp sekiz asır boyunca sürdüğünü görüyoruz. Bu süre içinde Kur'an'ın dilsel yapısına dair oldukça zengin bir edebiyat oluşmuştur. Bu edebiyatın bazı önemli ürünleri ve yazarları şunlardır:

1. Ebu Ali Muhammed el-Kutrub (v. 206 h.), *İ'râbu'l-Kur'ân*,
2. Muhammed b. Yezid el-Müberred (v. 286), *İ'râbu'l-Kur'ân*,
3. İbni Hâleveyh (v.314), *İ'râbu Selâsine Sûre Mine'l-Kur'ân* ,
4. Muhamed b. Ahmed en-Nehhas (v. 338), *İ'râbu'l-Kur'ân* ,
5. Mekki b. Ebi Talib (v. 437), *Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân* ,
6. Ebu'l-Beka Abdullah b. Hüseyin, (v. 616), *et-Tibyân*,
7. Ebu İshak İbrahim b. Muhammed (v. 742), *el-Mucîd fi İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*,
8. Şihabuddin Ahmed b. Yusuf, (v. 756), *ed-Durru'l- Masûn fi İlmi'l-Kitâbi'l-Mubîn*.⁵

İ'râbu'l-Kur'ân ilmi hakkında yaptığımız bu kısa girişten sonra, şimdi İbni Haleveyh'in hayatı ve sonra da ilgili eserini tanıtmaya çalışalım:

Hayatı: Hüseyin b. Ahmed b. Hamdân Abdullah b. Hâleveyh; tam olarak tespit edilmemekle birlikte, takriben 290/903 yıllarında Hemedân'da doğduğu sanılmaktadır. İlk tahsilini orada tamamladıktan sonra, 314/962 yılında ilmî tedrisât için Bağdat'a gitti ve orada şu alimlerden çeşitli dersler okudu: İbni Mücahid ve Ebu Said es-Sîrâfi'den Kur'ân ve kıraât; İbni Dureyd, Niftaveyh, Ebu Bekir b. el-Enbârî'den dil ve edebiyat ve İbni Ömer ez-Zahid'den nahiv; Muhammed b. Muhled el-Attar ve daha başkalarından da hadis dersleri aldı. Daha sonra Bağdat'tan ayrılarak Haleb'e yerleşen İbni Haleveyh, vefat tarihi olan 370/1026 yılına kadar Halep'te

⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I/123; es-Sabbâğ, Muhammed b. Lütfi, *Lemehât fi Ulûmi'l-Kur'ân ve'tticâhâti't-Tefsir*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1990, s. 237-9.

Seyfuddevle el-Hamdânî'nin yanında çocuklarının eğitim ve öğretimi ile meşgul oldu.⁶ Fıkıhta Şafii olan İbni Haleveyh, itikatta imamiyye mezhebinin İsnâ 'Âşeriye koluna mensuptur. İbni Hacer, gerek İbni Ebi Tayy'a istinaden verdiği haberlerde ve gerekse İbni Hâleveyh'in "Kitabu Leyse" isimli eserinde yer alan bazı delillere dayanarak, onun İmamiyye mezhebine mensup ve mezhebinin de alimi olduğunu nakleder.⁷ İnceleme konusu olarak seçtiğimiz "İ'râbu Selâsîne Sure..." isimli eserinde de buna dair bazı ipuçlarına rastlamak mümkündür: Nitekim, Hz. Ali'nin söz konusu edildiği yerlerde⁸

✕✕◻ ✕◻◻ ✓◻✕◻ ◻*◻◻ ✕✕◻ ✕◻
◻ ✕✕◻✕✕ şeklinde daha çok imamiyenin yazım geleneğini yansıtan ifadeler ve, **"Sonra, o gün nimetten elbetteki sorulacaksınız"** (Tekâsür, 102/8) ayetinin tefsiri bağlamında, "Denildi ki, bu nimet Ali b. Ebi Talib (a.s.)'in velayeti olup, ondan sorulacaksınız"⁹ şeklindeki cümlesi buna dair birer örnek sayılabilir. Ancak İbni Hâleveyh'in mezhebî bir taassub içinde olmadığını da açıkça gözlemek mümkündür. Nitekim Raşit Halifelerin bahsi geçtiği her yerde onlar için dua ve saygı ifadelerini asla ihmal etmemiştir. Mesela, **"Onun yanında, Yüce Rabbinin hoşnutluğunu istemekten başka, hiç kimseye ait mükafatlandırılacak bir nimet yoktur"** (Leyl, 92/19) ayetinde yer alan ✕◻◻ (onun nezdinde) ifadesindeki zamire göndermede bulunarak, buradaki zamirin Hz. Ebu Bekir (r.a.)'a raci olduğunu gayet içtenlikle hatırlatır.¹⁰ Bundan olsa gerek ki, bazıları onu Ehl-i Sünnetten kabul etmiştir.¹¹

İlmî Şahsiyeti: 314/962 yılında ilim için Bağdat'a giden İbni Haleveyh, yukarıda da belirtildiği gibi, dönemin ünlü alimlerinden çeşitli alanlarda bir çok dersler almıştı. Bağdat'taki öğrenimini tamamladıktan sonra önemli bir ilmi şöhrete sahip olarak Haleb'e dönen İbni Hâleveyh, çeşitli bölgelerden kendisine gelen öğrencilere

⁶ Suyûtî, *Kitâbu Buğyeti'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 231.

⁷ İbni Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrut, 1390/1971, II, 267.

⁸ İbni Hâleveyh, *İ'râbu Selâsîne Sûre mine'l-Kur'ân*, s. 70, 101.

⁹ İbni Hâleveyh, *a.g.e.*, s. 172.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 89.

¹¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 529.

dersler vermeye başladı. İlim ve edebiyat alanında dönemin önemli simalarından biri haline gelen müellifin eserlerine baktığımızda tıp, coğrafya, nahiv, kıraat, sarf ve edebiyatın yanı sıra, zooloji, filoloji ve antropoloji gibi farklı alanlarda da çeşitli eserler verdiğini görüyoruz. Bununla birlikte, İbni Hâleveyh'in temayüz ettiği ilmî disiplin nahivdir. Kendisinin de ifade ettiği gibi, tam elli yıl bu ilimle iştiğal etmiş bulunan İbni Hâleveyh, bu sahada haklı bir otoriteye sahip olmuştur.¹² Nitekim Suyûtî'nin İbni Adîm'in "*Târihu'l-Haleb*" adlı eserinden iktibasla aktardığı şu bilgi onun nahivdeki ilmî derinliğini açıkça belgelemektedir: Rivayete göre bir gün, Seyfuddevle el-Hamdânî, yanındaki alimlerden tekil yapısı memdûd, çoğulu ise maksûr olan bir isim söylemelerini istemiş, ancak hiç kimseden cevap alamamıştı. Sonra aynı soruyu İbni Hâleveyh'e yöneltmiş, o da şu kelimelerle ona cevap vermişti:¹³

1. * ← ① ↻ □ □ □ × ① ← ↻ □ □ □ (bekâr)
2. * ← ① & ① □ □ × ① ↻ & ① □ □ □ (sahra)
3. * ↻ ◊ ◐ ① □ □ × ◊ * ① □ □ □ (geniş ve yassı taş, sal)
4. * ← ① ↻ ↻ □ □ × ① ↻ ↻ ↻ □ □ □ (Sidr ve Erak ağacının bolca yetiştiği ova)

Eserleri: Bir insan ömrüne oranla oldukça uzun bir zaman sayılan elli yıl boyunca nahivle meşgul olmuş bir filologun bu alanda son derece zengin ve orijinal eserlere sahip olması kadar tabii bir şey olamaz. Müellife ait eserlerin bir kısmı günümüze kadar gelmemiştir. Mevcut olanların ise, bir kısmı matbu diğer bir kısmı ise el yazması halinde olup yeni çabaları beklemektedir. Buna rağmen, gerek mevcut kitabiyyât kaynaklarından, gerekse tanıtmaya çalışacağımız söz konusu kitabından yararlanarak, isimlerini tespit ettiğimiz bazı eserleri şunlardır:

1. *Kitâbu Şerhi Esmâillâh,*
2. *Kitâbu'l-Mübtedi,*

¹² İbni Nedim, *el-Fihrist*, s.84; Suyuti, *a.g.e.*, s. 232.

¹³ Suyuti, *a.g.e.*, s. 232.

3. *Şikâtü'l-Ayn*,
4. *Kitâbu'l-Ayn*,¹⁴
5. *el-Mesâil*,
6. *Kitâbu'l-Kıraât*,¹⁵
7. *Kitâbu'n-Nebât ve 'ş-Şecer*,¹⁶
8. *el-Maksûr ve'l-Memdûd*,
9. *el-Müzekker ve'l-Müennes*,
10. *Kitâbu Leyse*¹⁷,
11. *Kitâbu İştikâkı İbni Hâleveyh*,
12. *el-Cümel fi'n-Nahv*¹⁸,
13. *İtrağâşşe fi'l-Lüğa*,
14. *el-Elifât*¹⁹,
15. *el-Bedi' fi'l-Kıraâti's-Seb'*,²⁰
16. *Kitabu'l-Maât*²¹,
17. *Esmâul-Esed*,

¹⁴ Müellif bu kitapta *el-ayn* kelimesinin otuz çeşit anlamını verir; her şeyin hayırlısı, casus, pınar, mizan, göz, göze, günlerce yağan yağmur, kible yönünden beliren bulut vs. bkz. Suyuti, *el-Buğye*, s. 231-232; *el-Muzhir*, I, 197.

¹⁵ Millet Ktp. Murad Molla, nr. 85; *el-Camiâtu'l-Arabiyye*, Kıraat, nr. 52'den *DİA*, XX, 15.

¹⁶ Berlin, 7057/2, Sezgin Fuat, *GAS*, IV, 333.

¹⁷ Arapça dilindeki nadir, şaz ve garip kelimeleri konu edinen bir eser olup; "Arap keliminde şu yoktur" anlamında 'Leyse fi kelâmi'l-Arap keza' şeklindeki ifadenin sıkça tekrarından ismini almıştır. British Museum'da bulunan tek nüshadan Derenbourg Hebraica 1894'da basılan bu eser, daha sonra Ahmed Emin eş-Şinkitî tarafından 1327 yılında Kahire yayımlandı. En son olarak da Muhammed Ebu'l-Futûh Şerif tarafından 1395/1975 yılında gene Kahire'de neşredilmiştir. (Yusuf Elyan Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbuâti'l-Arabiyye ve'l-Muarrebeh*, Mısır, 1346/1928, s. 91; *DİA*, XX, 15.

¹⁸ İbni Nedim, *Fihrist*, s. 84; Meşhed'de (nr. 994/2) bir nüshası mevcuttur. *DİA*, XX, 15.

¹⁹ Arapça'da elif, hemze ve çeşitleriyle i'lâl, ibdâl, tahfif ve hazf gibi durumları inceleyen bir eser olup 1402/1982 yılında Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından Riyad'da neşredilmiştir. *DİA*, XX, 15.

²⁰ Arthur John Arberry tarafından 1948 yılında Budapeşte'de neşredilmiştir. *DİA*, XX, 15.

²¹ Arapça'da mevcut yirmi beş çeşit 'Mâ' edatından bahseder.

18. *Esmâu'l-Hayye*,
19. *er-Rîh*²²,
20. *el-İşârât*,
21. *Şerhu Maksûreti İbni Dureyd*²³,
22. *İştikâku'ş-Şuhur ve'l-Eyyâm*²⁴,
23. *Muhtasarı Şevâzzi'l-Kıraât*²⁵,
24. *et-Tezkire*,
25. *Ğarâibu Halki'l-İnsan*²⁶,
26. *Takfiyetu me'ttefeka lafzuhû va'htelefe ma'nâhu*²⁷.

İ'râbu Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân

Bu gün için, İngiltere, Ramfor ve Ayasofya müzelerinde olmak üzere, üç asıl nüshası mevcut olan bu kitap, Abdurrahim Mahmud adında Mısırlı bir şahıs tarafından asıl nüshası ile mukayese edilerek düzenlenmiş ve yayımlanmıştır. Müellif, bu eserde Fatıha Suresi ile birlikte et-Tarık/86 ile en-Nas/114 sureleri arasında yer alan yirmi dokuz surenin i'rabını yapmaktadır. Ayetleri hem sarf hem de nahiv

²² Arap dilinde rüzgar için kullanılan kelimeleri konu edinen bu eser ilk olarak Samuel Magelberg tarafından, gene İbni Hâleveyh'e ait olduğu kesin olmayan *Kitabu'ş-Şecer* ile birlikte 1909 yılında Berlin'de neşredildikten sonra, Kratchkovski İslâmica II'de; Hatim Salih ed-Damin Mevridü'l-İrakî'de III ve son olarak da Hüseyin Muhammed Mehmed Şeref tarafından 1404/1984 yılında Medine'de neşredilmiştir. Eser, Fakülte kütüphanemizde mevcuttur. (bkz. 492.73.İ 15 R)

²³ Hocası İbni Dureyd'in eserinin şerhi olup Mahmud Casim Muhammed'in *İbn Hâleveyh ve Cuhûduhu fi'l-Luğa* isimli kitabı içinde neşredilmiştir. (Beyrut, 1407/1986), *DİA*, XX, 15.

²⁴ Ay ve gün isimlerinin türetimini konu alan bir sözcüktür. Necaşi, *İktifâu'l-Kunû* isimli eserinde bu eserin I. cildinin 39 sahife halinde 100 nüsha olarak basıldığını zikreder. Muhammed Muhsin es-Sâmarrâi, *ez-Zerî'ah ilâ Tesâni'î'ş-Şi'a*, Tahran, 1391/1972, II, 101.

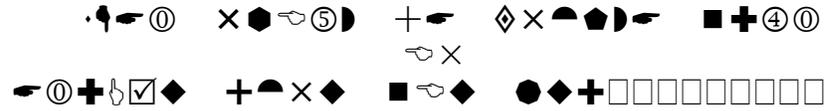
²⁵ G. Bergstrasser tarafından 1934 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

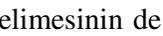
²⁶ İnsanın yaratılışındaki inceliği konu edinen bir sözcük olup Mahmud Câsim tarafından neşredilmiştir. *DİA*, XX, 15.

²⁷ İbni Hâleveyh, *a.g.e.*, s. 14, 52, 69, 84; Suyûtî, *el-Buğye*, s. 231-232; *el-Muzhir*, I, 197; el-Kıftî, Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, Beyrut, 1406/1986, I,359; Brockelmann, *GAL*, I, 130.

açısından tahlile tabi tutan müellif, fiil çekimlerini belirttikten sonra, kelimelerin iştikak ve manalarını açıklar. Zaman zaman, incelediği ayetlerin nüzul sebeplerine ve kimler hakkında nazil olduklarına dair bilgiler de sunan İbni Haleveyh, konuyla ilgili haberleri bazen senetleriyle bazen de senetsiz olarak aktarırken, ilgili ayete ilişkin tefsir, kıraat, i'rab ve ondan çıkarılan fikhî hükme ilişkin görüşleri de belirttikten sonra, kendisine ait yorum, kanaat ve tercihlerine de yer verir. Mesela, Besmele'nin Kur'ân 'dan olup-olmadığı konusundaki farklı görüşleri aktardıktan sonra, “Bana göre, bu konuda en doğru yorum İmam Şafii'ye aittir ve ben de aynı görüşü benimsiyorum” der.

İbni Haleveyh, Kur'ân 'da mevcut olan garip kelimeleri açıklamak amacıyla, Arap şiirinden çeşitli istişhatlarda bulunduğu gibi, istişhat için getirdiği şiirlerde garip bir kelimenin bulunması halinde ise, o kelimeyi de Kur'ân 'daki kullanımlardan yararlanarak açıklama yoluna gider ve böylece şiir ile Kur'ân arasında çift yönlü bir istişhat yöntemi kullanır. Mesela, Fatiha Suresi'nde zikredilen, melik kelimesi için aktardığı:



beytinde zikredilen mesbûra kelimesini de  (İsra, 17/102) ayetinde yer alan “mesbûrâ” kelimesiyle açıklayarak, bunun “helak olmuş” veya “noksanlaşmış” anlamında olduğunu belirtir. Bununla birlikte, köken itibariyle Arapça olmadığı halde Arapçalaşmış (muarreb) kelimeleri de ilgili yerlerde belirten müellif, o kelimelerin hangi dile ait olduğunu ve o dilde hangi anlamları ifade etmek için kullanıldığını da belirtir. Mesela, Fil Suresi'nde yer alan  siccîl kelimesinin Farsça'da taş ve kil anlamındaki  / senk ve kil terkibinden, keza,  /Musa kelimesinin de İbranice 

/Moşa isminden Arapça'ya geçtiğini ileri sürer²⁸.

Tefsir Metodu: Müellif, söz konusu eserinde rivayet ve dirayet tefsir metotlarının her ikisini de kullanıp, bazı ayetleri Hz. Peygamber, sahabe veya tabiin sözlerine istinaden tefsir ederken, bir kısım ayetleri de dirayet, yani rey ve tefekküre dayalı tefsir yöntemiyle açıklamayı tercih eder. Mesela, **“İnsan, Rabbine karşı pek nankördür”** (Adiyât, 100/6) meâlindeki ayet metninde yer alan “kenûd” sıfatını, Hasan Basri'den aktardığı, “musibetleri hatırlar, (ama) nimetleri unuttur” cümlesiyle açıklamıştır. Bununla birlikte, çeşitli kıraat biçimlerine dayanarak yaptığı kimi orijinal yorumlara da rastlamak mümkündür. Mesela, **﴿أَنْزَلْنَاهُ فِى الْقُرْآنِ مُبَارَكًا مَّرْسُومًا﴾** (Fecr, 89/29) ayetinin tefsirinde, **﴿أَنْزَلْنَاهُ فِى الْقُرْآنِ مُبَارَكًا مَّرْسُومًا﴾** şeklindeki kıraate dayanıp; **“Ey huzura ermiş nefis! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olmuş halde Rabbine dön!”** (Fecr, 90/27-28) ayetinde yer alan “nefs” kelimesinden “ruh”; “rabb” kelimesinden ise “ceset” anlamının kastedildiğini ileri sürerek, ayetin, “sahibinin cesedine geri dön!” anlamında olduğunu savunur. Bunun yanısıra, müellifin, bazı kavramların daha iyi anlaşılması amacıyla, zaman zaman kelimenin etimolojik yapısına çeşitli izahlar getirdiğini de görürüz. Nitekim, Asr Suresi'nin tefsirinde “sabır” kavramını açıklama sadedinde, Arapça kökenli bir kelime olan “sabr” sözcüğünün “acı ilaç” anlamındaki “es-sibr” kelimesinden türetildiğine dikkat çeker. Tefsirinde zaman zaman çeşitli fıkhi tartışmalara da giren müellif, bu konuda mezhebi görüş ayrılıklarına dalma eğiliminde değildir. Mesela, Tin Suresi'nde yer alan, **“Bu Emin Belde’ye** (yemin olsun ki) (Tin, 95/3) ayetinin tefsirinde, “Bu belde İslâm öncesi dönemde de emindi. İslâmî dönemde ise, cezayı mucip bir suç işleyen kişi oraya sığınacak olursa; Harem ehlinde birisi olması halinde kendisine ceza tatbik edilir. Fakat Harem ehlinde değilse, oradan çıkmak zorunda kalacak biçimde hayat şartları zorlaştırılır” diyerek kendisine ait fikhî bir tercih önerir. Müellif, i'rabını ve tefsirini yaptığı surenin sonunda ise, surenin fazileti ile ilgili bir veya birkaç hadise yer verir.

Kıraât:İbni Haleveyh, i'rabını yapmak amacıyla ele aldığı

²⁸ İbni Haleveyh, *a.g.e.*, s. 194.

ayetlerin tefsirinde kıraat farklılıklarını mutlaka belirtirken, teknik terim olarak da *kıraat*, *harf* ve *lugat* kavramlarını kullanır.²⁹ Farklı kıraatleri aktardıktan sonra da “Resulullah’ın lügati ise şudur” diyerek Hz. Peygamber’in kıraâtına yer verir. Mesela, “**İnsan, hiç kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini mi sanır**” (Beled, 90/5) ayetinin metninde yer alan ۞۵&×۞ kelimesi için, “Resulullâh’ın (buradaki) lugati kesre, yani “eyahsibu” şeklindedir” der. Müellif, kıraat farklılıklarını zikrettikten sonra, kelimenin Arapça grameri açısından başka biçimlerde de okunabileceğini, ancak bu şekilde Kur’ân okumanın caiz olamayacağını, çünkü sünnet olması nedeniyle kıraatın Arapça ile kıyas edilemeyeceğini ileri sürerken,³⁰ yeri geldikçe, nahivcilerle kıraatçılar arasındaki görüş farklılıklarını da aktarır. Mesela, “Hâ-i Sekte” ile ilgili olarak şunları söyler: “Kur’ân ’da yedi yerde mevcut olan:

□+×●۞۞ ۞۞④ +●⑤۞۞× ۞۞۞ □+۞۞۞۞۞+ □+ ×۞۞۞۞۞+ □+×+۞۞۞ ۞۞①۞۞۞۞۞+ □+×۞۞۞۞۞ ۞۞ □+×۞۞۞۞۞ gibi kelimelerde kıraatçılar, Kur’ân ’ı esas alarak, vakf halinde “ha” sesi ile dururken, vasl halinde ise ihtilaf etmişlerdir. Oysa nahivciler açısından söz konusu “ha” harfinin vasl durumunda hafzedilmesi daha uygundur. Çünkü bu ses, vakf için vaz edilmiştir”³¹.

Nahiv konusunda Basra ve Kufe ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarını aktaran müellif, genelde Kufe Ekolü’nü tercih etmekle beraber, bazı yerlerde ise her iki ekolün de görüşlerini eleştirir ve kendine has açıklamalarda bulunur. Mesela, Beled Suresi’nde zikredilen ۞۞۞۞۞۞ (toprağa serilmiş) ibaresinin anlamı konusunda;

۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞
 ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ ۞۞۞۞۞۞۞۞۞ adam fakirleştiğinde **teribe**;
 zenginleştiğinde ise **etrebe** kalıbının kullanıldığını belirttikten sonra, evlilikteki tercihleri bildirme sadedinde “Dindar olanı tercih et ki, elin topraklansın (zengin olasın)” anlamındaki

²⁹ Bkz. *a.g.e.*, s. 118.

³⁰ *A.g.e.*, s. 24.

³¹ *A.g.e.*, s. 64.

☞× x!①☞ ●×☞☞☞ ✓☞☞☞①◇□ ☞◇ ifadeyi açıklarken; “Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, bu sözle ya yapılması istenmeyen bir durum için bedduada bulunmuş veya bu sözü şart sadedinde söylemiş olup, “Söylediklerimi tutmaz isen, elin topraklansın (fakirleşsin)” anlamında kullandığını söyler. Sa’leb ve Müberred de İbni Haleveyh’in bu yorumunu beğenmişlerdir. Nahiv alanında ekoller arasındaki ihtilafları da tartışan İbni Haleveyh, aynı konuda Arap kabileleri arasındaki gramer ihtilaflarını da zikrederek; munkatı istisnanın Arapların geneli tarafından nasb ile okunmasına karşın, Beni Temim Kabilesi’nde ref’ ile okunmasını buna örnek gösterir.

Yeminler: Yemin etmenin sadece Allah'a nisbet edilebileceğini, O'nun dışındaki varlıklara yemin etmenin caiz olmadığını belirten müellif, Kur’ân ’da yer aldığı şekliyle Allah’ın dışındaki varlıklara yapılan yeminleri, hazf ve takdir yöntemiyle cevaplandırmaktadır. Çünkü söz konusu yerlerde muzaf hazfedilmiş, yerine muzafun ileyh ikâme edilmiştir. Buna göre, ★☞☞☞☞☞+ ”Göge yemin olsun” ifadesi ★☞☞☞☞☞ ☞@ + ” Göğün rabbine yemin olsun” takdirindedir, demiştir. Fakat, aynı kitabın bir başka yerinde³² □⊗①☞☞ ✓☞☞☞ ★☞☞☞☞☞+ ayetinin tefsirinde ise, Allah’ın, fayda açısından çok büyük nesnelere yemin ettiğini belirterek, hazf ve takdir yöntemiyle uyuşmayan bir yaklaşım tarzını ortaya koyar.

Sonuç olarak, İslâm’ın erken devirlerinden itibaren Kur’ân üzerinde belki de hiç bir kitaba nasip olmamış sayıda milyonlarla ifade edilecek çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Şüphesiz ki bu çalışmaların bütününe yakın denilecek kısmı Kur’ân ’ın daha doğru anlaşılması amacına yöneliktir. Kur’ân Edebiyatını oluşturan bu devasa miras içerisinde, elbetteki ilk dönem çalışmalarının ayrı bir yeri ve önemi vardır. İbni Haleveyh’in yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığımız ‘İ’râbu Selâsîne Sure Mine’l-Kur’ân ’ isimli eseri de ilk dönem lugavi tefsir örneklerinden birini temsil etmesi açısından oldukça önemlidir. Bilindiği üzere İ’rabu’l-Kur’ân Edebiyatı, Kur’ân ’ın gramer yapısını önceleyen eserlerdir. Denilebilir ki, Kur’ân ’ın

³² A.g.e., s. 51.

gramatik, yani nahvî yapısı ve mantığını kavramadan onu anlamaya imkan yoktur.

HELLENİZM ÖNCESİ YUNAN FELSEFESİNDE GÜZELLİK ANLAYIŞLARI

Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN*

ÖZET

İnsan, var olduğu andan bu yana, birçok şeyi merak edip araştırdığı gibi, ona huzur verecek şeylerin de peşinde olmuştur. Bunlardan biri de güzelliştir. Güzellik, bir nesnenin, özünde haz veya beğeni duygusu oluşturmasına yol açan temel özelliğine denilmektedir. Güzellik duygusu her insanda vardır; ancak güzellik olgusunu felsefi bir problem olarak ilk kez Yunan filozofları ele almışlar ve bu problem üzerinde düşünüp eserler üretmişlerdir.

Önceleri tüm felsefi konular gibi güzellik de din olgusu içinde ele alınmış, sonra Pythagoras'la birlikte güzellik bir kavram niteliği kazanmaya başlamış ve güzel olanın uyumluluk demek olduğu belirlenmiştir. Herakleitos, bu uyumun zıtlıklarla sağlanabileceğini ileri sürmüştür. Empedokles, güzellikle sevgi-aşk arasında ilgi kurup, konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Demokritos, güzeli doğada değil insanda aramak gerektiğini söylemiş; Sokrates bunu geliştirip asıl güzelliğin ruh güzelliği olduğunu vurgulamıştır. Sokrates, aynı zamanda güzelle iyi arasında sıkı bir bağ olduğunu da ifade etmiştir.

Platon, güzeli de idea öğretisine göre yorumlayarak iki tür güzelden söz etmiştir. Kendinde güzel veya değişmeyen güzel ki bu, ideadır; diğeri de tek tek nesnelere veya fertlerdeki değişen güzel. Dünyadaki tüm güzellikler idea olan güzelin yansımalarından ibarettir. Platon, güzel ile iyi arasındaki ilgiyi de devam ettirmiştir. Aristoteles, Platon'un ideaya dayalı güzellik anlayışına karşı çıkarak, güzelin nesneden kaynaklandığını kabul etmiştir. Aristoteles, kendisinden önce kabul edilen orantı, simetri, uyumluluk gibi güzellik ölçülerine büyüklüğü de katmakla farkına varmadan yücelik kavramına da kapı aralamıştır. O da Platon gibi sanatların taklit olduğunu kabul etmiştir.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Anahtar Kelimeler: Güzellik, Idea, Uyum, Sevgi, Pythagoras, Herakleitos, Sokrates, Platon, Aristoteles.

ABSTRACT

Beauty Ideas in Greek Philosophy Before Hellenism

There are sense of beauty in all human and everyone desire beauty. Beauty is the admire an object that is formed in human. Philosophically, ansient times philosophers talk about it in the first time. Some of them explain beauty as regularity of existences in cosmos. However, others define it as harmony that exist among opposities. According to some of them, beauty depends on love. According to others beautiful (goodness) and good are the same things. Platon separates beautiful to two parts: real beautiful and in appearance beautiful. Aristoteles don't do such difference. According to him beauty is within object or thing.

Key Words: *Beauty, Idea, Harmony, Love, Pythagoras, Herakleitos, Sokrates, Platon, Aristotle.*

GİRİŞ

Evrenin derinliklerinde ve üzerinde yaşadığımız dünyada çok çeşitli varlıklar bulunmaktadır. Üzerinde yaşadığımız dünyada, tabiata uyum sağlayabilen varlıklar mevcudiyetlerini sürdürmekte, sağlayamayanlar ise doğal veya yapay bir seçkinleşmeyle elenerek yok olup gitmektedirler. Buna göre tabiat, zorluklarıyla mücadele edebilen varlıklarla devam etmektedir. Her varlığın bu güçlüklerle karşı geliştirmiş olduğu bir takım organları veya araçları bulunmaktadır. Kimi varlıklar pençeleriyle, kimileri kanatlarıyla, bir kısmı kurnazlıklarıyla, bazıları süratleriyle... tabiata karşı hayatta kalma uğraşısı vermekte ve bu uğraşta galip gelenler varlıklarını devam ettirebilmektedirler. İnsan da başlangıçtan bu yana tabiata karşı mücadele eden ve bu mücadelede diğer canlılara oranla maddî yapısıyla daha zayıf bir varlık olmasına rağmen, kendisinden daha güçlü varlıklara ve bütün tabiata karşı çeşitli savunma mekanizmaları geliştirip ayakta kalabilmeyi başararak mücadeleyi kazanan ve tabiata egemen olan tek varlık olarak gözükmektedir.

Öyleyse insanı tabiata egemen yapan unsurlar nelerdir? Bunlar insanın fizik yapısıyla mı ilgilidir, yoksa insanı tabiata üstün yapan başka özellikleri mi vardır? İnsan, fiziksel olarak zayıf bir varlık olduğuna göre onu tabiata hakim duruma yükselten özellikleri, fizik yapısıyla doğrudan ilgili değildir. Bununla birlikte fiziksel yapısının bu başarıda hiç ilgisi yoktur demek de doğru olmaz. Çünkü mevcut varlıklar arasında vücudu yere dik olarak bulunan yegane canlı, insandır. Fiziksel olarak zayıf olmasına karşılık, diğer bütün varlıklardan hem vücudunun dik olması, hem başını vücudunun üst noktasında tutması ve hem de ruhî yeteneklerindeki üstünlüğü ile ayrılan insan, tabiata karşı sürdürdüğü hayat mücadelesindeki başarısını da bu ruhî yetenek üstünlüğüne borçludur. Çünkü ruhî yetenekleri insanı; bilen, bilgi üreten, gayeleri, istekleri olan ve bunlar doğrultusunda davranış ve eylem geliştiren bir varlık konumuna yükseltmektedir.

İnsanın, aynı cins altında toplandığı hayvanlarla yeme, içme, çoğalma, algılama, hareket etme, vb. gibi fizyolojik ihtiyaçlar açısından bazı benzerlikleri bulunmakla beraber, o, sadece fiziksel bir varlık olmayıp, ruhî yeteneklerinden dolayı aynı zamanda manevî bir

varlıktır. Bu ruhî yeteneklerin en önemlisi akıldır ve insan, akılı sayesinde duyulardan gelen algıları fikir haline getirerek düşünür, ayırtmalar yapar, sentezlere ulaşır, öğrendiklerini muhafaza eder, düşünceler ve varlıklar arasında mukayeseler yapar, nihayet nesnelere aldıkları fikirleri yer, zaman ve diğer bağlardan soyutlayarak kavramlar meydana getirir; duyguları ile heyecanlanır, sever, güler, ağlar, kızar; iç dünyasının derinliklerinde şuurlu oluşturarak bunu davranışlarına ve yapıp etmelerine yansıtır, hayal kurar, sezer; hepsinden önemlisi bütün bunları anlamlandırır, anlamlandırdıklarını da dil, ses, çizgi ve renkler aracılığıyla ifade eder. Varlık dünyasında bütün bunları yapabilecek tek ve müstesna varlık, insandır.

Varlık kazandığı andan bugüne kadar yaşayarak ve bizzat yaparak geldiği tarih seyri içinde insan, kendisini diğer varlıklardan ayıran ve onu 'insan' cinsi altında toplayan özellikleriyle, değer üreten bir varlıktır. Değişik toplumlarda farklı şekillerde yansıyan değerlerin hepsi, tarihin süzgecinden geçip gelmiş ve ait oldukları milletlere göre değişik yansımalar göstererek farklı kültürleri oluşturmuşlardır. Bunların arasında hukuk, ahlâk, estetik vb. gibi değer alanları bulunmaktadır. Bu değer alanları, mensup oldukları toplumlar tarafından üretilerek farklı milletlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlarlar. Bununla birlikte insan tarafından üretilmeyen, insanüstü bir kaynaktan gönderilen din de bir değer alanı olarak insanlıkla beraber bulunmaktadır. İster sanat gibi insan kaynaklı olsun, isterse din gibi Tanrı kaynaklı olsun, bu değer alanlarından her biri, birer değer alanı olmak itibarıyla evrensel boyutludur. Ancak toplumlar, bu alanlara kendi duygu ve düşüncelerinden kaynaklanan değer yargılarını yüklemeye başladıkları andan itibaren içinde oldukları kültüre ait hale gelmektedirler. Değerler, kendi bünyelerinde kaldıkları ve sadece yaşadıkları müddetçe, bir problem olarak görülmezler. Ancak insan; yaşadıklarını, hissettiklerini irdelenebilir temayülündedir. Bu temayülle insan, değer alanlarını birer problem alanı haline de getirmekte ve konu, felsefenin bir problem alanı haline gelmektedir.

Felsefenin işi değer üretmek değildir. Felsefe, nasıl varlık hakkında sorgulayan bir tavır takınıyorsa, değerler hakkında da aynı

tavır takınmakta ve onları irdelemekte, başka bir deyişle değerler hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Değerler nasıl oluşmuştur? Bunların meydana gelişinde insanın ne gibi katkıları bulunmaktadır? Değerlerin ortaya çıkışında kültürel çevrenin ne türden etkileri vardır? Bu değerler niçin üretilmiştir?...sorularını sormak ve cevaplarını aramak, felsefenin ve felsefecinin görevidir. Zira “bir şeyi, bir varlığı değerlendirmek, onu yalnız başına ve kendi varlığı içinde değerlendirmek değil, onu insanla, insan tabiatı ile olan münasebeti içinde değerlendirmektir.”¹ Buna göre felsefe ve doğal olarak onun uygulayıcısı konumundaki felsefeci, değerler karşısında bir tavır belirlemektedir. Öyleyse felsefenin belirlediği bu tavra konu olan değerlerin oluşması ve bu oluşumda fert ya da toplumun tavır alışması nasıl gerçekleşmektedir? İlk olarak belirtilmesi gereken husus, önce değere konu olabilecek durumların yaşanması, sonra da bunların birer değer olarak tespit edilmesidir. Ferdin, kültürel doku içinde yer alan değerler karşısında tavır belirlemesinde, kalıtımsal olarak getirdiği psikolojik, fizik ve fizyonomik gibi doğal yapısının gereği olan kişisel özelliklerinin yanında, hayat görüşünün ve felsefî düşüncelerinin de katkısı bulunduğu gibi², bunda sosyolojik yapının da önemli payı vardır; fert, içinde bulunduğu toplumun değerlerini, önce kendi hayatında uygular, sonra çeşitli kriterlerle beraber, sözünü ettiğimiz ölçüleri de dikkate alarak değerlendirmeler yapar. Bu değerlendirmelere sadece başkalarındaki değer’e konu olan olguları değil, aynı zamanda kendisinde de bulunan duygu, düşünce, davranış, inanış vb. gibi durumları da katar; böylece değerler bir yandan teşekkül ederken, bir yandan da değerlendirmeye tabi tutulmuş olur.

İnsan, hayata geldiği andan, ölümüne kadarki zaman dilimi içerisinde bir çok değerle kuşatılmıştır. Hatta hayatımızı çoğunlukla bu değerlere göre tanzim etme eğilimimiz bulunmaktadır. Öyleyse insan hayatında yer alan değerler nelerdir? Bu değerler hayata nasıl etkide bulunmaktadır? Bu değerleri ortaya koyarken hangi ölçüler dikkate alınmaktadır?

¹ Fahrettin Olguner, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*, İstanbul, 2001, Ötüken Neşriyat, Genişletilmiş 2. Baskı, s. 170.

² Krş. Olguner, *a.g.e.*, s. 171.

Her toplumun kendine göre ürettiği ve onu diğerlerinden ayıran ve adına kültür dediğimiz değerleri bulunmaktadır. Yaptığımız her davranış ve eylemimiz de toplumun bu değer yargılarıyla ölçülmektedir. Böylece fertlerin yaptıkları işlere, eylemlere iyi-kötü, adaletli-adaletsiz, doğru-yanlış, şerefli-şerefsiz, sevap-günah...vb. gibi bir takım hükümler veririz. Bu hükümler genellikle ahlâk, hukuk ve din gibi değer alanlarıyla ilgili hükümlerdir.

Fakat insanın bütün faaliyetleri bu alanlarla sınırlı değildir. Onun bir takım duyguları ve yapıp etmeleri de bulunmaktadır. İnsan, bir tabiat manzarası karşısında, sevinçli veya hüznü bir ortamda duygulanmakta, bu duygularını bazen uyumlu seslerden oluşan ezgilerle, bazen çizgiler ve renklerden oluşan bir anlatım biçimi olan resimle, bazen kelimelerin ahenkli bir dizilişi olan şiirle ifade etmektedir. İşte insanda doğal olarak bulunan ve değer'e konu olabilecek olgulardan biri de tamamen insanın duyusallığına dayalı olan, insanın beğenme duygusundan kaynaklanan ve duygularına da hitap eden ve insanın yaratıcılığını ortaya çıkaran sanattır. Sanatla ilgili olarak ortaya konan değer de güzelliştir.

O halde güzellik nedir? Genel olarak bir estetik değer konumunda olan güzellik, bir nesnenin, güzel hükmünü verme konumunda bulunan öznedeki haz veya beğeni duygusu oluşturmasına yol açan temel özelliğine denilmektedir. Nesnenin, öznedeki beğeni ve haz duygularını harekete geçirebilmesi için, öznenin duyusal yönüne hitap etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla güzellik; görme, işitme, dokunma gibi duyu verilerinin biçim, orantı, düzen, ahenk, yetkinlik, basitlik, birlik ve ölçülülük yoluyla ruhun derinliklerinde beğenme, hoşşa gitme ve hayranlık duygusu uyandıran duyguya verilen addır.³ Buna göre güzel ve güzellik, algılama gücünün çirkine tamamen karşıt olarak ürettiği ve bütünle parçaları arasındaki noksansız uyumluluk ve ahenkten ibarettir.⁴

Bu tanımlamalar dikkate alındığında şu soruların sorulması da

³ Krş. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, Paradigma Yayınları, s. 420-421.

⁴ Cevad Memduh Altar, *Sanat Felsefesi Üzerine*, İstanbul, 1996, Yapı Kredi Yayınları, s. 13.

kaçınılmaz olmaktadır: Güzellik nesnel midir, yoksa öznel midir? Güzellik duygusunun ortaya çıkışı nasıldır? Güzellik neye yarar? Faydası nedir? Bu soruların sayısını arttırmak mümkünse de konunun tespiti açısından yeterli görünmektedir. Güzellik, bir yönüyle nesneldir; öznenen bağımsız olarak, doğadaki uyumun bir yansıması olarak kendiliğinden vardır. Çünkü güzellik, tek başına bulunabilecek bir olgu değildir; bir objede bulunmak durumundadır. Akşam gurup vakti güneşle dağların veya denizin birleştiği ufuktaki kırmızılık, Karaca Mağarası'nda kendiliğinden oluşmuş sarkıt ve diktler, yahut İnsuyu Mağarası'ndaki dünyanın başka hiçbir yerinde aynı tonda bulunmayan renklerden oluşan küçük göldeki muhteşem renk cümbüşü doğal güzellikler için birer örnek teşkil etmektedir. Ancak bu doğal güzellikleri algılayan bir özne yoksa bu durumda bunların güzel olduğu hükmüne nasıl varılır? Bu güzellikleri algılayan öznedir; yani insandır. Acaba bütün insanlar tabiattaki olguları aynı bakış açısıyla mı değerlendirirler? Yani eğer güzellik nesnelse, her insanın güzellik karşısındaki tavrının aynı olması gerekmez mi? Yoksa insanların olgular karşısındaki tavırları farklı mıdır? Eğer insanların algı yetenekleri farklı ise ki öyledir, o takdirde güzellik karşısında her insanın tutumu da farklı olmaz mı? İşte bu noktada güzelliğin ikinci yönü ortaya çıkmaktadır. O da güzelliğin öznel yönü, yani insanda bulunan güzellik duygusudur. Güzellik duygusunun bulunmadığı insan neredeyse yok gibidir. Fakat duygular, insanlarda hiç bir zaman aynı tezahür etmezler. Dolayısıyla güzellik duygusunun da herkeste aynı tarzda geliştiğini beklemek yanlıştır; çünkü her insanın güzellik anlayışı farklıdır.

Diğer taraftan güzelliğe konu olan nesnenin başka bir insan, yani suje tarafından değerlendirmeye konu olması da güzelliğin öznel olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü duygularla ilgili yapılan değerlendirmeler de subjektif niteliklidir. Bu; hakkında güzel hükmü verilen objenin, güzel hükmünü verecek olan suje üzerindeki tesirine ve sujenin objeye yaklaşım tarzına bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Estetik değer olarak isimlendirilen ve konusu güzellik olan bu değer sahasında, özne ile nesne arasında bir takım etkiler söz konusudur. Güzellik gibi bir değer hükmünde kimi zaman sujenin biyolojik durumu kimi zaman da psikolojik durumu öne çıkar. Mesela

bir gerdanlığı niçin kadınlar takar da erkekler takmaz? Yahut insan kederde iken niçin neşeli şarkılar söylemez? Bunun gibi, nesnenin bulunduğu durumun da estetik değerin verilmesinde tesiri vardır. Sözelimi kaba bir taş, yontulduktan sonra bir sarayın dış süslemesinde de, herhangi bir evin duvarında da kullanılabilir. Aynı taş niçin saray duvarında daha güzel görünür de, evin duvarında alelade görünür? Bu değer verme, nesnenin faydalılığıyla da ilgili olabilir. İkisi de maden olmasına rağmen, taş kömürü ile inci birbirinden farklı değerdedir. Kışın kömür, kaloriferli olmayan ve izolasyonu sağlanamamış bir evde oturan için, inciden çok daha kıymetlidir. Ama hiçbir noksanı bulunmayan bir mekanda oturan bir bayanın boynundaki inci, kömürle mukayese bile edilemez. Buna göre güzellik söz konusu olduğunda faydalılık önemini kaybedebilmekte ve fayda (ofelimon), yerini değerli oluşa bırakabilmektedir. Mesela işe yaramaz diye bir kenara atılmış olan bir taş, üzerine bir kitabe veya bir rölyef işlendikten sonra sanat değeri taşımaya başlamakta ve güzel bir taş hüviyeti kazandığı için daha önce kimsenin ilgisini çekmezken, bu son haliyle herkesin beğenisini ve takdirini üzerinde toplayabilmektedir. Artık bu taş, estetik bir nesne konumundadır.

Taş örneğinde görüldüğü üzere herhangi bir nesnenin estetik değer içinde mütalaa edilebilmesi için, bu nesneye harcanan emek de önem arz eder. Elde yapılmış bir ebru veya tezhip ile bilgisayarda yapılan aynı motifler, değer açısından çok farklıdır. Zira işlenme tarzı, nesnenin değerini etkilemektedir. Estetik değerde, hem sujenin, hem de nesnenin buldukları kültürel ortam da, etkili olmaktadır. Mesela minare, bir Müslüman için güzel ve anlamlıdır, ama başka bir dine mensup olan için minarenin fazla bir anlamı ve güzelliği olmasa gerektir.

Buraya kadarki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere güzel kavramının kendisi objektif niteliklidir. Her yerde ve her zaman güzel vardır. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi güzelliğin ölçüsü, farklı durumlara göre değişken olduğu için güzellik, aynı zamanda subjektif nitelikli olarak karşımıza çıkmaktadır. Her insanda güzellik duygusu bulunmasına rağmen herkeste aynı duyguları bulmak mümkün değildir. Çünkü her insanın iç dünyası farklıdır. İç dünyası huzurlu insanlar, olgulara hep optimist olarak bakıp doğadaki uyumluluğu öne

çıkartırken, kendisiyle barışık olmayanlar, pesimist bir yaklaşımla hep doğada nispetlilikler arama eğiliminde olurlar. İnsanların iç dünyalarındaki bu farklılık, izlenimlerin sanatsal aktarımına da tesir etmekte ve insanın yaratıcılık yönünün gelişmesine katkıda bulunmaktadır. İnsanların iç dünyaları, duyguları, sezgileri, sevgileri, bakış tarzları farklı olduğu için, tabiatı algılamaları ve bu algılarını ifade ediş tarzları sanat yaratmalarında da farklılıklar göstermektedir. Kimileri sanatta doğallıktan yanayken, kimileri de sanatta asıl olanın, insanın kendisini gerçekleştirme olduğunu belirtmekte ve böylece güzelliğin ifade ediliş biçiminde sanatçının kendi duygularının etkin olduğunu savunmaktadır. O halde güzellikle ilgili iki temel tutum ortaya çıkmaktadır. Biri doğal olan güzellikle yetinmek, diğeri de doğadakiyle yetinmeyip, kendi iç dünyasındaki duyguları açığa çıkararak sanat yoluyla güzeli aramak. “Kimi verilmiş güzelle, doğal güzelle yetinir, kimi güzeli arar...İnsan için dünyada olmak, biraz da güzelin peşinde olmaktır. Verilmiş güzelle, hazır güzelle yetinenler daha çok doğada önlerine çıkan görünümünün çekiciliğiyle yetinirler, onun ötesinde güzeli aramak diye bir kaygıları yoktur.”⁵ Oysa ki bu doğal güzellikle yetinmeyip duygularını ifade etmek isteyen insanların güzelliğe yaklaşımları çok daha farklıdır. Çünkü “güzelin gerçek arayıcısı ve yaratıcısı sanatçıdır. Güzel gerçek anlamda sanatta ortaya çıkar, gerçek yüzüyle sanatta görünür ve sanatta yoğunlaşır. Sanatın dışında rastladığımız güzel ya sıradan güzeli, ya da doğal güzeli karşılar. Yoğun anlamlarla örülmüş güzel, yalnızca ve yalnızca sanattaki güzeldir.”⁶ İnsanlar, kendilerini ve tabiatı keşfettikleri zamandan bu yana verili olanlarla, hazır bulunanlarla yetinmemişlerdir. Çünkü hazır bulunanda, insanın kendisine ait bir çaba yoktur. Bu onu, çok fazla da mutlu etmemiştir. Ancak unutmamak gerekir ki “doğa, insandan önce güzeldi ve insan, bu güzelliği sanata yansıtmak istemiştir. Doğanın güzelliği, verilmiş güzelliştir. İnsan bu verilmiş güzelliği kendi estetik bakışıyla farklı derecelerde görebilir ve bir esere aktarabilir. Doğadaki güzelliği taklit eden insan, sanattaki güzelliğe ulaşır.”⁷ Bu yüzden olsa gerek ki

⁵ Afşar Timuçin, *Estetik*, İstanbul, 1998, İnsancıl Yayınları, 3. Baskı, s. 15.

⁶ Timuçin, *a.g.e.*, s. 15.

⁷ A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Bursa, 1999, Asa Kitabevi, s. 335.

güzellik konusunda doğadan hareket eden insan, kendi duygularını ifade ediş biçimi olan sanata yönelmiş ve mutluluğu, kendi ürettiklerinde aramıştır. Bu çalışmamızda İlkçağ filozoflarının, insanda bulunan en doğal duygulardan biri olan güzellik hakkındaki görüşlerini, bunun evrenle olan ilgisini, bu duygunun insandaki tezahürlerini incelemeye çalıştık. Çok gerekli olmadıkça, ayrı bir çalışma konusu olabilecek sanat hakkında detaylı bilgiye girmemeye çalıştık. Araştırmamızda, Hellenistik Roma felsefesinin temsilcisi olan Plotinos'a da yer vermedik.

İlk Çağ Filozoflarının Güzellik Anlayışları

Arkeolojik bulgularda rastlanan resimler veya çizgiler, güzellik duygusunun insanlıkla beraber bulunduğunu ve insanın doğada hazır olarak bulunan –verilmiş olan- güzelle yetinmediğini ve güzeli sanat yoluyla aradığını gösteren ilk yansımalar ve hatta belgeler olarak değerlendirilebilir. Milletlerin sanat anlayışlarının, kültür ve medeniyet tarihinin oluşumundaki katkısı reddedilemez. Bunu Çin, Hint, Mısır, Mezopotamya, Yunan ve Güney Amerika medeniyetlerinde görmek mümkündür. Ancak, nasıl ki düşünme ve konuşma insanlıkla beraber başlayan birer olgu olmasına rağmen, bu ilk dönemler için bugünkü anlamda felsefenin varlığından söz edilemiyorsa, aynı şekilde bir duygu olarak güzelliğin, felsefî bir problem olarak ele alınışı da sonraki dönemlerde başlamıştır. Bilimsel ve sistematik anlamda felsefenin İlk Çağ'a kadar uzanan bir geçmişi bulunduğu gibi, bir problem olarak 'güzel' (to kalon) kavramı ve bu kavrama kaynaklık eden güzellik duygusunun da yine Antik Çağ'da ele alındığı, üzerinde düşünüldüğü, araştırıldığı anlaşılıyor.

Erken dönemlerde felsefe adına söz söylemiş olan filozoflar, daha ziyade evren, ana madde (arkhe), tabiat (physis), varlık (to on), varlığın ilkeleri, onların nasıl meydana geldiği, bunlar hakkında nasıl bilgi elde edileceği⁸ gibi konuları merak ettikleri için felsefî anlamda güzellik gibi duysal bir konu, başlangıçta çok fazla ilgilerini çekmemiştir. Bununla birlikte ilk filozofların güzellikten

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993, Ege Üniversitesi Yayınları, 980 a-984 b.

anlamadıklarını iddia etmek doğru olmaz; çünkü somut olarak güzellik, her insanın farkında olduğu bir konudur. Her şeyden önce Yunan dinlerinde güzellik, müstakil bir tanrıça tarafından temsil edilmektedir. Yunanlıların inancına göre Afrodit, deniz köpüğünden çıkan güzellik ve aşk, hatta bazen de verimlilik tanrıçasıdır.⁹ İnanca göre Afrodit'in "güzelliği ile insanları büyüleyişini anlatan hikayeler, sanatkarları her asırda yeni şairane eserler, güzel resimler yaratmaya teşvik etmişlerdir."¹⁰ Afrodit, aşk ilahı olan Eros'un annesidir¹¹ ve Eros, ölümsüz Yunan tanrılarının en güzelidir.¹² Demek ki Yunan inancında Afrodit, güzelliğin kaynağı olduğu gibi, güzelliklerin meydana getirilmesinde de motivasyon sağlamaktadır. O halde Yunan filozoflarının güzellik gibi dinî-mitolojik alt yapıya sahip bir konudan uzak olmaları düşünülemez.

Yunan dünyasında ilk zamanlar resim alanında aranan güzellik olgusu, sonraki dönemlerde düşünce faaliyetlerinde de aranmaya başlamış ve bu zamanlardaki düşünsel sanatın yöntemi de mitolojik-poetik (efsanevî-şiiirsel) bir nitelik kazanmıştır. O dönemin ünlü theologlarından Hesiodos (M.Ö. VIII. yy.), güzellik tanrıçası Afrodit'ten hareketle güzelliğin kaynağının kadın olduğu kanaatindedir.¹³ Hesiodos'a göre başlangıçta sonsuz ve karmaşık bir Khaos vardı. Khaos'un kızı Nyks (gece) ve oğlu Erebus (yer altı)'tan Eros (aşk) doğmuş ve onun oluşuyla düzen (taxis) ve güzellik, karmaşanın yerini almıştır.¹⁴ Buna göre evren, güzelliğin bir timsalidir.

a. Pythagoras (M.Ö. yaklaşık 580-500):

Hesiodos'un güzellik anlayışı, zaten insanda mevcut olan bu duygunun dinî ve mitolojik nitelikli bir temellendirmesi olmak

⁹ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara, 1955, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 45, 151; Ekrem Sarıncıoğlu, *Dinler Tarihi*, İstanbul, 1983, Otağ Yayınları, s. 69.

¹⁰ Schimmel, *a.g.e.*, s. 45.

¹¹ Schimmel, *a.g.e.*, s. 45.

¹² Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1992, BDS Yayınları, s. 106.

¹³ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul, 1995, Sarmal Yayınevi, 2. Baskı, s. 83.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 984 b; Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 103.

bakımından önem arz etmektedir. Bu duygunun felsefî olarak ele alınması da İlkçağ felsefesinde olmuştur. Güzellikten felsefî anlamda söz söylemiş olarak kabul edilebilecek ilk düşünür Pythagoras'tır. Pythagoras'a göre "en güzel şey: Harmonia (uyum)"¹⁵dur. Pythagoras, güzeli, uyum (harmonia-armoni-) olarak adlandırdığına göre harmonia ile güzellik arasında bir ilgi olmalıdır. Öyleyse bu ilgi nasıl kurulabilir? Harmonia; "birbirine zıt olan şeylerin, karşıtlıkların harmanlanmasıyla ortaya çıkan dengeden doğan uyum"¹⁶ demektir. Aristoteles'in bildirdiğine göre Pythagoras ve Pythagorascılar, matematiğe ve müziğe çok önem veren insanlardır. Matematik ilkelerin her şeyin ilkeleri olduğunu düşünerek, bu ilkeler arasında da sayıların doğal olarak ilk olmaları gerektiğini kabul etmişlerdir. Evrendeki tüm varlıklar, sayılarla anlatılabileceği gibi; müzikteki ölçülerin değişim ve oranları da sayılarla ifade edilebilir. Buradan hareketle gökler de dahil olmak üzere tüm evrenin, sayılar arasındaki ahenkle açıklanabileceğini kabul etmektedirler. Sayılardan tek olanların sınırlı, çift olanların ise sınırsız ve sonsuz olduklarını benimseyen Pythagoras, tüm sayıların da Bir'den çıktığını ve tüm evrenin birbirine zıt olan on ilk temel çiftten meydana geldiğini savunmaktadır. Bunlar; sınırlı ile sınırsız, tek ve çift, bir ile çok, sağ ile sol, erkek ve dişi, duran ve hareketli olan, doğru ve eğri, aydınlık ile karanlık, iyi ve kötü, kare ile dikdörtgendir.¹⁷ Bunlar ve bütün gök cisimleri düşünüldüğünde eğer bir uyum söz konusu olmazsa, akla hayale gelmedik gürültüler çıkar. Oysa Pythagorascılar, bu varlıkların "musikice bağlantıları olduğunu kabullendiklerinden, yıldızların çepeçevre dönmelerinden doğan sesin harmonialı olduğunu söylüyorlar. Bütün kosmos'a harmonia hükmeder."¹⁸ Kosmos'u matematikle bağlantılandırarak açıklayan, kosmos'u harmonik bir bütünlük olarak kabul edip bu uyumu sağlayanın da sayılar arasındaki orantı olduğunu tespit eden¹⁹ ve musikiyle sayı arasında doğrudan bağ

¹⁵ Walter Kranz, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, 1984, Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, s. 45.

