

Sayı: 2 ◀ ▶ Yıl: 2015
ISSN 2147-8171

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 2 ◀ ▶ Yıl: 2015
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

Erşahin Ahmet AYHÜN

Kapak Tasarımı

Emin ALBAYRAK

Baskı

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<http://ilahiyat.ogu.edu.tr>
ilahiyatdergi@ogu.edu.tr

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 2 ◀ ▶ Yıl: 2015
ISSN 2147-8171

Dergi Adı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Dergi Sahibi	Prof Dr. Hasan GÖNEN (Rektör)
Redaksiyon	Arş. Gör. Yunus ARAZ Arş. Gör. Fatma HAZAR Arş. Gör. Aynur KURT
Editör	Prof Dr. Hüseyin AYDIN (Dekan)
Editör	Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT
Yardımcısı	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Yazı İşleri Müdürü	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Yayın Kurulu	Prof.Dr. Hüseyin AYDIN Prof.Dr. Ejder OKUMUŞ Prof. Dr. Dursun HAZER Prof.Dr. Ali Rıza GÜL Prof.Dr. Ali ÇELİK Doç. Dr. Mizrap POLAT Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN Yrd. Doç.Dr. Yusuf KARATAŞ
Danışma Ku- rulu	Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Necmettin Erbakan Üniversi- tesi) Prof. Dr. Cafer KARADAŞ (Abant İzzet Baysal Üniversi- tesi) Prof. Dr. Selahattin TURAN (Eskişehir Osmangazi Üniversi- tesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversi- tesi) Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof Dr. Zekeriyya GÜLER (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. İsmail GÜLER (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Bayramali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Sakarya Üniversitesi) Prof Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi) Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi)

Fakülte Dergisi 2. Sayı Hakemleri	Prof. Dr. Hüseyin AYDIN	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Prof. Dr. Orhan ÇEKER	(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
	Pof. Dr. Dursun HAZER	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Doç. Dr. Hafız SALİHUDDİN	(Pakistan-Mardan-AWKUM Üniv.) ¹
	Doç. Dr. Fatma Asiye ŞENAT	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Sevim ARSLAN	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Naci KULA	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Öğr. Gör. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU	(Eskişehir Osmangazi Üniv.)
	Öğr. Gör. Şenol AMEDOV	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Arş. Gör. Yunus ARAZ	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Öğr. Gör. Ahmet ÇETİNKAYA	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Öğr. Gör. Dr. Halil EYYÜP	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Öğr. Gör. Sadık TANRIKULU	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)	
Öğr. Gör. Fatih TOK	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)	
Uzm. Ömer Faruk BAYRAKÇI	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)	

¹ External referee/Dış hakem http://www.awkum.edu.pk/Departments/Islamic_Studies/Islamic_Studies.html (erişim tarihi 28/01/2015)

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Sayı: 2 ◀ ▶ Yıl: 2015
ISSN 2147-8171

İçindekiler

Makaleler

- Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf'un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır
Hakkındaki Ayetlerin "Şer'u Men Kablenâ" Kapsamında
Bağlayıcılığı
Abdullah ACAR 7-32
- İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim
Yunus ARAZ 33-74
- Balkanlarda Tarikatlar; Makedonya'daki Halvetiliğe Genel Bakış
Nehri AYDİNÇE 75-90
- Anılarla 18 Mayıs 1944 Sürgünü
Erşahin Ahmet AYHÜN 91-112
- المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةٌ بلاغيةٌ أسلوبيةٌ
خليل محمد أيوب 113-138
- Türk Din Mûsikîsi'nde "Mevlevî Ayini" Formuna Genel Bir Bakış
Ömer Faruk BAYRAKÇI 139-152
- İslam Muhakeme Hukukunda Hâkim Şahsî Bilgisi ile Hüküm Ver-
ebilir mi?
Ahmet ÇETİNKAYA 153-188

Dr. Aişe Abdurrahman'ın Kur'an'daki Bazı Ziyade Harflerle Müte- radif Kelimeler Hakkındaki Metoduna Eleştirel Bir Bakış <i>Muhammed Recai GÜNDÜZ</i>	189-202
Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Dinî Değerlerin Önemi <i>Naci KULA</i>	203-226
Allah İnancının Öğretimine İlişkin Etkinlik Örneklerinin İncelen- mesi <i>Mizrap POLAT - İshak TEKİN</i>	227-248
The Dilemma of Moon Sighting In The Perspective of Modern Technology: A Critical Review <i>Hafız SALIHUDDIN</i>	249-258
Modern Teknolojilerle Hilalin Gözetlenmesi Problemine Eleştirel Bir Bakış <i>Hafız SALIHUDDIN, Tercüme: Dr. Abdullah ACAR</i>	259-268
Ebû Hanîfe'ye Göre Kur'ân ve Tercümesi <i>Fatih TOK</i>	269-292
منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي) <i>شامل الشَّاهين</i>	293-320

Ekler

EK 1 Gezi Notu

Balkanlarda Tarih ve Kültür Gezisi ya da Beyaz Mermerden Bir Mezar Taşına Sevinmek <i>Adnan ADIGÜZEL</i>	321-330
--	---------

EK 2 Kitap Tanıtımı

Hüseyin AYDIN, <i>Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal</i> , Fecr Yayınları, Eylül 2012, Ankara, 568 s., ISBN : 978-605-5482-38-1. <i>Sercan YAVUZ</i>	331-332
--	---------

EK 3 Yayın İlkeleri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın
ve Yazım İlkeleri333-334

Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf'un Hayatı ile Zülkarneyn ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin “Şer'u Men Kablenâ” Kapsamında Bağlayıcılığı

Abdullah ACAR

Peygamberlik Öncesi Hz. Yusuf'un Hayatı İle Zülkarneyn Ve Hızır Hakkındaki Ayetlerin “Şer'u Men Kablenâ” Kapsamında Bağlayıcılığı

Özet ► Kur'an-ı Kerim, bütün İslami ilimlerin birinci ve temel kaynağıdır. Fıkıh ilmi için de bütün ayetler hüküm kaynağı olduğu gibi Hz. Yusuf'un peygamberlik öncesi hayatını anlatan ayetlerle, peygamber olup olmadığı bilinmeyen Zülkarneyn ve Hz. Musa'dan daha bilgili ve “ledünni ilim sahibi kul”un(hızır) hayatlarından bahseden ayetler de hükme medardır. Bu durum, Hz. Yusuf'un peygamberlik öncesi fiilleriyle diğer bazı şahısların hayatlarının, daha sonrakiler için bağlayıcı olup olmadığı konusunda tereddütler oluşturmaktadır. Ayrıca, buna benzer ayetlerden istinbat edilen ahkam, belki de Hz. Muhammed(sav)den önce cereyan eden hadiseler olması sebebiyle genellikle “şer'u men kablena=öncekilerin kanunları” delili içerisinde değerlendirilmiştir.

Bu makalede, Hz. Yusuf'un peygamberlik öncesi hayatı ile peygamber olmadığı konusunda ittifak edilen bazı şahıslardan haber veren ayetlerin “şer'u men kablena” delili içerisinde değerlendirilmesinin doğru olup olmadığı ve sonraki ümmetler için nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Hz. Yusuf, Şer'u men kablena, Hüküm, İslam Hukuku

The Validity In The Extent of “The Law Of The Formers” of Pre Prophethood Life of Joseph, Zulqarneyn and Hidir Verses

Abstract ► Holy Quran is the first and main source of Islamic lore. The whole verses are source for provisions in the knowledge of canon law. The verses describing the life of Prophet Joseph's life before his prophethood, the verses describing Zul-Qarnayn whose prophecy open to question and the verses describing the life of Hidir who is known as “the servant with infinite knowledge” and who has more knowledge than Mose have provisions. This creates some uncertainty if the life of Prophet Joseph's actions before his prophethood and the life of some

* Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: abdullah@ogu.edu.tr

others have bindery for later on. Additionally, provisions achieved from the similar verses has been evaluated in testimony of “the law of the formers” perhaps as they are events happened before Prophet Muhammad (pbuh)

In this article, it will be emphasized if the verses describing the life of the Prophet Joseph's before his prophet hood and the verses describing the some others who are not called as prophet by common consent can be evaluated as “the law of the formers” and how it can be evaluated for the next ummah.

Keywords: Prophet Joseph, conclusion, The law of the former, Islamic law

I. Giriş

Öncekilerin şeriatlar hakkında en kesin ve doğru bilgilerin kaynağı Kur’an-ı Kerim’dir. Bu bilgiler, ya kıssalar içerisinde ya da müstakil bazı ayetlerle tebliğ edilmiştir. Dolayısıyla, kıssa ve “şer’u men kablena” ikisi birbirinden ayrılması mümkün olmayan yapışık ikizler, bir başka deyimle bir şeyin zahiri ile batını gibidir.

Fıkıh usulü kaynaklarında hem “şer’u men kablenâ”nın hem de kıssaların talî delil olabileceği hususunda aynı ayet¹ hüccet kabul edilir.² Buna rağmen, Kur’an’ın bir parçası olan kıssalardan elde edilen hükümlerin çoğunun “şer’u men kablenâ” içerisine dahil edildiği görülür. Öyle ki, herhangi bir kavme gönderilmediği için şeriatı da olmayan, hatta peygamberin bilemeyeceği bilgilerle mücehhez “insanüstü” denilebilecek “hızır” diye meşhur olmuş kulun dahi bazı uygulamaları, sonrakiler için referans kabul edilir. Bu durum, kıssa ile ‘şeriat’ arasındaki “ilgi ve farkı” ortaya koymayı gerektirmektedir.

Konuya temel oluşturması bakımından, öncelikle “şer’u men kablena” ve kıssa hakkında kısa bilgi verildikten sonra ana tema değerlendirilecektir.

¹ Şûrâ, 42/13.

² Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, (Terc: Abdülkadir Şener), Ankara, 1983.

1.2. Şeriat ve Şer’u men Kablena

Kadim Arapça sözlüklerde bu kelime “açık, doğru ve düz yol” gibi manalarda kullanılmaktadır. Buradaki yol, anlamsız bir yol değil, aksine “suya veya kaynağa götüren yol” anlamındadır. Meczâî anlamda ise, Allah’a götüren yol veya O’nun hoşuna giden faziletlerdir, erdemli davranışlardır. “Ş-r-‘a” kelimesi, tek düzlem üzerine kurulmuş, uzunlamasına açılmak veya düz doğrultuda uzanmak anlamını taşır.”³ Nitekim günümüz Arapça’sında da, birden fazla şeride sahip olan büyük bulvarlarla, geniş ve önü açık caddelere “şâri’ ”denilmesi bu sebeple olmalıdır.

Öte yandan, ”şeri’at” ın “din” ile müteradif olduğu ve itikat, ibadet, ahlak ve muâmelatı da ihtiva ettiği belirtilirken,⁴ onun bütün davranışları yani, ruhsal, zihinsel ve fiziksel davranışların tümünü içine aldığı böylece tüm kişisel davranışlar kadar, bütün hukuksal ve sosyal ilişkilerin kapsamlı bir şekilde şeriat kavramınca kuşatıldığı belirtilir.⁵

Şeriat kelimesinin çok boyutlu şekillerde ifade edilen bu anlamlarına, Kur’an’daki ayetlerle birlikte bakılması, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Şeriat kelimesi esas itibariyle, Kur’an’da üç yerde kullanılmaktadır:

1-“*Sonra Seni de din konusunda bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy, bilmeyenlerin keyiflerine uyma.*”⁶ Müfessirlere göre, ayette geçen

³ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, s. 2/299. Benzer izahlar için bkz. Râğıb, el-Isfahanî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğarîbil- Kur’ân*, Beyrut, tarihsiz, s. 259.; Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İst.,1979, 9 cilt, s. 6/4317.

⁴ Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, I-VIII cilt, s. 1/14.

⁵ Fazlurrahman, *İslam*, (Terc: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara, 1992, s. 141.

⁶ Casiye, 45/18.

“şeriat” kelimesi, Allah’ın (cc), Hz. Peygamber’e (sas) vahyettiği emirlerden ve yasaklardan oluşan büyük ve geniş yol anlamına gelmektedir.⁷

2-“Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye, Nuh’a tavsiye ettiğini, Sana vahyettiğimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya tavsiye ettiğimizi Allah, size de **din (hukuk düzeni)** kıldı...”⁸

Kurtubî ve Beyzâvî (v. 685/1286 veya 691/1292), ayette geçen “din konusunda şeriat koymak” tan maksadın, dinin değişmeyen temel inanç ilkelerinin kastedildiğini ileri sürerler. Böyle anlamalarına, ayette ‘Hz. Peygamber’le birlikte diğer beş Peygambere de öğütlenen, vahyedilen dinden ve şeriattan söz edilmesini gerekçe gösterirler. Çünkü bu peygamberler, ancak dinin değişmeyen inanç ve ahlak ilkelerinde birleşirler. Buna karşın, dinin pratik hükümlerinde her bir peygamberin ayrı bir şeriatı vardır,⁹ demektedirler.

3-“...Sizden her biriniz için bir **şeriat ve bir yol** belirledik. Allah isteseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı, fakat size verdiği nimetler içinde sizi denemek istedi...”¹⁰ Müfessirlere göre, bu ayetle Allah (cc), her topluluk için ayrı bir şeriatın, ayrı bir davranış tarzının, ayrı bir hukuk sisteminin olduğunu bildirmektedir. Tevhide dayalı şeriatların hepsi, özü bakımından birdir. Fakat, hukuk ve ibadet şekillerinde farklılıklar söz konusu olabilir. Zaman ve mekana göre, önceki kavimlere haram olan bazı eylem ve davranışlar, sonrakilere helal kılınmış veya bunun tersi de olmuş, uygulama şartları ortadan kalkan hükümler yürürlükten kaldırılmıştır.¹¹

⁷ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el- Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, 19 cilt, 1967, Kahire, s.16/109; Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru’l-Kebîr, (Mefâtihu’l-Ğayb)*, Beyrut, 1990, 32 cilt., s. 27/228; Yazır, *a.g.e*, s. 6/4318.

⁸ Şûrâ, 42/13.

⁹ Kurtubî, *a.g.e*, s.16/8-9; Beyzâvî, Nasıruddin, Ebu’l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru Envârî’t- Tenzîl ve Esrârî’t-Te’vîl*, İstanbul, tarihsiz, s. 2/395.

¹⁰ Mâide, 5/48

¹¹ Kurtubî, *a, g, e*, s .6/137; Razî, *Mefâtîh*, s. 12/12; Beyzavî, *a.g.e*, s. 1/341; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, 11 cilt., s.4/8.

Mevdudî bu ayetle ilgili olarak; ”Bu ayet, bütün peygamberler ve kitaplar, aynı yaşama şeklini öğrettiği ve hepsi de birbirini tasdik edip doğruladığı halde, neden kanunlarının ayrıntılarında farklılıklar vardır veya çeşitli peygamberlerin ve kitapların getirdiği kültürel ve sosyal düzenlemelerde, meşru ve gayr-i meşrunun sınırlarında ve ibadet biçimlerinde neden bazı farklılıklar vardır şeklinde gelebilecek bir soruya cevap için konmuş bir ara cümledir,”¹² şeklinde yorum yapmaktadır.

Her üç ayet dikkate alınarak, şeriat kelimesinin Kur’an’daki anlamıyla ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse; *Birinci ayetteki* şeriat kelimesi, *mecazi* ve *sözlük* anlamında kullanılmış olup, insanı Allah’a götürecektir olan doğru yolu ifade etmektedir. Daha sonraki ayetler ise, gidilecek bu yolun yapısı ve zemini hakkında ipuçları vermektedir. *İkinci ayete* göre, bu yolun zaman ve mekana göre değişmeyen bazı temel prensipleri vardır. *Üçüncü ayet* ise, bu yolda, toplumdan topluma, tarih, iklim ve coğrafi şartlara göre değişebilen bir takım kural ve kurumların var olacağı haber verilmektedir.

Öte yandan, şeriatla yakın anlamda kullanılan “*minhac*”, “*millet*”, “*ümme*”, “*sünnet*”, “*mensek*” gibi bazı kelimeler de Kur’an’da zikredilmektedir.

”Sizden her biriniz için bir şeriat ve minhâc belirledik,¹³” ayetinde şeriat ve minhâc kelimeleri birlikte kullanılmaktadır. Ayetteki “*şeriat*”ın, mekan ve durumların değişmesiyle değişebilen dinin teferruat kısmına denirken, *minhâc*’ın sürekli sabit olan dinin usulüne denildiği belirtilir.¹⁴

Yahudiler ve hristiyanlar, onların **milletlerine** tabi olmadıkça senden razı olamayacaklar...¹⁵ ve Yusuf (as)’ın zindanda iken arkadaş-

¹² Mevdudî, Ebu’l-A’lâ, *Tefhîmu’l- Kur’an*, (Terc: Heyet), İstanbul, 1991, 7 cilt., s.1/489.

¹³ Maide, 5/48.

¹⁴ Yazır, a. g. e, s. 3/1697-1698.

¹⁵ Bakara, 2/130.

larına söylediği “Ben Allah’a inanmayan bir kavmin **milletinden** (dinininden) uzaklaştım.”¹⁶ ayetleri ve diğer bazı ayetlerde¹⁷ millet - milel kelimesi zikredilmektedir. Bu kelimenin “şeriat”la aynı anlama geldiği Allah’ın kullarını uymaya çağırdığı kural ve kaidelere denildiği kaydedilmektedir.¹⁸ Yazır bu kelimeyi ; “söyleyip, yazdırmak veya ezbere yazdırmak manasına gelen “imlâl” masdarı ile alakalı bir isim olarak kabul eder. Asıl anlamının ‘tarîkât-ı meslûke’(tutulan yol) olduğunu belirterek, bu yol eğri de doğru da olabilir. Bundan ötürü din, şeriat manasına müteâref olmuştur”,¹⁹ demektedir.

“Millet” kelimesinin Kur’an’da kullanılışından yola çıkarak, İslam alimleri, “millet, din ve şeriat demektir. Aynı olgu i n a n ç yönüyle “*din*”, a m e l yönü ile *şeriat*”, a y n ı inanç gruplarını bir araya toplama zemini olması yönüyle de *millet*” adını aldığı da zikredilir.²⁰

“Ümmet” kelimesi de “esas, yol, din, cemaat, familya, nesil, boy, zaman” anlamlarına gelen Arapça’daki, ‘e-m-m’ fiilinden türeyen bir isim olup, çoğulu ‘ümem’ dir. Bu kelimenin, din, yol anlamı ile din ve “şeriat”ı da içerdiği belirtilmektedir.²¹ “Ümmet” kelimesinin, ‘arkasına düşülecek bir cemaat veya tarikat, millet’ manalarına geldiği, bu kelimenin, ism-i cem’i olup, farklı insan gruplarının tabi olduğu, uyduğu ve itaat ettiği, yani bir imamın yanında, güçlü bir birlik ve vahdet oluşturarak, düzenli bir şekilde faaliyet göstererek, diğer insan grupları üzerinde otorite sağlayan toplumsal bir örgüt” anlamında olduğu da

¹⁶ Yusuf, 12/37.

¹⁷ Bkz. Bakara, 2/120, 135 ; Al-i İmran, 3/22, 23, 95 ; Nisa, 4/125 ; Tevbe, 9/70 ; Hacc, 22/44.

¹⁸ Kurtubî, *a. g. e.*, s. 2/94.

¹⁹ Yazır, *a. g. e.*, s. 4/4270.

²⁰ Özalp, Ahmet, Ş. İ. A.”Millet” maddesi.

²¹ Turgay, Nureddin, Ş. İ. A.”Ümmet” maddesi.

belirtilir. ²² Nitekim, Kur’an’daki, ”Onlar bir **ümme**ti, gelip geçtiler..²³ ve “Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip, kötülükten sakındıran bir **ümme**t(**topluluk**) bulunsun...²⁴ ayetleri ve diğer bazı ayetlerdeki ²⁵ ümme kelimesi genelde, inanç birliği olan ‘topluluk’ anlamında kullanıldığı görülür.

Kur’an’da h a y v a n l a r için de ‘ümme’²⁶ kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir. Ayrıca, Kur’an’da tek k i ş i olmasına rağmen, *Hz. İbrahim* için “ümme” denilmiş olması²⁷, O’nun şahsında tüm ümmetin kastedilmiş olabileceğinden, mecaz bir kullanım ²⁸ ya da “tüm erdemleri kendisinde toplamasını bilen” ki, yine toplamak anlamında²⁹ kullanılmış olabilir.

*Biz her ümmete bir ibadet tarzı(m e n s e k) kıldık, onlar bu tarz üzere ibadet etmektedirler.*³⁰ ayeti ile diğer ayetlerde ³¹ geçen ”nüçük” ve “mensek” kelimelerinin, ‘bir ibadet yolu’ veya bazen ‘ibadet türü veya biçimi’ anlamına geldiği zikredilmektedir. ³² Mevdûdî, ilgili ayetlerdeki “mensek” kelimesini, ”kurbanı da içine alacak biçimde ibadet sisteminin tümünü, hatta tüm hayat tarzını içine aldığını”³³ söylemektedir.

²² Yazır, a. g. e, s. 1/508.

²³ Bakara, 2/141, 213.

²⁴ Al-i İmran, 3/104.

²⁵ Bkz. Al-i İmran, 3/104 ; Araf, 7/164, 181; Yunus, 10/19, 47, 49.

²⁶ En’âm, 6/38.

²⁷ Nahl, 16/120.

²⁸ Humusî, Muhammed Hasan, Kur’an-ı Kerîm, Tefsîr ve Beyân ma’a Esbâbu’n-Nüzûl ma’a Fehâris Kâmile li’l- Mevâdi’ ve’l- Elfâz, Beyrut, Dı-meşk, ts., s. 281.

²⁹ Esed, Muhammed, Kur’an Mesajı, Meâl- Tefsîr, İstanbul, 1999, Tek cilt., s. 556.

³⁰ Hâcc, 22/34.

³¹ Bkz. Bakara, 2/128 ; Hacc, 22/67

³² Esed, a. g. e, s. 685.

³³ Mevdudî, *Tefhîm*, s. 3/389.

Şeriat kelimesiyle irtibatlı olduğunu düşünölen bir başka kavram da “sünnet”tir. Bu kelime Kur’an’da, günümüzde terim olarak kullandığımız anlamdan daha farklı anlamda kullanılmaktadır. Cürçânî (816/1413), “sünnet” için “*hoşa giden benzerlik, yol, sebil*” gibi anlamları verir ve “dinde takip edilecek farzların ve vaciplerin benzerlik ifade etmesidir,” şeklinde açıklar.³⁴ Ancak, “sünnet” kelimesi Allah’a izafet edildiğinde, yine aslî anlamına yakın olmak üzere “Allah’ın yolu, Allah’ın dini ve Allah’ın kanunu veya ilahî kanun”³⁵ gibi anlamlar içermektedir.

Kur’an’da geçen bu kelimelerin tamamı önceki kavimlerin veya peygamberlerin takip ettikleri “yol, metod, yaşam tarzı ve olay, vak’a”³⁶ gibi anlamlara gelmektedir. “Allah size bilmediklerinizi açıklamak ve sizden öncekilerin yolunu iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor...”³⁷ ayetindeki “sünen”in “turuk ve menhec” anlamına geldiği belirtilmektedir.³⁸ Bu ayetin “şer’u men kablenâ”nın aksine delil olmadıkça bağlayacağı olduğuna delil olarak kabul edilmektedir.³⁹

Yukarıda kısa izahları yapılan kavramların hepsinin din ve şeriatla ilgilerinin olduğu yapılan yorumlardan anlaşılmaktadır. Bu ıstılahlar içerisinde “İslam Hukuku” denilince akla ilk gelen, diğer kelimelerin aksine “şeriat” kelimesidir. Bazen, İslam hukukunu kastetmek amacıyla iki benzer kelimenin müterâdif olarak ‘dîn-ü şeriat’⁴⁰, veya ‘şeriat-ı islamiyye’⁴¹ şeklinde de kullanıldığı, fakat aralarında “din, şeriat, millet denilen şeyler vaki’de ve hadd-i zâtında aynı şeylerdir. Fakat

³⁴ Cürçânî, Ali b. Muhammed Eş-Şerîf, Kitabu’t-Ta’rîfât, Beyrut, 1983., s. 1/161.

³⁵ İsrâ, 17/77 ; Ahzab, 33/33, 62 ; Fatır, 35/43 ; Fetih, 48/23 ; Ğâfir, 40/85.

³⁶ Vak’a şeklindeki tercüme için bkz. Al-i İmrân, 3/137. ayetin tefsiri: Yazır, a. g. e, s. 2/1179.

³⁷ Nisa, 4/26.

³⁸ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsîru’t-Taberî*, Beyrut, h.1405, 30 cilt, s. 5/26.

³⁹ Yazır, a. g. e, s. 2/1335.

⁴⁰ Yazır, a.g.e, s. 1/523,619.

⁴¹ Yazır, a. e, s. 1/623, 2/718, 767.

i'tibâren ve mefhûmen her biri haysiyetiyle tefrik olunur” şeklinde ara-
larındaki incelik vurgulanmaktadır.⁴² Bilmen de, “Şeriat kelimesinin
din ile müterâdif olduğunu, itikâd, ibadet ve ahlakî hükümleri ihtiva
ettiğini belirttikten sonra, maamafih “şeriat” tabirinin yalnız ahkâm-ı
fer'iyyeye itlâkı daha şâyidir” demektedir.⁴³

Bütün bu açıklamalar, ”ş e r i a t” ın İslam dininin “h u k u k î” ve
“a m e l î” yönünü ifade etmek üzere, “özel” olarak kullanılan bir terim
olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar Yusuf Suresinde⁴⁴ “...*dîni'l-*
melik..” şeklinde zikredilen “din” kelimesi, “yasa, kanun” anlamında
kullanılmışsa da, “şeriat” kelimesi dinin daha çok “hukukî” yönünü
ifade etmek üzere meşhur olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır. ”*Şer’u*
men kablênâ” tabiri ise, İslam Hukukunun dışında kalan ve İslam ön-
cesi d i ğ e r hukukları da içine alan bir tabir ise de, Kur’an’da öncekilere
ait hukukî prensiplerden haber veren ayetlere denmektedir denilebilir.

Nitekim, Fıkıh Usulcülerinin tamamına yakını bu terimden,
Kur’an ve hadislerde bulunan, geçmiş şeriatlere ait hükümleri anlamış-
lar ve şer’u men kablênâ ile bildirilen hükümleri genelde üç ana gruba
⁴⁵ ayırmışlardır:

1.2.1. Açıkça Bağlayıcı Olduğu Bildirilen Hükümler:

Kur’an ve hadislerde bulunan ve Hz. Peygamber’in şeriatına tabi
olanları da açıkça bağladığı bildirilen önceki şeriatlere ait hükümlerdir.
Bu tip hükümlere oruç ayeti⁴⁶ örnek verilebilir. Kur’an tarafından tas-

⁴² Yazır, *a.e.*, s. 1/484 ; Benzer bir ayırımın ilk defa Ebu Hanife tarafından ya-
pıldığını belirtmeliyiz. O’na göre “din”, asla değişmeyen, ”şeriat” ise, tarih
boyunca değişmeye devam edendir.(Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hu-*
kuk Biliminin Gelişimi, (Terc: Haluk SONGUR), *İst*, 1999., s. 34)

⁴³ Bilmen, *Istılâhât*, s. 1/14.

⁴⁴ Yusuf, 12/76.

⁴⁵ Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*,s. 262 ; Zeydan,
el- Medhal li Dirâseti’s- Şer’iati’l- İslâmiyye, ts, basım yeri yok, s. 176.

⁴⁶ Bakara, 2/183.

dik edilen hükümlerin, İslam Hukukunda da hukukî değeri olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. ⁴⁷ Bunun zıddı durumdaki, yani Kur'an ve Sünnette zikredilmeyen hükümlerin geçersiz olu-şunda da ittifak vardır.⁴⁸

1.2.2. Açıkça Bağlayıcılığı İptal (Nesih) Edilen Hükümler:

Önceki şeriatlarda yasak/haram olan bazı fiiller, Hz. Peygamber'in şeriatında net bir Kur'an ifadesi ile yürürlükten kaldırılmıştır. Kur'an ve Sünnetle neshedilen geçmiş ümmetlere ait olan bu hükümlerin, müslümanlar için geçerli olmadığı (meşru olmadığı) konusunda ihtilaf yoktur.⁴⁹ Mesela, cumartesi günü avlanma yasağının sadece Yahudiler için geçerli olduğu, diğer kavimler için geçerli olmadığı hususunda itti-fak edilmiştir. ⁵⁰

1.2.3. Bağlayıcı Olup Olmadığında İhtilaf Edilen Hüküm-ler:

İslam Hukukçularının üzerinde ihtilaf ettiği, en çok tartışmanın bulunduğu ve bu makalenin de özünü oluşturan alan burasıdır. Kur'an ve hadislerde zikredildiği halde Hz. Peygamber ve ümmeti için bağla-yıcı olup olmadığı konusunda açıklık bulunmayan geçmiş şeriatlardan bahseden ve müstakil ayetlerde ve bazı kıssalarda anlatılan⁵¹ hüküm-lerdir. Bu tür ayetlere 'kisas' ayeti örnek verilmektedir.⁵²

⁴⁷ Hakkı, İsmail, *İlm-i Hilâf*, Dersaadet, 1330'dan fotokopi, s. 118; Yazır, *a.g.e*, s. 3/1699; Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, s. 224; Ebu Zehra, *a.g.e*, s. 262; Selkînî, İbrahim Muhammed, *el-Müeyesser fi Usûli'l- Fıkh*, Beyrut, 1991, s.178.

⁴⁸ 46. dipnottaki eserlerin bu konu ile ilgili bölümleri.

⁴⁹ Hakkı, *a.g.e*, s.119; Zeydan, *el- Vecîz*, s. 225 ; Hallaf, Abdülvehhâb, *İlm-i Usûli'l- Fıkh*, Kuveyt, 1972., s. 93.

⁵⁰ Hakkı, *a.g.e*, s.119; Zeydan, *el- Vecîz*, s. 225 ; Hallaf, *a.g.e*, s. 93.

⁵¹ Hakkı, *a.g.e*, s.119.

⁵² Hallaf, *İlmi Usûli'l-Fıkh*, s. 94; Zeydan, *el- Vecîz*, s. 225.

Bu tip hükümleri, bağlayıcı sayanlar, bağlayıcı saymayanlar ve tarafsız kalanlar bulunmaktadır:

Şafiilerin tamamı, Hanefi, Malikî ve Hanbelî’lerin çoğu ile mütekellimînin bir kısmı bu hükümleri “bağlayıcı kabul edenler” arasındadır.⁵³ Bu görüş sahipleri bazı ayetleri kendilerine **delil** olarak kabul etmektedirler.⁵⁴

Hanefi’lerin bir kısmı, Mütekellimîn’in çoğunluğu, Eş’arîler, Mutezile, İmam Şafii’den (v. 204/820) gelen bir görüş, Ahmed b. Hanbel’den (v. 241/855) rivayet edilen iki görüşten biri,⁵⁵ Şia usûlcüleri,⁵⁶ Gazali,⁵⁷ Amidî,⁵⁸ İbn Hazm,⁵⁹ gibi bazı İslam düşünürlerine göre önceki şeriatlar, “bağlayıcı değildirler. Hatta İbn Hazm, asli kaynakların dışındaki, istihsân, istishâb, kıyas, vb. delillerle hüküm koymak dinde olmayanı ona eklemek olacağından haramdır.⁶⁰ Bu görüşü savunanların da **Kur’an’ı Kerîm’den delilleri**⁶¹ bulunmaktadır.

Son dönem fıkıh alimlerinden M. Ebu Zehra ile A. Zeydan ise, **bağlayıcı kabul edip etmemekte fark görmezler.** Onlara göre, “Kur’an veya hadislerde bulunup da bağlayıcı olup olmadığı konusunda açıklık bulunmayan geçmiş şeriatlara ait hükümlerin, İslam Hukukunda bağlayıcı olduğunu iddia etmek ile etmemek arasında hiçbir

⁵³ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-Fühûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'İlmi'l-Usûl*, Kahire, 1992, s. 253.

⁵⁴ İlgili ayetler için bkz: Şûrâ, 42/13; Nisa, 4/163.; Hadid, 57/26.; Nahl, 16/123.; Maide, 5/44.; En'am, 6/90.

⁵⁵ Buhari, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşf-u Pezdevî*, I-IV, Dersâdet, 1308, s. 212.

⁵⁶ Karaman, Hayreddin, *Şia'da fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller*, (Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul, 1993, s. 344.

⁵⁷ Gazali, Ebu Hâmid Muhammed, el- Mustasfâ min 'İlmi'l- Usûl, Beyrut, H.141, s.249.

⁵⁸ Amidî, Seyfuddin Ebu'l- Hasen Ali, el- İhkâm fî Usûli'l- Ahkâm, I-IV cilt, Kahire, 1968., s.1/376.

⁵⁹ İbn Hazm, Ebu Muhammed, el-İhkâm fî Usuli'l- Ahkâm, Kahire, H.1404., s.153.

⁶⁰ İbn Hazm, a. e, s.153.

⁶¹ İlgili ayetler için bkz: Mâide, 5/48.; Bakara, 2/133-134.;

fark yoktur. Onlara göre, gerçekte bu tartışma önemsizdir. Çünkü, pratik bakımdan hiçbir sonucu yoktur. Allah'ın veya Hz. Peygamber'in sünnetinde bize açıklanan geçmiş şeriatlara ait hükümlerden her birisi için, bizim hakkımızda hükmünün devam ettirip ettirmediğine dair kendi şeriatımızda deliller vardır. Hükmün devam ettirildiğine veya kaldırıldığına dair delil, o hükmü ifade eden nassın bizzat kendisinde olabileceği gibi, Kitap veya Sünnet'in başka yerinde de mevcut olabilir. Mesela, 'kisas'ın Tevrat'ta mevcut olduğuna dair ayet⁶² olmasa bile, "*Ey inananlar, öldürmede size kısas farz kılındı*"⁶³ ayeti kısasın bizim için bağlayıcı olduğuna delildir... Dolayısıyla, kendi şeriatımızda müstakil delilleri destekleyen diğer ümmetlerin hukuku bizi de bağlar" demektedirler.⁶⁴

1.3. Kıssa ile Şer'u Men Kablenâ Arasındaki İrtibat

İslam Hukukçuları şer'î delillerden söz ederken, "*şer'u men kablenâ*" vasıtası ile bildirilen hükümler bahsinde, kıssalara da temas ettikleri görülmektedir. Aslında bu durum, "kıssalar" ile "*şer'u men kablenâ*" arasında sarsılmaz bir irtibatın bulunduğunu göstermektedir.

Ancak, Kur'an'da "*bizden öncekiler*" le ilgili her türlü bilgi, kıssalarla aktarılmasına rağmen, "*kıssalar yolu ile bildirilen hükümler*" yerine, "*şer'u men kablenâ ile bildirilen hükümler*" şeklinde şöhret bulmuştur.

Her şeyden önce, kıssalar içerisinde, doğrudan veya dolaylı şekilde öncekilerin hukuku ile ilgili bilgilerin aktarılması mümkün olmakla birlikte, verilecek misallerden de anlaşılacağı üzere, öncekilerin hukuku ilgilendirmediği halde, hatta, öncekilerin hukukuyla hiç alakası olmadığı halde, kıssalar içerisinde hukukî sonuç elde edilebilen ayetlerin mevcut olabileceğini belirtelim. Dolayısıyla, kıssalardan hukukî sonucun da aralarında bulunduğu her türlü sonuç çıkarılmış, ancak, hukukî sahada çıkarılan bu hükümler, genellikle "*şer'u men kablenâ*" içinde telakkî edilmiştir. Bu durum, kıssaların ve kıssa kelimesini hukukî / fikhî sahada ikinci planda bırakmış, böylece, hucet oluşundaki

⁶² Maide, 5/45.

⁶³ Bakara, 2/178.

⁶⁴ Ebu Zehra, *a. g. e.*, s. 264; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 265.

ihtilaflar sebebiyle şer’u men kablenâ ile ulaşılan bazı hükümlerin, tartışmalı hale getirilmesine sebep olmuştur.

Aslında, kıssaların “*her açıdan ibret*” almak için anlatıldığı, bu arada “*hukukî ibret*” de alınabileceği, kıssalar içerisinde serpiştirilmiş vaziyette çeşitli mevzuların bulunduğu, fakat bu konuların belli bir hukuk modu veya ahlak kuralı formatıyla verilmediği, duruma göre (*aniden*) *m ü f â c e* ⁶⁵ yoluyla kıssa anlatımı şeklinde karşımıza çıktığı ve dolaylı anlatım tarzıyla “*bir şeyleri telmih*” ettiği, bunlar arasında hukukî telmihler de bulunabileceği kabul edilmektedir. ⁶⁶

Kıssalarla şer’u men kablenâ arasındaki ilişkiyi en iyi ifade etmek üzere İbnü’l-Arabî şöyle demektedir: “Allah (cc) bize peygamberlerin kıssalarını anlatmış, haber vermiştir. Bu kıssalardaki men etmeye ve ibret almaya yönelik ayetlerin **amacı**, *öğüt almaktır*. Fakat “*hüküm*” ifade eden ayetlerin **amacı**, “*imtisal ve iktida*” dır. Çünkü İbn-i Abbas (ra), ‘*Allah onları hidayete ulaştırdı. Sen de onların hidayetine uy*’ ⁶⁷ ayetinin tefsirinde, Peygamberimize önceki peygamberlere uyması emredilmiştir, şeklindeki kanaatini aktarmaktadır. ⁶⁸

İşte, bu kadar geniş çerçevede yorumlanabilen kıssaların temas etikleri konulardan, fıkhi hükümler istinbat edilirken, belli kriterlerin bulunması gerekmektedir. Bu durumda, önceki ümmetlerle ilgili kıssaların, muhtevalarından hareketle üç ana gruba ayrılmasının, “kıssa” ile “şer’u men kablenâ” arasındaki farkı ve irtibatı daha iyi açıklayabileceğini söylemek mümkündür.

⁶⁵ Şengül, İdris, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, İzmir, 1994., s. 242 vd.

⁶⁶ Şâtıbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, IV cilt, 1993 (Terc: Mehmet ERDOĞAN), s. 3/354 ; Aynı konu ile ilgili olarak bkz. Son dönemde yazılan eserlerden, Haseneyn, Muhammed Abdüllatif, *Buhûsün fî Usûli’l- Fıkh*, Mısır, 1989, s. 331.; Çetiner, Bedreddin, D. İ. A. “*Ahkâmu’l- Kur’an*” maddesi.; Hökekleli, Hayati, *Kur’an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, Ankara, 1998, s. 80.; Şengül, İdris, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, İzmir, 1994, s.143.; Kılıç, Suat, *a. g. e.*, s. 57.; Işıcık, Yusuf, *Kur’an’ı Anlamada Temel İlkeler*, Ankara, 1997, s. 47.

⁶⁷ En’âm, 6/90.

⁶⁸ İbnü’l- Arabî, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, s. 1/24.

1.3.1. Öncekilerin Yasaları / Şeriatları

Şeriat teriminin “*y a s a v e h u k u k*” anlamında daha fazla kullanıldığına dair temel ilkedен hareketle Kur’an’da, peygamberlerle ilgili veya kıssalardan müstakil olarak, önceki kavimlerin sorumlu olduğu bazı hukukî meseleleri anlatan ayetler bulunmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla, kıssalar içinde anlatılan, ancak kıssaların içinden, *tereyağından kıl çeker gibi* çekilip ayırt edilmesi gereken konulardan birisi, hangi ayetlerin kısas ayeti, hangilerinin şer’u men kablenâ arasında sayılacağıdır. Mesela, Tevrat’taki “*kısas emri, cumartesi gününün sadece ibadete ayrılması ve o günde çalışmanın yasak olması, hayvansal yağ yeme yasağı*” gibi, Yahudilerin ibadet ve muâmelâtını düzenleyen kısas ayetleri, aynı zamanda “şer’u men kablena” içerisine dahil olan ayetler arasındadır. Bu tür ayetler, gerçekten de günlük yaşamlarını düzenleyen kanunlardır.

Öte yandan, öncekilerin hukuku ile alakası olmadığı halde, kıssalarda *genel* ve *özel* olarak İslam Hukuku’nu ilgilendiren ayetler de bulunmaktadır. Bu tür ayetleri, şer’u men kablenâ içerisinde değerlendirmek yerine, kısas ayetleri olarak değerlendirilmesi, konunun sınırlarının daha net çizilmesine yardımcı olacaktır. Çünkü, kıssalarda zikredilen elçilerin, *tebliğlerinin merkezi* ni oluşturan, *i t i k a d i* konuların *benzer* olması farklı bir konudur, günlük hayatlarını tanzim eden *y a s a l a r ı n ı n f a r k l ı* oluşu ayrı bir konudur. Bu sebeple, Kur’an-ı Kerim’de önceki ümmetlere, kesin ve net anlam içeren *ketebe*,⁷⁰ *şera’a*⁷¹, *vassâ*⁷², *harame*⁷³ gibi fiil kalıplarıyla uymaları istenen ve hukukî düzenlerini anlatan ayetlerin “şer’u men kablenâ” delili içerisine dahil edilmesinde bir sakınca olmaması gerekir. Hukuk Tarihi vb. ilim dalları için daha çok önem arzeden bu tür ayetleri, doğrudan ahkâm ayeti olarak da değerlendirmek mümkündür.

Kısas ayetinde olduğu gibi, diğer ayetlerle te’kid edilmiş bazı ayetler “şer’u men kablenâ” yerine, kısas ayeti olarak telakki edilmeleri,

⁶⁹ Mesela, Oruç ayeti, Bakara, 2/183 ; “*Tevratta kısas yazmıştk...*”Maide, 5/47 gibi ayetler

⁷⁰ Maide, 5/45. Bu ayette Yahudilere, kısas yapılacak organlar anlatılır.

⁷¹ Şûrâ, 42/13.

⁷² Şûrâ, 42/13.

⁷³ Nisa, 4/160; Enam, 6/146 ; Nahl,16/118.

“şer’u men kablênâ” ya dahil edilen ayetlerin sayısı azalacaktır. Hatta bu tür ayetlerin mefhûm-i muhâlifinden de hüküm elde edildiği göz önüne alınırsa, “şer’u men kablênâ” ayetlerinin, sadece t a r i h î bir değeri kalacaktır. Mesela; Yahudilere Cumartesi avlanma yasağı ümmet-i Muhammed’i her ne kadar bağlamaz ise de, zıddıyla bağlar denebilir. Çünkü, müslümanlar için cumartesi günü de çalışmanın mubah olduğu konusunda, alimler icma halindedirler.⁷⁴ Bu durumda Yahudilere yasak olan hayvansal yağ yemek de müslümanlar için mubah hükmünü almaktadır. Böyle ayetleri, “Yahudileri ilgilendirir ve şer’u men kablênâ’ya dahildir” denilerek kendisinden mefhum-i muhalif yoluyla hüküm elde edilmesine mani olunmamış ve böyle hükümler geçersiz sayılmamıştır. Dolayısıyla, pratikte bu ayetler doğrudan hüküm kaynağı olarak işlem görmüştür.

Yine, oruç ayetinin kendi içinde hem öncekiler için hem de bizim için hüküm bildirdiği ve bağlayıcı olduğu hususu tüm alimlerce kabul edilen bir gerçektir.

Bütün bu açıklamalara rağmen, Kur’an’da “şer’u men kablênâ’ ya dahil edilecek ayet yoktur denilemez. Tenkid edilen durum, -belki de vuku buluş zamanları itibara alınarak Hz. Muhammed (sas) döneminde önce meydana gelmesi sebebiyle- tefsir ve fıkıh kitaplarında kıssa ayetlerinden elde edilen hükümlerin neredeyse tamamının, devamlı olarak “şer’u men kablênâ” içinde değerlendirilmesi ve tali kaynak sayılması sebebiyle de bu tür hükümlerinin kuvvet derecesinin daha zayıf kabul edilmesidir.

Her şeye rağmen, haksız öldürmelerde kısas uygulaması, Yahudilere cumartesi günü çalışma yasağı ve hayvansal yağ yasağı ile, Şuayb (as) ‘ın şeriatındaki akid ve icare vb. uygulamalar, o kavimlerin yasaları olarak kabul edilmelidir. Bu tür yasa ve yasakların -sonrakileri de bağlayıcı olduğu hususundaki tartışmalar hariç olmak üzere- “şer’u men kablênâ” içinde değerlendirilmesinde de usul yönünden bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz.

⁷⁴ İbn Hazm, el- İhkâm fi Usûli’l- Ahkâm, s.161.

1.3.2. Öncekilerin İnançları / İtikatları

Kıssaların belki de ortak paydasını Allah inanma, şirke bulaşmama, kısaca *tevhid* esası oluşturmaktadır. Bu hususun önemi, tüm peygamberler tarafından kavimlerine defalarca açıklanmıştır. Kıssalarda tevhid inancının yanında, ahiret inancı ve nübüvvet gibi diğer önemli itikâdî konular da işlenmiştir. Bu ayetler, daha çok “*kelamî*” veya “*itikâdî*” bir incelemenin konusu olduğundan, hukukî/fikhî hüküm araştırmalarından hariç tutulmalıdır.

Bu çerçeveyi dikkate alarak, kıssalarda, önceki peygamberlerin, kavimlerini “Allah’a iman etmeye davet eden,⁷⁵ putları terk etmeye çağırarak,⁷⁶ Allah’ın oğul- kız gibi evlat edinmediğini ve ortağı olmadığını bildiren,⁷⁷ peygamberlerin kendilerinin de Allah’ın kulu ve elçisi olduğunu açıklayan,⁷⁸ ölümden sonra dirilişi ve hesabı anlatan,⁷⁹ Allah’ın zâtî ve sübûtî sıfatları hakkında bilgi veren, şeytanın insanın düşmanı olduğunu⁸⁰ vb.” hususları anlatan ayetler doğrudan hukukun kaynakları sayılmazlar.

1.3.3. Öncekilerin Kıssaları / Haberleri

Kıssa ayetleri içerisinde öncekilerin “itikad ve şeriat” ları, yani iman esasları ve yasalarını bildiren ayetlerin dışında, okuyanların dikkatini çekmesine rağmen onlara mesaj vermediği zannedilen, ancak içerisinde, kişiden kişiye farklı algılanabilecek, ibretleri hâvî ve “zerkedilmiş bir şekilde” de olsa h u k u da ilgilendiren ayetlerin, “kıssatu men kablenâ” öncekilerin kıssaları ismiyle farklı bir başlık altında incelenmesi kanaatindeyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla çoğu fıkıh kitaplarında, öncekilerin yasalarını bildiren ayetlerle, içinde kanun, yasa, şeriat anlatılmayan diğer kıssa ayetleri çoğunlukla, “*şer’u men kablenâ*” içerisine dahil edilmiştir. Böylesine, Kur’an ayetlerini çok sıkı bir ayırımı tabi tutmanın zor olduğunu da itiraf ederek, aslında, kıssalar

⁷⁵ Mesela bir örnek için bkz..Araf, 7/65.

⁷⁶ Enam, 6/74 .

⁷⁷ Enam, 6/81.

⁷⁸ Araf, 7/61, 63.

⁷⁹ Araf, 7/147.

⁸⁰ En’am, 6/112.

ile şer’u men kablenâ, anlatım bakımından kıssalar içinde gibi telakki edilseler de, çok ince farklarının olduğunu da belirtmekte fayda vardır.

Bütün bunların yanında, fikhî tedvinin ilk dönemlerinde, Kur’an ayetlerinin bu günkü kadar sıkı bir ayırma tabi tutulmadığını, sadece hükmün Kur’an’dan olup olmadığına baktıklarını, ayetin öncekileri mi, sonrakileri mi ilgilendirdiğine değil, sağlam delillere dayanıp dayanmadığına bakıldığı görülür.

Bu konuda İzzet Derveze; "...Şer’u men kablenâ’ kaidesinin hicri III. asır müfessirlerinden Taberî (v. 310) ve V. asır alimlerinden Bağavî’de (v. 516) hiç zikredilmediği, ancak ilk defa, V. ve VI. asır alimlerinden olan Zemahşerî’ nin eserlerinde ilk defa bu ifadeye rastlanıldığı, dolayısıyla, fikhın tâlî kaynakları arasında zikredilen ‘şer’u men kablenâ’ isminin çok sonraları uydurulduğunu gösterir,"⁸¹ demektedir. Bu konuda verilen tarihleri daha da geriye götürmek mümkündür. Çünkü, hicrî 5. asır alimlerinden Serahsî, (v. 483), “şer’u men kablenâ” hakkında şunları kaydetmektedir : “Neshedildiğine dair aksi bir hüküm bulunmadıkça, onlarla (önceki şeriatlarla) bizim amel etmemiz vaciptir, fakat, ehl-i kitabın muharref kitaplarındakilere uyulacağına dair herhangi bir delil de mevcut değildir. Serahsî, bu görüşünü İmam Muhammed’in (v.189), Salih (as)’ın kıssasındaki nöbetleşe su içme⁸² ayetlerinden fikhî tabir olan “muhâyee” yi istidlal ettiğini kaydeder.”⁸³

Bu misallerden de anlaşılacağı üzere, fikhî tedvinin ilk dönemlerinde, Kur’an temel müracaat kaynağıdır ve hüküm istinbât edilirken hiçbir ayırma tâbi tutulmaksızın kıssalardan da, mesellerden de faydalanıldığı, ancak bunun adının daha sonra konulmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Dikkat çeken husus, bu isimlendirme “*Huciiyyetü Kıssasü’l-Kur’ân*” v.b. yerine “*şer’u men kablenâ*” şeklinde yapılmış olmasıdır. Böyle bir isimlendirmede, önceki peygamberlerin ahkâmının “*ş e r a ’ a*” fiiliyle bildirilmesinin etkili olduğu, “*men kablenâ*” kısmıyla da, tarihte cereyan ediş “*zamânı bakımından*” Kur’an’ın nüzulundan “önce” olmasının etkili olduğu kanaatindeyiz.

Özetle, geçmiş şeriatlara ait her türlü bilgi genellikle kıssalarda zikredilmiş olmasına rağmen, daha sonra bu durum t e r s döndürülerek,

⁸¹ Çelik, İbrahim, *Müzakereler*, Kur’an ve Tefsir Araştırmaları- III, İstanbul, 2002, s. 528.

⁸² Kamer, 54/28 ve Şuarâ, 26/155.

⁸³ Serahsî, *Usûl*, s. 2/99,100.

”geçmiş şeriatler” kıssaları da içine alacak ve adını unutturacak şekilde kullanılmaya başlanmış ve böylece bu tabir “galat-ı meşhur” bir tarzda yaygınlaştığı kanaatindeyiz.

1. 3. 4. Kıssalardaki Hükümlerin “Şer’u men Kablenâ” ya Dahil Edilmeleri

Kıssalardan elde edilen çoğu hükmün, Kur’an’dan/kitaptan elde edilen delil olarak kabul edilmesi yerine, ikinci derecede kaynak kabul edilen “şer’u men kablenâ” delili/kaynağı içerisinde kabul edilmeleri, bu hükümlere imtisal şiddetini de etkilemektedir. Her ne kadar *ş e r i a t* kelimesi, kulların Allah’la ve diğer insanlarla olan münasebetlerini tanzim eden *y a s a* manasında kullanıldığı ve bu tabirin “dinin hukukî bölümünü” ifade etmek üzere meşhur olduğu kabul edilse bile, birinci ve değişmez kaynak olan Kur’an’dan istinbat edilen hüküm olarak değerlendirilmediği görülür. Halbuki, kıssalar da Kur’an’ın birer cüzüdürler ve bu cüzlerin nerede/hangi surede, ne kadar ve hangi ifadelerle bulunacağına karar veren Yüce Allah’tır.

O halde, Kur’an’da önceki ümmetlere ait olduğu bildirilen, fakat bize daha çok birer yasa ve hukuk ifadeleriyle sunulan, -“*ketebe, haram vb*” kalıplar-, doğrudan ümmet-i Muhammed’e hitap etmeyen ve ehl-i kitabın kendi zamanlarında uymaları istenen *ibadet* ve *muamelat* hükümlerinden haber veren kıssa ayetlerinin “*şer’u men kablenâ*” mahiyetinde anlamak mümkündür. Aynı şekilde, Şuayb (as)’ın kızını Hz. Musa’ya nikahlaması örneğinde olduğu gibi, Hz. Muhammed’den önceki bazı peygamberlerin risaletleri esnasındaki bir takım uygulamaların, kendilerine tebliğ olunan kutsal kitaplarında “yasa” mahiyetinde olup olmadığı kesin olarak bilinmese de, bunların da kısmen bu bağlamda telakki edilmesinde sakınca olmasa gerektir. Çünkü, birer peygamber olmaları hasebiyle, onlar da hevâ ve heveslerine göre iş yapmazlar.⁸⁴

Her ne kadar “kıssalar” içerisinde “öncekilerin şeriatı” nı açıklayan ayetlerin bulunması tabii bir durum ise de, kıssalarda peygamber aday-

⁸⁴ Necm, 53/3.

larının henüz vahye muhatap olmazdan önceki çocukluk ve gençlik dönemlerindeki uygulamalarının “şer’u men kablena” ya dahil edilmesinin doğru olup olmadığı incelenmelidir.

Bu durumda, Kur’an’da, önceki kavimlerin peygamberleri ve bazı özel şahısların hayat hikayeleriyle, peygamberlik öncesi başlarından geçen olayların ve peygamber olup olmadığı bilinmeyen kimselerle ilgili bazı olay ve uygulamaların “şeriat” kapsamında düşünülmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Birkaç örnekle konuyu izah edelim:

Hiz. Musa ve Hiz. Yusuf’un çocukluk ve gençlik dönemlerinde başlarından geçenlerin anlatıldığı ayetler, kıssa ayetleridir. Bu iki peygamberden, özellikle Hiz. Musa’nın çocukluğu ve gençliğinin bir kısmı Firavun’un yanında,⁸⁵ diğerinin hayatı ise, zindanda ve inanıp inanmadığı belli olmayan bir kralın yanında geçmektedir. Bu tür kıssalarla ilgili olarak, “Onlar Allah’ın koruması altında idiler, Onların her yaptığının bir hikmeti-sebebi vardır,” şeklindeki bir izahla, onlarla ilgili anlatılan haberleri de “şer’u men kablenâ” hükümleri içerisine dahil etmek zayıf ve yetersiz kalmaktadır. Çok enteresandır ki, “onların kıssalarında sizin için ibretler vardır,” cümlesiyle biten Yusuf Suresi’nde cereyan eden olaylar, çoğunlukla Yusuf (as)’ın çocukluğu, gençliği ve kralın yasalarını uyguladığı zaman dilimindeki idareciliğini anlatan olaylardır. Öyleyse, kendisine yeni bir kitap verilmeyen Hiz. Yusuf’un, kendinden önceki şeriatı hangi tarihte uygulamakla görevlendirildiği, yani risalet zamanının bilinmesi gerekmektedir:

Yusuf (as) ‘ın peygamber olduğu zaman/yaş, ayetlerde net olarak belirtilmediği için farklı görüşler bulunmaktadır. Bir kısım alimler, o kuyuda iken kendisine vahyedilen “...Sen onların bu işlerini onlar farkına varmadan kendilerine haber vereceksin, diye **vahyettik**,”⁸⁶ ayetini delil kabul ederek, Yusuf (as) ‘ın Yahya ve İsa (as) gibi daha küçük yaşta ve baliğ bile olmamış iken peygamber olduğuna kâildirler.⁸⁷ Buna karşın, Hiz. Yusuf zindanda iken Allah’ı tanımayan bir kavmin di-

⁸⁵ Hiz. Musa’nın Firavun’un yanında büyüdüğünü anlatan ayet için bkz: Şu’ara, 26/18.

⁸⁶ Yusuf, 12/15.

⁸⁷ Kurtubî, *a. g. e. s.* 9/142; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*(Tefsir-i Kebir), s.18/102, 32 cilt, 1981, Beyrut; Zemahşeri, *Keşşaf*, s.3/261, Riyad, 1998, 6 cilt.; Havva, Said, *el-Esâs*, s. 7/167 (Nesefî’den naklen).

ninden kaçtığını ve atalarının dinine tabi olduğunu arkadaşlarına anlatması, ve onlara tevhitte bahsetmesi ise⁸⁸, henüz zindanda iken peygamber olmadığını, daha sonra peygamber olabileceğini gösteren işaretler sayılmaktadır.⁸⁹ Ancak, Hz. Yusuf'un çeşitli aralıklarla yani, kuyuda, zindanda ve vezirin evinde kaldığı delikanlılık döneminde vahye muhatap olması,⁹⁰ henüz, belli kişilere gizli tebliğ safhasında bir risalet olup, tatbik safhasına geçilmemiş bir vahiy şeklinde olabilir ya da onun Allah'ın manevi koruması altında olması şeklinde kabul edilebilir. Dolayısıyla, tam anlamıyla tebliğ ve tatbikle görevlendirilmediği için, henüz bir şeriatının olmadığı söylenebilir.

Bu sebeple Hz. Yusuf, maliye bakanı iken bile, belli bir süre kralın yasalarına göre hareket etmiştir. Yani, kısmen kuyuda tesellî mahiyetinde ve kendisine yapılan zina teklifi karşısında Allah'ın onu koruması ve uyarması, yani dolaylı biçimde vahye muhatap olması ile, hukuku da içeren ilahi vahyin bir toplum içerisinde uygulamaya konulması aynı kefeye konulmamalıdır. Nitekim Seyyid Kutub, Hz. Yusuf'un risalet görevinin, "...kuyuda vahyettik" ayetiyle, yani henüz çocuk çağlarda iken değil, kendisine zina teklifi yapıldığı sırada, "*Allah'ın burhanını görmeseydi.*" ayetinden sonra, yani rüşd çağında veya delikanlılık döneminde başlayabileceğine dair görüşünü açıklamaktadır.⁹¹

Mevdûdî de, Hz. Yusuf'un peygamberliğinin zindanda iken başladığını kabul eder ve onun Mısır'da tam yetkili bir vezir hatta kral olmasına rağmen bile, devletin yönetimini eline geçirinceye kadar belli bir süre, o zaman geçerli olan batıl yasaları uyguladığını belirtmekte, sadece şahsına özel bir olay olduğu için, kardeşi Bünyamin'i alıkoyma meselesinde babası Yakub'un şeriatını uyguladığını belirtmektedir. Onun böyle davranması ise garip bir durum değildir diyen Mevdudî, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine döneminde, İslam devletini kuruncaya kadar daha önceki bazı yasalara göre hüküm verdiğini de örnek olarak vermektedir.⁹²

⁸⁸ Yusuf, 12/36-37.

⁸⁹ İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Kahire, 2000, 15 cilt, s.8/42.

⁹⁰ Yusuf, 12/24. Bu ayette, *Allah'ın burhanını gördüğü...* anlatılır. Bu sebeple zinadan vazgeçmiştir.

⁹¹ Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 15 cilt, İstanbul, 1986, s. 8/384.

⁹² Bkz. Mevdudî, *Tefhîm*, s. 2/482 vd.

Kanaatimizce, Hz. Yusuf, yaşı bir hayli ilerlemiş bulunan babası Yakub’un, tüm ailesiyle beraber Mısır’a gelip, orada hep birlikte Allah’a şükür secdesi yaptıktan sonra, babasının tebliğ ve risalet görevini devralmış olabilir ve buradan itibaren tebliğden tatbik safhasına geçmiş olabilir. Tatbik safhasına kadar olan devrede, kısmen vahiyle muhatap olsa bile, bazı uygulamalarında, Yazır’ın tabiriyle de, özellikle ceza hukuku işlerinde kralın yasalarını tatbik ettiği aşağıda meali verilen ayet-ten anlaşılmaktadır.⁹³

Bütün bu açıklamalardan sonra, Yusuf (as)’ın risalet görevi ne zaman başlarsa başlasın, kardeşlerinin yüküne su kabı saklaması olayına kadar, ceza hukuku ile ilgili meselelerde Allah’a inanmayan kralın=melikin yasalarına göre amel ettiği ilgili ayetin, “...İşte biz Yusuf’a böyle bir tedbir öğrettik, yoksa **kralın kanununa** göre kardeşini tutamayacaktı...”⁹⁴ kısmında açıkça zikredilmektedir. Bazı görüşlere göre, kardeşlerinin tercihi ve hırsız kendi yasalarının (Yakup’un şeriatı) uygulanmasını istemeleri,⁹⁵ bazılarının göre ise, kralın yasalarında hırsızın alıkonmaması kuralına,⁹⁶ Allah’ın Hz. Yusuf’a bir “çıkış yolu=hîle” öğretmesiyle,⁹⁷ onun inanmayan kralın yasalarına göre suçluları cezalandırdığını, kardeşini yanında alıkoyup, diğer kardeşlerine gereken dersi verebilmek için ilahi müdahale ve yönlendirmeye sadece bu olayda kralın yasalarına uymadığı söylenebilir.

Hz. Musa ile Salih kul (Hızır) (as) arasında cereyan eden olaylardan biri de küçük yaşta bir çocuğun Hızır tarafından amden öldürülmesidir. Bunun üzerine Hz. Musa, “*Bir cana karşılık olmaksızın, tertemiz bir canı mı öldürdün?. İnan ki sen çok kötü bir iş yaptın,*”⁹⁸ diyerek itiraz etmiştir. Ayette “*bir cana karşılık olmaksızın*” tabiri hakkında, “Hz. Musa’nın şeriatında kısasın bu olaydan önce tebliğ edildiği, eğer kısas olmasaydı bir şey söylemeyecekti,” denilmektedir.⁹⁹

⁹³ Yazır, a. g. e. s. 3/2901 vd.

⁹⁴ Yusuf, 12/72.

⁹⁵ Yazır, a. g. e. ,s. 3/2901; Heyet, *Kur’an Meâli*, s.243.

⁹⁶ Esed, a. g. e. , s. 472.

⁹⁷ Detaylı bilgi için bkz: Köse, Saffet, DİA “Hiyel” maddesi, 18/173 vd.

⁹⁸ Kehf, 18/74.

⁹⁹ Kurtubî, a.g.e, s. 11/22.

Kıssalarda örnek alınacak olayların, “insanüstü ve mucize olaylar” olmaması tabiatı gereğidir. Hızır (as) gibi *ilm-i ledünne* sahip olmayan insanların, çocukların büyüünce ne olacaklarını bilmelerine imkan yoktur. Nitekim, Hızır bu işleri kendiliğinden yapmadığını, ilahi bir yönlendirme ile yaptığını söyleyince, Hz. Musa da itiraz etmemiştir. Zaten, Hızır’ın bu davranışlarının izahı için “ahval-i mahsusa da şeriat-ı mahsusa ile memur bir peygamber” denilerek ikisi arasındaki şeriat hükümlerinin farklı olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla, ekseriyetin anladığı gibi, istikbalde eşkıya olabileceği zannıyla bülüğa ermemiş birinin öldürülmüş olması şer’î ahkâm bakımından son derece mahzurludur. Çünkü çocuk, âmden öldürme cinayetinde bulunsa bile, kendisine kısas yoluyla ölüm cezası vermek mümkün olmadığı gibi, ilerde işleyeceği, muhtemel ve muhayyel bir suç sebebiyle onu öldürmek hiç mümkün değildir. Çünkü, Hz. Hızır, “ilm-i ledün”, “ilm-i batın”, “ilmül-gayb” gibi değişik isimlerle ifade edilen geçmiş ve geleceğe şamil bir ilme sahiptir. Bu ilim, Hz. Musa gibi ilm-i zahir ehline meçhuldür. Bu ilim, kesble elde edilemez, mevhibe-i ilahîdir. Hızır bu ilme sahiptir. Kıssada kaydedilen diğer vak’alar da Hz. Hızır’ın hususiyetini göstermiştir. Öyle ise, ilm-i zahire sahip şeriat tebliğcisi Hz. Musa nazarında çirkin addedilen bir amel, ilm-i batına sahip Hızır nazarında çirkin değildir. Üstelik, öldürme vak’asını anlatan Hızır “ben” zahirini kullanmıyor, “biz” diyor. Yani şahsî bir tasarrufu değildir. Yapılan izahın Hz. Musa’yı ikna etmiş olması da bu iki şeriatın aslında birbirine muhalif olmadığını ifade eder.¹⁰¹

Böyle özel bir hadisenin islam’ın can, mal, vb. zaruri şeyleri koruması prensiplerine aykırı olduğu kesindir. Bu sebeple bu tür olaylara bakarak, çocuklar öldürülemez. Nitekim, ayetlerin zahirine oldukça fazla değer veren İbn Hazm bile, zalim olabileceği kanaatiyle küçük çocukların öldürülemeyeceği konusunda Ezârîka taraftarları hariç, tüm alimlerin ittifak halinde olduklarını belirtmektedir.¹⁰² Açıkça ve şahitlerle desteklenmek suretiyle, bağı=devlete isyan ve cinayet gibi suçlar işlemedikleri sürece, hiç kimse hele hele, “*akıl-baliğ oluncaya*

¹⁰⁰ Yazır, a. g. e., s. 5/3272.

¹⁰¹ Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte, Hadis Ansiklopedisi, I-XVII, İstanbul, 1991., s. 16/76 vd.

¹⁰² İbn Hazm, el- İhkâm fi Usûli’l- Ahkâm, s. 4/1159.

kadar suçsuz” oldukları hadis-i şerifte¹⁰³ bildirilen çocuklar asla ölüm cezasıyla cezalandırılmaz.

Medenî Hukukta da çok küçük yaştakilere hiç ceza verilmemesi, çocuk yaşta suç işleyenlerin ise belli yaşa gelinceye kadar ıslahevlerine konulmaları, her çağda saf insan fitratının çocukların öldürülmesine razı olmadığını gösterir. Buna rağmen Osmanlı Tarihi’nde bazı kardeş katli olaylarının yaşanması ve özellikle küçük yaşta olmasına rağmen Fatih Sultan Mehmed’in 11 aylık kardeşini öldürtmesi olayının bu ayetle irtibatı yoktur. Bu tür olaylar daha çok siyasi çekişmeler ve saraydaki entrikalar yüzünden, hatta onun haberi olmadan işlenmiş cinayetlerdir. Çünkü, Hz. Peygamber’in övgüsüne mahzar olmuş biri, böyle bilerek günah işlemesine ihtimal verilmemektedir.¹⁰⁴

Açıklanmaya çalışıldığı gibi, “şer’u men kablenâ” kavramının ilahi olmayan yasaları da içine alması mümkün ise de, Yusuf kıssasındaki hadiseyi kıssalar içerisine dahil etmek daha uygun olacaktır. Aksi halde, Hz. Yusuf’un inanmayan bir kralın melikin yasalarına uyduğunu/uyguladığını anlatan ayetlerin “şer’u men kablenâ” içerisine dahil edilmesi, müslümanların güçlü dönemlerde bile gayr-i müslimlerin hukukunu uygulayabilecekleri şeklinde yanlış anlaşılmaya sevkedebilir. Hatta, Hz. Yusuf’un Mısır azizi tarafından evlat edinilmesi ve aynı çatı altında hanımı ile beraber yaşaması da, Kur’an’ın diğer ayetlerine ters düşeceği için şer’u men kablenâ’ya dahil edilmemelidir. Bu tür ayetlerin “şeriat” değil “kıssa” olarak kabul edilmesi, bazı yanlış anlaşılmalara engel olacaktır.

Nitekim, kıssalardan da hüküm istinbat eden fakihler, kardeşinin alıkonulması hadisesi hariç Hz. Yusuf’un, diğer meselelerde kralın yasalarını uygulamasına bakarak, “hile-i şer’iyye” ye cevaz vermişler, fakat onun gayr-i İslamî yasaları uygulayışını örnek alınabilecek bir olay kabul etmemişlerdir. Öyleyse, bu olayda Hz. Yusuf’un şeriatı değil, bir davranışı anlatılmaktadır. Yani, cereyan eden bir olay nakledilmekte, şeriatından bahsedilmemektedir. Bu durumda, bu ayetleri kıssa ayetleri olarak değerlendirmeli, mesela, “hile-i şer’iyye” yi bizzat Kur’an’ın tabii bir öğretisi olarak anlamalı ve onu tâlî delil olan “şer’u men kablenâ” ya dahil etmeyi çok sağlıklı bulmadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü

¹⁰³ Tirmizî, Hudûd, 7; Ebu Davud, Hudûd, 16.

¹⁰⁴ Akgündüz, Ahmet, *Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul, 1999, s. 89.

bu tür ayetlerde anlatılanlar, bizden öncekilerin bir şeriatı değil, bir hadise karşısındaki o anlık bir davranışları olsa gerektir.

Hızır'ın küçük yaştaki bir çocuğu, normal beşer bir peygamberin dahi bilemeyeceği bir sebep dolayısıyla öldürmesi ise, Hz. Musa şeriatında yer aldığı Kur'an'la sabit olan "kısas" ayetine¹⁰⁵ zıd olduğu için örnek alınması mümkün değildir.

Allah Te'âlâ, bizatihi bu tür olaylara "*kıssa / lar*" ismini vermişken, onları "*şeriat=yasa*" kapsamında değerlendirilip, "*şer'u men kablenâ*" içerisine dahil edilmesi izahtan varestedir. Kıssa içerisinde şeriat anlatılabileceğini kabul etmekle beraber, "şeriat" kelimesinin "kıssa" lafzını unutturacak tarzda, hatta çoğu zaman birbirine karıştırılarak zikredilmesi, temel itiraz noktasını oluşturmaktadır. Çünkü, peygamberlerin elçi olarak görevlendirilmelerinden önceki hallerini anlatan kıssa ayetlerinin, peygamberlerin masumiyeti ile açıklanmaya çalışılması ayrı bir konu, şeriatlarının farklı olması ayrı bir konudur. Konu ile ilgili bir kaç misal verilirse, daha iyi anlaşılacağı muhakkaktır.

Bütün peygamberler her insan gibi yiyen, içen, yani vahye muhatap olmaktan başka beşeri istek ve arzular bakımından hiçbir farklılıkları olmayan, normal insanlardan seçildiği bildirilir.¹⁰⁶ Buna rağmen herhangi bir kavme gönderildiği konusunda Kur'an'da bilgi aktarılmayan, dolayısıyla peygamberliği ihtilafı olan, öte yandan Hz. Musa'nın bile bilmediği şeylerin sırrını bilebilen, yaptığı işleri kendiliğinden yapmadığını ifade eden ve "ledünnî" ilme sahip *insanüstü* özelliklere sahip olan, Hızır (as)'ın kesin bir şeriatı ve kavmi var mı ki, onun şeriatına ittiba edilsin? Halbuki, Kur'an'da O'nun şeriatından değil, kıssasından bahsedilir. Onun kıssasından da, kısmen hukuku ilgilendiren hükümler çıkarılmıştır. Böyle hükümleri, önceki şeriatlardan hangi "önceki şeriat" içerisinde değerlendirilebilir?