¹⁶ A. Baki Güçlü - Erkan Uzun - Serkan Uzun - Ümit Hüsrev Yolsal, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2002, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 642.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 985 b, 986 a.

¹⁸ Kranz, *Antik Felsefe*, s. 45.

¹⁹ Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, İstanbul, 1976, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

kuran Pythagoras, ses perdesi ile tel uzunluğu arasında bir bağlantı olduğunu keşfetmiştir; kendisinden sonraki Pythagorasçılar da sayı ile musiki arasında bir takım gizli bağlantılar olabileceği üzerinde durarak, musikideki ahengın tabiatta ve bütün olarak evrende de bulunduğunu²⁰, güzelliğın de ancak bu harmoni içinde değerlendirilebileceğini kabul etmişlerdir.

b. Herakleitos (M.Ö. yaklaşık 540-480):

Harmonia'dan (ahenk, uyum, armoni) söz eden filozoflar arasında Herakleitos da vardır. Felsefesinin temeline değişimi yerleştiren Herakleitos, evrendeki oluşu ve sürekliliği, zıtların birbirine dönüşmesine bağlamakta ve bunu idare eden gücün de Logos olduğunu kabul etmektedir. “Logos’un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin bir tek şey olduğunu Logos’a uyararak söylemek bilgeliktir...Bütün ile bütün olmayan, birlik ile birlik olmayan...değişerek dinlenir... dağılır ve yeniden toplanır...Tanrı: gündüz-gece, kış-yaz, savaş-barış, tokluk-açlık; başkalaşım değişir... Aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir ve ötekiler değişince de bunlar. Ölümsüzler : ölümlüler, ölümlüler : ölümsüzler; çünkü bunların hayatı onların ölümü, onların hayatı da bunların ölümüdür. Soğuk ısınır, sıcak soğur, yaş kurur, kuru nemlenir. Birbirine karşı olan birlikte giden; birbirinden ayrılanlardan en güzel uyum.”²¹ Demek ki Herakleitos’a göre evrende asıl olan, sürekli değişmedir ve bu değişim, zıtlar arasında olarak uyumu sağlamaktadır. “Direnenler birleşmiş ve karşıtlardan en güzel uyum doğarmış ve olup bitenlerin hepsi mücadele yoluyla gerçekleşmiş. Doğa da karşıtları bir araya getirmeye çalışır ve aynı olanlardan değil, karşıtlardan uyumu yaratır. Örneğın erkeği dişiyile birleştirir (yoksa her birini kendi cinsiyle değil)

Yayın, 3. Baskı, s. 41-42.

²⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1980, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, s. 31; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1998, Asa Yayınları, s. 22; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000, Hü-Er Yayınları, 4. Baskı, s. 95 vd.

²¹ Kranz, *a.g.e.*, s. 63; Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, Almanca’dan çev. Oğuz Özügöl, İstanbul, 1994, Kabalcı Yayınevi, c. I, s. 117-118.

ve böylece karşıt doğaya sahip varlıklardan ilk birliği kurar.”²² Ancak bu karşıtların değişimindeki uyumluluk öyle fark edilebilir türden değildir ve kolay kolay anlaşılabilir. “İnsanlar onun evren-bir’in ayrılmaya çalışarak kendisiyle uyum sağladığını anlamıyorlar: Tıpkı lir ile yaydaki direnen uyum gibi.”²³ Bu değişimi ancak akıl idrak edebilir. Üstelik de Herakleitos’a göre, gören gözün değil aklın algıladığı bu “görünmeyen uyum, görünenden daha kuvvetlidir.”²⁴ Evrendeki uyum, uyumsuzluktan daha güzel olduğuna göre, evrende uyumdan kaynaklanan bir güzellik bulunmaktadır.

c. Empedokles (M.Ö. yaklaşık 492- 432)

Burada sözünü ettiğimiz filozofların doğaya yönelik uyum ve bunun sonucu olan güzellik anlayışını Empedokles’de de görmekteyiz. Dört unsur öğretisinin (toprak, hava su, ateş) başlatıcısı olan Empedokles, bu unsurları bir araya getirip uyumlu birer birlik ve varlık oluşumuna sebep olan ilkenin ‘sevgi-aşk’ olduğunu, ayrıştırıp birlik ve uyumun bozulmasını ise ‘nefret’e bağlamaktadır.²⁵ O, bu unsurların sürekli olarak birbirlerine karışıp yeni birlikler oluşturduklarını ve bunların asla yok olmayacaklarını dile getirmektedir.

“Birini bütün nesnelere toplanması doğurur ve yok eder
Ötekiye dağılınca onlar yetişmişken uçup gider.
Ve bunlar değişir dururlar hiç kesilmeden.
Gâh sevgiyle toplanır bir olur bütün şeyler
Gâh da ayrılırlar yine tek tek nefretin kınıyla.”²⁶

Empedokles, varlıkta asıl olanın sevgi olduğu üzerinde dururken, oran (nispet) kavramına da önemli bir yer ayırmaktadır. Güzellikte nispet önemli bir etkiye sahiptir. Belirli nispetlerde uyumlu birlikler için ancak güzel hüküm verilebilir. Empedokles de buna

²² Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, s. 118.

²³ Capelle, *a.g.e.*, s. 119.

²⁴ Kranz, *a.g.e.*, s. 63; Capelle, *a.g.e.*, s. 119.

²⁵ Kranz, *a.g.e.*, s. 109-111; Capelle, *a.g.e.*, 171-172.

²⁶ Kranz, *a.g.e.*, s. 111; Capelle, *a.g.e.*, s. 171

dikkat etmiştir.

“Ateş, su, toprak ve uçsuz yüksekliği havanın,
Uğursuz nefret, onlardan ayrı, ağırlıkça bir her yanda,
Ve sevgi aralarında, eşit olan ence boyca.
Buna sen aklınla bak, oturma şaşkın şaşkın bakınır!
Sevgi doğuştandır deniyor insan organlarında,
Onunla beslenir sevişme arzuları, eş olurlar birbirine,
Haz ve sevinçtir verdikleri ad buna hem de Aphrodite.

Bunların eşittir hepsi, doğuşça aynı yaşta,
Ayrıdır fakat herbirinin görevi, huyu da başka
Hükmederler sırayla dolaşır dönerken zaman.”²⁷

Görülüyor ki Empedokles, sevginin de nefretin de eşit olduğunu ve bu dengenin uyuma yol açtığını belirtmektedir. Şu ifadeler bunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Ama toprak sevginin yetkin limanına demir attığında,
Buluştu onlarla-ateş, su ve aydınlık havayla,
Biraz çok biraz az da olsa hemen hemen aynı oranda,
Kan ile etin öteki türleri buradan geldi meydana.

Ne ki güzelim toprak Nestis’in parlaklığından
Sekiz parçanın ikisini ve ateş tanrısından da
Dört parçayı kattı devasa potalarda: ve uyumun eşsiz
şekilde
Birbirine eklediği beyaz kemikler oluştu burada.”²⁸

²⁷ Kranz, *a.g.e.*, s. 112.

“Nasıl ressamlar adak levhacıkları renk renk boyarlarsa
Sanattan iyice anlayan akıllı kişiler
Yakalayıp çeşitli renklerdeki boyaları
Uyumlu birleştirirler, bundan çok, ondan az alıp
Bunlardan da bütün şeylere benzer şekiller yaparlar:
Ağaçlar yaratırlar, erkeklerle kadınlar,
Yırtıcılar, kuşlar ve suyla beslenen balıklar
Ve uzun ömürlü tanrılar da , en üstünler şerefte.
Böylece kandırmasın aklını aldatışın olduğu başka
yerler
Bütün ortada olan ölümlü şeylerin kaynağının
Yalnız iyice bil bunu, hatırla Tanrı sözü duyduğunu.”²⁹

Empedokles’e göre, bir ressam nasıl eşit nispetlerde boyalarla mükemmel resimler yapıyorsa, sevgi ve nefretin karşılıklı düşmanlıklarının sonucunda sevginin hakim oluşuyla mükemmel ve orantılı varlıklar meydana geldiğini ve bunun da evrende bir güzellik oluşturduğunu; oysa nefretin egemenliği söz konusu olduğunda, evrende savaşın ve dağınıklığın öne çıktığını belirtmektedir.³⁰ Bu da Empedokles’in, evrende güzelliklerin yanında çirkinliğe de yer bulunduğunu kabul ettiğini göstermektedir.

d. Demokritos (M.Ö. yaklaşık 460-370)

Atomcu bir anlayış geliştiren Demokritos’un güzellik konusunda kendisinden önceki tabiatçı filozoflardan farklı görüşler geliştirmiştir. Demokritos’u diğer doğa filozoflarından ayıran taraf, güzeli doğada değil insanda aramasıdır. Yalnız Demokritos, güzelliği müstakil olarak değerlendirmek yerine, ahlakî iyiyle bağlantılandırarak değerlendirmiştir. Kendisine kadar güzelliğin

²⁸ Capelle, *a.g.e.*, s. 171.

²⁹ Kranz, *a.g.e.*, s. 113-114.

³⁰ Kranz, *a.g.e.*, s. 115.

insana konu edilmediğini gördüğümüz Demokritos'un estetikle ahlakı bir araya getirmesi, felsefe tarihindeki ilk girişim olması bakımından önemlidir. Demokritos'un bu yolla kendisinden sonraki filozofların da güzellik konusunda insana yönelmelerine vesile olduğu söylenebilir.

Demokritos'a göre güzel, insanda bir haz (hetho) ve mutluluk (eudaimonia) meydana getirdiği gibi, haz ve mutluluk da güzel şeylerden doğar. "Büyük hazlar, güzel eserlerin temasından doğarlar."³¹ Ancak Demokritos, hazlar konusunda seçicidir. "Her hazzı değil, ahlakça güzel olana bağlı seçmek gerek."³² Güzel ile iyi arasındaki ortak nokta da ölçü veya itidaldir. "Her şeyde güzel, hoş olan itidaldir"³³ diyen Demokritos, insanın güzeli bulması için her türlü düşünce, davranış ve yapıp etmelerinde ölçülü olmaya dikkat etmek gerektiğini tavsiye etmektedir. Çünkü ölçülü olmak veya "itidal, insana neşe ve zevk sağlar, huzuru artırır."³⁴ Ölçü insanı güzellik ve mutluluğa ulaştırıyorsa, ölçüden veya itidalden uzaklaşmak nasıl bir sonuç doğurur? Bu konuda Demokritos'un cevabı açıktır: "Ölçü aşırsa en hoş şey, en hoş gitmeyen olabilir."³⁵ Örneğin hafif bir makyaj, güzelliği daha açık olarak ortaya çıkarırken, aşırı makyaj, giderek doğal yüz güzelliğini de örtebilir. Demokritos'un bu ifadesi ahlak felsefesinde, "sonunda acıya dönüşmeyen hiçbir aşırı haz yoktur" tarzında ifadesini bulmaktadır. Buna göre ahlakî iyide de güzellikte de aşırılıklardan kaçınmak gerekmektedir.

Demokritos, sanat değeri olan güzelin meydana getirilişinde, Tanrı'nın yardımının gerekliliğinden de söz etmektedir. Söz gelişi Demokritos'a göre güzel bir şiirin meydana gelişinde Tanrısal bir güç bulunmaktadır: "Tanrı'nın verdiği kutsal esinle dolu bir ozanın yazdıkları, kesinlikle güzeldir."³⁶ Buna göre Demokritos, güzel hükmü verilebilecek şiirlerde Tanrısal bir yön bulunduğunu, şairin bu şiirleri, sezgiye dayalı olarak yazdığını kabul etmektedir. Onun bu tavrı,

³¹ Kranz, *a.g.e.*, s. 174.

³² Kranz, *a.g.e.*, s. 173-174.

³³ Capelle, *a.g.e.*, s. 194.

³⁴ Capelle, *a.g.e.*, s. 194; Bu ifade Walter Kranz'ın *Antik Felsefe* adlı eserinde "ölçülülük hoş şeyleri çoğaltır ve hazzı daha büyük kılar" (s. 175) şeklinde tercüme edilmiştir.

³⁵ Kranz, *a.g.e.*, s. 175; Capelle, *a.g.e.*, s. 194.

³⁶ Capelle, *a.g.e.*, s. 216; Kranz, *a.g.e.*, s. 171.

kendisinden sonraki bir çok filozofta daha açık bir tarzda görülmektedir.

e. Sokrates (M.Ö. yaklaşık 469-399)

Demokritos'ta görülen güzelin insanda aranması eğilimi, Sokrates'te de devam etmiş, o da tabiat yerine insana yönelmiş, güzel olanı da insanda aramaya çalışmıştır. Yaşadığı yıllarda Yunan toplumunda herkes tarafından çok güzel bir insan olduğu kabul edilen Kharmides'in güzelliği söz konusu edildiğinde Sokrates, dış güzelliğin yeterli olmadığını, insanda asıl olanın ruh güzelliği olduğunu ve bir insanın, yüz güzelliği yanında ruhunun da güzel olması durumunda onunla kimsenin boy ölçüşemeyeceğini ifade etmektedir.³⁷

Sokrates, Kharmides'le arasında geçen bir diyalogda yine ruhun bir kazanımı olan bilgeliğin ve buna uygun bir hayatın güzel olduğunu belirtmektedir. Bileliğin sınırları hakkında oldukça toleranslı düşündüğü anlaşılan Sokrates, bilgeliği; "her şeyi ölçüyle yapmak"³⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Buradan hareketle Sokrates, güzellikle ahlakî bakımdan iyi olan arasında sıkı bir ilgi kurmaktadır. Ona göre mademki bilgece bir hayat güzeldir³⁹ öyleyse "bilge insanlar hem bilgedirler, hem de iyidirler."⁴⁰ İyilik doğurmayan şeye iyi denemeyeceğine göre "bilgelik sadece güzel bir şey değil, iyi bir şeydir de."⁴¹ Aynı zamanda "güzel, iyinin duyulur bir şekil almasından başka bir şey değildir."⁴²

Bilindiği üzere Sokrates'in bilgi anlayışında ve genel felsefesinde insanın kendisine yönelmesi ve ruhunda Tanrı'nın sesini işitmesi, önemli bir yer tutmaktadır. Sokrates, böyle bir hayatı herkese tavsiye etmektedir. Öyleyse bilge kişiler, Tanrı'nın sesine kulak veren ve ölçülü bir hayat yaşayanlardır. Ancak Sokrates, sırf bilgece bir hayatın iyi ve güzel olduğunu değil, aynı zamanda hiçbir abartısı

³⁷ Eflatun, *Kharmides*, çev. Şazi Kösemihal, İstanbul, 1998, MEB Yayınları, 154 d.

³⁸ Eflatun, *Kharmides*, 159 b.

³⁹ Eflatun, *a.g.e.*, 160 b.

⁴⁰ Eflatun, *a.g.e.*, 160 e.

⁴¹ Eflatun, *a.g.e.*, 160 e.

⁴² Bkz. Cemil, Sena, *Estetik-Sanat ve Güzelliğin Felsefesi*, İstanbul, 1971, Remzi Kitabevi, s. 22; Tunalı, *a.g.e.*, s. 7-8.

olmadan yaşanan günlük hayattaki iyi davranışların da güzel olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. “Her hareketimiz; iyi oldukça güzel, kötü oldukça çirkindir.”⁴³ diyen Sokrates, iyi hareket yapan her insanın iç dünyasına ve vicdanına kulak verdiğini belirtmekte ve Demokrios gibi o da ölçülülüğe önem vererek güzellikle iyinin aynı şeyler olduğunu belirtmekte, estetik değerle ahlakî değeri birbirine yaklaştırmakta, hatta aynılaştırmaktadır.

f. Platon (M.Ö. 427-347)

Kendisinden sonraki bir çok filozofu ve sistemi etkilemiş önemli filozoflardan biri olan Platon; bilgi, ahlak, ruh konularında olduğu gibi, güzellik hususunda da hocası Sokrates’in düşüncelerinden etkilenmiş ve onun görüşlerinden hareket etmek suretiyle güzellik hakkında kendi fikirlerini geliştirmiştir.

Platon’un idea öğretisi, felsefe sisteminin bütününe hakimdir. Bütün görüşlerinde bu öğretiden yararlanmakta, her düşüncesinin temellendirmesini bu öğretiye göre yapmaktadır. Bilindiği üzere Platon’un felsefesinin temelinde, idea öğretisi bulunmaktadır. Platon tarafından gerçek varlık olarak nitelenen ve varlığın ana ilkesi durumunda olan idea, her türlü görünür varlığın arketipidir. Platon’a göre “birçok şeyler görülür, kavranmaz. İdealarsa kavranır, görünmez.”⁴⁴ Buradan hareketle Platon, biri varlıkların asıllarının bulunduğu ama kendiliğinden görünmeyen idealar, diğeri de bunların yansımalarının veya gölgelerinin bulunduğu görünüşler olmak üzere iki alem kabul etmektedir. Platon, görünen dünyanın, idealar dünyasının bir yansıması olduğundan dolayı, bu dünyadaki varlıkların sadece birer gölgeden başka bir şey olmadığını, kavranan dünyanın (ideaların) ise gerçek varlıklar olduğunu ve tıpkı güneşin yansımasıyla gölgelerin oluşması gibi, görünen dünyanın da ideaların birer gölgesi olarak yansıdığını, Devlet adlı diyalogunda bir mağara benzetmesiyle açıklamaktadır.⁴⁵

⁴³ Eflatun, *Birinci Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, 1997, MEB Yayınevi, 116 a, b.

⁴⁴ Platon (Eflatun), *Devlet*, çevirenler: Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, 507 c.

⁴⁵ Platon, *Devlet*, 508 a- 517 e.

İnsan bilgisi de görünen nesnelere yardımıyla ideaları hatırlamaktan başka bir şey değildir. “Ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlatdığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır.”⁴⁶ Bu bakımdan gerçek bilgi, ideaya dayalıdır; nesnelere algılanması, sadece hatırlamaya bir yardımdır. Dolayısıyla ideaların bilgisi, ideal bilgi; duyuların bilgisi ise nesnel bilgidir. İdeal bilginin kaynağı olan idealar evreni belli bir sıra düzeninde, hiyerarşik bir yapıya sahip olup, en üstte iyi ideası bulunmaktadır. Diğer bütün idealar, -buna güzel ideası da dahil- iyi ideasının altında yer alırlar.

Asıl konumuz olan güzellikle bağlantı kurabilmek için çok kısa olarak idea öğretisinden bahsettiğimiz Platon’un güzellik konusundaki görüşlerinde de sisteminin tamamında olduğu gibi, doğal olarak idea öğretisi ön plandadır. Platon da hocası Sokrates gibi öz itibarıyla güzel ile iyi arasında bir uygunluk bulunduğu kanaatindedir. Çünkü Platon, her ideanın uyumlu ve güzel olduğunu; bundan dolayı iyi ile güzel arasında bir bağlantının bulunduğunu kabul eder⁴⁷. Bu hususta Platon’un, hocası Sokrates’ten kısmen ayrıldığı nokta da burasıdır. Hatırlanacağı üzere Sokrates, iyi ile güzelin bir ve aynı şey olduklarını kabul etmekteydi. Oysa Platon’a göre iyi ile güzel arasında bir uygunluk bulunmakla birlikte, aynı değildirler. Güzel, iyiye götüren bir giriş kapısı gibidir. İyi ise en yüksek idea olarak Tanrısal ve yüce bir ilkedir. Her şey, gücünü, bu iyi’den alır; iyi ideası, her şeyden ayrı ve üstündür.⁴⁸ O halde nitelik olarak güzel ile iyi arasında bir farklılık vardır; ancak her şey gibi güzel ideası da iyi ideasına bağlıdır.

Görünümler dünyasında da iyi ve güzel bulunmaktadır; bunlar, belirtildiği üzere idealar evreninde bulunan, kendiliğinden iyi ve güzelle bağlantılıdır. Görünen iyi ve güzel, duyularla anlaşılır; idea olan iyi ve güzel ise görünmez, kavranır.⁴⁹ O halde burada güzelliğin iki boyutu karşımıza çıkıyor: Birincisi kendiliğinden güzel (auto to kalon-kala kath’auta) olan, yani güzel ideası; ikincisi de güzelin

⁴⁶ Platon, *Devlet*, 508 d.

⁴⁷ Louis Aaron Reitmeister, *The Gist of Philosophy- A Brief Review of the Philosophies of the World*, New York, 1936, Cornwall Press, s. 51.

⁴⁸ Platon, *Devlet*, 508 e; 517 b-c.

⁴⁹ Platon, *Devlet*, 507 b-c.

görünen dünyadaki hali ki bu, tek tek güzel (pros ti kala) nesnelere dir. İlki, kavranan, kavrama dayalı olan güzel yani güzel ideası ki, burada artık bir güzellik metafiziği vardır; ikincisi ise duyularla algılandığı için kişilere göredir, yani burada relativist bir güzellik felsefesi söz konusudur.⁵⁰ Güzellik ideası, değişmez, hep aynı kalır; tek tek nesnelere de ki güzellik ise duyuların algısına bağlı olduğu için algılara göre değişiklik gösterebilir. Zira herkesin güzellik anlayışı aynı değildir. Buradaki ayrılık güzele konu olan nesneden değil, öznen kaynaklanmaktadır.

Halbuki idealar dünyasındaki güzellik, asla değişkenlik göstermez. Zira bu, mutlak güzelliktir. Algıyla ilgisi yoktur; her türlü güzelliğin kaynağıdır; bütün güzelliklerin en üst noktasında bulunur. “Bu güzellik artık hep var; doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir; bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin... şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde güzel kiminin gözünde çirkin değildir. Bir güzellik ki kendini bir yüzle, ayakla, bedene bağlı hiç bir şeyle göstermeyecek; ne bir söz olacak, ne bir bilgi, bir canlıda belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiç bir yerde; kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar.”⁵¹

Öyleyse Platon’a göre güzel nedir? Böyle bir güzelliğe nasıl ulaşılır? Platon, bu değişmez güzellikte sevgiye (eros) çok önemli bir rol yüklemektedir. Güzelliğe götüren yegâne yol, sevgi yoludur. Platon’un Hesiodos’tan aktardığına göre ilk olarak Khaos varmış, sonra bütün varlıkların anası olan toprak ve sonra da Eros, yani Sevgi Tanrı’sı. Parmenides de “Tanrı’nın ilk düşüncesi sevgi oldu” demiş. Bunlara göre sevgi, insanlar ve Tanrılar arasında eşsiz bir yer tutar; bütün var olanları ve insanı da başka hiç bir şey sevgi kadar güzel yaşatmaz.⁵² Bu sevgide bir yücelik, Tanrı’dan bir pay vardır.⁵³ Mutlak

⁵⁰ Krş. Tunalı, *Grek Estetik’i*, s. 18-19.

⁵¹ Platon, *Şölen*, çev. Azra Erhat- Sebahattin Eyüboğlu, İstanbul, 1972, Remzi Kitabevi, 210 e, 211a,b.

⁵² Platon, *Şölen*, 178 a d.

olan güzelliğin dışında kalan görünüşler (eidola) dünyasında yapılan hiçbir iş kendiliğinden ne güzeldir, ne çirkin. Buradaki sevgi de tek başına ve kendiliğinden ne güzeldir, ne çirkin. “Güzel olan, övülmeye değer her sevgi değil, bizi Sevginin güzeline yönelten Sevgidir.”⁵⁴ Görülüyor ki Platon, sevgiyi de iki basamaklı olarak görmektedir. Biri görünüşler dünyasındaki sevgi, diğeri de kavranan sevgi, idealar dünyasındaki sevgi. Bu ikincinin insanı güzelliğe götüreceğinden kuşku yok. Ancak duyulur dünyadaki sevgide Platon’un kaygıları var. Anlaşıyor ki insanın kendisiyle ilgili sevgisi iki türdür. Birisi gelip geçici olan, fiziksel olana yönelik sevgi ki bu gerçek güzelliğe ulaştırmamaktadır; diğeri de mutlak güzelliğe götüren sevgidir. Bu, içe yönelik bir sevgidir ve kaybolmaz.⁵⁵ Ruh, bakışlarını sevgiyle gerçeğin aydınlattığı nesneye çevirir; ondaki gerçek güzelliği görür. Gerçek güzelliğe ancak bu mutlak sevgiyle ulaşılabilir. Çünkü “Mutlak Aşk, kendinde ve kendi içindedir, evrensel ve aşkındır; o bir tür modellerin modeli, ideaların ideasıdır”⁵⁶ Böylece en aşağıdaki geçici sevgiden, en üst sevgi olan güzel ideasının yaydığı sevgiye ulaşılmış olur. Bu durumda güzel, ulaşılmak istenen bir gaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Gaye durumunda olan Mutlak Güzellik, bütün güzellikleri kuşatır; bu artık ne tabii, ne de insani bir güzelliştir. Olsa olsa ilahî -Tanrı’ya ait- bir güzellik olabilir. “Tanrılık şey ise, güzel, bilge, iyi olan ve bu değerlere benzer daha ne varsa kendinde bulunan şeydir.”⁵⁷ Ancak Platon’a göre bu güzelliğin, iyiliğin kendisi görülemez. “İnsan, onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir.”⁵⁸ Aksi takdirde hiç kimsenin düşüncesi, güzelin kendini görmeye ve sevmeye muktedir olamaz.⁵⁹

Platon’un burada asıl dikkat çekmek istediği husus, güzelliğin ilahî yönüdür. Böylece o, güzele metafizik bir karakter yüklemektedir.

⁵³ Platon, *Şölen*, 180 b.

⁵⁴ Platon, *Şölen*, 181 a.

⁵⁵ Platon, *Şölen*, 183 e.

⁵⁶ Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, s. 88.

⁵⁷ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, 1990, MEB Yayınevi, 246 e.

⁵⁸ Platon, *Devlet*, 517 c.

⁵⁹ Platon, *Devlet*, 476 b.

Sevgi, beraberinde düzeni ve uyumu getirir. Platon da kendisinden öncekiler gibi birbirine zıt olan şeyler arasında bir uyum sağlanabileceği kanaatindedir. Birbirlerine karşıt olan şeyler, ancak sevgiyle yaklaşp uyumlu bir birlik ortaya koyabilirler. Örneğin müzikteki uyum, yüksek ve alçak seslerin uzlaşması ve ahengidir. “Alçakla yüksek ayrı kalsalardı, ahenk diye bir şey olamazdı. Gerçekten de ahenk, bir ses birliğidir, ses birliği ise bir uyuşmadır...Ritim için de böyledir, çünkü ritim de önce birbirine karşıt olan çabukla yavaşın sonradan uyuşmasıyla doğar...Bütün bunlarla müziğin yaptığı nedir? Ayrı şeyleri sevgiyle kaynaştırıp uyuşturmak.”⁶⁰ Yılın mevsimleri, hastalık ve sağlık vs. de hep böyledir. Öyleyse zıtlar arasındaki uyum, birinin diğerine, özellikle de negatif olanın pozitif olana eğilim ve sevgi duyarak aralarında birlik ve ahenk oluşturmasıdır. Bu da güzelliği doğurmaktadır. Güzelliğe ulaşmış olan da mutluluğu elde etmiş sayılır.⁶¹ İşte bu noktaya ulaşmış olan insan, “bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak, birdenbire eşsiz bir güzellik, güzelliğin özünüyle karşı karşıya gelecek.”⁶² Görünen dünyadaki bu uyumun kaynağı da idealardır. İdealar belli bir hiyerarşi içinde sıralanmış olup son derece düzenli bir yapıya sahiptir. Bu ahengi veren de yine Tanrı’dır.

Görünüşler alemi de bu ideaların veya arketiplerin birer yansımasından ve taklidinden başka bir şey değildir. Şimdi görünüşler alemi, ideaların taklidi olduğuna göre, sanatçının, sözgelimi ressamın yaptığı resim de ideaların yansıması veya bir anlamda taklidi olan tabiatın veya tabiattaki nesnelerin taklidinden başka bir şey olmayacaktır. Zaten ona göre “sanat da ideaların özünü ortaya çıkarmak için yapılan bir taklitten başka bir şey değildir.”⁶³ ‘Devlet’te bu hususu şu cümlelerle ifade ediyor: “İstersen bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gittin güneşi, yıldızları, dünyayı, kendini, evin bütün eşyasını, bitkileri, bütün canlı varlıkları. Evet görünürde

⁶⁰ Platon, *Şölen*, 187 a-c.

⁶¹ Platon, *Şölen*, 205 a.

⁶² Platon, *Şölen*, 210 d.

⁶³ Reitmeister, *a.g.e.*, s. 51.

varlıklar yaratmış olurum, ama hiç bir gerçeği olmaz bunların.”⁶⁴ Nasıl aynada, karşısında bulunan nesnelere yansıması varsa, ressamın yaptığı resimde de aynadaki durumdan başkası söz konusu değildir. Burada bir benzetme, taklit (mimesis) vardır. Burada sadece güzel kavramını incelemeye çalıştığımız için Platon’un mimesis kuramına daha fazla değinmeyeceğiz. Ancak sadece şu kadarını belirtmekte yarar var ki sanatçı, sanat yoluyla ideaların taklidi durumundaki görünür varlıkları taklit etmektedir.

Sanat, duyular dünyasının, o da ideaların taklidi olduğuna göre, bu üç alan arasında bir nisbet, bir ahenk olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim aynayı ele alıp dört bir yana tutunca, aynada meydana gelen yansıma, bu orantıyı olabildiğince açık bir şekilde gösteriyor. Güzellikte asıl olan da uyum ve orantı değil midir? İdealarla görünür alem arasındaki uyum, nasıl matematik orantılara sahipse, sanat faaliyetlerinde de sayıların önemi çok büyüktür; her sanat ona baş vurmak zorundadır.⁶⁵ “Çünkü güzellik ve erdeme, her yerde, ölçü ve nisbet içinde rastgelinir.”⁶⁶ Buna göre güzelliğin, Platon felsefesinde, orantıya dayalı olduğu anlaşılıyor. Hatta Platon’a göre Tanrı Demiurgus, kaostan bir kosmos meydana getirirken de tıpkı bir mimar gibi, düzen ve uyumu dikkate almıştır.⁶⁷

“Varlık, böyle bir düzen, orantılı ve harmonik bir bütün olarak kavranınca, bu bütün içinde yer alan her fenomen de, yine düzenli, orantılı olarak kavranacaktır. Şu halde güzelin, bir orantıdan başka bir şey olmaması gerekir.”⁶⁸ Nitekim “İdealar dünyası da simetrik güzelliğin, en yüksek iyi ve uyumun (harmony) yüce (görkemli) düzenidir.”⁶⁹ Bu noktada belirtmek gerekir ki Platon, uyumdan ve güzelden söz ederken iyi’yi de ihmal etmemekte ve güzel ile iyi arasında sürekli bir bağ kurmaktadır. “İyi olan her şey güzeldir.”⁷⁰ Ancak bu, Sokrates’te olduğu gibi ve N. Bozkurt’un da iddia ettiği

⁶⁴ Platon, *Devlet*, 476 b.

⁶⁵ Platon, *Devlet*, 522 c.

⁶⁶ Platon, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, 1997, MEB Yayınevi, 64 e.

⁶⁷ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul, 1997, MEB Yayınevi, 30 b, 32 b.

⁶⁸ Tunali, *Grek Estetik’i*, s. 48.

⁶⁹ Reitmeister, *a.g.e.*, s. 51.

⁷⁰ Platon, *Timaios*, 87 c.

gibi Platon'da da güzel kavramının iyi kavramından ayrılmaz olduğunu göstermez.⁷¹ Burada Platon'un sözünü ettiği iyi ile güzel birbirine karışıyor da yine de birbirlerinin mutlaka aynı olduğunu belirtmek yanlış olsa gerektir. Zaman zaman güzel ile iyi aynı, zaman zaman da ayırılırlar. Eğer güzel, yalnızca nesnelere aranır ve bu nesne masa, sandalye türünden bir şey olursa bu taktirde o, yalnızca güzel olan bir nesne olur; çünkü masanın iyisi veya kötüsü olmaz; faydalısı veya zararlısı olur. Bu durumda Platon'un bu ifadesindeki güzel ile iyi aynı olmaz. Eğer güzel, insan türünden bir varlık olursa, o taktirde Platon'un bu cümlelerin devamında söylediği gibi "güzel de hiçbir zaman orantısız olmaz"⁷² ifadesi, anlamını bulur, böylece iyi ile güzel arasında bir fark olabileceği, ama aynı zamanda orantıya dayalı bir bağ kurulabileceği de anlaşılır. Mesela Platon, bir canlının güzel olmasını, organları arasındaki nisbetle açıklamaktadır. Bir bacağı uzun, diğeri kısa olan bir vücut, güzel değildir. Öyleyse güzelliği görebilmek de orantıyı görebilmeye bağlıdır.⁷³ İnsandan hareketle güzellik; duygularda, eylemlerde ve düşüncelerde de aranır, o taktirde güzel ile iyi arasında sıkı bir bağ bulunduğu söylenebilir. Ancak idea hiyerarşisi içerisinde güzel ideası, iyi ideasından sonra gelmektedir, dolayısıyla bu ikisi aynı olsalardı birinin diğerinden önceliği bulunmazdı.

Platon'un güzel ve güzellikle ilgili bu açıklamaları ve ortaya koyduğu bakış açısı, kendisinden sonraki bütün güzellik anlayışlarını etkilemiştir. Buradan itibaren bir çok düşünür, tüm güzellerin kendisinden pay aldığı bir asıl ve mutlak güzel arama eğilimi göstermiştir.⁷⁴

g. Aristoteles (M.Ö. 384-322)

Ele aldığımız filozofların büyük bir kısmı tarafından matematiksel olarak belli oranlar dahilinde birbirleriyle uyum sağlayabilen, bölümleri arasında bir dengesizlik bulunmayan, insanda bir hoşluk duygusu oluşturan ve sonuç itibarıyla mutlu kılan olgu veya

⁷¹ Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, s. 91.

⁷² Platon, *Timaios*, 87 c.

⁷³ Platon, *Timaios*, 87 c, d, e.

⁷⁴ Timuçin, *Estetik*, s. 21.

varlıklara güzel denildiğini tespit etmiş olduk. İlkçağ felsefesinin yine önemli filozoflarından biri olan Aristoteles'in de kendisinden öncekilerde olduğu gibi güzellik hakkında görüşleri bulunmaktadır. Aristoteles'in konuyla ilgili düşünceleri, öncekilerle aynı doğrultuda mı gelişmiştir? Yoksa o, bu konuda farklı bir anlayışa mı sahiptir?

Aristoteles de önceki filozoflar ve özellikle de Platon'da olduğu gibi güzelliği, matematik nisbeti göz önünde bulundurarak tanımlamaktadır. Aristoteles, *Metafizik* adlı meşhur eserinde güzellikle matematik arasında açık bir ilgi bulunduğunu "güzelliğin en yüksek biçimleri düzen, simetri ve belirliliktir... Bu biçimler açıkça bir çok eserin nedenleri olduklarından, matematikçilerin güzel olanı muayyen bir tarzda bir neden olarak ele almaları gerektiği açıktır."⁷⁵ ifadeleriyle belirtmektedir. Bunun bir tanımlama olmadığı görülmektedir. O, şiir sanatını türevleriyle birlikte irdelediği ve bir sanat felsefesi niteliğinde olan *Poetika* adlı eserinde de benzer bir açıklama yapmaktadır. *Poetika*'nın, *Tragedya*'yı anlattığı yedinci bölümünde Aristoteles, önce bir eserin ancak bütünlük içinde anlamını bulacağını; bütünlüğün ise, başı, ortası ve sonu olan şeylerde sağlanabileceğini, bu bölümlerin de gelişigüzel belirlenemeyeceğini anlattıktan sonra güzeli şu ifadelerle tasvir etmektedir: "Bundan başka güzel, ister bir canlı varlık, ister belli parçalardan oluşmuş bir nesne olsun, sadece içine aldığı parçaların uygun düzenini göstermez. Aynı zamanda onun gelişigüzel olmayan bir büyüklüğü de vardır. Çünkü güzel, düzene ve büyüklüğe dayanır. Bundan ötürü ne çok küçük bir şey güzel olabilir; çünkü kavrayışımız, algılanamayacak kadar küçük olanın sınırlarında dağınık; ne de çok büyük bir şey güzel olabilir. Zira o, bir defada kavranamaz; bakanda birlik ve bütünlüğü sağlayamaz."⁷⁶

Görülüyor ki Aristoteles, yine matematiksel bir kavram olan büyüklükle güzel arasında bir ilgi kurmaktadır. Aristoteles'in güzel ile büyüklük arasında kurduğu ilginin, güzelliğin kavranabilir bir yapısı

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1993, Ege Üniversitesi Yayınları, 1078 b.

⁷⁶ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul, 1983, Remzi Kitabevi, 1450 b, 1451 a.

bulduğuna bağlı olduğu tarzındaki yoruma biz de katılmaktayız.⁷⁷ Ancak yukarıdaki ifadelerine bakıldığında Aristoteles'in, kavrama gücünü aşan varlıkları, güzelliğin sınırları dışında bıraktığı anlaşılmaktadır. İsmail Tunalı, bu hususla ilgili olarak kavrama gücünü aşan şeyin estetik olabileceğini, ama onun hakkında artık Aristoteles'in dediği gibi güzel kavramını kullanamayacağımızı belirtmektedir. Zira Tunalı'ya göre de bir şeye güzel diyebilmek için o şeyin bizim algı yeteneklerimiz içinde olması gerekir. Kavrama gücünü aşıyorsa ona artık güzel değil, Aristoteles'den yüzyıllar sonra Kant'ın verdiği isimle 'yüce' adı verilir. Yüce de bir estetik kategorisidir; ama Aristoteles, güzelin kavrama gücü ile ilgili olduğunu tesbit etmesine rağmen onu yüce kategorisi içine dahil edemediği için estetik dışında kabul etmektedir.⁷⁸

İsmail Tunalı'nın bu yorumuna büyük oranda katılmakla birlikte kavramanın yalnızca duyularla sınırlandırılmasına katılmadığımızı belirtmek gerekir. Burada Tunalı, kavramayı Aristoteles'ten hareketle duysal algılarla sınırlandırmakta, bu tür bir kavramanın dışında kalanların ise yüce kategorisi içinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Oysa kavrama, yalnızca duyularla sınırlandırılmaz. Kavrama, duyulardan başka bazen akıl yoluyla, bazen inanma yoluyla, bazen de sezgiyle olabilir. Duyularla, yalnızca somut nesnelere algılanır. Oysa kavrama, zaten duyuları aşan bir husustur. Dolayısıyla da duyuları aşan konular, özellikle akılla kavranır. Aklın kavrama güçlüğü çektiği konularda, sezgiler etkili olabilir. Hiçbir şekilde kavranamayan varlıklara ise inanılır. Aristoteles'in noksan bıraktığı bu alan, Tunalı'nın da belirttiği gibi Kant tarafından yüce kategorisine dahil edilerek bir estetik konusu haline getirilmiştir. Ancak, bu demek değildir ki yüce kategorisinde değerlendirilen varlıklar hakkında güzel hükmü verilemez. Aristoteles böyle bir yargıda bulunulamayacağı kanaatindedir ama kendisinden çok az önce yaşamış olan Platon, yüce olarak nitelenebilecek varlıkların, güzelliklerin de kaynağı olduğunu belirtmektedir. Öyleyse hemen belirtmek gerekir ki Aristoteles, yalnızca somut güzellikleri ele almış, soyut güzelden ise hiç

⁷⁷ Tunalı, *Grek Estetik'i*, s. 50.

⁷⁸ Tunalı, *Grek Estetik'i*, s. 50-51.

bahsetmemiş, hatta böyle bir güzelliğin olabileceğini bile kabul etmemiştir. Ama bu, ondan bahsedilemeyeceği anlamını taşımamalıdır.

Aristoteles'in güzele ilişkin tasvirlerinde realist bir yaklaşım içinde olduğu seziliyor. Bu da onun genel felsefesi ile bağlantılı olsa gerektir. Bilindiği üzere o, var olan nesnelere gerçekliğinden hareket etmektedir. Aristoteles, duyularla algılanan nesnelere dışında, aşkın bir idea kabul etmez. Varlığı, var olması yönünden değerlendiren Aristoteles, varlığı 'ne ise o' yapan şeyi, varlığın içinde görür. Bilindiği gibi Aristoteles, oluş'u izah ederken varlığın temelinde dört sebep görür ve bu dört sebepten biri de şekildir. Şekil, maddeyi belirsizlikten çıkararak, belli bir düzen veren ve ona orantı kazandıran da yine şekil'dir. Şekil, maddeden ayrı olmayıp, madde ve form her zaman bir arada bulunurlar.⁷⁹

Aristoteles'in oluşla ilgili bu genel düşünceleri, güzel olana uyarlanınca, varlığı güzel kılanın, Platon'un iddia ettiği tarzda aşkın bir güzellik ideası değil, varlığın kendisinde bulunan güzellik olduğu anlaşılmaktadır. Nesne ya kendisinden dolayı güzeldir, veya değildir. Ama nesneye güzel dememizi gerektiren bir güzellik ideası bulunmasa da, nesnenin kendisinde için (immanent) olarak bulunan bir güzellik kavramı da bulunmaktadır.⁸⁰

Güzel, bir nesnede bulunan orantı, simetri, belirlilik ve düzenin algılanıp kavranmasıyla ortaya çıktığına göre, sadece doğal olarak bulunmaz. Tabiiatta bulunan doğal nesnelere bakılarak da güzellikler elde edilebilir. Doğal olandan hareket edilerek taklit yoluyla oluşturulan bu güzellikler, sanat olarak isimlendirilir. Nitekim Aristoteles de sanatın bir taklitten (mimesis) ibaret olduğunu belirtiyor: "Epos, tragedya, komedyaya, dithrambos şiiri ile flüt, kitara sanatlarının büyük bir kısmı, bütün bunlar genel olarak taklittir (mimesis)."⁸¹ O halde bu sanatlar nasıl meydana gelmektedir? Aristoteles, bütün insanların doğal olarak bilme eğiliminde

⁷⁹ Bkz. Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1964, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, s. 73-74.

⁸⁰ Birand, *a.g.e.*, s. 73.

⁸¹ Aristoteles, *Poetika*, 1447 a 2.

olduklarını, bunun kanıtının da duyularımızdan aldığımız zevk olduğunu belirtmektedir. Bir çok hayvanda da duyularını kullanma ve hatta algıladıklarını da hatırlayabilme yetisi bulunduğu işaret eden Aristoteles, deney, sanat ve akıl seviyesine sadece insan cinsinin ulaşabildiğini söylemektedir. Deneysel bilginin hem sanatla, hem de bilimle ilgisi bulunmaktadır. Çünkü insanlar, “bilim ve sanata, deney aracılığıyla ulaşırlar...Deney sanatı, deneysizlik de rastlantıyı yaratmıştır.”⁸² Aristoteles’e göre deney, tek başına bir anlam ifade etmez; deney, kavram oluşturmayı sağlarsa anlamlıdır; böylece deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan, bir nesnelere sınıfına ilişkin genel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar; bu da öğretme ve öğrenmeyle ilgilidir. Sanatı, deneyden daha gerçek bir bilgi durumuna yükselten özellik de budur. Sanatkârlar, öğretebilirler; çünkü aynı zamanda deneylerini kavramlarla ifade edebilirler.⁸³ O halde Aristoteles’te estetik düşünce, bilimsel bir karakter taşımaktadır.⁸⁴ Sanatçıların, sanatlarını öğrettikleri kişiler de öğrendiklerini taklit yoluyla tekrar etmektedirler. Aristoteles, yukarıda sözü edilen sanatların birbirlerinden ayrıldıkları hususların da taklit noktasından olduğunu belirten Aristoteles, ayrılık noktalarını şu şekilde ortaya koyuyor: “Bu sanatlar şu üç bakımdan birbirlerinden ayrılırlar: Taklit etmede kullanılan araç bakımından, taklit edilen nesnelere bakımından, taklit tarzı bakımından.”⁸⁵ Görülüyor ki Aristoteles de sanatta taklidin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Sanatın kategorilere ayrılmasında, taklit araçları ve taklit tarzı rol üstlenmektedir. Ancak taklit araçları da farklılık arz etmektedir. “İster bir sanatçı yetisi, isterse alışkanlığa dayanan bir ustalıklı olsun, bazı sanatlar, renkler ve figürler aracılığıyla taklit eder; bazı sanatlar ise ses aracılığıyla taklit eder; buna göre de bütün adı geçen sanatlarda genel olarak taklit, ya ritim, ya söz, ya da harmoni aracılığıyla gerçekleşir.”⁸⁶ Buna göre, şiir sanatı da dahil bütün “sanatların objeleri, insanlar ve onların faaliyetleridir.”⁸⁷ Kimi sanatlar, bu araçlardan yalnız birini, kimisi de hepsini birden

⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 980 a, b, 981 a.

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, 981 a, b.

⁸⁴ Şeref Bigalı, *Resim Sanatı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1999, s. 4.

⁸⁵ Aristoteles, *Poetika*, 1447 a 3.

⁸⁶ Aristoteles, *Poetika*, 1447 a 4.

⁸⁷ Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, New York, 1958, c. I, s. 158.

kullanabilir. Sözelimi müzikte hem ritm, hem de harmoni kullanılırken, dans sanatında sadece ritm kullanıldığını belirten Aristoteles'e göre şiirde, taklit araçlarının hepsi, hatta melodi ve mısra ölçüsü de kullanılır.⁸⁸ Çünkü ona göre “şair, tıpkı ressam yahut başka herhangi biçim verici sanatçı gibi taklit eden bir tasvir edicidir.”⁸⁹

Taklit, sanatın meydana gelmesinde önemli bir hareket noktası olduğuna ve hatta insanın pek çok davranışı da taklitle gerçekleştiğine göre, taklit nasıl ortaya çıkmaktadır? Aristoteles'e göre taklit, her şeyden önce içgüdüsel bir eğilimdir. Bu eğilim diğer canlılarda da bulunmasına rağmen Aristoteles, insanın ellerini de kullanabilmesi nedeniyle taklit yeteneklerinin diğer canlılardan daha fazla geliştiğini, dolayısıyla da taklit eğiliminin insanı belirleyen en temel özelliklerden biri ve insana özgü bir yetenek olduğunu, insanların ilk bilgilerini hep taklit yoluyla kazandıklarını kabul ediyor. İnsanlar, doğada gördüğü nesnelerin benzerini oluşturma eğilimi içindedir. Bu eğilim, insanı, onun benzerini yapmaya yönlendirir. Ortaya çıkan nesnenin güzel olup olmadığını belirleyen duygu ise Aristoteles'e göre hoşlanmadır. Doğal halindeyken beğenmediğimiz bir nesne, taklit edildikten sonra söz gelişi bir resim olarak ortaya çıktığında ona hoşlanarak bakabiliyorsak o, artık güzeldir. Örneğin bir ceset veya baktığımızda tiksindiğimiz bir hayvanın resmi gibi.⁹⁰

Aristoteles, hoşlanma duygusunu da katmak suretiyle taklidin sanata nasıl dönüşeceğini göstermiş oluyor. Burada Aristoteles, hoşlanmayı, bilme veya öğrenme yahut tanıma şartına bağlamaktadır. Hoşlanma, taklit edilen nesnenin bilinmesine bağlı olduğu gibi, güzelin Aristoteles tarafından yapılan tanımına da uygun olarak düzen, simetri ve belirlilik (sınır) kurallarına da uymakla ortaya çıkar. Düzen, uyumun en bariz görüntüsüdür. Düzenlilik, bütün varlıkların temel kanunudur adeta; düzensizlik ise bu kanuna aykırı olmaktır. Aristoteles, simetriyle nispet ve büyüklüğü kast etmektedir. Simetri, aynı zamanda düzeni de sağlamaktadır; çünkü düzen, bir nispeti yani

⁸⁸ Aristoteles, *Poetika*, 1447 a 4; 1447 b 6.

⁸⁹ Aristoteles, *Poetika*, 1460 b 1.

⁹⁰ Aristoteles, *Poetika*, 1448 b 1, b 2.

simetriyi de gerektirir. Bundan başka Aristoteles, güzellikte sınır tanımaktadır. Aklın sınırlarını aşan şeyler, estetik olarak değerlendirilmemekte ve daha önce belirttiğimiz üzere yüce kavramıyla ifade edilmektedir.⁹¹ Bu suretle doğal durumu itibariyle güzel olarak kabul edilmeyen bir nesne veya olay, sözü edilen kurallara uyularak sanat eserine aktarılabilmişse, artık onun hakkında güzel hükmü verilebilir. Bu konuyla ilgili olarak Aristoteles'in verdiği örneğe yukarıda yer vermiştik. Bunun aksinin olması da söz konusu olabilir: Tabiattaki doğal haliyle, güzel olduğu iddia edilen bir nesne, sanatın kurallarına uygun olarak sanat eserine -şiir veya resim- aktarılmadığı takdirde güzel olmayacaktır. "Sanatın konuları başka, tabiatın konuları başkadır... Tabiattaki güzel, sanata girdiği zaman çirkin olabildiği gibi, tabiattaki çirkin sanata girdiğinde pekala güzel olabilir."⁹² O halde sanatta asıl olan, doğal halin dışında olmasıdır. Yani sanatta bir yapaylık vardır. Sanat, taklit edilerek ortaya çıktığına göre, taklit sonucu ortaya çıkan her sanat eseri, gerçeğe çok yakın olsa da, sun'idir.

Aristoteles'in belirttiği öğrenme, önce tabiattaki varlıkları tanıma, -taklit edilecek nesnenin tanınması- bu varlıklar arasındaki nisbetleri kavrama ve bu nisbetleri taklit etmek suretiyle sanat haline dönüştürebilmedir. Bu suretle Aristoteles, hoşlanma veya zevk alma gibi estetik unsurları, bilimin ve eğitimin bir konusu olan öğrenme ile açıklamaktadır.

SONUÇ

İnsanlığın düşünce tarihi bakımından erken denilebilecek bir dönemde, güzelliği problem olarak ele almak, gelecekte felsefe için yeni bir problem alanı açılmasına vesile olmuştur. Bu problem alanı, estetikdir. Her insanda doğal olarak bulunan, ancak isim babalığı için Baumgarten'in 1750-58 yılları arasında yayınladığı 'Aesthetica' adlı eserini bekleyen ve bu eserle temellendirilmeye çalışılan estetiğin ilk ciddi çalışmalarının İlkçağ filozofları tarafından yapıldığını, özellikle bunda Platon'un ciddi katkılarının bulunduğunu belirtmek gerekir.

⁹¹ Bigalı, *Resim Sanatı*, s. 5-6.

⁹² Tunalı, *Grek Estetik'i*, s. 95.

Ele aldığımız filozofların büyük bölümü, evrendeki güzelliği ortaya çıkarmaya çalışırken, Demokritos'tan itibaren bu çabanın insana yöneldiği ve ahlakî iyi ile güzellik arasında bir ilgi kurulduğu, Sokrates'in bunu daha ileri götürerek güzellikle iyinin bir ve aynı olduğu düşüncesini ileri sürdüğü, Platon'un bunu kısmen aştığı, Aristoteles'le birlikte güzelliğin yanında artık iyiden bahsedilmediği görülmektedir. Platon ve Aristoteles'te güzellik konusu derinlik kazanmışsa da bu hususta Platon'un Aristoteles'ten daha ilerde olduğu da görülmektedir. Platon, güzelin felsefesini yapmış ve simetri, orantı, hoşlanma, zevk vs. gibi güzelliğin temel kavramlarını ve ilkelerini belirlemiştir. Aristoteles, bu ilkeleri biraz daha netleştirerek kendisinden sonrakiler için adeta miras bırakmıştır. Empedokles'in, güzelliği sevgi kavramıyla bir araya getirmesi, Platon'un ufkunu açmış ve güzelliğin sevgiyle daha güzel olabileceğini ortaya koymuştur. Pythagoras'ın sayılara dayalı felsefesi, güzelliğin matematiksel bir yönünün bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Aristoteles, bu konuda güzelin kavranabilir olmasını ön şart olarak ileri sürerek, Platon'un transcendent olarak kabul ettiği güzellik ideasının, ilerleyen zaman içerisinde yeni bir anlam kazanmasına vesile olmuştur. Bu, Aristoteles'in kendisince farkedilmemiş olan ve Kant tarafından kavramlaştırılan yüce kavramıdır. Aristoteles, asıl felsefesinde olduğu gibi sanat anlayışında da tek tek nesnelerin gerçekliğinden ve onların kendilerinde bulunan kavranabilir güzellikten hareket ederek, realist bir yol takip etmiştir. Oysa Platon transcendent bir güzellik ideasından yola çıkarak, güzellik anlayışında daha ziyade mistik ve öznel bir yaklaşımla hareket etmiş görünmektedir.⁹³ Bu yaklaşım, ileriki zamanlarda İslâm düşüncesinin tasavvuf anlayışı içerisinde aşk-sevgi konusuyla beraber çokça işlenen konuları arasına girmiştir.

Nihayet Aristoteles, kendisinden öncekilerin kısmen, Platon'un daha fazla üzerinde durduğu, güzelliğin Tanrısal boyutunun yücelik kavramıyla ifadesini bulmasına vesile olmuştur.

⁹³ Krş. Vergilius Ferm, *A History of Philosophical Systems*, New York, 1950, s. 552.

HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET KURMA FAALİYETİ*

(Tarihî Arkaplan ve Teşrî Açısından)

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK**

ÖZET

Hz. Muhammed'in (sas) Medine'ye hicretinden hemen sonra giriştiği faaliyetler arasında devlet kurma faaliyeti vardır. Onu böyle yapmaya götüren birtakım sosyal ve siyasî sebeplerin olduğu muhakkaktır. Fakat asıl hedefi Allah'tan aldığı tebliğ görevini gereğince yerine getirmektir.

O, gerek Mekke gerek Hicret sonrası ilk icraatlarında Medine'de, öncelikle devlet kurmanın gereğini fark etmiş biri olarak faaliyetlerini buna teksif etmiş ve birtakım altyapı hazırlıklarından (nüfus sayımı, kardeşleştirme ve mescit inşası) sonra Medine'de yaşayan gayr-i Müslim unsurlarla birlikte Medine Devleti'ni kurmuştur. Hamidullah'ın tespitlerine göre, bu devlet için ortaklaşa oluşturulan antlaşma, dünyanın ilk yazılı anayasasıdır. Bu durum bizi, Resulullah'ın kurduğu devletin anayasal ve konfederatif bir hukuk devleti olduğu kanaatine götürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed, Devlet, Anayasa, Medine Devleti, Hicret.

ABSTRACT

Activities of the Prophet Muhammad on the Foundation of State

Among the activities that Prophet Muhammad attempted immediately after the Hegira, there is a foundation of state. Of cours, he had some social and political causes forced him to do this activity. But his main aim fulfilled the the duty of notification which he has took from God perfectly.