Salih (as)'ın mucize devesi de, kavmine gönderilen bir hukuk ya da yasa metni veya şeriat olarak nasıl kabul edilebilir? Halbuki o mucize deve, peygamber oluşuna delil isteyen şımarık bir kavmin mucize istemeleri üzerine, hatta, azgınlıkları karşısında onları zor durumda bırakmak üzere gönderilen bir mucizedir. Dolayısıyla, bu hadiseyi anlatan *kıssadan=haberden*, "muhâyee" hükmünün çıkarılıp, tâlî kaynak

¹⁰⁵ Mâide, 5/45.

¹⁰⁶ Bu anlamdaki bir ayet meali için bkz: Furkan, 25 /20.

kabul edilen “*şer’u men kablênâ*” içinde değerlendirilmesi fasit bir yorum olmalıdır. Bunun yerine, bu kıssadaki olayın, Salih (as) döneminde yaşanan bir “*olay*” olarak değerlendirilip, şeriat veya yasa olarak kabul edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Kur’an’da Zülkarneyn(as)’dan, bir kavmin sed yapmasını isteyişini anlatan ayetlerin de hukukla ve özellikle şeriatla bir alakasının olmadığını düşünüyoruz. Buna benzer kıssa ayetlerini, “*öncekilerin şeriatı*” ile irtibatlandırmak yerine, “*öncekilerin kıssaları ya da başlarından geçen olaylar*” olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

1.3.5. Sonuç

“Kıssa” ile “öncekilerin şeriatı” arasındaki farkın tespit edilmesi, delâleti zannî bile olsa “kıssa” ların kıyasa “asıl” yapılmak suretiyle elde edilen hükümlerin, fakihlere göre delil oluşu ihtilafı “şer’u men kablênâ” dan elde edilen hükümlerden daha güçlü olmasına yardımcı olacaktır.

Herhangi bir meselede hucet olan kıssa ayetini destekleyen başka delillerin bulunması veya en azından ulaşılan hükme mani herhangi bir unsurun bulunmaması, kıssa ayetini tâlî delil seviyesinden, aslî delil olan Kitap (Kur’an- Kerîm)’den istinbat edilen delil durumuna yükseltecektir.

Böylece, fakihler arasındaki şer’u men kablênâ’nın “bağlayıcı”, “bağlamayıcı” ya da “ikisi arasında bir fark olmadığını” iddia eden görüşlerin temeli sarsılacaktır. Çünkü, bağlayıcı kabul edenlere göre, öncekilerin şeriatlarından sadece ibret alınmaz, bilakis onlara uyulur. Yani, ibret almak, onları hukuk alanında da tatbik etmek anlamındadır. Bağlayıcı kabul etmeyenlere göre ise, zaten bu hükümlere uymak mümkün değildir, belki başka yönlerden ibret alınabilir.

Öte yandan, “Onların kıssalarında, yani gerçek başından geçen vakalarda sizin için ibret vardır,”¹⁰⁷ ayetinde, “şeriatlarında ibret vardır” denilmeyip “kıssa” tabirinin kullanılması kanaatleri kuvvetlendirmektedir. Yine, kıssa ve mesel ayetlerinin sonlarına “bunda /bunlarda sizin için ibret vardır” denilmesi de dikkat çekicidir. Buna rağmen

¹⁰⁷ Yusuf, 12/111.

Serahsî'nin muhayee'yi "şer'u men kablênâ" içerisinde zikretmesinin sebebi belki de şeriat kelimesini, sünen yani "öncekilerin yaşayış tarzı" anlamında kabul etmiş olmasından olabileceği kanaatindeyiz.

Hız. Yusuf 'un peygamber olmazdan önce ilahi tevcih ve ikram gereği yaptığı bazı tasarrufları, Salih(as) gibi bazı peygamberler ile Zülkarneyn ve Hızır (as)'ın icraatları herhangi bir yasa=şeriat ifade etmemesine rağmen, bunların "şer'u men kablênâ" içerisinde değerlendirilmeleri, bağlayıcı olup olmaması bakımından ihtilafa sebep olduğu gibi Kur'an'ın bazı ayetlerinin "sadece" öncekileri ilgilendirdiği sonuca götürmektedir. Bu durumda, Kur'an sadece tarihsel bilgi içeren bir kitap durumuna düşürülebilir. Halbuki, böyle ayetler kısaca ayetleri olarak değerlendirildiği takdirde, onlar hem Kur'an'ın ayrılmaz bir parçası hem de huccet bakımından, "şer'u men kablênâ" dan daha kuvvetli bir delil olacaktır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, *Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul, 1999.
- Âmidî, Seyfüddin Ebu'l- Hasen Ali b. Muhammed, (631/1234), *el- İhkâm fi Usûli'l- Ahkâm*, I-IV cilt, Kahire,1968.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, 11 cilt.
- Beyzâvî, Nasıruddin, Abdullah b. Ömer b. Muhammed (v.685/1286), *Tefsir u Envârî t- Tenzil ve Esrârî t- Te'vîl*, İstanbul, tarihsiz, 4 cilt.
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, I-VIII cilt.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed (730/1330), *Keşf-u Pezdevî*, I-IV, Dersââdet, 1308.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte, Hadis Ansiklopedisi*, I-XVII, İstanbul, 1991.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Eş- Şerîf, (816/1413), *Kitabu't- Ta'rîfât*, Beyrut, 1983.
- Çelik, İbrahim, *Müzakereler, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul, 2002.
- Çetiner, Bedreddin, D. İ. A. "Ahkâmü'l- Kur'an" maddesi.
- Ebu Zehra, Muhammed,(v.1974), *İslam Hukuku Metodolojisi*, (Terc: Abdülkadir Şener), Ankara, 1983.
- Esed, Muhammed,(v.1992), *Kur'an Mesajı, Meâl- Tefsir*, İstanbul, 1999, Tek cilt,
- Fazlurrahman, *İslam*, (Terc: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara, 1992.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed,(v.505/1111), *el- Mustasfâ min İlmi'l- Usûl*, Beyrut, H.1413, Tek cilt

PEYGAMBERLİK ÖNCESİ HZ. YUSUF'UN HAYATI İLE ZÜLKARNEYN VE HIZIR
HAKKINDAKİ AYETLERİN "ŞER'U MEN KABLENÂ" KAPSAMINDA BAĞLAYICILIĞI

- Hakkı, İsmail, *İlm-i Hilâf*, Dersaadet, 1330'dan fotokopi.
- Hallaf, Abdülvehhâb, *İlm-i Usûli'l- Fıkh*, Kuveyt, 1972.
- Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, (Terc: Haluk SONGUR), İst, 1999.
- Haseneyn, Muhammed Abdüllatif, *Buhûsün fi Usûli'l- Fıkh*, Mısır, 1989.
- Havva, Said, *el-Esâs fi't- Tefsîr*, (Terc: Beşir Eryarsoy), İstanbul, 1990, 16 Cilt.
- Heyet, (Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Mealî*, S. Arabistan, 1992.
- Hökeleli, Hayati, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, Ankara, 1998.
- Humusî, Muhammed Hasan, *Kur'an-ı Kerîm, Tefsîr ve Beyân ma'a Esbâbu'n- Nüzûl ma'a Fehâris Kâmile li'l- Mevâdi' ve'l- Elfâz*, Beyrut, Dimeşk, ts.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Ankara, 1997.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed, Ali b. Ahmed El- Endelüsî, (V.456), *el-İhkâm fi Usûli'l- Ahkâm*, Kahire, H.1404 .
- İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Kahire, 2000, 15 cilt.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (v.711/1311), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1955, I-XV cilt.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, (v.543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an*, Mısır, 1967, I-III cilt.
- Karaman, Hayrettin, *Şia'da fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller*, (Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul, 1993.
- Kılıç, Sadık , *Kur'an, Dildeki Sonsuz Mucize*, İstanbul, 2003.
- Köse, Saffet, DİA "Hiyel" maddesi.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el- Ensârî, (v. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 20 cilt, 1967, Kahire.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 15 cilt, İstanbul, 1986.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l- Kur'an*, (Terc: Heyet), İstanbul, 1991, 7 cilt.
- Özalp, Ahmet, Ş. İ. A."Millet" maddesi.
- Rağıb, el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed (v. 502/1108), *el-Müfredât fi Ğarîbil- Kur'ân*, Beyrut, tarihsiz.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, (v. 606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (*Mefâtihu'l-Ġayb*), Beyrut, 1990, 32 cilt.
- Selkîni, İbrahim Muhammed, *el-Müeyesser fi Usûli'l- Fıkh*, Beyrut, 1991.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v. 483/1090).
- , *Usûlu's- Serahsî (Temhîdu'l- Füsûl fi 'İlmî'l- Usûl)*, Beyrut, H.1372, 2 cilt.

ABDULLAH ACAR

- Şâtibî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, IV cilt, 1993 (Terc: Mehmet ERDOĞAN).
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir, 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed(v.1250/1834), *İrşâdu'l- Fühûl ilâ Tahkîki'l- Hakk min 'İlmi'l- Usûl*, Kahire, 1992.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsîru't- Taberî*, Beyrut, h.1405, 30 cilt.
- , *Tenzîl ve Esrârî't-Te'vîl*, İstanbul, tarihsiz, 4 cilt.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (v. 279/892), es- Sünen, I-V, Mısır, tarihsiz.
- Turgay, Nureddin, Ş. İ. A. "Ümmet" maddesi.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi,(v. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İst.,1979, 9 cilt.
- Zemahşerî, el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl, Riyad, 1998, 6 cilt.
- Zeydan, Abdülkerim, el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh, Beyrut, 1987.
- Zeydan, Abdülkerim , el- Medhal li Dirâseti'ş- Şerîati'l- İslâmiyye, tarihsiz, basım yeri yok.

İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim*

Yunus ARAZ*

İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim

Özet ▶ İmam Şâfiî'nin fikir hayatında değişiklikler olmuştur. Bu değişiklikler mezhep içerisinde "kadim mezhep" ve cedid mezhep" olarak isimlendirilmiştir. Bu değişikliğe neden gidildiği ve değişikliğin boyutu tam olarak belirlenmiş değildir. Araştırmamızın amacı bu sorulara cevap bulmaktır. Makalemizde öncelikle İmam Şâfiî'nin hayatını ele alıp, onun ilmî birikiminin oluşmasındaki amilleri ve daha sonra bunların bu değişimdeki etkilerini belirlemeye çalıştık. İmam Şâfiî'nin anlaşılması için, onun mezhebinin oluşmasında önemli bir paya sahip olan seyahatlerin ve ilim elde ettiği hocalarının iyi bilinmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: İmam Şâfiî, Mezheb-i Kadim, Mezheb-i Cedid

Abstract ▶ There were changes in Imam Şâfiî's intellectual life. These changes were named as 'Old Doctrine' and 'New Doctrine'. Why changes occurred and the size of them are lack of clarity. The aim of this research is to shed light on this unclarity. As a methodology, life of the Imam Şâfiî was scrutinized at the beginning, then It was tried to determine the motives causing to form his back demand lore and their effects on these changes. To understand Imam Şâfiî, his journeys and the ones impressed him should be known well that are the most important effects forming his sect.

Key Words: Imam Şâfiî, Old Doctrine, New Doctrine.

Giriş

İmam Şâfiî, hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında (150-204) yaşamış ve adıyla anılan Şâfiî mezhebinin kurucusudur. Gerek kendisi, gerek mezhebi, gerekse fikhî görüşleriyle ilgili çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu eserlerde birçok konunun yanında İmam Şâfiî'nin fıkıh anlayışındaki değişime de değinilmiştir. Şâfiî mezhebinde yazılmış olan klasik fûrû fıkıh eserlerinde bu değişimin hangi konularda olduğu yeri

* Bu makale tarafımızdan yapılan "İmam Şâfiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim" isimli yüksek lisans tezinden istifade ederek hazırlanmıştır.

** Araştırma Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

geldikçe belirtilmiş, eski ve yeni görüşleri ayrı ayrı zikredilmiştir. Bunun dışında gerek İmam Şâfiî'nin hayatını ele alan biyografi ve menâkıp türü eserlerde gerekse mezhebi teorik olarak inceleyen eserlerde kadim ve cedid mezhebi ele alınmış ve bununla ilgili bilgiler verilmiştir. Biz bu çalışmada İmam Şâfiî'nin kadim ve cedid mezhebinin kapsamını, her iki dönemdeki talebeleri ve kitaplarını tanıttıktan sonra İmam Şâfiî'nin fıkıh anlayışının gelişim sürecini, bu gelişim süreci içerisinde fıkıh anlayışında meydana gelen değişimi ve bu değişimin sebeplerini inceleyeceğiz.

I- İmam Şâfiî'nin Kâdim ve Cedid Mezhebi

Küçük yaşlarda ilimle iştiğal etmeye başlayan İmam Şâfiî, ilköğrenimini (küttâb) tamamladıktan sonra İslâmî ilimlerle ilgili ilk tahsilini, dönemin Mekke müftüsü olan Müslim b. Hâlid ez-Zencî (v.179) ve hadis imamlarından Süfyân b. Üyeyne (v198) gibi âlimlerden almıştır¹. Bâdiyeye gitmiş orada Hüzeyl kabilesinin içinde yaşamış, Arap dilini, edebiyatını ve Arap tarihini (eyyâmü'l-arab) öğrenmiştir². Küçük yaşta Muvatta'yı ezberlemiştir³. Daha sonra Medine'ye gitmiş ve orada ehl-i hadisin hocası sayılan İmam Mâlik'ten dersler almıştır⁴. Bu zamana kadar Mekke fıkım ez-Zencî'den, Hicaz hadis birikimini de döneminde en meşhur sayılan başta Mekke'de Süfyân b. Üyeyne ve Medine'de İmam Mâlik ve diğer bir kısım hocalardan alan⁵ İmam Şâfiî, İmam Mâlik'in vefatıyla birlikte Yemen'e gitmiş ve burada ilmi tecrübesini,

¹ Râzi, Fahrüddin, *Menâkibu'l-imami's-Şâfiî*, Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986, s.43.; Abdurrâzîk, Mustafa, *el-İmamu's-Şâfiî*, Mısır: Daru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1945. s.24-25.

² Nehrâvî, Ahmed Abdusselam, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadim ve'l-cedid*, Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1988. s.33.

³ Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu beyâni hatâi men ahtaa ale's-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Sirketu Tıbaatü'l-Arabiyye, Riyad 1980., s.16.; Dağcı, Samil, *İmam Şâfiî'nin hayatı ve fıkıh usûlü ilmindeki yeri*, Diyanet İlmî Dergisi, Cilt 32 Sayı 2. s.73.

⁴ Râzi, *Menâkib*, s.39.; Ebu Zehra, Muhammed, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kâhire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1996, s.428.

⁵ Hudarî Beg, Muhammed, *Târihu't-Teşrîi'l-İslâmî*, 2. Bs., Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1967. s.214.

amelî alanda tatbik etme imkânını bulmuştur⁶. Yemen'de aynı zamanda Mısır'ın imamı sayılan Leys b. Sa'd'ın (v.157) arkadaşı Yahya b. Hassân ve Şam bölgesinin imamı sayılan İmam Evzâî'nin (v.157) arkadaşı olan Amr b. Seleme ile çalışmıştır. Bu âlimler vasıtasıyla Leys b. Sa'd ve İmam Evzâî'nin fikhî görüşlerini de öğrenme imkânına kavuşmuştur.⁷ Ayrıca Hişâm b. Yusuf (v. 197), Mutarrıf b. Mâzin (v. 191) gibi âlimlerden ders almıştır.⁸ Böylelikle İmam Şâfiî, Mekke fikhını, Medine fikhını ve Yemen fikhını öğrenme imkânına kavuşmuştur.

Daha sonra Rafızilik suçlamasıyla Rakka'ya getirilen ve buradaki sorgulamadan beraat edince Bağdat'ta göz hapsinde tutulan İmam Şâfiî, burada da ehl-i rey'in hocası olan İmam Ebû Hanife'nin (v.150) görüşlerini, onun en yakın talebesi olan ve mezhebini yayan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den tahsil etmiştir. Bu da ona İmam Mâlik'ten öğrendiği ehl-i hadis'in fikhının yanında, ehl-i rey'in fikhını öğrenme imkânı sağlamıştır.⁹ İmam Şâfiî, Bağdat'ta İmam Şeybânî'nin dışında Vekî' b. el-Cerrah el-Kûfî (v.197),¹⁰ Abdulvahhâb b. Abdu'l-Mecîd es-Sakafî (v. 194), Ebu Usâme Hammad b. Usâme el-Kûfî (v. 210), İsmâil b. Uleyye el-Basrî ve Hasan b. Ziyad gibi âlimlerden ders almıştır.¹¹

Sonra tekrar Mekke'ye dönmüş ve burada bilgilerini gözden geçirme, derleyip toplama imkânı bulmuştur. Burada bir yandan yanında

⁶ Râzi, *Menâkib*, s.39; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s.58; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî'nin Hayatı Ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, s.76.

⁷ Samil Dağcı, *İmam Şâfiî'nin Hayatı Ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, s.76.

⁸ Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi-n nûbelâ*, 11. Basım., Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996., X. s.5.; Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî Ve Fıkıh Düşüncesinin Mezheplesmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007., s. 29.; Şirbâsî, Ahmed, *El-Eimmetü'l-erba'a*, Daru'l-Hilal, trhsz., s.127.; es-Şek'a, Mustafa, *el-Eimmetü'l-erbaa (3) El-İmam Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1984., s. 91.

⁹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 7.bs., Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Nesr, 1964., II. 220.

¹⁰ Vekî' b. el-Cerrah el-Kûfî (129-197): Tebe-i tabiinden olan bir hadis imamıdır. Dönemindeki Irak mühaddislerindedir. İmam Ebû Hanife'nin fetvalarıyla fetva vermiştir. Zühd ve takva ehliindedir. İmam Şâfiî'nin, ezberiyle ilgili şikâyetini anlatan meshur şiiri de Vekî'e yaptığı şikâyetini anlatır. Kavâsimî, Ekrem Yûsuf Ömer, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, Ürdün: Daru'n-Nefâis, 2003. s.76.

¹¹ Cüнді, Abdulhalîm, *el-İmâmu's- Şâfiî nâsıru's-sünne ve vâdiu'l-usûl*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982, s. 83.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s.78-79; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 35.; Şirbâsî, *El-Eimmetü'l-erba'a*, s.127.

getirdiği kitapları incelerken diğer yandan Harem-i Şerif'te dersler vermeye başlamıştır.¹² İşte bu dönemde artık kendi mezhebinin tohumlarını atmaya başlamıştır.¹³ Daha sonra Bağdat'a tekrar dönmüştür. Artık sadece furû konularıyla ilgilenen biri değil, aksine küllî kurallar belirlemiş, fıkıh usûlü ile ilgili bilgiler taşıyan biridir.

İmam Şâfiî, ömrünün yaklaşık olarak son dört yılını Mısır'da geçirmiştir. Burada talebeler yetiştirmiş, kitaplar yazmış, ders halkalarında ders vermiştir. Mısır'daki âlimlerle görüştüğçe onlardan sahih hadi işitmiştir. Ayrıca oradaki içtimai hayatı, Hicaz ve Irak'takine benzemeyen örfleri, adetleri görmüştür.

Irak'ta söylediği ahkâma dair görüşlerinden farklı olan yeni görüşler dile getirmiştir. Bunun sonucunda da bu yeni görüşlerini içeren kitaplar yazmaya başlamıştır. "el-Ümm" adlı kitabı bunlardan biridir.¹⁴ Böylece İmam Şâfiî'nin kâdim ve cedid mezhebi ortaya çıkmıştır. Genel olarak İmam Şâfiî'nin Irak'taki görüşleri ve kitapları "*İmam Şâfiî'nin kâdim mezhebi*" olarak ele alınmıştır. Mısır'da ki görüşleri ve kitapları ise "*İmam Şâfiî'nin cedid mezhebi*" olarak adlandırılmıştır.¹⁵

Burada anlaşıldığı kadarıyla İmam Şâfiî'nin mezhebinin kadim ve cedid olarak adlandırılması daha çok O'nun kitapları ve görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Irak'ta yazdığı ve söyledikleri kadim, Mısır'da yazdığı ve söyledikleri ise cedid olarak isimlendirilmiştir. Oysa mezhebi birdir. Çünkü Irak'ta benimsediği görüş, onun, o zamana kadar elde ettiği bilgileri sonucu ulaştığı görüştür. Daha sonra bu görüşünü Mısır'da değiştirmesi, onun ilminin tekâmüle ermesi veya elde ettiği yeni bilgilerle ulaştığı bir sonuçtur.¹⁶ Bir ölçüde de bu nasih ve mensuha benzer ki, cedid görüşleri 'nasih', kadim görüşleri 'mensuh' olarak anlaşılabilir.¹⁷ Sonuçta her iki görüşünde de o an mevcut olan ilmi birikimi etkili

¹² Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 36.; Usfur, Ramazan Ahmed Abdurabbih, *el-İmam eş-Şâfiî : fakihen ve muhaddisen*, Kahire : Mektebetü Vehbe, 2000., s.48.

¹³ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s.208-213.

¹⁴ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 217.

¹⁵ Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmu' şerhu'l-Mülhezzeb* (Thk. Muhammed Necîp el-Mutiî), Kahire 1980., I. 25.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 218; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I. 231;

¹⁶ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 218.; Usfur, *El-İmâmu's-Şâfiî fakihen ve muhaddisen*, s.185.

¹⁷ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Mugîsü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*, el-Matbaatü'l-Mısrîyye 1934/1352., s. 27.; el-Hüflî, Emin, *el-Müceddidün fi'l-İslam*, Kâhire:

olmuştur. Ayrıca İmam Şâfiî'nin Bağdat'taki görüşleri genel olarak ehli re'y'e bir reddiye veya karşı duruş gibi görülürken, Mısır'daki görüşleri ise herhangi bir görüşe bağlılıktan ve taraf olmaktan uzak kendine has görüşleri olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla burada iki mezhep veya iki görüş söz konusu olmamaktadır. İmam Şâfiî'nin ilmi durumuna göre serdettiği görüşü onun o andaki mezhebi olarak anlaşılmalı ve eğer görüş değişikliği olmuşsa, değiştirdiği görüşü yine kendisinin mezhebi olarak alınmalıdır.¹⁸

Zira “Kim sahih bir hadisle karşılaşırsa o benim mezhebimdir”¹⁹ şeklindeki sözü, görüşlerinde katı bir tutum içerisinde olmadığını, aksine en iyiye yönelme eğiliminin olduğu görülür.

Aslında İmam Şâfiî'nin cedid mezhebi, İmam Mâlik'in vefatından (h. 179), kendi vefat ettiği tarihe kadar (h.204) geçen yaklaşık yirmi beş yıllık bir ilmî çalışmanın mahsulüdür. İlmî ve aklî tecrübelerinin bir neticesidir.

İmam Şâfiî'nin kâdim ve cedid mezhebinin furû ile ilgili meselelerde olduğu, usûle dair böyle bir ayırımın olmadığı belirtilmektedir.²⁰ Sahâbî kavli konusunda kâdim ve cedid görüşlerde ihtilaf olduğunu belirten âlimler vardır. Onun Irak'taki görüşlerinde sahâbî kavlini delil olarak aldığı, oysa Mısır'da yazdıklarında bunu delil olarak almadığını söyleyenler vardır.²¹ Fakat Şâfiî âlimlerinin çoğu, onun her iki mezhebinde de sahâbî kavlini delil olarak kullandığını benimsemişlerdir. Ayrıca amel-i ehli Medine görüşünde değişiklik olduğu da düşünülebilir. Çünkü İmam Şâfiî'nin, İmam Mâlik'in etkisinde kaldığı dönemlerde bir itirazı bilinmezken Mısır'da bu eleştirilmiştir. Bunlar düşünüldüğünde usûl konularında da kâdim ve cedid ayırımı olduğu söylenebilir. Ayrıca İmam Şâfiî'nin fıkıh usulü alanında yazdığı bilinen *er-Risale*

Dâru'l-Ma'rife, 1965., s.85.; Ustur, *El-İmamu's-Şafii fakihen ve muhaddisen*, s.186.

¹⁸ Ustur, *El-İmamu's-Şafii fakihen ve muhaddisen*, s.185.

¹⁹ Ebu Zehra, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.463.; Ustur, *El-İmamu's-Şafii fakihen ve muhaddisen*, s.72.

²⁰ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şafii fi mezhebeyhi'l-kadim ve'l-cedid*, s. 219-220.

²¹ Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Şafii*, Terc. Osman Keskiöğlü, Ankara: D.İ.B.Y. , 2000., s. 297.

adlı eserinin kadim ve cedid döneminde ayrı ayrı yazılmış olduğu bilinmektedir. Bu da onun usul anlayışında değişiklik olabileceğini akla getirmektedir.²²

A- İmam Şâfiî'nin Kadim Mezhebi

1. Kapsadığı Zaman Dilimi

Daha öncede belirttiğimiz gibi kadim mezhebinin kapsamı, fikir alanında belirlenemese de, görüşlerini serdetme ve eserler verme anlamında 179 yılında İmam Mâlik'in vefatından 199 yılında Mısır'a gidişine kadar olan dönemi kapsar. 179 yılında İmam Mâlik'in vefatından 195 yılında İmam Şâfiî'nin Mekke'den Bağdat'a dönüşüne kadar olan dönem, kadim mezhebinin birikimini yaptığı dönem, 195 yılından Mısır'a gittiği tarihe kadar ise kadim dönemini tedvin ettiği ve serdettiği dönemdir.²³ Genel olarak her ne kadar kadim dönem İmam Şâfiî'nin Mekke ve Bağdat'ta kaldığı süre içinde ortaya koyduğu görüşler olarak ele alınırsa da eser bağlamında 195 yılında Bağdat'a gittiği ve iki yıl kaldığı dönemdeki eserlerini içerir.²⁴ İmam Şâfiî'nin kadim görüşlerinin oluşum sürecinin, İmam Malik'in vefatıyla başladığı, İmam Muhammed'le tanışmasıyla önceki süreçle aynı çizgide ama sentez, diyalektik, kıyas ve sünneti daha etkin kullanması bakımından biraz daha olgunlaştığı söylenebilir.²⁵

²² El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.310.

²³ El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.300.

²⁴ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevi, *Tabakâtü's-Sâfi'iyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987., s.18.; Rüstâkî, Muhammed Sümei'î Seyyid Abdurrahman, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafii*, Beyrut : Dâru İbn Hazm, 2005., s.108.; Uşfur, *El-İmamu's-Şafii fakihen ve muhaddisen*, s.178.; Münâvî, Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman es-Selemî, *Ferâidü'l-fevâid fi ihlîtafi'l-kavleyn li-müctehidin vahid*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995., s.56.

²⁵ Abdurrahman Candan, *İmam Şafii'nin Kadim görüşlerinin oluşum süreci*, Geleneksel ve Modernist Paradigma Kısacasında İmam Şafii (edt. M. Mahfuz Söylemez), Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 476-477.

Dolayısıyla kavlı-kadim, İmam Şâfiî'nin Hicaz ve Irak'taki üstatlarından elde ettiği ilmi birikim sonucu, Bağdat'ta serdettiği fikhî görüşler bütünü anlatmak için kullanılan bir terimdir.²⁶

2. Eserleri

İmam Şâfiî'nin Mısır'a gitmeden önce yazdığı eserler kadim döneme ait eserlerdir. Bu eserler genel olarak Mısır'a gidince gözden geçirilmiş ve bazen aynı isimle bazen de değişik bir isimle tekrar yazılmıştır. Kadim döneme ait eserler şunlardır.

a. El-Hücce: İmam Şâfiî'nin kadim döneme ait, furu' fıkha dair en önemli eseridir.²⁷ Büveytî'nin rivayetine göre Ashab-ı hadis, İmam Şâfiî'den, Ebû Hanîfe'nin kitaplarına bir cevap yazması talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine 'onların kitaplarını incelemeyen bunu yapmam' diyerek önce Şeybânî'nin kitaplarını yazmış daha sonra onları ezberlemiş ve Hücce'yi telif etmiştir.²⁸ Bazı rivayetlerde bu kitaba "Mebsût" denilmiştir.²⁹ Bağdat'ta kaleme aldığı için bu esere *Kitabü'l-Bağdâdî* de denilmektedir.³⁰ Bu kitabını Za'ferânî rivayet etmiştir.³¹

b. Risâle: İmam Şâfiî, Abdurrahman b. Mehdî'nin (v.198) isteği üzerine usûl-i fikh ile ilgili elimizde mevcut en eski te'lif olma niteliğini koruyan *Risâle* adlı eserini yazmıştır.³² İmam Şâfiî'nin bu *Risâle*'si kadim dönemdeki fikh usulü bilgilerini içeren kitabıdır. Birçok rivayette İmam Şâfiî'nin biri kadim diğeri cedîd olmak üzere iki tane Risâle

²⁶ Muhammed İbrahim Ahmed Ali, 'el-Mezheb inde's-Şâfiyye', Kral Abdulaziz Üniversitesi Dergisi, Riyâd 1978/1398, Sayı 2, s.3.

²⁷ Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafî*, s.108.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadim ve'l-cedid*, s.712.

²⁸ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 32.; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zünun an esâmil- kütüp ve'l-funûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971., c.I. s.631-632.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadim ve'l-cedid*, s.429.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-erbe'e*, s. 126.

²⁹ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadim ve'l-cedid*, s. 715.; Dağcı, *İmam Şâfiî'nin hayatı ve fikh usulü ilmindeki yeri*, s. 53.;

³⁰ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 32.; Dağcı, *İmam Şâfiî'nin hayatı ve fikh usulü ilmindeki yeri*, s.85.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-erbe'e*, s. 125.

³¹ Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafî*, s.55.

³² Beyhâkî, *Menakibü's-Şafî*, c.1., s.230.; Cündî, *el-İmâmu's- Şâfiî*, s. 117.; Kaddan, Mennâ', *Tarihu't-Teşri'l-İslamî*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989., s.369.

yazdığı bilinmektedir.³³ Abdurrahmân b. el-Mehdî'ye yazılan Risâle, İmam Şâfiî'nin -genel görüşe göre- Bağdatta yazdığı kadim Risâle'sidir. Cedid Risâlesi'ni ise Mısır'a geldikten sonra telif etmiştir.³⁴

c. Mebsût: Bu kitabın İmam Şâfiî'nin kadim dönemi görüşlerini içerdiği konusunda ihtilaf olmamakla birlikte, kitaba ilgili bazı ihtilaf- lar vardır. Bazılarına göre bu kitap daha önce bahsettiğimiz 'Hücce' ki- tabına verilen diğer bir isimdir.³⁵ Bazıları ise bu kitabın 'Ümm' kitabı olduğunu belirtmiştir.³⁶

3. Talebeleri

İmam Şâfiî'nin kadim görüşlerini onun, Bağdat'taki talebeleri riva- yet etmiştir. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

a. Ahmed b. Hanbel (164-241): Ebû Abdullah Ahmed b. Mu- hammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed.³⁷ Fıkıh mezheplerinden Hanbelî mezhebinin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî'nin Bağ- dat'taki önemli talebelerinden biridir. İmam Şâfiî ile ne zaman karşı- laştıkları tam olarak belli değildir. Bazı rivayetlerde Bağdat'a ilk gidi- şinde karşılaşmış oldukları rivayet edilirken³⁸, bazı rivayetlerde karşı- laşmanın Bağdat'tan Mekke'ye döndükten sonra olduğu bildirilmekte- dir.³⁹ Fakat kaynaklarda genel olarak İmam Şâfiî ile Ahmed b. Han- bel'in sıkı bir şekilde görüşmeleri, İmam Şâfiî'nin 195 yılında Bağdat'a ikinci gelişinden sonra olduğu bildirilmektedir.⁴⁰ Kendisinden rivayet edilen sözlerde İmam Şâfiî'yi çokça methetmekte ve onun gibi birini

³³ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, II. 228.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l- kadîm ve'l-cedid*, s. 716.

³⁴ Râzi, *Menâkib*, s.153.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 135.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 127.

³⁵ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 715.

³⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1964., s.263-264.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 117.

³⁷ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 618.

³⁸ İbn Şühbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed Takıyyuddin ed-Dimeşki, *Tabakatu's-Şâfiyye*, hzr. Hafız Abdulalim Han, Haydarabad: Me'âri- fu'l-Osmâniyye, 1978., I. 26.

³⁹ Beyhaki, *Menakibü's-Şâfiî*, c.1., s.213.; Cündi, *el-İmâmu's-Şâfiî*, s. 117.; Usfur, *El- İmâmu's-Şâfiî fakihen ve muhaddisen*, s.177.

⁴⁰ İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I. 5.

görmediğini beyan etmektedir. Hatta bir sözünde onun ikinci yüzyılın müceddidi olduğunu belirtmektedir. Yine diğer bir sözünde "*hakkında delil bulamadığım (haber bulamadığım) meselelerde Şafî'nin kavliyle fetva verdim, çünkü o Kureyş'li bir âlimdir ve yeryüzünü ilmiyle doldurmuştur*" demektedir.⁴¹

İmam Şâfiî'nin, Ahmed b. Hanbel'e 'sahih hadisleri siz bizden daha iyi biliyorsunuz, herhangi bir sahih haber olduğunda bize de bildirin ki, ona göre görüş beyan edelim. Bu haber ister Kûfe, ister Basra, ister Şam kaynaklı olsun' demektedir.⁴² Buradan anlaşıldığı kadarla İmam Şâfiî, onun hadis birikiminden faydalanmıştır. Kaynaklar İmam Şâfiî'nin Bağdat'taki veya Kavl-i kadim dönemi ravileri arasında İmam Ahmed b. Hanbel'i de saymaktadırlar.⁴³ Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî Mısır'a gidinceye kadar onun talebesi olmuştur.⁴⁴

b. Ebû Sevr İbrahim b. Hâlid el-Yemânî el-Kelbî (240) :

Ebû Sevr, aslında Irak ehlinden olmasına rağmen, İmam Şâfiî ile tanışınca eski anlayışını terk etmiştir.⁴⁵ İbrahim Ebû Sevr, Hasan el-Kerâbisî ile birlikte, İmam Şâfiî'nin Bağdat'a geldiğini duyunca onunla alay etmek için yanına gittiklerini ama yanından çıkarken kendilerinin

⁴¹ Emin el-Hûlî, *el-Müceddidûn fi'l-İslam*, s.101.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I. 5.; Cündî, *el-İmamu's-Şâfiî*, s. 146.

⁴² İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve Menakıbu*., thk. Abdülganî Abdülhalik, Beyrut Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2003, s. 70.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 159.; Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, II. 227.; el-Hûlî, *el-Müceddidûn fi'l-İslam*, s.83.;

⁴³ Cündî, *el-İmamu's-Şâfiî*, s. 145.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 157.

⁴⁴ Nehrâvî, *el-İmâmü's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 618.

⁴⁵ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, s. 25.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I. 4.; Sezgin, Fuat, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmut Fevzi Hicazî v. dğr., Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991., c.I cüz:III. s. 192.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 157.; Nehrâvî, *el-İmâmü's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 622.; Strzyzewska, Bozena Gajane, *Tarihü't-teşri'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1983., s.175.; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha. : Malik b. Enes el-Asbahi el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şafî el-Muttalibi, Ebû Hanife Numan b. Sabit el-Kufî*, Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997.; s. 166.

yanlılıklarını gördüklerini anlatmaktadır.⁴⁶ İmam Şâfiî'den istifade etmiş fakat zamanla müstakil müçtehit olmuş ve kendine has bir mezhebi olmuştur.⁴⁷ İmam Şâfiî'ye ve cumhura muhalif içtihatları vardır.⁴⁸

c. Hasan b. Muhammed b. Sabbah ez-Za'ferânî el-Bağ-dâdî (260): Hasan b. Muhammed b. Sabbah ez-Za'ferânî el-Bağ-dâdî,⁴⁹ Ebû Sevr gibi ehl-i rey fikhını benimsemişken daha sonra Şâfiî mezhebine geçmiştir.⁵⁰ Hadis âlimlerinin sika olarak nitelediği ve kendisinden rivayette buldukları biridir.⁵¹ İmam Şâfiî'nin Bağdat'a 195 yılında geldiğinde Za'ferânî'ye misafir olduğu ile ilgili rivayetler vardır.⁵² Şâfiî'nin Irak'taki meşhur öğrencisi Za'ferânî (v.260) onun 'kadim' görüşlerinin en sağlam ravisidir.⁵³ Hatta İmam Şâfiî'nin kitaplarını yazan ve onun meclisinde okuma işini yürütenin Za'ferânî olduğu rivayet edilmiştir.⁵⁴ Za'ferânî, İmam Şâfiî'den *Mebûsût* adlı eserini rivayet etmiştir.⁵⁵ Bu eser, İmam Şâfiî'nin kadim mezhebindeki metinleri ve görüşleri ihtiva eder.⁵⁶

⁴⁶ Beyhaki, *Menakibü's-Şâfiî*, c.1., s.221-222.

⁴⁷ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 25.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 4.; Cündi, *el-İmamu's- Şâfiî*, s. 147.

⁴⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, s.265.; Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999., s. 203.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 157.; Hudarî Beg, *Tarihü't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.217.; Strzyewska, *Tarihü't-teşri'i'l-İslâmî*, s.175.

⁴⁹ İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 12.; Sezgin, *Tarihü't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 193.; Hudarî Beg, *Tarihü't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.217.; Cündi, *el-İmamu's- Şâfiî*, s. 147.

⁵⁰ Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 164.; Cündi, *el-İmamu's- Şâfiî*, s. 147.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 188.

⁵¹ Sezgin, *Tarihü't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 193.; Hudarî Beg, *Tarihü't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.218.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 156.; Strzyewska, *Tarihü't-teşri'i'l-İslâmî*, s.175.

⁵² Beyhaki, *Menakibü's-Şâfiî*, c.1., s.229.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 41.

⁵³ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 27.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 13.; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 204. ; Hudarî Beg, *Tarihü't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.217.

⁵⁴ Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 164.; Sezgin, *Tarihü't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 193.; Hudarî Beg, *Tarihü't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.217.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 188.

⁵⁵ İbn Nedim, *Fihrist*, s.265.; Cündi, *el-İmamu's- Şâfiî*, s. 147.

⁵⁶ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 157.

d. Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali b. Yezîd el-Bağdadî el-Kerâbisî (245): Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali b. Yezîd el-Kerâbisî el-Bağdadî.⁵⁷ Ehl-i rey fikhında meşhur olmuş daha sonra Şafî'ye yönelmiştir.⁵⁸ İmam Şafî'nin kadim görüşlerini en iyi bilenlerden biri olarak tanınır. Halku'l-Kur'an tartışmalarında 'benim telaffuz ettiğim Kur'an mahlûktur' sözünden dolayı Ahmet b. Hanbel onu eleştirmiş ve ehl-i sünnet içindeki konumu zayıflamıştır.⁵⁹

e. Ahmed b. Yahya b. el-Azîz el-Bağdâdî: Önceleri İmam Şafî'ye bağlı bir talebesi iken, daha sonra Ahmed b. Ebî Davud'un mezhebine yönelmiş ve onun görüşlerini benimsemiştir. Mutezile'ye olan yakınlığı ile tanınmıştır. İmam Şafî kendisiyle ilgili olumlu düşünceler taşımadığı için kitaplarını kiraat etmesine engel olmuştur.⁶⁰

f. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî (224): Dil biliminde (Lügat) meşhur bir kişidir.⁶¹ Bağdat'ta İmam Şafî ile beraber bulunmuş ve onun kitaplarını yazmıştır.⁶²

g. Ebû Abdurrahman el-Eş'arî: İmam Şafî'nin Bağdat'taki talebelerindendir. İmam Şafî, Mısır'a gidince, Bağdat'ta 'eş-Şafî' lakabıyla anılan Ebû Abdurrahman el-Eş'arî, mezhepler arasındaki ihtilaf-ları iyi bilmesiyle meşhurdur. Hadis ilmiyle de ilgilenmiştir.⁶³

⁵⁷ İsnevî, *Tabakatu's-Şafî'iyye*, s. 26.; Hudarî Beg, *Tarîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, s.218.; Aybakan, *İmam Şafî*, s. 156.

⁵⁸ İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şafî'iyye*, I. 14.; Nemerî, *el-İntika' fî Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha*; s. 165.; Hudarî Beg, *Tarîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, s.218.; Strzyewska, *Tarihü't-teşrî'i'l-İslâmî*, s.176.

⁵⁹ Nemerî, *el-İntika' fî Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha*; s. 165.; Cündi, *el-İmamu's- Şafî*, s. 147.; Hudarî Beg, *Tarîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, s.218.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 190.

⁶⁰ Hudarî Beg, *Tarîhu't-teşrî'i'l-islâmî*, s.218.

⁶¹ İbn Şühbe, *Tabakatu's-şafî'iyye*, I. 26.

⁶² Nemerî, *el-İntika' fî fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 167.

⁶³ eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 189.

B- İmam Şâfiî'nin Cedit Mezhebi

1. Kapsadığı Zaman Dilimi

İmam Şâfiî'nin cedit mezhebi, onun, Mısır dönemine ait mezhebidir. Fikrî temelleri Mısır öncesine bağlanabilirse de, sonuç olarak cedit mezhebine ait eserler bu dönemde telif edilmiştir. Dolayısıyla mezhebi cedit, İmam Şâfiî'nin Mısır dönemindeki eser ve görüşlerini kapsar.⁶⁴

Ahmed b. Hanbel'e *İmam Şâfiî'nin Iraklıların elinde bulunan kitapları hakkında ne dersin, Mısır'dakileri mi, yoksa onları mı (Irak'takileri mi) tercih ediyorsun'* diye sorulunca, cevap olarak *'Mısır'da vaz'ettiği kitapları al, çünkü o bu kitapları Irak'ta yazıya geçirdi, fakat onlarla hükmetmedi. Mısır'a gidince onlarla hüküm verdi'* demiştir.⁶⁵

2. Eserleri

İmam Şâfiî'nin günümüze kadar gelen eserleri onun cedit dönemine ait eserleridir. Bu eserlerin tamamını Rebî' b. Süleyman el-Murâdî rivayet etmiştir.⁶⁶ Rebî' b. Süleyman bir sözünde *"İmam Şâfiî Mısır'da dört yıl içerisinde 1500 varak imla etti, 2000 varaklık el-Ümm kitabını ve Sünen kitabını ortaya çıkardı. Daha bunun gibi birçok şeyi bu dört yılda yaptı..."* demektedir.⁶⁷ İmam Şâfiî'nin Mısır'da yoğun bir telif faaliyeti içine girdiği rivayet edilmektedir. Gecisini üçe böldüğü, ilk bölümde telif çalışmaları yaptığı, ikinci bölümde uyuduğu, üçüncü bölümde ise ibadet ettiği belirtilir.⁶⁸ Ravisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî olan İmam Şâfiî'nin cedit mezhebine ait eserleri şunlardır:

⁶⁴ İsnævî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 18.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şâfiî*, s.109.; Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *'el-Mezheb inde's-Şâfi'iyye'*, s.4.

⁶⁵ el-Hûlî, *el-Müceddidün fi'l-İslam*, s.86.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.106.

⁶⁶ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 116.

⁶⁷ Ustur, *El-İmamu's-Şâfiî fakihen ve muhaddisen*, s.181.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şâfiî*, s.109.

⁶⁸ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadim ve'l-cedid*, s. 82.

a. El-Ümm: İmam Şâfiî'nin bize ulaşan en büyük eseridir. Fıkıh bablarına göre hazırlanmıştır. Usul konularını içeren bölümler de bulunmaktadır.⁶⁹ Bu eserin, İmam Şâfiî'ye ait olup olmadığı tartışılmıştır.⁷⁰ Büveytî'ye ait bir kitap olduğu söylenmişse de çoğunluk İmam Şâfiî'ye ait olduğunu kabul etmiştir.⁷¹ *El-Ümm* eseri İmam Şâfiî'nin Mısır'a geldikten sonra öğrencilerine aktardığı görüşleri içerir. Talebesi Buveytî (v. 231) toplamış, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ise fıkıh bablarına göre yeniden tertip ederek rivayet etmiştir.⁷² İmam Şâfiî'ye ait olan sekiz eser⁷³ el-Ümm kitabının yedinci cildinde, *İhtilâfû'l-Hadîs* eseri ise sekizinci cildin sonunda basılmıştır.

b. Er-Risâle: İmam Şâfiî'nin fıkıh usulü alanında yazdığı eseridir. Bu eser, fıkıh usulü alanında yazılan ilk eser olarak kabul edilmiştir.⁷⁴ Birçok rivayette İmam Şâfiî'nin biri kadîm diğeri cedîd olmak üzere iki tane *Risâle* yazdığı, ilkinin Mısır'a gelmeden önce yazdığı ikincisini ise Mısır'a geldikten sonra yazdığı bildirilmektedir.⁷⁵ İmam Şâfiî kadim *Risâle*'sini Abdurrahman b. Mehdî'nin (h.752-814) isteği üzerine yazmıştır.⁷⁶ Rivayete göre İmam Malik'in talebelerinden olan Abdurrahman b. Mehdî, İmam Şâfiî'den, Kur'an'ın manalarını, haberleri kabul kriterlerini, icmanın delil değerini, Kur'an ve Sünnet'in nâsîh ve mensuhunu içeren bir mektup yazmasını talep etmiştir. İmam Şâfiî de bu talebine cevaben bir mektup yazmıştır.⁷⁷ Hatta İmam Şâfiî yazdığı bu kitaba sadece '*kitabım*', veya '*kitabımız*', demiş, Risâle ismini, Abdur-

⁶⁹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II s.231.

⁷⁰ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, II. 230-231; Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 184.

⁷¹ Uşfur, *El-İmamu's-Şafî fakihen ve muhaddisen*, s.183.

⁷² Nehrâvî, *el-İmamu's-Şafî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 721.; Dağcı İmam Şâfiî'nin hayatı ve fıkıh usulü ilmindeki yeri, s. 57.

⁷³ *İhtilâfû'l- İrakıyyeyn* (s.96-163), *İhtilâfu Ali ve Abdullah b. Mes'ud* (s.164-190), *İhtilâfû Mâlik ve's-Şafî* (s.191-271), *Cimâü'l-İlm* (s.271-290), *Sıfatu Nehyi Resûlillah* (s.291-292), *İbtâlû'l-İstihsan* (s.293-304), *Er-Red ala Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* (s.305-335), *Siyerü'l-Evzâ'î* (s.336-368).

⁷⁴ İbni Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Yay., 2004., c. 2, s. 634.

⁷⁵ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, II. 228.; Nehrâvî, *el-İmamu's-Şafî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 716.

⁷⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.10 s.252.

⁷⁷ Râzî, *Menâkib*, s.153.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 135.; Aybakan, *İmam Şafî*, s. 125-126.

rahman b. Mehdî'ye mektup (risale) olarak göndermesinden dolayı almıştır.⁷⁸ Bu Risâle, İmam Şâfiî'nin -genel görüşe göre- Bağdat'ta yazdığı kadim Risâle'sidir. Cedit Risâlesi'ni ise Mısır'a geldikten sonra telif etmiştir.⁷⁹

c. *El-Emâlî*: İmam Şâfiî'nin İmla yoluyla öğrencilerine yazdırdığı eseridir. Günümüze kadar ulaşmamıştır. Fakat *el-Ümm*'ün içerisine serpiştirildiği ve müstakil bir eser olmadığı belirtilmiştir.⁸⁰

d. *İhtilâfî'l- Irakıyyeyn*: Ebû Yûsuf'un *İhtilâfu Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ* adlı eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır. İmam Şâfiî, İmam Ebû Yûsuf'un bu eserindeki bazı örnekleri ele alarak Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ arasındaki ihtilâflı konuları değerlendirmekte ve çoğunlukla İbn Ebû Leylâ'dan yana taraf sergilemektedir.⁸¹

e. *İhtilâfu Ali ve Abdullah b. Mes'ud*: Iraklıların -ehl-i re'y'in hocası sayılan- Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un görüşlerine aykırı olan görüşlerini içermektedir.⁸²

f. *İhtilâfî Mâlik ve's-Şâfiî*: İmam Şâfiî bu eserde, İmam Mâlik ve kendisinin hadis anlayışını konu edinir⁸³ ve özellikle İmam Malik'in amel-i ehl-i Medine anlayışını eleştirir. *El-Ümm* kitabı ile beraber basılmıştır.⁸⁴

g. *Cimâü'l-İlm*: İmam Şâfiî'nin, ahad hadisleri savunduğu ve icma konusuna değindiği kitabıdır. *El-Ümm* kitabı ile beraber basılmıştır.⁸⁵

⁷⁸ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 717.; Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 186

⁷⁹ Râzi, *Menâkib*, s.153.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 135.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 127.

⁸⁰ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 124.

⁸¹ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 134.; Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 185.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafii*, s.60.

⁸² Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 135.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafii*, s.60.

⁸³ Hüseyin, Ahmed Ferrâc, *Tarihu'l-Fıkhî'l-İslamî*, Beyrut: Daru'l-Cami'iyye, 1989., s.204.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafii*, s.60.

⁸⁴ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 140.

⁸⁵ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 136.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafii*, s.65.

h. Sıfatu Nehyi Resûlillah: Hz. Peygamber'in hadislerindeki nehyin ne anlama geldiğini tahlil eder. Çok kısa (iki sayfa kadar) bir kitaptır. *El-Ümm* kitabı ile beraber basılmıştır.⁸⁶

i. İbtâlû'l-İstihsan: İstihsanla ilgili görüşlerini içeren kitabıdır. Bu kitapta İmam Şâfiî, istihsanı delil olarak görenlere karşı istihsanı delil olarak görmemesini açıklar. Karşı tarafın delillerini naklî ve aklî delillerle çürütmeye çalışır.⁸⁷ *El-Ümm* kitabı ile beraber basılmıştır.⁸⁸

j. Er-Red ala Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: İmam Şâfiî'nin, Şeybânî'yi eleştirdiği bir kitaptır. Şeybânî'nin *el-Hucce* adlı eserinde Medine fikhına yaptığı eleştirilere cevap vermiştir.⁸⁹ İmam Şâfiî, Şeybânî'nin şahsında Irak fikhını eleştirir.⁹⁰

k. Siyerü'l-Evzâ'î: Ebû Hanîfe'nin *Kitabu's-Siyer*'ine, Evzâ'î karşı reddiye yazar. Daha sonra Ebû Yûsuf, Evzâ'î'nin bu reddiyesine karşı *Kitabu İhtilâfî'l-Evzâ'î ve Ebû Hanîfe* adlı eserini yazar. İmam Şâfiî de, İmam Yûsuf'un bu reddiyesine karşı Evzâ'î'yi savunduğu bu kitabını yazar.⁹¹ Bu eser, *Ümm* ile beraber basılmıştır.⁹²

l. İhtilâfî'l-Hadîs: Hadisler arasındaki çatışmaları konu edinmiştir. Çatışma durumunda nasıl bir metod uygulanacağı işlenmiştir. *Ümm* kitabı ile beraber basılmıştır.⁹³ Genel olarak hadisi, özellikle de haber-i vahid'i savunmuştur.⁹⁴

⁸⁶ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 137.

⁸⁷ Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafîi*, s.64.

⁸⁸ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 138.

⁸⁹ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 132.; Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 185.; Hüseyin, *Tarihu'l-Fıkhî'l-İslamî*, s.205.

⁹⁰ Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafîi*, s.60.

⁹¹ Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 185.; Hüseyin, *Tarihu'l-Fıkhî'l-İslamî*, s.205.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafîi*, s.61.

⁹² Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 133.

⁹³ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 144..

⁹⁴ Hüseyin, *Tarihu'l-Fıkhî'l-İslamî*, s.205.

3. Talebeleri

İmam Şâfiî'nin cedid görüşlerini Mısır'daki talebeleri nakletmiştir. İmam Şâfiî vefat etmeden kısa bir süre önce öğrencilerine şu sözünü söylemiştir: '*Sen ey Ebû Yakup (el-Büveytî) demir bukağular içinde öleceksin, sen ey Müzenî Mısır'da meşhur olacaksın ve zamanının en iyi kıyas yaparı olacaksın, sen ey Muhammed (b. Abdillâh) babanın mezhebine (Mâlikî) döneceksin, sen ey Rebî', sen kitaplarımın yayılmasında (rivayetinde) benim için hepsinden daha faydalı olacaksın*'.⁹⁵ Cedid mezhebinin baş ravisi Rebî' el-Murâdî'dir (v.270). İmam Şâfiî'nin cedid dönemi talebeleri şunlardır:

a. Ebû Ya'kub Yûsuf b. Yahyâ el-Büveytî (231): İmam Şâfiî, vefatından kısa bir süre önce, Büveytî'nin, ders halkasını devam ettirmesini istemiştir.⁹⁶ İmam Şâfiî'den sonra ders halkasının başına geçmiştir. İmam Şâfiî'den rivayet ettiği *Muhtasar*'ı meşhurdur.⁹⁷ Pek çok ilim adamı yetiştirmiş ve talebeleri çeşitli bölgelere dağılıp Şâfiî'nin fıkhını yaymışlardır.⁹⁸ Halife Me'mun'un döneminde "Halku'l-Kur'an" meselesi yüzünden Bağdat'ta hapsedilmiş ve orada vefat etmiştir.⁹⁹

b. Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ b. İsmail el-Müzenî (264): İmam Şâfiî'nin en güvendiği talebelerinden biridir. Hatta İmam Şâfiî '*Müzenî mezhebimin yardımcıdır*' demektedir.¹⁰⁰ Önceleri kelim ile

⁹⁵ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 18-19.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 620.; Seyyid Üveys, *Resâil İle'l-İmâmi's-Şâfiî*, Kâhire: Daru's-Sâyî' Li'n-Neşr, 1978., s.64.

⁹⁶ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 22.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 24.; Eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 192.; Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 168.; Dekkar, Abdülganî, *El-İmam eş-Şâfiî : fakihü's-sünneti'l-ekber*, Dimask : Dârü'l-Kalem, 1987., s. 166.; Hüseyin, *Tarihu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s.202.

⁹⁷ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 23.; Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, c.I cüz:III. s. 192.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 619.; Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 166.; Hudarî Beg, *Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.219.

⁹⁸ Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 166.; Hudarî Beg, *Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.219.

⁹⁹ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 11.; Şirâzî, Ebû İshak, *Tabakatu'l-Fukaha*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabî, 1970., s.98.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 25.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.163.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 192.; Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 169.; Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 166. ; Hudarî Beg, *Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.219.

¹⁰⁰ Şirâzî, *Tabakatu'l-Fukaha*, s.97.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 7.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 619.; Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 167.; Hudarî Beg, *Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.219.

iştigal ederken, İmam Şâfiî'nin tavsiyesi üzerine fıkıh ile ilgilenmiştir. Hadis alanında da meşhur olmuştur. Münazaralarında üstünlüğü ile meşhurdur ki, İmam Şâfiî bu konuda '*şayet şeytanla münazarada bulunsa onu bile yener*' demektedir.¹⁰¹ Müzenî'ye ait olduğu bilinen eserler şunlardır: *el-Câmiü'l-Kebîr*, *el-Câmiü's-Sağîr*, *el-Muhtasar*, *Muhtasaru'l-Muhtasar*, *el-Mensûr*, *el-Mesâilü'l-Mu'tebere*, *et-Terğîb fi'l-İlm*, *el-Vesâik*, *el-Akârib*, *Nihâyetü'l-İhtisâr*.¹⁰²

c. Ebû Muhammed er-Rebî' b. Süleyman b. Abdilcebbâr b. Kâmil el-Mısırî el-Murâdî (270): İmam Şâfiî'nin cedid mezhebinin ravisidir.¹⁰³ İmam Şâfiî, Mısır'a gelmeden önce Rebî' rivayet ilmi ile ilgilenmektedir. Güçlü bir rivayet yeteneğine sahip olan Rebî'in bu özelliğini İmam Şâfiî fark etmiş ve mezhebinin ravisini olarak onu belirtmiştir.¹⁰⁴ Rebî 240 yılında hacda Za'ferânî (kadim mezhebin en güçlü ravisini) ile görüşmüş ve '*sen doğuda ben batıda bu ilmi tespit ediyoruz*' demiştir.¹⁰⁵ Şâfiî'nin başta *er-Risâle*, *el-Ümm* ve diğer kitapları, el-Murâdî kanalıyla bize ulaşmıştır.¹⁰⁶

d. Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (219): İmam Şâfiî ile beraber Mısır'a gittiği rivayet edilen kişilerden biridir.¹⁰⁷ İmam Şâfiî'nin Mekke'deki hocalarından ders almıştır.¹⁰⁸ Özellikle Süfyan b. Uyeyne'nin derslerine devam etmiştir.¹⁰⁹ Mekke ehlinin müftüsü ve

¹⁰¹ İsnævî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 28.; Eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 1196.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 619.; Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 166.

¹⁰² İsnævî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 28.; Şirâzî, *Tabakatu'l-Fukaha*, s.97.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.166.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 619.; Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 167.; Rüstâkî, *el-Kadîm ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şâfiî*, s.52.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 196.

¹⁰³ İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 16.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 620.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 194.; Hüseyin, *Tarihu'l-Fikhi'l-İslamî*, s.203.

¹⁰⁴ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.169.; Şirâzî, *Tabakatu'l-Fukaha*, s.98.

¹⁰⁵ İbrahim, Muhammed, *Hanefî Ve Şafîlerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, İstanbul: Risale, 1989., s.122.

¹⁰⁶ İsnævî, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, s. 30.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.171.; Şirâzî, *Tabakatu'l-Fukaha*, s.98.; Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 167.

¹⁰⁷ Edhem, Mustafa Münir, *Rihletü İmami's-Şâfiî ilâ Mısır*, Mısır: Matbaatü'l-Mutakaddaf ve'l-Mukaddem, 1930., s.32.

¹⁰⁸ İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfi'iyye*, I. 17.

¹⁰⁹ Eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 183.

mühaddisi olarak anılan¹¹⁰, İmam Şâfiî'nin Mekke'deki talebeleri arasında sayılan Humeydî,¹¹¹ onunla Mısır'a gitmiş ve cedid mezhebinin talebelerinden olmuştur.¹¹² İmam Şâfiî'nin vefatından sonra Mekke'ye dönmüştür.¹¹³

e. Harmele b. Yahya et-Tüceybî (243): Mısır'ın meşhur muhaddis ve fakihidir.¹¹⁴ Hadis âlimleri kendisinden rivayette bulunmuştur.¹¹⁵ İmam Şâfiî, Mısır'a vardığında kendisinde misafir olarak kaldığı kişilerden biridir.¹¹⁶ Rebî'in rivayet etmediği kitapları rivayet etmiştir.¹¹⁷

f. Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem (268): Babası¹¹⁸ İmam Mâlik'in öğrencilerinden (ya da arkadaşlarından) olan Muhammed b. Abdullah, İbn Vehb ve Eşheb gibi âlimlerden ilim tahsil etmiş, İmam Şâfiî, Mısır'a gelince onun ders halkasına katılmıştır.¹¹⁹ Daha sonra Büveytî ile aralarında geçen bir ihtilaf sonucu Mâlikî mezhebine

¹¹⁰ İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I. 17.

¹¹¹ Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 163.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 183.

¹¹² İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, s. 22.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I. 17.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 618.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 184.

¹¹³ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, s. 22.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 184.

¹¹⁴ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, s. 26.

¹¹⁵ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 625.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.172.; Hudarî Beg, *Tarihü't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.220.

¹¹⁶ Eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 198.

¹¹⁷ Eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 198.; Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 168.

¹¹⁸ İmam Şâfiî Mısır'a gelince babasına misafir olmuştur. Abdullah b. Abdilhakem'in, İmam Şâfiî ile iyi bir arkadaşlığının olduğu ve hatta İmam Şâfiî vefat ettiğinde Beni Abdilhakim ailesinin mezarlığına defnedildiği bilinmektedir. Bk. Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 175.; İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, s. 29.

¹¹⁹ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, s. 29.; Şirâzî, *Tabakatu'l-Fukaha*, s.99.; İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I. 21.; Eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 199.; Dekkar, *El-İmâmu's-Şâfiî*, s. 167.

geri dönmüştür.¹²⁰ İmam Şâfiî'nin talebeleri arasında sayılmasına rağmen aslında bir Malikî âlimi olan Muhammed, babası Abdullah'ın vefatından sonra Malikî fikhî konusunda mutlak otorite olmuştur.¹²¹

g. Ebû Muhammed Rebî' b. Süleyman el-Cîzî (256): Hadis ve fikhî âlimlerinin kendisinden rivayette bulunduğu el-Cîzî, İmam Şâfiî'nin Mısırlı talebelerindendir.¹²² Meşhur olan Rebî' el-Murâdî'dir. Bu ise el-Cîzî nisbetiyle anılandır.

h. Ebû Mûsa Yûnus b. Abdüla'lâ es- Sadeî (264): Fikhî, hadis ve kıraat âlimidir.¹²³ Mısır'daki ulemadan ilim tahsil etmiş ve İmam Şâfiî'nin cedid görüşlerini nakleden talebelerinden olmuştur.¹²⁴ Hadis âlimleri kendisinden rivayette bulunmuşlardır.¹²⁵

i. Ebû Osmân Muhammed b. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (242): İmam Şâfiî'nin oğludur. Babasından ilim tahsil etmiş¹²⁶ ve Şam kadılığı yapmıştır.¹²⁷

Bu sayılanlar İmam Şâfiî'nin Mısır'daki en meşhur talebeleridir. Bunlar dışında da birçok talebe yetiştiren İmam Şâfiî'nin mezhebi talebeleri vasıtasıyla İslam âlemine yayılmıştır.

¹²⁰ Dekkar, *El-İmamü's-Şâfiî*, s. 167.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.174.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 621.

¹²¹ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.175.; Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 621.

¹²² Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 624.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.175.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 195.; Hüseyin, *Tarihu'l-Fikhî'l-İslâmî*, s.203.

¹²³ Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 173.

¹²⁴ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s. 624.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s.176.; Hudarî Beg, *Tarihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s.221.

¹²⁵ İbn Şühbe, *Tabakatu's-Şâfiîyye*, I. 25.

¹²⁶ İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiîyye*, s. 23.

¹²⁷ Nemerî, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*; s. 181.

II-İmam Şâfiî'nin Fıkhî Birikimi ve Fıkıh Anlayışındaki Değişimin Sebepleri

Kadîm ve cedîd mezheple ilgili bilgilerden sonra şimdi de İmam Şâfiî'nin fıkhî birikimi ve ilmî hayatının evrelerini ele alacağız. Daha sonra bu fıkıh anlayışındaki değişimin nedenleri üzerinde duracağız.

A- İmam Şâfiî'nin Fıkhî Birikimi ve İlmî Hayatının Evreleri

Öncelikle ifade edelim ki İmam Şâfiî fıkhî birikimini dört bölgeden elde etmiştir: Mekke, Medine, Yemen, Irak. Hayatının sonuna doğru gittiği Mısır'da ise bu birikimi geliştirmiş ve görüşlerini derlemiştir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Mekke ve Medine (Hicaz Bölgesi), ehli hadis'in hâkim olduğu bir bölgedir. Mekke, fıkhî açıdan Mu'az b. Cebel, Abdullah b. Abbas gibi sahabîler ile Ata b. Ebu Rabah, Tavus b. Kaysan, Mücahid b. Cebr, Amr b. Dinar, İkrime b. Abbas gibi tabiin âlimlerine dayanır. Bunların ilmi Süfyan b. Uyeyne, Müslim b. Hâlid ez-Zencî, Sâ'id b. Selim el-Kaddâh kanalıyla İmam Şâfiî'ye kadar ulaşmıştır.¹²⁸

Medine ilmi birikimi, sahabeden Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sabit ve Hz. Aişe'ye dayanır.¹²⁹ Tabiin döneminde bu ilmi birikim, Sâ'id b. Museyyeb, Urve b. Zübeyr, Süleyman b. Yes'ar, Kasım b. Muhammed b. Ebûbekir, Harice b. Zeyd b. Sabit, Sâlim b. Abdullah b. Ömer b. Haddâb'a geçmiştir. Bunlardan sonra İbn Şihab ez-Zührî, Nafi', Rabiâtü'r-Re'y, Yahya b. Sâ'id ve Ebû'z-Zinad Abdullah b. Zekvan bu ilmi birikimi başta İmam Mâlik olmak üzere, Abdûlâziz ed-Dareverdî, Abdullah b. Nafi', İbrahim b. Muham-

¹²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, X. 6.; Râzi, *Menâkib*, s.43.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.10 s.252.; Abdurrâzık, *el-İmamu's-Şâfiî*, s.24-25. ; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.52-53.

¹²⁹ El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.150-151.

med b. Ebû Yahya, İbrahim b. Sa'id el-Ensârî ve İbn Ebû Fudeyk'e intikal ettirmiştir.¹³⁰ İşte İmam Şâfiî Medine ilmîni bunlardan tedris etmiştir.¹³¹

Sahâbe-i Kirâm sadece Mekke ve Medine'de kalmamış, İslam âleminin diğer bölgelerine de seyahat etmiş ya da vali, kadı vb. resmi görevlerle başka şehirlere gitmiş ve oralarda ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Irak bölgesinde Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Musa el-Eş'ârî, Enes b. Mâlik gibi sahabiler bulunmuştur. Bunlardan özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un ilmî birikimi bu bölgeyi çokça etkilemiştir. Daha sonra bu ilmî birikim Alkame b. Kays, Mesruk el-Ecdâ', Esved b. Yezid, Amr b. Şurehbîl, Ubeyde b. Selmân gibi tabiîn eliyle diğer nesillere aktarılmıştır.¹³² Böylece bu ilmî birikim, önce İbrahim en-Nehâ'î, Süleymân b. Mu'temer, Süleymân b. A'meş gibi âlimlere, daha sonra Süfyan es-Sevrî, Ebû Hanîfe, Kadı Şureyh ve diğerlerine geçmiştir. İmam Şâfiî ise, bu ilmî birikimi, bu son sayılanların talebelerinden ve özellikle İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'den öğrenmiştir.

Yemen fikhî birikimi ise Rasulullah'ın buraya gönderdiği Mu'âz b. Cebel, Halid b. Velid gibi sahabilere dayanır. İmam Şâfiî Yemen'deki ilmî birikimi Ebû Eyyüb Mutarrif b. Mazin es-Sen'ânî, Ebû Abdurrahman Hişâm b. Yûsuf, Amr b. Ebû Seleme (Evezâ'i'nin arkadaşı¹³³), Yahya b. Hasan (Leys b. Sa'd'ın arkadaşı)¹³⁴ dan almıştır.

¹³⁰ Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis", DİA, c.X, s.509.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.151.

¹³¹ Râzi, *Menâkib*, s.39.; Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.428.

¹³² Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis", DİA, c.X, s.509.

¹³³ Ebû Amr Abdurrahman b. Amr b. el-Evezâî (88-157): Ehl-i hadisten sayılmıştır. Mu-haddis, fakih ve müfessirdir. Kendi adıyla anılan mezhebin imamıdır. Mezhebi Şam ve Endülüs bölgesinde yayılmıştır. Günümüze kadar ulaşamayan bir mezheptir. Evzâî, Irak, Hicaz ve Mısır'ı gitmiş, buralardaki ulemadan ders almıştır. Şam'da islamî ilimlerde ilk tedvin çalışması yapan kişidir. Evzâî'nin ölümünden sonra mezhebi yok olmuşsa da, diğer mezheb mensupları onun görüşlerini kitaplarında zikretmişlerdir. El-Ümm'de de Evzâî'nin görüşlerine değinilmiştir. Bk. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.211-212.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.176-181.

¹³⁴ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedîd*, s.58; Râzi, *Menâkib*, s.39; Dağcı, *İmam Şâfiî'nin hayatı ve fikh usûlü ilmindeki yeri*, s.76.; eş-Şek'a, *el-Eimmetü'l-Erbe'e*, s. 91.

Görüldüğü gibi İmam Şâfiî'nin yaptığı seyahatler aslında onun, sahabeden tevarüs eden ilmi birikimleri toplamasına sebep olmuştur. Bu onun hayatında bilinmesi gereken önemli bir husustur. İmam Şâfiî araştırılırken görülecek en önemli konulardan biri onun hadise olan düşkünlüğüdür. Hatta 'nasirü's-sünne' veya 'nasiru'l-hadis' olarak isimlendirilmiştir.¹³⁵ Genel itibariyle her bölge kendi ilim çevresinde bilinen hadisleri almış, diğer bölgelerdeki hadis birikimini ya almamış ya da bir kısmından faydalanmıştır. Oysa İmam Şâfiî gittiği bölgelerde bulunan hadis rivayetlerini almaktadır. İmam Şâfiî'den nakledilen "*Sünnetlerin tamamını, eksiksiz bir şekilde bilen bir kimse tanımıyoruz. Âlimlerin hepsinin ilmi bir araya toplanınca, sünnetlerin tamamı ortaya çıkar. Arapça konusu da böyledir. Araplar bir araya gelirse Arapçanın tamamı bilinir*"¹³⁶ sözü onun anlaşılmasında dikkate değer önemli bir ifadedir. İmam Şâfiî işte bu âlimleri bir araya getiremeye de onların ilimlerini öğrenmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda İmam Şâfiî'nin ilim hayatının evrelerini üç bölümde inceleyeceğiz, bu dönemler hakkında bilgi verdikten sonra fıkıh anlayışındaki değişikliğin sebepleri üzerinde duracağız.

1. Medine Dönemi ya da İmam Mâlik'e Talebelik Dönemi

İmam Şâfiî'in, Medine'ye, İmam Mâlik'e talebe olmak için gitmesiyle başlayıp, 179 yılında İmam Mâlik'in vefatına kadar süren dönemdir. 179 yılında İmam Malik'e talebe olan İmam Şâfiî, hocasının fıkıh anlayışını, içtihat yöntemini, sünnet, maslahat ve Medine halkının uygulamasını iyice kavrayacak şekilde ders aldığı düşünülmektedir.¹³⁷ İmam Şâfiî bu dönemde tamamıyla İmam Mâlik'in talebesi konumdadır. Fikrî yapısı ehl-i hadisin fikri yapısıyla aynıdır. İmam Mâlik'e olan saygısı nedeniyle Medine'de ders vermemiş bir ilim halkası kurmamıştır. Henüz tam anlamıyla ehl-i re'y fikhını tanımamaktadır. Bu dönemde Medine'de ehl-i re'y mensupları bulunmakla birlikte İmam

¹³⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978., c.10 s.253.; Heyto, Muhammed Hasan, *el-İctihâd ve Tabakatu Müctehidi's-Şâfiyye*, Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1988., s.54.; Seyyid Üveys, *Resâil İle'l-İmâmi's-Şâfiî*, s.56.

¹³⁶ İmam Şâfiî, *Er-Risâle*, s. 25-26.