* Bu çalışma Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'inde sunulan seminerin özettir.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

First of all, he whether his activities in Mecca period or his actions in Madina after the Hegira, as somebody who realized the necessity of founding a state, he concentrated his activities to do this, and after the preparation of the background (the census, fraternization between Muslims and constructing of Masjid) he founded Madina City State with the Muslim and non Muslim people who lives in Madina. According to Hamidullah, the agreement which has constituted collectively in this period is the first written constitution in the world. This conditions takes us opinions to which the state of God's Prophete is a juridical state and a confederate state.

Key Words: *Muhammad, State, Constitution, State of Madina, the Hegira.*

Giriş

Bu çalışmaya başlarken, ‘Hicretin İlk Yıllarında Her Yönüyle Medine Toplumunun Yapısı’nı ve Hz. Peygamber’in ‘devlet başkanı’ olarak icraatlarını Kur’ân açısından incelemeyi ve bunu her yıla yayarak devam ettirmeyi düşünmüştük. Fakat *nazil olan ayetlerin Medine toplumunda ne gibi değişiklikler meydana getirdiği ve daha sonra nazil olacak ayetlerle toplum üzerinde ne gibi değişiklikler tasarlandığı* hakkında, tarihî malzemeye esas olacak Kur’ân kaynaklı kronolojik kesin bilgi bulmanın zorluğundan dolayı bu düşüncemizden vazgeçtik. Bununla beraber burada ele aldığımız başlık konumuzun, diğer birçok hüküm gibi, anakronizmaya¹ düşmeden ele alınma zarureti olduğunu hatırlatmak durumundayız. Bu husus, yer yer açıklığa kavuşturulmakla beraber, sürekli gündemi işgal eden konu olarak bir takım hususlara da dikkat çekmeyi hedefledik.

Her ne kadar hukuk ve siyaset bilimine ait kaynaklar kullanılmışsa da, makale esasen, tarih çalışması olup, sadece konunun hukukiliğinden dolayı ilgili mevzulara girilmiştir. Allah Resulünün siyasî faaliyetlerinden birini, devlet kurma faaliyetini konu edinmemiz dolayısıyla, mevzuun anlaşılması için günümüz anlayışları da kaçınılmaz bir biçimde gündeme getirilmiştir. Bu, o dönemlerde de aynı anlayışların olduğunu düşünmemizi gerektirmemekle beraber, elimizdeki malzemenin de benzer detaylar sunduğu dikkatten kaçmamalıdır.

Hz. Peygamber’in ömrü ile Kur’ân’ın nüzûl süreci arasında bir değerlendirme yapacak olursak bu konuda bir takım ihtilaflar olmakla birlikte şunları söyleyebiliriz: Mekke’de Hz. Peygamber’in doğumunun 41. yılında Ramazan ayının 17. günü nazil olmaya başlayan Kur’ân; hicretin 10. senesi, doğumunun 63. yılında Zilhicce ayının 9. günü veda haccında tamamlanmıştır. Vahyin başlangıç ve

¹ Anakronizma: “(Yunanca geriye, karşı anlamına gelen ‘ana’ önekiyle, zaman anlamına gelen ‘khronos’ sözcüklerinin birleşiminden türetilmiş deyim). Kronolojik, zamandizimsel bir yanlış. Olayların gerçek düzeniyle, anlatılma, aktarılmaya düzeni arasındaki farklılık, tutarsızlık, veya bir şeyin, bir kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkartılması.” Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, 3. Baskı, Paradigma Yay., 45.

sonu arasındaki süre 22 sene, 2 ay, 22 gündür. Veda haccında en son nazil olan ayetten² sonra, farzlara, helal ve haramlara dair hüküm ifade eden hiçbir ayet nazil olmamıştır. Resulullah bu ayetten sonra 81 gün veya daha başka konuda inen ayet(ler)ten sonra da 7 veya 9 gün yaşamıştır.³

Risaletin Mekke Devri: İhtilaf bulunmakla beraber, Hz. Peygamberin doğumunun 41. yılı Ramazan ayının 17. gününden, doğumunun 54. yılı Rebiülevvel ayının ilk günlerine kadar, toplam 12 yıl, 5 ay, 13 gündür. Bu dönemde inen (Mekkî) ayetler, Kur'ân'ın yaklaşık % 63'ünü teşkil eder ve hangi sureler olduğu tam olarak ittifaklı olmamakla beraber 90 sûre civarındadır.

Risaletin Medine Devri: yine ihtilaf bulunmakla beraber, doğumunun 54. yılı Rebiülevvel ayı başından 63. yılı Zilhiccenin 9. gününe kadar, toplam 9 yıl, 9 ay, 9 gündür. Bu dönemde inen (Medenî) ayetler Kur'ân'ın yaklaşık % 37'sini meydana getirmektedir ve yine hangi sureler olduğu ittifaklı olmamakla beraber 24 sûre civarındadır.⁴

Hicretten sonra inen sûreler hakkında, şunları ifade edebiliriz:

H. 1. 2. yıl; Bakara, Enfâl, Muhammed, Sâff, Cum'a ve Teğâbun, H. 3. 4. yıl; Âli İmrân, Mücâdele ve Haşr sûrelerinin indirildiği rivayet edilir.⁵ Bakara, hicretten sonra inmeye başlayan ilk sûre olmakla birlikte, Kur'ân'ın en son nazil olduğu kabul edilen ayeti⁶ de bu sûrededir.⁷ Buradan hareketle Medenî sûrelerin genel özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

² "el-Yevme ekmeltu lekum dînekum...", Mâide 5/3

³ Osman Keskiöğlü, *Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, Ankara, 1989, 2. Baskı, 57

⁴ Bunların sayı ve isimlerinde tam bir ittifak olmamakla birlikte, bu sûreler şunlardır; Bakara, Ali İmrân, Nisâ, Mâide, Enfâl, Tevbe, Hacc, Zilzâl, Nûr, Ahzâb, Feth, Muhammed, Hucurât, Hadîd, Mücâdele, Haşr, Mümtahine, Sâff, Cum'a, Münâfikûn, Teğâbûn, Talak, Tahrîm, Nasr. Keskiöğlü, 58; İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I-III*, çev.: Mehmet Yolcu, İstanbul, 1995, 2. baskı, III,15-17 Muhammed el-Hudârî, *İslâm Hukuku Tarihi*, çev. H. Hatipoğlu, İstanbul, 1974, 12

⁵ Keskiöğlü, 125

⁶ "Ve'ttekû yevmen turce'üne...", Bakara 2/281

⁷ Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed, *Muvâfakât (İslâmî İlimler Metodolojisi) I-IV*, çev.: Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1990-1993, III,393; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili I-X*, İstanbul, 1971, I,146

Cihadla ilgili tüm mevzu ve hükümler, had, miras, medenî, içtimaî ve devletler arası hukuktan bahseden ayetler, münafıklardan bahseden ayetler, ehl-i kitapla mücadeleden bahseden ayetler, Medenî'dir. Medenî ayetlerin ve sûrelerin çoğu uzundur, dini konularda tafsilatlı anlatım vardır.⁸ Savaş hakkında ilk nazil olan ayet Medenî olmakla birlikte,⁹ önceleri savaşa izin verilmediği, yapılan saldırılara karşı sabır ve af istendiği, Müslümanların çoğalması üzerine, hicretten hemen önce müdafaa harbine,¹⁰ daha sonra da savaşmaya izin verilerek silahlı cihadın farz kılındığı bilinmektedir.¹¹ Medine'de ilk nâzil olan ayetin, içki,¹² veya yiyecekler¹³ hakkında olduğu da ifade edilmektedir.¹⁴

Medine döneminin ilk yıllarında inen sûrelerden biri olan Bakara sûresi genel olarak¹⁵ dinin, nefsin, neslin, aklın ve malın korunması gibi esasları içerir. Daha sonraki Medenî sûreler, Bakara sûresi üzerine bina edilmiştir, En'âm sûresinde inen ibadet, yeme-içme, nikah-talak ve ceza hukuku ile ilgili bazı hükümler burada da yer almıştır.¹⁶ Âli İmrân sûresi, şehitlerin mükâfatından, bozguncuların akıbetinden, işlerin idaresinin Allah'a ait olmasından vs. bahseder. Nisa sûresi ise, insanların aslının birliğinden, yetimlerin korunmasından, mehir, miras ve vasiyet ahkâmından, namus ve mahremiyete ait hususlardan, cahiliye geleneklerinden sakınmaktan, haksızlıkla başkasının malını yememekten, erkeğin aile reisliğinden, emanet ve adaletten, iç ve dış emniyet için hazırlık yapmak¹⁷ vs.den

⁸ Subhi es-Salih, *Kur'an İlimleri*, çev.: M. Sait Şimşek, Konya, tsz., 147-148; Muhammed Gazali, *Kur'an-ı Kerim'in Konulu Tefsiri*, çev. Ş. Güven-E. Demir, İstanbul, 2000, 22-26

⁹ Bakara 2/190 ("Ve kâtilû fî sebîlillah...") ayeti veya Tevbe 9/111 ("İnne'llâhe'sterâ mine'l-mu'minîne...") ayetidir. es-Suyûtî, Celâleddîn 'Abdurrahmân, *el-Itkân fî 'Ulûmi'l- Kur'an I-II*, nşr.: Muhammed Dîb el-Buğâ, Beyrut, 1407/1987, I,84

¹⁰ Hac 22/39

¹¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdilmelik b. Eyyub el-Himyârî, *es-Sîretu'n- Nebeviyye I-IV*, nşr.: Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafîz Şelebi, Beyrut, 1391/1971, 3. Baskı, II,110; Hayrettin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1989, 57

¹² Bakara 2/219. ("yes'elûneke 'ani'l- hamri...")

¹³ Bakara 2/173. ("İnnemâ harrame 'aleykumu'l- meyte...")

¹⁴ es-Suyûtî, I,84

¹⁵ Bkz.: Mahmûd Şeltût, *Kur'an'a Doğru*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1987, 19 vdd.

¹⁶ Şâtübî, III,393-394

¹⁷ Şeltût, 53 vdd.

bahsettiği görülür.

Mekkî ve Medenî ayetlere *teşrî* (kanun koyma) açıdan bakacak olursak şunları sıralayabiliriz:

Mekke'deki tebliğ daha çok inanç ve ahlak sahasındaydı. Zaten ibadet ve hukukî münasebetler de bu iki temel üzerine oturmaktadır.¹⁸ Mekke'de, teşrî hükümler hem az, hem de umumî bir karakter arz etmektedir.¹⁹ Teşrî' açısından getirilen bazı hükümler ise şunlardır:

Kız çocuklarının öldürülmemesi,²⁰ insanların kendi kendilerine yasak ettikleri temiz yiyeceklerin helal kılınması,²¹ leş, akıtılmış kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvanların etlerinin yenilmemesi ve bundan darda kalanların istisna edilmesi,²² Allah'a ortak koşulmaması,²³ ana-babaya iyilik yapılması,²⁴ kötülük yapılmaması,²⁵ cana kıyılmaması,²⁶ ölçü ve tartının muhafaza edilmesi,²⁷ yetim malının korunması,²⁸ adil olunması,²⁹ verilen sözün tutulması.³⁰

Bu hükümler Mekkî olmakla birlikte tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Mekkî hükümlerden bazı tarihi bilinenler şunlardır:

Abdest ve namaz, genel kanaate göre, vahyin ilk günlerinde (Müddessir sûresinin nüzûlünden sonra) fetret devrinden sonra, günde sabah ve akşam olarak iki vakit ve ikişer rekat olarak ve ayrıca gece namazı,³¹ farz kılınmıştır. Beş vakit namaz ise, hicretten bir yıl veya

¹⁸ Şâtıbî, III,392-395

¹⁹ Karaman, 55

²⁰ Nahl, 16/58-59; Tekvîr, 81/8-9

²¹ Nahl, 16/116; Yunus, 10/59

²² Nahl, 16/115

²³ 52 Tur ve 112 İhlas sureleri vb. buna örnektir

²⁴ En'âm, 6/151; İsrâ, 17/23; Lokmân, 31/14-15 vb.

²⁵ En'âm, 6/151; Lokmân, 31/17 vb.

²⁶ En'âm, 6/151; İsrâ, 17/33

²⁷ En'âm, 6/152; İsrâ, 17/35; Rahmân, 55/8-9; Mutaffifin, 83/1-4

²⁸ En'âm, 6/152; İsrâ, 17/34

²⁹ A'raf, 7/29; Nahl, 16/90

³⁰ Nahl, 16/91; İsrâ, 17/34; Mu'minûn, 23/8; Me'âric, 70/32

³¹ Müzzemmil, 73/1-6; İsrâ, 17/79. Müzzemmil suresindeki ayetlerin gece namazından çok, geceleyin Kur'ân okumasına delalet ettiği açıktır. Hz. Peygamber, okuma işini tabii olarak

daha önce vaki olan mi'râcda farz kılınmıştır.³² İslâm'dan önce Araplarda, cünüplükten dolayı yıkanma adedinin varlığı bilinmektedir.³³ Namaz farz kılınca, cünüp olanların kılamayacakları bildirildi.³⁴ Yine rivayete göre, Müslüman olmadan hemen önce Hz. Ömer'in kız kardeşinin ona, “gusül etmedikçe Kur'ân sayfasına dokunamayacağını” söylemesi meşhurdur.³⁵ Cuma namazı da Mekke'de farz kılınmıştır, çünkü Medine'ye ilk hicretin başlaması üzerine Hz. Peygamber, Mus'ab b. Umeyr'i İslâm'ı öğretmesi için görevlendirmiş, Mus'ab (veya Es'ad b. Zürâre) da Peygamberin hicretine kadar, orada Cuma namazını kıldırmıştır.³⁶

Medine'de getirilen bazı hükümler ise şunlardır: Ashabın hicretiyle Medine'nin bir kısım halkı Müslüman olduktan ve Hz. Peygamber'in oraya nakline imkan ve zemin hazırlandıktan sonra; Allah, Medine'de İslâm'a davet etmesi ve -aşağıda göreceğimiz gibi- orayı İslâm davetinin merkezi yapabilmesi için peygamberinin hicretine izin verdi. Böylece Hz. Peygamber ve ashabı Medine'de, inanç esaslarına göre sosyal ve siyasal bir idarenin ve nizamın kurulmasına, ortamı müsait buldular. Bu yeni ve küçük şehirde, başkanı peygamber olan ilk İslâm devleti ortaya çıktı. O zaman; yeni ve genç İslâm devletinin siyasetini ve bu çekirdek İslâm toplumunun sosyal hayatını tanzim edecek kaidelere, devlet işlerinin gereği gibi sevk ve idaresine ve muamelâta dair hukukî hükümlere ihtiyaç duyuldu. Teşriî faaliyet, ilk önce sadece fertlerin veya toplumun

yaptığı gibi namaz kılmak suretiyle de yapmıştır.

³² İbn Hişâm, I,259 vd.; İbnu'l- Esîr, Ebû'l- Hasen 'Ali b. Ebi'l- Kerem Muhammed b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi'l- Târih I-XIII*, nşr.: C. J. Tornberg, Beyrut, 1385/1965, II,50 vd.; Tahirül Mevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul, 1963, 2. Baskı, 24-27; Asım Köksal, *İslâm Tarihi I-XVIII*, İstanbul, 1987, VIII,91, 98

³³ Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul, 1996, 27 vd.

³⁴ Mâide, 5/6

³⁵ Vaki'a 56/79 (“Lâ yemessuhû...”) ayeti Mekkî'dir. “Abdest Medeni'dir” diyenler olmuşsa da, namazın Mekke'de kılınmış olması, abdestin de orada emrolunmuş olacağına delil olmalıdır. (Genel kanaat böyle olmakla birlikte bu ayetin abdest için delil olamayacağı da açık görünmektedir. Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, 1998, 38-61; İbn Hişâm, I,367 vd.; İbnu'l- Esîr, II,85

³⁶ İbn Hişâm, II,77; Elmalılı, VII/4980; Ahmed Naim, (ez-Zebîdî, Zeynuddîn) *Sahîh-i Buhari Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi I-XIII*, Ankara, 1985, 9. Baskı, III,5-6; Karaman, 79-80; Mevlevî, 39, 44

hayatıyla ilgili olup, tatbikî ve amelî sahaya yöneliktir. Bir yandan ibadetler ve harp hükümleri, evlilikle ilgili aile nizamı, karı-koca hakları, boşanma, çocuklar ve hakları, miras ve mirasçı hisseleri vs. sahalarda hükümler konulurken diğer yandan da anayasa, suçlar, cezalar, muhakeme usulü, âmir ve memurların hakları ve İslâm Devletinin diğer devletlerle münasebetleriyle ilgili hükümler ve esaslar vazedildi. Dikkat edilirse bu dönemdeki teşri'in, iman ve imanla ilgili esasları değil, ferdin diğer fertlerle, toplum üyelerinin birbirleri ve Müslüman toplumun diğer toplumlarla ilişkilerini düzenleyen hükümlere tahsis olunduğu görülecektir. Yani Müslüman toplumun (veya devletin) oluşması için gereken prensipler hicretten itibaren vahye konu olmaya başlamıştır. Kısacası, ilahî teşri (Allah'ın hüküm koyması) hiçbir safhayı bırakmamış, sağlam ve ince hükümler koymuştur.³⁷

Yukarıdaki ifadelerin açılımı olacak şekilde, Medine döneminde bir kısım dinî meselelerle ilgili olarak getirilen bazı hükümlerin teşri tarihleri –tartışmalı olanlar bulursa da- yıllara göre yaklaşık olarak şöyle sıralanabilir:

1. Yıl: Mescit inşası (Kuba ve Medine mescitleri),³⁸ hutbe (hicret esnasında Kuba'da veya Medine mescidinde),³⁹ ezan,⁴⁰ nikah, cihat (Hac 22/39 ayetiyle), belediye nizamı, cenaze namazı.⁴¹

2. Yıl: Oruç, bayram namazları, fitır sadakası,⁴² kurban,⁴³ zekat,⁴⁴ kıblenin değişmesi,⁴⁵ ganimetlerin taksimi,⁴⁶ zina cezası.⁴⁷

³⁷ Abdulkerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev.: Ali Şafak, İstanbul, 1985, 2. Baskı, 172-173; Karaman, 55-6. Ayrıca bkz.: Derveze, *et-Tefsîru'l- Hadîs Nüzul Sirasına Göre Kur'ân Tefsiri I-VII*, çev.: Şaban Karataş v.d., İstanbul, 1997, V,35-37

³⁸ Mustafa Ağırman, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*, İstanbul, 1997, 33 vd.

³⁹ İbn Hişâm, II,138 vd.; İbnu'l- Esîr, II,109; Geniş bilgi için bkz.: Ahmed Naim III,5-6; Elmalılı, VII,4980; Köksal, VIII,116-147

⁴⁰ İbn Hişâm, II,154

⁴¹ Mevlevî, 98.

⁴² İbnu'l- Esîr, II,114-115; Köksal, IX,63; Hudari, 54.

⁴³ İbnu'l- Esîr, II,138

⁴⁴ Köksal, IX,264. Ayrıca bkz.: Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul, 1984, 54 vd.

⁴⁵ Bunun birinci yıl vuku bulduğu da kaydedilmektedir. İbn Hişâm, II,198, 257; İbnu'l- Esîr ,

3. Yıl: Miras ve boşanmaya⁴⁸ ait hükümler.

4. Yıl: Yolculukta ve korkulu durumlarda namaz,⁴⁹ arazi ıktai, teyemmümü tamamlayıcı hükümler, ay tutulması namazı, iffete iftira cezası (haddu'l- kazf),⁵⁰ tesettür ve evlere izin alarak girme, hac ve umre,⁵¹ faiz yasağı.⁵²

5. Yıl: Yağmur duası namazı, i'lâ (kocanın karısına yaklaşmama yemini).

6. Yıl: Anlaşma kaideleri (Hudeybiye), içki ve kumar yasağı, zihar, vakıf, isyan ve haydutluğun cezası.

7. Yıl: Ehil eşek eti (ve diğer yırtıcı hayvan eti) yeme yasağı, mut'a nikahı yasağı, ziraî ortaklığa cevaz.

8. Yıl: Mekke'nin kutsallık ve dokunulmazlığı,⁵³ kısas, içki, haram mal ve eşya satışının yasaklanması, hukuk karşısında eşitliğin ilanı, kabir ziyareti izni.

9. Yıl: Çıplak tavafın yasaklanması,⁵⁴ mulâ'ane (karı-koca lanetleşmesi).

10. Yıl: İnsan haklarının ilanı, vasiyet, neseb, nafaka ve borçla ilgili hükümler, cezanın şahsiliği.⁵⁵

Hicretin ilk yıllarına ait Kur'ân'ın nüzûlü, ibadet ve teşri durumlarına icmalî bir şekilde göz attıktan sonra; Medine'de devletin kurulması ve bununla ilgili ön hazırlıklara yani anayasa ve savaşlar öncesi Medine İslâm toplumundaki devlet kurma faaliyetlerine geçebiliriz.

II,115; Köksal, IX,38

⁴⁶ İbn Hişâm,II,322, 328; İbnu'l- Esîr, II,114, 138; Karaman, 82-85

⁴⁷ İbn Hişâm, II,213

⁴⁸ Bkz.: H. İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum, 2000, 44-48

⁴⁹ İbn Hişâm, III,215

⁵⁰ İbn Hişâm, III,314

⁵¹ Haccın 6. yıl farz kıldığı da zikredilir. Ancak Hz. Peygamber'in 8. yılda umre, 9. yılda ise hac yaptığı bilinmektedir. Hudari, 61

⁵² İbn Hişâm, III,115

⁵³ İbnu'l- Esîr, II,291

⁵⁴ İbnu'l- Esîr, II,291

⁵⁵ Karaman, 86-104

Resulullah'ın Hicret Sonrası İlk İcraatları ve Devlet Kurma Hazırlığı

Resulullah'ın hicreti sonrası yapılan ilk icraat, Mekke-Medine yolu üzerindeki Kuba'da bir mescit inşa edilmesi ve orada (veya orayla Medine arasında Benû Sâlim kabilesinin bulunduğu yerde) cuma namazının kılınmasıdır.⁵⁶

Resulullah, Medine'de yaklaşık 15 gün kadar bir akrabası yanında kaldıktan sonra, 'mescid-i nebi' inşa edildi. Burada Resulullah'ın ailesi için birkaç oda ve 'suffa' yapıldı. Hz. Peygamber, ailesinin fertlerini Mekke'den getirtti. Bu esnada Resulullah, 7 ay Ebû Eyyûb Halid b. Zeyd el Ensârî'nin evinde oturmuştur.⁵⁷

Ahdî Kardeşlik Tesisi (Muâhat): Resulullah yine bu sıralarda, Mescid-i nebevîde ashab arasında bilinen kardeşliği tesis etmiş, 186 Mekkeli aile, bir o kadar Medineli ailenin yanına yerleştirilmiştir.⁵⁸

Bu kardeşliğin tesisi için bir takım sebepler düşünülmüştür:

1. Cahiliye devrinde cârî olup da kaldırılan 'hılf'ın⁵⁹ yerine,⁶⁰ 'din kardeşliği'ni ikame etmek.

2. Mekke'de mallarını mülklerini bırakarak gelen muhacirlerin ihtiyaçlarını gidermek. İlk günlerde misafir olarak Ensar'ın evine yerleşen Muhacir, bu kardeşliğin tesisiyle kardeşlerinin evlerine rahatça girip çıkabilmiş, birbirlerinin eşleriyle sohbet edebilmiş, evde kalabilmiş ve kendi evleri gibi rahat edebilmişler, hatta birbirlerine mal bile bağışlamışlardı.

3. Muhacir ve Ensar arasında, samimiyet ve ünsiyet yaratmak ve bunu devam ettirmek. Böylece içtimai bir dayanışma ile güçlü bir

⁵⁶ İbn Hişam,II,138; İbnü'l- Esîr, II,109; Hamidullah, *İslâm Peygamberi I-II*, çev.: Salih Tuğ, İstanbul, 1990, 5. Baskı, I,175-176; Ağırman, 33

⁵⁷ İbn Hişam,II,141-143; İbnü'l- Esîr, II,109; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,179; Köksal, VIII,116-147

⁵⁸ İbn Hişam,II,150

⁵⁹ Yeminle tesis olunan dostluk olup, böyle dostlar arasında miras da cârî olurdu.

⁶⁰ Hadis: "Lâ hilfe fi'l- İslâm": el-Buhârî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre b. Berdizbe, *es-Sahîh I-VIII*, İstanbul, tsz., nşr.: el-Mektebetü'l- İslâmiyye, Kitâbu'l- Kefâle, 2. Bâb, III,57

toplum oluşturmak.⁶¹

4. Yukarıdakilere ilaveten, dahilî ve haricî düşmanlara karşı birlik ve beraberliğini ortaya koyan bir imaj yaratmak

Medine’de İlk Nüfus Sayımı: Artık İslâm devletini oluşması için gereken altyapı hazırlanmış, bir çok ihtiyaç giderilmiş, herkes toplumsal birlik için hazır hale getirilmişti. Resulullah, Müslüman kitlenin sayısını bilmek ve buna göre davranışlarını yönlendirmek kastıyla, muâhatın peşine Medine’de bir nüfus sayımı yaptırdı. İslâm tarihindeki ilk nüfus sayımı olarak kabul edilen bu sayımda, toplam nüfusu 10.000 civarında olan Medine’de, 1500 Müslüman nüfus vardı.⁶²

Mekke-Medine Siyaseti: O sıralarda Medine’de bir devlet yoktu, kabileler vardı. Her kabile savaşta ve barışta bütün işlerde bağımsız idiler ve bir mahallede otururlardı. Kabilelerde, kabile fertlerinin hayat boyu görev için seçtiği şeyhleri (reis) vardı; bunlar barışta yargıç, savaşta komutanlarıydı.⁶³

Her ne kadar Hz. Peygamber, nakîb ve nakîbu’n- nukabâ tayin etmek suretiyle Medine’de oluşmaya başlayan İslâm camiasını sağlam esaslara bağlama işine evvelce teşebbüs etmişse de,⁶⁴ toplum henüz tam bir bütünlük ve dayanışmaya girebilmiş değildi.⁶⁵ Müslümanlar azınlıktaydı. Gerek Resulullah ve gerek ona tâbi olanların karşılıklı hak ve vecibelerinin tayin edilip gösterilmesi icap ediyordu. Cemiyetin tüm kabileleriyle uyum içinde olunmalıydı. Aynı zamanda toplumun, adliye, eğitim, maliye, askerlik, din vs. alanlarında

⁶¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,181. Bu muahatla ilgili bazı malumat için, bak: ez-Zebîdî, Zeynuddîn, *Sahîh-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, VI,292-295, Hadis No: 934, VI,342-344, Hadis No: 958; VII,73-78; Köksal, VIII,108-115

⁶² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,183; Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tayyib Okıç, “İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , sayı: VII (1958-1959), 11-20

⁶³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,186; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşîmî İlişkileri İslâm Öncüsinden Abbasîlere Kadar*, Ankara, 1997, 23 vd.

⁶⁴ İbn Hişam,II,85-87

⁶⁵ Mesala, “hicretten önce, Evsli bir imama, Hazreçli olan uymuyor; hicret sonrasında ise Hz. Peygamber Evs semtinde otursa, can güvenliği endişesiyle Hazreçli onu ziyaret edemiyordu.” Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, editör: Vecdi Akyüz, İstanbul, 1995, 21

teşkilatlandırılması gerekiyordu. Hz. Peygamber, asıl hedefi olarak İslâm'ın istikbalini de düşünmeliydi. Namaz ve sadaka gibi mükellefiyetler yeterli değildi. Daha sert ve sağlam tedbirler alınmalıydı. Bütün bu sebepler, Hz. Peygamberi sahip olduğu manevî kuvvetler ve imtiyazlar dışında, dünyevî bir takım güç ve kuvvetlerle kendini donatma durumuna sürüklemiş olmalıdır. Hayat tecrübesi ona, cemiyeti ayakta tutabilmesinin yolunun bir takım dünyevi müeyyideler olduğunu göstermiştir. Ayrıca başkanlık yapabilecekler arasında kendisi kadar İslâm'ı iyi bilen biri de yoktu.⁶⁶

Resulullah bir yandan muâhat, sayım ve sınırların tespitiyle uğraşırken, diğer yandan Yahudi ve müşrik Araplara güven vermeye çalışıyor; niyetinin, Medine üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak olmayıp yeni dinî cemaatinin güven içinde yaşamasını ve dinlerini yayma imkanlarını sağlamak olduğunu söylüyordu. Esasen daha Mekke'de iken geçerli bir politika olarak "sizin dininiz size, benim dinim bana"⁶⁷ ilkesi benimsenmişti.⁶⁸

Hicretten sonra Medine'de son süratle oluşmakta olan bir siyasî-içtimaî yapı mevzu bahistir. Tabiatıyla bunun halli, zaruri siyasî ve içtimai meseleleri ortaya çıkarmış, ve ülkenin tayini, yabancılarla münasebetlerin tanzimi (harp ve siyasi münasebetler de dahil) ve teşekkül eden bu siyasî toplum mensuplarının, iktidarının temsilcisi Hz. Peygamber ile olan ilişkileri, onlarla olan malî, adlî ve askerî ilişkilerinde sahip oldukları haklar ve sorumlulukların gösterilmesi zaruri olmuştur.⁶⁹

Resulullah Medine'nin mezkûr mevcut şartları altında, Müslüman sahabileri ve gayr-i müslim Medineliler'in kabile başkanlarını, Enes'in evinde topladı. Onlara konfederasyona dayalı bir şehir devleti kurmayı önerdi, yani her kabilenin pek çok meselede öz yönetimi olacak, merkez, sadece savunma ve savaşın yanı sıra temyiz davalarıyla ilgilenecekti. Kabilelerin çoğu bunu kabul etti. Sonuçta

⁶⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,188-189

⁶⁷ Kâfirûn, 109/6

⁶⁸ Ali Bulaç, "Asr-ı Saadette Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası" *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm I-V*, editör: Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994, II,178

⁶⁹ Salih Tuğ, "Hicretle Gelen Anayasa Nizami", *Nesil*, Ekim-Kasım 1979, 40

Hız. Peygamber bu şehir devletinin anayasasını⁷⁰ oluşturdu.⁷¹

Hamidullah, dünyada ilk anayasa örnekleri olarak değerlendirilen bir takım metinlerin,⁷² esas teşkilatın yüksek otoritesi tarafından emredilmiş kurallar anlamında anayasa olmadığı iddiasındadır. Ancak anayasanın; ister yazılı, ister örf ve gelenek olarak yazısız olsun, isterse değişme ve değiştirmeyi içeren bir hükümet (yönetme) yolu ve yöntemi anlamında olsun, ilk devletten beri insan topluluğunda var olduğu⁷³ şüphe götürmez bir gerçektir.

Medine Sözleşmesi⁷⁴

Resulullah, anayasa yaparak ve bir devlet kurarak neyi hedefliyordu? Ruhi olduğu kadar maddi sahada da gerçekleştirmek için memur edildiği ıslah hareketini başarıya doğru sevk etmek için, diğer bir devlet başkanının nezdinde müşavir veya nasihatçı rolünde çalışmakla yetinmiş olsaydı cemiyetin gerçek menfaat ve faydası lehine hareket etmiş olmaz mıydı? Realiteler göz önüne alınınca, Resulullah'ın sadece bir devlet tesis ve teşkil etmesi zarureti değil, aynı zamanda, dini eğitim ve hükümet otoritesinin de bizzat onun elinde toplanmasının zarurî olduğu ortaya çıkacaktır. Devlet (diğer bir deyişle saltanat) onun nazarında bir gaye olmayıp, esas gayeye

⁷⁰ Anayasa: İnsan topluluğunun devlet halinde teşkilatlanmasını, siyasi organlarını, bu organların işleyişini, kişilerin devlet karşısında sahip oldukları temel hak ve hürriyetleri düzenleyen temel kanunları ifade eder. Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, İstanbul, 1991, 2. Baskı, 135; Fevzi Demir-Şükrü Karatepe, *Anayasa Hukukuna Giriş*, İstanbul, 1989, 2. Baskı, 16-17

⁷¹ İbn Hişâm, II,147-150; İbn Kesîr, Ebû'l- Fidâ, *el-Bidâye ve'n- Nihâye I-XIV*, Beyrut, 1966, III,224-226; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,189 ve *İslâm Anayasa Hukuku*, 21

⁷² Kral Şâvûl, Bilge Solun, Konfüçyüs, Aristo ve Cautilia'nın metinleri.

⁷³ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 11-18

⁷⁴ Anayasa için bkz.: J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV,76-83; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, I,43 vd. (Türkçe tercümesi, İstanbul, 1921, I,126-146); A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden*, 78; Majid Khaddurî, *War and Peace in The Law of Islam*, Baltimore, 1955, 206-209; Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, 1959, I,133-137; Krehl, *Leben*, I,142 vd.; A. Müller, *Der İslâm im Morgen und Abendland*, I,95; Ranke, *Weltgeschichte*, V,75; Grimme, *Muhammed*, I,75-81; Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul, 1969, 31-40. Araştırması muhtelif kaynaklarda mevcut olan bu mukayeseli metin için bkz: Hamidullah, *el-Vesâiku's- Siyasiyye*, Beyrut, 4. Baskı, 1983 (Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,202-210. Biz burada, bu kitapta yayınlanan metni esas aldık).

varmak için sadece bir vasıta'dır.⁷⁵

Resulullah'ın hayatının her safhasında, bilhassa devlet başkanlığı uygulamaları ve harplerinde, hedeflediği esas gayeyi gerçekleştirmek için takip ettiği yol iyi bilinmektedir. Bu yol, İslâm'ın nitelik⁷⁶ ve gayelerine uygun olup, icraatlar da bunların doğrultusunda olmuştur. Resulullah, davası olan İslâm'ın taşıdığı olduğu bu nitelikleri gerçekleştirme gayesi uğruna çalışmış ve bütün bu esasları şahsı, toplumu ve devleti hususunda örnek olacak şekilde gerçekleştirmiştir.

Bu yasa kaynaklarda, kendisini 'kitap' diye adlandırmaktadır.⁷⁷ Bu onun sadece, tebaası ile kendisi arasındaki durum ve meseleleri tanzim eden bir üst merciden gelen bir emir değil, fakat aynı zamanda yazılı bir vesika niteliği taşıdığını da ifade etmektedir. Ayrıca sekiz yerde de kendini 'sahîfe' diye tavsif etmektedir.⁷⁸ Her halde bu gibi tavsif ve nitelendirmeler, siyasî ve idarî münasebetlerini tanzim edeceği insanlar tarafından, bu teşkil edici/kurucu anayasaya verilen önemi ve tanınan itibarı bize göstermektedir.⁷⁹

Anayasa maddelerinin tanıtım ve içerikleri hakkında şu bilgilerin dikkat çekici olduğunu düşünüyoruz:

Anayasanın 1 ve 25. maddeleri, bir İslâm topluluğu, daha açık bir ifadeyle dinî olduğu kadar da siyasî bir topluluk meydana getirme gayesine yöneliktir. Yine bu maddede, bu camianın; muhacirler, ensar ve bu beledî iktidarın merkezileşmesini kabul edip, aynı zamanda bir harp durumunda Müslümanlarla birlikte saldırganlara karşı savaşacaklarına rıza gösteren gayr-i müslim topluluklardan teşekkül edeceği de belirtilmektedir.

⁷⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II,837

⁷⁶ İslâm'ın nitelikleri olarak şunlar sayılabilir: 1. Fıtrata uygunluk, 2. Hoşgörülülük, 3. Evrensellik, 4. İnsanlar arasında ayırım yapmayıp eşit davranma, 5. Hürriyete değer verme (a. İnanç hürriyeti, b. Düşünce ve söz hürriyeti, c. Tasarruf hürriyeti, d. Hürriyetlerin korunması) 6. Sadelik ve kolaylığı gözetme. Muhammed Tahir b. Aşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*, çev.: Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1996, 2. Baskı, 83-117

⁷⁷ Anayasanın 1. ve 47. maddeleri.

⁷⁸ Anayasanın 22, 37, 39, 42, 46. maddeleri.

⁷⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,191

2. maddeye göre ise, bu topluluk (ümme) diğer insanlardan ayrı bir mahiyettedir ve bilhassa bir harp hali ortaya çıktığında kendisini meydana getiren bütün insan kümeleri (unsurları), haklarda eşitlik esasına bağlıdırlar (Mad. 15, 18,19).

3-11. maddelere göre, her kabile, borçlanma ifade eden sosyal sigorta müessesesini idarede, otonomiye sahip olacaktır.

12/a. maddeye göre, müminler, kendilerinden olan hiç kimseyi ağır borç altında bırakmayacaklar ve bunu kendi aralarında ödeyeceklerdir.

12/b. maddeye göre, hiç bir mümin diğer bir müminin mevlâsı ile, onun aleyhine olmak üzere bir anlaşma yapamayacaktır.

13. madde ile, ferdin kendi kabilesi mensuplarını, veya ailesi, veyahut akraba toplulukları dahil en yakın kimselere karşı bile olsa icabında her bir vatandaşın merkezî otorite etrafında yardım elini birleştirmesi mecburiyeti getirilmiştir.

12-15. maddelere göre, birbirleriyle kardeş olan müminler, birbirlerine karşı saygılı ve hassas olacaklar ve her türlü tecâvüze karşı ortak tavır alacaklardır.

16. madde, özel bir madde olarak, herkese adalet götürülmesi ve karşılıklı yardım esasına dayanmak üzere Yahudilerin bu teşkilata girebilmeleri için, açık bir kapı bırakmıştır.

17. maddeye göre; sulh, müminler arasında, vatan savunması ve iç emniyet konularında, bölünüp birbirlerinden ayırlamaz yani müminlerin bir kısmının diğer kısmını ayrı tutamayacağı bir şeydir.

18. maddeye göre herkes tam bir eşitlik altında askeri hizmete mecburdur.

19. maddeye göre, her çeşit İslâmî gaye ve hedeflerin tahakkukunda fertlerin uğrayacakları zarar ve ziyanlar için müşterek yardım mecburiyeti vardır.

20/b. maddeye göre Medineli gayr-i müslümler, Mekkeli müşriklerden herhangi birine, hiç bir şekilde himaye hakkı tanıyamaz.

21. maddeye göre, cinayetin cezası kısastır ve tatbik edilecektir.

22. madde, asla bir caniye sığınma ve himaye hakkı (emân) tanınmayacaktır.

23 ve 42. maddeler, aralarında ihtilaf çıkan kim olursa olsun herkes için Allah, kanunların ve adaletin yegane kaynağı olup, ‘Resulullah Muhammed’ en yüksek hakem merciini temsil eder.

24-35 ve 46. maddeler, Arap kabilelerini ve bu Arap kabileleriyle müttefik olan Yahudi kabilelerinin sahip olacakları hakları beyan eder.

25/a. madde, Yahudilerin, dinlerini açık bir biçimde yaşamalarını teminat altına alır.

24, 37 ve 38. maddeler şehrin müdafaası için girişilecek savaşların masraflarını her bir konfederal üye, Müslüman veya Yahudi camialar üslenecektir, fakat 45. maddeye göre, dışarıda yapılacak bir saldırı savaşı, dinî sebeplere dayanan bir harp halinde hiç bir camia diğerine bir yardımda bulunma mükellefiyeti altında bulunmayacaktır, ancak dinî bir sebebe dayanmayan harp, böyle değildir.

25/b, 31, 36/b, 40 ve 41. maddelere göre yabancılara eman hakkı tanınması, harp esirleri için fidye-i necat ve katil vakalarında kan diyeti ödenmesi şeklindeki eski teamüller, Yahudiler için de tanınıyordu, ancak 43. maddeye göre; Yahudiler, Müslümanların düşmanı Mekkelilere bundan böyle emân hakkı tanıyamayacaklardı.

36/a. maddeye göre, Müslümanların çıktıkları savaşlara Yahudilerin katılması, Muhammed’in müsaade ve rıza göstermesine bağlı idi.

39. maddeye göre, devletin hudutları, Medine vadisi dahilidir.

43. madde, Yahudilerin Mekke’li Kureyşliler’e veya onların müttefiklerine bir yardım yahut himaye hakkı tanımalarını yasaklamıştır.

37/b, 44 ve 45. maddeler, merkezi iktidar tarafından alınan her çeşit karar, resmen Medine Şehir-Devlet’inin konfederal üyeleri için

bağlayıcı bir mahiyet taşıyordu.⁸⁰

45/b. madde, her bir zümrenin, kendilerine ait bölgeden mesul olduğunu ifade eder.

47. maddeye göre, insanlarla topluluklar arasındaki ilişkilerde temel ahlakî esaslar ve herkesin karşı çıkamayacağı evrensel yüce idealler geçerlidir. Ancak bunların geçerli olabilmesi için toplumsal ilişkilerin bütünü düzenleyen yazılı bir hukuk metni olmalıdır.⁸¹

Anayasal Özellikler Bakımından Medine Devleti ve Anayasası

Kapsam bakımından düşünüldüğünde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Medine Anayasasının yazılı, hem de dünyanın ilk yazılı anayasası olduğu görülmektedir. Şekil bakımından ise, Medine Anayasasının yapılması esnasında, anayasayı yapan *kurucu meclisin* koymuş olduğu 46. madde; bu anayasanın *değiştirilmesi zor, sert bir anayasa* olduğunu ortaya koymaktadır.⁸² Fakat daha sonra değerlendirme kısmında değineceğimiz gibi, bu anayasa maddelerinin bağlayıcılık bakımından diğer hadis ve sünnetlerle aynı sınıflar içinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü, şartların gerçekten çok değişmesinden dolayı, bu anayasa da bir müddet sonra kendiliğinden yürürlükten kalkmıştır.

Medine Anayasası bağımsız bir devletin (Medine Şehir Devleti) kurulmasıyla yapılmıştır. ‘Devlet Kuruculuk’ işini de, bizzat, Müslüman topluluğuna dayanan Resulullah yapmış ve anayasayı tüm kabilelerin onayına sunmuştur.⁸³

Kaynaklarımız, Resulullah’ın Medine’de, kendine tabi topluluklar içinde faaliyette bulunduğunu ve alınan kararlara uyulmasını türlü usullerle, bilhassa ordu gücüyle temin ettiğini ve daha sonra da devletlerarası yazışmalar yaparak ülke içinde ve dışında

⁸⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,190-200

⁸¹ Ali Bulaç, “Medine Vesikası”, II,192

⁸² Kapsam ve şekil bakımından anayasalar için bkz.: Teziç, 143-146; Demir-Karatepe, 18-21; Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, Ankara, 1993, 4. Baskı, 5

⁸³ Kurucu iktidar için bkz.: Teziç, 146-149; Demir-Karatepe, 23-25; Gözübüyük, 5-6

çok yönlü faaliyetler sergileyen bir devlet⁸⁴ kurduğunu göstermektedir.⁸⁵ Çünkü devlet, yönetenlerle yönetilenler arasındaki farklılaşmanın sonucudur ve bu farklılıkta uzlaşmaya varılıp devlet oluşturulmaktadır.⁸⁶

Medine anayasasını kabul eden gruplar inançları bakımından farklılıklar taşısalar da, aynı siyasî örgüt içerisinde yer aldıklarından bir topluluk meydana getirmektedirler (2. ve 25. maddeler). Müslim ve gayr-i müslim cemaatler ayrıcalığa tabi tutulmadan karşılıklı haklar kazanma ve ödevler yüklenme esası üzerinde ittifak ederek, aynı siyasî örgüt içerisinde yer almışlardır.⁸⁷

Devletin Varlık Unsurları (Şartları) ve Medine Anayasası

Çağdaş anlayışta devlet olmanın gerektirdiği bir takım şartlar vardır, ki bu şartları Medine Devleti'nde aradığımız⁸⁸ takdirde şunları görmekteyiz: Devletin yetkilerini kullanacağı alan olarak Medine Devletinin ülkesi, anayasanın 39. maddesinde ifade edildiği gibi Medine vadisidir.

Devleti oluşturan insanların, bağımsız bir siyasî topluluk halinde teşkilatlanma istek ve kabiliyeti, devlet olma açısından, topluluğun miktarından daha önemlidir. Dinlerini hür bir şekilde yaşama isteğiyle bir araya gelen Mekke ve Medineli Müslümanlar, Medine'de meskun olan Müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlar, Medine Devletinin vatandaşlarıdır (1. ve 25. maddeler).⁸⁹

Devlet şekilleri açısından Medine Devleti; karma yapılı konfederasyon şeklinde bir devlettir. Çünkü muhtelif Medine kabileleri bir araya gelerek, ortak çıkarlarını korumak gayesiyle

⁸⁴ Devlet ve iktidar için bkz.: Teziç, 83-84; Demir-Karatepe, 33-35

⁸⁵ Medine dönemi tarihi incelendiğinde, gerek Yahudiler, gerekse Medineli müşrik ve münafıklarla girişilen mücadeleler bunun örneği olarak görülecektir.

⁸⁶ Teziç, 108-109

⁸⁷ Dursun, 88

⁸⁸ Böyle bir aramanın doğru olup olmamasının tartışılabilirliğini kabul etmek durumundayız. Ama bunu, anakronizmaya düşmeden yani o dönemi günümüzle örtüştürmeden, sadece ilham ve yorumlamak kastıyla yapmanın, tarih felsefesi açısından da bir sakıncası olmadığı kanaatindeyiz.

⁸⁹ Devletin varlık şartları/unsurları için bkz.: Teziç, 110-115; Demir-Karatepe, 35-41; Gözübüyük, 12

anlaşıp, bu devleti kurmuşlardır.⁹⁰

Siyasî İktidarın Meşruluğu

Meşruluk, devlet iktidarının kaynağı ve kullanılış biçimleri bakımından, yönetilenlerin inançlarına uygun olma niteliğidir. İktidarın meşru olması, yönetilenler tarafından kabul edilmesi ve tabii olarak, ona itaat edilmesi sonucunu doğurur. Başka deyişle, iktidarın meşruluğu, onun, topluluk üyeleri yada hiç değilse bunların çoğunluğu tarafından bir iktidar olarak tanınması olgusudur. Bir iktidar, ona itaat edilmesi konusunda bir uzlaşma varsa meşrudur, meşru olmayan iktidar, sadece kaba kuvvettir. Kendisine boyun eğilmesini sağlayabildiği sürece de varlığını koruyabilir.⁹¹

Bu bakımdan Resulullah'ın Medine'de kurduğu devlet, yani siyasî iktidar meşrudur. Çünkü topluluk üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından tanınmıştır.

Medine Devletinin Unsurları

Çağdaş bazı anayasa kurumları ve bunların Resulullah dönemindeki varlık durumlarına temas edecek olursak, karşımıza şu manzara çıkmaktadır:

a. Başkent: İlk dönemler devlet, sadece bir şehirden, Medine'den ibaret olduğu için başkentten söz edilemese de, daha sonraları Medine'nin başkent vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz.⁹² Müslümanlar için Mekke'nin kutsal bir değeri olmasına rağmen, Resulullah Mekke'nin fethinden sonra da oraya yerleşmeyip, Medine'de oturmayı tercih etti.⁹³ Resulullah'ın belki, siyasî başkent ile manevî başkenti birbirinden ayırdığı düşünülebilir.⁹⁴

b. Bayrak: Bayrak, devleti temsil eden simge olarak kullanılmaktadır. Çağımızda devletin bayrağı, devlet başkanının değişmesiyle değişmemekle beraber, o zamanlar böyle bir telakkinin

⁹⁰ Devlet şekilleri için bkz.: Teziç, 120-130; Demir-Karatepe, 41-49; Gözübüyük, 15-16

⁹¹ İktidarın meşruiyeti hakkındaki görüşler için bkz.: Teziç, 85-96; Demir-Karatepe, 42-47

⁹² Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 53-54

⁹³ İbn Hişâm, IV,59

⁹⁴ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 53-54

bulduğunu söylemek oldukça zor hatta imkansızdır. O esnada diğer birçok kavim gibi, Hz. Peygamber'in de bir bayrağı vardı ve adı 'Ukâb' idi.⁹⁵

c. İdare: Devlet başkanının çevresinde, emirler ve resmî yazıların yazılması, gelirlerin muhafazası, vergilerin toplanması, çeşitli eğitim faaliyetlerinin yürütülmesi vb. işler için çalışan çeşitli görevliler vardı.⁹⁶ Vilayetlerde valiler ve her yerde de kadılar görev yapmaktaydı. Kadılar hükümleri doğrudan Kur'ân ve hadisten çıkarırlardı.⁹⁷ Tam bir hürriyete sahiptiler ve ister halife, isterse vali ve komutan gibi büyük görevliler olsun, hükümetten hiçbir müdahale olmaksızın davaları karara bağlıyorlardı.⁹⁸ Bununla beraber, zor meselelerde çevrelerindeki alimlere danışabiliyorlardı.⁹⁹

d. Resmi Dil: Devletin dili, bu bölgede ve diğer bölgelerde Arapça'dır.¹⁰⁰ Ancak Mali idarenin dili, Hulefâ-i Râşidin ve Emevîlerin ilk dönemlerinde Suriye, Mısır ve Filistin gibi daha önce Bizans hakimiyeti altındaki bölgelerde Yunanca, Irak ve İran'da Pehlevice idi.¹⁰¹

e. Devletin Sınırları: 'Medine Cevfi' diye adlandırılan bölge olarak, Medine'nin en kuzey ve en güneyindeki dağlar olan Sevre ve Ayr dağları arası ile, Medine'nin meskûn doğu ve batı ovaları arasında kalan bölge¹⁰², devletin sınırlarıdır.

Anayasadan Sonraki Medine

Kur'ân, her Müslümana 'cihad' mükellefiyetini yüklemiştir.¹⁰³

⁹⁵ İbn Hişâm, II,245-246; el-Kettânî, Muhammed Abdülhayy, *et-Terâtibü'l- İdâriyye Hz. Peygamberin Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar I-III*, çev.: Ahmet Özel, İstanbul, 1991, II,77 vd.; Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 55

⁹⁶ Kettânî'nin mezkûr kitabı tamamen bu tip faaliyetleri ortaya koymakla beraber bilhassa bkz.: I, 200 vd. ve II,1 vd.

⁹⁷ Kettânî, II,11 vd.

⁹⁸ Bkz.: Kettânî, II,26-31

⁹⁹ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 55-56

¹⁰⁰ Kettânî, I,291-292

¹⁰¹ İbnü'l- Esîr, IV,522; el-Mâverdî, Ebû'l- Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Beyrut, 1405/1985, 253; Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 56

¹⁰² F. Buhl, "Medine" mad., *İA*, VII,459; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I,193-194

¹⁰³ Bakara, 2/816; Enfâl, 8/39, 45

Hız. Peygamber'in, askerlerine maaş ödediği bir ordusu olmamıştır, fakat askerlerin eğitimi ile ilgilenmiş, silah, savaş gereçleri vb.ni hazırlamıştır. O, Medine'deki anayasal örgütlenmeden hemen sonra askeri savunma sistemini geliştirirken, maliyeye de önem vermekteydi. Birkaç yıl içinde namaz ve oruç gibi İslâm'ın esaslarından biri olan zekatın aracılığı ile (2. yıl) maliye sistemi belirlendi. Bu gelirden, memur maaşları, askeri savunma, dinî tebliğ, yoksullara ve yolculara yardım için harlandı.¹⁰⁴

Devletin topraklarının genişlemesi ile ihtiyaçlar da ayrıca arttı. Başlangıçta Medine bölgesinin çeyreği veya ondan daha azı Müslümanların elinde idi. Devletin toprakları, 10 yıl sonra Hız. Peygamber'in vefatı sırasında 3 milyon km²'ye ulaşmıştı ki, bu, günde ortalama 845 km² demektir. Şu önemlidir ki, bu büyük alanın fethinde savaş meydanında ayda 2 kişi bile öldürülmemiştir, yani 10 yılda 120 ay vardır ve bu zaman boyunca düşmandan 240'tan az insan öldürülmüştür, Müslüman şehitlerin sayısı ise bundan da azdır.¹⁰⁵

Din ve Siyasî işler

Medine, Hız. Peygamberin vefat yılı olan 11/632 yılında bir site devleti durumundaydı. Bugünkü ve hatta o günkü anlamada tam bir devlet de sayılmazdı, fakat İslâm siyasî müesseselerinin, İslâm hukuk düzeninin temelleri atılmış bir alandı, bir ön devletti. Bu siyasî organizma, zamanla dünyanın en büyük devlet ve imparatorluklarından biri haline gelecektir.

İslâm, devlet ve hükümet prensiplerini ilahî emirler halinde sıralamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de devletin şekil ve yapısı ile idarî teşkilatı tanzim eden açık emirler yoktur: Vahiyle bildirilmemiş meselelerin hallini istişâreye bırakan emirlerinden¹⁰⁶ ayrı olarak, siyasî düstür mahiyetinde olan şu dört emir¹⁰⁷ yer almaktadır:

1. Emanetleri¹⁰⁸ ehline vermek. (Ehliyet, irsî değil şahsîdir.)

¹⁰⁴ Tevbe, 9/60

¹⁰⁵ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 26-27

¹⁰⁶ Şura, 42/38; Âli İmrân, 3/159

¹⁰⁷ Nisa, 4/58-59

¹⁰⁸ Emanet iki manayı ihtiva eder: a. İnsanlara hizmet sunan herhangi bir vazife, b. Muhafaza

2. İnsanlar arasında adaletle hükmetmek.
3. Allah'a, Peygambere ve mümin emirlere itaat etmek.
4. İhtilaf halinde Allah ve Resulüne baş vurmamak.

Papalık gibi ruhanî bir hükümdarlık müessesesi, prensip itibarıyla İslâm esaslarına aykırı düşer. Yine tanrı ile kulları arasında, Ruhban gibi dinî-siyasî ve hiyerarşik bir organizasyon da İslâm esaslarına uymaz. İslâm, batıda ecclésiastique (Kilise Adamı) adı verilen bir zümre yada sınıfı kabul etmez. Şeriat kavramı,¹⁰⁹ İslâm toplum felsefesinin temel taşıdır. İslâm düşüncesinin, din-devlet ayrılığını kabul etmeyen, hükümeti emreden, din-ahlak-siyaset karışımını temel edinmiş olduğu hatırlanırsa, bu durumda çıkarılacak ilk sonuç, bizzat şeriat tanımında ortaya çıkar. Şeriat, batılı anlamdaki hukuktan farklı bir şeydir, çünkü din hayat şeklidir, hem âmme hem hususî hukuk alanlarını kapsar. Kişilerin birbirleriyle, kişinin devletle ve devletin başka devletlerle olan ilişkilerini de düzenler ve toplum hayatını düzenleyici kurallar koyar. Hukuk, devletten öncedir ve üstündür, ondan müstakildir ve devletin başı hukuka, şeriata bağlı kalmak zorundadır.¹¹⁰

Din ve siyasi işler ayrımlarının yapılmadığı İslâm düşüncesinde, ilk dönemlerde, dinî otorite ile siyasî otorite aynı şahsın elinde toplanmıştır. İdareciler, hem dinî hem de siyasî otoriteye sahip bulunmuş ve her ikisini birlikte kullanmışlardır. Buldukları yerin camiinde imam olarak müminlerin önüne geçip namaz kıldırmış, savaşta ordunun başına geçip kumandan olmuş ve barışta yönetim kademelerinin başında bir icracı olarak görev yapmışlardır. Hz. Muhammed, merkezî olsun, talî olsun devlet başkanlığı ile cami imamlığını birleştirmiş bulunuyordu. Hayatta olduğu müddetçe; peygamberlik, dinî başkanlık, kanun koyuculuk, baş hakimlik, ordu

edilmek ve icabında hak sahibine iade üzere alınmış eşya. M. Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23 (1978), s: 121-213, 141-142

¹⁰⁹ Bu kavram, günümüzde kasıtlı bir şekilde değişik polemiklere sebep olmakla beraber, asıl olarak, burada da kullanmayı tercih ettiğimiz, 'hukuk' veya 'hukuk esasları' anlamına gelmektedir.