¹³⁷ Abdurrahman Candan, *İmam Şâfiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi*, Diyanet İlmî Dergi, Nisan-Mayıs-Haziran 2011, C. 47 Sayı:2 s.119.

Şâfiî'nin, ehl-i re'y ile ilişkisi ciddi anlamda daha sonraki dönemlerde gerçekleşir. İmam Şâfiî'nin Mekke ve Medine ilmi birikimini elde etmesi yönüyle büyük öneme sahip olan bu dönem, onun kavli-kadimine temel olması ve kavli-cedidini inşa etmesi bakımından dikkate değerdir. Örneğin İmam Mâlik'in '*amel-i ehl-i Medine*' görüşünü eleştirirken bu görüşü iyi bilmektedir. Çünkü bu fikri doğrudan sahibinden almıştır. Dolayısıyla bu dönem '*Kavl-i Kadim*' ve '*Kavl-i Cedid*' ayrımında önemli sayılan ehl-i hadis'in ilmi birikimini almış olması bakımından önemlidir.

2. İmam Mâlik'in Vefatından Mısır'a Kadar Olan Dönem (Kavl-i Kadim Dönemi)

İmam Mâlik'in vefatından sonra İmam Şâfiî, 179-184 yılları arasında Yemen'de idari görev alır. Bu dönemde yaşadıkları onun hayatını oldukça etkilemiştir. Nitekim bu dönemin sonunda, Bağdat'taki göz hapsi bitip Mekke'ye dönünce, 10 yıla yakın bir süre –kısa ayrılmışlar dışında- hemen hemen Mekke'den hiç ayrılmamıştır. Bu uzun ikameti her ne kadar başka sebeplerle açıklanabilirse de bir diğer sebep de Yemen'deki idareciliği sonunda başına gelen olaylardır. Şöyle ki; idamdan dönen İmam Şâfiî, bu olaylardan çok etkilenmiş ve uzun bir süre kabuğuna çekilmiş olabilir. İmam Şâfiî Yemen'de, idari anlamda tecrübe yaşamının yanı sıra, oranın ilmi birikimden de yararlanmış. Daha sonra hayatında asıl anlamda bir değişiklik yapmış olan Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'a gidiş tarihi tam olarak bilinmeyen İmam Şâfiî, burada İmam Şeybânî'nin derslerine katılmış, ondan ehl-i re'y'in görüşlerini içeren kitaplar almıştır. Bu dönemde ehl-i re'y'in fikhını öğrendiği gibi, onlarla münazaralara girerek ehl-i hadis'i savunduğu da bilinmektedir. Hatta İmam Muhammed'in eserlerini okuyup her sayfaya not düştüğü ile ilgili bilgiler vardır. İmam Şâfiî'nin kadim görüşlerinin, İmam Muhammed'le yaptığı bu görüşme ve münazaralar sonucu başladığı belirtilir.¹³⁸ Daha sonra Bağdat'taki göz hapsi kalkınca Mekke'ye dönen İmam Şâfiî için Mekke'de geçirdiği dönem çok önemlidir. İmam Şâfiî, Bağdat'ta bulunduğu sırada elde ettiği ehl-i re'y ilmini, Mekke'ye dönünce inceleme, tahlil etme, eski bildikleriyle karşılaştırma ve tefekkür etme imkânı bulmuştur. Bu dönem, aslında, İmam Şâfiî'nin –her

¹³⁸ Candan, *İmam Şâfiî'nin Kadim görüşlerinin Oluşum Süreci*, s. 475.

ne kadar açığa çıkarmasa da- İmam Mâlik'ten kopuşunun başladığı dönemdir.¹³⁹ Bu zamana kadar İmam Mâlik ve ehl-i hadisin savunucusu konumunda olan İmam Şâfiî,¹⁴⁰ bu dönemden sonra iyi bir hadis savunucusu olmakla beraber, İmam Mâlik'i de eleştiren biri olacaktır.¹⁴¹ Ehl-i re'y'in fikhını iyice kavrama -ki İmam Şâfiî'nin ehl-i re'y fikhını içeren kitapları ücret karşılığı temin ettiği veya İmam Şeybânî'den aldığı ile ilgili rivayetler vardır-¹⁴² ve bu kitaplarda var olan ilmi kendisinin daha önceden elde ettiği, gerek yazılı eserlerdeki gerekse ezberindeki ilimle karşılaştırma ve mukayese etme dönemi olabilir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İmam Şâfiî hayatının bundan önceki dönemlerini hep ehl-i hadis savunuculuğu yaparak geçirmesine rağmen bu dönemde yine hadis savunucusudur ama bu sefer daha farklı olarak özgün bir düşünceyle hareket etmektedir.¹⁴³ İmam Şâfiî'nin hadis anlayışı da bir süreç içerisinde tamamlanmış ve bu sürecin olgunlaşma dönemi bu dönemdir denilebilir. İmam Şâfiî'nin '*er-Risale*'sini bu dönemde yazdığı ile ilgili rivayetler vardır. Bu kadim dönem '*er-Risale*'sinin ehl-i re'y etkisi olmadan yazılmış olması söz konusu olamaz. Mekke'de geçirdiği bu dönem onun kavli-i kadim denilen görüşlerini serdettiği dönemin başlangıcı olmakla birlikte¹⁴⁴, bize göre kavli-i cedit'in fikri yapısının oluşmaya başladığı dönem de olabilir. Çünkü kavli-i cedit'i aslında onun İmam Mâlik'in etkisinden kurtulup yavaş yavaş kendi özgün görüşlerini açıkladığı ve en sonunda nihaî görüşlerini açıkladığı - Mısır dönemi- bir süreç olarak ele almak da mümkündür. Her ne kadar kavli-i cedit İmam Şâfiî'nin, Mısır sonrası dönemi ise de, bunun oluşum, gelişme dönemi bize göre Mısır öncesi dönemdir. Mısır dönemi elbette bu görüş değişikliğinde etkili olmuştur, ama asıl itibarıyla bu sürecin sonucu ve açığa çıkması dönemidir. Aslında bu sürecin ilk oluşumu İmam Şâfiî'nin, İmam Şeybânî ile karşılaşması kabul edilirse, Mekke dönemi zihnin bulanıklaşması, çalkantılar yaşaması ve sonunda Bağdat'taki iki yıllık dönemle birlikte durulması fikirlerin yavaş yavaş yerine oturması ve nihayet Mısır dönemi ise bu fikirlerin sağlamlaştırılıp ürün verilmeye başladığı dönem olarak belirlenebilir. Buna göre

¹³⁹ Nehrâvî, *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, s.208-213.

¹⁴⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II. 222.; Seyyid Üveys, *Resâil İle'l-İmâmi's-Şâfiî*, s.69.

¹⁴¹ Seyyid Üveys, *Resâil İle'l-İmâmi's-Şâfiî*, s.69.

¹⁴² Beyhaki, *Menakibü's-Şâfiî*, I. 117.; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, X. 14.; Hudarî Beg, *Tarîhu't-Tesrî'i'l-İslâmî*, s.215.

¹⁴³ İmam Şâfiî, her iki görüşünde alınabilecek ve alınmayacak görüşleri olduğunu fark etmiştir. Bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II. 222.

¹⁴⁴ Bu dönem kavli-i kadim'in embriyo dönemi olarak değerlendirilmiştir. Bk. Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 94.

kavl-i kadim ise bu değişim sürecinde İmam Şâfiî'nin nihai görüşlerini açıklamadan önceki, değişim sürecini kapsar ki, eserlerini verme anlamında bu, Mekke ve Bağdat dönemidir.

İmam Şâfiî'nin Mısır öncesi dönemde, kavl-i cedid'in yapısını oluşturduğu ile ilgili elimizde en kesin delil onun er-Rebi b. Süleyman ile olan bir konuşmasıdır. Rivayet edildiğine göre İmam Şâfiî, Mısır'ın durumu ile ilgili Rebi'e soru sorar ve Rebi' "*orada bir kısım İmam Mâlik'e, diğer bir kısım ise İmam Ebû Hanife'ye yönelmiştir*" deyince, İmam Şâfiî "*Onları her ikisinden de alıkoyacak bir şeyle Mısır'a geleceğimi umuyorum*" karşılığını vermiştir.¹⁴⁵ Bu rivayet eğer doğru ise İmam Şâfiî, kavl-i cedid'ini oluşturmuş ve Mısır'ı bunu açıklamak için uygun bir mekân olarak görmektedir. Dolayısıyla İmam Mâlik'ten kopuş Mısır öncesi dönemde olmakla birlikte, bu kararı açığa vurması Mısır'da tam anlamıyla gerçekleşmiştir.¹⁴⁶

3. Mısır Dönemi (Özgün Dönem)

Yukarıda da ifade edildiği üzere İmam Şâfiî'nin Mısır'da serdettiği görüşler veya yazdığı eserler '*kavl-i cedid*' olarak nitelendirilir. İmam Şâfiî'nin Mısır'da 1500 varak imla ettiği, 2000 varaklık '*Kitabü'l-Ümm*', '*Kitabü's-Sünne*'yi ve daha pek çok eser yazdığı rivayet edilir.¹⁴⁷

İmam Şâfiî'nin Mısır'da ki görüşlerinin farklı olduğu, eski görüşlerini terk ettiği ile ilgili sözleri, bu ayrımı daha da belirgin hale getirmek-

¹⁴⁵ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, s. 238.; Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 161.

¹⁴⁶ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 102.

¹⁴⁷ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 102.; Uşfur, *El-İmamu's-Şafii fakihen ve muhaddisen*, s.181.

tedir. Zira ondan nakledilen “Eski görüşlerimi (Bağdat'taki kitaplarımı) nakledene hakkımı helal etmiyorum”¹⁴⁸ ve “Trak'taki kitaplarımı yakın”¹⁴⁹ şeklindeki rivayetleri, onun Mısır'da yeni bir söylem içerisinde olduğunu göstermektedir. Fakat bu yeni söylemin, eski söylemden ne kadar farklı olduğu, değişikliğin boyutu ile ilgili bir kanaat getirmek oldukça güçtür. Elbette ki İmam Şâfiî'nin bütün görüşlerini değiştirdiği şeklinde bir söylemde bulunmak hatalı olur. Aksine onun görüşlerindeki değişikliklerin, değişmeyenlere oranla az olduğu söylenmektedir.¹⁵⁰ Hatta bu sözlerinden anlaşılması gerekenin 'eski görüşlerin reddedilebileceği' olmasıdır.¹⁵¹ Kavlı kadim'in, kavlı cedidde ne kadar var olabileceğini veya kadimden vazgeçip yeni bir görüş ileri sürdüğü meselelerin sayısını bilebilmek oldukça güçtür. Çünkü İmam Şâfiî'nin, Mısır öncesi eser ve talebeleri bilinmekle beraber, bize ulaşan cedid mezhebini bilen talebelerinin rivayet ettiği eserleridir. Değişimin boyutu hakkında kesin kanaat getiremesek de, Şâfiî mezhebi furu fıkıh kitaplarında fıkıh meseleleri anlatılırken bazı meselelerde bu değişim zikredilmiş ve 'bu İmam Şâfiî'nin kavlı kadimidir' veya 'bu İmam Şâfiî'nin kavlı cedididir' denilerek bu değişim ele alınmıştır. Bu meseleler incelenerek değişimin niceliği ve niteliği hakkında bir görüş belirlenebilirse de, bu da tam bir sonuç elde etmemize imkân vermez. Bunun için yapılması gereken kadim mezhebiyle ilgili bir çalışma yapmaktır ki, burada kaynak sorunu olduğu için yapılması mümkün değil gibidir. Çünkü bilindiği gibi elimizdeki İmam'a ait eserler onun cedid mezhebini içeren eserlerdir. İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî'nin kadim dönemi talebelerindendir ve bir sözünde "hakkında delil bulamadığım (haber bulamadığım) meselelerde Şâfiî'nin kavliyle fetva verdim, çünkü o Kureyş'li bir âlimdir ve yeryüzünü ilmiyle doldurmuştur" demektedir.¹⁵² Bu söz, eğer doğru ise, İmam Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde ve fikirlerinde yapılabilecek titiz bir çalışma aynı za-

¹⁴⁸ Ebu Zehra, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.462.; Cünci, *el-İmamu's- Şâfiî*, s. 194.; Emin el-Hûlî, *el-Müceddidûn fi'l-İslam*, s.85. (Bu elbette ki bir genellemedir ve Şâfiî alimler bu genellemeyi sınırlamışlardır ve kadim mezhebinin tamamının değişmediğini savunmuşlardır. Bk. İbrahim, Muhammed, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, İstanbul, s.118.)

¹⁴⁹ İbn Hacer Askalanî, *Tevalî't-Te'sis li Meali Muhammed b. İdris*, Tah. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1986., s. 117.

¹⁵⁰ Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 153.

¹⁵¹ İbrahim, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, İstanbul, s.119.

¹⁵² Emin el-Hûlî, *el-Müceddidûn fi'l-İslam*, s.101.

manda İmam Şâfiî'nin kadim mezhebi hakkında da bize bilgi verebilir.¹⁵³ Ama bu da bizi kesin bir sonuca götürmez. Nitekim İmam Ahmed b. Hanbel h. 241 tarihinde yani İmam Şâfiî'den yaklaşık 37 yıl sonra vefat etmiştir. İmam Şâfiî ile Mısır öncesi dönemde görüştüğü için 45-50 yıl kadar bir süre tamamıyla İmam Şâfiî'nin etkisinde kalıp onun görüşleriyle hareket ettiğini düşünmek oldukça zordur.¹⁵⁴

İmam Şâfiî'nin, yeni mezhebini oluştururken Mısır öncesi telifatını veya görüşlerini tamamen unutarak yaptığı düşünülemez. Nitekim bazı rivayetlerde güçlü bir hafızaya sahip olduğu belirtilen¹⁵⁵ İmamın, Mısır öncesi telifatını yanında getirmese dahi hafızasında bunlar vardır ve bunları tekrar gözden geçirmiştir. Elbette ki kadim kavillerinin tamamını değiştirmiştir şeklinde bir görüş ileri sürülemez. Zaten kimse de bunu iddia etmemektedir. Furu fıkıh kitaplarında da bunun sayısı sınırlı verilmiştir. Dolayısıyla şöyle bir sonuca varılabilir: İmam Şâfiî'nin Mısır'da telif ettiği cedid fıkıhın ana kaynağı aslında kadim fıkıhtır. Elbette ki hem Mısır hayatı, örf, adetler vb. hem de buradaki ilmî birikim İmam Şâfiî'nin fikrî yapısındaki bu değişimi etkilemiştir. Ama bunu bir sihirli sopa değmiş gibi tam anlamıyla bir değişiklik olarak görmek veya Mısır'a gidişini bir sınır kabul ederek önce şöyleydi gidince böyle oldu tarzında kesin bir hüküm vermek elbette doğru değildir. Dediğimiz gibi bu bir süreçtir ve bu süreç Mısır'da ki ilmi birikime vakıf olunca kemale ermiş ve nihai görüşlerini açıklamıştır.

İmam Şâfiî, Mısır'a gelirken yanında ehli hadis imamlarından olan Sufyan b. Uyeyne'nin kitaplarını getirmiştir.¹⁵⁶ İmam Şâfiî'nin, İmam Mâlik'e karşı çıkarken ve cedid mezhebini yazarken bu kitaplardan faydalandığı düşünülmektedir.¹⁵⁷ Mısırın ilmî birikimi de İmam Şâfiî bu değişiminde önemli bir konumdadır. İmam Şâfiî, Leys b. Sa'd'ın görüşlerini de talebesi Ebû Zekerriyya Yahya b. Hasan et-Tinsi'den almıştır.¹⁵⁸

¹⁵³ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 42.

¹⁵⁴ Gerçi Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen '*ben otuz yıldır Şâfiî'ye dua ediyorum*' sözü (Seyyid Üveys, *Resâil İle'l-İmâmi's-Şâfiî*, s.59) her ne kadar uzun yıllar boyunca Şâfiî'nin etkisinde olduğunu gösterse de, yine de İmam Şâfiî'nin kadim görüşlerini onun mezhebinden elde etmek zor olacaktır.

¹⁵⁵ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, s. 242.; Edhem, *Rihletü İmami's-Şâfiî ilâ Mısır*, s.6.

¹⁵⁶ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, s. 240.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.104.

¹⁵⁷ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 107.

¹⁵⁸ El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.104.

Ayrıca İmam Mâlik'in, Mısır'da talebelerin den olan Abdullah b. Abdülhakem,¹⁵⁹ Mısır'daki Malikî birikimi hakkında zengin bir kütüphaneye sahiptir. İmam Şâfiî ise bu kütüphaneden faydalanmıştır. Yine İmam Mâlik'in talebeleri arasında sayılan ve hadis yönü ağır basan¹⁶⁰ Eşheb b. Abdulazîz'den¹⁶¹ kitaplar almış ve bunlardan istifade etmiştir.¹⁶² Bu dönemde var olan '*Esediyye*'yi¹⁶³ İmam Şâfiî'nin, Eşheb'ten temin etmiş olabileceği ve cedid mezhebini oluştururken bundan etkilendiği de belirtilmiştir.¹⁶⁴ Tüm bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla İmam Şâfiî, Mısır'a vardığında, buradaki Mâlikî fikhî birikimi üzerine ciddi çalışma yapmıştır. Bunun sebebi de İmam Şâfiî'nin Mâlik'i eleştirirken sağlam bilgiler ve verilerle hareket etmek istemesi olabilir.

Sonuç itibarıyla Mısır dönemi İmam Şâfiî'nin fikrî değişim sürecinin son merhalesidir. Buradaki ilmî birikimi ve özellikle Mâlik'in buradaki görüşlerini de inceleyen İmam Şâfiî, ictihadî olgunlaşma sürecini tamamlamış ve meyvelerini vermeye başlamıştır. Eserlerini telif eden İmam Şâfiî bu yeni görüşünü kendi asıl kavli olarak saymış ve "eski görüşlerimi nakledene hakkımı helal etmiyorum"¹⁶⁵ ve "Irak'taki kitaplarımı yakın"¹⁶⁶ diyerek son ve nihaî görüşlerinin Mısır'da serdettikleri olduğunu belirtmiştir.

¹⁵⁹ Mâlik'in, Mısır'daki önemli temsilcilerindendir. Şâfiî, Mısır'a gelince onunla çokca görüşmüş hatta Abdullah b. Abdülhakem'in oğlu, İmam Şâfiî'nin mezhebine girmiştir. Daha sonra Büveyti ile aralarında geçen bir ihtilaf sonucu Mâlikî mezhebine geri dönmüştür. Bk. Dekkar, *El-İmamu'ş-Şâfiî*, s. 167.; Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 174.

¹⁶⁰ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 108.

¹⁶¹ Eşheb, İbnü'l-Kâsım'dan sonra Mısır'da Mâlikîler'in otoritesi sayılır. Cengiz Kallek, "Eşheb el-Kaysî", *DİA*, c. XI. s. 462.

¹⁶² El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami'ş-Şâfiî*, s.105.

¹⁶³ *Esediyye*: Eset b. Fûrat (v.213), Ebû Hanife'nin talebesinden Irak fikhını öğrendikten sonra Mısır'a gelmiş ve Malikî fikhını tahsil etmiş ve bu eseri telif etmiştir.

Müdevvene: Sehnûn, *Esediyye*'yi okumuş, sonra Mısır'a gelerek bunu İbn Kasım'a arz etmiştir. İbn Kasım'la düzenlemeler yapmış ve bu ikinci eser *Müdevvene* olmuştur. (Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s.208. Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *DİA*, , c.XI. s. 366.

¹⁶⁴ Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 42.

¹⁶⁵ Ebu Zehra, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.462.; İbrahim, *Hanefî ve Şâfiîlerde Mezhep Kavramı*, İstanbul, s. 118.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Tevali't-Te'sis li Meali Muhammer b. İdris*, s. 117.

B- İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişikliğin Nedenleri

İmam Şâfiî ömrü boyunca değişik beldelere seyahatlerde bulunmuş ve gittiği yerlerde ders aldığı hocalardan, beldenin ilmi birikiminden, hadis birikiminden ve o bölgenin âdet, gelenek ve göreneklerinden etkilenerek görüşlerini gözden geçirme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁶⁷ İmam Şâfiî'den nakledilen "Hadisin sıhhati sabit olunca, benim mezhebim odur"¹⁶⁸ şeklinde görüşü onun serdettiği bir görüşte katı bir tutum sergilemediği, aksine her zaman yeni görüşlere açık olduğunu gösterir.

Ayrıca bir müçtehidin doğru bir görüşe vakıf olduktan sonra eski görüşünden rücu' edip yeni görüşü benimsemesi, delil sahih olduğunda onunla amel etmesi gerekir. Şayet sonrasında daha güçlü bir delile muttali olursa, bu delille amel edip önceki görüşünden dönmesi gerekir. Bu durumda değişiklik bir şüphe ve eksiklik değil, araştırma ve inceleme sonucu varılan son neticedir.¹⁶⁹ Sahabeden rivayet edilen birçok olay da bunu desteklemektedir. Nitekim Hz. Ömer'den rivayet edilen bir sözde, Hz. Ömer, kadı tayin ettiği kişiye '*Önceden verdiğin bir hüküm daha sonra aklınla rücu' ettiğin bir hükümlerle hükmedip hakka dönmene engel olmasın. Hakka rücu', batılda ısrar etmekten daha hayırlıdır*'¹⁷⁰ buyurmaktadır. Hz. Ali'nin '*Ben ve Ömer ümmehâtü'l-evlâd'ın*¹⁷¹ *satılmayacağı konusunda aynı görüşteydik. Fakat ben şimdi satılmasını uygun görüyorum*' sözü eski kavlından rücu ettiğini göstermektedir.¹⁷² Dolayısıyla hakka rücu' etmek efdal olandır. İmam

¹⁶⁷ Eş-Şek'a, *el-Eimmetu'l-Erbaa*, III. Mukaddime s.(ç)

¹⁶⁸ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 174.; Ufur, *El-İmamü's-Şâfiî fakihen ve muhaddisen*, s.72.

¹⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve Menakıbu* s. 50.

¹⁷⁰ Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, s.11; Cündi, *el-İmamü's-Şâfiî*, s. 195.; Emin el-Hûlî, *el-Müceddidün fi'l-İslam*, s. 86.

¹⁷¹ Ümmü'l-Veled ç Ümmehâtü'l-evlât: Mevlasının firaşında (yatağında), onun ikrarı ile birlikte çocuk doğurmuş olan cariye. Efendisi ölünce hür olur. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.470.

¹⁷² Münâvî, Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman es-Selemî, *Ferâidü'l-Fevâid fi İhlâfî'l-Kavleyn li-Müctehidin Vahid*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995. s.10; Emin el-Hûlî, *el-Müceddidün fi'l-İslam*, s.86. (Her iki eserde de bu konuda birçok örnek verilmektedir.)

Şâfiî de bu kuralı bozmamış ve gerekli gördüğünde görüşünü değiştirmiştir.

Fakat şunu da belirtmek gerekir ki İmam Şâfiî, görüşlerinde küllî bir değişiklik yapmamıştır. Mısır'a geldikten sonra yazdığı eserler önceki eserlerinden tamamıyla farklı değildir. O yeni eserlerini yazarken Irak'taki görüşlerinden değişmeyen içtihatlarını alır, değişen görüşlerini bırakır ve yeni görüşlerini açıklardı.¹⁷³

İmam Şâfiî'nin hayatını ele alırken, onun seyahatlerinin, ilmi birikiminin oluşmasında en büyük pay sahibi olduğu söylenebilir. Yaptığı bu seyahatlerde yeni bilgi ve yöresel şartlarla karşılaşması sonucu İmam Şâfiî'de ilmî ve fikrî bir olgunlaşma olmuş ve bunun sonucunda görüşlerinden bazılarını değiştirme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁷⁴

Sayılabilir diğer önemli etken ise, Medine'de İmam Mâlik'in talebesi olması ve uzun bir süre O'nun etkisinde kalmasıdır. İmam Şâfiî, İmam Mâlik'i kendisine en büyük hoca olarak görmüştür.¹⁷⁵ İmam Mâlik'in vefatından sonra, İslâm âlemini gezen ve yeni fikirlerle karşılaşan İmam Şâfiî, İmâm Malik'in etkisinden kurtulmuş, bazı görüşlerini eleştirmiş ve artık kendi görüşlerini serdetmeye başlamıştır. İmâm Mâlik'le aralarındaki ihtilâflı konuları ihtiva eden "*İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî*" adlı bir eseri bulunmaktadır.¹⁷⁶

Hayatının uzun bir bölümünü İmam Malik'in etkisinde geçiren, İmam Şâfiî'nin, aslında bu kadim ve cedit ayrımında İmam Malik'in etkisi çok fazladır. Bazı rivayetlerde onun kadim görüşlerinin tamamının İmam Mâlik'in mezhebi olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁷ Fakat kadim görüşlerinde İmam Malik'in etkisi ile ilgili yapılan müstakil bir çalışmada

¹⁷³ Ebu Zehra, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 343.

¹⁷⁴ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II. 231.; Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 174.; Şirbâsî, *El-Eimmetü'l-Erba'a*, Daru'l-Hilal, s.128.

¹⁷⁵ Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 158.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.153.

¹⁷⁶ Dağcı, *İmam Şâfiî'nin hayatı ve fıkıh usûlü ilmindeki yeri*, s. 96.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.157.

¹⁷⁷ Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 159. (bu rivayet *el-Vâfi bi'l-Vefayât*'dan alınmıştır. Dekkar, bunun abartı olduğunu, İmam Şâfiî'nin, Bağdat'ta mutlak müctehid olduğunu ve kimsenin sözüne bağlı kalmadığını belirtir.); Abdurrahman Candan, *İmam Şâfiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi*, s. 120. (Burada Kaffal es-Sağır ve Safedî'nin görüşlerinin böyle olduğu, Nevevî'nin ise buna karşı çıktığı bildirilmektedir.)

temizlik kamet, ezan ve namaz konuları ile ilgili 44 kadim görüş ele alınmış ve bunlardan 33 konuda İmam Malik'le benzer ya da yakın görüşte olduğu tespit edilmiştir.¹⁷⁸ Dolayısıyla her ne kadar onun etkisinde olduğu söylenebilirse de kadim görüşlerinde İmam Malik'le farklı içtihatlarda bulunduğu da görülmektedir. İmam Malik sebebiyle bir fikrî yapısı oluşan İmam Şâfiî, daha sonra farklı hadislerle ve fikirlerle muttali olunca, İmam Malik'in bazı görüşlerini reddetmiş ve yeni görüşler belirlemiştir. Ayrıca talebelik döneminde öğrenemediği İmam Malik'in bazı görüşlerini, Mısır'a gittiğinde talebelerinden öğrendiği bilinmekte ve kendisinin '*Mısır'a geldiğimde Malik'in rivayet ettiği hadislerin sadece on altı tanesine muhalefet ettiğini biliyordum. Bir de baktım ki, aslı aldığı yerde fer'i, fer'i aldığı yerde aslı terketmiş*' dediği rivayet edilmektedir. Dolayısıyla Mısır'da öğrendiği bilgiler sonucu Malik'in görüşlerini tekrar gözden geçirdiği ve daha dikkatli bir şekilde incelediği belirtilmiştir.¹⁷⁹ İmam Şafiî'nin, Mısır'da elde ettiği literatür üzerinde araştırma ve incelemesini tamamladığı ve kendi görüşlerini olgunlaştırdığı günlerde yaşadığı bazı gelişmeler de (Fityan'ın, İmam Şafiî'ye saldırıları, İmam Malik'e ait eşyaların kutsanması haberleri vb.) İmam Şafiî'nin, İmam Malik'i eleştirmesine sebep olmuştur.¹⁸⁰ İmam Şâfiî, Mısır'a geldiğinde burada İmam Mâlik'in baskın etkisini görmüştür. Talebeleri onun görüşünden başka bir görüşe itibar etmemekte, ona muhalif olanlara şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Hatta Şâfiî'nin görüş değiştirmesi ile ilgili bir rivayette '*ben yeni görüşler belirttim. Çünkü Mısır'a gelince, Mağrip'te İmam Mâlik'e ait bir sarığın, yağmur duasında kullanıldığını (bu sarıktan medet beklediğini) duydum. Zaman sonra onun (İmam Mâlik'in) insanlar tarafından Mesih gibi anlaşılacağından korktuğum için, ona muhalefet ettim ve bununla Mâlik'in de müctehid bir imam olduğunu ve bazen hata edip bazen isabet edebileceğini insanlara göstermek istedim*'¹⁸¹ dediği bildirilmektedir. Elbette ki Şâfiî'deki değişimin sebebi olarak bu gösterilemez. Fakat bu da tetikleyici veya Şâfiî'nin artık düşüncelerini açması için zahiri bir sebep, bardağı taşıran son damla olabilir.

¹⁷⁸ Abdurrahman Candan, '*İmam Şafiî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi*', s. 120-141.

¹⁷⁹ Muammer Arangül, '*İmam Şafiî'nin İmam Malik'ten Kopuşu*', Geleneksel ve Modernist Paradigma Kısacasında İmam Şafiî (edt. M. Mahfuz Söylemez), Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 336.

¹⁸⁰ Muammer Arangül, '*İmam Şafiî'nin İmam Malik'ten Kopuşu*', s. 339-340.

¹⁸¹ Dekkar, *El-İmamü's-Sâfiî*, s. 160.; Edhem, *Rihletü İmamî's-Şâfiî ilâ Mısır*, s.35.

Yine İmam Şâfiî'nin sünnete olan bağlılığı da bu değişimde önemli bir etkiye sahiptir. İmam Şâfiî'nin hayatı aslında bir sünnet müdafasıdır. Nitekim İmam Şâfiî'nin eserlerinde onun fikrî projesinin temel gayelerinden birisinin de sünneti tesis olduğu görülür.¹⁸² İmam Şâfiî farklı kanallardan farklı hadisler elde etmiş ve büyük bir hadis külliyyatına sahip olmuştur. Sahabe-i kiram, Rasulullah (s.a.v.) hayattayken ve özellikle vefatından sonra, İslam alemine dağılmışlar ve beraberlerinde Rasulullah (s.a.v.)'dan aldıkları ilmî birikimi götürmüşlerdir. İmam Şâfiî, sahabenin dağıldığı bu bölgelerdeki hadis birikimini elde etmeye çalışmış ve bunun sonucunda görüşlerinde değişiklikler olmuştur. Diğer mezhep veya imamlar genel olarak kendi bölgelerindeki rivayet malzemesiyle amel ederken,¹⁸³ İmam Şâfiî hayatının ilk dönemlerinde hadis ilmiyle iştigal etmeye başlamış ve ömrünün sonuna kadar gittiği bölgelerdeki hadis birikimini elde etmeye çalışmıştır. Gerek Mekke'de Sufyan b. Uyeyne, Medine'de İmam Malik, Kûfe'de İmam Ebû Hanife'nin ravi zinciriyle naklettiği gerekse diğer bölgelerde nakledilen hadislere müttali' olmuş ve büyük bir hadis birikimine sahip olmuştur.¹⁸⁴ Bu hadis birikimi onda yeni bir ufuk açmıştır. Artık olaylara tek yönden değil farklı yönlerden bakabilmektedir. Nitekim bu İmam Şâfiî'nin hadis ve Arapça konusunda belirttiği görüşüne de uygun bir davranıştır. O bu görüşünü şu sözlerle açıklar: “*Arapça dillerin ifade bakımından en geniş, kelime hazinesi bakımından en zenginidir. Peygamberden başka Arapçayı tamamıyla bilebilecek bir insan düşünmüyorum. İnsanların tamamı bir bütün olarak düşünülürse, Arapçanın bilinmeyen bir yönü kalmaz. Yani onu bilen biri mutlaka çıkar. Arapların Arapçayı bilmesi, fakihlerin sünneti bilmesi gibidir. Sünnetlerin tamamını, eksiksiz bir şekilde bilen bir kimse tanımıyoruz. Âlimlerin hepsinin ilmi bir araya toplanınca, sünnetlerin tamamı ortaya çıkar. Arapça konusu da böyledir. Araplar bir araya gelirse Arapçanın tamamı bilinir*”.¹⁸⁵ Dolayısıyla İmam Şâfiî devamlı yeni hadisleri araştır-

¹⁸² Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, s. 90. (Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi makalesinden.)

¹⁸³ Kılçer, "Ehl-i Re'y", DİA, c.X, s.522. (İmam Malik'in 'Harreteyn(Medine çevresindeki taşlık bölge) sınırları dışında kalan hadis gücünü yitirir' veya 'Iraklıların hadislerini ehl-i kitab'ın sözü gibi kabul edin; onları ne tasdik ne de tezkip edin' sözleri bu bağlamda düşünülebilir. Bk. Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis", DİA, c.X, s.510.)

¹⁸⁴ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II. 231.; Emin el-Hûlî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, s.76.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.138.

¹⁸⁵ İmam Şâfiî, *Er-Risâle*, s. 25-26.

mış, hadise muhalif bir görüşü varsa, hadise döneceğini açıkça söylemiştir. Nitekim "*Hadisin sıhhati sabit olunca, onunla amel edin ve benim görüşümü terkedin...*"¹⁸⁶ veya "*Benim kitabımda Rasulullah'ın (s.a.v.) sünnetine aykırı bir şey bulursanız, Rasulullah'ın (s.a.v.) sünnetini alın ve benim sözümü terkedin*"¹⁸⁷ şeklindeki sözleri sahih hadisin O'nun mezhebi olduğunu gösterir. Böylece önceden benimsediği bir görüşün aleyhine bir sahih hadis bulunduğu, İmam Şâfiî görüşünü değiştirmiş yeni bir görüş belirtmiştir.¹⁸⁸

Görüşlerini değiştirmede çok önemli gördüğümüz diğer bir sebep ise, ehl-i rey'in görüşlerine muttali olmasıdır. İmam Şeybânî ile karşılaşması ve ondan ehl-i rey'in görüşlerini alması, Malik çizgisinden ayrılma sürecinin başlamasıdır. Ehl-i re'y fikhını alan İmam Şâfiî, artık meselelere farklı bir açıdan da bakabilmektedir.

Gerek hadis bilgisi gerekse ilmi bilgisinin artması, İmam Şâfiî'de fikrî bir olgunlaşma sağlamıştır. Elbette ki ömrünü ilimle geçiren bir insanın, öğrendikleri kendisinde sadece bir bilgi yığını olarak kalmayacak ve onda olumlu bir ilerleme kaydettirecektir. İmam Şâfiî'deki bu ilmî ve fikrî olgunlaşma onun görüşlerini tekrar incelemeye itmiş ve bunun sonucunda da doğru olduğunu düşündükleri kalmış, yanlış olduğunu düşündüğü görüşlerini ise değiştirmiştir.¹⁸⁹ Ayrıca bu ilmî ve fikrî olgunlaşma sonucu İmam Şâfiî meseleler hakkında yeni kıyaslar yapmış ve aynı mesele hakkında yaptığı eski kıyastan rücu' etmiştir.¹⁹⁰

Bu olgunlaşma İmam Şâfiî'nin hayatının her safhasında görülmektedir. İmam Şâfiî'nin görüş değiştirmesinin tek nedeni, Irak'tan Mısır'a geçerken orada yeni adetlerle karşılaşmasıdır, demek yanlış olacaktır. İmam Şâfiî'nin tüm hayatı boyunca geçirmiş olduğu ictihadî olgunlaşma ve derin araştırma merhalesi, O'nun kavillerindeki değişikliğin en önemli, hatta temel nedenidir. Daha çok tetkik ve yükselme devresi denilebilecek bu halin diğer imamlarda da olduğu söylenebilir. Nitekim gerek İmam Ebû Hanîfe gerek İmam Mâlik gerekse İmam Ahmed b.

¹⁸⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.10 s.253.

¹⁸⁷ İbrahim, *Hanefî ve Şafîîlerde Mezhep Kavramı*, İstanbul, s.116.

¹⁸⁸ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 174.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.307.; Hüseyin, *Tarihu'l-Fikhi'l-İslamî*, s.199.

¹⁸⁹ Dekkar, *El-İmamu's-Şâfiî*, s. 154.

¹⁹⁰ El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.307.

Hanbel ve diğer imamlardan rivayet edilen bilgilerde, onların da görüşlerinde değişikliklere gittikleri bilinmektedir.¹⁹¹ Fakat İmam Şâfi her iki dönemdeki meseleleri tedvin etmiş olduğu için bu farkın ortaya çıktığı söylenebilir.¹⁹² Ayrıca diğer imamların fikhî görüşlerinde de değişiklik olmasına rağmen, İmam Şâfi'de bu ayrımın meşhur olmasındaki nedenlerden biri de ondan rivayet edilen “*eski görüşlerimi nakledene hakkımı helal etmiyorum*”¹⁹³ ve “*Irak'ta ki kitaplarımı yakın*”¹⁹⁴ şeklindeki rivayetleri ve bunun sonucunda mezhep kitaplarında bu değişimin zikredilmesidir.

İmam Şâfi, Ley's b. Sa'd'ın görüşlerini –kendisiyle görüşme imkânı olmasına rağmen- bizzat kendisinden alamamıştır. Hatta bir sözünde Ley's b. Sa'd ile görüşemediği için üzüntüsünü belirtmiştir.¹⁹⁵ İmam Şâfi, Mısır'da Ebû Zerr, Zubeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer gibi sahabenin önde gelenlerinden ilim almış olan Ley's b. Sa'd (v.175)'in öğrencilerinden fikhî bilgiler almıştır. Onlardan etkilenmiş, bu da görüşlerinde değişikliğe sebep olmuştur.¹⁹⁶

Ayrıca İmam Şâfi'nin, Mısır'daki ilmi birikimden faydalanması da bu değişimde önemli bir etkidir. İmam Mâlik'in talebeleri arasında sayılan ve hadis yönü ağır basan¹⁹⁷ Eşheb b. Abdulaziz'den (145-224) kitaplar almış ve bunlardan faydalanmıştır.¹⁹⁸ Eşheb, İmam Mâlik'in önemli bir talebesidir. İmam Şâfi, Mısır'a gelince Eşheb'le görüşmüş ondan kitaplar alarak, ilminden istifade etmiştir. Hatta '*Esediyye*'yi İmam Şâfi, Eşheb'ten alıp okumuş olabilir.¹⁹⁹ İmam Şâfi, Mısır'da, Malik'in mezhebine muhalif olan görüşlerini açıklamaya başlayınca, Eşheb'le araları açılmış ve hatta bir rivayette Eşheb'in '*Allah'im*

¹⁹¹ Münâvî, *Ferâidü'l-fevâid*, s.9.; Dekkar, *El-İmamü's-Şâfi*, s. 154.

¹⁹² Kılıçer, Esad, *İslâm Fıkhdında Rey Taraftarları*, Ankara: D.İ.B.Y., 1994., s. 124.

¹⁹³ Ebu Zehra, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.462.

¹⁹⁴ İbn Hacer, *Tevali't-Te'sis li Meali Muhammer b. İdris*, s. 117.

¹⁹⁵ Aybakan, *İmam Şâfi*, s. 107.

¹⁹⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II. 231.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-İmamî's-Şâfi*, s.100-101.; Abdurrahman Şerkavi, *Eimmetü'l-Fıkhî't-Tis'a*, Kahire: Daru's-Şuruk, 1991., s. 123.

¹⁹⁷ Aybakan, *İmam Şâfi*, s. 108.

¹⁹⁸ El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-İmamî's-Şâfi*, s.105.

¹⁹⁹ Aybakan, *İmam Şâfi*, s. 108.

Şâfiî'nin canını al, yoksa Malik'in mezhebi yok olacak' şeklinde dua etmiştir.²⁰⁰

İmam Şâfiî'nin Mısır'da görüş değişikliğinde, oradaki ilmi çevrenin etkisini göstermesi bakımından, İbn Ebi Hatim'in şu rivayeti önemli bilgiler içermektedir: “Şâfiî, Hicaz'dan İbn Uyeyne'nin kitaplarını getirdi, Yahya b. Hassan'a gitti ve o da yazdı. Eşheb b. Abdulaziz'den kitaplar aldı. Bu kitaplarda asar (sünnet) ve Eşheb'in kendi görüşleri vardı. Kitapları önüne koyar ve yeni kitaplar yazardı.”²⁰¹ İmam Şâfiî'nin, Mısır'da, fakihler arasındaki ihtilafları içeren kitaplar edindiği ve bunları okuduğu ile ilgili bilgiler rivayet edilmiştir.²⁰² Bu okumaların da görüşlerindeki değişiklikte etkili olduğu düşünülebilir.

Ayrıca İmam Şâfiî muhalifleriyle çok münazaralarda bulunduğundan, bu hal onu daima kendi görüşlerini yeniden düşünmeye, dikkatle incelemeye sevk etmiştir. Böylece noksan veya kusurlu olan içtihadlarını görebilme fırsatı bulmuştur. İmam Şâfiî gerek kendi döneminde gerekse kendinden önceki dönemlerdeki fukahanın görüşlerini dikkatle inceler, münazaralarda onlara kulak verir, böylece kendi görüşünden daha iyi olan görüşlere muttali olur ve onlardan beğendiklerini seçerdi.²⁰³

Beyhâkî'de, İmam Şâfiî'nin özellikle ehl-i re'y taraftarlarıyla münazaraları uzun bir şekilde nakledilmektedir. Bu münazaralar, aslında İmam Şâfiî'nin ufkunu açmış, delilini kuvvetlendirmiş; tartıştığı konuları karşıt görüşleriyle birlikte detaylı bir şekilde ele almasına sebep olmuştur. Bu ise onun ilmi birikimine büyük katkı sağlamıştır. Hatta Naci Lümeyn, *İmam Şâfiî deliller üzerinde sürekli incelemelerde bulunmuş, anları tenkide tabi tutmuş ve devamlı olarak öğrencileri ve*

²⁰⁰ El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.159.; Rüstâkî, *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şâfiî*, s.47.; Usfur, *El-İmamü's-Şâfiî fakihen ve muhaddisen*, s.179.

²⁰¹ İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve Menakıbu*, s. 53.

²⁰² İbn Hacer, *Tevâlî't-Te'sis li Meali Muhammer b. İdris*, s. 153.

²⁰³ Ebu Zehra, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.462.

başkalarıyla münazaralarda bulunmuştur. Bu da görüşlerinde değişikliğe sebep olmuştur...' demektedir.²⁰⁴

İmam Şâfiî'nin görüş değiştirmesinde örfün de etkisinin olduğu söylenmekle birlikte, bunun boyutlarının tespiti de zor görünmektedir. Örfün, hukukun değişimindeki etkisi kaçınılmazdır. Basit bir hayatın hüküm sürdüğü göçebelik ya da kırsal kesim yaşantısının ihtiyaçları ile karmaşık hayatın hâkim olduğu şehir hayatı ya da medenî yaşantının ihtiyaçları farklı olacaktır.²⁰⁵ Medine'de hadis ekolünün oluşmasında, Irak'ta rey ekolünün oluşmasında etkili olan örf, elbette İmam Şâfiî'nin de hayatında ve fikhî olgunlaşmasında etkili olmuştur. Medine'de hadis ekolünün bir savunucusu olan İmam Şâfiî'nin, Irak'a gittikten sonra İmam Mâlik'i eleştirdiği de görülmüştür. Hatta İmam Mâlik'in kabul ettiği Medine ehlinin amelini dahi hüccet olarak kabul etmemiştir.²⁰⁶ Mısır ise farklı bir örfün yaşandığı yerdir. Çevre faktörleri, gelenek ve görenekler, coğrafi faktörler ve iklim farklıdır. Bu ister istemez İmam Şâfiî'yi etkilemiştir.²⁰⁷ Fakat örfün bu değişiklikte etkisini fazla abartmak ve bu değişikliği tamamen örf'e bağlamak da doğru olmayacaktır. Hatta İmam Şâfiî'deki bu değişimi özel bir araştırma konusu yapan Naci Lümeyn, örfün fetva vermede etkisini kabul etmekle birlikte, Şâfiî'deki değişimin Mısır örfüyle herhangi bir alakası olmadığını savunmuştur.²⁰⁸

Sonuç

Sonuç olarak İmam Şâfiî'nin düşünce dünyasında gerçekleşen bu değişimin bir süreç halinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Eskiden ani bir kopuş değil, ilmî birikimiyle paralellik arz eden bir gelişmedir.

²⁰⁴ Naci Lümeyn, *el-Kadim ve'l-Cedid fi Fıkhî's-Şâfiî*, Kahire: Daru İbn Affan 2007, I. s.350.; ayn. mlf., *İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Meselesi*, Çev. Muammer Bayraktutar, e-Şarkıyyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Nisan 2010, Sayı III. s.125.

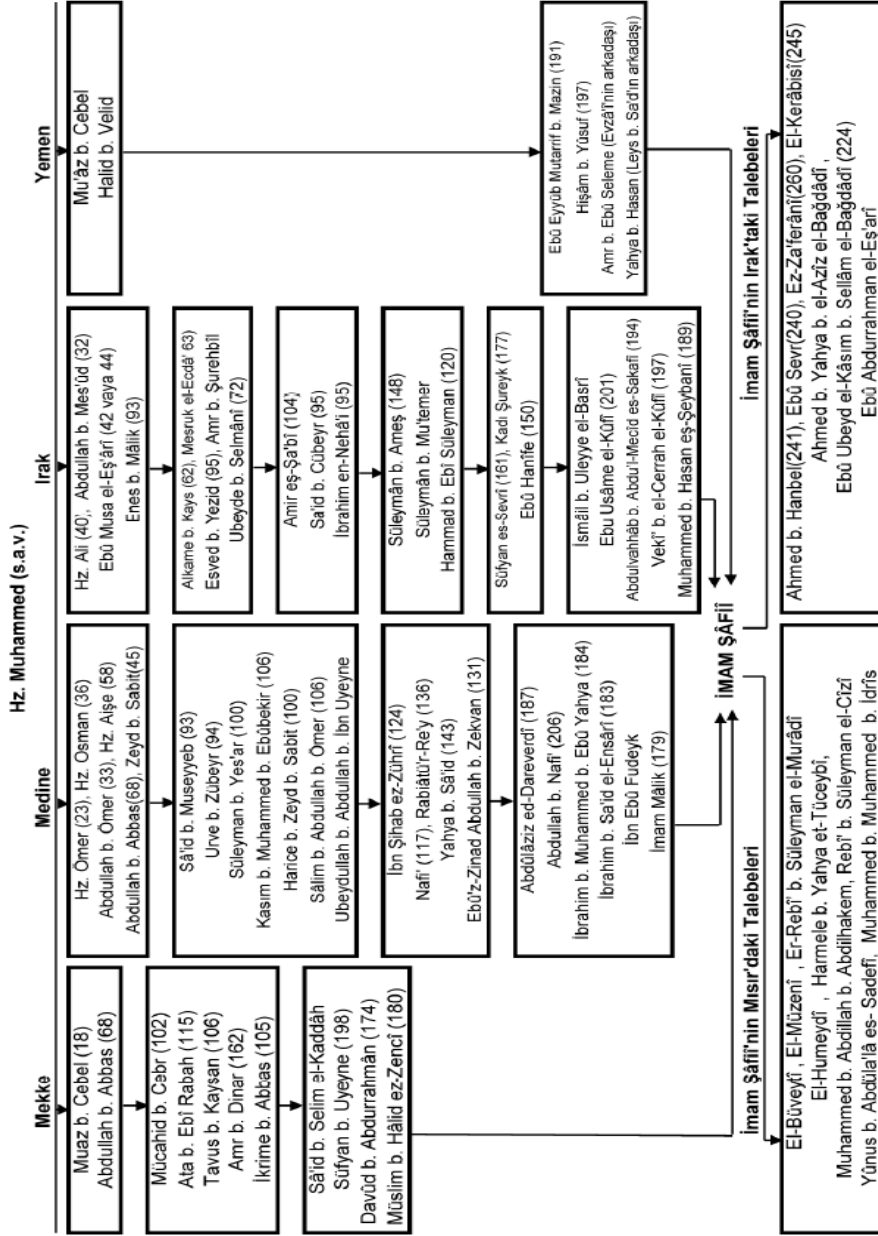
²⁰⁵ Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 2000., s.17-18.

²⁰⁶ Cüнді, *el-İmamu's-Şâfiî*, s. 307.

²⁰⁷ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 234.; Ebu Zehra, *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s.462.; El-Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, s.307.

²⁰⁸ Lümeyn en-Naci, *İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Meselesi*, s.128.

Onun, İmam Mâlik'e talebeliğiyle başlayan dönem, ehl-i re'y fikhını öğrenmesiyle farklı bir boyut almış, fikir hayatındaki bu ilerleme Mısır'da nihayet bulmuş ve nihaî görüşlerini burada açıklamıştır. Şâfiî'deki bu değişimin her ne kadar Mısır'a gittikten sonra olduğu söylene de, bunun temellerinin aslında Mısır öncesinde atıldığı gerek bazı rivayetlerde gerekse fûrû konuları incelendiğinde görülebilir. Ayrıca genel olarak kadim görüşlerinde Şâfiî'nin, Mâlik taraftarı olduğu, görüşlerinin İmam Mâlik'in görüşleri olduğu ve ehl-i re'y'e bir reddiye olduğu söylenirse, durum tamamen böyle olmayıp kadim görüşlerinde de İmam Malik'e aykırı fetvaları olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Şâfiî'nin kadim görüşlerinde de kendine özgün bir fıkıh sistemi kurmaya çalıştığı düşüncesine ulaşılabilir. İmam Şâfiî kendisine yeni bir sistem kurmuş ve bu sistemde Mâlik'in görüşlerine de muhalefet etmiştir. Fakat bu sınırlı bir muhalefettir. Dolayısıyla Şâfiî her iki görüşünde de sadece ehl-i re'y'e veya ehl-i hadis'e muhalefet etmemiş, tahminimizce iki görüşünde de kendine özgü bir fıkıh sistemi oluşturma çabasına girmiştir. Tabi ki bu sistemlerini oluştururken hem ehl-i hadis hem de ehl-i re'y'in ve hatta araştırmada çokça üzerinde durduğumuz diğer ilim aldığı kişilerin ve muttali olduğu yeni hadislerin etkisi kaçınılmazdır. Fakat aslında her iki görüşü de İmam Şâfiî o zamana kadar elde ettiği ilmi birikim sonucudur. Yani savunmacı değil özgün bir tavır takındığı söylenebilir. Şâfiî'de ki bu değişim ile ilgili birçok sebep sayılabilirse de, temelde Şâfiî'nin ilmî ve fikrî olgunlaşması olarak görebiliriz.



Kaynakça

- Abdulhalîm Cündi, *el-İmâmu's- Şâfiî nâsıru's-sünne ve vâdiu'l-usûl*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1982
- Abdurrahman Candan, 'İmam Şafî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi', *Diyanet İlmi Dergi*, Nisan-Mayıs-Haziran 2011, C. 47 Sayı:2 s.117-141.
- Abdurrahman Candan, 'İmam Şafî'nin Kadim görüşlerinin Oluşum Süreci', *Geleneksel ve Modernist Paradigma Kısacasında İmam Şafî* (edt. M. Mahfuz Söylemez), Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s.473-516.
- Abdurrahman Şerkavî, *Eimmetü'l-fıkhî't-tis'a*, Kahire:Daru's-Şuruk, 1991, s. 123.
- Abdülganî Dekkar, *El-İmam eş-Şafî: fakihü's-sünneti'l-ekber*, Dımask : Dârü'l-Kalem, 1987.
- Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 7.bs., Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Nesr, 1964.
- Ahmed Şirbâsî, *El-Eimmetü'l-Erba'a*, Daru'l-Hilal, trhsz.,
- Arangül, Muammer, 'İmam Şafî'nin İmam Malik'ten Kopuşu', *Geleneksel ve modernist paradigma kısacasında imam Şafî* (edt. M. Mahfuz Söylemez), Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 319-344.
- Aybakan, Bilal, *İmam Sâfi ve Fıkıh Düşüncesinin Mezheplesmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu beyâni hatai men ahtaa ale's-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Sirketu Tıbaatı'l-Arabiyye, Riyad 1980.,
- Bozena Strzyzewska, *Tarihü't-teşriü'l-İslâmî*, Beyrut:Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1983.
- Cemâleddîn Abdurrahîm el-Esnevî, *Tabakâtü's-Sâfi'iyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Dağcı, Samil, "İmam Şafî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmi Dergisi*, Cilt 32 Sayı 2.
- Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakatu'l-fukaha.*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber, *el-İntika' fî fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha.* : Malik b. Enes el-Asbahi el-Medeni, Muhammed b. İdris eş-Şafî el-Muttalibi, Ebû Hanife Numan b. Sabit el-Kufi, Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997.
- Ekrem Yûsuf Ömer Kavâsimî, *El-Medhal ila mezhebi'l-imami's-Şâfiî*, Ürdün: Daru'n-Nefâis, 2003.
- Emin el-Hülî, *el-Müceddidûn fî'l-İslam*, Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1965
- Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, c.X, s.520-524.

- Esad Kılıçer, *İslâm Fıkında Rey Taraftarları*, Ankara: D.İ.B.Y., 1994.
- Fahrüddin Râzi, *Menâkibu's -Şâfi*, Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Hayrettin Karaman, *İslam hukuk tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Hayri Kırbasoğlu (Haz.), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Hüseyin Ahmed Ferrâc, *Tarihu'l-fikhi'l-İslamî*, Beyrut: Daru'l-Cami'yye, 1989.
- İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü's-Şâfi ve Menakibuh.*, thk. Abdülganî Abdülhalik, Beyrut Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2003
- İbn Hacer Askalanî, *Tevâlî't-te'sis li meali Muhammed b. İdris*, Tah. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.
- İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1964.
- İbn Şühbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed Takiyuddin ed-Dimeşkî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, hzr. Hafız Abdulalim Han, Haydarabad: Me'ârifu'l-Osmâniyye, 1978.
- İbni Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Mugisü'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*, el-Matbatâtü'l-Misriyye 1934/1352.
- Kallek, Cengiz, "Esed b. Furât", DİA, , c.XI. s.366-367.
- Kallek, Cengiz, Eşheb el-Kaysî, DİA, c. XI. 462.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zünun an esâmil- kütüp ve'l-funûn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.,
- Lümeyn en-Naci, *el-Kadim ve'l-cedid fi fikhi's-Şâfi*, Kahire: Daru İbn Affan 2007.
- Lümeyn en-Naci, "İmam Şâfi'nin bazı görüşlerini değiştirmesinde Mısır'daki çevreden etkilenmesi meselesi", Çev. Muammer Bayraktutar, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2010, Sayı III., s.117-128.
- Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 2000.
- Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şâfi*, Terc. Osman Keskiöğlü, Ankara: D.İ.B.Y., 2000.
- Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kâhire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1996
- Muhammed Hudarî Beg, *Târihu't-tesrîi'l-İslâmî*, 2. Bs., Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1967
- Muhammed İbrahim Ahmed Ali, '*el-Mezheb inde's-Şâfiyye*', Kral Abdulazîz Üniversitesi Dergisi, Riyâd 1978/1398
- Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *Hanefî ve Şâfiilerde mezhep kavramı*, çev. Faruk Beşer, İstanbul: Risale, 1989., s.122.

İMAM ŞAFİİ'NİN FIKİH ANLAYIŞINDAKİ DEĞİŞİM

- Mustafa Abdurrâzık, *el-İmamü's-Şâfiî*, Mısır: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1945.
- Mustafa es-Şek'a, *el-Eimmetu'l-erbaa (3) El-İmam Muhammed b. İdrîs Eş-Şâfiî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1984.
- Mustafa Münir Edhem, *Rihletü İmami's-Şâfiî ilâ Mısır*, Mısır: Matbaatü'l-Muktaddaf ve'l-Mukaddem, 1930.
- Münâvî, Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman es-Selemî, *Ferâidü'l-fevâid fi ihlîtafi'l-kavleyn li-müctehidin vahid*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Nehrâvî, Ahmed Abdusselam *el-İmâmu's-Şâfiî fi mezhebeyhi'l-kadîm ve'l-cedid*, Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1988.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber, *el-İntika' fi fezaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukaha*. : Malik b. Enes el-Asbahi el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şafii el-Muttalibi, Ebû Hanife Numan b. Sabit el-Kufî, Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb* (Thk. Muhammed Necîp el-Mutiî), Kahire 1980.
- Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadis", DİA, c.X, s. 508-512.
- Ramazan Ahmed Abdurabbih Usfur, *el-İmam eş-Şafii: fakihen ve muhaddisen*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Rüstâkî, Muhammed Süme'yî Seyyid Abdurrahman, *el-Kadîm ve'l-cedid min akvali'l-imami's-Şafii*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Sezgin, Fuat, *Tarihu't-türâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmut Fevzi Hicazî v. dğr., Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991.
- Seyyid Üveys, *Resâil ile'l-imâmi's-Şâfiî*, Kâhire: Daru's-Sâyi' Li'n-Neşr, 1978.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi-n nübelâ*, 11. Basım Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.

Balkanlarda Tarikatlar; Makedonya'daki Halvetiliğe Genel Bakış

Nehri AYDINÇE*

Balkanlarda Tarikatlar; Makedonya'daki Halvetiliğe Genel Bakış

Özet ▶ Tarih sahnesinde önemli bir yeri olan Balkanlar tarih boyunca her türlü siyasî, dinî, içtimai ve kültürel olaylardan etkilenmiştir. Osmanlı'nın Rumeli bölgesini fethetmesiyle bölge yeni bir çehreye bürünmüş olup bölgede hem siyasi hem de kültürel yönden yeni bir yapılanma sürecine gidilmiştir. Tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmeti esas alan tarikatlar Balkanların İslamlaşmasında etkili olmuştur. Bu yazıda genelde Balkanlar'daki tarikatlar özelde ise Makedonya'daki Halvetiliğin kısa bir tarihçesi ve serüveni ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Balkanlar, Tarikat, Makedonya, Halvetilik.

The Sects In Balkans; An Overview On Halvetism In Macedonia

Abstract ▶ Balkans which have an important place in the stage of history, have been affected throughout history from all kinds of political, religious, social and cultural events. With Ottoman conquering of Rumeli area, in which was changed into a new countenance in both political and cultural aspects, began a new restructuring process. The sects which based on the deep love for human, high toleration and outright service in understanding Tasavvuf have influenced on Islamize of Balkans. In this article it had tried to deal with sects in Balkans in general, and the brief history of Halvetism in Macedonia in specific.

Key words: Balkans, Sect, Macedonia, Halvetism.

Giriş

Osmanlı'nın Rumeli bölgesini fethetmesiyle bu bölge yeni bir çehreye bürünmüştür. Bölge hem siyasi hem de dini yönden yeni bir yapılanmaya gitmiş ve bu durum oradaki halkı rahatlatmıştır. Çünkü Osmanlı din, dil, ırk, mezhep ayrımı yapmadan herkesi kucaklamış ve hiçbir baskı uygulamadan oradaki halkın mutlu mesut bir arada yaşamasına imkân sunmuş, zemin hazırlamıştır. Bu da yerli halkın Osmanlı'ya

* Öğr. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi naydince@ogu.edu.tr.

bakışının olumlu yönde ortaya koymasına ve Osmanlı'yı kabullenmesine sebep olmuştur. Bu adil ve hoşgörülü yönetim anlayışıyla da bölgeye İslam'ın ve tasavvufi düşüncenin yerleşimi kolay ve hızlı bir biçimde olmuştur.

İslâm adına gönülleri fetheden dervişlerin oynadıkları rolün önemini günümüzde dahi bulunan tekkelerinin varlığı ile açıklamak mümkündür. Balkanlar'da İslâmiyet'in ilk tohumlarının tarikatlar tarafından atılması, tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmeti esas almalarından kaynaklanır. Bu davranış siyasi ve ideolojik depremler yaşayan halkın dikkatini çekmiştir. Genelde bütün tasavvuf akımları, ilkeleri itibarıyla çok geniş ufuklu, insana sevgi ve saygıyı temel esas almaktadırlar. Bu özellik ve tavırlar Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında sevgi ve kaynaşma zemininin kurulmasında etkili olmuştur. Bunun yanında yeni fethedilen topraklarda, Hıristiyan halkın Osmanlı idaresiyle uyum sağlamasında tasavvufi akımlar kaynaştırıcılık görevi de yapmıştır.

Tekkelerin iktisadi ve sosyal alandaki faaliyetlerinde din, dil, ırk farkı gözetmemeleri halk tarafından epeyce rağbet görmelerine vesile olmuştur. Dervişler, hangi dinin mensubu olursa olsun halkla karışıp kaynaşarak halk kitlelerini yönlendirmede önemli ölçüde başarılı olmuşlardır. Dervişlerin boş topraklarda kurdukları tekke ve zâviyelerin etrafında zamanla oluşan köyler, buraları birer din, kültür ve sanat merkezleri haline getirmiştir. Genellikle bu tekke ve zâviyeler etrafında oluşan yerleşim birimleri kurucu dervişlerin adlarıyla veya Şeyhler Köyü¹, Dervişler Köyü², Tekke Mahallesi³, Dedeköy gibi isimlerle anılmaktadır.

Faaliyetlerine bakıldığında bu şeyh ve dervişler sadece derviş kimliği taşıyan din adamları değil, aynı zamanda toprağı işleyen, köy kuran, sanat ve ilim yapan şahıslar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tekke ve zâviyelerin bu dönemlerdeki temel fonksiyonu boş topraklara yerleşip, ekip biçmek suretiyle buraları mamur etmek, şenlendirmek ve alın teriyle elde ettikleri bu mahsulü etrafındakilere dağıtmaktı. Böylece sevgi, şefkat ve saygıdan mahrum kalan geniş halk kitlelerine Allah

¹ Makedonya'nın Gostivar şehrinden 5 km. uzaklıkta Vardar nehrinin kaynakıldığı yerdir. Bugünkü ismi Vrutok'tur, içinde ise eski ismini "Şeyhler" taşıyan bir mahalle vardır.

² Pirlepe'den birkaç kilometre uzaklıkta bir köy.

³ Kalkandelen Harabati Baba Bektâşî Tekkesi civarındaki mahalle.

sevgisine dayalı bir insan sevgisi ile insanların kalbini İslâm'a ve tasavvuf düşüncesine ısındırmaya çalışmışlardır.

Osmanlı Döneminde Balkanlar'daki Tarikatlar

Tarikatların Balkanlar'a yerleşmesi Osmanlılar'ın bu bölgeleri fetihleriyle başlar. Osmanlılar Avrupa'ya gelmeden önce, sadece Sarı Saltık Dede adında ermiş bir Türk akıncısı XIII. yüzyılda burada bulunmuştur. Asıl adı Mehmed olan Sarı Saltık Dede Hacı Bektaş'ın muasırı olup aslen Buhara'lı bir Türk dervişi ve Bektaşî velisidir.⁴

Saltıknâme'ye göre ise hakiki adı Şerif Hızır'dır.⁵ Sarı Saltık Dede 662 (1263/1264) yılında, Dobruca'da Babadağı havalisinde bulunan 10.000-12.000 kişi kadar olan Türkmenleri idare etmiştir.⁶ Bu kişi, Sinop'tan gelen ve Bizans İmparatorluğu ile Altın Ordu arasında bir tampon oluşturan Türk kabileleriyle Dobruca'ya yerleşmiştir. Onun ölümünden çok sonra, Sarı Saltık Dede Yarımada'nın İslamlaştırılmasının simgesi olmuştur. Onun adı özellikle Bektaşî tarikatı tarafından kullanılmıştır. Bölgede onun Dobruca'da Babadağı'nda bulunan mezarının dışında, Doğu Trakya'da (Babaeski'de ve Edirne'de), Romanya'da (Büzo'de), Bulgaristan'da (Kaliakra'da), Yunanistan'da (Korfu adasında), Arnavutluk'ta (Kruja'da ve Kosova sınırı yakınında Has'ta), Makedonya'da (Ohri gölü kıyısındaki Sveti Naum Manastırı'nda), Hersek'te (Blagaj'da) çok sayıda mezarı bilinmektedir. Bu arada onun Anadolu'da da mezarları mevcuttur.⁷

Rumeli'de tasavvuf gelişimine ilişkin şu değerlendirme yapılır: "Osmanlı dönemi konusunda üç büyük dönemin ayırt edilmesi uygun olur: ilk yerleşimci heterodoks derviş gruplarının geliştiği görülen XIV-

4 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, c. II, s. 72.

5 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002, s. 36.

6 Franz Babinger "Sarı Saltık", *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul, 1966, c. X, s. 220.

7 Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlar'daki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz.: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2005, s. 247.

XV. yüzyıllardaki ilk fetihler dönemi; bir “sünnileştirme” politikası ile örtüşen, daha uzak yerlerin fethi dönemi; nihayet, Osmanlı’ya ait olarak kalan topraklarda Müslüman unsurun güçlendirilmesi dönemi de olan gerileme dönemi.”⁸ Yine de bugün, tarikatların tümünün Balkan toplumuna yayılışının ve buradaki yerinin tam bir tablosunu çıkarmak mümkün değildir, zira elimizde henüz bazı dönemlerde bazı bölgeler ile ya da bazı tarikatlar ile ilgili araştırma yoktur.

XVI. ve XV.yüzyıldaki fetihler dönemi aynı zamanda ilk dervişlerin yerleşme dönemidir: yeni fethedilen topraklara doğru göç etmiş ve Hıristiyan halkın kaçarak boşalttığı bölgelere ya da ulaşım yolları boyunca stratejik noktalara yerleşmiş olan, çoğunluğu Sünni mezhebi dışında bulunan dervişler (Kalenderîler, Bektâşiler, ya da diğerleri); top-rağı bizzat işleyen, dinin ve Müslüman kültürünün yayılması için çalışan, askerî seferlere bizzat katılan veya mensuplarını gönderen dervişler. O zamanlar Osmanlı denetimi altında bulunan toprakların doğu kısmında (Trakya, Deli Orman, Dobruca), hak mezhebi dışı çok renk taşıyan bu sûfliğin en simgesel simaları Simavnâ’lı Bedreddin (819/1416’da Serez’de asılmıştır)⁹ ve Hasköy (bugün, Bulgaristan’daki Haskovo) yakınında bir tekkenin kurucusu Kalenderî bir derviş olan Otman Baba (ö. 883/1478-79) olmuştur.¹⁰

XV. yüzyılda diğer tarikatlar Balkanlar’a kadar genişlemeye başladılar. Bayrâmiyye (XV. yüzyılın ikinci çeyreği), Nakşibendiyye ve Halvetiyye (XV. yüzyılın ikinci yarısı) böyledir.¹¹

Bektâşî tarikatı dışında, siyasal-dinsel açıdan sünnî kabul edilen tarikat liderlerinden bazıları, sapkın mezheplileri ihbar ederek Osmanlı yetkililerinin bunlarla savaşmasına yardım ettikleri için önemli bir gelişme göstermişlerdir. Görünüşe göre, Sofya, Tatar, Pazarçık, İştip, Ustrumca, Vidin, Buda bölgelerinde büyük bir etkisi olan Sofya’lı

⁸ Clayer-Popovic, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 248.

⁹ Bk. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, c.III, s. 109.

¹⁰ Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2.Baskı, Ankara 1999, s. 98.

¹¹ Clayer-Popovic, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 249.

Bâlî Efendi (ö. 1551-1553'e doğru)¹² gibi bazı halvetî şeyhleri Osmanlı'ya yardım etmişlerdir.¹³ Bâlî Efendi Safeviler konusunda Rüstem Paşa'ya mektuplar yazmıştır.¹⁴

Bir başka büyük halvetî şeyhi olan İsmâ'il Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724) 1086'dan 1096'ya (1675-1685) kadar on yıl Üsküp (Skopje)'te kaldı, burada yeni bir tarikat tesisi kurdu. Köprülü (Veles) ve Ustrumca'da da cahil imamlara ve sözde şeyhlere karşı vaazlar verdi ve kendisinin Makedonya'da müridleri oldu.¹⁵

Bu dönemde Balkan yarımadasında son derece yoğun hale gelen çeşitli halvetî ve celvetî tarikatlarının yanı sıra, diğer tarikatlar da bu bölgelerde yayılmaya başladılar. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si XVII. yüzyılın ortalarında bu tarikatların Balkanlar'ın bütün kent merkezlerinde fiilen var olduğunu belirtir.¹⁶

Osmanlı yetkililerinin iradesine rağmen, Sünnîlik, dışı sûfilîğin yine de Yarımada'da kökü kazınamamıştır; hatta XVI. yüzyılda Anadolu'dan gelen yeni bir aykırı hareket bile yayılmıştır: bu hareket, özellikle Trakya'da Bosna-Hersek'te, Belgrad, bölgesinde ve belki de Macaristan'da yandaşlar bulan (daha sonra Hamzavî'ler adını alacak olan) Melâmî-Bayrâmî'ler hareketi idi. Pîr Alî Aksarâyî'nin oğlu ve halefi olan, diğer adıyla Oğlan Şeyh denilen İsmâ'il Mâ'sûkî, 1539'da Osmanlı yetkilileri tarafından infaz edilmeden önce, Melâmiyye-Bayramiyye'yi İstanbul'a ve Edirne bölgesine soktu. Hareket daha sonra birçok üstad sayesinde Trakya'ya, Bosna-Hersek'e, Belgrad bölgesine ve Macar serhaddine kadar yayıldı.¹⁷ Bu üstadlar arasında en ünlüsü, sapkınlıkla suçlanarak Bosna'da Tuzla bölgesinde tutuklanmış ve Osmanlı başkentinden ayrıldıktan sonra buraya sığınmış olan Hamza Bâlî olmuştur. Kendisi daha sonra tekrar İstanbul'a getirildi ve 980/1573'te infaz edildi.¹⁸

Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap eyaletleri kökenli üç tarikat bu son dönemde özellikle Balkanlar'a yayılmıştır. Bunlardan birincisi,

¹² Bk. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, s. 341.

¹³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın, İstanbul 1992, s. 245.

¹⁴ Clayer-Popovic, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 250.

¹⁵ Clayer-Popovic, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 251.

¹⁶ Çelebi, *Seyahatname*, c.II, s. 206.

¹⁷ Clayer-Popovic, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 253.

¹⁸ Bk. Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, c.II, s. 503.