¹¹⁰ Hüseyin Hatemi, *İslâm Hukukunda Devlet Yapısı*, İstanbul, 1970, 42-43

komutanlığı ve devlet başkanlığı fonksiyonlarını şahsında toplamış ve bunları îfâ etmiştir.¹¹¹ Hz. Peygamber'in birçok tasarrufu gibi yasama-yürütme ve hatta yargıyı kendi şahsında bulundurmasından dolayı, "İslâm'da kuvvetler ayrılığından söz edilemez" gibi bir temel yargıya varılmaktadır. O dönem ve şartlarda Hz. Peygamber'in böyle bir icraatta bulunmaktan başka bir seçeneği olduğunu söylemek imkansızdır. Böyle olduğu içindir ki, kısa süre sonra hatta Hz. Peygamber zamanında bile görev taksimi yapılmış, her alanda içtihat ve teşkilatlanma faaliyetleri başlamıştır. İlk dönem için söz konusu edilen bu durumun bir takım sebepleri vardır: 1. Hz. Peygamber'den başka devlet işlerini üstlenebilecek durumda ve özellikle konumda bir başkası yoktur. 2. Farklı bir teşkilatlanma ihtiyacı da henüz doğmamıştır. 3. İşleri yapacak kişiler henüz yetişme safhasındadır. 4. Bu durum o zamanki dünya devletleri için söz konusudur, vs. Tüm bunlardan yola çıkarak, o güne bakarak bugünü aynen şekillendirmenin ve o zamana mahsus dünyevî icraatların dinî ve değişmez olduğunu düşünmenin, çağdaş bir Müslüman için çıkmazları beraberinde getiren bir anakronizma olduğu aşıkardır.

Yine Hz. Peygamber dönemine has bir yöntem olarak, kamu işlerinde görevlendirilenlerin, devamlı devlet memuru niteliğinde olmadıkları, görevlerini bitirdikten sonra kendi işlerine döndükleri bilinmektedir. Modern bürokrasilere has bir nitelik olan memurların hayat boyu bir işte kalmaları ve genellikle aynı işten emekli olmaları, İslâm Devletinin ilk yıllarında görülmemektedir. Zira rasyonel kriterlere göre örgütlenen bir kamu bürokrasisinin varlığından henüz söz edilememektedir.¹¹²

Nitekim müstakil siyasî hayatına başladıktan sonra, ilk İslâm devletinin başkanı olarak Hz. Peygamber, İslâm davasını her durumda temsil etmek durumunda idi. Bu temsilciliği şahsen yerine getiremediği durumlarda, yerini vekilleri alıyordu. Vergi toplamak veya herhangi bir tahkikatta bulunmak gibi kısa vadeli işlerin dışında Hz. Peygamber devrinde merkezin idare yetkilerini en geniş ölçüde

¹¹¹ Davut Dursun, *Siyasî-İdari Sistemle İlişkileri Açısından Din Bürokrasisi Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İstanbul, 1992, 95

¹¹² Dursun, 93

haiz bulunan temsilcilikler, ordu komutanlıkları ile bazı büyük şehirlerdeki valiliklerdir ki, bunların başında bulunan zatların umumî vazifesi 'idaresindekilere namaz kıldırmak, onlara muallimlik yapmak, onlarla cihada çıkmak ve onları siyaset (idare) etmektir'. Bunu müsteşrikler de şu şekilde tespit ederler:

J. Pedersen, "İslâmiyetin mahiyeti icabı, din ile siyaset bölünmez bir bütün teşkil etmekteydi. Her iki sahada da aynı şahıs, hükümdar ve baş idareci ve aynı bina yani cami de siyasî ve dinî faaliyetin merkezi idi... Halife, Müslüman cemaatinin namazda imamı ve hatibi idi... Halifenin merkezde camilere karşı durumu neyse, valinin de eyaletlerde camilere karşı vaziyeti o idi. Vali, "namaz ve kılıç" için nasb edilmişti veya halka "adalet dağıtır ve namaz kıldırır." demektedir.¹¹³ R. Strothmann ise; "İslâmiyet, kurucusunun hem peygamber, hem de devlet adamı olmasına muvazi olarak, hem dinî, hem de siyasî bir müessesedir." diyor.¹¹⁴ Welhausen da; "Ordu nasıl aynı zamanda ümmet idiyse, emir de aynı zamanda imam, mescitte, hâsseten hutbeyi irad ettiği cuma günleri, namaz kıldıran idi, "alel- harb ve 's- salât" idi. Savaş ve ibadet beraberce onun salahiyeti cümlesindendi." demektedir.¹¹⁵ H. Lammens de; "Muhammed'in namaz için bıraktığı vekilleri onun hem dünyevî hem ruhanî rahipleri oluyorlardı." der.¹¹⁶

M. Ebû Zehra'ya göre, 'Kayser'in hakkını Kayser'e, Sezar'ın hakkını Sezar'a ver' demek, 'din, sadece tanrı ile kul arasındaki ilişkiyi düzenler' demektir. Böyle söyleyen Hz. İsa (as), sadece insanlar arasında kardeşlik, sevgi ve merhamete çağırılmış, bunu yıkmaya çalışanlara mani olmuş ve öğütler vermiştir. Halbuki İslâm, insanların, birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerine ve hatta devletlerarası ilişkilere de bakış getirmiştir.¹¹⁷

Hz. Peygamber ve onu izleyen dönemde İslâm'ın

¹¹³ J. Pedersen, "Mescid" maddesi, *İA*, VIII,42-43

¹¹⁴ R. Strothmann, "Şia" maddesi, *İA*, XI,502

¹¹⁵ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev.: Fikret Işıltan, Ankara, 1963, 12

¹¹⁶ Hatipoğlu, 24-25

¹¹⁷ Muhammed Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed I-IV*, çev.: Mehmet Keskin, İstanbul, 1993, II,340-342

örgütlenmesinin, siyasî ve idarî örgütlenme ile birlikte gerçekleştiği bellidir. İslâmiyet, doğuşundan itibaren siyasî ve idarî bir nitelik taşımış, Medine’de de devletin örgütlenmesi dinin örgütlenmesiyle birlikte gerçekleştirilmiştir. Hz. Peygamber hayatta iken onun dinine inananlar, hem dinî bir cemaat hem de siyasî bir topluluk (ümme) olarak örgütlenmişlerdir. B. Levis’in dediği gibi; “Peygamberin sahabeleri Sezar’la Tanrı arasında bir seçim yapmak durumunda değillerdi. Çünkü İslâm’da Sezar yoktu, sadece her şeye hükmeden bir Allah ve onun resulü. olan Hz. Muhammed vardı, her şey tekti; Allah da, kanun da, egemenlik de”.¹¹⁸

Ayrıca hilafetle ilgili bütün çekişme ve çatışma, devlet başkanıyla ilgilidir, hükümetin değişmesiyle öteki unsurlarda pek az değişiklik olmaktadır. İslâm Devletinin anayasasının yani idarenin bütün temel kuruluşlarının, halife. Ebubekr döneminden Abbasi hilâfetinin sonuna kadar değişmediğini söyleyebiliriz.¹¹⁹

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Resulullah, Medine’deki tüm kabile reislerinin iştirakiyle bir antlaşma hazırlamış ve bunu, hemen hemen bütün kabileler onaylamıştır. Yazılı olarak bize kadar gelmiş olan bu antlaşma metni, Medine’de yeni bir devletin kurulmasıyla yapılmıştır. Anayasal nitelik taşıdığı ortaya konan bu metnin, daha sonraki tüm İslâm devletlerinin anayasalarında etkisi olmuştur. Bu anayasanın taşıdığı bazı özellikler şöyle sıralanabilir:

1. Medine’de kurulan bu devlet, şehir halkının ve çevre sakinlerinin bir tür sosyal sözleşmesi ile kurulmuştur. Bu ‘şekli anayasa’ demektir.¹²⁰

2. Başlangıçta Evs kabilesinin bir bölümü hariç, bu çevrede oturan ‘tüm kabileler’ bu sözleşmeye katılmıştır. Bu küçük muhalefetin sebebi de, Evs’li bir Papaz olan Ebû Âmir’in

¹¹⁸ Dursun,107

¹¹⁹ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 93

¹²⁰ Şekli anayasa için bkz.: Teziç, 133; Demir-Karatepe, 17

peygamberlik iddia etmesi ve münafıkların tavırlarıydı.¹²¹

3. Bu devletin bir 'konfederasyon' olduğu görülmektedir, yani otoritenin sadece bir bölümü merkezin elindeydi; oluşturucu birimler yani kabileler, siyasî, adlî ve malî pek çok işte bağımsızdı. Mesela; vatandaşlık verme (himaye hakkı tanıma) merkezle değil kabilelerle ilgiliydi. Yine kabileler kendi içlerindeki problemi yargıçlarına, ayrı kabilelerle olan problemlerini ise merkeze götürmek zorundaydılar.

4. Devletin 'halkı' ise türlü unsurlardır:

a. Mekkeli muhacirler,

b. Medineli Araplar. (Müslüman ve müşrik olanlar),

c. Medine Yahudileri,

d. Çok az sayıda Hıristiyan.

5. Tüm kabileler oğulları veya yakınları için veliaht şansları olmaksızın, 'devlet başkanları' olarak Resulullah'ı şahsen seçtiler.

6. Resulullah'ı 'hayat boyu' devlet başkanı olarak seçtiler. Bu, kabilelerdeki Arap geleneğinin tesiriyle olmalıdır, çünkü kabileler başkanlarını ömür boyu olarak seçerlerdi.

7. Bu anayasanın üçte birinden fazlası, 'Yahudilerle' ilgilidir. Bu, Yahudilerin devlet başkanının seçimine katıldıklarının ifadesidir. Daha sonra halifelerin seçiminde böyle olmamıştır.

8. Bu anayasa 'din ile dünyayı ayırmamış', bilakis halkın bütün sorunlarıyla ilgilenmiş ve din hürriyetini açıkça kabul etmiştir. Herkesin dini kendinedir. Adem-i merkeziyet, duruma göre değişiklik arz etmektedir; adalet ve sigorta işlerinde her kabile bağımsız ve serbest iken, dinî meselelerde tüm Müslümanlar tek bir merkezî otoriteye bağlıdır. Bu ise çok hukukluluk değil, tek hukukluluk manasına olup otorite birliğini ifade eder. Devletler, kanunlarla yönetildiklerine göre, merkezin ortak bir hukuk uygulaması, Medine devleti merkezî otoritesinin temel dayanağı olmuştur.

¹²¹ İbn Hişâm, II,234-236

9. Hz. Peygamberin devlet başkanı olarak iki niteliği vardı:

a. Müslümanlar için peygamber, b. Gayri müslimler için herhangi bir insan. Onlar da şehirde düzen ve emniyet için ortak devlet ve anayasa fikrine yanaşmışlardır.

10. Devlet kurulduğunda; idarî gelenek, para, mal veya başka gerekli araçlar yoktu. Ama yavaş yavaş gerçekleştirildi. Günlük danışmalar için ‘meclis olarak mescit’ kullanıldı.¹²² Mescitte: a. Her gün en az beş toplantı yapılıyordu, b. Devlet başkanı Hz. Muhammed’le konuşmak için, gayri müslimlerin oraya girme hürriyeti vardı, c. Toplantıları devlet başkanı idare etmektedir, çünkü o, imam, hatip ve toplantı başkanıydı.

Namaz dışındaki olağanüstü toplantılarda da, çağrı aracı yine ‘ezan’dı.

11. ‘Temsilciler’in seçimine gelince, henüz böyle bir kuruma gerek yoktu. Çünkü, a. Herkesin (isterse şehir dışından biri olsun) konuşma hakkı ve imkanı vardı, b. Hz. Peygamber kabile başkanlarını genellikle kabile üyeleriyle konuştuktan sonra belirlerdi. Bu kişiler zaten temsilci gibiydi, yardımcıları da vardı, her on kişinin başında ‘arif’ denen başkan, birkaç ailenin başında da ‘nakîb’ vardı.¹²³

12. Devlet başkanı olarak, herkesin fikir birliğine vardığı konuda Resulullah’ın ‘veto hakkı’nın olup olmadığı belli olmamakla birlikte, bazen azınlığın da görüşüne uyardı. İç hürriyetleri geniş olan gayr-i müslimler, danışmak için Hz. Peygambere çok az geliyorlardı. Böylece Medine Devletinin parlamento binası olan mescit, daha sonra İslâm Devletinin parlamento binası olmuştur.¹²⁴

Hz. Peygamber, her alanda olduğu gibi, toplum halinde yaşamak zorunda olan insanlara devlet kurarak ve kurduğu devlete bizzat başkanlık yaparak da örnek olmuştur.

Bağlayıcılık bakımından bu anayasa maddelerinin, diğer hadis ve sünnetlerle aynı sınıflar içerisinde değerlendirilmesi gerektiği

¹²² Ağırman, 145 vd.

¹²³ İbn Hişâm, II,85-87

¹²⁴ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 22-26

kanaatindeyiz. Çünkü, şartların gerçekten çok değişmesinden dolayı, bu anayasa da bir müddet sonra kendiliğinden yürürlükten kalkmıştır. Ancak bize göre asıl olan, devlet yönetiminde anayasaların ve içtihatların yapılabileceği/yapılmasının gerekliliği, anayasaların zaman ve şartlara uyarlanabilecek yapı arz etmesi, ayrıca İslâm'ın umumî ve yönetim prensiplerinin göz önünde tutulmasıdır.

Evrensellik özelliği taşıyan Kur'ân ve aynı şekilde mütalaa edilebilecek sünnetin umumî prensipleri işletilerek, akıl ve tecrübeden istifade etmek suretiyle, günümüz Müslümanlarının ortaçağdaki küçük bir devleti örnek alarak, anayasasını aynen günümüze taşımalarına ihtiyaç duyulmayacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden, milletimizi bölme kastı veya daha başka nedenlerle, 'çok hukuklu toplum', 'çoğulcu toplum' vb. söylemleri, sünneti ve Hz. Peygamber'in kurduğu devletin anayasal özelliklerini bahane ederek günümüze taşımanın hiçbir gereği ve ilmîliği bulunmadığı hatta sünnete de uygun olmadığı kanaatindeyiz.

Sünnet ve sünnetin tatbik edilmesi ile ilgili problemler yüzünden, sünneti inkar cihetine sapanların aşırılığı ile Hz. Peygamber'i anlamaksızın, ondan bize nakledilen her şeyi nass gibi tatbik etmeye çalışanların aşırılığı arasında hiçbir fark görmüyoruz. Bunun bariz örneklerinden biri de konumuz olan 'Hz. Peygamber'in devleti ve bu devletin anayasası'dır. Sünnetin prensiplerini göz ardı ederek, sadece şekille yetinmek, her zaman olduğu gibi bu hususta da bizi çıkmaza ve çözümsüzlüğe sokacaktır.

Bu tarz inceleme ve derinleştirilebilecek sorgulamalarla, bilhassa ayetlerin mümkün olabildiğince nüzûl tarihleri ve sebepleri tespit edilerek, Medine İslâm Toplumunun muhtelif aşamaları ve psiko-sosyal tarihlerinin tespit edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KUR'ÂN'DA “TEVHÎD” KAVRAMININ SEMANTİK ALANLARI*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇELİK**

ÖZET

İnsan, tevhid esaslarını kavrayacak ve yaşayacak bir fitrat üzere yaratılmıştır. Kur'ân Rûm sûresi 30/30 âyetinde bunu bize bildirmektedir.

Müfessirler Kur'ân'ın tevhidle ilgili kavramları üzerinde durmuşlar ve bunları Kur'ân'ın ruhuna uygun şekilde tefsir etmişlerdir.

Diğer taraftan Kur'ân'ın bir kısım lafızları, bazı sahabilerden gelen yorumlara göre kelime-i tevhid olarak değerlendirilmiştir. Biz bu araştırmada ashaptan gelen ve “Allah'tan başka ilâh yoktur” şeklinde tefsir edilen lafızlar üzerinde duracağız.

***Anahtar Kelimeler:** Semantik, Kelimetun Sevâ, Adl, Ahd (Söz), Hıta (Bağışlama).*

ABSTRACT

The Semantic Fields that Indicates Tawhid in the Qur'ân

The man has been created with the ability to comprehend the principles of believe and live on according to these principles. The holy Qur'an says us this in the Rum sure verse of 30/30.

Commentators on concepts related to believe (tawhid) and they interpreted these concepts in a way that is compatible to the spirit of Quran.

From the other side, in the light of interpretation done some

* Benzer bir başlık altında farklı kavramları içeren birinci makale *EKEV Akademi Dergisi*, c. III, sy. 2, Erzurum, Güz 2001, s.121-137' de yayımlanmıştır.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

companions of the Muhammed (Peace be upon him), a few term of Qur'an have been explained as the decleration of God's unity in this study. We focus on terms which are come from companions and interpreted as "there is no god but Allah".

Key Words: *Semantic, Kalimatun Sawâ, Covenant, Justice, Degradation.*

Kur'ân metnini iyi anlamak ve onu iyi tefsir edebilmek için, Kur'ânî kavramlara yüklenen anlamları ve bunların açılımlarını iyi bilmemiz gerekmektedir. Bu noktadan olacak ki müfessirler, Kur'ân lafızlarını yorumlarken -konuyla ilgili gelen rivayetleri de değerlendirerek- bir mana üzerinde kalmayıp, lafzın Arap dilinde kullanılışını da göz önünde bulundurarak bahis konusu olan kavrama çeşitli manalar yüklerler ve daha sonra bu anlamlar içerisinde Kur'ân'ın ruhuna en uygun olanı seçmeye çalışırlar. Mesela onlar Kur'ân'ın bir kısım ayetlerinde yer alan bazı lafızları “kelime-i tevhid” (Lâ ilâhe illallah) anlamına yorumlamışlardır. Konuya girmeden önce şunu belirtmeliyiz ki ayetlerde yer alan kavramlar zahiri anlamları üzeredir. Onlara farklı anlamlar yüklemek Arap dilinin müsaade ettiği ölçüde mümkündür. ¹ Her hangi bir delile dayanmadan bu ölçünün dışına çıkarak Kur'ân'a yeni yorumlar getirmenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Çalışmamızda yeri geldiğinde buna temas edeceğiz.

Kur'ân ayetleri incelendiğinde onların bir kısmında (Lâ ilâhe illallah) ifadesinin açıkça zikredildiği görülür. ² Dolayısıyla biz, tefsircilerin “kelime-i tevhid” olarak yorumladıkları lafızlardan tesbit edebildiklerimizi ele alacağız. Bizim araştırmalarımıza göre bu lafızlar şunlardır:

1. el-Amelu's-Sâlih

حتي اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعوني لعلي أعمل صالحا فيما تركت
“Nihayet onlardan (müşriklerden) birine ölüm gelip çatığında
“Rabbim! Beni geri gönder” “Ta ki boşa geçirdiğim dünyada “amel-i salih” yapayım”... der. ³ Müfessirlere göre ayette şirk ve inkâr ehli kastedilmektedir. Nitekim inkarcılar, ölümü tam anlamıyla tatmazdan önce ahiret alemini kendilerine gördüğünde “Rabbim! Beni geri gönder” ifadesini kullanacaklarını ⁴ Hz. Peygamber bir

¹ Bu konuda bkz. eş-Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muvâfakât*, Beyrut, tsz. III, 287.

² Bu ayetler için bkz: Bakara, 2 / 255; Âl-i İmrân, 3 / 2, 18; Nisâ, 4 / 87 Hûd, 11 / 14; Tâha, 20 / 8; Enbiyâ, 21 / 25; Neml, 27 / 26; Kasas, 28 / 88; Sâffât, 37 / 35; Mü'min, 40 / 33; Duhân, 44 / 8; Teğâbun, 64 / 13.

³ Mü'minûn, 23/ 99,100.

⁴ et-Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmiu'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut,

hadisinde belirtmiştir: “Ölüm meleği müminin karşısına geçip ruhunu kabz etmek istediğinde ‘Seni tekrar dünyaya gönderelim mi’ şeklinde bir soru sorar. Mümin ise “Dert ve keder yurduna mı?” Aynı soru kâfire sorulduğunda ‘ Beni tekrar dünyaya gönderin de salih amel işleyeyim’ der”⁵

İbn Abbas’tan gelen rivayete göre “kafirin geri dönüp yapmak istediği şey “Lâ ilâhe illallah” ifadesini söylemek ve böylelikle de müslüman olmaktır.⁶ Başka bir görüşe göre ise kafirin yapmak istediği şey, iman etme ve hayırlı işler sergilemedir.⁷

Konuyla ilgili başka bir ayette yer alan “salih amel” (Fâtır, 35/37) kavramı yine kelime-i tevhid⁸ olarak yorumlanmıştır. Bu ve diğer ayette yer alan “amel-i salih”in iman olarak yorumlanmasının uygun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ayet, müfessirlerin belirttiğine göre iman etmeden ölen insanlara hitap etmektedir. İman etmeyen kişinin salih ameli ise ahirette kendisini Cehennem azabından kurtaramayacaktır.⁹

2. el-Hitta

وقولو حطة نغفر لكم خطاياكم. “Hitta” deyin ki, sizin hatalarınızı bağışlayalım...”¹⁰ Ayette yer alan “ hitta” ifadesi, İbn Abbas’tan gelen rivayete göre “Lâ ilâhe illallah” anlamınadır. Zira onlardan, günahlarını silecek olan “Allah’tan başka ilah yoktur” demeleri istenmiştir.¹¹ Ancak Âlûsî böyle bir yorumu uzak bulur.¹² Râzî ise bu

1988, Dâru’l-Fikr, XVIII,52

⁵ et-Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 52.

⁶ bkz. el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1988; XII, 100; el-Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Mısır, 1888, II, 77; el- Bayhâki, Ebû Bekr Ahmed, *Şu’abu’l-Îmân* (tah. Muhammed b. Zelîl), Beyrut, 1990, s. 108.

⁷ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadir*, Beyrut, tsz., III, 498, 501.

⁸ bkz. el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 352. Fâtır, 35/37.

⁹ bkz. Nûr, 24/39

¹⁰ Bakara, 2 / 58.

¹¹ et-Taberî, *a.g.e.*, I, 340; el-Mâverdî, *a.g.e.*, I, 126, el-Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kurân*, I, 279; en-Neseî, *a.g.e.*, I, 50; İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 99; es-Subkî, Tâcuddîn, Ebû Nasr, *Tabakâtu’s- Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ* (nşr., Heyet), Mısır, 1964, I, 39. Hudâ kavramını “tevhid” yorumlandığı diğer ayetler için bkz., Kasas, 28/85, Firuzâbâdî, Tâhir Muhammed *Tenvîru’l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*, Mısır, 1951, s. 245; Taha, 20/47,

kelime ile yahudilerden tevbe ettiklerine delâlet eden bir şey söylemeleri istenmiştir¹³ der. Diğer bir kısım müfessir de Razî ile aynı kanaati paylaşmaktadır.¹⁴ Kanaatimizce “Hıttâ” ifadesinin kelime-i tevhid olarak yorumlanması daha çok müfessirin zevk-i selimine dayanan bir değerlendirmedir. Zira bizim araştırmalarımıza göre muteber tefsir kaynaklarında böyle bir tevil kabul görmemiştir.

3. el-Hudâ

هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق “... *Peygamberini hidayet ve hak din üzere gönderen Odur.*”¹⁵ Ayette geçen “hudâ”, tevhid; “dînu’l-hak” ise kelime-i şehadet olarak yorumlanmıştır.¹⁶ Allah (c.c)’ın tüm peygamberleri; insanlara tevhidi öğretmek için gönderdiği düşünülürse, “hudâ” kelimesine, tevhid anlamı yüklemenin isabetli olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan, En’am (6/35) ayetinde yer alan “hudâ” ifadesi de iman olarak yorumlanmıştır.¹⁷

Öte yandan *وقالو ان نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا* “*Biz seninle doğru yola uyarsak yurdumuzdan atılırız dediler...*” Kasas 28/57 ayetinde yer alan hudâ kavramı senin getirdiğin “tevhid” inancına uyarsak şeklinde yorumlanmıştır.¹⁸ Diğer bir ifade ile müşrikler; sizinle beraber doğru yola girdiğimizde Hakk’a uyar, putlara tapmaktan ayrılır ve onları terk edersek, insanların tümü bizim aleyhimizde toplanarak bizimle savaşır. Ve böylelikle de yerimizden yurdumuzdan oluruz demişlerdir.¹⁹ Nitekim müşriklerden birisi Hz. Peygamber’e “şüphesiz biz senin sözünün hak ve doğru

Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 195.

¹² bkz. el-Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu’l-Me’ânî fi Tefsîri’l-Kur’âni’l- Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî* Beyrut, tsz., I, 266.

¹³ bkz. er- Razî, *Tefsîr*, III, 252.

¹⁴ bkz. et-Taberî, *a.g.e.*, I, 300; el-Mâverdî, I, 126, el-Kurtubî, *a.g.e.* I, 279; en-Nesefî, Abdullah b.Ahmed, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Beyrut, 1988. I, 50; İbn Kesir, Ebu’l Fidâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l Azîm*, Beyrut, 1981, I, 99.

¹⁵ Fetih, 48 / 38.

¹⁶ es-Suyûtî, Celaluddin, *ed-Dürü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, Beyrut, tsz., III, 231; en-Nesefî, *a.g.e.* IV, 163; Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 321.

¹⁷ bkz. el-Hâzin, Alâuddin, Ali b.Muhammed, *Lubâbu’t-Te’vîl fi Me’ani’t-Tenzîl*, Beyrut, tsz., II, 14; Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 86. Konuyla ilgili bkz. Nahl,16/9.

¹⁸ Fîruzâbâdî, *a.g.e.*,s. 243.

¹⁹ Taberî, *a.g.e.*, XI, 93.

olduğunu biliyoruz. Getirdiğin hidayete uyarsak diğer Araplar'ın bizi Mekke'den çıkarmaları söz konusu olabilir,"²⁰ demiştir.

4. ez-Zikr

ولكن متعتهم وابعاءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوما بورا “...*fakat sen onlara ve atalarına o kadar bol nimet verdin ki, sonunda seni zikretmeyi unuttular ve neticede helakı hak eden bir kavim oldular.*” (Furkân, 25/18). Ayette yer alan “zikr” kavramı “kelime-i tevhid” yani (lâ ilâhe illallah) olarak yorumlanmıştır.²¹

Kelime-i tevhidi imân ve zikir kelimesi olarak iki kategoride incelemek de mümkündür. Zira kâfir, imâna gelmek için bu kelimeyi söyler ise o zaman bu kelime onun için imân kelimesi olur. Ancak müslüman bu kelimeyi tekrar ederse o durumda bu kelime zikir kelimesi olur ve bu zikir de zikirlerin en üstünüdür.²²

İnsanın kalbi ancak Allah'ı anmakla mutmain olur ve sükuna kavuşur. “*Bunlar imân edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükuna erenlerdir. Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*”²³ Zikirlerin en üstünü en yücesi ise “Lâ ilâhe illallah”tır²⁴. Anlatılır ki Mûsâ (a.s.) Allah'a şöyle bir nidada bulunur: “Ya Rabbî! Bana seni zikredeceğim bir şey öğret” O da “Allah'tan başka ilâh yoktur” de. Mûsâ (a.s.) “Ya Rabbi! Bunu kullarından herkes söylüyor” der. Bunun üzerine Allah (c.c) “Ey Mûsâ! Gökler ve yerler terazinin bir kefesine, kelime-i tevhid diğer kefesine konsa, kelime-i tevhid onlardan ağır gelir”²⁵ buyurur.

5. el-Ahd

لايملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا “*Rahman nezdinde “ahd” alandan başkalarının şefaate güçleri yetmeyecektir.*”²⁶

²⁰ el-Maverdî, IV, 260; el-Kurtubî, a.g.e., XIII, 300; İbn Kesir, III, 369; el-Âlûsî, a.g.e., XX, 97.

²¹ Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 225.

²² el- Keşmirî, Muhammed Enver, *Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, tsz., III, 443.

²³ R'ad, 13 / 28, ayrıca bkz., Bakara, 2 / 152.

²⁴ el-Makdisî, Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî, *Mes'eleun fi't-Tevhid*, (thk. Abdilhâdî Muhammed Mansûr), Beyrut, 1995, s. 91; el-Keşmirî, a.g.e., II, 442.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, tsz., VI, krş. el-Keşmirî, a.g.e., II, 442.

²⁶ Meryem, 19 / 87.

Ayetteki “ahd” ifadesi, kelime-i tevhid olarak yorumlanmış ve denilmiştir ki kıyamet gününde şefaath ancak müminler için, bir diğer ifade ile kelime-i tevhidi söyleyenler için gerçekleşecektir.²⁷

Ahd ifadesinin kullanıldığı ikinci ayet de şudur; قل اتخذتم عند الله عهدا *Siz Allah katından bir “ahd” söz mü aldınız*”²⁸ Allah’a hiç bir şeyi ortak koşmamak üzere “La ilâhe illallah dediniz mi? şeklinde yorumlanmıştır.²⁹

Bu ayetin tefsiriyle ilgili Hz. Peygamber’in ashabına şöyle dediği rivayet edilmiştir. “Sizden herhangi biriniz, sabah akşam Allah’la bir ahitleşme (sözleşme) yapamaz mı? Bunun üzerine ashab bu nasıl olur? Ya Resulallah! O da “Ey gökleri ve yeri yaratan Allahım! “Ben...Senden başka ilah yoktur diyerek seninle bir antlaşma yapıyorum...Kıyamet gününde birisi, nerede Allah’tan söz alanlar? diye nida eder ve o insanları bularak onları cennete girdirirler.”³⁰ Çünkü dünyanın sonuna doğru ibâdetlerin hiç birisinde kelime-i tevhidde bulunan faziletler bulunmayacaktır. Zira o zamanda, insanların amellerine, riya ve gösteriş, zekât ve sadakalarına ise haram veya şüphe bulaşır. Tevhidi söyleyen kişi ise, onu kalbinin derinliklerinden söylediği için onda bu gibi hastalıklar bulunmaz.³¹ Yorumdan anlaşıldığına göre “Lâ ilâhe illallah” demek kişiye bazı sorumluluklar yüklemektedir. Diğer bir ifade ile kişi bu kelimeyi söylediğinde Allah’a söz vermekte ve O’na herhangi bir şeyi ortak koşmamayı, bu kelimenin muktazasınca amel etmeyi taahhüd etmektedir. Sergilenen bu amel de riya, gösteriş ve benzeri manevî hastalıklardan uzak olmalıdır. Yani kişi tevhidin yüklediği sorumluluğu derinlemesine hissetmeli ve ona göre amel etmelidir.

6. Da’vetu’l-Hak

له دعوة الحق *Hak olan davet ancak O’nadır*.³² İbn Abbas’a göre

²⁷ el-Kurtubî, *a.g.e.*, XI, 103; en-Nesefî, *a.g.e.*, III, 46; el-Hâzin, *a.g.e.*, III, 232; Firuzâbâdî, s.193.

²⁸ Bakara, 2 / 80.

²⁹ bkz. er-Râzî, *Esrâru’t-Tenzîl*, s. 74; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 85.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Beyrut, tsz., I, 412. krş., el-Kurtubî, *a.g.e.*, XI, 103.

³¹ er-Râzî, *Esrâru’t-Tenzîl ve Envârû’t-Te’vîl*, s. 50, 51.

³² Ra’d, 13 / 14.

hak olan davet, “Alah’tan başka ilah yoktur.” İfadesidir.³³ Öte yandan Kur’ân’da yer alan “hak” ifadeleri genelde “tevhid” olarak yorumlanmıştır.³⁴ Her iki kavrama yani tevhid ve hak kavramlarına doğruluk açısından baktığımızda böyle bir yorumun uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak mutlak anlamda her “hak” kelimesini “kelime-i tehid” olarak yorumlamak kanaatimizce zorlama bir tefsirdir.

7. Mekâlîdu’s-semâvât

له مقاليد السموات والارض “Mekâlîdu’s-semâvât” “Göklerin ve yerin anahtarları O’nundur.”³⁵ İbn Abbas’a göre “göklerin anahtarı”, tevhid anlamında kullanılmıştır.³⁶ Rivayet edildiğine göre Hz. Osman bu kelimenin tefsirini Hz. Peygamber’e sorar, o da bu “Allah’tan başka ilah yoktur ve O en büyüktür...”³⁷ manasına gelmektedir, der. Müfessir Râzî bu görüşü bazı Kur’ân ayetleriyle izah etmeye çalışır. Ona göre *Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka ilahlar olsaydı, mutlaka göklerin ve yerin düzeni bozulur harap olurdu*” (Enbiyâ, 21/22) ayeti, tevhidin yani (Allah’a gerçek anlamda iman etmenin) yeryüzünün dengesini koruduğuna işaret etmektedir. Şirke düşmek ve şirk üzere yaşamak ise dünyanın nizam ve intizamını bozmakta ve sarsmaktadır. Gökyüzünün ve cennetin kapıları, ancak kelime-i tevhid ile Allah’a niyaz edildiği zaman açılır. Cehennem kapıları ise bu söz gerçek anlamda söylendiğinde kapanır. Vesveseler, gamlar, kederler ancak bu kelime sayesinde giderilir. Böylelikle bu kelime, yeryüzünün ve gökyüzünün en şerefli anahtarı olduğu gibi, cisimlerin, gönüllerin ve ruhların da en değerli anahtarıdır.³⁸ Ayette yer alan “Makâlîd” ifadesine “anahtarlar” anlamı yüklediğimizde böyle bir tefsirin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Zira kelime-i tevhid ahirette bir çok şeyin kapısını açacaktır. Rivayet edildiğine göre Cennet’in kapısı da bu kelime ile açılacaktır.³⁹ Diğer taraftan

³³ Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 156; es-Suyûtî, Celaluddin, *ed-Dürü’l-Mensûr fi’t-Tefsiri bi’l-Me’sûr*, Beyrut, tsz, IV, 53; el-Hâzin, *a.g.e.*, III, 54; el-Beyhakî, *a.g.e.*, s. 108.

³⁴ Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 185, Kehf, 18/29.

³⁵ Zümer, 39 / 63.

³⁶ el-Mâverdî, *a.g.e.*, V, 126, V, 195; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XV, 179.

³⁷ bkz., el-Beydâvî, *a.g.e.*, II, 220.

³⁸ er-Râzî, *Acâibu’l-Kur’ân*, Beyrut, 1984, s. 69.

³⁹ bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Beyrut, tsz. V, 242.

“makâlîd” kavramına “hazinelere” anlamı yükleyen müfessirler de bulunmaktadır.⁴⁰ Her ne kadar kelime-i tevhid taşıdığı semere itibarıyla büyük bir hazine olarak kabul edilse de ancak “makâlîd” kavramını sadece bu manaya hasretmenin isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

8. es-Sıdk

والذي جاء بالصدق وصدق به “Sıdkı” yani *doğruyu getiren ve onu tasdik edenler...*⁴¹ Ayetteki “sıdk” kelimesi, İbn Abbas tarafından kelime-i tevhid olarak yorumlanmıştır.⁴² Ayetin nüzul sebebi göz önünde bulundurulduğunda böyle bir yorumun isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira daha önce de ifade edildiği gibi bütün peygamberler gibi Hz. Peygamber de insanları ilk önce tevhide çağırmıştı. Bu davet ise; çağrılarının en doğrusu ve en yücesidir. Öte yandan İslâm dininde sıdk (doğruluk) ve ihlas (yapılan eylemlerde samimiyet) her şeyin aslı ve esasıdır. Zira, doğruluktan; sabır, kanaat, zühd, rıza ve insanlarla kaynaşma; ihlastan ise yakîn, korku, sevgi, haya ve Allah’ı yüceltme gibi güzel hasletler ortaya çıkar.⁴³

9. et-Tayyibu mine’l-kavl

وهذا الى الطيب من القول “*Ve onlar sözün en güzeline yöneltilmişler..*”⁴⁴ İbn Abbas bu ayeti yorumlarken “Onlar, dünyada sözün en güzeline yani kelime-i tevhide yöneltilmişlerdir”⁴⁵ der. Şüphesiz “Allah’tan başka ilah yoktur” ifadesi sözlerin en değerlisi ve en güzeldir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de “Ben ve benden önceki peygamberlerin söylediği en yüce söz, eşi ve benzeri bulunmayan Allah’tan başka ilâh yoktur”⁴⁶ ifâdesidir, buyurmuştur.

⁴⁰bkz. el-İsfahânî , Rağîb Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredat fî Ğaribi’l-Kur’an*, İst., 1986, s. 621; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, tsz., III, 366.

⁴¹ Zümer, 39 / 33.

⁴² el-Mâverdi, *a.g.e.* V, 126; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.* s.77.

⁴³ el-Muhâsibî, el-Hâris, *Risâletu’l-Musteridîn*, (nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde), Suriye, 1983, s. 170.

⁴⁴ Hâc, 24,

⁴⁵ el-Kurtubî, *a.g.e.*, XI,12; el-Beydâvî, *a.g.e.*, II, 60; en-Nesfî, *a.g.e.*, III, 97; el-Hâzin, *a.g.e.*, III, 285; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.* s. 207.

⁴⁶et-Tirmîzî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. Sevre, *Sünen*, Beyrut, 1987, Da’avat, 9, (H. no, 3383)

konuşamaz.”⁵¹ Ayette yer alan “savab” ifadesi kelime-i tevhid olarak yorumlanmıştır.⁵²

Diğer taraftan “Savab” kavramı dünyada doğruyu söylemek ve onunla amel etme olarak da yorumlanmıştır.⁵³

İbn Abbas ise; melekler “la ilâhe illallah” diyenlere şefaet edeceklerdir. Yine ona atfedilen bir görüşe göre; Onlar; “Kelime-i şehadet”i söylemekten başka hiç bir şeye malik değillerdir” şeklindedir.⁵⁴

Öte yandan Hasanü'l-Basri ise “savab” ifadesini şöyle tefsir etmiştir. “Kıyamet gününde “Rûh” şöyle diyecektir. ‘Rahmet olmaksızın hiç kimse cennete; kötü amel işlemeyen hiç kimse cehenneme girmeyecektir’ İşte bu, وقال صوابا ifadesinin manasıdır.⁵⁵

Şüphesiz ayette yer alan “sevab” kavramından ne kastedildiği belirtilmemektedir. Büyük müfessir Taberî’nin de dediği gibi, Allah (c.c) kıyamet gününde Cebrâil’in ve meleklerin saf saf olacağını belirtmekte ve bunların hiç birinin kendilerine izin verilmedikçe konuşmayacağını bildirmektedir. Bunlar da sadece doğruyu söyleyeceklerdir. Dolayısıyla bu lafızla ilgili olarak söylenebilecek en doğru şey; bu kavramın yukarıda söylenenlerin tümünü kapsayacağıdır.⁵⁶

12. el-Amel

فوريك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون “*Rabbine yemin olsun ki, (onları) yaptıklarından hesaba çekeceğiz.*”⁵⁷ Bazı rivayetlerde yer aldığına göre ayette insanlara sorulacak olan; “kelime-i tevhiddir.”⁵⁸

⁵¹ Nebe’, 78 / 38.

⁵² bkz., el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIX, 188; en-Nesefî, *a.g.e.* IV, 328; el-Hâzin, *a.g.e.* IV, 348; el-Beyhakî, *a.g.e.*, s. 108.

⁵³ et- Taberî, *a.g.e.*, XXX, 24.

⁵⁴ Maverdî, *a.g.e.*, VI, 190; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIX, 188.

⁵⁵ el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIX, 188.

⁵⁶ et-Taberî, *a.g.e.*, XXX, 24.

⁵⁷ Hicr, 15 / 92, 93.

⁵⁸ el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut, 1993, İman, 18, et-Taberî, *a.g.e.*, XIV, 67; İbn Kesir, *a.g.e.*, II, 559; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 167.

İmam Nevevî'ye göre ayetin manası; “Onları (kâfirler) tüm amellerinden hesaba çekeceğiz. Bu itibarla, manayı sadece “tevhide” tahsis etmek pek isabetli değildir.”⁵⁹ Diğer bir ifade ile, kâfirler furu’la yani ibadetlerle de sorumludur diyenler, bunu amel (ibadet) olarak yorumlamışlardır. Ancak, kafirler amel etmekle mükellef değildir, diyenler ise ayette yer alan “sorma” ifadesini tevhid olarak tefsir etmişlerdir.⁶⁰ Her iki yorumun da isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Ebu’l-Aliye’ye göre ahirette insanlar özellikle iki şeyden sorulacaklardır:

1. Neye ibadet ettiklerinden;

2- Peygamberlerin davetleri karşısında nasıl bir tavır takındıklarından⁶¹

Ebu Abdillah ise; Allah (c.c)’ın burada soracağı şey kişinin kelime-i tevhide sadakatı ve ona karşı olan vefasını yerine getirip getirmediğidir. Zira ayette “söylediklerinden değil”, “yaptıklarından sorulacaklarından söz edilmektedir. Böylelikle de kişinin bu kelimeye olan bağlılığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in “Allah, bana ümmetinden kelime-i tevhide bir şey karıştırmaksızın gelen herkese cennet vacip olmuştur”⁶² şeklinde söz verdi demesi üzerine ashab “ya Resulallah! karıştırma ifadesinden neyi kastediyorsunuz? “Dünyaya düşkünlük, mal toplama, yerinde harcamama. Peygamberlerin söylediklerini söylerler, fakat zalimlerin cebbarların amellerini işlerler,”⁶³ cevabını verir.

Bir başka hadiste de “ İnsanlar, dünya ticaretini dinlerine tercih etmedikleri müddetçe kelime-i tevhid; kişiyi Allah’ın gazabından öfkесinden korur. Ancak dünyayı, alış-verişini, ahirete tercih eder ve kelime-i tevhidi söylerlerse Allah onlara “siz bu sözünüzde

⁵⁹ bkz. İbn Hacer, el- Askalânî, Ali, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut, tsz., I, 65.

⁶⁰ a.g.e. a.y. Tevhid olarak yorumlanan diğer kelimler için bkz. el-Beyhakî, a.g.e., s. 108 (Hüd, 11/78 Reşid kelimesi)

⁶¹ et-Taberî, a.g.e., XIV, 67; el-Maverdî, a.g.e., III, 174.

⁶² Bu konuda gelen diğer hadisler ve değerlendirmeleri için bkz., Çelik, Ahmet, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Kelime-i Tevhidin Amelî Boyutu*, EKEV Yayınları, Ezurum, 2002, s. 115-125.

⁶³ el-Kurtubî, a.g.e. X, 60.

yalancısınız,” der.⁶⁴

Ayetle ilgili bir çok görüş nakleden Kurtubî, ayetin umum ifade ettiğini dolayısıyla bu ayetten mümin, kafir herkesin sorguya çekileceğini anlamının daha doğru olacağını belirtir.⁶⁵

13. el-Kıst

Kur’ân’da türevleriyle birlikte yaklaşık 25 ayette yer alan bu kelimenin sülasisi “zulüm”⁶⁶ anlamı içerirken (Cin, 72/14) “if’al” kipine aktarıldığında “adalet” manası (Hucurât, 49/9) içerir. Ayrıca bu kelime, nasip, pay gibi manalar da taşımaktadır.⁶⁷ “Kıst” bir diğer görüşe göre de “sıdk” anlamına gelmektedir.⁶⁸ Diğer bazı müfessirlere göre ise ayette yer alan “kıst” istikamet ve adalet anlamlarını taşımaktadır.⁶⁹ Ayrıca bu kelime Arapça’da ifrat ve tefritten yani dinin aşırı saydığı eylemlerden uzak olarak orta yolu tutmak gibi manalar da içermektedir.⁷⁰

Arap müşrikler ahlaksız ve çirkin bir eylemde bulduklarında “bunu Allah emretti” demişler bunun üzerine aşağıdaki ayet nazil olmuştur.⁷¹

قل أمر ربي بالقسط “De ki Rabbim adaleti emretti...” (A’raf, 7/29).

Kurtubî’nin naklettiğine göre ibn Abbas, yukarıdaki ayette yer alan “kıst” ifadesini kelime-i tevhid olarak yorumlamıştır.⁷²

14. el-Adl

ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى “Şüphesiz Allah(c.c.), adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder...” (Nahl, 16/90). Bir kısım müfessir ayette yer alan “adl” kavramını kelime-i tevhid olarak

⁶⁴ Hakim et-Tirmîzî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahâdisi'r-Resûl*, Beyrut, tsz., s. 246; krş., el-Kurtubî, X, 60.

⁶⁵ Kurtubî, *a.g.e.* X, 60.s

⁶⁶ bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, VII, 377.

⁶⁷ *a.g.e.*, a.y.

⁶⁸ el- Mâverdî, *a.g.e.*, II, 216.

⁶⁹ İbn Kesir, *a.g.e.*, II, 209.

⁷⁰ el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 608; krş., et- Taberi, *a.g.e.*, V, 155; el-Beydâvi, *a.g.e.*, I, 420.

⁷¹ et-Taberî, *a.g.e.*, V, 155.

⁷² el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 188.

yorumlayarak şöyle demişlerdir: “Ey Muhammed! Bu kitabı sana adalet üzere Allahu Taala indirdi. Bu ‘adalet’ insaf demektir. Dolayısıyla bize nimet vereni tanıma, bilme, O’nun iyiliklerine karşı şükrande bulunma, övgüyü sadece O’na has kılma, bu insafın içerisinde değerlendirilmesi gerekli olan şeylerdendir. Böyle bir adalet anlayışının bulunduğu bir gönülde artık putlara, heykellere tapma diye bir şey söz konusu olamaz. Bu durum “Allah’tan başka ilah yoktur” dememizi gerektirmekte ve böylelikle de ayetteki “adl” kavramını tevhid olarak yorumlamak uygun düşmektedir.⁷³

Bu kelime, bir çok ihtiyaçla karşı karşıya bulunan insan gönlünü, ruhunu maddi ve manevi düşmanlarının şerrinden kurtarabileceği gibi, insanın bir çok psikolojik ihtiyaçlarına da derman olabilecek bir özellik taşımaktadır. Çünkü bu kelime, kişiye bir çok rahmet kapıları açarak onu, nefsinin kötü vesveselerinden kurtarır ve mutlak güç sahibi Allahu Taala’nın kendisini koruduğunu, gözettiğini düşündürür ve bununla da kalbi, gönlü rahatlar. Ayrıca onun devamlı olarak tevbe ve istiğfara yönlendirerek, kulun Allah’a ulaşmasında engel teşkil eden engellerin de peyderpey kalkmasına yardımcı olur.⁷⁴

“...Şimdi bu adamla, doğru yolda yürüyerek adaleti emreden kimse eşit olur mu?” (Nahl, 16/76) Ayette yer alan “adl” kelimesi, tevhid olarak yorumlanmıştır.⁷⁵

Bu ayetin başlangıcında Allahu Teala gerek kendisine ve gerekse putlara tapılmasına temsil getirmekte ve adeta şöyle demektedir. “Allah iki adamı örnek verdi. Bunlardan birisi yontulmuş tahtadan veya benzeri şeylerden yapıldığı için duymayan konuşamayan, kendisine ve başkalarına zarar veya fayda veremeyen ayrıca efendisine yük olan, neticede nereye yönelirse yönelsin hayır getiremeyenle, hakkı emreden, ona çağırın ve kullarını tevhide ve

⁷³ et-Taberî, *a.g.e.*, XIV, 162.

⁷⁴ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 274; Said Nursî, *a.g.e.*, s. 223.

⁷⁵ et-Taberî, *a.g.e.*, XIV, 162.; İbn Kesir, *a.g.e.*, II, 583; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 172.

ibadete yönlendiren bir olur mu.? ⁷⁶

Müfessirler burada verilen misalle kimin kastedildiği hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Kimilerine göre bu ayette Allah (c.c.), kendisiyle putları karşılaştırmaktadır.⁷⁷ Diğer bazı müfessirlere göre burada, müminle kafir kıyaslanmaktadır. Diğer bir kısım tefsirciye göre ise ayet, Hz. Osman'la kölesi hakkında nazil olmuştur. Zira Osman kölesine infakta bulunuyor ve ona doğruyu güzeli ve harcamayı öğretiyordu. Köle ise bunun aksini yapıyor ve insanları İslâm'dan uzaklaştırmak için çaba sarfediyordu. İşte ayet, bu iki portreyi dile getirmektedir.⁷⁸ Bazılarına göre ise ayet, Hz. Ebû Bekr ve kâfir kölesi hakkında nazil olmuştur.⁷⁹

15. Libâsu't-Takvâ

ولباس التقوي نلك خير
hayırlıdır...⁸⁰ Konuya girmeden önce ayetin nüzul sebebini kısaca vermenin faydalı olduğunu düşünüyoruz. Müfessirlerin belirttiğine göre ayet şu olay hakkında nazil olmuştur: Müşrik Araplar, çıplak olarak Kâbeyi tavaf etmeyi Allah'a bir yakınlık olarak kabul ediyorlardı. Zira onlar, üzerlerindeki elbiselerle günah işlemişlerdi. Dolayısıyla bu elbiselerle tavaf onları Allah'a yaklaştıramazdı. Ayrıca onlar böyle tavaf etmeleri durumunda günahlarının bağışlanacağını umuyorlardı.⁸¹ Bu ayetle Allahu Taala, o müşriklere yanlış yaptıklarını ve böyle bir durumun ancak şeytanın emri olduğunu bildirmiştir. Zira şeytan da Hz. Adem (a.s.) ve Havva'yı kandırması sonucu onların avret yerleri ortaya çıkmış ve neticede onlar utanmışlardı.⁸²

İslâm alimleri ayette yer alan “takvâ” kavramı üzerinde durmuşlar ve onu farklı açılardan yorumlamaya çalışmışlardır:

⁷⁶ et-Taberî, XIV, 149, 150.

⁷⁷ ez-Zamahşerî, Cârullalh Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut, 1994, II, 599; krş. el-Kurtubî, *a.g.e.*, X, 149.

⁷⁸ et-Taberî, *a.g.e.*, XIV, 150, 151. el-Mâverdî, III, 204. “Adl” kelimesinin tevhide yorumlandığı diğer ayet için bkz., Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s.173. Nahl, 16/90.

⁷⁹ el-Kurtubî, *a.g.e.*, X, 149. Ayetin diğer sebeb-i nüzulleri için bkz., el-Vahidî, en-Neysâbü'ri, Ebu'l-Hasan Ali, *Esbâbu'n-Nuzûl*, Beyrut, 1988, s. 235.

⁸⁰ A'râf, 7/26

⁸¹ et-Taberî, *a.g.e.*, VIII, 147; el-Maverdî, *a.g.e.*, II, 213.

⁸² et-Taberî, *a.g.e.*, VIII, 146.

Nitekim “takvâ” kavramı bazı müfessirlere göre “Allah korkusu”, İbn Abbas’a göre “tevhid” ve السمى الحسن فى الوجهه (simada tezahür eden ağır başlılık)⁸³, bazı müfessirler göre ise ayette ifade edilen “takvâ”, salih ameldir.⁸⁴

Diğer bazı müfessirler daha ihtiyatlı davranarak “takva elbisesini” namazda avret yerlerini örtmek olarak yorumlamışlardır.⁸⁵ Ayette takva elbisesinin önemli olduğuna işaret edildiği gibi, avret yerlerini örten elbiseyi giyinmenin de takvaya delalet ettiğine işaret etmektedir,⁸⁶ demişlerdir.

Şüphesiz “takva” zahiri bir olgu değildir. Daha çok kişinin iç yapısı ile alakalıdır. Ancak kişi için sadece böyle bir elbisenin yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Şüphesiz kişinin batınî durumunun, Allah katında zahirî durumundan daha önemli olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde “Allah sizin şekillerinize ve amellerinize bakmaz, ancak sizin kalplerinize bakar” buyurmaktadır.⁸⁷ Çünkü nice takva elbisesine büründüklerini imâ ettiren insanların iç yapılarına muttali olursa belki de çıplak oldukları görülecektir. Nitekim Kurtubî’nin naklettiğine göre birisi şöyle demiştir:

إذا المرء لم يلبس ثيابا من التقى تغلب عريانا وان كان كاسيا
وخير لباس التقوي طاعة ربه ولاخير فيمن كان عاصيا

“Kişi (görünürde) giysili olsa da, takvâ elbisesini giymedikçe çıplak gibidir. Takvâ elbisesinin en hayırlısı (kişinin) Rabbine itaatıdır. Asi (günahkâr) olanda ise hiç hayır yoktur.”⁸⁸

Kimilerine göre takva elbisesi zırh ve miğfer gibi, iki kol iki bacaktır. Zira kişi nasıl ki bunlarla kendisini kötülük ve benzeri şeylerden koruyorsa takva elbisesi ile de nefsinin cehennem ateşinden

⁸³ el-Maverdî, *a.g.e.*, II, 214.

⁸⁴ et-Taberî, *a.g.e.*, VIII, 147; el-Mâverdî, *a.g.e.*, II, 214; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 184.

⁸⁵ el-Maverdî, *a.g.e.*, II, 214.

⁸⁶ ez-Zamahşeri, *a.g.e.*, II, 93.

⁸⁷ Müslim, Ebu’l-Huseyn İbnu’l-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Beyrut, tsz., Birr, 34; İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen*, Beyrut, 1975., Zuhd, 9.

⁸⁸ el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 185.

muhafaza edecektir.⁸⁹

Bazı müfessirlere göre ise takva: avret yerlerini örtmektir. Yani kişi Allah'tan korkar ve avret yerlerini örterse bu elbiseyi giyinmiş olur.⁹⁰ İkrime ise kelimeye daha farklı bir anlam yükleyerek, onu müminlerin ahirette giyeceği elbise olarak yorumlar.⁹¹

Yukarıdaki görüşlerin bir çoğunu aktaran Taberî ayetin tevilini şöyle yapar: İman, amel-i salih ve haya ile beraber Allah'ın yasakladığı kötülükleri terketmek, O'nun emirlerini yerine getirmek suretiyle Allah'tan ürperiş, simada tezahür eden güzel tavır ve Allah'a karşı olan saygı ve korkuyu derinlemesine hissetmektir.⁹²

Ayetin nüzul sebebi⁹³ göz önüne alınarak "takva" kavramına iman ve tevhid anlamı yüklemenin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki ; Allahu Taala bu ayette çıplak tavaf eden Arapları elbise giyinmeye çağırmakta, fakat sadece bunun yeterli olmadığını, ayrıca kelime-i tevhidi söyleyerek iman etmelerinin gerektiğine de vurgu yapmaktadır.⁹⁴

16. er-Ruşd

انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الي الرشدا "Gerçekten biz, doğru yola ileten harikulade güzel bir Kur'ân dinledik..." Cin, 72/2) ayette yer alan "rüşd" kavramı iki şekilde yorumlanmıştır:

1. İşlerin en doğrusu ve en güzeli;
2. Allah'ı tanıma ve bilme yani marifetullah⁹⁵

İslâm'da rüşd kavramı geniş bir yelpaze içerisinde ele alınan ve içerisinde geniş manalar taşıyan bir lafızdır.⁹⁶ Belki de "rüşdün" en

⁸⁹ ez-Zamahşerî, *a.g.e.*, II, 93; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 185.