XVIII. yüzyılın başından itibaren Yarımada'nın kuzey kısmına yerleşen Sa'diyyedir. Arap kökenli ikinci bir tarikat, XIX. yüzyılda, ama son derece sınırlı bir alanda Balkanlar'a yerleşti. Bu, Şâziliyye tarikatıdır. İkisi Yarımada'nın doğu kısmında, Türkler'in bulunduğu çevrelerde Tutrakan ve Rusçuk'ta, diğer ikisi ise Kahire'nin şâzilî çevreleriyle temas halinde olan Arnavutların bulunduğu Kosova'da Cakovika'da olmak üzere fiilen dört tekke kurulmuştur. Osmanlı egemenliğinin sona ermesinden önce, üçüncü bir Arap tarikatı Balkanlar'da çoğaldı. Bu, Mekke'ye yapılan hac yoluyla 1910-11'e doğru (bugünkü Arnavutluk'un kuzeyinde bulunan) Shkodra/İşkodra kentine kurulmuş olan Ticâniyye'dir.¹⁹

Bizzat bu topraklarda kurulan Melâmiyye-Nûriyye'yi tarikattan çok, "anlayış" ya da "felsefe" hareketi olarak nitelemek gerekir. Osmanlı egemenliğinin son elli yılında, hareket Makedonya'ya (Selanik, Avrethisâr, Üsküp, Ustrumca, Manastır, Dedeli, Doyrân, Tikveş, Koçana, İştîp, Köprülü (Veles), Pagaruşa bölgelerinde) ve Kosova'ya (Cakovica'ya, Orahovac'a, Prizren'e ve Suvi Do'ya), oradan da Bosna-Hersek'e yayılmıştır. Melâmiyye-Nûriyye'nin pîri Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi'dir. Nuru'l-Arabi H. 1228'de Mısır'da doğmuştur. İlk eğitimini âilesinden almıştır. Câmîu'l-Ezher'deki hocası Hasan Kuveysî tarafından Anadolu'ya gönderilmiş fakat burada fazla kalmadan Rumeli'ye geçmiştir. 1255 yılında ise Üsküb'e gitmiştir. 1305 yılının Cemaziyelâhırının 29. Gecesi Ustrumca'da vefat etmiştir.²⁰ Hareketin Balkanlar'daki öncüsü Orahovac'lı Hilmi Maliki (Hilmi Maliçi)'dir. Asıl adı Abdulmâlîk, mahlası Hilmî'dir. Abdulmâlîk Hilmî 1865 yılında Prizren'e otuz kilometre uzaklıkta Orahovac kasabasında doğmuştur. Medreseyi bitirdikten sonra kendi doğum yerine dönüp bir tekke inşa ettirmiş. Melami tarikatına mensup olan Abdulmâlîk Hilmî 1928 yılında Prizren'de vefat etmiştir. Sağlığında yaptırdığı Prizren'deki tekke türbesi bulunmaktadır.²¹

Balkanlardaki tarikatların ana hatlarını verdikten sonra Makedonya'da en fazla yaygınlık gösteren Halvetîlik tarikatına geçebiliriz. Burada Makedonya'da Halvetîlik konusuna ilişkin sunulan bilgilerin nasıl elde edildiğine dair kısa bir hususu açıklamanın da önemli olduğunu düşünüyoruz. Makedonya'da Halvetîlik konusuyla alakalı özel bir

¹⁹ Clayer-Popovic, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 256.

²⁰ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss 231-241; Bkz. Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 258.

²¹ Bk. Hüseyin Özcan, *Abdulmâlîk Hilmî Hayatı ve Şiirleri*, Ankara 1994, s. 8.

çalışma olmadığı için burada verilen bilgiler Metin İzeti'nin hazırlamış olduğu "Balkanlar'da Tasavvuf" adlı kitabın dışında gazeteci ve araştırmacı Eyüp Salih'le yapılan mülakattan, tarafımızca yapılan alan araştırmalarından ve gözlemlerden elde edilen bilgilerden elde edilmiştir.

Makedonya'da Halvetîlik

On dördüncü yüzyılda kurulan Halvetîyye tarikatı en çok kol ve şubeye sahip olan tarikattır. Halvetîliğin Makedonya'daki serüvenine geçmeden önce bu tarikat hakkında temel bilgiler verilecektir.

1. "Halvet"in Manası, Halvetîyyenin Kurucusu ve Meşayih silsilesi

Halvet, lügat itibarıyla: "Bir kimse ile yalnız kalmak", "uzlet, inziva, yalnızlık, tek başına yaşamak, topluma karışmamak"²², "tenhaya çekilmek, yalnızlık"²³ manasındadır.

Tasavvuf ıstılahındaki manası ise: "Ne bir melek ne de bir insanın olmadığı yerde Hak ile gizlice konuşmaktır."²⁴ Hiçbir kimsenin ve dünya malının bulunmadığı bir yerde, ruhun Allah'la konuşmasıdır.²⁵

Nefis terbiyesinde ve Allah'a vâsıl olmada bir vasıta olarak kabul edilen halvet, meşhur sûfilerce belli prensiplere bağlı olarak tatbik edilmiş ve buna "halvet çıkarma" denmiştir. Halvet çıkarma işi, ekseriyetle kırk gün müddetle yapıldığı için, buna "erba'in çıkarma" da denir.

Bu tarikatın kurucusu, Şeyh Ebû 'Abdi'llâh Sirâcuddîn 'Ömer b. Eş-Şeyh Ekmelü'ddîn el Gîlânî el-Lahcî el-Halvetî'dir. Bu zat, Lâhîcân'da doğmuş, daha sonra Harezmi'de bulunan amcası Şeyh Ahî Muhammed

²² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.

²³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Turkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul h.1317, s. 587.

²⁴ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul 2004.

²⁵ Seyyid Şerîf-i Cürcânî, *Tarîfât*, Fazilet Yayınları, h.1413, s.89.

b. Nûri'l-Halvetî'nin yanına gitmiştir. Amcası seyr u sülûkta halvet çıkararak zikretmeyi çok seven ve ömrünün çoğunu halvette geçiren bir zat olarak tanıtılır. Şeyh Sirâcüddîn 'Ömer el-Halvetî de, amcasının yanına gelince, O'na intisap etmiş ve seyr u sülûkta büyük menziller kat ederek, şeyhinin en mütekâmil halifelerinden birisi olmuştur. Nihayet şeyhinin (780/1378-79) vefatı üzerine, onun makamına kaim olmuştur. Şeyh olduktan bir müddet sonra, Tebriz civarındaki Hûy'a ve bir ara Mısır'a, oradan da Hicaz'a gidip hac farızasını eda etmiştir. Daha sonra, Sultan Üveys'in daveti üzerine Herat'a gelmiş ve orada (800/1397) vefat etmiştir.²⁶

Bu zat da, tıpkı amcası ve şeyhi gibi halvet çıkarmak suretiyle zikir yapmayı çok severdi. Hatta kırk defa peş peşe halvet çıkardığı yani 1600 gün mütemadiyen halvette kaldığı rivayet edilir. Bu şeyhin kurmuş olduğu tarikata "Halvetîyye" denmesinin sebebi de, onun halvet çıkarmaktan hoşlanmasından ve pek çok halvet çıkarmasından dolayıdır. Cemâleddîn Mahmûd Hulvî Efendi, bu ismin, bu sebebin yanı sıra, Şeyh Sirâceddîn 'Ömer el-Halvetî'nin, kendi şeyhi ve amcası olan Ahî Muhammed b. Nûri'l-Halvetî'nin halvet zikrini çok sevmesi, kendisinin de aynı şeyi tatbik etmesi ve şeyhinin postnişini olması dolayısıyla "Halvetî" ismini tevaruz etmiş olması sebebiyle de kabul edilmiş olabileceğini ifade eder.²⁷

Halvetîyye tarikatının meşayih silsilesi şöyle sıralanabilir:

1. Şeyh Ebû 'Abdi'llâh Sirâceddîn 'Ömer el-Halvetî.
2. Şeyh Kerîmuddîn Ahî Muhammed b. Nûri'l-Halvetî.
3. Şeyh Sa'deddîn el-Fergânî.
4. Şeyh İbrâhîm Zâhid el-Gîlânî (Zahidiyye-i Celvetiyye'nin kurucusudur)
5. Şeyh Seyyid Cemâleddîn eş-Şîrâzî.
6. Şeyh Şihâbeddîn Muhammed et-Tebrîzî.
7. Rukneddîn Muhammed Nuhâs el-Buhârî.
8. Şeyh Ebû Reşîd Kutbuddîn el-Ebherî (Ebheriyye'nin kurucusudur).
9. Şeyh Ebu'n-Necîb Ziyaeddîn Abdulkahîr el-Bekrî es-Suhreverdî.

²⁶ Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yayınları, İstanbul 1984, s. 70; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, s. 226.

²⁷ Serin, *Halvetîlik ve Halvetîler*, s. 71.

10. Şeyh Ebû Hafs ‘Ömer Vecîhuddîn el-Kâdî el-Bekrî.
11. Şeyh Ebû ‘Abdi’llâh Muhammed ed-Dîneverî.
12. Şeyh Ebû ‘Alî Ahmed Minşâd ed-Dîneverî.
13. Şeyh Ebû’l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Bağdâdî.
14. Şeyh Ebû’l-Hasan Seriiyyu’s-Sakatî.
15. Şeyh Ebû’l-Mahfûz Ma’rûf ‘Alî el-Kerhî.
16. Şeyh Ebû Süleyman Dâvud b. Nasır et-Tâ’î.
17. Şeyh Habîb el-‘Acemî.
18. Ebû Sa’îd Hasan b. Yesâr el-Basrî.
19. Ebû’l-Hasan İmâm ‘Aliyyü’l-Murtazâ.
20. Hz. Muhammed.²⁸

Sarı Abdullâh Efendi, Halvetîyye’nin silsilesini sayarken, zamanla intişar etmiş olan çeşitli tarikatların, hangi şahısta silsilelerinin birleştiğini gösterir ve buna dayanarak bütün tarikatların Hz. Ali’ye dayandığını söyler.²⁹

Bu tarikat, kurucusu olan Sirâceddîn ‘Ömer el-Halvetî zamanından, ondan sonraki dördüncü şeyh olan Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî (ö.868/1463-64) zamanına kadar önemli bir yayılma kaydetmemiştir. Ancak, Şeyh Şîrvânî, değişik bölgelere ve bilhassa Anadolu’ya halifeler göndermek suretiyle, tarikatın o bölgelerde yayılmasını temin etmiştir. Bundan dolaydır ki, Şeyh Seyyid Yahyâ eş-Şîrvânî, Halvetîyye tarikatının ikinci piri olarak kabul edilir.³⁰

Halvetîyye’de nefsin kötülükten ve günahlardan arındırılması esastır. Bunun yolu da dille, kalple, ruhla ve sırla yapılan zikirdir. Genellikle tasavvufta önem verilen az yeme, az konuşma, az uyuma, inzivâ, zikir, fikir, şeyhe gönülden bağlı olma ilkelerine Halvetîlik’te hassasiyetle uyulur. Müşâhede mertebesine ulaşmak için mücâhede şarttır.³¹

²⁸ Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği-*, haz.: Osman Türer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 83; Vassâf, *Sefine-i Evliya*, c.III, s. 132.

²⁹ Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat* s. 83.

³⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 226; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, 12. Basım, İstanbul 2009, s. 295.

³¹ Süleyman Uludağ, “Halvetîyye”, *DİA*, c. XV, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 394.

Halvetîyye'nin birçok kolu Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden etkilenmiş, bu etki Ahmediyye kolunun Mısriyye şubesinin kurucusu Niyâzî-i Mısri'de en ileri dereceye ulaşmıştır. Bu etkiyi yaygınlaştıran Niyâzî-i Mısri Halvetîyye dışında diğer bazı tarikatlarda da etkilemiştir.³²

Halvetîler, "Halvetîyye" kelimesinin her harfinin ayrı ayrı manalara delâlet ettiğini kabul ederler. Şöyle ki: Onun "ha" 'sı, kalbin masivanın fikrinden, yani onu düşünmekten boşalmasına (huluvv-i kalb) ; "lâm" 'ı lezzet-i zikr'e; "vav" 'ı vikâye-i zahir ve bâtin ve ahde vefa'ya; "ta" 'sı, temkin'e; "ya" 'sı, "yüsr-i bade'l-'usr" 'a: Allahu Tealâ'nın, "Muhakkak güçlüğüle beraber kolaylık vardır"³³ buyurduğu gibi; "he" 'si ise, müşahede'ye delalet eder.³⁴

2. Başlıca Şubeleri

Çok şubesi bulunan Halvetîyye tarikatının tam olarak kaç şubesi olduğu hakkında çeşitli rivayetler vardır. Meselâ, "Sefine-i Evliyâ"da kırk³⁵, "Halvetîlik ve Halvetîler"de kırk iki³⁶ kolu olduğu rivayet edilir.

Halvetîyye tarikatı, ilk önce dört ana kola ayrılmış ve daha sonra bunlardan, tali şubeler ortaya çıkmıştır. Bu dört ana şube şunlardır:

1. Rûşeniyye: Şeyh Dede 'Ömer-i Rûşenî (ö. 892/1493) tarafından kurulmuştur. Aydın ve civarında faaliyet gösteren bu şubede, Demirtâşiyye, Gülşeniyye, Sezâiyye, ve Hâletîyye şubeleri yayılmıştır.
2. Cemâliyye: Şeyh Cemâl el-Halvetî (ö. 899/1493) tarafından kurulmuş olup, bu zat Pîr Muhammed-i Erzincânî (ö. 879/1474)'nin halifesidir. Halvetîyye tarikatı, İstanbul'a ilk defa bu zat vasıtasıyla girmiştir. Bu şubeden de, Sünbüliyye, Şa'bâniyye, Karabâşiyye, Nasûhiyye, Çerkeşiyye, Halîliyye, İbrâhîmiyye, Bekriyye, Kemâliyye, Hanefiyye,

³² Süleyman Uludağ, "Halvetîyye", s. 395.

³³ İnşirah 94/6.

³⁴ Vassâf, *Sefine-i Evliya*, c.III, s. 134.

³⁵ Vassâf, *Sefine-i Evliya* s. 132.

³⁶ Serin, *Halvetîlik ve Halvetîler*, s. 171.

Sümmâniyye, Halvetîyye (Feyziyye), Derderiyye, Sâviyye, 'Asaliyye ve Bahşiyye kolları zuhur etmiştir.

3. Ahmediyye: bu şube, Şeyh Ahmed Şemseddîn Efendi (Marmaralı) (ö. 910/1504) tarafından kurulmuş olup, Halep bölgesinde faaliyet göstermiştir. Bundan yayılan şubeler de şunlardır: Ramazâniyye, Cihangîriyye, Raûfiyye, Cerrâhiyye, Hayâtiyye, Sinâniyye, Muslihiyye, Zehriyye, Uşşâkiyye, Cemâliyye, Salâhiyye ve Mısriyye.
4. Şemsiye: Şeyh Şemseddîn Ahmed-i Sivâsî (ö. 1006/1597) tarafından kurulan bu şube de, Sivas havalisinde faaliyet göstermiştir. Bu şubeden de, Sivâsîyye kolu ortaya çıkmıştır.³⁷

Makedonya'da Halvetîliğin; Sinanî, Karabaşı ve Hayatî kolları olarak faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Halvetîliğin Sinanilik kolunu incelediğimizde Üsküp'te iki tekke'nin varlığı tespit edilmektedir. Ümmi Sinan veya diğer ismiyle Veliyüddin Vardar Sinani Tekkesi, Vardar nehri kıyısında on altıncı yüzyılın sonlarında İbrahim Ümmi Sinan müridlerinden Abdülhadi el Vardari tarafından kurulmuştur. Ondan sonra Veli Dede posta oturmuştur. 1806 yılında tekkenin şeyhliğine Şeyh Abdülfettah gelmiştir. 1833 yılında Muhyiddin Halife ve ondan sonra Abdülgafur Halife Şeyh olmuştur. Tekkenin son Şeyhi Hafız Ömer Mehmet Efendi 1912 yılına kadar şeyhlik yapmıştır ve ondan sonra Türkiye'ye göç ederek 1954 yılında vefat etmiştir.³⁸

Üsküp'te ikinci Sinani Tekkesi İplikçi Hasan Efendi tekkesidir. İplikçi Hasan Efendi de İbrahim Ümmi Sinanın halifelerinden Nasuh Efendi'nin ve Veli Dede'nin mürididir. On yedinci yüzyılın başlarında kurulan tekkede İplikçi Hasan Efendi'den sonra posta şu şeyhler oturmuştur: Şeyh Derviş Efendi, Şeyh Şit Efendi, Şeyh Terzili Ali Efendi,

³⁷ Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat* s. 84; Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 215.

³⁸ Eyüp Salih, "Makedonyada'ki Tarikatlar, Silsileleri, Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", <http://balturk.org.tr/?p=554>, (erişim tarihi: 30.04.2011)

Şeyh İbrahim Bukagili, Hacı Abbas Baba, Şeyh İbrahim, Şeyh Bahaeddin, Şeyh Halid, Şeyh İbrahim, Şeyh Abbas ve Şeyh Kadri Efendi.³⁹

Halvetî Karabaşı Tekkesi, Üsküp'te Şeyh Salih Baba tarafından kurulmuştur. Prizren Saraçhane Halvetî Tekkesinden icazetli olan Şeyh Salih Baba on sekizinci yüzyılda Üsküp'te Vardar nehrinin sağ kıyısında tekkesini kurmuştur. Şeyh Salih bir dönem İstanbul'da kaldıktan sonra var olan tekkeyi genişletmiştir. Şeyh Salih'in vefatından sonra posta Şeyh Behlül, Şeyh Arif, Şeyh Davut, Şeyh Süleyman, Şeyh Süleyman, Şeyh İbrahim, Şeyh Haydar posta oturmuşlardır (Şeyh İbrahim ve Şeyh Haydar Halvetî tarikatı icazetinin dışında Rifai tarikatından da icazetliydi). İkinci Karabaş Tekkesi, Zincirli Tekke olarak anılmaktadır. Şeyh Âdem Baba'nın kurduğu bu tekkede onun vefatından sonra Şeyh Süleyman, Şeyh Ebu Bekir, Şeyh Osman, Şeyh Ali, Şeyh Mustafa Kenzi ve Şeyh Mehmet Ferit tarafından hizmet edilmiştir.⁴⁰

Köprülü'de Şeyh Mehmet baba tarafından Derbent Dergâhı kurulmuştur. Demirkapı yakınında bulunan Koşarka köyünde yaşadıkları zaman Halvetî Şeyhi Şeyh Mustafa babadan hilafet almıştır. Şeyh Mustafa baba ise Leskovsa'lı Aziz Şeyh Hüseyin babanın halifesidir.⁴¹

Şeyh Mehmet babanın 1754 yılında vefatından sonra posta oğlu Şeyh Osman baba oturmuştur. O da Koşarka'lı Şeyh Mustafa babadan hilafet almıştır. Şeyh Osman babanın 1804 yılında vefatından sonra, Şeyh Mustafa babanın oğlu Şeyh Mahmut babadan hilafet olarak oğlu Şeyh İbrahim baba 1844 yılına kadar posta oturmuştur. Şeyh İbrahim babadan sonra 1856 yılına kadar büyük oğlu Şeyh Nureddin baba, ondan sonra da küçük oğlu Şeyh Süleyman baba 1862 yılına kadar posta oturmuştur. Şeyh Süleyman baba hilafeti Prizren'in Saraçhane Halvetî Şeyhi Cemali babadan almıştır. Şeyh Süleyman babanın vefatında oğlu şehzade İsmail sekiz yaşındaymış. Prizrene gönderilerek on sekiz yaşına kadar ders alarak hizmet ettikten sonra Şeyh Abidin babadan hilafet alır ve Derbent dergâhında 1912 yılına kadar 40 yıl posta oturur. Şeyh İsmail babanın Hakk'ın rahmetine kavuşmasından sonra Prizren

³⁹ Salih, "Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", <http://bal-turk.org.tr/?p=554>, (erişim tarihi: 30.04.2011) vd; Ayrıca bu bilgiler için Ohrili gazeteci ve araştırmacı Eyüp Salih'le de mülakat yapılmış, şifahi bilgiler alınmıştır

⁴⁰ Salih, "Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", <http://bal-turk.org.tr/?p=554>, (erişim tarihi: 30.04.2011) vd; Eyüp Salih'le mülakat.

⁴¹ Bk. İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 186; vd; Eyüp Salih'le mülakat.

Halvetî dergâhı postnişini Şeyh Ali Alaeddin babadan hilafet alarak oğlu Şeyh Ahmet baba 1950 yılına kadar postnişinlik yapmıştır. Onun yerine ise oğlu Şeyh Ali Alâeddin Saraçhane dergâhı Şeyhi Hasan babadan hilafet alarak posta oturmuştur. 1957 yılında Türkiye'ye göç ederek 1996 yılında vefat etmiştir.⁴²

Halvetîlerde ikinci Pir kabul edilen Seyyid Yahya Şirvani'den sonra Halvetî tarikatı dört ana şubeye ayrılmıştır. Ruşeniyye, Cemaliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye. Şeyh Ahmed Şemseddin tarafından kurulan Ahmediyye'den ise dört kol ortaya çıkmıştır. Şeyh Ramazan Mahfi Efendi'ye nisbet edilen Ramazaniyye kolundan da Hayatiyye kolu açılmıştır. Hayatiyye kolunun kurucusu Pir Mehmet Hayati Hazretleri Buhara'da doğmuştur. Eğitimini Buhara'da başlatıp Edirne'de devam etmiş ve Serez'e varmıştır. Orada Pir Hüseyin Efendi'de manevi eğitimini tamamlamış ve icazetini almıştır. Serez'den ayrılan Pir Mehmet Hayati önce Kırçova'ya uğramış ve son durağı Ohri olmuştur. Ohri Halvetî Hayâtî Tekkesi Ramazanilik şubesinin Hayâtîye kolunun asitanesi olmuştur. Bir tasavvufi merkezi olmanın yanı sıra Ohri'nin ve etrafta ki şehirlerin sosyal ve kültürel hayatında da oldukça etkili olmuştur. Pir Mehmed Hayâtî'nin Ohri'ye gelişine dair kesin tarih bilinmese de, vefat yılı hicri 1180, miladi 1766-67 olduğu bilinmektedir. Vefatından sonra asitane postuna damadı ve halifesi Şeyh Osman Efendi oturmuştur. Hac yolculuğunda bulunurken Köstendil'e yakın bir yerde pusudan açılan ateş sonucunda şehit edilmiştir. Şeyh Osman Efendi'den sonra görevi Şeyh Abdülkerim Efendi almıştır ve posta sırasıyla Şeyh Abdülhadi Efendi, Şeyh Mehmet Efendi, Şeyh İsmail Hakkı Efendi, Şeyh Zeke-riyya Efendi, Şeyh Tahir Efendi, Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh Yahya Efendi, Şeyh Abdülkadri Efendi oturmuştur. Şeyh Abdülkerim Efendi'nin dört oğlu olmuştur. Şeyh Mürteza Efendi, Şeyh Abdülhadi Efendi, Şeyh Abdüsselam Efendi ve Şeyh Mustafa Efendi. Dört oğlu hilafet almıştır; ancak yalnız Şeyh Abdülhadi Efendi postnişin olmuştur.⁴³ Ohri Hayâtî Halvetî Tekkesi, Pir Hayâtî Hazretlerinin bıraktığı usul ve erkân dâhilinde Şeyh Osman Efendi önderliğinde hizmet vermeye devam etmiş, onun vefatından sonra günümüzde bu görevi Şeyh Şerafeddin Efendi yürütmektedir.

Serez'den yola çıkan Pir Mehmet Hayati ilk önce Kırçova'ya uğramıştır. Burada çok güzel karşılanan Pir Hayati kısa bir zaman kaldıktan

⁴² Bk. İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 184 vd; Eyüp Salih'le mülakat.

⁴³ Salih, "Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", <http://balturk.org.tr/?p=554>, (erişim tarihi: 30.04.2011) vd; Eyüp Salih'le mülakat.

sonra Ohri'ye gelmiştir. Kırçova'da iken kaldığı İshak Bey Camii, hilafet verdiği Şeyh Ahmet Fitos Efendi tarafından Hayati Baba tekkesi olarak Hayatiliğin usul ve erkânına uygun hizmet vermeye başlamıştır. Şeyhin vefatından sonra Şeyh Ahmet Katana Efendi, Şeyh Ömer Efendi, Şeyh Ali Efendi, Şeyh Mahmud Efendi, Şeyh Bayram Efendi, Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh Mehmet Abedin Efendi, Şeyh Halim Emru Efendi, Şeyh Yusuf Efendi, Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh Ali Efendi, Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh İbrahim Efendi postnişinlik yapmışlardır. Şimdi de bu görevi Şeyh Ali Fuat Efendi yürütmektedir.⁴⁴

Kırçova'da Hayati Halvetî koluna bağlı ikinci tekke de Çullu Baba tarafından kurulan ve onun ismiyle anılan Çullu Baba Tekkesidir. Çullu Baba zengin birisi olmasına rağmen her şeyden vazgeçip tasavvuf yoluna girmiş ve Pir Mehmet Hayati Kırçova'ya gelerek ona hilafet vermiştir. Hiç kimseden yardım almadan kendi varidatıyla tekkeyi inşa eden Çullu Baba'nın vefatından sonra tekke 70 yıl şeyhsiz kalmıştır. Bu dönemden sonra Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh Muhyiddin Efendi, Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh Mahmut Hayreddin Efendi, Şeyh Adem Sefaudin Efendi son zamanlara kadar tekkede hizmet görmüşlerdir. Şu anda ise tekkede bütün ibadet ve zikirler gerçekleşirken posta kimse oturmamaktadır, yani tekkede şeyhlik görevinde kimse yoktur.⁴⁵

Kırçova'da Hayati Halvetî koluna ait üçüncü tekke Pir Mehmet Hayati'nin Halifesi ve damadı olan Şeyh Osman Efendi zamanında Şeyh Selim tarafından kurulmuştur ve tekke Şeyh Selim Tekkesi olarak anılmaktadır. Şeyh Selim'den sonra şeyhlik görevini Şeyh Abdülkerim Efendi, Şeyh Mehmet Efendi, Şeyh Ahmet Efendi, Şeyh Osman Efendi, Şeyh Selim Efendi, Şeyh İbrahim Efendi, Şeyh Necip Efendi devam etmişlerdir. Şeyh Necip'in Türkiye'ye göç etmesiyle tekkede bir dönem durgunluk yaşanmıştır. Son zamanlarda tekkenin yeniden inşaatıyla tekke yine canlanmıştır. Şu anda hizmet Vekil (Yarım Halife)⁴⁶ Ruşit Kolça Efendi tarafından yürütülmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Salih, "Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", <http://balturk.org.tr/?p=554>, (erişim tarihi: 30.04.2011) vd; Eyüp Salih'le mülakat.

⁴⁵ Eyüp Salih'le mülakat.

⁴⁶ Makedonya'da Vekil'e Yarım Halife, Şeyhin zevcesine de Şeyh Ana denmektedir.

⁴⁷ Bk. İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, 184 vd; Eyüp Salih'le mülakat.

Kırçova'da bulunan bu tekkelerden başka bir Hayati Halvetî Tekkesi de Kırçova'ya yakın Zayas köyünde bulunmaktadır. Şeyh Selim tarafından kurulan bu tekkede vefatından sonra Şeyh Mustafa ve Şeyh Ali Şeyhlik yapmışlardır. 1912 yılında Şeyh Ali'nin vefatıyla tekkede Hayati koluna ait tasavvufi hizmet de durmuştur.⁴⁸

Usturga'da Asitane Şeyhi Şeyh Osman Efendinin izni ile Derviş Hasan bin Feyzullah Hasan Baba 1770 yılında tekkesini kurmuştur. Vefatından sonra Şeyh olmayan Şeyhzade olarak Kadri Efendi görev yapmıştır. Ondan sonra Şeyh Arif Efendi, Şeyh Rifat Efendi, vekil (Yarım Halife) Mustafa Efendi, Vekil (Yarım Halife) Kemal Efendi, Şeyh Arif Efendi posta oturmuşlardır.⁴⁹ Bugün Hasan Baba Tekkesinde Şeyh Arif Efendi'nin oğlu Şeyh İlhan Efendi Hayati kolunu devam ettirmektedir.

İştipe Yukarı Tekke Ohri'de Asitane Şeyhi Şeyh Osman Efendi'nin Abdi Babaya hilafet vermekle kurulmuştur. Şeyh Abdi Baba'dan sonra torunu Şeyh Mustafa Efendi posta oturmuştur. Vefatından sonra sırasıyla Şeyh Hüseyin Efendi, Şeyh Mehmet Efendi ve Şeyh İbrahim Efendi Hayati Halvetî tekkesinde hizmet etmişlerdir. İştipe'nin Yukarı tekkesinde otuz dokuz yıl şeyhlik yapan Şeyh İbrahim Efendi 1959 yılında göç ederek İzmir'e yerleşmiştir. Orada da göreve devam ederek 45 yıl postnişinlikten sonra 1967 yılında vefat etmiştir.⁵⁰

Ohri, Usturga, Kırçova ve İştipe'ten başka Manastır, Ergiri, Elbasan, Tirana, Bilişte gibi şehirlerde de Hayati koluna ait tekkeler açılmıştır.⁵¹

Sonuç

Tasavvuf öteden beri süre gelen mistik bir akımdır. Her dönemde insanların hayatında dini, sosyal, siyasi açıdan etkili olmuştur ve toplumların oluşmasında olumlu katkıları olmuş ve yol gösterici rolünü üstlenmiştir. Bu çalışmada genelde Balkanlar ve özelde Makedonya'da

⁴⁸ Salih, "Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", <http://balkan-turk.org.tr/?p=554>, (erişim tarihi: 30.04.2011) vd; Eyüp Salih'le mülakat.

⁴⁹ Bk. İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 185.

⁵⁰ Bk. İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 187.

⁵¹ Bk. İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, s. 189.

tasavvuf'un nasıl yayıldığı ve o dönemde hayatımızda ne kadar önemli yer işgal ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmada öncelikle Osmanlı döneminde Balkanlar'daki tarikatlar ve Makedonya'da Halvetîlik konusu ele alındı. Bunun yanında tarikatı tanıtmak amacıyla Halvetîlik hakkında özet bilgiler verildi. Tarikatların hangi süreçle ve ne şekilde Balkan topraklarına ulaştığı ve beş asırdan fazla bir süre bu topraklara hâkim olan Osmanlı Devleti'nin İslâm'ı yayarken bu tarikatların da nasıl etki ettiği ortaya konmaya çalışıldı.

Bibliyografya

- Babinger, Franz, "Sarı Saltık", *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul 1966, s. 220.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Tarîfât*, Fazilet Yayınları, h.1413.
- Çelebi, Evliya, *Seyahatnâme*, haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.
- Efendi, Mehmed Nazmî, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği*, haz. Osman Türer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın, İstanbul 1992.
- İzeti, Metin, *Balkanlar'da Tasavvuf*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Kuş, Ahmet-ŞİMŞEK Feyzi-DIVARCI İbrahim, *Rumeli'de Osmanlı Mirası*, Hazinedaroğlu İnşaat Grubu Kültür Yayınları, İstanbul 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Sarı Saltık*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2002.
- , *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2.Baskı, Ankara 1999.
- , *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2005.
- Özcan, Hüseyin, *Abdülmalik Hilmî Hayatı ve Şiirleri*, Ankara 1994.
- Salih, Eyüp, "Makedonyada'ki Tarikatlar, Silsileleri, Maneviyat Büyüklerinin Hayatları ve Hizmetleri", <http://balturk.org.tr/?p=554>, erişim tarihi: 30.04.2011.
- Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-ı Turkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul h.1317.
- Serin, Rahmi, *İslam Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yayınları, İstanbul 1984.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.

BALKANLARDA TARİKATLAR

- , “Halvetîyye”, *DİA*, c. XV, TDV Yayınları, İstanbul 1997.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, c. V, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, 12. Basım, İstanbul 2009.

Anılarla 18 Mayıs 1944 Sürgünü

*Erşahin Ahmet AYHÜN**

Anılarla 18 Mayıs 1944 Sürgünü

Özet ▶ Sürgün felaketine maruz kalan Kırım Türklerinin şanlı tarihi kahramanlık destanlarıyla doludur. Tarihleri boyunca esaret nedir bilmeyen Kırım Türkleri, müttefiki Osmanlı'nın Ruslarla imzaladığı Küçük Kaynarca antlaşmasının getirdiği ilhakın neticesinde artan Rus baskılarına dayanamayıp sahip oldukları zenginlikleri geride bırakarak öz vatanlarından konvoylar halinde Osmanlı ülkesine doğru göç ettiler. Kırım muhacirlerinin bu hicretleri 18 Mayıs 1944'teki büyük sürgüne kadar sürdü.

18 Mayıs 1944 Perşembe günü Karadeniz'in kuzeyinde bulunan Kırım Yarımadası'nda korkunç bir insanlık dramı yaşandı. Uzaklardan gelen işgalciler, Kırım'ın medeni sahiplerini asırlardan beri huzur ve güven içinde yaşadıkları topraklarından bir gecede topyekün sürgün ederek geride kalan bütün izlerini sildiler. Göç ettikleri yerlere kadar uzanan Rus zulmü Kıımlı mazlumların peşini bırakmadı.

Sürgüne maruz kalan bu insanların üçte ikisi yollarda hayatını kaybetti. Gittikleri yerlerde de acıdan başka bir şey bulamadılar. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla aralanan ana vatana dönüş kapıları bu insanlardan çok azına geçit verdi. Geri dönebilenler de tırnaklarıyla hayata tutunmaya çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: 18 Mayıs 1944, Kırım, Osmanlı, Sürgün, Rus

Living Memories About Deportation of 18 May 1944

Abstract ▶ The history of the Crimean Turks who were subject to exile is full of heroism. As a result of the Russian occupation following the Kucuk Kaynarca Agreement that Ottomans signed with Russia, Crimean Turks, who never knew of slavery in their history, left their own country and migrated to Ottoman lands. These migrations lasted till the big exile of the May 18, 1944.

May 18, 1944, Thursday witnessed a great human tragedy in the Crimean Peninsula in northern Blacksea. The occupiers from the North, displaced the actual occupants of Crimea who had lived their lives in peace and security for ages, erasing their history that was left behind. Extending to the lands of migration, the Russian oppression followed Crimean Turks.

* Yard. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, e-posta: ersahin@ogu.edu.tr

Two thirds of the people exiled died on route, the rest could not find anything but suffering in the new lands. Only a few benefited from the possibility of return to mainland that arose with the disintegration of the Soviet Union. Those who did return try to survive in Crimea today.

Keywords: Crimea, Exile, May 18 1944, Ottoman, Russia

Giriş

18 Mayıs 1944 Perşembe günü Karadeniz'in kuzeyinde bulunan Kırım Yarımadası'nda korkunç bir insanlık dramı yaşandı. Uzaklardan gelen işgalciler¹, Kırım'ın medeni sahiplerini² asırlardan beri huzur ve güven içinde yaşadıkları topraklarından bir gecede sürgün ederek geride kalan bütün izlerini sildiler³.

Sürgün felaketine maruz kalan bu insanların şanlı tarihi kahramanlık destanlarıyla doludur. XV. asrın ortalarında Altınordu Devleti'nin dağılmasından ardından varlıklarını Kırım Hanlığı olarak sürdüren bu millet⁴, kendisi gibi Türk ve Müslüman olan Osmanlı Devletiyle

¹ XIII. yüzyılda Kiev Rusyasında müesseseleşmiş bir idare düzeni yoktu, en kuvvetli knez Kiev'e hakim oluyordu. Cengiz Hân'ın devleti yıkılıp da Altınordu Devleti kurulunca Knezler Altınordu Devleti'ne tâbi haline geldiler. Altınordu'ya yıllık vergi öderler, Knezliklerini Hân'a tasdik ettirerek içte intizam ve âsâyişi sağlardı. Bkz.: Erşahin Ahmet Ayhün, *Kırım Hanlığı ve Çöküş Sebepleri*, İstanbul 2014, s.47; Akdes Nimet Kurat, *IV – XII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, AÜ. DTCF Yayınları, Ankara 1972, 125.