⁹⁰ et-Taberî, *a.g.e.*, V, 150; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 419.

⁹¹ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1964. III, 183; İbn Kesir, *a.g.e.*, II, 208.

⁹² et-Taberî, *a.g.e.*, VIII, 151; el-Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 185.

⁹³ bkz. Müslim, *a.g.e.*, Tefsir, 28,30; krş. el- Vâhidî, *a.g.e.*, s. 190.

⁹⁴ Adı geçen ayetin daha geniş yorumu için bkz., Kılıç, Sadık, "Takvâ Giysisi Bilim El Ele", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, Kasım, 2000, Cilt, 2, Sayı, 3, s. 1-12.

⁹⁵ el- Mâverdî, *a.g.e.*, VI, 110; el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIX,7; Firuzabadî, *a.g.e.*, s. 369.

⁹⁶ bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 285; İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 175-177.

zirve noktası Allah'ı tanıma ve O'nu hakkıyla birlemedir. Ancak "rüşd" kavramını sadece tevhide tahsis etmek eksik bir değerlendirmedir.

17. ed-Da'va

ربنا أخرجنا الي أجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل "Ey Rabbimiz! Yakın bir müddete kadar bize süre ver de senin davetine uyalım ve peygamberlere tabi olalım..." (İbrahim, 14/44) Ayette yer alan "davet" kavramı "kelime-i tevhid" olarak yorumlanmıştır.⁹⁷

Bazı müfessirler ise, "senin hak olan davetine uyalım ve sana hiç bir şeyi ortak koşmayarak iman edelim,"⁹⁸ şeklinde yorumlamışlardır.

Diğer bazı tefsirciler ise "davet" kavramını "İslâm"⁹⁹ olarak değerlendirmişlerdir.

18. Ni'am zâhire

ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة " Allah'ın gökte ve yerdeki (nice varlık ve imkanları) size verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi? (Lokman, 31/20).

Ayette yer alan "açık nimetler" tevhid"; gizli nimetler ise "ma'rifet" olarak¹⁰⁰ yorumlanmıştır.

Maverdî ayette yer alan bu iki kavramla ilgili dokuz görüş nakleder. Bunlardan bir kaç şöyledir.

1. Niam-ı zâhire Allah'ın bahşettiği elbise ve giysilerdir.
2. Niam-ı bâtına ise evin eşyasıdır.
3. Nakkaş'a göre zahiri nimetler çocuk; batını nimetler ise cimadır.
4. Zahirî nimetler, kişinin elinde bulundurduğu nimet ve lütuflar,

⁹⁷ Firûzâbâdî, a.g.e., s. 163.

⁹⁸ et-Taberî, a.g.e., XIII, 241.

⁹⁹ el-Kurtubî, a.g.e., IX, 378; eş-Şevkânî, a.g.e., III, 116.

¹⁰⁰ Firûzâbâdî, a.g.e.,s. 255.

batınî nimetler ise; kendisinden sonra zürriyetine verilen lütuf ve ikramlardır.¹⁰¹

Diğer taraftan açık nimetlerin “İslâm” olarak yorumlandığı da rivayet edilmiştir. Nitekim İbn Abbas, Hz. Peygamber’e bu ayetle ilgili görüşünü sormuş o da “Zahirî nimetler” İslâm ve ahlakında güzel olman; “batınî nimetler” ise “kötü amellerinin sana gizli tutulması yani utandırılmaman” şeklinde yorumlamıştır.¹⁰²

Said İbn Cubeyr ise Allah’ın kulun üzerindeki en büyük nimeti, onu cennete sokmasıdır. İslâm’ı kabul etme ve onun emirlerini yerine getirme kişiyi neticede cennete soktuğuna göre, İslâm nimetlerin en büyüğü olarak yorumlanabilir. Daha başka alimler de ayette yer alan açık nimetleri, sağlık, ahlak güzelliği ve olgunluğu; batınî nimetleri ise, marifet ve akıl olarak yorumlamışlardır. Büyük mutasavvıf el-Muhâsibî ise, “zahirî nimetler” dünya; “batınî nimetler” ise ahirete ait lütuflardır”,¹⁰³ demiştir.

19. Kelime vahide

قل انما أعظم بواحدة *(Resulüm! onlara de ki): Size bir tek öğüt vereceğim...*” (Sebe’, 34/46) Ayette yer alan “vahide” kavramı ile ilgili olarak müfessirler bir takım görüşler belirtmişlerdir: Taberî, kavramı, Allah’a itaat olarak tefsir eder.¹⁰⁴

Maverdî yukarıdaki görüşe ek olarak iki görüş daha nakleder:

1. Bu, kelime-i tevhiddir.
2. Kur’ân’dır. Çünkü o, bütün öğütleri ve mevzeleri içine almaktadır.¹⁰⁵

Diğer bir yorum ise şöyledir: Sizi bulduğunuz durumun kötü

¹⁰¹ el-Maverdî, *a.g.e.*, IV, 342, 343.

¹⁰² el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 73.

¹⁰³ el-Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 73. Tevhide delalet eden diğer kavramalar. Kavî; (Taha, 20/109) bkz., el-Kurtubî, 11/247; Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 198. İslâm; (Saf, 61/7), bkz., Fîruzabâdî, *a.g.e.*, s. 353; Hak, (Zuhuruf, 43/86); el- Ma’rûf, (Lokman, 31/17) bkz., Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 255; İhsan, (Rahman, 55/60) bkz., Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 337. Konuyla ilgili ayrıca bkz., Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 245, 328, 332, 353.

¹⁰⁴ et-Taberî, *a.g.e.*, XXII, 104.

¹⁰⁵ el-Mâverdî, *a.g.e.*, IV, 455; Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 268.

akıbetinden bütün sözleri ihtiva eden, uluhiyeti tek bir varlığa hasreden ve şirki ortadan kaldıran bir söz, bir kelim, bir kelime ile sakındırıyorum. Mücahid'e göre bu söz "lâ ilâhe illallah" ifadesidir.¹⁰⁶ Kanaatimizce ayette yer alan "vahide" (tek bir öğüt) ifadesinin "kelime-i tevhid" olarak yorumlanması isabetlidir. Zira kaynaklarda yer aldığına göre Hz. Peygamber onları tek bir kelime söylemeye davet etmiş ve bunu söylemeleri halinde cennete gireceklerine garanti vermiştir. Ancak müşrikler bu kelimeyi yani kelime-i tevhidi söylemekten kaçınmışlardır.¹⁰⁷

20. el-İslâm:

اذ قال له ربه أسلم "Rabbi ona: Müslüman ol, demiş..." Taberî'ye göre "eslim" ifadesinin anlamı "İbadeti bana has kıl ve itaatla bana boyun eğ" demektir.¹⁰⁸ Diğer bir görüşe göre ise "eslim" 'la ilâhe illallah' de, demektir.¹⁰⁹

Yukarıdaki ayeti yorumlayan Es'am buradaki "eslim" ifadesini; ibadetinde ihlaslı ol, ona şirk ve riya karıştırma" anlamında değerlendirmiştir.¹¹⁰

Diğer taraftan Razî bu ayeti yorumlarken amel iman münasebetine dikkat çeker ve şöyle bir yorumda bulunur: "İman kalbin sıfatıdır. İslâm ise uzuvların sıfatıdır. Hz. İbrahim, Allah'ı önce kalbi ile tanımış Allah da 'teslim ol' sözü ile, İbrahim'i uzuvların ve bedeninin amelleri ile mükellef kılmıştır."¹¹¹

Aynı şekilde yukarıdaki ayeti takib eden Kur'an pasajında "Bunu İbrahim de oğullarına vasiyet etti. Yakub da..." (Bakara, 2/132) yer alan "bunu yani bu kelimeyi" ifadesi; Allah'ı birleme, ibadeti sadece O'na tahsis etme anlamına gelen İslâm şeklinde yorumlanmıştır.¹¹²

¹⁰⁶ el-Kurtubî, *a.g.e.*, X IV, 311.

¹⁰⁷ et-Taberî, *Târihu'l-Umeni ve'l-Mulûk*, Beyrut, 1987, II, 408.

¹⁰⁸ et-Taberî, *Tefsir*, I, 560.

¹⁰⁹ Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, s. 15.

¹¹⁰ bkz. er-Râzî, *Tefsir*, *a.g.e.*, IV, 79.

¹¹¹ *a.g.e.*, IV, 79.

¹¹² et-Taberî, *a.g.e.*, I, 560; el-Kurtubî, *a.g.e.*, I, 134.

21. Kelimetun sevâ

“Allah’tan başka ilâh yoktur” şeklinde zihinlerde yer eden bu kelime, insanın sadece âhirete uzanan serüvenini mutlu bir sonla noktalamayı hedeflemez, bilakis dünyadaki yaşantısını da belirli bir düzene sokmaya çalışır. Kur’ân, asırlar önce insanları tek bir kelimenin sancağı altında toplamayı amaç edinerek Ehl-i kitaba bir çağrıda bulunmuştur:

قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم *“Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda ortak olan bir söze geliniz. Allah’tan başkasına tapmayalım ve Allah’ı bırakıp da, kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın...”*¹¹³ Âyette geçen tek bir söz veya ortak olan kelime, İbn Abbas ve Ebu’l-Âliye (öl. 90/708) tarafından kelime-i tevhid olarak yorumlanmıştır.¹¹⁴ Râzî’ye göre; kelime-i tevhidin “kelimetu’n-sevâ” şeklinde isimlendirilmesinin sebebi; bu kelimenin, dinde, inançta, düşüncede, eşitlik manası ihtiva etmesindedir.¹¹⁵

Esasında Kur’ân’ın bu hitâbı, sadece Yahudî ve Hıristiyanlar için geçerli değildir. Bu hitap, belki hususi manada onları kapsıyorsa da, umumî manada tevhid ortak paydasında birleşebilecek diğer tüm din mensuplarını, hatta diyebiliriz ki semavî dinlerden her hangi birisine mensup olmayanları da içine almaktadır. Çünkü Kur’ân; Tevhid inancının tüm dinlerin temeli olduğunu defalarca ve ısrarla tekrar etmektedir.¹¹⁶ Belki de bu tekrarın amacı, en azından bir dünya birliği için ortak hareket etmelerini sağlamaktır.¹¹⁷ Müslümanlara göre ise ortak bir kelimedede birleşmek demek, insanları ortak paydada bir araya getirmek ve onları tek bir zata ve O zatın emirlerine karşı sorumlu tutmak demektir.

Öte yandan Kur’ân, tevhid bağlamında, “*Hakikaten bu (tevhid dini olan müslümanlık, bir tek din olarak sizin dininizdir). Ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise bana kulluk edin*”¹¹⁸ ilkesini ortaya koyar. Bu ve

¹¹³ Âl-i İmrân, 3/14.

¹¹⁴ Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 51.

¹¹⁵ er-Râzî, *Esrâru’t-Tenzîl ve Envâru’t-Te’vîl*, s. 71.

¹¹⁶ Örnek için bkz., Âl-i İmrân, 3 / 84; Mü’minûn, 23 / 52; Fatır, 35 / 24; Mü’min, 40 / 78.

¹¹⁷ Seyyid Abdullatif, *Kur’ân’ın Zihni İnşası* (çev.M.Atalay Kürşat), 2.baskı. İst., 1995, s. 30.

¹¹⁸ Enbiyâ, 21 / 92.

benzeri ayetler insanların tümünün birbirlerini adil ve sabırlı olmaya teşvik etmeleri,¹¹⁹ istisnasız hepsinin Allah'ın ipine (kitabına) sarılıp ayrılığa düşmemeleri,¹²⁰ birbirlerine güvenip, insanları doğruya yönelip kötülükten sakındırmaları,¹²¹ ve nihâyet en önemli unsur olarak, Allah'a ve Peygamber'e inanan kimseler olmalarına yönelik¹²² ilke ve prensipleri ortaya koymaktadır. Yukarıda mealleri verilen Kur'ân pasajlarından anlaşılacağı üzere, tevhidin en önemli niteliklerden biri de birleştirici ve en doğru şey ne ise onun etrafında toplayıcı olmasıdır.

Toplumunu oluşturan bireyler özel yaşantıları itibariyle birbirlerinden ayrı şahıslardır. Ancak aynı dine inanmak, bu bireyleri belirli ortak amaçlar ve ödevler karşısında bir bütün haline getirir. Böylece birbirine yabancı olan insanlar, aynı düşünce, aynı ülkü etrafında birbirleriyle kaynaşarak bir inanç birliği oluştururlar ve böylelikle de güç kazanırlar.¹²³ Zaten Kur'ân'ın müslümanlardan istediği de bu değil midir? “*Gevşeklik göstermeyin, üzüntüye kapılmayın. Eğer inanmışsanız, üstün gelecek olan sizsiniz.*”¹²⁴

22. Ma'rûf

Kur'ân'ın üzerinde durduğu en önemli kavramalardan biri olan “ma'rûf” sözcüğü, “arefe” fiil kökünden türemiştir. Lügat manası itibariyle bilmek, idare etmek¹²⁵ demektir. Kur'ân'da “ma'rûf ve münker” kavramları genelde beraber kullanılarak ıstılah haline gelmişlerdir. Mesela bir ayette şöyle buyrulmaktadır. *كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر* “*Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz iyiliği emreder, kötülükten men eder...*” (Al-i İmrân, 3/110). Görüldüğü gibi ayette yer alan bu iki kavram gayet mücmeldir. Zira bunlarla neyin kastedildiği net değildir. Belki de bu noktadan olacak ki tefsir bilginleri bu iki kavramı farklı şekillerde

¹¹⁹ Asr, 103 / 3; Beled, 90 / 17.

¹²⁰ Âl-i İmrân, 3 / 103.

¹²¹ Âl-i İmrân, 3 / 104.

¹²² Enfâl, 8 / 1.

¹²³ Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, İst., 1982, s. 40.

¹²⁴ Âl-i İmrân, 3 / 139.

¹²⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, IX, 236, 237; kavramla ilgili geniş bilgi için bkz., Dumlu, Ömer, *Kur'ân-ı Kerim'de Ma'rûf ve Münker*, İzmir, 1999, s. 13 vd.

yorumlamışlardır. Onların bu kavramlara getirdikleri tefsirlerinden birisi belki de en önemlisi “ma’rûf”un “kelime-i tevhid” “münker”in ise “şirk” olarak yorumlanmasıdır. Nitekim bu iki kavrama yukarıdaki anlamları yükleyen Taberî, bunun sebebini şöyle açıklar: Tevhid yani “Allah’tan başka ilah yoktur” ifadesi “ma’rûf”un, iyiliğin en zirve ve kemal noktasıdır. Münker ise, yalanlamanın en kötü şeklidir.¹²⁶

Kurtûbî’nin naklettiğine göre Ebu’l-Aliye, Kur’ân’da yer alan “emr-i bil ma’rûf”un tevhide, Allah’a ibadet ve taata, “en-nehyu ani’l-münker”in ise putlara tapmaktan ve şeytana ibadet etmekten sakındırma anlamına geldiğini söylemiştir.¹²⁷

23. el-Bâkiyâtu’s-sâlihât

المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا
“Mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür. Baki kalacak salih ameller ise, Rabbin katında, sevap olarak da ümit olarak da daha hayırlıdır.”¹²⁸ Ayette yer alan “el-Bâkiyâtu’s-sâlihât” ifadesi tefsir alimleri tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

1. İbn Abbas’a göre “baki kalacak salih ameller” beş vakit namazdır.
2. Bütün hayırlı işler, adı geçen kavramın içerisinde değerlendirilir.
3. Kalam tayyib yani hoş giden güzel sözlerdir.
4. Hz. Osman’a göre “el-Bâkiyâtu’s-sâlihât” kelime-i tevhittir.
5. Selmân, Suheyb ve diğer Müslüman fakirlerin sergilemiş oldukları taat ve benzeri eylemlerdir.¹²⁹ Kanaatimizce “el-Bâkiyâtu’s-

¹²⁶ et-Taberî, *a.g.e.*, IV, 45. krş. el-Âlûsî, *a.g.e.*, IV, 28. Kur’ân’da “ma’rûf”un kelime-i tevhide, “münkerin” şirke yorumlandığı ayetler için bkz., Al-i İmrân, 3/114, et-Taberî, IV, 56; A’râf, 7/157 et-Taberî, *a.g.e.*, IX, 84; el-Âlûsî, *a.g.e.*, X, 132; Tevbe, 9/67, et-Taberî, *a.g.e.*, XI, 39; Tevbe, 9/71, Tevbe, 9/12, el-Mâverdî, *a.g.e.*, II, 408; el-Kurtubî, *a.g.e.*, X, 270; Hac, 22/41, et-Taberî, *a.g.e.*, XVII, 178;

¹²⁷ el-Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 203.

¹²⁸ Kehf, 18/46

¹²⁹ Bu konuda bkz. et-Taberî, *a.g.e.*, XV, 253-256; el-Mâverdî, *a.g.e.*, III, 310; el-Kurtubî,

sâlihât” ifadesi ikinci maddede belirtildiği üzere bütün hayırlı işleri içine alan bir kavramdır. Dolayısıyla onu, yukarıda verilen anlamlardan biri ile sınırlandırmak eksik bir değerlendirmedir.

SONUÇ

İnsanoğlunu, kendisini tanıma ve birlemesi için dünyaya gönderen Yüce Allah (c.c.) Kur’ân’da kendisini bir çok vasıfla tanıtmış ve kendi birliği ve vahdaniyeti üzerinde özellikle durmuştur. Kur’ân’ı Allah’ın muradı doğrultusunda yorumlamaya çalışan müfessirler onu tefsir ederken bir kısım lafızları “*Lâ İlâhe illallah*” olarak yorumlamışlardır. Çalışmamız esnasında da belirttiğimiz gibi bu yorumlardan bazıları bir kısım müfessir tarafından kabul görmemiştir. Ancak yine de bu tür yorumların Kur’ân’ın lafızlarına farklı bir bakış açısı getirdiğinden kuşku duyulmamalıdır.

Diğer taraftan Kur’ân, tevhid akidesini sunarken onun dünya görüşü olarak hayata yansımaya özen gösterir. Çünkü Kur’ân insanları tevhide çağırırken, onların, Allah’ın nebî ve resulleri vasıtasıyla gönderdiği hükümleri kabul etmesini ister. Kur’ân’ın muhtelif sûre ve âyetleri¹³⁰ tevhid gerçeği üzerinde durmakta ve bu düşünceyi insanların kalplerine yerleştirmeye çalışmaktadır. Zira İslâm dininde tüm esaslar tek bir uluhiyet üzerine oturtulduğu gibi, bu dinin bütün nizam ve hükümleri de bu büyük kaideden fişkırır.

a.g.e., X, 414; el-Âlûsî, *a.g.e.* XV, 287.

¹³⁰ Konuyla ilgili âyetler için bkz. A’raf, 7 / 59, 73, 85, 165.

TİCARET HUKUKU TARİHİ AÇISINDAN MUDARABE VE COMMENDA ORTAKLIKLARININ ETKİLEŞİMİ HAKKINDA BİR DENEME

Yrd. Doç. Dr. Murtaza KÖSE*

ÖZET

Bu çalışmada commenda ve mudarabe ortaklıklarının ticaret hukuku tarihi açısından farklı coğrafyalarda ortaya çıkışı, gelişimi ve etkileşimini ele aldık. Temelde bu iki ortaklık çeşidinin yapısal özelliklerini ve işleyişlerini incelediğimizde bunların çok farklı olmadığı hatta ayrı isimlerle ifade edilen tek bir ortaklık olduğu kanaatine vardık. Çünkü her toplumun ekonomik ve ticari hayatındaki uygulamaları, kendi inanç ve düşüncelerinin etkisiyle şekillenmiştir. Zira Hıristiyanlık ve Müslümanlık'ta faizle para alıp vermenin yasak olması bu tür alternatiflerin ortaya çıkmasına imkan vermiştir. Çünkü sermaye sahiplerinin finansal varlıklarını artırabilmelerinin yolu ellerindeki sermayelerini kar getirebilecek şekilde işletmelerine bağlıdır. Rizikoyu her zaman bulundurmakla birlikte bunun da en pratik yolu sermaye sahiplerinin paralarını bir ortak aracılığıyla işletmeleridir.

Commenda ve mudarabe ortaklıkları temelde insanlığın ortak olgularıdır. Zira farklı işleyiş ve muhtevalarıyla bu ortaklıkları ayrı isimler altında uygarlıkların ticaret hayatında görmekteyiz. Herhangi bir toplumun ekonomik ve ticari hayatındaki kurum ve müesseseler diğerlerinden çok farklı değillerdir. Binaenaleyh medeniyetler ve kültürler arası kaçınılmaz olan etkileşimin ürünleri ticari ve ekonomik hayatta da kendini göstermektedir. Yalnız her toplumun kendi inanç ve felsefesinin tezahürünü ekonomiden ticarete, siyasetten kültüre ve sanata kadar her alanda görmek tabii ve mümkündür

Anahtar Kelimeler: Ortaklık, Commenda, Commandator, Colonna, İska, Tractator, Commendatarius, Mudarabe, İş Gücü, Rabbülmal, Kar, Zarar, Yatırım, Emanet, Vekalet, Ticaret, Ekonomi,

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

Hıristiyanlık, İslâmiyet, Fukaha.

ABSTRACT

An Essay on Interaction of Mudarabe and Commenda Partnerships in Terms of History of Commercial Law

In this study, we handled the occurrence, development and interaction of mudarabe and commenda partnerships in different locations in terms of Commercial Law History. In fact we concluded that these two partnerships were not different from each other, even they were the same partnership called under two different names concerning the structural and operational features. Because economical and commercial life practices of every society have been formed by its own beliefs and thoughts. Since both Christianity and Islam prohibited to lend and borrow money at interest this kind of partnership has come up as an alternative way out. The way for the investor to increase their financial wealth is invest their capital in profitably. Although it has risk, the most practical way for the investor to profit is to invest their money through joining in a partnership.

Commenda and Mudarabe partnerships are essentially common phenomena of humanity. Because we witness these partnerships having different implementation and content under different names in commercial life of civilizations. Commercial establishments in economical and commercial life of any society are not so different from others. Therefore production of interaction between cultures and civilization which are inevitable come out in commercial and economical life too. But it is quite natural and possible to see every society's own belief and philosophy in every field-from economic to commerce, from politics to art and culture.

Key Words: *Partnership, Commande, Commandator, Colonna, İska, Tractator, Commendatarius Mudarabe, Labor force, Capitalist, Speculator, Profit, Loss, Investment, Confide, Representation, Trade, Economics, Christianity, Islam, Lawyers.*

GİRİŞ

Ortaklıklar en ilkelinden gelişmişine kadar her toplumda farklı şekil ve muhtevasıyla var olup ticari hayatta önemli bir yer tutmuştur. Bu birliktelikler, belli bir anlaşma çerçevesinde kurulan ve kazanç paylaşımı amacını güden oluşumlardır. Her toplumun ekonomik gelişim sürecinde karşı karşıya kaldığı ticari ve iktisadi gelişmeler, kendi toplumlarının ticari hayatında da değişik kaide ve kurallar ortaya koymuştur. Bu gelişme ve değişimler siyasi, kültürel ekonomik ve ticari hayatta kendini göstermiştir. Çünkü iktisadi ve ticari oluşumlar o toplumların şekil ve muhtevaları itibariyle meydana çıktıkları iktisadi ve toplumsal etkilerden kurtulamayacakları gibi farklı iktisadi görüş ve nazariyelerin tesirini de göstermişlerdir. Denizyolları ve karayolları sayesinde yapılan uzun ticari yolculuklar toplumların birbirlerini tanımalarına ve aralarındaki ticari münasebetlerin gelişerek artmasına sebep olmuştur.

Özellikle İslâmiyetin doğuşundan hemen birkaç asır sonra Kuzey Afrika'dan İtalya limanlarına yapılan ticaret, Haçlı seferlerinin müslüman toplumlarla karşılaşması ve bunu sonucundaki ticari etkileşimler İslâmi toplumla Avrupalılar arasındaki ticari ilişkilerin artmasına sebep olmuş ve uzun süre devam eden bu ticari ilişkiler, Avrupalılar ve Müslümanlar arasında örfi ticari kanunların transferine de sebep olmuştur.

Müslüman toplumlarda çok eski geçmişi olan ticari ortaklıklar yapısı ve işleyişi itibariyle özellikle o günkü tüccar topluluğunun telakkisi ve uygulamalarıyla şekillenmişler ve zaman içerisinde farklı isimler altında toplumların ticari hayatında önemli bir yer tutmuşlardır. Netice itibariyle ister felsefi, ister hukuki ve isterse dini sistemler, beraberinde getirdiği iktisadi müessese ve oluşumların evrimi üzerinde müessir olmuşlardır.

Netice itibariyle bu çalışmada ele aldığımız commenda ve mudarabe ortaklıkları müslüman ve gayri müslim toplumlarda vücut bulmuş, içinde neşet ettikleri toplumun ticari örf ve adetine göre farklı isimler almıştır. Müslüman topluluklarda bu ortaklığa mudarabe, kırad, mukarada, muamele isimleri verildiği gibi, gayri müslim toplumlarda ise commenda adı verilmiştir. İleride de bahsedileceği

gibi tıpa tıp aynı olmasa da Talmud'da rastlanan iska ve Bizans'ta görülen chreokoinonia ile de mudarabe oldukça benzerlik arz etmektedir. Bu bilgiler ışığında mudarabe ve commendanın şekil, işleyiş ve muhteva itibariyle benzerliklerinden hareketle bu şirket tipinin birbirini aynısı olduğu kanaati bizi böyle bir araştırmaya sevk etmiştir.

1. Commenda Kelimesinin Etimolojisi

Commenda, kökeni itibariyle Latince'den İngilizce'ye geçmiş bir kelimedir. Latince'de bu kelime commendare olarak kullanılmakta ve anlamı güvenme, itimat etme ve emanet etme anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte bu kelimedede öğüt verme, tavsiye etme gibi anlamlarda vardır. Kendisine geçici bir süre için güvenilip mal verilen kimseye de commendator denilmektedir.¹

Bu sözlük anlamlarıyla birlikte commendanın bazen “uyuma ortaklığı” veya “ticaret yolculuğu” gibi gevşek tercüme yapılmıştır. Ortaçağda kullanılan commenda sözü evrensel olarak bu akitle özdeşleşmiş değildir. Vedia, komisyon ve daha bir çok başka akdin bazen commenda şeklinde isimlendirildiği görülmüştür. Öbür yandan commenda denilen akit farklı mekanlarda accomendatio, collegantio, societas (maris), entica vesaire gibi farklı isimler altında tanınmıştır.

Commendanın kökeni, hukuki niteliği ve iktisadi işlevi gibi konular üzerinde hararetli tartışmalar olmuş fakat bu akit için kullanılan en yaygın terimin commenda olduğu modern hukuk bilginleri arasında genel bir kabul görmüştür.²

Esasen commenda kelimesinin kaynağını commendare masdarı oluşturur ki bu da talimat ve vekalet verme anlamına gelir. Aynı zamanda şirketinde sermaye koyan bir kişinin talimatı ve gizli vekaletle iş yapmasını ifade eder.³

Commenda başka bir anlayışa göre vekalet dayanan bir

¹ *The New Webster Dictionary of the English Language*, (I-II), New York, tsz, I, 165: *The Encyclopedia Americana*, (1-30), U.S.A., 1963, VII, s. 365

² Fethi Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü*, İstanbul, 1998, s. 57

³ Hayri Domaniç, *Anonim Şirketler Hukuku ve Uygulaması*, İstanbul, 1988, s. 165

ilişkidir. Commendare tabirinin etimolojisinde commendare, mandare, manuidare, “ele vermek”, “emanet etmek” manaları vardır.⁴ Roma hukukçularının bir kısmı bu tabiri commodare, accommodare, deponare “ariyet” ile de izaha çalışmışlardır. Commenda, kaideten sermaye olarak mal, nakit veya gemi vazeden bir şahısla ki bu da commendator, socius stans kelimeleriyle ifade edilir, bu kişinin aynı zamanda sermayeyi kazanç sağlamak gayesi ile çalıştıracak bir müteşebbis (commendatarius, tractator, portator, portitor) ile kendisi arasında bir nevi akdettikleri şirkettir. Fakat bu iştirak şirketten başka bir ilişkinin sonucu da olabilmektedir.⁵

2. Commendanın Menşei

İslâmiyette faiz haram olduğu gibi⁶ kilise yasalarınca da faizle para vermek tüm hıristiyanlara yasaklanmıştır⁷ Bundan dolayı ödünç para verme işleri ile bankacılık işlemleri Combard adı verilen kuzey İtalyanlı Yahudiler tarafından yapılmakta idi. Bu yasak ve kısıtlama, ortaçağlarda bir çok ticaret hukuku kurumlarının doğmasına sebep olmuştur. Söz konusu yasaktan doğan en önemli kurum commenda adı verilen sözleşmedir. Çağdaş komandit sözleşmenin temelini oluşturan bu sözleşmeye göre sermaye sahibi, sermayesini bir işletmeciye vermekte ve bu işletmeden doğan karı ortağı ile paylaşmaktaydılar. Bu durumda söz konusu işlem bir borç verme sözleşmesi değil, ortaklık sözleşmesi niteliğini alıyordu.⁸

Ortaklıkların ilk şekilleri deniz ödünçü olarak Yunanlılarda Demostenes zamanında ortaya çıkmıştır. Deniz aşırı ulaşımın

⁴ Halil Arslanlı *Kollektif ve Komandit Şirketler*, İstanbul, 1958, s. 5

⁵ Arslanlı, *a.g.e.*, s., 5

⁶ Bakara, 2/275 (... Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır...)

⁷ Luka, VI, 34-35. “Eğer kendilerinden almayı ümit ettiğiniz kimselere ödünç verirsiniz, ne mükafatınız olur ? Günahkarlar bile günahkarlara karşılığını almak üzere ödünç verirler. Fakat düşmanlarınızı sevin, onlara iyilik edin ve hiç ümitsiz olmayarak ödünç verin.” XVIII. (Yüzyıla kadar faizin ahlaki manevi yönden meşruluğu meselesi ön planda inceleme konusu olmuştur. Ortaçağ kilisesi, Aristo doktrinine paralel olarak faiz alınmasını yasaklamıştı. (*Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1968, XVI, 87) Faizi, din ve ahlak açısından tahlil eden ilk çağ filozofları faize şiddetle karşı çıkmışlardır. Plato ve Aristo faizi mahkum eden düşünürlerdir. Benzer fikirler Cicero, Cato ve Seneca gibi Romalı yazarlar tarafından da ifade edilmiştir.)

⁸ Necdet Özdemir, *Türk Ticaret Hukuku*, Ankara, 1978, s. 6

yapılabilmesi için gemi sahipleriyle mal sahibi tüccarlar arasında diğer bir adla bahri karz muamelesi yapılmaktaydı. Zaman içerisinde iktisadi ve ticari hayatın gelişmesiyle deniz ödücü de o dönemin mevcut uygulamalarıyla farklı yapı değişikliklerine maruz kalarak daha sonra commenda, societas ve colonna gibi ortaklık versiyonları ortaya çıkmıştır.⁹

Commenda X. yüzyılın ilk başlarında Avrupa'da çok yaygın olarak kullanılan bir ortaklık şeklidir.¹⁰ Colonnalar yalnız deniz ticaretine hasredilmişken commendalar kara ticaretinde de kullanılan bir ortaklık tipidir. Hakim olan kanaate göre ilkönce deniz commendaları, daha sonra kara commendaları doğmuştur.¹¹

Commendanın kökenleri konusunda ise hararetli tartışmalar olagelmıştır. Goldschmidt commendanın Helen ve Roma kökenlerini ortaya koyan ilk araştırmacılardan biriydi. Bu görüşe göre, ortak için spekülatif yatırım ve yatırılan sermaye için sınırlı yükümlülük eski zamanlarda çok iyi bilinen kavramlardı. Goldschmidt'e göre, bu dönemdeki deniz ticaretinde kar bölüşümünün olmaması imkansızdı. Ancak, Goldschmidt commendanın VII. Yüzyılda müslümanlar arasında da var olduğunu ve Peygamber'in kendi tarafından da uygulandığını¹² kabul etmektedir.¹³

⁹ Frederick Wallach, *Introduction to European Commercial Law*, New York, 1953, s. 124

¹⁰ Wallach, *a.g.e.*, s. 125

¹¹ Goitein, S.D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Netherlands, 1968, s. 335; Merzuki Salih b. Zabin, *Şeriketü'l-Müsaheime fi Nizami's-Suudi*, Mekketü'l-Mükerreme, 1406, s. 24

¹² Goldschmidt'in ifadelerine göre bu ortaklığın mudarabe ile örtüştüğü ve Arap kültüründe bunun adının mudarabe olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca mudarabe ortaklığının Peygamberlikten önce Arap toplumunda bilinen en önemli ticaret kaynağı olup, uygulanan ortaklık olduğu İslâmi kaynakların hepsinde ittifakla ifade edilmektedir. Zira, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlenmesi yaklaşık tarihi kaynaklara göre, miladi 596'dır. Bu dönemde Hz. Peygamber Hz. Hatice ile mudarabe ortaklığı yapmışlardı. Dolayısıyla mudarabe ortaklığının 6. Yüzyılda Araplar arasında bilinen ve uygulanan bir kurum olduğu ortadadır. (Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l- İslâm*, (I-X), Beyrut, 1993, IX, 285; Zürkani Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, *Şerhu'l-Muvatta*, (I-V), 1962, IV, 319; Kasani Alaüddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Kitabu Bedâi's-Sana'i fi Tertibi's-Şerai*, (I-VII), Beyrut, tsz, VI, 79; Merginâni, Burhaneddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir b. Abdilcelil, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, (I-VI), İstanbul, 1986, III, 202); Bullard Sır Reader, *The Middle East a Political and Economic Survey*, Oxford

Commendalar modern komandit şirketin menşesini teşkil eden ve başlangıçları tamamıyla spekülatif bir mahiyet arzeden iştirak şekliyle İtalyan şehirlerinde ortaçağlarda, X uncu asırdan itibaren yaygınlaşmıştı. Esas itibariyle İtalyan kaynaklarına göre commenda, collegantia ve compagna olarak üç tip ortaklık şekli mevcuttu.¹⁴

Endülüs'e yerleşmiş olan müslüman Araplar da sınırlı ve yarı sınırlı sorumlu şirketlerini daha 8. yüzyılda biliyorlardı. Bu nedenle bugünkü İspanya, İtalya bölgeleri ve civar yerlerde mudarabeye benzeyen muhtemelen commenda adı verilen ortaklık şekilleri ortaçağ boyunca Akdeniz çevresindeki topluluklarda çokça uygulanan ortaklık şekli olmuştur.¹⁵ Bu ortaklığın Akdeniz ticaretinde yaygın bir şekil almasında müslüman Arapların oldukça önemli katkıları vardır. Özellikle Fransız Ticaret hukukunda "Quirad" şeklinde yazılıp ifade edilen ortaklığın o dönemin müslüman Arapları arasında uygulanmakta olan akdü'l-kırad adı verilen ortaklık şeklinden mülhem olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁶

Commande ortaklık tipi 14. ve 15. yüzyıllarda İngiltere'de günlük ticari hayatta oldukça yaygın olarak tatbik edilmekteydi. İngilizlerdeki bu uygulama sermaye sahibi kişilerin güvendiği tüccarlara sermayeleri teslim edip finans kaynaklarını artırma amacına yönelikti.¹⁷ Commendalar, başlangıçları itibariyle sermayedar tarafından tractatora (parayı çalıştıran) emanet olarak verilen malın diğer bir mahalde satışını sağlamaktı. Tractator adı verilen kişi sermayedar adına hareket ederdi. Genellikle commendalar münferit ve muvakkat, işler için kurulurdu. Sonraları bu ortaklıklar XIII. ve XIV. asırlarda devamlı işler için de kurulmaya başlandı. Sermayenin önemli bir kısmı gizli ortak commendatore ait olmakla beraber tractatorun da sermayeye iştirak ettiği haller de mevcuttu.¹⁸ Bu dönemdeki

University Press, London, 1961, s. 42

¹³ Abraham L Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton University Press, New Jersey 1970, s.172

¹⁴ Postan M.M., *Medieval Trade and Finance*, Cambridge, 1973, s. 68

¹⁵ Udovitch, a.g.e., s. 172; *Turkish Financial History from the Empire to the Present*, s. 161

¹⁶ Merzuki, a.g.e., s. 22

¹⁷ Postan, a.g.e., s. 73

¹⁸ Postan, a.g.e., s. 68

commendaların bir çok farklı şekli mevcuttu. Bazı commendalarda commendator sermayenin tamamını koyuyor, tractator ise zarara iştirak etmeksizin mesaisine karşılık bir ücret veya komisyon alıyor, yahut kar ve zarara iştirak ediyor ve zararın meydana gelmesinde emeği karşılıksız kalıyordu.¹⁹

Bir kısım commendalarda commendator beklemeksizin veya faiz karşılığında, yahut kara iştirak kaydıyla sermaye ortaya koyuyor, zararın meydana gelmesinde zarara da iştirak ediyor ve bu halde iştiraki sermayesini geçmiyordu. Yahut kar ve zarar, akdi yapanlar arasında eşit taksim ediliyordu. Son şekilde de tractatorun iştirak borcu işgücünden ibaretti. Fakat iki taraflı commenda münasebetlerinde tractator ve accomendationun gayret ve mallarını sermaye olarak kullandıkları hallerde vardır. Commendaların hukuki bünyesi zamanla değişmiş, bilhassa sermaye ile iştirak eden tractatorun şirketteki nüfuzu gitgide artmış, ve commendatorun rolü zayıflamıştı.²⁰

Başka bir görüşte de commendaların İtalya’da ilk önceleri deniz sigortası olarak uygulandığı görülmekte idi.²¹ Kollektif ortaklığa benzeyen ortaklıkların esasını “cum” beraberlik ifadesi ve “panis” ekmek kelimelerinin birleşmesinden ortaya çıkmış olan “cumpania” terimi ile adlandırılan birleşmede aramalıdır. Bununla birlikte kumpanyalar ve commendalar sonraları birbirine karışmıştır. Daha sonraları kumpanya terimi, devletten imtiyaz alarak kurulan ve anonim ortaklıkların kaynağını teşkil etmiş olan büyük birleşmeler için kullanılmıştır.²²

Çok kere bireysel işler için kurulan, merkezi bulunmayan ve üçüncü şahıslara karşı bir ortaklık olarak açıklanmayan ilk deniz commendalarıdır.²³ Daha sonra kara ticaretine intikal etmiş, devamlı olarak işleri başlamış, belli bir unvan adı altında bir merkeze

¹⁹ Postan, *a.g.e.*, s. 68

²⁰ Arslanlı, *a.g.e.*, s. 7

²¹ Postan, *a.g.e.*, s. 67

²² Reha Poroy, Ünal Tekinalp, Ersin Çamoğlu, *Ortaklıklar ve Kooperatifler Hukuku*, İstanbul, 1993, s. 6

²³ Goitein, *a.g.e.*, s. 335

bağlanarak, ortakların şahsi malları dışında şirkete ait ve alacaklıların garantisini teşkil eden bir patrimuanı meydana gelmiş, kuruluşu tescil edilir olmuş ayrıca kamu nazarında müstakil bir şirket görünüşüne girmiştir. Şirketlerde tüzel kişilik kavramı da ilk olarak bu kara ticareti commendalarından mülhem olmuştur.²⁴

X. Asırda İtalya şehirlerinde, XII. Asırdan itibaren de Hansa ve Alman şehirlerinde görülen commendalarda zamanla tractatorlar da sermaye ve zarara iştirak etmeye başlamışlar, şirketin sorumluluğuna, yani zararına iştirak etmeyen tractatorların haklarını kötüye kullanmaları neticesinde gizli commenda şirketi zamanla yerini nakliye ve kominyon anlaşmalarına terketmiş, ortaklık gizlilikten çıkarılarak, tractatorun, üçüncü şahıslara karşı sorumluluğu sınırsız, commendatorların ki ise sınırlı hale gelmiş ve bugünkü komandit şirketlerin mesuliyet prensipleri ortaya çıkmıştır.²⁵

Diğer taraftan Max Weber ve Lastig eski Roma hukuku ile commenda arasında bir bağlantı olduğuna ilişkin çıkarımı reddederek, bunun yerine commendanın özgün bir kurum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu arada commendanın Avrupa kökenli bir kurum olduğu savına dair en erken ve belirsiz deliller ancak IX. Yüzyıla kadar uzanabilmektedir. Goldschmidt'e bakılırsa durum belirsizdi; commendanın hem özgün bir İslâmi gelişme olması, hem de Bizans şehirlerinde uygulanan, fakat Justinianos kanunlarında yer almayan hukuk sistemi vulgarrecht'ten müslümanlar tarafından alınıp uygulanmış olması mümkündür.²⁶

Çizakça'nın Udovitch'den naklettiğine göre, commendanın kökenlerini üç farklı uygarlıkta araştıran ve çığır açan makalesinde İslâmiyet'in gerçektende en olası kaynak olarak görüldüğü sonucuna varmış. Udovitch bu sonuca, commendadan en önemli özelliği olan aracının yükümlülüğü konusunda ayrıldıkları gerekçesiyle Talmud'da rastlanan iska ve Bizans'ta görülen chreokoinoniayı eledikten sonra

²⁴ Domaniç, *Anonim Şirketler Hukuku ve Uygulaması*, s. 33

²⁵ Domaniç, *Anonim Şirketler Hukuku ve Uygulaması*, 33; Postan, *a.g.e.*, s. 69; Hayri Domaniç, *Adi Kollektif ve Komandit Şirketler*, İstanbul, 1988, s. 19

²⁶ Murat Çizakça, *İslâm Dünyasında ve Batı Dünyasında İş Ortaklıkları*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 9

varmıştır. Gerçekten de iska ve chreokoinoniada zarar durumunda aracıya belirli oranda yükümlülük verilirken, commendada böyle bir yükümlülüğün hiç olmayışı sadece mudarabede gözlenmektedir. Udovitch'in makalesi Batı medeniyetinin izlerini geleneksel olarak eski Greko-Romen kültüründe araştırıp bulan Avrupa bilim dünyasının yerleşmiş normları için sarsıcı bir haber olmuştur. Daha sonra bu tez en küçük ayrıntısına kadar derinlemesine incelendi. Bununla birlikte Udovitch'in tezine en ateşli eleştiriyi getiren Pryor bile Roma, Bizans ve Musevi kökenleriyle muhtemel bir ilişkiyi tekrar vurguladıktan sonra kabul etmek zorunda kalmışlardır.²⁷

Udovitch'in incelediği şu üç sözleşme türünden mudarabenin commendaya "chreokoinonia" ve "iska" dan daha çok benzediğini kuşkusuz kabul etmek gerekir. Chreokoinonianın ve iskanın yapılarına ilişkin nitelendirmeleri ve mudarabe ile commenda arasındaki farklılıkları göz önüne aldıktan sonra yinede ekonomik yapı ve hukuki görüş açısından kırad ile commenda arasındaki benzerliklerin çarpıcı olduğu hususu doğruluğunu korumaktadır.²⁸

Çok açık olmamakla beraber Kohler'e göre kırad yani mudarabe, İslâm hukukunda orta çağa intikal ederek commendaların menşeyini teşkil etmiştir.²⁹ İtalyan hukukunun commendaları Roma hukukundan nakil sayılmakla beraber, bunların inkişafına İslâm hukukunun da müessir olduğu iddia edilmektedir.³⁰

Ancak Pryor, bu ifadelere rağmen, commendanın Roma, Bizans, Musevi ve İslâmi sözleşme biçimlerinin bir sentezi olduğu konusunda ısrar etmiştir.³¹

3. Commendanın Yapısal Özellikleri

Commendanın hem yapısal özelliklerini hem de işleyiş biçimi hakkında bilgilenmek ve mudarabe ortaklığı arasında ne gibi benzerliklerin olduğunu tanımak açısından onun yapısal özelliği

²⁷ Çizakça, *a.g.e.*, s. 10

²⁸ Gedikli, *a.g.e.*, s. 59

²⁹ Arslanlı, *a.g.e.*, s. 8; Osman Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku*, İstanbul, 1981, s. 37

³⁰ Arslanlı, *a.g.e.*, s. 5

³¹ Çizakça, *a.g.e.*, s. 11

hakkında bilgiye sahip olmak oldukça önemlidir. Bu yaklaşım söz konusu sözleşme biçiminin daha sonraki gelişimini anlamamızı sağlamakla kalmayıp, İslâmi mudarabe ile benzerliklerini ortaya koymak ve commendanın kökenleri hakkında daha detaylı bilgi sahibi olmamızı temin eder.

Ticaret şirketlerinin öncüsü sayılan veya komisyonculuk karakteri taşıyan, tüzel kişiliği de bulunmayan commenalarda sınırlı ehliyet söz konusudur.³² Commenda sözleşmesinde pasif ve aktif ortaklara verilen önem bu kurumun özelliklerinden birini oluşturur.³³ Söz konusu konular hiçbir zaman sabit olmadı ve zaman içinde değişiklik gösterdi. Sayous XII. Yüzyılda sermayenin Avrupa ile Tunus arasındaki ticareti yönlendirmesi sonucunda aracının elde edilen kardan dörtte bir, sermayedarın dörtte üç oranında pay aldığını söylüyordu.³⁴

Bunlar aynı zamanda ortaçağ Avrupa'sında uygulanan en yaygın iş ortaklığı tipleridir. Commenda aslında spekülâtif bir mahiyet arzeder. Zira bunun temelinde sermaye sahibi olan bir kimsenin başka birisine malını veya parasını vererek tehlikeye atma riski söz konusudur. Sermayeyi işletecek kimsenin de hiç beklenmeyen bir kaza ile karşılaşma ve sermayeyi zarar ettirme durumu söz konusudur.³⁵ Sermayede ortaya çıkacak herhangi bir zarara tek başına yatırımcı katlanır, aktif ortak ise kar edememiş ise emeğinin karşılığını alamamış olurdu.³⁶ Commenda da en önemli yapısal özellik emeğin ve sermayenin kiralınmasıdır. Yatırımcı yani sermaye sahibi ticari kabiliyeti olan pasif ortağın bu özelliği sayesinde parasını çalıştırma imkanı bulurken, sermayesi olmayan ortak ise finansörün parasal gücünden istifade etmiş bulunmaktadır.³⁷ Gerçekte bu ortaklık mukavelesi deniz ödöncü yani bahri karz ile para nakli sigortasının

³² Domaniç, *Anonim Şirketler Hukuku ve Uygulaması*, s. 165

³³ Postan, *a.g.e.*, s. 68

³⁴ Udovitch, *a.g.e.*, s. 191

³⁵ Wallach, *a.g.e.*, s. 125

³⁶ Postan, *a.g.e.*, s. 68

³⁷ Udovitch, *a.g.e.*, s. 175; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, London, 1964, s. 157

unsurlarını kapsayan bir nevi kredi muamelesinden ibaretti.³⁸

Commenda ortaklığı itimat ve güven esasına dayandığı için yapı itibariyle bir emanet akdidir. Çünkü sermaye sahibi kendi sermayesinin bir kısmını veya tamamını ortağına işletmesi için güvenerek teslim etmektedir.³⁹ Commenda ortaklığında sermaye sahibi işletici için mudarabede olduğu gibi belli şartları ileri sürebilir bu aynı zamanda mukayyed mudarabe niteliğindedir.⁴⁰

Erken dönem commenda sözleşmeleri, hedefi belirleme, gemi seçimi ve başka önemli kararları alma yetkisini yatırımcıya bırakıyordu. Bununla birlikte aracıya zamanla daha fazla yetki veriliyordu. Bunun sebebi hem tipik olarak arka planda kalan yatırımcıların işletmeyi yeterince kontrol edememeleri, hem de aracılarn tecrübe kazandıkça ve daha varlıklı hale geldikçe yatırımcıların getirdiği kısıtlamalara razı olma konusunda gittikçe artan bir isteksizlik göstermeleriydi.⁴¹

Commenda mukavelesi yoluyla sermaye sahibi, bir gemi sahibine veya bir tacire tehlikeli, fakat aynı zamanda kazancı bol olan bir seyahat için para, gemi ve bazen de mal şeklinde sermaye tahsis ediyordu. Bugünkü komandit şirketten daha fazla özel bir şirketi andıran bu ortaklıkta iki çeşit ortak vardır. Commendator, yani asıl sermayeyi koyan gizli ortak, buna finansör de diyebiliriz, ve commendatarius, yani emeği temin eden faal kişi aktif ortak, veya amil.⁴² Aktif ortak nakdi ve aynı hiçbir sermaye koymayabildiği gibi veya sermayenin ancak cüzi bir kısmını temin edebilirdi. Sermaye sahibi ortağın mesuliyeti, koyduğu sermaye ile sınırlı idi. Şirkette kar, ekseriya eşit olarak paylaşılırdı, fakat gizli ortak bütün zararları yüklenerek riski üzerine aldığından elde edilebilecek kardan yüzde yetmiş beş alırdı. Ortaklığın süresi belli bir zaman dilimiyle sınırlı olabildiği süre kısıtlaması da olmaya bilirdi. Ortaklığın tamamen zarar etmesi söz konusu olursa her hangi bir taraf hak iddiasında

³⁸ Wallach, *a.g.e.*, s. 125

³⁹ Udovitch, *a.g.e.*, s. 203

⁴⁰ Udovitch, *a.g.e.*, s. 204

⁴¹ Çizakça, *a.g.e.*, s. 11

⁴² Udovitch, *a.g.e.*, s. 170

bulunamaz.⁴³

4. Commenda Ortaklığında Yükümlülük

İslâm hukukunun kırad (mudarabe) şirketine benzer commendalar, bugünkü anlamda özel şirketler tipinde İtalya şehirlerinde ortaya çıkmıştır. İlk commendalar deniz ticaretinde kullanılmak üzere kurulmuştur. Kilisenin faizi men eden baskısından veya asillere ticareti uygun bir meslek saymayan sosyal görüşten kurtulmak ve ticari sahaya yatırım yapmak isteyen kimseler bu gizli şirket tipiyle yatırım ve ticaret yapma imkanı bulmuştur. Daha sonra kara ticaretinde de kullanılan commenalarda, commendator, yani sermaye sahibi gizli ortak, para veya malını, itimat ettiği ve tractator veya portator adıyla anılan veya üçüncü şahıslarla ticari münasebete girecek olan ortağa teslim ve tevdi etmektedir. Üçüncü şahıslara karşı borçlu sadece zahiren tractatordur. İlk zamanlarda bu ortaklıkların zararı, gizli ortak commendatora aittir. Tractator da emeği ile zarara iştirak etmektedir. Kar ise paylaşılmaktaydı.⁴⁴

Bir sözleşme türü başka bir sözleşme türüne dönüşürken yükümlülüğe ilişkin konular da değişmektedir. Yükümlülük kavramı göz önünde bulundurulduğunda, commendanın mudarabe ile özdeşliği görülmektedir. Commenda da pasif ortak baştaki yatırım miktarına kadar olan tüm zararı üstlenir. Bu ortağın mal varlığının yatırımdan geriye kalan kısmı ya da yakın akrabalarının mal varlığı yükümlülük kapsamına girmemektedir. Aktif ortak şirkete ait sevk ve idare gibi işleri yerine getirirken pasif ortak herhangi bir işe katılmaz. O sadece ortaklığın edebileceği kardan alacağı hisseyi hesap eder.⁴⁵

Compagnia sözleşmelerinde ise commenda da ki sınırlı yükümlülüğün tam aksine yatırımcının yükümlülüğü sınırsızdı. Öyleyse compagnia bu açıdan İslâmi mufavaza ile benzerlik gösteriyor.⁴⁶ Bu ortaklıklarda ortakların yükümlülüğü sadece ortaklığa başta yaptıkları yatırımla sınırlı kalmıyor, tüm mal varlıklarını

⁴³ Wallach, *a.g.e.*, s. 125

⁴⁴ Udovitch, *a.g.e.*, s. 203; Domaniş, *Anonim Şirketler Hukuku ve Uygulaması*, s. 33; Domaniş, *Adi Kollektif ve Komandit Şirketler*, s. 19; Wallach, *a.g.e.*, s. 125

⁴⁵ Wallach, *a.g.e.*, s. 125

⁴⁶ Udovitch, *a.g.e.*, s. 122

kapsıyordu. Commenda da ki sınırlı yükümlülük o kadar evrenseldi ve iyi anlaşılıyordu ki uluslararası ticaret yapan bir tacir, durumunu yabancı mahkemelerde kolaylıkla savunabiliyordu. Gerçekten de Sayous, müslümanların sınırlı yükümlülük kavramının bilincinde olarak Tunus şehrindeki Fransız yatırımcıların yükümlülüklerini ortaklığa başlangıçta yaptıkları yatırımla sınırlı tuttuklarını göstermiştir.⁴⁷

Commendanın Avrupa’da geniş uygulama alanı vardı. Özellikle Ortaçağda İtalya ve İspanya’da genişçe uygulanmıştı. Commenda da kar dağılımına ilişkin kurallar çok esnek ve kar bölüşümü hiçbir sabit orana tabi değildi. Kar paylaşımı yatırımcı ve işletici arasında anlaşmaları oranda olmaktadır.⁴⁸

Commendanın Avrupa’da bu kadar revaçta olmasının bir diğer nedeni de sınırlı yükümlülük özelliğiydi. Avrupa’da ki diğer ortaklıkların aksine commendada “stan” adı verilen sermayedarın yükümlülüğü baştaki yatırımı ile sınırlıydı. Son olarak commendanın ortaklara bir tür sigorta sağladığı da ileri sürülmüştür. Gerçekten de sınırlı yükümlülük sermayedara, zarar etmesi halinde üst sınır teminatı veren bir sigorta türü olarak düşünülebilirse, zararın tümüyle yatırımcıya ait olması da aracı için önemli bir güvence teşkil etmekteydi.⁴⁹ Gerçekten de nihai kazancı beklenen risk doğrultusunda paylaşma düşüncesi sigortacılığın temel esaslarında birini oluşturur.

Commenda ortaklığında taraflar arasında yapılan kontratta ortaklığın ne tür bir kontrat olduğu, ortaklığın konusu, kar paylaşımının nasıl olacağı ve ortaklığın temsilcisi konumunda olan işleticinin ticari tecrübesi ve bilgisine dayanarak ortaklık için faydalı gördüğü ticareti yürütmek gibi konular tesbit edilmektedir.⁵⁰

5. Mudarabenin Ortaya Çıkışı

Mudarabe ortaklığı, İslâm dünyasında faiz müessesesine alternatif olarak çokça uygulana gelen ve ticari hayatta sermayesi

⁴⁷ Çizakça, *a.g.e.*, s. 13

⁴⁸ Udovitch, *a.g.e.*, s. 190

⁴⁹ Udovitch, *a.g.e.*, s. 170

⁵⁰ Udovitch, *a.g.e.*, s. 198

olup, fakat tüccar zihniyeti taşımayan, sermayesini de kar maksatlı işletmek isteyen kişiler için önemli ve bir o kadar da riskli olan ortaklık çeşididir. Mudarabe ortaklığında sermaye sahiplerinin sınırlı sorumlu olmaları ve bu sorumluluk oranıyla zarara katlanmaları bu ortaklığın cazibesini arttırmıştır.

Mudarabe ortaklığı menşe itibariyle İslâmiyet öncesi uygulamalara dayanmaktadır.⁵¹ Commande ortaklığında olduğu gibi mudarabe ortaklığı da bir çok eski uygarlıklarda farklı şekillerde tatbik edilmiştir. Milattan önce yaklaşık ikibin yıl önce yaşamış Kral Hammurabi'nin kanunnamelerinde bu ortaklığa rastlanmaktadır. Kanun metinlerindeki ifade edilen uygulamalar İslâmi mudarabe ortaklığındaki esaslarla paralellik arz etmektedir. Zira kanunnamede ifade edildiğine göre sermaye sahibi bir kimse sermayesi olmayan fakat iş gücünü kullanarak bir kimseyle ortaklık yapmakta ve ortaklık sonunda ana sermaye asıl sermayedara ödenip, elde edilen kar ve zarar Tanrının önünde yarı yarıya taksim edilmekteydi.⁵² Bu uygulama müslümanlar arasında uygulanan mudarabenin hükümlerini içermektedir.

Roma hukukunda da mudarabeyi hatırlatan ortaklık çeşitleri de mevcuttur.⁵³ Bu ortaklık hukukunda da bir ortağın yalnız kara katılacağı ve zarara katılmayacağı kararlaştırılmış olabilmektedir. Buna karşılık bir ortağın sadece zarara katılacağı bir şirket geçersizdir.⁵⁴ Roma'da da sermayedar ile mucit yani bir buluş gerçekleştiren kişi arasında sözleşme yapılabilir.⁵⁵ Talmud da bu ortaklığa benzer uygulamaların insanlar tarafından tatbik edildiği ifade edilmektedir.⁵⁶

⁵¹ Züirkani Ebu Abdullah Muhammed b. Abdalbaki b. Yusuf, *Şerhu'l- Muvatta*, (I-V), 1962, IV, 319; Kasani Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Kitabu Bedaii's-Sanai fi Tertibi'ş-Şerai*, (I-VII), Beyrut, tsz, VI, 79; Cevad Ali, *a.g.e.*, IX, 289; *Turkish Financial History from the Empire to the Present*, İstanbul, 1999, s. 160; Bullard, *a.g.e.*, s. 42

⁵² James B Pritchard., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, New Jersey, 1969, s. 170 Abdulaziz Hayyat, *eş-Şerikat fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, (I-II), Beyrut, 1988, I, 25; Ayrıca bkz. Murtaza Köse, "Kanun Olgusu Paralelinde Hammurabi ve Kanunları", *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt, 3, Sayı, 1, Bahar, 2001, sayfa, 140

⁵³ *Turkish Financial History from the Empire to the Present*, s. 160

⁵⁴ Paul Koschaker, Kudret Ayiter, *Roma Özel Hukukunun Ana Hatları*, İzmir, 1993, s. 23

⁵⁵ Koschaker, Ayiter, *a.g.e.*, s. 239

⁵⁶ Bkz., 27 nolu dipnot, Çizakça'dan naklen

Özellikle Arap yarımadasının topraklarının tarım ve ziraata çok elverişli olmamasından dolayı Kureyşlilerin başlıca en önemli geçim kaynakları ticaret olduğundan halkın büyük bir kısmı geçimini ticaret sayesinde sürdürüyordu.⁵⁷ Bu kervanlar yazın ve kışın yaptıkları ticaretle halkın geçim kaynaklarını oluşturuyorlardı.⁵⁸ İslâmiyet öncesi dönemlerden beri ellerinde sermayeleri olup yaşlılık, hastalık, yetimlilik gibi sebeplerle bunları işletemeyen kimseler ticari kabiliyeti olan güvenilir kişilere mallarını emanet ederek mudarabe uygulamasıyla sermayelerini değerlendirip geçimlerini sağlamaktaydılar.⁵⁹ Mekke'nin özellikle Bizans, Pers ve Yemen topraklarının arasında merkez olarak bulunması buranın ticari konumunu daha da artırmaktaydı. Bu yörede ki bir çok kişi mallarını ortaklık ile işletir ve gelir elde ederlerdi.⁶⁰ Dolayısıyla Mekke'de bir çok tüccar kişi vardı. Bunlardan birisi de kendisi dul olan Hz. Hatice idi. Bu kadın serveti çokça olan zengin, şerefli, tüccar bir kadındı.⁶¹ Malını mudarabe yoluyla insanlara ortak olarak vererek işlettirirdi. Bu konuda araştırabildiğimiz kaynakların hemen hepsinde ittifakla Hz. Peygamberin, peygamberliğinden önce Hz. Hatice ile evlenmesinin öncesinde ve sonrasında onunla mudarabe ortaklığı yaparak aylarca süren yolculuklara çıktığı ifade edilmektedir.⁶²

⁵⁷ Cevad Ali, *a.g.e.*, IX, 290; Bullard, *a.g.e.*, s. 42

⁵⁸ Razwy Sayed Ali Asgher, *A Restatement of the History of Islam and Muslims*, USA, 1997, s. 23

⁵⁹ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhalla*, (I-XIII), Mısır, 1969, IX, 117; Cevad Ali, *a.g.e.*, XI, 300

⁶⁰ Ann K.S Lambton, Bernard Lewis, *The Cambridge History Islam the Central Islamic Land* (I-II), Cambridge ,1970, I, s. 33

⁶¹ Razwy Sayed Ali Asgher, *A Restatement of the History of Islam and Muslims*, USA, 1997, s. 31

⁶² İbn İshak Muhammed b. İshak b. Yesar, *Siretü İbn İshak*, tah. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, s. 59 ; İbn Sa'd Muhammed, *et-Tabakatü'l-Kübra*, (I-IX), Beyrut, ts, I,130; İbnü'l-Esir İzzuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid Şeybani, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (I-XIII), Beyrut, 1965, II, 39; İbnü Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, (ö.747/ 1346), *es-Siretü'n -Nebeviyye*, (I-IV), Beyrut, 1971, I, 262; İbnü Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (I-IV), Beyrut, 1971, I, 199; Zürkani IV, 319; Mergmâni, III , 20; Osmani Zafer Ahmed, *İ'laü's-Sünen* (I-XVIII), Pakistan, ts, XIII, 83; Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtar Şerhu Münteka'l-Ahbar min Ehadisi Seyyidi'l-Ahyar*, (I-VIII), ts, V, 300; Hayyat Abdülaziz, *eş-Şerikat fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, I, 63; Hamidullah Muhammed, *Introduction to Islam*, Ankara, 1997, s, 15

Mudarabe ortaklığını sahabeden bir çok kimsenin tatbik ettiğini görmekteyiz. Bunların arasında Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas, Hz. Osman, Hakim b. Hizam gibi kimseler de vardı. Yine sahabeden Hz. Ömer, oğlu Abdullah, Hz. Aişe ve İbn Mesud, Zeyd İbn Halid, gibi kişilerin o dönemde yetimlerin mallarını mudarabe ortaklığı yoluyla ticaret yaparak onların adına işlettirildiğini söylemektedirler.⁶³

İmam Malik'ten gelen rivayete göre: Osman b. Afvan'ın bir kimseye, aralarında kârı ortak olmak üzere çalışması için bir parça mal verdiği ifade edilmektedir.⁶⁴

Hakim b. Hizam'dan rivayet olunduğuna göre kendisi bir adama mudarabeye mal verdiği zaman ona: “Malımı hayvana sarfetmeyeceksin, onu denizden nakletmeyeceksin ve sel vadisine indirmeyeceksin! Eğer bunlardan birini yaparsan malımı muhakkak ödersin; diye şart koştuğu rivayet edilmektedir.⁶⁵

Yine Hz Abbas'ın malını mudarabe için birine verip, malını denizden sevk etmemesini, sel vadisine indirmemesini ve onunla hayvan satın almamasını şart koştuğu ve Allah Resulü'nün bunu duyunca beğendiği ve caiz gördüğü rivayetler arasında mevcuttur. Bu şekildeki bir şartlı mudarabe ortaklığı hiçbir kimse tarafından yadırganmadı ve Hz. Peygamber'in bu muameleyi onaylaması aynı zamanda takriri bir sünnet kabul edilmektedir.⁶⁶

Tabiin döneminin meşhur fakihlerden olan Süfyani Sevri,

⁶³ Ebu Yusuf Ya'kub b. İbrahim el-Ensari, (ö. 182), *İhtilafü Ebi Hanife ve Ebi Leyla*, tah. Ebu'l-Vefa Afgani, Haydarabat, 1357, s. 33; Şafii, VII, 108; Zürkani, IV, 320; Beyhaki Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, (I-X), ts, VI, 110; Zebidi Muhammed Murtaza, *Kitabu Ukudü'l-Cevahiri'l-Münife*, (I-II), tah: Vehbi Süleyman Gavici Elbani, Beyrut, 1985, II, 60; Hayyat Abdülaziz, *eş-Şerikat fi Davi'l-İslâm*, Kahire, 1989, s. 31.

⁶⁴ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, (I-II), Mısır, ts. Kirad, I; Şafii Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (I-VIII), Beyrut, ts, VII, 108

⁶⁵ Darakutni Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Darakutni*, (I-II), Kahire, 1966, III, 63, bu hadisin ravileri siga yani güvenilirlerdir; el- Beyhaki, VI, 110; İbn Hacer Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Sübülü's-Selam Şerhu Bulüğü'l-Meram min Edilleti'l-Ahkam* (I-IV), Beyrut, 1960, III, 76; İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-Kebir fi Tahrici'r-Rafü'l-Kebir*, (el-Mecmu ile birlikte basım), XII, 4

⁶⁶ Beyhaki, VI, 110; Kasani, VI, 79; İbn Hacer, *et-Telhus*, XII, 4; Şevkani, V, 300

Yemen taraflarına dörtbin dinarlık bir sermayeyle mudarabe ortaklığı yapmak için gitmiştir.⁶⁷ Meşhur alimlerden Muhammed b. Nasr el-Mervezi kendisi aslen tüccar olmasına rağmen daha çok ilimle iştigal ettiği için malını mudarabe ortaklığıyla işletmiştir.⁶⁸ Yine Kurtuba'da bir süre valilik yapmış olan Cehver b. Muhammed b. Cehver, hazineye ait paradan tüccara vererek mudarabe ortaklığıyla işletti. ⁶⁹ Müslümanlar arasında uygulana gelen mudarabe ortaklığının cevazı hakkında hiçbir ihtilaf yoktur ⁷⁰ aynı zamanda bu konuda bütün ehli ilimce icma meydana gelmiştir.⁷¹

6. Mudarabenin Yapısal Özellikleri

Mudarabe (kırad) ortaklığı*, sermaye ve iş gücüne dayanan bir ortaklık şeklidir. Bu ortaklıkta iki tip ortak bulunmaktadır, bunlar

⁶⁷ Zehebi Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lami'n-Nübela*, (I-XXIII), Beyrut, 1983, VII, 277

⁶⁸ Zehebi, XIV, 36

⁶⁹ Zehebi, XVII, 140.

⁷⁰ Şeybani Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Hüccce ala Ehli'l-Medine*, (I-IV), Beyrut, 1983, III, 22; İbn Rüşt Muhammed b. Rüşt el-Kurtubi, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, (I-II), Beyrut, 1986, II, 236; İbn Kudame Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Muğni, ve's-Şerhu'l-Kebir*, (I-XII), Beyrut, 1972, V, 135; Seyyid Sabık, *Fıkhu's-Sünne*, (I-III), Beyrut, 1992, III, 212

⁷¹ İbn Münzir Muhammed b. İbrahim, *el-İcma*, Beyrut, 1986, s. 111

* *Muvatta*, cilt. II 'de 687-702 sayfaları arasında yaklaşık onbeş sayfa mudarabe ortaklığıyla ilgili bilgi vardır. Maliki fıkıh kitaplarında mudarabe ortaklığı kırad olarak isimlendirilmekte olup hicaz ekolüne mensup alimler telif ettikleri eserlerinde bu ortaklığa çoğunlukla bu tabirini kullanmışlardır. *Muvatta*' da *Kitabu'l-Kırad* başlığı altında 15 bab başlığında bu ortaklık hakkında şu başlıklarda hadisler ve içtihadi bilgiler mevcuttur. Bu bilgiler, kırad şirketinin mahiyeti, uygulamanın caiz olup olmama şekli, bu ortaklıkta şartın ileri sürülüp sürülemeyeceği, uruz cinsinde olan mallarla bu ortaklığın cevaziyeti ve ortaklık malının kiraya verilip verilemeyeceği, kırad şirketinde taksir, ortağın haksız muamelesi, ortaklık malından işleticinin nafakası için kullanıp kullanamayacağı, ortaklık malının karının tamamen sermaye sahibinin olup olmama durumu, ortaklığın kar etme durumunda, sermaye sahibinin izni olmadan mudaribin kardan hissesine düşen payı alıp alamayacağı gibi konuları kapsamaktadır. Maliki ekolünün kurucusu Malik b. Enes'in vefatı hicri 79 olup bu tarihin tekabül ettiği miladi yıl 795 tir. Binaenaleyh, miladi VIII. Asırdan önce bu ortaklık müslümanlar arasında uygulandığı gibi İslâmiyet öncesinde de, kaynaklara göre bunun uygulandığı belirtilmektedir. (İbn İshak, 59 ; İbn Sa'd, I,130; İbn Hişam, I, 262; İbnü'l-Esir, II, 39; İbnü Kesir, I, 262; Zürkani IV, 319; Mergnâni, III , 20; Osmani, XIII, 83; Şevkani, V, 300; Hayyat I, 63), *Muvatta*'nın diğer bir önemi ise kırad ortaklığının bütün yapısal özelliklerini belirten ayrıntılı bilgiler ihtiva eden kaynak olması ve Hicaz bölgesinde çokça tatbik edilmiş olduğudur.

sermaye sahibi ve bu sermayeyi işletecek olan kişi.

İstilahi manada mudarebe; bir taraftan sermaye, diğer taraftan çalışma olmak üzere ve karı aralarında anlaştıkları şekilde taksim etmek şartıyla meydana gelen bir akit şirkettir.⁷² Bu ortaklıkta sermaye sahibine rabbülmal, iş gücünü ve ticari kabiliyetlerini ortaya koyarak çalışan kimseye de mudarip veya amil denir.⁷³ Sermayeyi çalıştıran kişi sermaye sahibinin vekili konumundadır.⁷⁴ Günümüzde sermaye sahibine finansör, pasif ortak da diyebiliriz. Mudaribe ise aktif ortak veya yatırımcı da denilebilir. Bu ortaklıkta birden fazla finansör ve sermayeyi işletecek birden fazla çalışan olabilir.

Klasik fıkıh kitaplarında bu ortaklığın farklı isimlerle adlandırıldığını görmekteyiz. Mudarabe ortaklığı, Hicaz ekolüne mensup hukukçular tarafından “kırad”, Irak ekolüne mensup hukukçular tarafından da “mudarabe” olarak adlandırılmaktadır.⁷⁵ Biraz daha özele indirgeyecek olursak Medineli hukukçular da bu ortaklığa “mukarada” adını vermektedirler.⁷⁶ Bazı klasik fıkıh kaynaklarında da bu ortaklığa “muamele” adı da verilmektedir.⁷⁷ Kırad kelimesi kat' yani kesmek manasına gelmektedir ki mal sahibi malından bir parçasını ayırıp, âmile emanet olarak çalıştırması amacıyla vermektedir.⁷⁸

Mudarabe iki kısımdır, biri mutlak mudarabe diğeri mukayyed mudarabedir.⁷⁹ Bu ortaklıkta kar sırf rabbülmal için olursa o zaman bu muamelenin adı “bida” veyahut kar tamamen mudarib için şart

⁷² İbnü'l-Hümmam Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdülhamid. b. Mes'ud, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, (I-X), Beyrut, 1977, X, 445

⁷³ Serahsi Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mebcut*, (XXX), Beyrut, 1986, XXII, 18; Nevevi, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*, (I-XX), Beyrut, tsz, XII, 2; Mecelle md. 1404 ; Şekerci, s. 248

⁷⁴ Schacht Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, London, 1964, s. 156

⁷⁵ Malik, Kırad, II, Nevevi XII, 2; Zürkani, IV, 319; İbn Rüşd, II, 236; İbn Kudame, V, 134; Udovitch, *a.g.e.*, s. 175

⁷⁶ Malik, Kırad, II, Serahsi., XXII, 18

⁷⁷ Kasani, VI, 79

⁷⁸ İbn Hazm, IX, 117; İbn Kudame, V, 135; Kasani, 80; Seyyid Sabık, III, 212

⁷⁹ Kasani, VI, 87; Mecelle md. 1406.

kılınırsa bunun adı “kard” olur.⁸⁰ Bu ortaklıkta sermayenin belli olması şartı aranır ki kar da ona göre belli olsun aksi bir alternatif mudarabeyi fesada götürür. Karın cüz-i şayi olarak belirlenmesi bu ortaklığın sıhhat şartlarındanıdır.⁸¹ Mudarabe ortaklığında sermaye para cinsinden olmalıdır, bu da ya gümüş veyahut altın cinsindedir, uruz olması caiz değildir.⁸²

7. Mudarabe Ortaklığında Yükümlülük

Mudarabe ortaklığında sermaye sahibi rabbülmal ile aktif ortak arasında şirket işleri ile ilgili karşılıklı birtakım yükümlülükler vardır. Bununla birlikte bu ortaklıkta bir çok şartlara da cevaz vardır. Bu şartlarda ticaretin yapılacağı yeri, seyahatin geçeceği yol güzergahı, satışın icra edileceği pazarı, satıcı ve alıcının şahsını tesbit etmek mümkündür.

Mudarabe bir emanet ilişkisi ve vekaleti kapsar, zira ortaklık sermayesi olan re’sülmal mudaribin elinde emanettir.⁸³ Bu ortaklıkta daha önce de ifade edildiği gibi sermaye sahibi tarafından bazı şartlar ileri sürülebilir.⁸⁴

Klasik fukaha mukayyet mudarabe ortaklığında ki aktif ortağın yani mudaribin şirket işlerini yürütürken ortaklık sözleşmesinde riayet etmesinin gerekli olduğu bazı çalışma şartlarını koşmaktadırlar. Aynı zamanda bu şartlara riayet etmemenin de belli yaptırımları gerektireceği içtihadında bulunmaktadırlar. Sözleşmeye aksi davranmanın tazmini gerektireceği noktasında ısrarla durulmaktadır, hatta bu durumda mudaribin gasıp olacağını ifade etmektedirler.⁸⁵

⁸⁰Ayni Ebu Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Ayıntabi, *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, Mısır, (I-X), 1980, Beyrut, V, 657; Merginani, III, 202

⁸¹Kasani, VI,82

⁸²Kasani, VI, 83; Kal'acı Muhammed Ravvas, *Mevsûatü Fıkhı İbrahim en-Nehâi*, (I-II), Mekketü'l-Mükerreme, 1986, II, 587; Seyyid Sabık, III, 212

⁸³Serahsi, XXII, 29; Kasani, VI, 83; Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Ankara, 1958, s. 179

⁸⁴Şeybani, *Kitabu'l-Hücce*, III, 22; İbn Rüşd, II, 236; İbn Kudame, V, 135

⁸⁵Serahsi, XXII, 19; Merginani, III, 204, Zebidi, II, 59. Mudarabe ortaklığında sermaye sahibinin bir takım şartlar ileri sürmesinin kaynağı kanaatimizce Hakim b. Hizam'ın birisiyle yaptığı mudarabe ortaklığındaki mudariple aralarında geçen konuşma esnasındaki şartlardır. Ayrıntılı bilgi için, bkz, 36. dipnot.

Yine bu ortaklıkta aktif ortak olan mudaribin ortaklık sermayesinin fazlasıyla her hangi bir mal alımında bulunamayacağı ifade edilmektedir.⁸⁶ Mudaribin kara hak kazanması ancak iş gücü karşılığında, sermayedarın kara hak kazanması ise sermayesi olan mahıyladır.⁸⁷ Zarar ve ziyan her durumda finansöre aittir.⁸⁸ İktisatçılara göre, mudarabe ortaklığını Orta Çağın öbür ortaklıklarından ayıran en önemli unsur, zarar halinde işleticinin sorumluluk taşımamasıdır. İşleticinin sorumlu olmaması, sermaye sahibinin de yatırdığı sermaye kadar sorumlu sayılması iktisat tarihinde sınırlı sorumluluk kavramının doğuşu olarak bilinmektedir.⁸⁹ Mudarabe ortaklığında kar taksimatı sözleşmeye bağlıdır, yani ortaklar hangi oran üzerinde anlaşılırsa kar taksimatı o orana göre yapılır. Burada tamamen bir serbestiyet söz konusudur.⁹⁰ Bu oran, Hz. Ali'ye isnat edilen ve bütün ortaklıklar için genel bir prensip olan “erriphu ala ma şarata ve'l-vadiatü ala kadri'l-maleyn” yani “kar tarafların anlaşmışları şarta, zarar da mal miktarlarına bağlıdır”, sözüyle formüle edilmiştir.⁹¹ Mudarabede karın belirsizliğini gerektiren her şart bu ortaklığı fasit kılar.⁹² Fakihlerden Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre, mudarabe ortaklığı fasid olması neticesinde - ki bu muamele o zaman fasit

⁸⁶ Şeybani, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen, (189/132), *el-Camiu's-Sagîr*, (Şerhini Abdulhay Leknevi'nin yaptığı Nafiu'l-Kebir ile beraber basım), Beyrut, 1986, s. 424; İbn Kudame, V, 151.

⁸⁷ Kasani, VI, 80; Mecelle md. 1425, 1426.

⁸⁸ Schacht, *a.g.e.*, s. 157

⁸⁹ Tansu Çiller, Murat Çizakça, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*, İstanbul, 1989, s. 7

⁹⁰ Serahsi, XXII, 22; (Peygamberlikten önce Hz. Hatice'nin, Hz. Peygamber ile kurdukları ortaklıkta mudarip sıfatında olan Hz. Peygamber'e sermaye sahibini daha önce ortaklık yaptığı kişilerden daha fazla kar teklif etmesi bu mudarabede kar verme konusunda bir sınırın olmadığı, sadece anlaşmışları orana bağlı olduğu uygulamalardan anlaşılmaktadır, bu uygulama aynı zamanda tüccar arasındaki örfi ticari uygulamaların esnekliğini de göstermektedir. (İbn İshak, 59; İbn Hişam I, 262; İbnü'l-Esir, II, 39; Osmani, XIII, 83;

⁹¹ İbn Ebi Şeybe Abdullah b. İbrahim b. Osman b. Ebi Bekr, *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehadisi ve'l-Asar*, (I-XV), Bonbay, 1980, VI, 2. (Bu rivâyet Hz. Ali'nin sözü olarak geçmektedir. Zeylai, *Nasbu'r-Ra'ye*, III, 475), Hidaye şarihlerinden İbnü'l-Hümmam, bu rivâyetin hadis kitaplarında bulunmadığını ancak bazı meşayihin Hz. Ali'ye nisbet ettiklerini zikretmektedir. (İbnü'l-Hümmam, VI, 177). Yine bu rivâyetle ilgili olarak Mebsut'ta da Hz. Ali'nin sözü olduğu nakledilmektedir. (Serahsi, XI, 156)

⁹² Kasani, VI, 80; Şurunbilali Ebu'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai, *Gunyetü Zevi'l-Ahkam fi Buğyeti Düreri'l-Hükkam*, (I-II), İstanbul, 1976, II, 311, (Dürer'in haşiyesi olup birlikte basım).

icareye dönüşür ki- ortaklık ister kar etsin ister etmesin, mudarip çalışmasının karşılığı olarak ecr-i misil alır.⁹³

Mudarabede ortaklardan her hangi biri şirket malını rehin veya hibe olarak bir başkasına veremediği gibi ortaklardan biri ortaklık malını alıp diğer ortağının izni olmadan uzun süreli ve risklerle dolu bir yolculuğa çıkamaz.⁹⁴ Fakat vedia olarak ortaklık malını mudarip başkasına bırakabilir.⁹⁵ Mukayyed mudarabe de rabbülmalın yani sermaye sahibinin kayıt ve şartı ne ise mudaribin ona riayet etmesi lazımdır.⁹⁶ Mudarib eğer rabbülmalın izninin dışına çıkar ve şarta muhalefet ederse gasıp olur ve bu halde ettiği alış-veriş neticesinde kar ve zararı kendisine ait olur, aynı zamanda mudarabe malı telef olursa tazmin eder.⁹⁷ Aynı şehirde çalışıldığı takdirde mudaribin nafakası kendine aittir. Eğer başka yerlere sefere çıkarsa yemesi, içmesi ve zekatı ortaklık malından verilir.⁹⁸

Sermaye sahibinin mudaribe “i’ mel bire’ yik, “kendi görüşüne göre hareket et” şeklindeki ona geniş bir çalışma alanı ve hareket etme hürriyeti tanınması mudaribin başka biriyle ikinci bir mudarabe ortaklığı kurup ticaret yapma yetkisini verebileceği gibi aynı zamanda ortaklık için tüccar arasında maruf olan ve ortaklığın menfaatinin gözetildiği her türlü muamele yapma yetkisi anlamına da gelmektedir.⁹⁹

8. Commenda İle Mudarabe Arasındaki Benzerlikler

Commenda ve mudarabe her ikisi de ticari ortaklık çeşitlerinden biri olup faize alternatif olarak çıkmış finans kaynaklarıdır. Her iki ortaklığın yapısal özellikleri incelendiğinde, bir çok benzerlik ve hatta farklı iki isim almış bir ortaklık olarak görebilmekteyiz. Commenda hakkındaki tarihi bilgiler onun iktisat tarihçilerine göre ortaçağda

⁹³ Şeybani, *el-Camiu's-Sagîr*, s. 424; Serahsi, XXII, 22; (Ecr-i misil; bilir kişi tarafından benzerlerine bakılarak belirtilen ücret, mecelle: 414)

⁹⁴ Serahsi XI, 203; Şurunbilali, II, 322.

⁹⁵ Şeybani, *el-Camiu's-Sagîr*, 428

⁹⁶ Mecelle md. 1420

⁹⁷ Serahsi , XXII, 19; İbn Hazm, IX, 117; Mecelle md. 1421

⁹⁸ Şeybani, *el-Camiu's-Sagîr*, s. 423

⁹⁹ Şeybani, *el-Camiu's-Sagîr*, s. 425; Şeybani, *el-Camiu'l-Kebir*, (tah. Ebu'l-Vefa Afgani), Haydarabat, tsz s. 339

Avrupa ortaya çıktığı özellikle mekan olarak da X.Yüzyılda İtalya'da uygulandığı belirtilmektedir. Hatta commenda ile ilgili ilk bilgiler IX. yüzyıla dayanmaktadır. Buna mukabil mudarabe hakkında tarihi bilgiler men İslâmi hem de batılı kaynaklarca onun İslâmiyet öncesi Arap yarımadasında uygulanan bir ticari ortaklık olduğu, İslâmiyetten sonra da Hz. Peygamber'in ve bir çok sahabi tarafından asırlarca uygulandığı ifade etmektedir. Mudarabe ve commendanın işleyişi ile benzerlik arzeden ortaklıkların Milattan önce ikibinli yıllarda yaşamış kral Hamburabi zamanında en önemli ticaret kaynakları arasında zifade edildiğini kaynaklarda görmekteyiz. Ayrıca hem İslâmi kaynaklarda hem batılı kaynaklarda ve Hamburabi kanunnamelerinin tercümelerindeki ifadeler uygulanan ortaklığın aynısı olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. Bu iki ortaklık tipi işleyiş ve yapısal yönden ele alındığında bu ifademizin daha isabetli olabileceğini bize göstermektedir. Zira mudarabede ortaklık malı ortağın elinde emanet hükmündedir.¹⁰⁰ Commende kelimesinin temelinde de bir emanet ilişkisi söz konusudur ki, ortaklık malı, mudarabe de olduğu gibi aktif ortağın elinde emanet hükmündedir.¹⁰¹

Commende ve mudarabede her ikisinde aynı özelliği taşıyan iki ortak tipi vardır. Commende de, commendator, asıl sermayeyi koyan gizli ortak ve commendatarius, yani emeği temin eden faal ortak.¹⁰² Bu iki tip mudarabede rabbülmalın ve mudaribin karşılığıdır. Mudarabede de sermayeyi rabbülmal koyar, çalışmayı ise amil dediğimiz mudarip gerçekleştirir.¹⁰³ Her iki ortaklıkta da rabbülmal ve commendator aktif değildir, buna mukabil, mudarip ve commendatarius ortaklıkta aktif halde bulunurlar.

Commende de sermaye sahibi ortağın mesuliyeti, koyduğu sermaye ile sınırlıdır ve zararı kendisi karşılar.¹⁰⁴ Mudarabede de rabbülmal sermayeyi verdiği gibi zararın da tek sorumlusudur.¹⁰⁵ Commende de kar, ekseriya eşit olarak paylaşılmakla birlikte, kar

¹⁰⁰ Serahsi , XXII, 29; Kasani, VI, 87

¹⁰¹ Udovitch, *a.g.e.*, s. 203

¹⁰² Turgut Erem, *Ticaret Hukuku Prensipleri*, İstanbul, 197, s. 35

¹⁰³ Nevevi, XII, 2; Mecelle, md. 1404 ; Şekerci, *a.g.e.*, s. 248

¹⁰⁴ Erem, *a.g.e.*, s. 35

¹⁰⁵ Mecelle md. 1428

paylaşımına ilişkin kurallar çok esnekler ve kar bölüşümü hiçbir sabit orana tabi değil, tarafların aralarında kararlaştırdıkları şarta göredir.¹⁰⁶ Mudarabede de kar anlaştıkları şarta bağlıdır¹⁰⁷ bu oran yarı yarıya olabileceği gibi farklı da olabilmektedir.¹⁰⁸ Commende de ortaklığın süresi muayyen veya gayri muayyen olabilmektedir.¹⁰⁹ Finansör commendayı belli şartlar dahilinde uygulattırabilir.¹¹⁰ Mudarabe çeşitleri hakkında müçtehitler arasında tam bir ittifak olmamakla beraber mudarabenin de mutlak ve mukayyed olmak üzere çeşidi bulunmaktadır, bununla birlikte mukayyet mudarabede ortaklığın süresini tayin ve tespit de taraflarca mümkündür.¹¹¹ İktisat tarihçilerinin ortaya çıkardıkları commenda türleri de şaşırtıcı derecede çoktur. Bunlarda bir tanesi özellikle dikkat çekicidir. Bu accomendatio gratis olarak bilinen ve aracılardan değer verdikleri kişilere sundukları bir armağan olarak düşünülen bir commenda türüdür. Bu sözleşmelerde aracıya kar bırakılmaz ve karın tamamı pasif ortağa tahsis edilirdi.¹¹² Commendanın bu çeşidi mudarabe ortaklığında karın tamamen rabbülmalâ tahsis edilmesiyle meydana gelen ve temelde bir mudarabe çeşidi fakat özel olarak bida adını aldığı muamelenin aynısıdır.¹¹³

SONUÇ

İslâmiyetten öncede Arap toplumunda var olan mudarabe ortaklığı, İslâmiyetin gelişmesiyle birlikte varlığını devam ettirerek Arap toplumunun ticari hayatında önemli bir geçim kaynağı olmuştur. İslâmiyetin yayılması sırasında Arapların çeşitli kültür ve milletlerle tanışmaları, aralarındaki ticari ilişkilerin farklı boyutlar almasına vesile olmuş, bunun sonucu olarak kıtalar arası deniz ve kara ticareti iş hacmi artmıştır. Özellikle Endülüs, diğer milletlerin İslâmiyetle tanışmasında önemli merkez olmuştur. Kurtuba, Gırnata, İşbiliyye,

¹⁰⁶ Udovitch, *a.g.e.*, s. 194

¹⁰⁷ Kasani, VI, 87

¹⁰⁸ Serahsi, XXII, 22

¹⁰⁹ Udovitch, *a.g.e.*, s. 195

¹¹⁰ Udovitch, *a.g.e.*, s. 204

¹¹¹ Serahsi, XX, 40; Mecelle md. 1406.

¹¹² Çizakça, *a.g.e.*, s. 13

¹¹³ Ayni, V, 657; Merginani, III, 202.

Tuleytula gibi önemli müslüman şehirleri Batı Avrupa ile özellikle Fransa ve İtalya gibi ülkelerle çok yakın ticari, kültürel ve ekonomik ilişkiye girmiştir. Farklı toplumlar arası ticari ilişkiler, ticari kaide ve kuralların da karşılıklı transferini doğurmuştur.

Commenda ve mudarabe ortaklıkları arasında benzerliklerin olduğunu söylemek, bu ortaklıkları tanıdıktan sonra kanaatimce eksik bir ifade olur. Çünkü bu ortaklıklarının yapısal özellikleri, işleyişleri tarihi seyir içinde ele alınıp incelendiğinde nerdeyse tam bir özdeşlik söz konusu olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Tarihi veriler neticesindeki çalışmalar bu ortaklıkların ortaya çıktıkları coğrafyalar arasında farklılığın olduğunu göstermekle beraber, toplumlar arası ticari ilişkiler de, bu ortaklıkların belli bir topluma nisbet edilemeyeceğini göstermiştir. Zira toplumlar arası ticari ilişkiler mevcut ticari şekil ve kaidelerinin de transferini gerekli kılmıştır.

Hammurabi kanunlarında, Roma hukukunda, Bizansta, Helen uygarlıklarında, İslâmiyetten önce ve sonra Arap toplumunda bazı farklılıklarla birlikte bu ortaklık çeşidi asırlarca uygulanmıştır. Her kurum ve müessesenin zaman süreci içerisinde şartlara göre gelişerek değişim geçirmesi tabiidir. Ortaklıklar da bundan nasibini almışlardır. Coğrafi bölgelere göre de bu ortaklıklar işleyiş olarak aynı olmakla birlikte farklı isimler altında varlıklarını asırlarca devam ettirmişlerdir.

Bilim, sanat ve teknolojik gelişmelerin ortaya çıktığı toplumlar tabii olarak bu sahadaki inkişaf ve gelişmeleri sahiplenmektedirler. Bu sahiplenmelerin, kurum ve müesseselerin ortaya çıktıkları şekliyle sabit kalmadığı da bir realitedir. Ortaklık müesseselerinde de bu süreç aynıdır. Zira Kur'an ve sünnetin kurulacak şirketlerle ilgili olarak belli bir formel yapıyı ortaya koymaması kanaatimce bu sahadaki gelişme ve değişiminin önünü tıkamamak içindir. Klasik fakihlerin içtihatları da bunu doğrulamaktadır. Çünkü bu konularla ilgili geliştirilen içtihadi doktrinleri incelediğimizde özellikle şirketler alanında zaman ve şartlara göre ortaklık tipleri çıktığı ve bunların meşruiyeti ile ilgili hükümler verildiğini görmekteyiz. Herhangi bir mezhep tarafından meşru kabul edilen bir ortaklık şekli başka bir mezhep müçtehidinin kriterlerine göre farklı değerlendirilebilmekte olduğunu bu sahadaki

yazılan eserler ortaya koymaktadır. Bununla birlikte müçtehitlerin klasik eserlerde ele aldıkları ortaklıklar aşağı yukarı hepsinde aynı tiplerdir, sadece bu ortaklıkların işleyişinde bazı içtihat farklılıkları ortaya çıkmıştır, bunların da gerekçelerini izah etmişlerdir. Bu izahlardan ortaya çıkan sonuca göre zaman ve teknik şartlara göre ortaya çıkan şirket tipleri değişik yapısal özellikleri taşıyabilmektedir. Bununla da kalmayıp benimsendiği ve uygulandığı toplumun kültürüne uygun isim alabilmektedir. İşte commenda /mudarabe böyle ortaklıklardır. İlim adamlarının araştırmaları gösteriyor ki bu iki ortaklık şekli ele alınıp incelendiğinde ayrı isimler almış tek bir ortaklıktır. İsimlerinin farklı olması mahiyet ve yapısal özelliklerinin ayrı olmasını gerektirmeyebilir kaldı ki bunlar yapı itibariyle ve işleyişleriyle temelde özdeşler, bölgesel uygulamalar bazı farkları ortaya koysa da genel nitelik itibariyle aynıdırlar.

Commenda ile mudarabe veya kırad olarak isimlendirilen bu ortaklıklar, köken itibariyle ele alınacak olursa şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Batılı kaynaklara göre commendanın kimlik tesbiti yapılacak olursa, tarih ve yer itibariyle miladi X. yüzyıl İtalya ve XII. İspanya'dır. Mudarabenin uygulandığı yer ve tarih itibariyle milattan ikibin yıl öncesi Babillilerin yaşadığı Ortadoğu bölgesi ve daha sonra da coğrafi yakınlığın getirdiği ticari etkileşim süreciyle İslâmiyetten önce VI. Yüzyıl Arap Yarımadasıdır. İslâmi kaynaklar da mudarabenin İslâmiyetten öncede bilinen ve uygulana gelen bir ortaklık çeşidi olduğu ittifakla belirtilmektedir. Buna göre commendanın tamamen İslâmi mudarabeden alındığını söylemek kanatimce yanlış olur. Bununla birlikte Batılı bilim adamlarının, Avrupalıların özellikle İspanyol, Fransız ve İtalyan'ların müslüman dünyayla tanışıp onların ticari örf ve adetlerinden istifade ettikleri tezlerini ifade etmek ilmi bir zaruret olsa gerek.

Asırlarca İslâm dünyasında uygulanmış olan mudarebe ortaklığı bugün de temel işleyiş itibariyle hem İslâm dünyasında hem de Batı dünyasında farklı isimlerle ticari ve finans hayatında uygulanmaktadır. Çağımız bilim adamlarına düşen görev bu tür kurumların daha da geliştirip insanlığın hizmetine sunmalarıdır. Zira ilmin ortaya koyduğu teknolojik gelişmelerin toplumlara nisbet edilmesi değerine mukabil,

bütün insanlığa hizmet hedefinin daha öne çıkarılmasının İslâmi düşünceye uygun olacağı kanaatindeyim.

Sonuç olarak, batılı kaynaklara göre commenda, İslâmi kaynaklara göre mudarebe olarak zikredilen ve farklı coğrafyalarda değişik isimler altında küçük farklılıklarla uygulanan ortaklık şekli (mudarabe/commenda) temelde tek bir ortaklık şekli ve evrensel bir kurumdur.

KUR'ÂN VE BİLİM IŞIĞINDA RÖLATİVİTEYE ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Okt. Dr. Faiz KALIN*

ÖZET

Varlığın mayasına atılan, onu türünde ve kategorisinde görelî kılan, statik ve mutlak bir yapıya izin vermeyen, evrene işlerlik ve anlaşılrlık kazandıran rölativite, aktif ve somut olarak, kendisine etki eden faktörleri akla getirmektedir. Böyle bir çıkış noktasından, ebediyete giden yolda işleyecek olan etkin faktörlerin olmasını düşünmenin getireceği çıkmazları, sağduyunun çözmekten aciz kalacağı itiraf edilmek zorunluluğunu taşıyan bir vakiadır.

Bunun için vahyin ışığında değerlendirmeler yapması gereken akıl, tecrübe ve bilimsel tespitleri göz önüne alarak, söz konusu faktörler hakkında bazı açıklamalar yapabilir.

Anahtar Kelimeler: Rölativite, Ontoloji, Bilim, Varlık, Kozmos.

ABSTRACT

The Factors Which Effect to Relative in the Light of Qur'an and Science

Being thrown to the forment of the existence and made it relative in its species and category, not to give permission to a static and obsulate structure, which to be earned validity and clear to the universe, being conception active and concrete has been reminding.

It is an event which, from such a starting point, on the way to go to perpetuity, to work effective factors of which will brinmg deadlocks, and which commonsense will unable to solve and carrying the necessity of being confess.

Because of this reason, under the eveluations of the light of God's revelation can be explain about the guesstions of factors, getting take into consideration scientific fixing.

Key Words: Relativity, Ontology, Science, Existence, Cosmos.

Rölativite, varlığın mayasına atılan, onu türünde ve kategorisinde görelî kılan, statik ve mutlak bir yapıya izin vermeyen, evrene işlerlik ve anlaşılabilirlik kazandıran bir kavram olup, aktif ve somut olarak, kendisine etki eden faktörleri akla getirmektedir. Böyle bir çıkış noktasından, ebediyete giden yolda işleyecek olan etkin faktörlerin yokluğunu düşünmenin getireceği çıkmazları, sağduyunun çözmekten aciz kalacağı, itiraf edilmek zorunluluğunu taşıyan bir vakıadır.

Bunun için vahyin ışığında değerlendirmeler yapması gereken akıl, tecrübe ve bilimsel tespitleri göz önüne alarak, söz konusu faktörler hakkında bazı açıklamalar yapabilir. Metafizik ve fizikî boyutları olan bu kavrama işlerlik kazandıran faktörlere, genel olarak şu açılardan bakılabilir:

1. Ontolojik Faktör: Varlığın yapısal farklılığı onu ya kozmik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik etkenlerden soyutlayarak, ya da bunların tesirine sokarak, ondaki zaman, mekân kavramları ile, algılama ve iletişimi rölatif yapmaktadır. Ontolojik faktör sebebiyle evrende mikro düzeyden makro düzeye varıncaya kadar kuvvet, hareket, hız farklılıkları söz konusudur. Böyle bir farklılık, evrende meydana gelen aynı olayı algılamada veya yapılması gereken bir eylemi icra etmede varlığı görelî yapmaktadır.

Doğada yaşayan ve Kur'ân'ın genel olarak işaret ettiği canlılardan kanatlılar, dört ayaklılar, suda yaşayanlar ve insan arasında mekân, zaman, hareket ve hız bakımından bir mukayese yapmanın mümkün olmayacağı, bir vakıadır. **Bu varlıkların yaratılışındaki donanım farklılığı var oluşlarını gerçekleştirmede, kategorik olarak görelîliğe sebep olmaktadır. Mesela deprem hadisesinde olay tek olmasına rağmen sözü edilen varlıklardan bu olayı fark etme işi, mekân aynı olsa da görelîdir.** Mekânın dürülmesi manasına gelen tayy-ı mekân terkinin *uçmak* şeklinde yapılan açıklaması¹ ise insanda meydana gelebilecek olan donanım değişikliği ile, kanatlılar

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

¹ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 279.

gibi bir özelliği elde edebileceğine işaret etmek şeklinde yorumlanabilir. Böylece kategorik olarak uçuşu mümkün olmayan insanın geçireceği değişimle uçabileceği veya uçuş gibi bir hıza ulaşabileceği akla gelmektedir. Ancak bu ontolojik değişimin mahiyet ve keyfiyetinin nasıl olduğu veya olacağı konusu farklı bir husustur.

Belki de bu tür olaylar, hiçbir değişime gerek kalmadan, bir lütf eser olarak insanın hizmetine sunulan bir ulaşım vasıtası/rüzgâr ile², bir aylık kozmik sürede alacağı yolu bir sabah vaktinde katetme³ şeklinde de gerçekleşmiş olabilir. Rüzgârdaki hız, İblis'in bir anda doğudan batıya batıdan doğuya ulaşması⁴ ontolojik farktan başka ne ile açıklanabilir?

Kur'ân'ın iletişim bağlamında kullandığı vahiy kavramı⁵ iyi incelendiğinde, varlığın ve olayın yapısına göre, hareket ve hızın rölatif olduğunu hissettirdiği görülecektir⁶. Ontolojik faktör olarak anlamaya çalıştığımız sebeplerin bir kısmı varlığa ve ondaki harekete, fizikî yapı ile mukayese edilemeyecek derecede hız kazandırırken, onu mucizevî bir noktaya taşımakta, meselâ melekler söz konusu edildiğinde, insana göre 'miktarı elli bin yıl olan bir gün'⁷ ün varlığını ortaya koymaktadır.

Bu durum, günümüzde bilimsel tespitler ile desteklenmektedir. Işığın hızını üç yüz bin km/sn⁸ olarak kabul eden bilim, ses için çok daha az bir hız⁹ belirlemiştir. Yakın uzayda ışık hızında bir değişim söz konusu olmadığından, makro planda bir çok olay ve hareketin ölçümünde ışık hızı değişmez ölçek olarak ele alınmıştır. Fakat ses, kozmik sistemden etkilenme bakımından görelidir. Mekâna ve diğer şartlara göre sesin hızı değişmektedir. Bu noktada, somut varlığın

² Sebe', 12.

³ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer İbn el- Hüseyin İbn el-Hasen İbn Ali, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dârü'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, XV, 88.

⁴ er-Râzî, XXIV, 169-170.

⁵ En'âm, 121; Enfâl, 12; Nahl, 68; Fussilet, 13; Necm, 10.

⁶ ez-Zerkânî, 'Abdu'l-'Azîm, *Menâhilu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 46-47.

⁷ Meâric, 4.

⁸ Coleman, James A., *Herkes İçin Görelilik*, trc. Osman Gürel, V Yay., Ankara, 1987, s. 9.

⁹ Coleman, s. 1.

yapısı ile hareket ve algılayışındaki görelilikten yola çıkarak, soyut kavramların da etkin ya da edilgenlik bakımından göreliliği olduğu söylenebilir.

İnsanlık, tarihin hiçbir döneminde varlıkta tam bir statik yapı izlememesine rağmen göreliliğin, varlığa ve onun oluşturduğu evrene getirdiği katkıyı ve bununla ilgili sırları tam olarak ortaya koyamamıştır. Ancak, varlığın ontolojik farklılığından kaynaklanan göreliliğin, zaman, mekân, hareket, değişim yahut gelişme olarak, hayatın ampirik bir realitesi, kozmik sistemin değişmez bir öğretisi olduğu ifade edilegelmiştir Görelilik, fizikî bir yasa olduğu için¹⁰ insan, kozmik sistem içerisinde varlığı, hareketi, değişim ve gelişmeyi izledikçe bunu fark eder ve buradan yola çıkarak soyut âleme, ilk yaratılışa, anlık ve tedricî yaratılıştan, kozmik sistemle bir münasebete girerek, en hızlı vasıtaların erişemeyeceği bir hızla ulvî makamlara yükselir, oradan evreni oluşturan temel kurucu özleri¹¹, kendisinde gizli olarak bulunan öz vasıtasıyla kısa bir sürede idrak edebilir.

Bunu yakalayan insanın evrendeki göreliliği, her özün, kendi istidadına göre esas özden etkilenmesi¹² şeklinde anlaması mümkündür.

Kur'ân, varlığın ontolojik yapısından kaynaklanan ve doğada işleyen bu gerçeğe, kullandığı kavramlarla işaret etmektedir. **Kur'ân'da ifadesini bulan nûr ile zaman ve mekân kuşatılırken¹³; ruh, melek, cin kelimelerinden her birinin ortaya koyduğu varlık statüsü, ontolojik bir farklılığa ve bu farklılıktan kaynaklanan göreliliğe sahip gibidir. Latif olan bu varlıklar için hareket, zaman ve mekân görelidir¹⁴. Bir başka anlatımla ruh¹⁵ kavramı**

¹⁰ Russel, Bertrand, *Rölativitenin Alfabeti*, trc.Vahap Erdoğan, Onur Yay., Ankara, 1974, s. 19.

¹¹ İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl el-Keşf 'an Minhâci'l-Edille)*, haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1985, s. 336; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, I, 173.

¹² er- Râzî, XVIII, 173.

¹³ Nûr, 35; er-Râzî, XXXII, 171; Zig-Zağ Group, *Zamanın Gezmenleri*, haz. Kerem Yücel, İstanbul, ts., s. 344.

¹⁴ Gündem, Mehmet, *Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış, Din Felsefe- Lâiklik*,

ile farklı varlıklarda farklı mekân ve zamanlar söz konusudur. Bir başka ifadeyle zaman ve mekânın çokluğu sebebiyle kozmik yapıda işleyen görelilikte ontolojik farklılığı bir tarafa bırakarak, her şeyi kozmik etkenlere göre işleyen bir değerlendirme yapılması mümkün görünmemektedir

Kur'ân'da zaman bağlamında en çok kullanılan yevm/gün kelimesi fizik ve metafizik olarak olayın meydana geliş sürecini ortaya koyarken¹⁶, olayın ve varlığın yapısal özelliğine bağlı olarak, zamanı görelilik olarak ölçmektedir. Buradan hareketle varlığın ontolojik yapısındaki farklılığa bağlı olarak¹⁷, insanın ebediyete ulaşma çabasında şekilsiz tezahür düzlemine varıncaya değin hareket ve değişiminde zaman, mekân ve hız itibari ile bir takım farklılıklara sahip olduğu¹⁸ şeklindeki yaklaşım; böyle bir yolculukta insanın ontolojik değişimi olarak yorumlanabilir. Nitekim, meleğin bazen insan şekline girerek vahiy getirmiş olması, varlığın yapısal değişim geçirebileceğini göstermektedir¹⁹. Şu halde varlık, ontolojik değişim geçirirken, zaman ve mekânı da buna uyarlanmış olacaktır.

Hız. Peygamber (s.a.v)'in, Mirâc'a gidişinde, kendisinde ve onu taşıyan vasıtalarda kimi değişimlerden bahsedilmektedir²⁰. Bu değişimlerin, Sidretü'l-Müntehâ'ya kadar gerçekleşmesi²¹ düşünülebilir. Çünkü Cennetü'l-Me'vâ²², yani iyi ruhların barınağı olarak tanımlanan yer, ilgili ayetten anlaşıldığına göre, Sidretü'l-Müntehâ'nın yanındadır. Ruhların bulunduğu mekânın yanında Resûl, Allah veya Cibrîl ile çok yakın mesafe²³ oluştururken ontolojik bir

İyiyadam Yay., İstanbul, 1999, s. 267.

¹⁵ Nisâ, 171; Şuarâ, 193; Ayrıca bkz., M. Fu'âd 'Abdu'l-Bâkî, *Mu'cemu'l- Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* el- Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982, s. 326.

¹⁶ el- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman el- Halîl İbn Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el- Mahzûmî- İbrâhim es-Sâmerrâî, Beyrut, 1988, VIII, 433; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l- 'Arab*, Beyrut, 1990, XIII,364.

¹⁷ Tokath, Atilla, *Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., İstanbul, 1973, s. 271.

¹⁸ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 233.

¹⁹ ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-'Azîm, *Menâhîlu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1996, I, 47.

²⁰ Yazır, V, 3149.

²¹ Necm, 14.

²² Necm, 15.

²³ Yazır, VII, 4573-4577.

değişimin olmadığını düşünmek mümkün değildir. Bilimin kabul ettiği ışık hızının cismin doğasıyla ilgili olduğu bir gerçektir. Çünkü uzayın yukarı tabakalarında ışık hızını aşan hızlardan bahsedilmektedir. Cisimle münasebeti olmayan mukaddes ruhların kendi yapılarına uygun bir zaman ve mekâna sahip olmaları gerçeği ise²⁴, görelilikteki sınırları, insan hafızasını zorlayan bir noktaya taşımaktadır.

Ancak, buradaki ontolojik farklılık, öze dayanan bir fark olarak anlaşılmalıdır. Çünkü mikro âlemden makro âleme geçen özler, muhtemelen kozmik sistemde değişimle bir başka yapıya bürünmektedirler. Belki de bu özler bilimin, maddenin yapı taşları olarak kabul ettiği kuantum enerjisidir²⁵. Sözü edilen özler, bir enerji olsun veya olmasın, kendisi, Yaratıcı güçten gelen tesiri alırken, diğer maddi âlemde bağlı bulunduğu varlık alanına tesir etme istidadına da sahiptir²⁶. Tesir etme ve etkilenme ise hareketi gerektirir. Kâinatta var olan tüm hareketlerin göreliliği olduğu²⁷ noktasından meseleye bakıldığında ise, görelilik daha iyi anlaşılabilir. Zira farklı özlerin farklı hareketlerle oluşturduğu varlıklar ve bunlara olan tesirleri ile kozmik sistemde meydana gelen bir olayı rölâtif olarak algılamaları tabiidir. Ontolojik farklılığı kavrama sayesinde insan, zamansızlık ve mekânsızlık hususunda itminana ulaşabilmekte ve *'bir an'ın bin yıla'*²⁸ tekabül ediş paradoksunu anlayabilmektedir.

2. Kozmik Faktör: Evrenin sistemini oluşturan zaman ve mekan, ontolojinin, varoluşun temelini oturttuğu somut ve soyut kavramlardır. Böyle bir temelde mevcut olan zaman ve mekânın²⁹, kozmik sistemi oluştururken, statik bir keyfiyete sahip olamayacağı söylenebilir³⁰. Bilimin fizikî âleme başlangıç saydığı büyük patlama ile oluşumu başlayan yer ve göklerin, kozmik arka planını

²⁴ Enbiyâ, 20.

²⁵ Merdin, Sadettin, *Tanrıya Koşan Fizik*, TİMAŞ Yay., İstanbul, 1995. s. 18, 38, 98.

²⁶ er-Râzî, XVIII, 173.

²⁷ el-Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif ez- Zeyn Ebu'l-Hasen el-Hüseynî *„Şerhu'l- Mevâkıf*, Matbaai Amire, İstanbul, II, 54-57.

²⁸ Hac, 47.

²⁹ Gürdilek, Raşit, *'Bilim ve Teknoloji Haberleri'*, Bilim Teknik, Sayı, , Nisan, 2001, s. 14.

³⁰ Enbiyâ, 30.

düşünmemek mümkün değildir. Atom ve moleküllerin hareketlerindeki rölatif yapı bütüncül bir yapı içinde, kozmik sistemin fonksiyonel parçası olan ay ve güneşin hareketlerine de aynen yansımaktadır³¹.

Hatta kozmik sistemin temeli olan su, kaynaklık ettiği hayatı³², diğer şartlarla birleşerek görelî yapılmaktadır. Mesela aynı tür bitkinin farklı mekanlarda değişik sürelerde yetişmesi gibi. Dolayısıyla kozmik sistem, içerisine aldığı ham maddeleri, kendisine verilen startla, özüne konulan şifreye göre, türünde ve kategorisinde görelî yapan bir fabrika durumundadır. İşte bütün bu durumlar, görelîliğin kaynağının kozmik yapıdan geldiğini akla getirmektedir. Şu halde görelîliği besleyen veriler, kozmik sistemi oluşturan tüm elemanlardır³³.

Günümüzde bilimsel çalışmalarla desteklenen³⁴ sürekli genişleyen evren tasarımında³⁵ görelîliğe ters bir oluşum ortaya çıkmamakta, görelîlik, işlemeye devam etmektedir. Bir tarafta somut ve ağır seyreden varlıklar, diğer tarafta ses, ışık ve ışığı çok geride bırakan insan zihni, ontolojik farklılığın, kozmik sistemin oluşumundaki önemi ve gerekliliğini belirtmektedir.

Bir yerde sabahı müjdeleyen güneş, bir başka yerde akşamı getirmektedir. Kur'ân'da bahsedilen 'iki doğu ve iki batı'³⁶, 'doğular ve batılar'³⁷, kozmik sistemde rölativitenin faal olan delili sayılabilir. Demek ki kozmik sistemin kendi yapısı rölativiteyi yaşatıyor. Güneşin doğup-batmasının farklı algılanışını kaçınılmaz kılan en önemli nedenlerden birisi de mekân farklılığıdır. Dünyanın kendi eksenini etrafında dönüşünden başka bir de güneş etrafında dönüşüne bağlı olarak güneş ışınları, farklı şekillerde ve ısılarla dünyaya gelir³⁸. Dünya ve güneşin hareketine bağlı olarak meydana gelen

³¹ Yasin, 38, 39; Rahman, 5.

³² Enbiyâ, 30.

³³ Gürdilek, Raşit, s. 14.

³⁴ Akbaba, Gülgün, 'Nerede ne Var', 'Hubble' ın "Gözlerinden" Evren, *Bilim ve Teknik*, Sayı 401, Nisan, 2001, s. 23.

³⁵ Zâriyât, 47.

³⁶ Rahman, 17.

³⁷ A'râf, 137.

³⁸ İbn Manzur, XII, 635-638.

mevsimlerin, rüzgârların, akıntıların, bitki topluluklarının, ölüm vb., hususlara doğrudan ya da dolaylı etkisi olduğu bilimin kabul ettiği bir husustur³⁹. Evrenin her tarafı, geceyi-gündüzü, yazı-kışı, soğuğu-sıcağı birlikte yaşayacak olsaydı, hayattan bile söz edilemezdi⁴⁰

Hareket ve değişimin, zaman ve mekânın oluşumunda, olmazsa olmaz kavramlar olması, bunların da rölatif olmasını gerektirir. Buradan hareketle evrendeki her hareketin bir diğerine göre, rölatif olmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır⁴¹. Görelî olan hareket ve değişim sebebiyle meydana gelen mekân ve zaman farklılığı da, doğada işleyen bütün yasalara etki eder ve onlara görelilik kazandırır ki, bu durum, kozmik sistemi oluşturan temel bir ilke; kozmik ya da evrensel görelilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan, Zaman ve mekânları rölatif olarak meydana getiren şartlar, zahirde aynı imiş gibi görünse de, pratik sonuçları açısından rölatiftir. **Dünyanın güneş çevresinde ve kendi eksenî etrafında dönüşünün ortaya çıkardığı gece, gündüz ve mevsim şartlarının, insanın biyolojik, psikolojik, sosyolojik vb., yapısına olan etkisi, varlığı bir bakıma, görelî yapmaktadır.** Bu yolla da, rölativiteye etki eden biyolojik⁴², jeolojik⁴³ nedenler ortaya çıkmaktadır.

Doğada meydana gelen değişimden yola çıkarak da, bazı bitkilerin yetişme ve varlığını koruma sürelerinin mekâna göre rölatif olduğu rahatlıkla söylenebilir. **Hatta bir yerde bulunan aynı tür iki bitki, her hususta eşit şartlara sahip olsa dahi, kozmik şartların her birine aynı derece ve aynı keyfiyette yansımaması sebebi ile, değişim yönünden görelî oldukları; hareket, gelişme ve mekânlarının da buna paralel olarak rölatif olduğu, her insanın, ibretle fark edebileceği bir vakiydir.** Nitekim Kur'ân'ın işaret ettiği 'hasad zamanı'⁴⁴, örfe yansıyan 'hurma zamanı', 'harman zamanı'⁴⁵

³⁹ *Meydan Larousse*, Meydan Yay., İstanbul, ts., VIII, 693.

⁴⁰ er- Râzî, XIX, 101.

⁴¹ el-Cürcânî, II, 54-57.

⁴² Bakara, 222, En'âm, 152, İsrâ, 34, Talâk, 4.

⁴³ Ketin, İhsan, *Genel Jeoloji*, İTÜ Vakfı Yay., İstanbul, 1994, s. 282.

⁴⁴ En'âm, 141.

⁴⁵ Ibn Manzûr, XIII, 199.

gibi ifadeler, kozmik sistemin görelî olarak icra ettiği süreçlerin bir sonucudur.

Zaman ve mekan, varlığın her haline etki eden ve onu anlaşılır kılan, sorunlarına çözüm sağlayan, hayatını tanzim eden, değişim ve gelişme sağlayan etkenlerin oluşum kaynağını teşkil eden, yaratılışı ortaya koyan kavramlardır. Varlığın tamamını, var oluşla birlikte aynı yapı ve aynı mekânda toplamak mümkün olmayacağı için, kozmik yapının işleyişinin olmazsa olmazı olan organizenin statik bir yapı ile mümkün olmayacağını bilmek gerekir.

3. Bilimsel Faktör: Enerjinin maddeye, maddenin enerjiye dönüşümünün artık tartışılmaz olduğu günümüzde; enerjinin, keyfiyeti itibariyle, maddeye göre çok farklı olduğu, güç ve verimliliğinin daha yüksek olduğu, çok küçük enerjinin oldukça mücessem varlıkları yendiği, fiziki güçle binlerce yılda yapılabilecek işlerin enerji sayesinde çok kısa zamanda başarıldığı gözlenen bir husustur.

Kur'ân, kendisine kitaptan ilim verilmiş olan bir zatın⁴⁶, Belkıs'ın tahtını, ontolojik farklılığa sahip olan 'İfrit'⁴⁷den daha önce getirdiğini haber vermektedir. Kur'ân'ın tahtın getirilmesi için verdiği 'göz açıp kapamadan daha az' süre, günümüzde saniyeyi biraz geçecek bir zaman dilimi olarak tefsir edilmektedir⁴⁸. **İlmin gelişmesi ile fizikçilerin, göklere yüklendiği kabul edilen birincil emri kullanarak cisimleri bir bölgeden diğerine aktarabilme imkânına kavuşabilecekleri⁴⁹, hatta zamanımızda gündeme gelen ışınlama ile eşyaların bir yerden bir başka yere nakledilmesi, olayın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır⁵⁰.** Bu ise, ışık hızı demektir. Demek ki, evrende saklı olan sırlar keşfedilirse eşya bir yerden bir başka yere ışık hızı ile aktarılacaktır. Bu da büyük ölçüde enerji ve zaman tasarrufu ile birlikte iktisadî güç oluşturacaktır.

Fakat evrenin yukarı bölgeleri için ışık hızını aşan hızlar ve

⁴⁶ Neml, 40.

⁴⁷ Neml, 39.

⁴⁸ Yazır, V, 3681.

⁴⁹ Kocabaş, Şakir, *İslâm'da Bilginin Temelleri*, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 90.

⁵⁰ Çakmak, Osman, "Bilimde Yeni Ufuklar", *Zaman*, 18. 4. 2000, s.15; Ağaoğlu, Adalet, "İşinlanma", *Radikal İki*, 14.10.2001, s. 7.

evrenin tamamına yayılan hareketlerin devamlılığı düşünülürken rölativiteyi silip atmanın mümkün olamayacağı söylenebilecektir. Bu ise ilmin, herhangi bir olayı, öncelik ve sonralık keyfiyetini aşan ve hızların tamamını geride bırakan şuur an'ına⁵¹ yakın bir sürede gerçekleştirebileceğini göstermektedir⁵². **Bilim, kütle ve mesafenin rölatif olduğunu söylerken⁵³, bir bakıma kütle ve mesafenin değişebileceğini anlatmaktadır. Değişen kütleyle paralel olarak artan hız, mesafeyi ve zamanı da kısaltmaktadır.** Değişim, her kütlelenin kendine mahsus bir keyfiyet arz ettiği için, hızın artması, mesafe ve zamanın kısalması, rölatif olması demektir.

Günümüzde zamanın durması, yahut sonun başa dönüşü⁵⁴ şeklinde haber konusu yapılan bilimsel deneylerle varlığın gizemli sınırlarını, kabiliyetlerini daha kolay ve daha çok anlama imkânı elde edilebilecektir. İlgili haberde rölativitenin geçerliliğini kaybedeceği Einstein'ın izafiyet teorisinin çökeceği iddia edilmektedir. Fakat bu tür olayları evrenin tamamına yaymak, rutin işlerin bu hızla yürümesi anlamını ifade eder ki, bunu beklemek oldukça zor görünmektedir. **Çünkü Kur'an'ın, hayatın bir realitesi olarak ortaya koyduğu ontolojik, kozmolojik ve biyolojik faktörler, varlığın yapısından çıkarılıp atılamaz.** Bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin, güneş, yine iki ayrı kürede farklı anlarda doğacak, mevsimlerin farklılığı, gündüz ve gecelerin farklılığı, biyolojik farklılıkları ve göreliliği beraberinde getirecektir. Hisler, duygular, algılamalar, evrende hep görelidir ve kozmik yapının ayrılmaz bir parçası olmaya devam edecektir.

Bilimsel gelişmelerin teknolojiye, oradan da hayata yansımaları şimdiye kadar hayata rölatif bir seyir kazandırmıştır. Bazı anlayışlara göre, Kur'an'ın işaret ettiği mucizeler ile bilimin bugün için deney aşamasında olan tespitlerinden yola çıkarak, **Kur'an ve evrenin birliktelik arz ettiği rölativitenin sonunun geldiğini söylemek aceleci olacaktır. Gerek bilimsel deneyler, gerekse Kur'an'ın sunduğu mucizeler, evrenin tamamına yayılmış ve evrenin**

⁵¹ Yazır, VII, 4655:

⁵² er-Râzî, XX, 118; XXIV, 170.

⁵³ Aydın, Mehmet S., *Müsbet İlim ve Allah*, İstanbul, 1976, s. 154.

⁵⁴ "Haber: Fizik Altüst Oldu, Son Başa Alındı", *Yeni Şafak*, 5/6/200.

tamamına hükmeder mahiyette değildir. Mucizeler ve bilimsel gelişmeler, normal şartlarda olayların gerçekleşme süresinin değişmez bir kanun olmadığını, varlığın sırlarını keşfetmeye paralel olarak bunların aşılabilirliğini ve rölativiteyi gösteren delillerdir. Diğer bir ifade ile bilimsel gelişmeler, rölativiteyi teyit etmekte ve hayatı daha da görelî yapmaktadır.

Ulaşımından iletişime, tarımdan sanayi gelişmelerine varıncaya kadar bilim sayesinde elde edilen teknik gelişmeler, olayları görelî kılmaktadır. A noktasından aynı anda hareket eden bir araba ile, uçağın aynı sürede B noktasına varamayacakları artık günümüzde herkes tarafından kolayca anlaşılabilir bir gerçektir. Kur'ân'ın çok açık ifade ettiği, Hz. Süleyman'ın yolculuğunda bir vasitanın kullanıldığı, insan yürüyüşü ile bir ayda katedilecek bir mesafenin bir sabah vakti kadar bir sürede katedildiği⁵⁵, bilimin ürünü olan teknoloji ile zaman ve mesafenin rölatif olabileceğini göstermektedir.

Teknoloji ile yiyeceklerin donmadan saklanabilirliği, Üzeyir (a.s.)'in yiyeceklerinin uzun süre bozulmamasını⁵⁶; bilimin, dokularda buz kristallerinin oluşumunu önleyecek gerekli önlemler alındığında, vücut sıcaklıkları donmayacak bir dereceye indirilebilir ve bu kimseler daha sonra ısıtıldıklarında yaşamaya devam edebilir şeklindeki yaklaşımı⁵⁷ ve kış uykusuna yatan hayvanların durumu, Ashab-ı Kehf'in asırlara varan kıssasını çok daha iyi anlatırken, şartların getirdiği değişime paralel olarak rölativitenin İlâhî bir yasa olduğuna ve bu yasanın şartların oluşturulması oranında işleyeceğine işaret etmektedir.

4. Biyolojik Faktör: Rölativiteye etki eden faktörlerden birisi de biyolojiktir. Kozmik, ekonomik ve psikolojik vb., şartlarla değişecek olan biyolojik gelişme, algılama, sorumluluk ibadet ve hukûkî alanlar gibi, daha birçok yönden göreliliği beraberinde

⁵⁵ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l- 'Âzîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1969, III, 528; el-Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'ân*, Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1988, XIV, 172-173.

⁵⁶ er-Râzî, VII, 28.

⁵⁷ Guyten, Arthur C., -Hall, John E., *Textbook of Medical Physiology*, Saundes Company, USA, 1996, S. 922; *Ganong*, s. 232.

getirecektir. Sözü edilen şartların farklılığına bağlı olarak, biyolojik farklılığın olabileceği zaten bilinen bir husustur. Rölativeyedeki olay, şartlar eşit kılınca da biyolojik farklılığın olabileceğidir. İnsan aklı, psikolojik ve fizyolojik farklılıklar ile beyin ve duyu organlarında kozmik tezahürü algılamak rölativeyi fark eder. Mikro düzeyde bir çözümleme ile yer yüzündeki insanların sayısı kadar farklı türden zaman olabileceği⁵⁸ şeklindeki değerlendirmeler dikkate alınca, insanı ilgilendiren her konunun bu bağlamda rölative olacağı söylenebilir.

Nitekim Kur'ân, insanın anne rahmine düşüşünden başlayarak doğum ve sonrasında ömrünün aşamalarını biyolojik ölçeklerle ortaya koymakta ve bunlar için kozmik ölçek kullanmamaktadır. Kaynaklar, verilen bu biyolojik ölçekleri açıklarken kozmolojik olarak mutlak bir ölçek iddia etmemişlerdir. Nitekim kehl⁵⁹ kelimesinin delaleti hakkında kozmolojik yaş olarak 30'dan 51'e kadar verilen farklı rakamlar bunu göstermektedir⁶⁰. İnsan ömrünün aşamalarını belirleyen hangi kelime alınca alınsın durum aynıdır.

Bireysel farklılıklar, farklı zaman kategorilerini kullanırlar. Sabah saat beşte kahvaltı yapan bir organizmaya göre, saat dokuz veya on sularında karnının zil çalması ile öğle; geceyi uyanık olarak geçiren birisi için ise sabah uyuma vakti, yani gece olabilir. Bu insanı hangi iş beklerse beklesin, yatıp uyumak isteyecektir⁶¹. Diğer insanlar için söz konusu olan zaman, bu organizma için söz konusu değildir. Kur'ân çocuğun ergenlik yaşını, kadının hayız takvimini kozmik ve mutlak sürelerle bağlamamış, bunlar için beden yapısını ve gelişimini ilgilendiren kıstaslar belirlemiştir ki, bunlar da rölative'dir. Bu bağlamda hayızlı kadın ve ergenlik yaşı ile ilgili hükümlerin rölative olacağı ise ayrı bir hakikattir. Nitekim bilim de ergenlik yaşını rölative olarak tespit etmektedir⁶². Çünkü kemik yaşı ile kozmolojik yaş, her

⁵⁸ Hall, Edward T., "Kaç Çeşit Zaman Var" , trc. Doğan Şahiner, *Cogito*, Sayı 11, s. 149.

⁵⁹ A'li İmran, 46, Mâide, 110; Kehl kelimesini anlamı için bkz., er- Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Gîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 442.

⁶⁰ er-Râzî, VIII, 46; Ibn Manzûr, XI, 600.

⁶¹ Hall, a.g.m., s. 150-152.

⁶² Neyzi, Olcay-Ertuğrul, Türkân, *Pediatrici*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul, 1990, II, 1347-1352.

zaman birbirini tutmamaktadır.

Demek ki biyolojik faktör olarak zikredilen etkenler, değişim faktörüne sahiptir. Değişimi getiren sebepler, kozmik yada kozmik ötesi alana ait olabilir. Bu durumda zaten tabii olarak meydana gelen değişim, rölativiteyi varlığın yapısına sokmaktadır. Uzaya gönderildiği kabul edilen ikizler teorisine göre, böyle bir durumdan insan ömrü de kozmik ölçek itibari ile etkilenme durumuna girecektir. Çünkü uzaya gönderilen ikiz ile, yer yüzündeki ikizin zamandan etkilenişi görelidir. Uzaydakinin bir yılına karşılık yer yüzündekinin 14 yıl geçirmesi, on yıl sonra uzaydan dönen ikizi, torunları ile karşılaştıracaktır⁶³. Bundan yeryüzünde yaşayanın biyolojik etkilenimi ve geçirdiği değişimle, uzaya gidenin değişiminin aynı olmadığı anlaşılmaktadır.

5. Psikolojik Faktör: Ontolojik, kozmik, biyolojik ve bilimsel faktörler yanında insanın ruhsal yapısı ile ilgili olan bu etken, olayın keyfiyeti ve insanın psikolojik durumu ile ilgili olarak zaman ve mekânı görelî yapmaktadır. Dakikanın aydan farksızlığı⁶⁴ zindandan kaynaklanmaktadır. Zindan dışında veya mahkûm olmayan birisi için dakikayı ay olarak algılama söz konusu değildir. Gecelerin ne kadar uzun olduğunu, derdi ve sıkıntısı olan bilir⁶⁵. Bu nedenle rölativiteye etki eden diğer faktörlerin psikolojik faktöre kaynaklık edeceği söylenebilir. İnanmayan birisinin biriktirdiği mal sebebi ile, dünyada ebedi kalacağını düşünmesi⁶⁶, hakikati olmayan, vehimden ibaret bir durumdur.

Mitolojide insanları yaratılışın ilk mutlu gününe götürdüğüne inanılan ve bu amaçla düzenlenen mitlerle insanlar sanki ebediyete intikal eder⁶⁷. Burada çok uzun süre geçmesine rağmen, insanlar bunu fark edemez. Kur'ân, dünyada bayram, önemli gün, geceler ve savaş zamanları; ahirette ise Cennet ve Cehennem, ebediyet kavramları ile

⁶³ Zig-Zağ Group, *Zamanın Gezmenleri*, haz. Kerem Yücel, İstanbul, ts., s. 300-308.

⁶⁴ Kısakürek, N. Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 1976, s. 303.

⁶⁵ Sabit (Bosnalı Alâeddin), bkz., Soykut, Hilmi, *Unutulmaz Mısralar*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1968, s. 594.

⁶⁶ Hümeze, 3.

⁶⁷ Eliade, Mircea, *Kutsal ve Din dışı*, Gece Yay., Ankara 1991, 74-75.

psikolojik faktöre işaret etmektedir. Bu kavramların hiç birisinde insan psikolojisinin zamanı farklı algılamayacağı iddia edilemez. Fakat insanın zamanı uzun veya kısa olarak algılaması olayın gerçekliğini değiştirmez.

Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı oluşu⁶⁸, imana taalluk eden ve sevabı Allah'tan beklenerek ihya edilen bir durumdur. Kozmik olarak ise, insanların yaşadığı gecedir. Ahiret azabının zamanı uzattığı düşüncesi ile, insanın bir anlık yahut bir günlük süreyi bin yıl olarak algılamasının⁶⁹ psikolojik bir durum olarak açıklanması⁷⁰ bunu teyit etmektedir.

İnsanın hesabına yatırılan bir sermayeyi başka bir hesaba aktaramaması, heyecanı, tedirginliği, bazen sabırsızlığı birlikte getirmektedir. Haftanın değerini, haftalık dergi çıkaran bir çilekeşe, saatin değerini kavuşmayı bekleyen sevgililere, dakikanın değerini trenini kaçıran yolcuya, saniyenin değerini önlemek istediği bir kazayı önleyemeyen bir sürücüye sormak gerekir. Alınan veya alınması muhtemel olan cevaplarla ömrün değeri anlaşılabilirse, daha mutlu bir hayat yakalanabilir.

SONUÇ

Rölativiteye etki eden faktörlerin bunlarla sınırlı olmayacağından, varlığın türleri ve olayların kategorileri kadar etkenin varlığından söz edilebilir. Hangi faktör ele alınırsa alınsın, diğer faktörlerden soyutlanamayacağı görülecektir. Hatta şartlara bağlı olarak tezahür eden göreliliğin, şartlar değiştirildiğinde değişeceği, altı çizilmesi gereken ayrı bir hakikattir. Ama şuna da işaret etmek gerekir ki göreliliği, varlığın yapısından yok edecek bir gelişme, yine varlığın yapısı ile, hayat ile çelişecektir. Bu yüzden böyle bir olasılıktan bahsetmek mümkün değildir.

⁶⁸ Kadr, 3.

⁶⁹ Hac, 47.

⁷⁰ el- Kurtubî, XIII, 52-53; İbn Kesîr, III, 228; el-Âlûsî, Ebu'l- Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l- Me'ânî fî Tefsîri'l- Kurâni'l- 'Azîm, ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l- 'Arabî, Beyrut, 1985, XVII, 169-170.

İBN MU'TÎ, ESERLERİ VE NAHV'E GETİRDİĞİ YENİLİKLER

Okt. Dr. İsmail DEMİR*

ÖZET

İbn Mu'tî Muvahhidler döneminde Mağrib'in kuzey bölgesinde Becâya şehrinde 564/1169 tarihinde doğmuştur. Orada dönemin alimlerinden ders aldıktan sonra doğuya göç etmiş Şam ve Kahire'de yaşamıştır.

Müellif, el-Meliku'l-Mu'azzam 'İsâ b. Muhammed el-Eyyûbî (öl. 624/1226) ile yakınlık kurmuş ve bu melik tarafından çeşitli resmi görevlere getirilmiştir. Birçok eseri olduğu bilinen müellif, Nahiv ilmine de birtakım yeniliklerle katkıda bulunmuştur.

İbn Mu'tî, Kahire'de 628/1231 tarihinde vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Mu'tî, Mağrib, Zevâve, Muvahhidler, Meşrik, Şam, Kahire, el-Meliku'l-Mu'azzam, Elfiyye, el-Fusûl.

ABSTRACT

Ibn Mu'ti, His Works and the Novelties He Introduced to Nahw

Ibn Mu'ti was born during the time of Almohades (Monotheists) in 564/1169 in Bajâya, a small town in the North of Magrib. He received his early education from the local scholars then he emigrated to Damascus and then to Cairo where he lived for good.

The author got in touch and maintained good relations with Isa b. Mohammed al-Ayyubi (d. 624/1226) and was awarded various official posts. He is known to produce several works to contribute to the science of Nahv, which are considered to be novelties in this field.

Key Words: Ibn Mu'ti, Magrib, Zawâwa, Almohades, Mashriq, Damascus, Cairo, Alfyya, al-Fusûl, al-Malik al-Mu'azzam.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı

HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

İbn Mu'tî'nin hayatını iki kısma ayırarak ele almak mümkündür.

A. Doğduğu, ilk tahsilini yaptığı ve gençlik yıllarını geçirdiği Mağrib dönemi. Bu dönemin kaç yıl olduğunu bilemiyoruz.

B. İlmî bakımdan ömrünün en verimli bölümünü geçirdiği ve eserlerini yazdığı Meşrik dönemi.

a. Onun Mağrib'teki hayatı hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz. Oradaki hayatı Muvahhidler dönemine rastlamaktadır. Bu dönem, Mağrib'in birliğinin sağlanması ve İspanya'daki İslâm kültürünün savunulması yönünde kuvvetli bir gayretin sarf edildiği dönemdir. Bu devletin kurucularının meselesi, tevhit inancının yayılması ve müslümanların nefislerinde azim ve kuvvet ruhunun dirilti olarak İslâmî anlayışın yenilenmesi, böylece müslümanların muhitlerini himâye, maddî ve mânevi varlıklarını korumak için ciddi bir şekilde çalışmaya teşvik olmuştur¹. İbn Mu'tî, Mağrib'in kuzey bölgesinde Becâye şehrinde doğmuş ve ömrünün ilk dönemini orada geçirmiştir². Müellifimizin bu döneminde ülkeyi, Muvahhid hânedanından Ebû Ya'kûb Yûsuf (558-580/1162-1184) yönetmekte idi³.

Muvahhidler döneminde ekonominin yanında fikir hayatı da oldukça gelişmişti. Hükümdarlar, şâir ve bilim adamlarını koruyup, onları himâye ederek bilim ve sanatın hâmesi olduklarını göstermişlerdi. İlmî gelişmeler ve düşünce sistemleri büyük bir ilgiyle takip edilmiş, hukuk ve ilâhiyat ise doğal olarak en fazla ilgi gören sahalar olmuştu. Bu tür gelişmelerden en fazla şehirler faydalanmıştır⁴.

¹ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, I-XIV, İstanbul 1992, V,343.

² İbn Hallikân, (Şemsuddîn Ahmed), *Vefeyâtu'l-A'yân*, I-VI, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır, 1949, V, 243; Ebu'l-Fida ('Imâduddîn İsmâ'il b. 'Alî), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, I-IV, Kahire, tsz, III, 151.

³ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, V, 351.

⁴ A..g.e. V, 358.

Bu asırda, nahiv, lügat, arûz, beyân, târih ve siyer gibi ilimler ilerlemiş; Mağrib, bu asırda zirveye doğru büyük adımlarla yürüyen meşhur âlimler görmüştür. eş- Şâtubî⁵ (öl. 589 / 1193), el- Cilyânî⁶ (öl. 603 / 1206), Mûsâ b. Meymûn el- Kurtubî⁷ (öl. 605/1208), el-Cezûlî⁸ (öl. 607 1210), İbnu'l-Harûf⁹ (öl. 609/1212), eş-Şerîşî¹⁰ (öl. 630/1232), müellifimiz İbn Mu'tî¹¹ (öl. 628/1231) ve diğerleri bu âlimlerden birkaçıdır.

b. İbn Mu'tî, göç etmeden önce doğudaki müslüman topluluklarının başına bir çok olay gelmiştir. Müslümanlar bu dönemde mükemmel bir kahraman, şahsiyet sahibi ve dirâyetli Salâhaddîn Eyyübî ile büyük zaferler elde etmiştir. İbn Mu'tî, Fâtûmî Devletinin yok olduğu, zorba haçlıların mağlûp edildiği, her sahada ilme ve ilmî gelişmelere destek olan, kolaylık gösteren ve yardım eden Salâhaddîn Eyyübî döneminde ülkenin ilmî merkezleri sayılan Şam ve Kahire'de yaşamıştır.

Eyyübîler dönemi, ilmî hayat bakımından İslâm tarihinin en canlı devirlerinden biridir. Bu dönemde ilmî faaliyetlerin en önemli merkezleri medreselerdi. Onuncu asrın başlarında yayılmaya başlayan medreseler, Nizâmülmülk tarafından açılan Nizâmiye Medreseleri ile daha da yaygınlaşmıştır. Medreseler; Şam, el-Cezire, Mısır ve Yemen gibi Ortadoğu'nun önemli bölgelerinde Nûreddîn Zengî ve Salâhaddîn Eyyübî dönemlerinde çoğalmıştır.

Medreseler açılış maksatlarına uygun olarak daha ziyade dinî ilimlerle ilgileniyorlardı¹². Matematik ve tabiî ilimlerin öğretimi için açılan ilk iki medrese de Eyyübîlerden el-Melik el-Kâmil dönemine

⁵ A..g.e. V, 344.

⁶ A..g.e. V, 383.

⁷ A..g.e. V, 413.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III, 157; ez-Ziriklî (Hayruddîn), *el-A'lâm*, I-XII, Beyrut, 1969, V, 288.

⁹ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, V, 371.

¹⁰ A.g.k, V, 344.

¹¹ el-Kıftî ('Alî b. Yûsuf), *İnbâhu'r-Ruvât*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1973, IV, 38; Yâkût el-Hamevî, *Mu 'cemu'l-Udebâ'*, I-VII, nşr. D.S. Margoliouth, Kahire, 1923-30, VII, 292; İA= *İslâm Ansiklopedisi, İslâm Alemi Coğrafya ve Biyografya Lügati*, İstanbul, 1940-1988, Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", V/II, 776.

¹² *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VI, 412.

aittir¹³. Yine bu devirde Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîler de kendi mezheplerinin fikhını öğretmek için medreseler açmışlardır. Bunları birden fazla mezhebin fikhının öğretildiği medreselerin açılması takip etmiştir. Bu medreselerin yanında Kur'an ilimleri öğretimi için Dâru'l-kurrâlar, ayrıca İslâm tarihinde ilk defa bu dönemde hadis öğretimi için özel medrese (Dâru'l-hadîs) açılmıştır¹⁴.

Bu dönemde câmiler de eğitim ve öğretimdeki yerlerini korumuşlardır¹⁵. Nitekim müellifimiz, Kahire'de bulunan Amr Câmiinde nahiv ve edebiyat müderrisliğine tâyin edilmiştir¹⁶. Bu medrese ve câmilerde, okuyucuların faydalanması için kütüphaneler tesis edilmiştir. Şam, Halep ve Âmid Câmilerinde bulunan kütüphaneler bunların en önemlileri olarak sayılır¹⁷.

Bu zaman dilimi içerisinde Mısır ve Şam, âlimler için bir sığınma ve emniyet yeri olduğundan İslâm dünyasının her tarafından buralara âlimler akın etmişlerdir¹⁸.

İbn Mu'tî de Şam'a gelen ve daha sonra Mısır'a yerleşen bu âlimlerden birisiydi. İlmî ve hâfızasıyla el-Melik el-Kâmil'i hayrete düşürdü. Artık İbn Mu'tî için onun himayesinde iyi bir yer ve rahat edeceği bir ev vardı. el-Melik el-Kâmil ilmi çok seven ve âlimlere en çok ikramda bulunan Eyyûbî sultanlarından birisiydi. Tarihçiler, onun bu durumuyla ilgili pek çok şey anlatmaktadırlar.

İbn Mu'tî'nin yaşadığı asırda, Mısır ve Şam'da, Eyyûbî Devleti sayesinde her türlü ikram ve takdir gören meşhur âlimlerin aktif çalışmalarıyla eğitim ve öğretim gelişmiştir. Kaynaklar, Şam sultanı el-Melik 'İsâ el-Eyyûbî'nin Ebu'l-Yumn el-Kindî¹⁹ (öl. 614/1217)'den

¹³ A.y.

¹⁴ A.y.

¹⁵ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VI, 413.

¹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; es-Suyûtî (Celâluddîn), *Husnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kahire*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1387/1967, I, 533.

¹⁷ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VI, 413.

¹⁸ Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul, 1987, s. 338.

¹⁹ ez-Zehabî (Şemsuddîn Ahmed b. 'Osmân), *el-İber fî Haber men Ğaber*, I-IV, nşr. Ebû Hâcir M. es-Sa'îd b. Bisyûnî Zağlûl, Beyrut, tsz, III, 159; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1964-65, I,

Sîbeveyh'in *Kitâb*'ını okuduğunu zikretmektedirler. Bu asırda Doğuda ilim ilerlemiş ve meşhur ilim adamları yetişmiştir: İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsim 'Alî b. el-Hasan²⁰ (öl. 572/ 1176), Kutbuddîn en-Neysâbüri²¹ (öl. 579/1183), İbnu'l-Berrî²² (öl.583/1187), Ebu'l-Yumn el-Kindî²³, el-Melik el-Mansûr²⁴ (öl. 617/1220), İbn Ya'îş²⁵ (öl. 643/ 1245) ve diğerleri bu asrın belli başlı âlimlerinden bir kaçıdır.

Adı

Genellikle İbn Mu'tî diye anılan müellifimizin ismi, muhtelif kaynaklarda değişik şekillerde verilmektedir. Ondan bahsedilirken zikredilen diğer isimleri şöyledir: Yahyâ b. 'Abdilmu'tî b. 'Abdinnûr. Kendisinden bahseden kaynaklarda tesbit edebildiğimiz en uzun ismi budur²⁶. Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) ve diğer bazı müellifler sadece Yahyâ b. 'Abdilmu'tî demekle yetinmişler, dedesinin ismini vermemişlerdir²⁷. Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229), İbn Kesîr (öl. 774/1373), es-Suyûtî (öl. 911/1505) ve Taşköprüzâde (öl. 968/1560) ise ismini, Yahyâ b. Mu'tî b. 'Abdinnûr olarak vermektedirler. Görüldüğü üzere burada dedesinin isminde bir değişiklik olmamakla beraber babasının ismi İbn Mu'tî olarak verilmiş, isminin başındaki "Abd" kelimesi hazfedilmiştir²⁸. *el-İnbâh* yazarı el-Kıftî (öl.

570-571.

²⁰ ez-Zehebî, *el-İber*, III, 60; Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, s. 345.

²¹ ez-Zehebî, *el-İber*, III, 76; Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, s. 353; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VI, 416.

²² ez-Zehebî, *el-İber*, III, 84; Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, s. 368; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VI, 418.

²³ ez-Zehebî, *el-İber*, III, 159; es-Suyûtî, *el-Buğye*, I, 570-571; Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, s. 371; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, VI, 518.

²⁴ ez-Zehebî, *el-İber*, III, 171; Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, s. 404.

²⁵ ez-Zehebî, *el-İber*, III, 249; Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, s. 373.

²⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V,243; Ebu'l-Fidâ ('Imâduddîn İsmâ'il b. 'Alî), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, III, 151. ez-Zehebî (Şemsuddîn Ahmed b. 'Osmân), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, I-XXIV, nşr. Başşar Avvâr Ma'rûf ve Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut, 1405/1985, XXII, 324; ez-Zehebî, *el-İber*, III, 201; el-Kureşî (Ebu'l-Vefâ), *el-Cevâhiru'l-Mudiyya, fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, I-II, Haydarâbâd, 1332, II, 214.

²⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, nşr. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge, İstanbul, 1941-1943, II, 1269; et-Tantâvî (Muhammed), *Neş'etu'n-Nahv*, Mısır, 1973, s. 215.

²⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; İbn Kesîr (Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Omer), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut, 1966, XIII, 129; es-Suyûtî (Celâluddîn), *el-Eşbâh ve'n-Nezâ' ir fi'n-Nahv*, I-IV, Haydarâbâd, 1359. es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; es-

464/1071) ve diğer bazıları ise, Yahyâ b. Mu'tî demekle yetinmişler, dedesinin ismini vermedikleri gibi, babasının ismini de İbn Mu'tî olarak vermişlerdir²⁹. İbnu'l-Verdî (öl. 749/1349), müellifin kendi adını zikretmeyerek, ismini İbn Mu'tî b. 'Abdinnûr olarak vermiştir³⁰. Son olarak *el-Felâket ve'l-Meflûkûn* ile *Encyclopaedia of Islam*'da ise müellifimizin ismi, Yahyâ b. 'Abdinnûr olarak geçmektedir³¹. Görüldüğü üzere, bu değişik rivayetler içinde İbn Mu'tî'nin tam adı, birinci olarak verdiğimiz isimdir.

İbn Mu'tî için kaynaklarda başlıca üç künye zikredilmektedir. Kendisinden bahseden kaynakların çoğunluğunun birleştiği künye; Ebu'l-Huseyn'dir³². Bazı kaynaklar bu küneyi, Ebu'l-Hasen olarak vermektedir³³. Bu künye yukarıda verilen Ebu'l-Huseyn künyesinin tahrifi veya tashifi olduğu fikrini akla getirmektedir. Müellifimiz için zikredilen üçüncü künye ise, Ebû Zekeriyâ'dır³⁴. Öte yandan bütün kaynaklar İbn Mu'tî için Zeynuddîn lâkabında ittifak etmişlerdir.

İbn Mu'tî, mensubu olduğu Zevâve³⁵ kabilesine nisbetle ez-Zevâvî³⁶, Mağrib'e nisbetle el-Mağribî³⁷ ve Cezayir'e nisbetle de el-

Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I, 533; Taşköprüzâde (Ahmed Mustafâ), *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, I-II, nşr. Kâmil Kâmil Bekri ve Abdulvahhâb Ebu'n-Nûr, Kahire, 1968, I, 196.

²⁹ el-Kiftî, *el-İnbâh* IV, 38; ez-Zehebî, *Duvalu'l-İslâm*, I-II, nşr. Fahim M. Şeltût ve M. Mustafâ İbrahim, Kahire, 1974, I, 134; Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Kahire, 1968, s. 340.

³⁰ İbnu'l-Verdî (Zeynuddîn 'Omer), *Tetimmetu'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, I-II, nşr. Ahmed Rif'at el-Bedravî, Beyrut, 1389/1975, II, 231.

³¹ ed-Delcî (Ahmed b. 'Alî), *el-Felâketu ve'l-Meflûkûn*, Necef, 1385, s. 123.

³² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V,243; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXII, 324; İbn Kutluboğa (Zeynuddîn Kâsim), *Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat, 1962, s. 83; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; İbnu'l-İmad el-Hanbelî (Abdulhayy b. Muhammed), *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Beyrut, tsz, V, 129.

³³ Ebu'l-Fidâ ('İmâduddîn İsmâ'il b. 'Alî), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, III, 151; ez-Zehebî, *el-İber*, III, 201; İbnu'l-Verdî, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, II, 231.

³⁴ Bağdatlı İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Arifîn*, I-II, nşr. Rifat Bilge ve Mahmut K. İnal, İstanbul, 1951-1955, II, 523; Serkis (Yûsuf Elyan), *Mu'cemu'l-Matbu'âti'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arrebe*, I-II, Kahire, 1346/1928, I, 246; Brockelmann (Carl), *GAL: Geschichte der arabischen Litteratur*, I-II, Leiden, 1943-1949, I, 366; Brockelmann (Carl), *GAL, Suppl. : Geschichte der arabischen Litteratur, Supplementband*, I-III, Leiden, 1937-1939, I, 530.

³⁵ Zevâve: Afrika'da (Bugün Cezayir) Becâye şehri yakınında büyük bir kabile. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V,243.

³⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V,243;

Cezâ'irî nisbelerini almıştır³⁸. Ayrıca, daha çok söz sahibi olduğu bilim dalları; dil ve nahiv ilmine nisbetle, el-Luğavî³⁹ ve en-Nahvî⁴⁰, Hanefî mezhebine nisbetle de kendisine el-Hanefî⁴¹ nisbeleri verilmiştir. Buraya kadar verilen isim, künye, lâkap ve nisbeleri dikkate alarak İbn Mu'tî'nin tam adının Ebu'l-Huseyn, Yahyâ b. 'Abdilmu'tî b. 'Abdinnûr, Zeynuddîn, ez-Zevâvî, el-Mağribî, el-Cezâ'irî el-Luğavî, en-Nahvî, el-Hanefî olarak verebiliriz. İbn Mu'tî'den bahseden kaynaklar, müellifimizin ailesi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak İbn Hallikân, İbn Mu'tî'nin mesubu bulunduğu Zevâve kabilesinin büyük bir kabile olduğunu bildirmektedir⁴². es-Suyûtî ise İbn Mu'tî'nin talebesi Ebû Bekr Radiyyuddîn el-Kosantînî (öl. 695/1295)'den bahsederken onun, hocası İbn Mu'tî'nin kızıyla evlendiğini bildirmektedir⁴³. Bu gibi kaynaklardan az da olsa elde edebildiğimiz ve daha ileride, özellikle Doğuya göç ettikten sonra geçim sıkıntısından dolayı bazı memuriyetlerde bulunduğu dâir vereceğimiz bilgiler ailesinin kalabalık olduğu fikrini akla getirmektedir.

Doğum Yeri ve Yılı

İbn Mu'tî'nin doğum yeri olarak değişik kaynaklarda muhtelif yerlerin isimleri zikredilmektedir. Kaynakların çoğu, İbn Mu'tî'nin Becâye zâhirinde, yani Becâye şehrinin banliyösünde doğduğunu bildirmektedir⁴⁴. el-Kıftî ve diğer bazı yazarlar ise, müellifin doğduğu

Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, III, 151; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XXII, 324; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

³⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XXII, 324; ez-Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I, 134; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, s. 340.

³⁸ *GAL, Suppl.*, I, 530.

³⁹ İbnü'l-Verdi, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, II, 231.

⁴⁰ el-Kıftî, *el-İnbâh* IV, 38; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, III, 151; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zumûn*, II, 1269; ed-Delcî, *el-Felâket ve'l-Meflûkân*, s. 123.

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, III, 151; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyya*, II, 214; Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbu'ât*, I, 245; ed-Delcî, *el-Felâket ve'l-Meflûkân*, s. 123.

⁴² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243.

⁴³ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 470.

⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, III, 151;

yerin el-Mağrib olduğunu bildirmektedirler⁴⁵. Bunların dışındaki bazı kaynaklar ise, İbn Mu'tî'nin Cezayir'de doğduğunu yazmaktadırlar⁴⁶. Bağdatlı İsmail Paşa ise, O'nun Mısır asıllı olup, ailesinin Mısır'dan göç etmiş olduğunu söylemektedir⁴⁷. İbn Mu'tî hakkında bilgi veren kaynaklardan *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*'nin dışındakilerin hepsi O'nun 564/1169 tarihinde doğduğu hususunda ittifak etmişlerdir⁴⁸. *el-Cevâhiru'l-Mudîyye* yazarı Ebu'l-Vefâ el-Kureşî ise, müellifin 594/1294'de doğduğunu belirtmiştir⁴⁹. el-Kureşî'nin diğer bütün kaynaklardan farklı bir tarih vermesi, Onun bu bilgiyi aldığı kaynaktan 564'ü 594 diye almış olabileceği veya o kaynağın İbn Mu'tî'nin doğum tarihini 594 olarak verdiği fikrini akla getirmektedir.

İbn Mu'tî'nin doğum yeri ile ilgili verdiğimiz bu bilgilerin birbirlerinden çok fazla farklılık arzmetdiğini görmekteyiz. Zira Becâye Cezayir'in bir vilâyeti, Cezayir ise, Mağrib'in bir bölgesidir. Buraya kadar verilen bilgileri dikkate alarak İbn Mu'tî'nin, günümüzde Cezayir'in bir liman şehri olan Becâye'nin banliyösünde 564/ 1169'da doğduğunu söyleyebiliriz.

Gençliği

İbn Mu'tî'nin hayatından bahseden biyografik eserler, onun çocukluğundan ve gençlik yıllarından bahsetmemektedirler. Ancak o, ilim ve mârifet çeşitlerini okuyup tahsilini ve dersini belli bir seviyeye çıkarıncaya kadar, Becâye'de kalmıştır. İbn Mu'tî'nin en büyük hocası olan el-Cezûlî (607/1210)'nin bir müddet Becâye'de ders okutmuş olması da bu durumu kuvvetlendirmektedir⁵⁰.

O asırda Kuzey Afrika'da çocuklara öğretim yaptırılırken, çoğu

ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192.

⁴⁵ el-Kıftî, *el-İnbâh* IV, 38; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; 'Abdulkerim Muhammed el-Es'ad, "Beyne Elfiyyeti'bn Mu'tî ve Elfiyyeti'bn Mâlik", *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, Riyad, 1404/ 1983, s. 97.

⁴⁶ Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁴⁷ Bağdatlı İsmâ'il Paşa, *Hediyyetü'l-'Arifîn*, II, 523; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V,243;

⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V,243; ez-Zehabî, *el-'İber*, III, 206; İbnu'l-'Imad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 129; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁴⁹ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 214.

⁵⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III,157.

zaman, Kur'ân ile Hadis'i birlikte öğretirler, bu arada dinî bilgilerin ana prensiplerinin öğretimi ve bazı dinî meselelerin şifahî olarak telkinini de yaparlardı. Ancak Kur'ân-ı Kerim tilâvetini; çocukların onu iyice bellemesi ve Kur'ân-ı Kerim'in rivâyetleri ve kırâatleri arasındaki farklılıklara vukuf peyda edebilmeleri için hepsinden daha fazla önem verirlerdi. Yazı da bunlara eklenerek öğretilirdi⁵¹. İbn Mu'tî'nin de ilk tahsilini yaşadığı asırda geçerli olan bu sisteme göre yapmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Tahsili

Tahsili, okuduğu ilimler ve ihtisas kazandığı ilim dalları hakkında şunlar söylenebilir: İbn Mu'tî, ilgi sahası geniş ve çok yönlü ilim adamlarından biridir. Döneminin meşhur âlimlerinden ders almış, bir çok sahada eserler yazmıştır. Çok sayıda talebe okutmuştur. Hayatını veren kaynaklar, onun Arap Dili ve Edebiyatı sahasında ileri gitmiş bir otorite olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. O, her şeyden önce bir dil ve edebiyat âlimidir. Çağdaşı Yâkût el-Hamevî, onun hakkında: “Çağdaş bir bilgin, Arap Dili hususunda oldukça ileri gitmiş bir otorite, edip ve şâirdir”⁵² demektedir. Cezayir'de Ebû Mûsâ el-Cezûlî'den nahiv ve fıkıh okumuş, Arap Dili tahsili yapmıştır⁵³. Şam'da hadis âlimi İbn 'Asâkir'den hadis dersi almıştır⁵⁴. İbn Hallikân, İbn Mu'tî için: “O, nahiv ve lügatta asrının önde gelen otoritelerinden biriydi, faydalı kitaplar yazdı, birçok kişi kendisinden ders aldı ve istifade etti”⁵⁵ demektedir. es-Suyûtî ise, onun Arap Dili alanında ileri gitmiş bir otorite ve iyi bir şâir olduğunu söyler ve şunları ekler: “Çok şey ezberlemiştir; ezberleri arasında Cevherî (öl. 393/1002)'nin *Kitâbu's-Sıhâh*'ı da vardır”⁵⁶.

İbn Mu'tî'nin ilmî kapasitesi geniş olmasına ve birçok sahada

⁵¹ Çelebi, Ahmet, *İslâmda Eğitim ve Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardm, İstanbul, 1983, s. 48.

⁵² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VII, 292.

⁵³ Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbu'ât*, I, 245; Moh. Ben Cheneb, “İbn Mu'tî”, *İA*, V/2, 776.

⁵⁴ Muhammed Şeneb, “İbn Mu'tî”, Arapça'ya tercüme eden: Muhammed Sâbit el-Fendi, *Dâ'iretü'l-Ma'ârifü'l-İslâmiyye*, Cild I, Sayı I, 1352/1933, s. 280; Moh. Ben Cheneb, “İbn Mu'tî”, *İA*, V/2, 776.

⁵⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243.

⁵⁶ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; es-Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I, 533.

eser yazmış olmasına rağmen, meşhur olduğu ilmî sahalar daha ziyade Arap Dili ve Edebiyatı, nahiv, lügat, şiir ve fıkıh olmuştur⁵⁷. Nitekim, Fıkıh İlminde ihtisas sahibi olduğunu gösteren bir kanıt olarak, fakihlerden bahseden tabakat kitaplarında onun da tercüme-i haline yer verilmiş olması gösterilebilir⁵⁸.

Seyahatleri ve Görevleri

Seyahatleri ve memuriyetlerine ilişkin olarak denilebilir ki; İbn Mu'tî Mağrib'te uzun müddet kalmamıştır. Onun Mağrib'i kaç yaşında ve hangi tarihte terk ettiği hususunda ise, kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak tahsilini Şam'da devam ettirdiği ve bazı eserlerini daha genç yaşta iken orada yazdığı bilindiğine göre müellifin küçük denecek yaşta Mağrib'ten ayrıldığını düşünmek mümkündür.

İbn Mu'tî, Mağrib'ten Şam'a göç etmiş ve orada uzun müddet kalmıştır⁵⁹. Müellif orada tahsilini tamamlamış ve nahiv dersleri okutmuştur. Şam, İbn Mu'tî'nin göç ettiği ilk yerdir. O, geçim sıkıntısı içerisinde bulunduğu için ilmi çalışmaları ve talebe okutmasının yanında o devirde bir nevi noterlik olan şâhitlik görevi de yapmıştır⁶⁰. İbn Mu'tî, Şam'da ilmi ve ilim adamlarını seven, aynı zamanda Arap Dili ve Edebiyatı alanında bilgi sahibi olan el-Meliku'l-Mu'azzam 'İsâ b. Muhammed el-Eyyûbî (öl. 624/1226) ile yakınlık kurmuş⁶¹ ve adı geçen melik tarafından câmiler idaresinde görevlendirilmiştir⁶².

İbn Mu'tî, el-Melik el-Mu'azzam'ın ölümünden sonra, el-Melik el-Kâmil (öl. 624/1226)' in Şam'ı ziyareti sırasında bir grup ilim adamı ile birlikte onun meclisinde bulunup, nahivle ilgili bir sorusuna

⁵⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Uderbâ'*, VII, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; İbnü'l- 'Imad el-Hanbeli, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 129; Bağdatlı İsmâ'il Paşa, *Hediyyetü'l-'Arifîn*, II, 523; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁵⁸ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 214; İbn Kutluboga, *Tâcu't-Terâcim*, s. 83.

⁵⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, III, 151; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁶⁰ Muhammed Şeneb, "İbn Mu'tî", *Dâ'iretü'l-Ma'ârif*, Cilt I, sy. I, s. 280; ed-Delcî, *el-Felâket ve'l-Meflûkân*, s. 123; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁶¹ el-Kıfî, *el-İnbâh* IV, 38.

⁶² Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, I, 245-246.

yerinde bir cevap vermesi üzerine el-Melik el-Kâmil onu, beraberinde Mısır'a gitmeye ikna etmiş ve müellif 624/1226' da onunla birlikte Mısır'a gitmiştir. el-Melik el-Kâmil onu dolgun bir maaşla Kahire'de Câmî'u'l- 'atîk'te (Fustat'taki 'Amr Câmii) nahiv ve edebiyât dersleri müderrisliğine tâyin etmiş, ölünceye kadar bu görevde kalmıştır⁶³.

İbn Mu'tî'nin kısa süreli seyahatlarda bulunup bulunmadığı hususunda ise, kaynaklarımızın hemen hemen hepsi herhangi bir bilgi vermemektedir. Bu konuda sâdece *Tetimmetu'l-Muhtasar* sahibi İbnu'l-Verdî; İbn Mu'tî'nin hacca gittiğini ve Kâ be'yi yakından gördüğünde bir şiir okuduğunu bildirmektedir⁶⁴.

Mezhebi hakkında İbn Mu'tî'den bahseden kaynakların bir ikisi hariç hemen hepsinde onun Hanefî olduğu kaydedilmektedir⁶⁵. Hanefî âlimlere mahsus olan *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*⁶⁶ ve *Tâcu't-Terâcim*⁶⁷ gibi eserlerde tercüme-i hâlinin yer alması, onun Hanefî olduğu fikrini kuvvetlendirir. Bazı kaynaklarda ise, onun Mağrib'te Mâlikî, Şam'da Şâfiî ve Kahire'de Hanefî olduğu yazılmaktadır⁶⁸. Eğer bu bilgiler doğru ise İbn Mu'tî'nin ikâmet ettiği yerleşim birimlerindeki hâkim olan mezhepleri taklit ettiği düşüncesi akla gelmektedir. İlmî dirâyet sahibi olan müellifin böyle bir taklit içinde bulunmuş olması zayıf bir ihtimal gibi gözükmektedir. Kaynakların büyük ekseriyetinin onun Hanefî mezhebine mensup olduğu hususunda ittifak etmiş olmaları da bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Yaşadığı süre içerisinde birtakım geçim sıkıntıları da çekmiş olan İbn Mu'tî, altmış küsur yıllık hayatı boyunca çok verimli ilmî çalışmalarda bulunmuş, bu dönem içerisinde birçok eser yazmıştır.

⁶³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 214; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192; et-Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahv*, s. 215; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁶⁴ İbnu'l-Verdî, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, II, 232.

⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, III, 151; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XXII, 344; ez-Zehabî, *el-İber*, III, 202; Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, I, 245.

⁶⁶ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 214.

⁶⁷ İbn Kutluboga, *Tâcu't-Terâcim*, s. 83.

⁶⁸ Muhammed Şeneb, "İbn Mu'tî", *Dâ'iretü'l-Ma'ârif*, Cilt I, sy. I, s. 280; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

624/1226 yılında Şam'dan Kahire'ye intikal eden İbn Mu'tî, ömrünün son dört yılını burada geçirmiştir.

Ölüm Tarihi

İbn Mu'tî'nin ölüm tarihinin 628/1231 olduğu hususunda kaynaklar ittifak etmişlerdir⁶⁹. Ondan bahseden eserlerin bir çoğunda onun Zilka'de ayının son günü öldüğü bildirilmiştir⁷⁰. Ebû Şâme ve İbn Kesîr ise onun Zilhicce ayının ilk günü vefat ettiğini yazmışlardır⁷¹. Yûsuf Elyân Serkîs, İbn Mu'tî'nin Zilka'de ayının son günü olan Pazartesi günü öldüğünü ve Zilhicce ayının ilk günü olan Salı günü defnedildiğini bildirmektedir⁷². *GAL, Suppl.* ve diğer bazı kaynaklar ise, 30 Zilka'de-29 Eylül Pazartesi günü öldüğünü bildirmişlerdir⁷³. Verilen bu bilgiler ışığında İbn Mu'tî'nin, 30 Zilka'de 628 (29 Eylül 1231, Pazartesi) tarihinde öldüğünü ve bir sonraki günde defnedildiğini söyleyebiliriz. Kaynakların büyük bir ekseriyeti İbn Mu'tî'nin öldüğü yeri Kahire olarak bildirmiştir⁷⁴. Birkaç tanesi ise, Mısır (Kahire) diye vermiştir⁷⁵. Ancak, Mısır'da öldüğünü yazan kaynaklarda da, defnedildiği yerin, İmam Şâfiî'nin türbesinin de bulunduğu Karâfe mezarlığı olduğu yazılmaktadır. Buradan hareketle bütün kaynakların Kahire'de öldüğü hususunda ittifak ettiklerini söyleyebiliriz.

Bütün kaynaklar, İbn Mu'tî'nin Karâfe kabristanında İmam Şâfiî'nin türbesi yakınlarına defnedildiği hususunda birleşmişlerdir⁷⁶.

⁶⁹ el-Kıfî, *el-İnbâh* IV, 38; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192; *GAL*, I, 366.

⁷⁰ el-Kıfî, *el-İnbâh* IV, 38; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; Taşköprüzâde (Ahmed Mustafâ), *Mifâhu's-Sa'âde*, I, 196; Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbu'ât*, I, 245.

⁷¹ Ebû Şâme (Şihâbuddîn), *Terâcimu'r-Ricâli'l-Karneyn*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 'Izzet el-'Attâr el-Huseyn ed-Dimaşkî, Beyrut, 1847, s. 160; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 129.

⁷² Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbu'ât*, I, 245.

⁷³ *GAL, Suppl.*, I, 530; Muhammed Şeneb, "İbn Mu'tî", *Dâ'iretü'l-Ma'ârif*, Cilt I, sy. I, s. 280; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁷⁴ el-Kıfî, *el-İnbâh* IV, 38; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; İbnu'l-Verdi, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, II, 231; et-Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahv*, s. 215.

⁷⁵ ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XXII, 344; ez-Zehabî, *el-İber*, III, 201; ez-Zehabî, *Duvalu'l-İslâm*, I, 134; İbnu'l-İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 129.

⁷⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 243; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 129; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye*, II, 214; İbnu'l-İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V,

Tarihçi Ebû Şâme, kendisinin Kahire’de bulunduğu sırada H. 628 senesi, Zilhicce ayının ilk gününde İbn Mu’tî’nin öldüğünü, cenaze namazının hayvan pazarındaki kale yanında kılındığını, namaza el-Kâmil b. ‘Âdil’in de katıldığını ve Karâfe’de İmam Şâfiî türbesinden Ebû İbrâhîm el-Muzenî (öl. 264/878) ‘nin kabrine doğru yolun sol tarafına defnedildiğini bildirmiştir⁷⁷.

Hocaları ve Talebeleri

A. Hocaları

İbn Mu’tî’nin birçok âlimden ders aldığı muhakkaktır. Ancak, kendisinden bahseden kaynaklar, sadece üç tane hocasının ismini vermektedir:

1. Ebû Mûsâ el-Cezûlî’nin ‘İsâ b. ‘Abdil‘aziz b. Yâlelbaht el-Berberî el-Merrâkuşî en-Nahvî⁷⁸ (öl. 607/1210). el-Cezûlî, İbn Mu’tî’nin ilk ve en önemli hocalarından biri sayılır. Bir müddet Mısır’da kalmış, hac ziyâretinde bulunmuş ve daha sonra Mağrib’e dönerek Bacâya’de ikamet etmiştir. Bir süre Merrâkuş Câmiinde hatiplik yapmış, ders okutmuş ve Merrâkuş’da vefat etmiştir. Nahiv, usul, lügat ve kırâatta meşhur bir âlimdir⁷⁹. Eserlerinden bazıları şunlardır:

a. *el-Mukaddime (Kânûn diye isimlendirmiştir)*⁸⁰. (Nahiv ile ilgili)

b. *Muhtasaru Şerhi’bn Cinnî li Dîvâni’l-Mutenebbî*⁸¹.

129; Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu‘cemu’l-Matbû‘ât*, I, 246.

⁷⁷ Ebû İbrâhîm İsmâ‘îl b. Yahyâ el-Müzenî (öl. 264/878) bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A‘yân*, I, 196; e-Subkî (Tâcuddîn), *Tabakâtu’ş-Şafi‘iyyati’l-Kübrâ*, I-X, nşr. ‘Abdulfettâh el-Hulv ve Muhammed et-Tenâhî, Kahire, 1383/ 1964, II, 93.

⁷⁸ ez-Zehebî, *Siyeru A‘lâmi’n-Nubelâ’*, XXII, 324; ez-Zehebî, *el-‘İber*, III, 202; es-Suyûtî, *Husnu’l-Muhâdara*, I, 533; İbnu’l-‘Imad el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb*, V, 196; et-Tantâvî, *Neş‘etu’n-Nahv*, s. 215; Moh. Ben Cheneb, “İbn Mu’tî”, *İA*, V/2, 776.

⁷⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A‘yân*, III, 157-158; ez-Zehebî, *el-‘İber*, III, 146; İbnu’l-‘Imad el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb*, V, 26; ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, V, 288; et-Tantâvî, *Neş‘etu’n-Nahv*, s. 232.

⁸⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A‘yân*, III, 157-158; İbnu’l-‘Imad el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-Zeheb*, V, 26; et-Tantâvî, *Neş‘etu’n-Nahv*, s. 232.

⁸¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A‘yân*, III, 157-158; ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, V, 288.

c. *el-Emâlî fi'n-Nahv*⁸².

d. *Şerhu'l- Mukaddime* (on cilt)⁸³.

2. el-Kâsim b. 'Alî b. el-Hasen b. Hibetullâh Ebû Muhammed b. 'Asâkir⁸⁴ (öl. 600/ 1203). İbn 'Asâkir, İbn Mu'tî'nin hadis dersleri aldığı hocasıdır. İbn 'Asâkir, mârifet ehli, takvâ sahibi ve şakacı birisiydi. Babasının vefatından sonra Dâru'l-hadis en-Nûriyye'de hoca oldu. Maaş almaz, gelirlerini talebelerine dağıtırdı. Yazısı mükemmel değildi. Şam'da vefat etmiştir⁸⁵. Yazmış olduğu kitaplarının bazıları şunlardır:

a. *Fadlu'l-Medîne*,

b. *el-Câmi'u'l-Mustaksâ fi Fadâ'ili'l-Aksâ*,

c. *el-Cihâd*,

d. *el-Mecâlis*⁸⁶.

3. Tâcuddîn el-Kindî Ebu'l-Yumn Zeyd b. Hasen el-Bağdâdî⁸⁷ (öl. 613/1216). el-Kindî Şam'da nahivciler ve kurrânın Şeyhi idi. el-Melik el-Mu'azzam da kendisinden ilim tahsil etmiştir⁸⁸. Hanbelî mezhebinde iken daha sonra Hanefî olmuştur. Melikler, vezirler ve emirler nezdinde saygınlık kazanmış ve Şam'da birçok talebe okutmuştur⁸⁹.

B. Talebeleri

İbn Mu'tî'den bahseden kaynakların büyük bir ekseriyeti onun çok sayıda talebesi olduğunu, birçok kişinin onun ilminden

⁸² İbnu'l-'Imad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 26; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 288.

⁸³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 157-158.

⁸⁴ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXII, 324; ez-Zehebî, *el-'İber*, III, 202; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 214; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 83; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, I, 196.

⁸⁵ ez-Zehebî, *el-'İber*, III, 130; İbnu'l-'Imad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IV, 347; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 12; *GAL*, I, 404; *Suppl.*, I, 467.

⁸⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 12; *GAL*, I, 404.

⁸⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 129; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

⁸⁸ ez-Zehebî, *el-'İber*, III, 159; İbnu'l-'Imad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 54.

⁸⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 71.

faýdalandygyny bildirmiş, ancak talebelerinin isimlerinden bahsetmemişlerdir⁹⁰. O, özellikle Şam'da ve Kahire'deki 'Amr Câmiinde nahiv ve edebiyat dersleri okutmuştur⁹¹. İsimleri zikredilen talebeleri şunlardır:

1. Muhammed Ebû Zekiyyiddîn el-Munzirî eş-Şafi'î el-Misrî (656/1258). Ebu'l-Vefâ el-Kureşî⁹², İbn Mu 'ti'nin el-Munzirî'ye icâzet verdiğini bildirmiş, İbn Kutluboğa⁹³ ise "el-Munzirî ve başkasına" diye bir ifade kullanmıştır. el-Munzirî, hadis, fıkıh, nahiv, lügat ve tarih ilimlerinde meşhur olmuş⁹⁴, *Sahîh-i Müslim* ve *Sünen-i Ebî Dâvud*'u ihtisâr etmiştir⁹⁵.

Ayrıca *et-Terğîb ve't-Terhîb* adında bir de kitap yazmıştır⁹⁶. el-Munzirî'nin dışında, İbn Mu'tî'den ders aldıkları bildirilen üç talebesinin daha isimlerini tesbit edebildik; bunlar da:

a. Ebû Bekr b. 'Omer Radiyyuddîn el-Kosantîni (öl. 695/ 1295). es-Suyûtî⁹⁷ ve İbnu'l-'İmad⁹⁸, el-Kosantîni'nin tercüme-i hâlini verirken onun Kahire'de Arap Dilinin önde gelen otoritelerinden biri olup, fıkıh ve hadiste ilim sahibi olduğunu yazmışlar ve Arap Dili ve Edebiyatını İbn Mu'tî'den öğrendiğini bildirmişlerdir. Buna ek olarak es-Suyûtî, onun, İbn Mu'tî'nin kızı ile evlendiğine dair bazı açıklamalara da yer vermiştir.

b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Tarhân el-Ensârî ed-Dımaşkî (öl. 690/1291). Tıp ilminde meşhur olmuş, Şam hekimlerinin reisliğini yapmış ve aklî ilimlerle uğraşmıştır. İbn Mu'tî'den edebiyât

⁹⁰ el-Kıftî, *el-İnbâh* IV, 38; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V, 243; es-Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I, 533; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, I, 196; ed-Delcî, *el-Felâket ve'l-Meflûkân*, s. 123.

⁹¹ ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-Nubelâ'*, XXII, 324; ez-Zehabî, *el-İber*, III, 202; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; et-Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahv*, s. 215; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, V/2, 776.

⁹² el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 214.

⁹³ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 83.

⁹⁴ Ebû Şâme, *Terâcimu'r-Ricâli'l-Karneyn*, s. 201; ez-Zehabî, *el-İber*, III, 281; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 212.

⁹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 212.

⁹⁶ İbnu'l-'İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 277.

⁹⁷ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 470.

⁹⁸ İbnu'l-'İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 434.

okumuştur⁹⁹.

Kitâbu'l-Bâhir fi'l-Cevâhir,

*Kitâbu't-Tezkirât fi't-Tıbb*¹⁰⁰, vs. gibi eserleri vardır.

c. İbnu'l- 'Attâr İbrâhîm b. Ebî 'Abdillâh b. Yûsuf Ebû İshâk el-Ensârî el-İskenderî (öl. 649/ 1251). İbn Mu'tî'den eğitim ve öğretim görmüş, Hint, Yemen, Irak ve Rum memleketlerini dolaşmıştır¹⁰¹.

İlmî Kişiliği ve Meşgul Olduğu İlim Dalları

İbn Mu'tî'nin ilmî kişiliğini incelemeden önce meşgul olduğu ilim dallarına bir göz atmak gerekir. Zira onun ilmî kişiliğinin şekillenmesinde uğraştığı ilimlerin büyük bir rolü olduğu âşikârdır. Müellifin eserlerine bakıldığında Arap Dili ile ilgili ilimlerin bir çoğu ile meşgul olduğu görülmektedir. Ayrıca kıraat ilmi ile meşgul olduğu da, eserlerinden bahsederken de ele alınacağı üzere, kıraat ile ilgili yazdığı kasîdeden anlaşılmaktadır. Hadis ilmi ile de meşgul olmuş ve Şam'da hadis dersleri almıştır¹⁰². Yûsuf Elyan Serkîs¹⁰³ 'in de dediği gibi İbn Mu'tî'nin eserlerine vâkıf olanlar, onun ilmî vukûfiyetinin derinliğine, anlayışının kuvvetine, ahlâkının güzelliğine ve nazımının fesâhatına şâhit olurlar. Daha 31 yaşlarında iken 595/ 1198 yılında meşhur *Elfiyye*'sini yazmış olması¹⁰⁴ da ilmî hayatının ilk zamanlarından itibaren eser verecek derecede üstün bir yetenek ve zekâyâ sahip olduğunun önemli bir delili sayılabilir.

Şam'da ilmi seven ve âlimlere iyilikte bulunan Şam emîri el-Melik el-Mu'azzam ile iyi ilişkiler kurmuştur¹⁰⁵. İbn Mu'tî'nin Şam'dan Kahire'ye gidiş sebebi ise *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, *el-Felâket ve'l-Meflûkân* ve diğer bazı kaynaklarda şöyle geçmektedir: Mısır

⁹⁹ ez-Zehabî, *el-İber*, III, 371; İbnu'l-İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 411.

¹⁰⁰ ez-Zehabî, *el-İber*, III, 371; İbnu'l-İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 411; ez-Zirikî, *el-A'lâm*, I, 60.

¹⁰¹ et-Temîmî el-'İzzî (Takiyyuddîn), *et-Tabakâtu's-Saniyya fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, I-IX, nşr. 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1410/ 1989, I, 187-188.

¹⁰² Muhammed Şeneb, "İbn Mu'tî", *Dâ'iretü'l-ma'ârif*, Cilt I, sy. I, s. 280; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mu'tî", *İA*, VI/2, 776.

¹⁰³ Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, I, 245-246.

¹⁰⁴ el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹⁰⁵ el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 99.

sultanı el-Melik el-Kâmil, Şam'ı ziyaretinde İbn Mu'tî bir ulema topluluğu ile birlikte sultanın meclisine gelmiş, sultan âlimlere: زيد ذهب به cümlesinde Zeyd kelimesinin mansup okunmasının câiz olup olmadığını sormuş; İbn Mu'tî dışındaki âlimler câiz olmadığı şeklinde cevap vermişler. Ancak İbn Mu'tî câizdir demiş ve bunu şöyle izah etmiştir: “ذهب” fiiliyle ref edilen, “ذهب” masdarıdır. Zeyd kelimesi, mansup durumunda olan câr-mecrûr konumundadır. Bu durum “زيد مررت به” kabilindedir. Burada ise, Zeyd kelimesinin nasb okunması câizdir.” Sultan bu cevabı güzel bulmuş ve onun kendisiyle Kahire'ye gitmesini teklif etmiştir¹⁰⁶.

Kaynaklar, İbn Mu'tî'nin iyi bir şâir olduğunu bildirmektedirler¹⁰⁷. Arap Dili ve Edebiyatı alanında oldukça ileri gitmiş bir otorite ve ilk *Elfîyye* yazarının da kendisi olduğu bilindiğine göre, bu durumda olan bir kişinin şiir söylemiş olması normaldir. Nitekim onun muasırı olan Yâkût el-Hamevî, İbn Mu'tî'nin bir şiir divanı olduğunu bildirmektedir¹⁰⁸. Onun şiirinden bazı örnekler toplayan birtakım kaynaklar da bize bunu göstermektedir. İbnu'l-Verdî, onun hac ziyâretinde bulunup Kâbe'yi yakından gördüğünde şu şiiri okuduğunu bildirmektedir. (Tavil)¹⁰⁹:

ولمَّا تَبَدَّى لِي مِنَ السَّجْفِ جَانِبٌ وَمُقَلَّةٌ لَيْلَى مِنْ وَرَاءِ نِقَابِهَا
بَعَثْتُ رَسُولَ الدَّمْعِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا وَلِتَأْتَنَ فِي قُرْبِي وَتَقْبِيلَ بَابِهَا
فَمَا أَذِنْتُ إِلَّا بِإِبْمَاضِ بَرَقِهَا وَلَا سَمَحَتُ إِلَّا بِلِثْمِ ثُرَابِهَا

“Sanki nikâbının arkasından Leylâ'nın gözü görünürcesine, örtünün altından Kâbe'nin bir tarafı bana görüldüğünde, Kendisine yaklaşmama ve kapısını öpmeme izin vermesi için aramızdaki ilgiyi kurmak üzere ona gözyaşı elçisini gönderdim. Ne var ki o, sadece

¹⁰⁶ ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XXII, 324; ed-Delcî, *el-Felâket ve'l-Meflûkân*, s. 123; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹⁰⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; İbnu'l-Verdî, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, II, 232; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, I, 196; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; ed-Delcî, *el-Felâket ve'l-Meflûkân*, s. 123.

¹⁰⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 293.

¹⁰⁹ İbnu'l-Verdî, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, II, 232.

şimşegini çakmak suretiyle önümün aydınlanmasına ve toprağını öpmeme izin verdi.”

İbn Mu'tî'nin, Yâkût tarafından nakledilen ve kendi lakabı hakkında söylediği şu şiiri de onun şâirliğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. (Basît)¹¹⁰ :

قالوا : تَلَقَّبَ زَيْنَ الدِّينِ فَهُوَ لَهُ وَنَعْتٌ جَمِيلٌ بِهِ أَضْحَى اسْمُهُ حَسَنًا
فَقُلْتُ : لَا تَغْبِطُوهُ إِنَّ ذَا لَقَبٌ وَقَفَّ عَلَى كُلِّ نَحْسٍ وَالذَّلِيلُ أَنَا

“Dediler ki:Zeynuddin diye lâkaplandı. O lâkap, ona yaraşır; onunla ismi de güzel olmuştur.”

Dedim ki: “Ona gıpta etmeyin, zira bu, her talihsiz verile bir lakaptır; isbatı da benim.”

Yâkût el-Hamevî, ilimle ilgili olarak da şu şiirini nakletmiştir. (Kâmil)¹¹¹:

وَإِذَا طَلَبْتَ الْعِلْمَ فَعَلِمَ أَنَّهُ عِبَاءٌ لِيَنْتَظِرَ أَيَّ عِبَاءٍ تَحْمِلُ
وَإِذَا عَلِمْتَ بِأَنَّهُ مُتَفَاوِضِلٌ فَاشْغَلْ فَوَادِكَ بِالذِّى هُوَ أَفْضَلُ

“İlmi talep ettiğinde bil ki o, bir yükür. Hangi yükü taşıyacağına bakmalısın, Onun üstün olduğunu anladığın zaman artık kalbini en değerli olanla meşgul et”

es-Suyûtî ise, İbn Mu'tî'nin lâkabı ile ilgili olarak Yâkût'un verdiği şiirin biraz değişik şeklini vermektedir.(Basît)¹¹² :

قالوا : تَلَقَّبَ زَيْنَ الدِّينِ فَهُوَ لَهُ وَنَعْتٌ جَمِيلٌ بِهِ قَدْ زَيْنَ الْأَمَنَّا
فَقُلْتُ : لَا تَعْدِلُوهُ إِنَّ ذَا لَقَبٌ وَقَفَّ عَلَى كُلِّ بَخْسٍ وَالذَّلِيلُ أَنَا

“Zeynuddin diye lâkaplandığını söylediler, o lâkap onun için güzel bir sıfattır. Emin kişiler onunla süslenmiştir.”

“Ben: Onu ayıplamayın, zira bu, her bahtsız verile bir

¹¹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l- Udebâ'*, VII, 292.

¹¹¹ A.y.

¹¹² es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344.

lâkaptır; ispatı da benim, dedim.”

İbn Kesîr, *el-Bidâye*'de İbn Mu'tî'den bahsederken, cenazesine, öldüğü sene Mısır'a gelmiş olan şeyh Şihâbuddîn Ebû Şâme'nin de katıldığını bildirmekte ve el-Melik el-Kâmil'inde cenazesinde bulunduğu şekilde bir rivayete yer vermektedir¹¹³. İbn Mu'tî için: mütevazî, ağır başlı, yumuşak huylu, herkesle iyi geçinen, âlim, fâzıl ve şâir ruhlu şahsiyet sahibi bir kişidir, diyebiliriz.

Eserleri

İbn Mu'tî, Kuzey Afrika, Şam ve Mısır'da geçen altmış dört yıllık hayatı süresinde Arap Dili ve Edebiyatına vukûfiyetini gösteren değerli kitaplar yazmıştır. Ancak bu kitapların bir kaç tanesi günümüze kadar gelebilmiş, büyük bir ekseriyeti ise bize kadar ulaşamamış olup, sadece ismen bilinmektedir.

Bilinen Eserleri:

1. *ed-Durretu'l-Elfiyye fi 'İlmi'l-'Arabiyye* : “*el-Elfiyye*” veya “*Elfiyyet İbn Mu'tî*” diye de isimlendirilen bu kitap, tarzının ilkidir. Eser, 1021 beyitten mürekkep recez, seri' ve müzdevic bahrında yazılmış, bir gramer kitabıdır. Eserde nahiv ve sarf konuları birbirinden ayrılmış, önce nahiv, sonra sarfa yer verilmiştir. Eser, 1318/1900'de Leipzig'de K.V. Zetterstéeen tarafından, notlar ilâve edilmek suretiyle, “*Die alfiyya des Ibn Mu'tî*” adıyla neşredilmiştir¹¹⁴.

2. *el-Fusûl el-Hamsûn*: İbn Mu'tî, eserini beş baba ve her babı da on fasıla ayırarak konuları işlemiş ve bundan dolayı da kitabına bu adı vermiştir. Müellifin, kitabın küçüklüğüne ve baş tarafında eseri mübtediler için bir öğretim kitabı olarak yazdığını bildirmesine rağmen, şahit olarak 127 âyet, 66 şiir ve 5 emsal zikretmiş olması eserin ilmî bir gramer kitabı olduğunu göstermektedir. Eserde önce nahiv sonra da sarf konuları yer almaktadır. Eserin, Berlin, Oxford, Bodleiana, Ezher, Şam ve İstanbul'da birçok yazma nüshası mevcuttur.

Kitâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv ismiyle de bilinen bu eser, 1396/1976

¹¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, 129.

¹¹⁴ Muhammed Şeneb, “İbn Mu'tî”, *Dâ'iretü'l-Ma'ârif*, Cilt I, sy. I, s. 280-281; Moh. Ben Cheneb, “İbn Mu'tî”, *IA*, V/2, 776.

tarihinde Mahmûd Muhammed et-Tenâhî tarafından neşredilmiştir. Ayrıca bir tahkiki de İsmail Demir tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilin Dalı (Erzurum 1996)'nda, hazırlanmıştır.

3. *el-Bedî' fî Sınâ'ati's-Şi'r*: Eser, manzum bir belâgat kitabıdır, yazma nüshası Fleischer, Die Refaiya nr. 246'da mevcuttur¹¹⁵.

“ *el-Bedî' fî 'İlmi'l-Bedî'* “ diye de anılan bu eserin yazma ikinci bir nüshası Leipzig'de 488/3 numarada mevcuttur. Diğer bir nüshası ise, İstanbul'da Topkapı Sarayı, III. Ahmet Kütüphanesi 2727/8 numarada bulunmaktadır. Bu nüshadan bir örnek te Arap Birliği Arapça Yazmalar Enstitüsü Kütüphanesi nr. 18'de “*el-Bedî' fî 'İlmi'l-Bedî'* “ ismiyle bulunmaktadır. Kitap dokuz yapraktır.

İsmen Bilinen Eserleri

1. *Havâşin 'alâ Usûli 'bni's-Serrâc*¹¹⁶, İbnu's-Serrâc (öl. 316/928)'ın *el-Usûl fi'n-nahv* adlı eserinin şerhidir.

2. *Dîvânu Hutab*¹¹⁷. Muhtemelen dinî konuşmalarını topladığı bir kitaptır.

3. *Dîvânu Şi'r*¹¹⁸. Şiirlerinin yer aldığı eseridir.

4. *el-Muselles fî'l-luga*¹¹⁹. Bir kelimedeki hareke değişikliği sebebiyle mânânın değişmesini inceleyen bir eserdir.

¹¹⁵ Muhammed Şeneb, “İbn Mu'tî”, *Dâ'iretü'l-Ma'ârif*, Cilt I, sy. I, s. 280-281; Moh. Ben Cheneb, “İbn Mu'tî”, *İA*, V/2, 776.

¹¹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdathî İsmâ'il Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹¹⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdathî İsmâ'il Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹¹⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdathî İsmâ'il Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdathî İsmâ'il Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

5. *Kasîdetun fi'l-'Arûz*¹²⁰.

6. *Kasîdetun fi'l-Kırâ'âtî's-Seb*¹²¹. Kırâat ile ilgili bir kasidedir.

7. *Nazmu Kitâbi'l-Cemhere fi'l-Luga li'bni Dureyd*¹²². İbn Dureyd (öl. 325/933) 'in adı geçen eserini manzum hale getirmiştir.

8. *Nazmu kitâbi's-Sihâh fi'l-luga li'l-Cevherî*¹²³. Cevheri (393/1003)' ye ait bu eseri manzum hale getirmeye çalışmış ve tamamlayamamıştır¹²⁴. Muhtemelen bu eser, İbn Mu'tî'nin eserlerinin sonuncusudur.

9. *el-'Ukûd ve'l-Kavânîn fi'n-Nahv*¹²⁵. Nahivle ilgili bir eserdir.

10. *Şerhu'l-Cumel fi'n-Nahv li'z-Zeccâcî*¹²⁶. ez-Zeccâcî (öl. 340/952)'nin *el-Cumel fi'n-Nahv* adlı eserinin şerhidir.

11. *Şerhu Ebyâti Sîbeveyh*¹²⁷. Sîbeveyh (öl. 180/796)'in *el-Kitâb* isimli eserinin beyitlerini manzum halde şerh etmiştir.

12. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezûliyye*¹²⁸. Bu kitap, el- Cezûlî'nin arkadaşıyla birlikte hocaları İbn Berrî (öl. 582/1187)'ye sordukları

¹²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdath İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹²¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdath İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹²² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdath İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹²³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdath İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, II, 523; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 192-193; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹²⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VII, 292; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Serkîs (Yûsuf Elyân), *Mu'cemu'l-Matbû'ât*, I, 245-246.

¹²⁵ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdath İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, II, 523; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹²⁶ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdath İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, II, 523; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹²⁷ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II, 344; Bağdath İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'Ârifîn*, II, 523; el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

¹²⁸ el-Es'ad, a.g.m., *ed-Darah*, Yıl IX, sy. II, s. 98-99.

çeşitli sorulara karşılık alı-nan cevapları bir araya toplayarak meydana getirdiği *el-Mukaddime* adlı eserinin şerhidir.

Nahiv İlmine Getirdiği Yenilikler

İbn Mu'tî'nin *Elfiyye*'sine ve *el-Fusûlu'l-Hamsûn* adlı eserlerine nazaran Basra Nahiv Mektebi yanlısı olduğu düşünülebilir. Ancak o bu hususta mutaassıp değildir ve az da olsa Kûfelilerin görüşlerini de tercih etmektedir. O, bu iki nahiv mektebinin görüşlerini tercih ederek dar bir çerçeve içine sıkışmamış, birçok yerde Bağdâd Nahiv Mektebinin ve hocası el-Cezûlî'nin görüşlerini de benimsemiştir¹²⁹. Ancak müellif, bazı görüşlerinde yalnız kalmış, kendisinden başka hiç bir gramerci o görüşünü benimsememiştir. Bazan de İbn Mu'tî'ye âit olan görüşe nahivcilerin bazıları iştirak etmiştir.

İbn Mu'tî'nin yalnız kaldığı görüşlerinin en barizlerinden biri nâkıs fiillerden olan *مادام* 'nin haberinin isminin önüne geçmesini caiz görmemesidir. İbn Mu'tî, bu hususta *el-Fusûl*'da “ *مادام* ye gelince, haberinin kendisiyle ismi üzerine takaddümü caiz değildir¹³⁰.” demektedir. Haberinin kendisine takaddumu bi'l-ittifak câiz değildir, ancak ismi üzerine takaddümünün câiz olmadığı görüşü sâdece İbn Mu'tî'ye âittir. Di-ğer nahivcilere göre câizdir.

İbn Mu'tî, “Kelâm, Kelim” vs. nin tanımını yaparken “Kavl” in kelâm, kelim ve kelime için umumî olduğunu, fakat asıl olanın onun müfrette istimâl edilmesi olduğu görüşündedir. es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*'de, kavl hakkında bilgi verdikten sonra, onun müfrette hakikat; mürekkebe ıtlakta mecaz olduğunun söylendiğini ve İbn Mu'tî'nin de bu görüşte olduğunu bildirmektedir¹³¹.

İbn Mu'tî, ismi-i işâretlerin mebnî oluşlarını harfe benzemeleriyle açıklamak-tadır. *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'de es-Suyûtî, onun bu görüşünü verdikten sonra: “İbn İyâz'ın şerhinde ism-i

¹²⁹ Yanık, Nevzat H., “İbn Mu'tî”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)* İstanbul 1999, XX, 213.

¹³⁰ Demir, İsmail, *İbn Mu'tî ve Kiâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv Adlı Eseri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1996), metin, s. 17.

¹³¹ es-Suyûtî, *Hem' u'l-Hevâmi' Şerh Cem'i'l-Cevâm'i fi 'İlmi'l-Arabiyye*, I-II, Kahire, 1327, I, 13.

işâretlerin mebnî oluşunu, harfe benzemeleri ile izah etmek gariptir. Ben İbn Mu'tî'den başka bunu söyleyen kimse bilmiyorum." dediğini nakletmektedir¹³². İbn 'Akîl (öl. 769/1367) ise, "İsm-i işâretler mânâda mukadder harfe benzediklerinden mebnîdirler¹³³." demektedir. Böylece İbn Mâlik'in bu hususta açıkça İbn Mu'tî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir.

İbn Mu'tî, mef' ûlün lehin masdar olmasını, âmilinin lâfzından olmamasını, vücûdiyette âmiline mukârin olmasını, ondan daha umumî olmasını ve "niçin?" sorusuna cevap olmasının şart olduğunu bildirmekte¹³⁴, ancak âmilinden daha umumî olması şartını, İbn Mu'tî'den başka bir kimsenin benimsediği bilinmemektedir.

İbn Mu'tî, nidâ harflerini aşağıdaki şekilde ikiye taksim etmiştir:

a. Uzak için olan nidâ harfleri: أيا، هيا، يا

b. Yakın için olan nidâ harfleri: أ، أي¹³⁵

Diğer nahivciler bu şekilde bir taksim yapmamaktadırlar¹³⁶.

İbn Mu'tî, lafzatullahdaki hemzeden bedel olan elif-lâmın (ل) ahdiyet için geldiği görüşündedir. O, bu görüşünde Ebû 'Alî el-Fârisî (öl. 377/987)'ye tâbî olmuştur¹³⁷.

İbn Mu'tî, nâib-i fâil konusunda mef'ûlün bih bulunan cümlede Basra Ekolünün görüşüne uyararak mef'ûlün bihten başkasının naâib-i fâil olamayacağını bildirmiş, ancak mef'ûlün bih bulunmayan cümlede masdar, zarf ve câr-mecrûr bulduğunda önce câr-mecrûr, ikinci olarak masdar, daha sonra ise zarfın nâib-i fâil olması gerektiği şeklinde bir sıralamada bulunarak yalnız kalmıştır¹³⁸.

¹³² es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'n-Nahv*, I-IV, Haydarabad, 1359, III, 4.

¹³³ İbn 'Akîl (Baha'uddin 'Abdullah), *Şerh İbn 'Akîl*, I-II, nşr. Kâsim eş-Şemmâ'î er-Rufâ'î, Beyrut, 1408-1987, I, 32.

¹³⁴ Demir, İsmail, *İbn Mu'tî ve Kiâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv Adlı Eseri*, metin, s. 24.

¹³⁵ A.g.e., metin, s. 36.

¹³⁶ es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' Şerh Cem'i'l-Cevâm'i fi 'İlmi'l-'Arabiyye*, I, 172; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir fi'n-Nahv*, I, 304.

¹³⁷ İbn Manzûr (Cemâluddîn Muhammed), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut, 1410/1990, ١١ (ELH) maddesi.

¹³⁸ İbn 'Akîl, *Şerh İbn 'Akîl*, I, 404.

Sıralamaya çalıştığımız bu görüşler İbn Mu'f'nin nahiv lmine getirdiği yenilikler ve sadece kendisine ait olan görüşlerinden bir kaçını olarak sayılabilir.

İSLÂM ÖNCESİ ARAP ŞİİRİNDE DİNİN ETKİLERİ*

Yazan : Reynold A.NICHOLSON

Çev.: Yrd. Doç. Dr. İbrahim YILMAZ**

ÖZET

Din, İslâm'dan önceki Arapların hayatlarında çok az bir etkiye sahiptir. Bu yüzden onların şiirlerinde, dini kavramlara rastlayacağımızı ümit etmiyoruz. Ancak bu insanların hayatlarını bütünüyle amaçsız, haz ve zevk uğrunda geçirdiklerini düşünmek de yanlıştır. Bu makalede, Eski Arap şiirinde yer alan dinî izler konusunda durulmakta ve önemli veriler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şiir.

ABSTRACT

Influence of Religion on Pre-Islamic Poetry

Religion had so little influence on the lives of the Pre-Islâmic Arabs that we cannot expect to find much trace of it in their poetry. It would be a mistake to suppose that bedouin men always, or even generally, passed their lives in the aimless pursuit of plesure. In this article, it had been tried to research influence of religion on Pre-islamic poetry and given important clues of this subject.

Key Words: Religion, Christianity, Judaism, Poetry.

* Bu, yazarın *A Literary History of the Arabs* (Cambridge 1969) adlı eserinin 135-140. sayfalarının çevirisidir. Ayrıca bazı dipnotlar çeviren tarafından ilâve edilmiştir.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

Din, İslâm'dan önceki Arapların hayatlarında çok az bir etkiye sahipti. Bu yüzden onların şiirlerinde, dini kavram ve anlamları çokça bulacağımızı ümit edemiyoruz. Onlar, Yüce Tanrı'ya ve bütün Arabistan'da saygı gösterilen, şefaatları sıcak bir şekilde Allah tarafından kabul edileceğini iddia ettikleri O'nun üç kızına el-Lât, Menât ve el-Uzzâ'ya inanıyorlardı. Bunun yanısıra onların, kullarına devamlı güzel şanslar getiren yüksek lütûf sahibi birçok putları da vardı¹. Sıradan bir çöl Arabı (bedevî), gerçek dindarlık hakkında hiçbir şey bilmiyordu. Onlar, ilahları adına yemin etmeyi uygun görmekle birlikte, onlara ibadet etmeye karşı oldukça isteksizdiler. Suda boğulan bir adamın bir dala sarılması gibi, ihtiyaç anında Allah'a dua ediyorlardı. Fakat onların bâtil dinî merasimlere inançları daha kuvvetliydi. Dinlerini çok ciddiye almamalarına rağmen, onun pragmatik değerini çok iyi kavramışlardı. Bazı arzu ve zevklerini terk etmek zorunda kalmalarına rağmen, katılmış oldukları hac merasimi ve savaşın yasak olduğu dört ay, onlara huzur ve esenlik veriyor, maddî çıkar ve itibar kazandırıyor².

Ticaret din ile birlikte gelişti. Hac esnasında büyük panayırlar kuruluyordu. Bunların en meşhuru da, hac süresi içerisinde 20 gün kadar faaliyeti süren Ukâz panayırı idi. Bu panayırlar, Eski Arapların sosyal, politik ve kültürel hayatlarının bir dereceye kadar merkezidi³. Onlar, Arap kabileleri arasında güvenle görüşmenin mümkün olabildiği yegane mekanlar konumundaydı⁴.

Eski Yunan ve Modern İngiltere'de olduğu gibi, pek çok sosyal faaliyet, bu panayırlarda, atletik sporlarla değil, şiir ve hitabete ait edebiyat çalışmalarının halka arz edilmesi yoluyla gerçekleştirilirdi.

¹ Bk. İbnu'l-Kelbî, *K.el-Asnâm (Putlar Kitabı)*, trc. Beyza Düşüngen, Ankara 1969, s.mtn. 9-18, trc. s.29-36; Tülücü Süleyman, "Eski Arap Yarımadasında Muhtelif Dinler ve Mensupları", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı 26, Ankara, Şubat 1991, s.86; Savran, Ahmet ve Demiryak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, Erzurum 1993, s.14-18; Hamidullah, Muhammed, *İlk İslâm Devleti*, trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992, s.17-18.

² Fayda, Mustafa, "Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 311-317.

³ Arap panayırları hakkında geniş bilgi için bk. Yılmaz, İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1997.

⁴ Bk. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin 1897, s.88 vd.

İleri gelen şairler şiirlerini okurlar, her kesimce kabul gören büyük söz sanatkârının takdirine arz ederlerdi⁵. Panayırlardan başka hiçbir mekan, şairlere böyle büyük bir şöhret kazanma imkânı sağlamıyordu. Bugün olduğu gibi, gelecekte de bütün Arabistan, Ukâz'dan bahsetmeye devam edecektir. Hz.Muhammed'in genç yaşlarında iken Ukâz panayırında Necrân piskoposu Kuss b. Sâ'ide (öl.m.600)'nin güzel konuşmasını hoşnut bir şekilde dinlediği rivâyet edilmektedir. Hz.Muhammed, bu Hristiyan vâizin konuşmasını ve şiirlerini putperest diğer şairlerin şiirleri ile karşılaştırmış ve değerlendirmiş olabilir⁶.

Bedevî hayat anlayışı, büyük oranda zevk ve hazza dayalıdır. Bedevî Arapları, aşk, şarap, kumar oynama, kısra dinleme, akıl ve hikmetle ilgili kısa, zarif ve etkili ifadeleri takdir ediyor, onlardan hoşlanıyor, bunun ötesinde ise mezarı görüyordular:

Kızarmış et ve şarap: sallanarak gezinti.

Metin ve tecrübeli bir devenin üzerinde gezinti.

Onun sahibi süratle gider.

Alçak vâdi ve düz ova üzerinde.

⁵Bk. Ateş, Ahmed, "an-Nâbîga ad-Dubyânî Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar" *Şarkiyat Mecmuası*, II (1957), s.37-40.

⁶ Metnini yazarı ve diğer bazı batılı müsteşrikler Kuss'u her ne kadar hristiyan olarak gösteriyorlarsa da, bu bazı kaynaklara göre doğru değildir. Kaynakların belirttiğine göre, o dönemin Arabistan'ında Varaka b. Nevfel, Ubeydullâh b. Cahş, Zeyd b. 'Amr b. Nebşe gibi Hz. İbrahim'in dinine mensup olup, Kâbe'nin tavafı, umre ve hac, gusül abdesti almak v.b. hususlara riayet eden, bu inançlarını özellikle de bir Allah fikrini genellikle kabileler arasında ve panayırlarda dolaşarak, Araplara telkin etmeye çalışan bazı insanlar vardı. Kuss da, Hanîf dinine mensup olup, bu telkincilerin ileri gelenlerinden biriydi (bk. Fr.Buhl., "Hanîf", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, V, 215-217; Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'ân-ı Kerîm ve Hanifler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, 1963, s.81-92; Tülücü, Süleyman, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1982, s.20-21.

Mermer gibi beyaz ve güzel kadınlar.
Yerde sürünen altın saçaklı ve nadide giysileri ile.

Zenginlik, zevk verici rahatlık.
Ut'un tatlı nağmeleri içerisinde.

Böyle zevkler, kısa ömrümüze hakim olur.
Zaman değişme halindedir. Zamanın ahmağı insandır.

Servet veya istek, büyük ve küçük hazine.
Ölümünkiler her şey olduğundan beri, her şey birdir⁷.

Bu insanların hayatlarını tamamen amaçsız, haz ve zevk uğrunda geçirdiklerini düşünmek yanlış olabilir. Şüphesiz onların mal biriktirme, şeref peşinde koşma, kan davası gütmeye, intikam gibi bazı dünyevî amaçları da vardı. Şairin biri, bunu şu şekilde dile getirir: "Allah esirgesin! Sanki bir dağ gibi, elem verici bir hasret göğsüme ıstırap verdiği halde öleceğim"⁸. Şair İmru'u'l-Kays, bundan daha derin bir manaya şu şekilde işaret eder:

Ben, sade bir geçim içerisinde çalışırsam,
Az servet bana yetecek ve daha fazlasını aramayacağım.

Ancak daimî olan bir şöhretin peşinden koşacağım.
Bazen büyük şöhretlere ulaşan, benim gibi insanlar vardır.

⁷ et-Tibrîzî, *Şerh Dîvânî'-Hamâse*, nşr. Freytag, yrs. ve tsz., s.506.

⁸ et-Tibrîzî, *Şerh Dîvânî'-Hamâse*, nşr. Freytag, yrs. ve tsz., s.237.

Hayat devam ederken insan asla ulaşamaz.

Arzusunun zirvesine ve meşakatten de kurtulamaz⁹.

Bunlar, mertçe ifade edilmiş asil duygulardır. İdealleri yok olmuş, kaderin kendine verdiği bütün sıkıntıları normal olarak karşılayan, bitkinliğin, yokluğun samimi ifadeleridir. Bu devir, vahşî ve karışık bir dönemdi. Zuheyr'in belirttiği gibi, kabile ve aileler arasında kan davaları, hayatı sisleriyle boğuyordu. Bazı düşünce sahibi erdemli insanlar, haklı olarak o dönemde çıkıp, kendi kendilerine: “Hayatın değeri ve anlamı nedir? Nereye gidiyoruz?” gibi soruları soruyorlar; fakat bu sorulara putperest inancından cevap alamıyorlardı.

Hız.Muhammed'in yaşadığı Arabistan'da sadece putperestlik hüküm sürmüyordu. Yahudi kolonistleri çok daha önceleri Hicaz'a yerleşmişlerdi. Muhtemelen en eski intikaller, Filistin topraklarının Titus veya Hadrian tarafından işgali ile başlamıştır. Bazı Yahudi mültecileri, yeni iskan ettikleri topraklarda kendilerinin de akrabaları olan Arap halkı ile kaynaşmışlar, bazı şiirlerin de temas ettiği gibi, kısmen de olsa Araplaşmışlardır. Yahudilerin çoğunluğu ise, ticaretle teknik alanlarda bölgesel bir gelişmeye öncü olmakla birlikte, dinlerini muhafaza da büyük gayret göstermişler ve kendi dinlerinde kalmayı başarmışlardır. Onlar, çöldeki tuz misali, muhafazakâr olarak ayrı bir topluluk halinde Araplar içerisinde yaşamışlardır. Hicâz bölgesinde, onların dini bağlılıklarına ve manevi değerlerine karşı çıkılmamıştır. Yemen bölgesinde ise Yahudi mültecileri arasında durum biraz farklı cereyan etmiştir. Tubba' Es'ad Kâmil'in ileri sürdüğü Yahudiliğin bu bölgeye girişi ile ilgili anlatılan menkıbeler, doğru olmasa gerektir. Bilinen gerçek şudur ki, VI. asrın başlarına doğru Yahudilik, Hıristiyanlıkla birlikte bu bölgeye yerleşmiştir. Yahudilik inancını kabul eden Himyerî Kralı Zû Nuvâs'ın sayesinde Yahudilik, Hıristiyanlığa karşı kanlı mücadeleler neticesinde bir

⁹ İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, nşr. De Slane, Paris 1837, Arapça metin, s.22, beyit:17 vd.; Ahlwardt, *Dîvâns of the Six Ancient Arabic Poets*, London 1870, s.154, byit: 57-59 (nr.52); İmru'u'l-Kays, *Dîvân*, Beyrut, 1392/1972, s.145.

galibiyet kazanmıştır¹⁰. Böylece Yemen bölgesinde Hıristiyanlık, Necrân'ın dağlık bölgelerinde sıkıştırıldı. Bu dinin en fazla taraftar bulduğu yerler, Gassâni ve Hîre'ye bağlı, Arap askerleri tarafından korunan, Roma ve İran sınırlarında yer alan Kuzey ve kuzey doğu bölgeleridir.

Hîre şehrinin, 'İbâdî diye isimlendirilen büyük bir Hıristiyan nüfûsunu barındırdığı bilinmektedir. Onlar vasıtasıyla Babilonya Ârâmî kültürü, Yarımada'nın bütün bölgelerine yayılmıştır. Tarefe ve el-Mütelemmis gibi şairlerle ilgili rivâyetlerden anlaşıldığı üzere, onlar, Araplardan çok önceleri yazıyı öğrendiler ve muhteva bakımından oldukça farklı, Arapça ile yazılmış en eski şiirleri ortaya koydular. Maalesef, bu şiirlerin çoğu, İslâm öncesi şiirlerin bize ulaşmasını kendilerine borçlu olduğumuz şiir râvilerinin geleneksel Arap şiir modellerine bağlı olmaları ve bunun dışında herhangi bir şeyi nakletmemeleri sebebiyle kaybolmuştur.

'İbâdî şâirlerin en meşhuru, kitabımızın önceki sayfalarında hayatı kısmen anlatılan 'Adî b. Zeyd'dir. 'Adî, şiir münekkiteri tarafından şehirde yaşamış biri olmasından ötürü, ilk tabaka şairleri arasında sayılmaz¹¹. Bundan dolayı aşağıdaki anekdot ilgi çekicidir: Şair el-'Accâc'ın, çağdaşları et-Tirimmâh ve el-Kumeyt hakkında şöyle dediği rivâyet edilmektedir: “Onlar bana gelir, şiirdeki nâdir ifadeler hakkında soru sorarlardı, ben de onlara cevap verirdim. Daha sonra onların yine bu ifadeleri yanlış kullandıklarını görür, dehşet içinde kalırdım. Muhtemelen bu yanlışlıklarının ana nedeni şuydu. Onlar, görmediğini tasvire kalkışan şehirli şairlerdi. Ben ise gördüğümü tasvir eden bedevî bir şairdim”.

'Adî en fazla şarap konulu şiirleri ile tanınmıştır. Doğu Hıristiyanlığı daha ziyade içki ve şarap ticareti ile uğraşıyordu. Böylece onların dini (Hıristiyan) akideleri, Şair el-A'sâ'ya Hıristiyanlığı öğrettikleri iddia edilen tüccarlar tarafından Arabistan'ın merkezine taşınmıştır.

¹⁰ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, Beyrut 1390/1970, s.277; el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 199; Tülücü, Süleyman, *Zuhey'r b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği*, s.17.

¹¹ Bk. el-Esma'î, *K.Fuhûleti's-şu'arâ'*, nşr. Torrey, 1971, s.11; Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s.44.

'Adî, içki içer, sarhoş olurdu. Ancak onun şiirlerinde “ölüm” düşüncesi kendini daima hissettirmiştir. Meselâ o, bir şiirinde, mezarlıktan yürüdüğünü ve ölü kimselerin kendisine şöyle dediklerini dile getirmiştir:

Biz ölüleri gören kimseler, kendi kendilerine şunları söylesin,
Zevâl mevsimi süratli bir şekilde bana doğru gelmektedir.

Muhkem dağlar ebediyen dayanabilir mi?
Zamanın hadiselerine ve her şeye katlanabilirler mi?

Bizim yanımızda kalan nice yolcular var!
Onlar, içerisine su katılmış şarap içmektedirler.

Şarabı temizlemek için her sürahinin ağzında süzgeçler,
Güzel eğerler içerisinde tepinmekte olan cins atlar.

Bir zamanlar, o ölüler güzel bir hayat yaşadılar.
Bedbahtlıktan korkmadılar, tembel tembel eğlendiler.

Sonra (ey yolcu) bak! Zaman onların hepsini bir çöp gibi silip
süpürdü.
İnsanlar, hızla dönen zamanın önüne daima bir av gibi düşerler.

Zaman, en cesur ve en iyileri bir müddet muhafaza eder.
Gece gündüz ise, hazzın öldürücü arayışındadır¹².

¹² 'Adî b. Zeyd el-'İbâdî, *Divân*, nşr. Muhammed Cebbâr, Bağdat 1385/1965, s.82-83;

Rivâyetlere göre, bu şiirlerin söylenmesi, Hîre'nin meşhur hükümdarlarından biri olan Nu'mân el-Ekber'in Hıristiyanlığı kabul etmesine neden olmuştur. Bu hikâye, Hıristiyan dini ile ilgili Arap şiirinin, putperest kimseler üzerindeki etkiyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Hîre ve Gassân sarayları, kendisini himaye edecek birini arayan veya kazanç peşinde koşan şairler tarafından sık sık ziyaret edilen yerler arasındaydı. en-Nâbîga, Lebîd ve el-A'sâ gibi şairlerin şiirlerinde az temas edilse de, bu kültürden uzak kalmadıkları kuvvetle muhtemeldir.

Dinî izler, inkâr edilemeyecek bir şekilde İslâm öncesi Arap şiirinde mevcuttur. Önceleri, bu gibi şiir parçalarının sonradan uydurulmuş olduğu ileri sürülmesine rağmen, günümüzde bu iddia artık geçerliliğini kaybetmiştir. Von Kremer, Sir Charles Lyall ve Wellhausen'in ileri sürdüğü deliller bunu kuvvetlendirmektedir: Birçok durumlarda, bu gibi şiirlerde dile getirilen dini söylemler, İslâm ile doğrudan bağlantılı değildir ve bu izlerin bulunduğu metinler, İslâm orijinli değildir. Muhtemelen bunlar, Yahûdi ve Hıristiyan dinlerinin yayılmasının tabîî bir neticesidir¹³.

'Adî b. Zeyd, şiirlerinde geceye kalmış yolcuları ağrlamak için evini aydınlatmış hücredeki keşiş gibi kimselere, sık sık işaretlerde bulunmaktadır. Züheyr gibi o da, kötü davranışlarından dolayı insanların ceza göreceği hesap gününe, Semâvî kitaplara; ahlâki davranışlara, ölümü düşünüp ibret almaya, servetten ziyade erdemli bir yaşam sürmeye önemli vurgularda bulunur. Bunları, İslâm için uygun zemini oluşturmada rol oynamışlardır. Her geçen zaman da bu iddiaları kuvvetlendirmektedir.

Cheikho, Louis, *Şu'arâ'un-Nasrâniyye*, Beyrut 1967, I, 441-442.

¹³ Bk.Von Kremer, "Ueber die Gedichte des Labyd", *SBWA Phil. Hist. Klasse*, Vienna 1881, s.555 vd.; Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, s.224 vd.

KİTAP TANITIMI
EKEV AKADEMİ DERGİSİ*

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ**

ÖZET

İncelediğimiz son sayı dâhil, şimdiye kadar bu derginin on sayısı neşredilmiştir.

Erzurum Kültür Eğitim Vakfı tarafından, bundan sonra, yılda (Kış, Bahar, Sonbahar) üç defa neşredilecek olan dergi; İlâhiyat, Türk-İslâm Tarihi, İslâmî Türk Edebiyatı, Türk Dili, Arap Dili ve Edebiyatı, İktisat ve Hukuka dair çeşitli makaleleri ihtiva etmektedir.

Ümit ederiz ki derginin, bundan sonraki sayıları da daha iyi bir şekilde çıkacaktır.

***Anahtar Kelimeler:** Erzurum, Sonbahar, İlâhiyat, Türk Dili, Hukuk.*

ABSTRACT

BOOK REVIEW

EKEV Academic Review

Ten issues of this review have so far been published including the present one which is now being perused by us.

The review which is going to be published three times in a year (Winter, Spring, Autumn) from now on by Erzurum Kültür Eğitim Vakfı (Cultural and Educational Foundation in Erzurum) contains

* **EKEV AKADEMİ DERGİSİ** (Academic Review)- Sosyal Bilimler-, Yıl/Year 6, Sayı/Number 10, Kış/Winter 2002 (Bizim Büro Basımevi Yayın-Dağıtım San. Tic. Ltd. Şti., Ankara 2002, V+279+2 s.). Tanıtımını yaptığımız *EKEV Akademi Dergisi*'nin bu sayısı hakkında, daha önce, Muhammet Hekimoğlu'nun bir yazısı yayınlanmıştır (*Nüsha, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, yıl II, sy. 4 (Kış 2002), s. 157-158).

** Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

various articles on Theology, Turkish-Islamic History, Islamic-Turkish Literature, Turkish Language, Arabic Language and Literature, Economy and Law.

We hope that the coming issues of it will be more appealing.

Key Words: *Erzurum, Autumn, Theology, Turkish Language, Law.*

Tanıtımını yaptığımız bu sayısı (10. sayı) ile, derginin şimdiye kadar on sayısı yayınlanmıştır. Son iki sayıdan itibaren de editörlüğünü Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU deruhte etmiştir. Derginin Yayın Kurulu, soyadı sırasına göre, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Mustafa KARA, Doç. Dr. Turgut KARABEY, Prof. Dr. Nadim MACİT, Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK, Prof. Dr. Ramazan ÖZEY, Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM, Prof. Dr. Azmi YÜKSEL'den oluşmuştur. 37 ilim adamından müteşekkil Hakem Kurulunda yer alan, ülkemizin çeşitli üniversitelerine mensup bazı isimler şunlardır: Prof. Dr. Hamza AKTAN, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Mustafa ERDEM, Prof. Dr. Mustafa KARA, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Mustafa KILIÇLI, Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI, Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ, Prof. Dr. Osman TÜRER, Prof. Dr. Azmi YÜKSEL. Yayın Koordinatörlüğünü ise Nurettin CEVİZ üstlenmiştir.

Bu sayıdan itibaren yılda üç dönemde (Kış, Bahar, Sonbahar) üç kez yayınlanacak olan dergide; şimdiye kadar, başta İlâhiyat (Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, İslâm Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf) olmak üzere Türk-İslâm Tarihi, İslâmî Türk Edebiyatı, Türk Dili, Arap Dili ve Edebiyatı, İktisat ve Hukuk sahalarında birçok yazı neşredilmiştir. Ayrıca, zaman zaman çeviri ve kitap tanıtma yazılarına da yer verilmektedir.

Dergide; sırası ile, şu yazılar yer almıştır:

Sadık KILIÇ: “*Yorum Sadece Kendisidir, Daha Fazlası: ‘Nas’ Değil!..*” (s. 1-8)

Nadim MACİT: “*Teolojik Dilin İmkânı Üzerine-Doğrulamacı Analiz Mantığı-*” (s. 9-26)

Mevlüt ERTEN: “*Kur’an’a Yaklaşımında Bilgi-Yorum İlişkisi.*” (s. 27-40)

Ali EROĞLU: “*Kur’ân-ı Kerim’in Tefsiri ve Ma’âni’l-Kur’ân Müelliflerinin Kur’ân Tefsiri’ne Getirdikleri.*” (s. 41-51)

Cengiz GÜNDOĞDU: “*Halvetiyye Tarikatı Şemsiyye Kolu Meşâyihî ve Şemsî Dergâhı Son Post-Nişni: Hüseyin Şemsi (Güneren)*” (s. 53-71)

Mehmet Zeki İŞCAN: “İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkânı.” (s. 73-94)

Sayın DALKIRAN: “Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme.” (s. 95-117)

Fazlı POLAT: “Din-Devlet İlişkisi ve Diyanet.” (s. 119-128)

Bozkurt KOÇ: “Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif-Kompulsif Kişilik Bozukluğu.” (s. 129-144)

Şehmus DEMİR: “Kur’an Bütünlüğü İçinde İnsanın Servet ve Mal Karşısındaki Konumu.” (s. 145-152)

Mustafa TİFTİK: “İstisna Sözleşmesinde Eser Kavramı.” (s. 153-174)

Nurettin CEVİZ: “Câhiliye Döneminde Süvari Şairler.” (s. 175-203)

A. Dilek KANGAL: “Sözde Ermeni Sorunu ve Tarihi Gerçekler.” (s. 205-212)

M. Faruk TOPRAK: “Klasik Arap Şiir ve Nesrinde Kuraldışı Kullanımlar (I).” (s. 213-222)

Derginin “çeviriler”e tahsis edilen bölümünde ise şu çeviri yazıları bulunmaktadır:

Muhammed HAMİDULLAH (çev. Abdullah AYDINLI): “Sahîh-i Buhârî’nin Fransızca Çevirisi Dolayısıyla.” (s. 225-254)

Thomas J. O’shaughnessy S. J. (çev. Ömer KARA): “Eskatolojik Bir Sembol Olarak Arş.” (s. 255-276)

Son taraflarda, kitap tanıtımına ayrılan kısımda ise (s. 279), yılda üç kez yayınlanan (Bahar, Yaz, Güz) *Nüşa, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*’nin son sayısı (Yıl: I, Sayı: 3, Güz 2001), Muhammed HEKİMOĞLU tarafından kısaca tanıtılmıştır.

Son zamanlarda büyük bir artış gösteren, Yurdumuzda yayınlanan bazı dergilerde zaman zaman yazım hatalarının yapıldığına şahit olmaktadır. Bu tür yanlışlardan kaçınmak için başta, Türkçe kelimelerin imlâ kurallarına uygun bir şekilde yazılmasına azamî özen

gösterilmelidir. Özellikle de, kelime sonlarındaki “yâ-yı nisbet”lerin (î) şeklinde uzatılarak yazılmasına (*dinî, hayatî, ilmî, iktisadî, nizamî* vs. gibi) önem verilmelidir. Ayrıca, kimi kelimelerde ünlü harflerin üzerine konulması gereken uzatma ve inceltme işaretlerinin (^) gösterilmesi gerekmektedir (*âdet, âlem, ilâh, kâğıt, kâmil, kâr, Kâzım* vs. gibi). Bu hususta, Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanan *İmlâ Kılavuzu* (Genişletilmiş ve gözden geçirilmiş yeni baskı, Ankara 1996) bize rehberlik edecektir. Diğer yandan, Arapça ve Farsça kelimelerin (özel adlar ve kitap adları vs.) doğru yazılması büyük önem taşımaktadır. Tabîdir ki, bu hususta en büyük sorumluluk yazı sahiplerine düşmektedir. Yazı sahipleri, yazılarını imlâ kuralları ve araştırma tekniklerine uygun olarak kaleme aldıktan sonra, mutlaka en az birkaç kere kontrol etmelidirler, özellikle de bilgisayarda yazdıktan sonra. O zaman hemen hemen hiçbir hata kalmayacaktır.

Dergide önemli sayılabilecek bir yenilik de, son iki sayıdan itibaren, yazı başlıklarından sonra, her yazının kısa bir İngilizce özetinin (*abstract*) yer almasıdır. Şimdiye kadar çeşitli sahalarda yazılmış birçok bilimsel yazıyı içine alan dergi, kaliteli ve göz alıcı baskısıyla da dikkati çekmektedir.

EKEV (Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi) tarafından hiçbir maddî kâr gayesi gözetilmeden, sadece Türk-İslâm kültürüne hizmet etmek amacıyla neşredilen bu derginin; yayını aksatmadan, başarı ile sürdürmesini dileriz.