² Türklerin Kırım'daki varlıkları MÖ. III. Yy.da Azak Denizi çevresi, Kırım ve Karadeniz'in kuzeyinde, orta Don ve Dinyeper nehirlerine ve Tuna'ya kadar uzanan sahaya tamâmen hâkim olan İskit(Saka)lere kadar uzanmaktadır. İskit, Scithes, Eski Yunanlıların, Turan kavimlerine (Orta Asya Türklerine) verdikleri isimdir. Bkz., Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1306/1889, II/936; V/3653; Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, s. 7; Mirza Bala, "Kırım", *İA.*, Ankara 1967, VI/744; Gözaydın, Ethem Feyzi, *Kırım, Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçmeleri*, İstanbul 1948, 30; Müstecip Ülküsal, *Kırım Türk-Tatarları (Dünü Bugünü Yarım)*, İstanbul 1980, 6, 25.

³ Ayhün, *age.*, s. 25-45, 176.

⁴ Ayhün, *age.*, 11-17; Fevzi Kurtoğlu, "İlk Kırım Hanlarının Mektupları", *Belleten*, I: 3-4, (İlkteşrin 1937) s. 41; Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, 128; Oktay Aslanapa, "Kırım'ın Kısa Tarihçesi" *EM*, sa. 183, (Mart - Nisan, 1983) s. 22.

ittifak⁵ ederek uçsuz bucaksız bozkırlarda kasırğa gibi esti⁶; Kafkaslardan Sibiryaya, İnan'dan Doğu Avrupa'ya kadar olan bölgede yaşayan diğer milletlerin tarihine te'sir etti, Ruslara asırlar boyu nefes aldırma- yıp, Moskova'yı yıllık vergiye bağladı⁷.

1. Osmanlı Kırım İttifakı

Kırım atlıları, Hilafeti temsil eden Osmanlı'nın yanında seferden sefere koşarak açılan bütün cephelerde cihada katıldı⁸. Tatarların diğer cephelerdeki yoğun cihâd faaliyetleri gözden uzak kalan Rusların güçlenmesine fırsat verdi. Güçlenen Ruslar, Kırım'ın kardeş hanlıkları olan Sibir, Astrahan ve Kazan'ı birer birer ele geçirerek özgüven kazandı⁹.

Üçüncü Roma İmparatorluğunu hayallerinde kurmaya başlayan Rusların nihai hedefi "şehirlerin şahı" adını verdikleri İstanbul'u almaktı¹⁰. Fakat, önlerindeki en büyük engel karşılarında yenilmez bir güç olarak duran Kırım Hanlığıydı. Kardeş hanlıkları kaybeden Kırım hanlığı yaklaşan tehlikenin farkındaydı fakat tâbi olduğu hâkim gücü ikna edemiyordu. Osmanlı Devleti 1711'de Prut Harbinde yakaladığı

⁵ Ayhün, *Age.*, 18; *Kitâb-ı Cihan-nümâ: Neşri Târîhi*, Nşr: Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, Ankara 1957, II/823-827; İsmail Hâmi Dânişmend, *İzahlı Osmanlı Târîhi Kronolojisi*, İstanbul 1971, c. I, s. 333-334.

⁶ Halîm Gıray *Gülbün-i Hânân yâhud Kırım Târîhi*, (Nşr.: 'A[Osman]. Cûdi), Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1327, 59; Ş. Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, V/3240; Rıza Nur, *Türk Tarihi*, I-XII, Maarif Vekâleti, Ankara 1342-1344/1926-1926, V/18; Alan W. Fisher, *The Crimean Tatars*, Stanford, California: Hoover Institution Press 1978, 45-46; İsmail Hikmet Ertaylan, *Gâzi Geray Han, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1958, 3, 22-23.

⁷ Halil İnalçık, "Kırım Hanlığı", *DİA*, Ankara 2002, XXV/450-458.

⁸ BA, *C.MTZ.*, 4, 177. (Tarih: 20 Şevvâl 1157 / 26 Kasım 1744); Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, 245-54; İnalçık, "Kırım Hânlığı", *İA*, VI/749; İsa-zâde, *İsa-zâde Tarihi*, (Metin ve Tahlil), Nşr.: Ziya Yılmaz, İstanbul 1995, s.46-47; Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, *Zubde-i Vekaiyât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, Hzr.: Abdülkâdir Özcan, Ankara 1995, s.20; Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, I-XII, Dersa'âdet [İstanbul] 1271-1301[1855-1884], I/271; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, Ankara 1995, c. III, 2. ksm., s.10, 20.

⁹ A. Battal, (Taymas), *Kazan Tatarları*, İstanbul 1925/1341, 46-48.

¹⁰ Kurat, *Türkiye ve Rusya*, 1-4, Ankara 1990. Rusların bu emel ve plânları Bolşevik ihtilaliyle (Şubat-Mart 1917) hem ifşâ edilmiş hem de sona ermiş oldu. Daha geniş bilgi için bkz.: *Age.*, VI-VII.

çok önemli fırsatı değerlendirmede. Birinci Petro (Deli) kumandasındaki Rusların açık farkla kaybetmekte olduğu bu harpte Devlet Gıray, kesinlikle barıştan yana değildi, ama Başkumandan Baltacı Mehmed Paşa'yı harbe devam etmeye razı edemedi¹¹.

1.1. Karagünlerin Habercisi “Sözde Bağımsızlık”

Prut'ta yok olmaktan son anda kurtulan Ruslar 1774 yılında Osmanlı Devletiyle yaptıkları Küçük Kaynarca Anlaşmasıyla adeta Kırım Hanlığı'nın sonunu hazırladılar¹². Bu anlaşma Kırım Hanlığı'na sözde bağımsızlık getiriyordu. Kırım Hanlığı Osmanlı Devletinin himayesinden çıkarılarak ilk kuruluş yıllarındaki statüsüne kavuşturuluyordu. Kırım'ın Osmanlıyla resmi bir bağı kalmıyor sadece Müslüman halkının dini ihtiyaçları için halifeye sembolik bir bağı kalıyordu. 300 yıllık birliktelik sona eriyordu. Bu anlaşma gereği han seçimlerinde Osmanlı Devleti veya Rusya müdahil olmayacak, Kırımlılar Cengiz yasalarına göre yani günümüzdeki demokratik sisteme benzer bir uygulamayla hanlarını seçmeye devam edeceklerdi. Fakat Ruslar coğrafi yakınlıklarının ve Osmanlı Devleti'nin bir çok cephede savaşıyor olmasından fay-

¹¹ Kefeli İbrahim Efendi, Kırım Hanlığında Dîvan Kâtibi idi. Osmanlı hükümetinin dikkatini çekmek amacıyla 1148/1736'da yazdığı *Tevârih-i Tatar Hân ve Deşt-i Kıpçak Ülkelerininindir*[sic, sic], adlı eserinde Osmanlı ülkesinin ve Kırım'ın XVIII. ve XIX. Asırlarda mâruz kalacağı felâketleri büyük bir basîret ve öngörü ile ifade etmiştir. Krş.: s. 6-7; Devlet Gıray Hân ateşkes kararına itiraz ederek: "Moskof gibi kavî ve amansız bir düşman kendi ayağıyla gelip elimize geçti. Bu öyle bir fırsattır ki, şimdi biz murâd edersek Rusya'yı baştanbaşa ele geçirebiliriz. Çünkü, çok iyi biliyorum ki Rusya'nın hayâtını bu ordusu teşkil ediyor. Bizim vazifemiz bu Rus ordusunu kımıldayamayacak kadar hırpalayıp esîr almaktır. Moskova'ya kadar gidip Rus Çarını bizzat Padişah tarafından tâyin ettirmektir." demiş olsa da Paşa ise, "Siz, Tatar işlerini bilirsiniz, Osmanlı Devletinin işleri bana havâle edilmiştir, sizin karışmaya hakkınız yoktur." diyerek Kırım Hân'ını ve maiyetindekileri gücendirmiştir. Halîm Gıray, *Gülbün-i Hânân*, 138; Ülküsal, *age.*, 80-82.

¹² Başbakanlık Devlet Arşivleri [BA], *Rusya Ahidname Defteri*, A.DVN.DVE.,nr. 83/1, s. 145'ten transkribe ettik; Ayrıca bkz., *Tarih-i Cevdet*, I/358-369; Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri*, c.1 (Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları), TTK Ankara 1953, 1/122-123; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicu'l-vukûat*, I-IV, İstanbul 1327, .III/56-71; BA, *Rusya Ahidname Defteri*, A.DVN.DVE.,nr. 83/1, s. 149-150; Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 524-527; Ayhün, *Age*, 116-124; Fisher, *Crimean Tatars*, 56.

dalanarak gizliden gizliye Kırım'ın içişlerine karışmaya başladılar. Yoğun bir propaganda faaliyetine girişerek kendi ajanları olan kişiyi bir takım hilelerle Kırım tahtına geçirmeye muvaffak oldular¹³.

Halk bu hanı istemiyor ve her tarafta isyan ediyordu. İsyancılar çıkıkça Han, Rus dostlarından yardım istiyordu, isyanı bastırma bahanesiyle hanın yardımına koşan Rus birlikleri bir daha geri dönmek üzere Tatar köylerinin yakınlarına konuşlanıyorlardı. Mahremiyetlerine son derece önem veren Müslüman halk aralarında dolaşan yabancıardan çok rahatsızdı. Osmanlı Devleti'nden anlaşmayı bozmasını ve Kırım'ı yeniden himâyesine almasını istiyorlardı¹⁴. İçten içe çökmeye başlayan Osmanlı Devleti'nin ekonomisi de bozulmuş bir yandan iç isyanlarla diğer yandan dış düşmanlarla boğuşmaktan bunalmıştı. Rusya gibi güçlü bir düşmanla neticesi baştan belli olan bir harbe yeniden girişmeye cesareti yoktu. Diplomasi yoluyla sorunları çözmeye çalışıyordu¹⁵.

Köklü devlet geleneklerine sahip olan Osmanlı diplomatları, dürüstlükte kural tanımayan hiçbir geleneği kökeni olmayan Rus diplomasisi karşısında ters köşeye yatıyorlardı¹⁶. Ruslar, Türkleri kandırmaya yönelik bir politika benimsemişlerdi, verdikleri hiçbir sözü tutmuyor ve Osmanlıyı sürekli oyuyorlardı¹⁷. Osmanlı Devleti Kırım'dan gelen haberler üzerine müdahaleye karar verip her defasında vazgeçiyordu.

¹³ Ayhün, *age*, 128.

¹⁴ Ayhün, *age*, 131-137.

¹⁵ Ayhün, *age*, 169-170.

¹⁶ St. Petersburg'daki hükümet, andlaşmanın imzalanmasının ardından XVIII. Yy Avrupasında diplomatik dil olan Fransızca tercümesini yayınlamıştı fakat bu tercümede "Rus kilisesi" yerine "Rum kilisesi" olarak yazılmıştı. "Bunu Avrupa'ya yutturmak çok kolay olmuştu, çünkü diplomatik dil olarak Fransızca'nın kullanılması yaygındı. Rusların, dünya kamuoyunu yanıltarak bu yorumlara sebep oldukları ve bu durumdan kendilerine vazife çıkarmaya çalışarak "Osmanlı topraklarındaki hristiyanların hâmisî" olmaya kalkıştıkları ancak iki asrı geçkin bir zaman sonra anlaşılabilmiştir. Yani, Osmanlı Devleti kendi topraklarındaki hristiyanların hâmisîydi. Küçük Kaynarca anlaşmasının, Rus hünerini ve Osmanlı beceriksizliğini göstermiş olduğu hükmü de sağduyunun yokluğunun ifâdesiydi. Krş.: Roderich H. Davidson, "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi", *TED*, II:10-11, (İstanbul 1979-80) s. 358-359.

¹⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV, 1.blm., s. 369-370.

1.2. Sürgüne Giden Yol “İlhak”la Başladı

Geçen zaman Rusların lehine işledi, 1783'te Uluslararası Hukukun bütün kuralları iflas etti. Çarlık Rusyası Kırım topraklarını ilhâk etti¹⁸. Tatarların kendilerine bahşedilen bağımsızlığın kıymetini bilmeyerek nankörlük ettiğini ve kendisini çok zarara uğrattığını bu zararın telafisi olarak Kırım topraklarına el koyduğunu savunan Çariçe II. Katerina, yayınladığı beyannamede¹⁹, Tatarların Rus reayası sayılarak eşit muamele göreceklarine, din ve mezheplerine karışılmayacağına, namuslarının korunacağına dair söz veriyordu. “İşte bir zamanlar önlerinde bu kadar korkulan Kırım Tatarlarının hürriyetleri bu şekilde sona eriyordu. Tatarlara bu iyilikte bulunanların daha ileriye giden bir planları vardı. Bu plana göre Tatarlar, daha kolay olarak ellerinden silahları alınabilmek için Ural bozkırlarına sürüleceklerdi.”²⁰

Ruslar'ın Kırım'ı işgallerinden sonra, sömürge idaresi kurulduğundan, Kırım'lı Türkler "Ak Toprak" dedikleri Osmanlı ülkesine kitleler hâlinde göç etmeğe başladılar. Rusların Kırım'da icrâ ettiği tevkîfler, sürgüne göndermeler, yerli ahaliye karşı Rus memurlarının gösterdiği nefret ve istihzâ, Türk köyleri civarında kiliseler ve manastırlar yapımları, şiddetle uygulanan Ruslaştırma siyaseti, Kırım Türk-Tatar halkının kökünü kazımayı hedef ediniyordu²¹. Ruslar ilhâkın ardından hızlı

¹⁸ Ahmed Vâsif Efendi, *Mehâsinu'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr*, (Yayına Hazırlayan: Mücteba İlgürel), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1978, 25-29.

¹⁹ Beyannamenin yayınlanma tarihi hakkında farklı görüşler vardır: Osmanlı Devleti Arşiv vesikasında Tombasar Voyvodası Mehmed'in 19 Zilkade 1197 [/ 16 Ekim 1783] tarihli tahriratında Rusya'nın Kırım'ı zaptettiği hakkındaki beyannamesinden söz edilmektedir. Bkz.: Başbakanlık Devlet Arşivleri, *Hatt-ı Humâyûn*, 23, 1103; İstanbul Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü'nde ortaya çıkarılan bir belgede bu tarih “... milâd-ı hazret-i 'is[i-nin] bin yediyüz seksen üç senesinde mah-ı oktabrenin on yedinci günü...” yani 17 Ekim 1783 olarak verilmektedir. Bkz.: Osman Nuri Sertkaya, “Kırım'ın Rusya'ya İlhakına Dair 17 Ekim 1783 tarihli ve Knez Grigori Potemkin İmzalı Osmanlı Türkçesiyle Yazılmış Metin”, *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı 11 (Güz 2006), sayfa 13-18; *Gülbün-i Hânân ve Târih-i Cevdet*'te 20 Şaban 1197[/21 Temmuz 1783] olarak verilmektedir. Bkz.: Halim Gray, *Gülbün-i Hânân*, s.211; *Tarih-i Cevdet*, c. II, s.245; İnalçık ve Ülküsal 8 Nisan 1783 olarak zikretmektedirler. Bkz.: Halil İnalçık, “Kırım Hanlığı”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 2001, s. 574; Ülküsal, *age.*, 117. Romanyalı tarihçi Yorga, “Çariçe 19 Nisan'da bir beyanname çıkardı fakat bunu yayınlamadı. ... Katerina'nın cülûsunun yıldönümü olan 28 Haziran'da şenlikler ve ziyâfetler verildikten sonra Şahin Gray'ın istifa belgesi kendisine okundu.” diyerek beyanname tarihi hakkında daha farklı bilgi vermiştir. Bkz.: N. Iorga, *Osmanlı Tarihi*, I-V, Çev. B. Sitki Baykal, Ankara 1948, c.V, s. 33.

²⁰ Iorga, *age.*, V/34.

²¹ Ayhün, *age.*, 164.

bir şekilde Kırım'ın ictimâî, idârî ve iktisâdî yapısını değiştirmeye târihi eserlerini tahrip etme hareketine girişerek, Kırım'ı tam bir Rus-Slav ülkesi hâline getirme faaliyetlerine başladılar. Kırım'da, Müslüman-Tatarların varlığı bile istenmiyordu, Türk-İslâm izleri sistematik bir şekilde silinerek yer isimleri Yunanca isimlerle değiştirildi. Kırım'ın müslüman sâhipleri yerlerinden yurtlarından göçe zorlanarak en nihâyet toptan sürgün edildi. Stalin, Sovyetler Birliğinin Türkiye'ye yakın olan bölgelerindeki Türkleri uzaklaştırmayı kararlaştırdı. Bu cümleden olarak gerek Kafkas sınırındaki, gerek Kırım'daki Türkler toptan sürgüne tabi tutuldular. Sürgün esnasında yetişkin erkekleri Rus ordusunda askerde olan Kırım'da sadece kadınlar, küçük çocuklar ve yaşlı erkekler vardı. İşte bu insanlar Rus askerleri tarafından 18 Mayıs 1944'de sabaha karşı evlerine yapılan baskınlarla köy meydanlarına çıkarıldılar. Kamyonlarla tren istasyonlarına götürülerek hayvan vagonlarına dolduruldu. Bu nakiller esnasında anneler ve çocuklar, dedeler ve nine-neler birbirlerini kaybetti. İtiş-tıkış, balık istifi vaziyette hayvan vagonlarına bindirilen bu insanlar Sibiryaya, Özbekistan'a, Urallara ve Kazakistan'a sürgün edildiler. Vagonların kapıları içeride ölenlerin atılması için bir-kaç günde bir açılıyordu. Kapılar açıldığında susuzluktan yanan çocuklar su içmek için indiğinde orada bırakılarak trenler yoluna devam ediyordu. Bu yolculuk üç hafta sürdü, sürgünlerin yarısı yollarda hayatını kaybetti. Birer edep abidesi olan genç tatar kızları herkesin içinde tuvaletlerini yapamayıp kendileri tutmak suretiyle çatlayıp ölüyorlardı. Bu eziyetli yolculuğa bünyesi dayanamayan yaşlı ve çocuklar hazan yaprağı gibi dökülüyordu. Sürgünlerin geçecekleri yollarda aleyhte propaganda ektili bir şekilde yapılmıştı. "Kaçkınlar geliyor" sözü her tarafta yaygındı. Kırım'lı sürgünlerin dertlerini, meramlarını çevre halkına anlatabilmeleri çok uzun zaman almıştı.

Gittikleri yerlerde hiç kimse onları kırmızı halılarla karşılamıyordu. Onları çok zorlu bir hayat bekliyordu. Bu vagonlar dolusu insanların her birinin acıklı birer sürgün hatırası vardır.

2. Sürgün Anıları

Doktora tezimizin hazırlıkları esnasında birkaç defa Kırım'a gitme fırsatımız oldu. Günümüzde 18 Mayıs 1944 sürgününün canlı şahitleri yaşamaktadır. Sovyetlerin dağılmasının ardından tüm malvarlıklarını geride bırakarak anavatanlarına dönmeye başlayan Kırım Türkleri, Kırım'a geldiklerinde evlerine Rusların yerleştirildiğini görerek sükût-u

hayâle uğradılar. Kendi evlerine yerleşemeyen bu insanlar, boş buldukları arazilerde çukurlar kazarak içinde yaşamaya başladılar. Daha sonra gecekondu tarzı evler yaparak mahalleler oluşturdular. Kurdukları bu evler kolluk güçleri tarafından yıkılıyor, onlar tekrar yapıyordu. Sürgünde yürekleri dağılayan acılar yaşayan bu insanlar vatan hasretiyle döndükleri atayurtlarında bu şekilde tutunmaya çalışıyorlardı.

2.1.Genç Bilal Rus Ordusunda Görevde İken Bütün Sevdikleri Sürgün Edilmişti

2006 yılının Aralık ayında Kırım'a gittiğimde Hanlığın başkenti olan Bahçesaray'da bu evlerden birine misafir oldum. Bu evde üç kişi yaşıyordu. Bilal Ağa²², eşi Saliha Hanım (1929) ve kızı Sakine Hanım (1963). O kadar sıcak kanlı o kadar misafirperverlerdi ki, sanki yıllardır o evde yaşıyormuş gibi hissettim kendimi. Üçünün de üç ayrı sürgün acısı vardı ciğerlerinde. Bilal Ağa 1924 yılında Bahçesaray'ın Yanbu Köyü'nde dünyaya gelmişti. Sürgünden bir ay önce Rus ordusunda göreve çağırılarak altın madeninde çalışmaya gönderildi. Yirmi yaşında babayığit bir delikanlıydı, nişanlıydı ve evlilik hazırlıkları yapıyordu. Babası hayatta değildi. Annesi Ayşe Hanım ve 4 kardeşi köyde kalmıştı. Bilal Ağa madende çalışırken annesi ve dört kardeşi Ural dağlarına sürgün ediliyor. Bu çocuklardan en küçüğü olan altı yaşındaki Yunus hastalanarak hayatını kaybediyor. Ayşe Hanım pek çok zahmetler çektikten sonra bir yolunu bulup Özbekistan'a gidiyor. Dokuz yıl altın madeninde çalıştıktan sonra memleketine dönen Bilal sürgün haberini alıyor ve ailesini aramak için yollara düşüyor. Nihayet onları Özbekistan'da buluyor. Nişanlısının başka biriyle evlendirildiğinin haberini alınca sürgün edilen başka bir ailenin kızı olan Saliha Hanımla²³ Özbekistan'da evleniyor.

Saliha hanım sürgün zamanında 15 yaşında idi. Babası Rus ordusunda göreve çağırılıyor ve bir daha kendisinden hiç haber alınamıyor. Saliha Hanım, annesi Ayşe Hanım ve dört kardeşiyle birlikte Özbekistan tarafına sürgün ediliyor. Sürgün bölgesine vardıklarında günlerce istasyonda bekletilip sağa sola işçi olarak dağıtılırlar. Bu insanların ab-

²² Beytullah oğlu Bilal 1924 yılında Kırım'ın Bahçesaray şehrinin Yanbu köyünde dünyaya geldi.

²³ Resul kızı Saliha 1929 yılında Kırım'ın Yalta şehrinin Kurkulet köyünde doğdu.

dest alıp namaz kıldığını gören Özbekler “Vay bunlar adam yiyenler değilmiş, bunlar Müslümanmış!” diyerek onlara sahip çıkmış ve yiyecek vermişler.

Kızları Sakine²⁴ sürgünde dünyaya gelmiş. Yokluk içinde büyümüş. Özbek okullarında okumuş, İngiliz Dili ve Edebiyatı öğretmeni olmuş. Sakine Hanım aslını unutmamış vatan hasretiyle büyümüş. Rusya’da perestroika²⁵ hareketlerinin başlaması ve Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından sürgündeki Kırimlıların anavatanlarına dönmelerinin yolu açılır açılmaz genç Sakine ve iki kız arkadaşı Kırim’a gelerek tutunmaya çalışmış. Yıllar süren mücadeleler sonunda TİKA²⁶ desteğiyle arsa sahibi olmuş ve ardından ailelerini de Kırim’a getirmeye muvaffak olmuşlardır.

2.2. Genç Ayşe Sürgünde 24 Yaşındaydı

Bir başka sürgün hatırası Eskişehir’de imam-hatiplik yapmakta olan Kırim kökenli Önder Çelebican tarafından kayıt altına alınmıştır. Çelebican, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görevli olarak Kırim’a gönderildiğinde sürgünü yaşayan aileleri ziyaret ederek onların hatıralarını kayda geçirdi. Bu hatıralardan birini örnek olarak vermek uygun olacaktır:

"1999 senesi Şubat ayında, Kurman Rayonuna bağlı, Oktoberski (Büyük Onlar) köyüne misafir olduk. Sürgün yıllarını en acı şekilde yaşayan Hacı İsmetin halası Ayşe Şerife ile röportaj yaptık:

- Ayşe Nine kendini bize tanıtır mısın?

²⁴ Bilal kızı Sakine 1963 yılında Özbekistan’da doğdu.

²⁵ Yeniden yapılanma, SSCB’de 1980’li yıllardan itibaren gerçekleştirilen ekonomik ve siyasi sistemi yeniden yapılandırma hareketleri. tr.wikipedia.org/wiki/Perestroika (30.12.2014).

²⁶ Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı, 1992 yılında Dışişleri Bakanlığı’na bağlı olarak kuruldu.1999’da Başbakanlık’a bağlandı. Orta Asya ülkeleri başta olmak üzere, 37 ülkede görev yapan, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin tek Teknik Yardım Kuruluşudur.

http://tr.wikipedia.org/wiki/Türk_İşbirliği_ve_Koordinasyon_Ajansı_Başkanlığı (31/12/2014).

- Ben, 1921 senesi Sudak Rayonu, Tokluk köyünde doğdum. Babam, Arif Mehmetov'dur.

- Sürgün anılarınızı mümkün olsa yazmak isteriz, hatırlayabilir misiniz o kara günleri?

- Ah oğlum o kara günleri hiç unutmadım ki. Hatta şu çocuklarım torunlarım bile ezbere biliyor, ağlaya ağlaya gözlerimdeki damarlar kurudu da bak artık yaş akıyor. Sürgün sırasında 24 yaşındaydım. Sabah saat 05.00 sıraları idi. Evde babam, anam ve üç kardeşim uykuda idik. Kapının kırılırcasına vurulması ile yatağımızdan fırladık. Kapımıza gelen Rus askerleri, 15 dakika içinde köy mezarlığında toplanmamızı, çıkmayanların evlerinde öldürüleceğini söyledi. Ne yapacağımızı şaşırdık. Yanımıza bir şey almadık, çünkü niçin toplandığımız bilmiyorduk. İhtiyar hasta ninemi babam ve 18 yaşındaki kardeşim Seyit beraberce kaldırdılar. Askerin biri kapıları kilitleyip evimizin anahtarlarını cebine attı. Köy mezarlığı ana-baba günü, kucaklaşanlar, ağlayanlar, bağıranlar.

Akrabalarımızdan Murtaza ağam bizleri bu vatandan atacaklar, yanınıza yiyecek bir şeyler alın dedi. Gece mezarlıkta geceledik. Babam karanlıkta gidip ahırımızdan iki oğlak kesip getirdi. Biraz da buğday unu almış, kardeşim de ona yardım etmişti.

Ertesi sabah Bizleri kamyonlara hayvan sürüsü gibi yüklediler. Kefe şehrindeki istasyona getirdiler, kara trenler hayvan taşıyan vagonlarıyla bizleri beklemekteydi. Birbirimizden ayrılmamaya çalıştık, elimizi sımsıkı kenetledik. Aynı vagona bindik ancak teyzem 5 çocuk ve 2 küçük ikizi ile başka vagona düştü. Kocası da yoktu. Vagon kapıları kapandı, sürgülerdi hatta çivilendi, kara günlerimiz başladı. Hangi yöne, hangi memlekete gittiğimizi bilmiyoruz, sâdece sürgün edildiğimizi artık biliyoruz.

Yol boyunca vagon kapıları 2-3 günde 1 kere pisliklerimizi dökmek için açıldı. Yol boyunca açlık, susuzluk ve hastalıktan çok kişi öldü. Yolculuğun başında çok kalabalık olan vagonlar normale döndü. 12 gün süren yolculuğu kayıp vermeden babamın getirdiği yiyecekler sayesinde tamamladık. Tren Semerkant'ta durdu, Katakunganda bizi indirdiler. 12 km. uzaktaki Karadere'ye yine kamyonlarla götürüp boşalttılar. Karadere köyünün meydanında câmi önünde mal gibi bizi beklet-

tiler. Salhozlardan, çiftliklerden gelen öküz arabalı Özbekler, bizleri kadınları bindirip, erkekleri yürütüp götürdüler. Köylülerimiz, tanıdıklarımız birbirimizden ağlaşıp ayrıldık.

Bizi bir köye salhoza (çiftliğe) götürüp her aileye bir odalık yer verdiler, evin kapısı, penceresi yoktu. Elimizde avcumuzda yiyecek hiçbir şey yoktu. Özbekler buğdayları biçtiler, aldılar, hayvanları saldılar. Babam da çaresizlikten kalan başaklardan topladı; yoksa açlıktan ölecek durumda idik. 3kg. buğday başağı için onu 2 ay hapis haneye attılar. Sonra mahkeme neticesi 1 yıl hapis cezası verdiler. Babam, başımızın çaresine bakın deyip ağlaya ağlaya gitti. Haber geldi babamı Katakurgandan Semerkanda hapis haneye nakil edecekler. Annem onu görmeğe gitti, babamın hastaneye kaldırıldığını söylemişler. Annem hastaneye vardığında babamın öldüğünü, cesedin morgda olduğunu söylemişler. Akşam sapsağlam olan babam sabahına nasıl öldü halâ bilinmiyor. Karadere mezarlığına babamı 3 kişinin gömdüğünü 1 hafta sonra öğrendik. Babamı sorduğumuzda annem bize: “babanız gelinmeyen yollara gitti” dedi. Sabaha kadar ağladık, dua ettik, ailemiz başsız kaldı, sene Temmuz 1944. Aradan 1 yıl geçmeden 12 yaşındaki kardeşim Şevket açlıktan gıdasızlıktan dolayı annemin kucağında öldü. Annem çaresizlikle baygınlık geçirdi, kardeşimi kendimiz yıkayıp gömdük.

Annemle ikimiz pamuk tarlasında çalışıyoruz. Öğle vakti çok sıcağı, 40 derece kadar. Bende sıtma olmuşum, öğle molasında annemle 1 saatte olsa yatmıştık. Annemi uyandırmak istedim uyanmadı, dikkatlice baktım annem kardeşimin acısından ölmüştü. Bende sıtma olduğumdan halsizlikten kalkamadım, sürünüp gittim. Teyzeme haber ettim, annem Şevket kardeşimden 12 gün sonra ölmüştü. Teyzem yıkadı kardeşlerimle gömdüler, bir senede üç can kaybetmiştik.

Annemin ölümünden 25 gün sonra idi, sıtma olan kardeşimi yataktan kaldırıp su kanalı kazmaya götürdüler. Teyzem bizi yanına almıştı, bir evde oturuyorduk. Sıtma tutmuş fenalaşmış, bir Özbek eşeğe koyup getirmek istemiş, evimizin yanındaki yokuşu çıkamamışlar. Özbek gelip Seyyid kardeşimin fenalaştığını söyledi, koştum 18 yaşındaki kardeşim Seyyid'i, sırtıma alıp 1 km. tepeden çıkardım. Biraz dinlenmek için durduğumda kardeşim kucağında öldü. Öldüğüne inanamadım, bir gece ölüsünü kucaklayıp yattım. Ertesi gün onu da yıkayıp gömdük, sonbaharda yaprak dökümü başlamıştı.

Artık teyzemle boğaz tokluğuna tarlada çalışıyoruz, kardeşim de bizden ayrılmıyor, yarı aç yarı tokuz. Ölümler çok arttı, artık ölüleri öküz arabaları ile toplayıp topluca gömüyorlar. Hayatta kalan tek kardeşim Nejdet Mehmetov da sıtma oldu, karnı şişti kendisi 15 yaşında. Korktuğu için evde kalmıyor, hasta da olsa benim arkamdan kalmıyor, onu bir ağaç gölgesinde oturtup kendim çalışıyorum. Ama gözüüm devamlı onda, onu da kaybetmekten korkuyorum, kendi yiyeceğimi ona veriyorum.

Yazın iş bitince artık bizi teyzemle beraber Karaderya Rayonuna naklettiler. Gece-gündüz adamlara iş elbisesi dikeyoruz, artık kazancımızla un alabiliyoruz. 1955 senesine kadar hayatımız böyle geçti. Yazın pamuk tarlasında, kışın dikiş hanede çalışıyorduk. Teyzemin de çocuklarını açlıktan bakımsızlıktan kaybettiğini bu arada söylemeden geçemeyeceğim. O bize analık yaptı, kendi çocukları gibi korudu. Allah'ın ve onun sayesinde hayatta kalabildik.

Kardeşim Nejdet Mehmetov da çalışmaya başlayınca biraz daha rahatladık, çok az da olsa para biriktirdik. Kardeşim artık 25 yaşına gelmişti, yokluk içinde de olsak, bizim gibi sürgünde olan aynı acıları paylaşan Havva adındaki tatar kızı ile evlendirdim.

Kendim yalnız kalmıştım, yaşıım 40'ı geçmişti. Bana da sürgün sırasında hanımı ölmüş, 6 çocuğu dökülüp kalmış bir tatar talip oldu. Teyzemin isteği ile sırf çocuklarına acıdığıım için evlenmeğe razı oldum. 9 aylık olan en küçük çocuğu amcamın oğlu evlatlık aldı, yaşları küçük 5 çocuğu ben büyüttüm. Benim de iki oğlum oldu. O çocukları nasıl büyüttüm, 9 cana nasıl baktım bunu bir Allah, bir de ben bilirim. Özbekistan'da çok çalıştık evler yaptık, büyük çocuklarımızı evlendirdik.

1977 yılında Kurman-Kapukka (Kırım'da) geldik. Çok büyük zorluklardan, engellerden sonra ev alabildik. 2 kızımız ve benden olan 2 oğlumuz da bizimle birlikte Kırım'a geldiler. Onları burada kendi halkımızdan olan kişilerle evlendirdik. Burada bize propuska (oturma izni) iş verdiler. Çok zaman sonra babamın askeriyede uzun yıllar hizmet ettiğini belgeledik te hepimize iş verdiler, ama ancak karnımızı doyuracak bir ücretle. Ama biz buna da razıyız.

1984 yılında bize iş veren tatarları seven Rus Direktörü (salhozçiftlik yöneticisi) görevden alıp yerine bir Rus getirdiler. Yeni direktör bütün tatarları işten attı, iş vermedi. Yine zor günlerimiz başladı, ama

anavatana kavuşmuştuk, dayanacaktık, yine de yılmayacaktık. Gerekirse açlıktan ölmeğe razıydık, Özbekistan'a geri dönmeyecektik. Köyde sadece 4 tatar ailesi idik, bahçemize sebze ektik pazarda sattık, böyle geçindik.

1987 yılında Oktaberski'de (Büyük Onlar) ev aldık. Burada halkımız daha çoktu, ulaşım daha kolaydı. 1987-1988 de artık tatarlar büyük gruplar halinde gelmeye başladılar. Onlara da elimizden geldiğince yardım ettik. 1988 yılı mitinglerle geçti, dayımlar geldi, akrabalarımız geldi, Kırım havası, suyu hepimize yaradı. Vatan hasretimiz sona erdi. Sürgün yıllarını beraber atlattığımız kardeşim Nejdet Mehmetov 1997 yılında vefat etti, çocuklarının hepsi (5 tane) Kırım'a geldi. İslamterek'te ev alıp yerleştiler.

Özbekistan'da kalırsak hava ve yaşam şartlarından belki şimdiye kadar ölürdük, en acısı da vatan hasretine dayanamazdık. Allah bir daha kara günleri göstermesin. Özbekistan da gelemeyen halkımızda inşallah çare bulur da buraya gelirler. Bizim de 4 oğlumuz orada kaldı, çaresizlikten gelemiyorlar. Ama ümidimizi hiç kaybetmedik, kaybetmiyoruz ümitliyiz."²⁷

2.3. Son Sürgün Öksüz Mehmed

Yeşil Kırım'ın en eski başkentlerinden biri de Eski Kırım'dır. Kırım yarımadasının en yüksek ve en temiz havalı yerlerinden biridir. Âdeta, Kırım'ın İsviçre'sidir. Yerleşim dışında yemyeşil ormanların içinde, yüksek tepede verem ve akciğer hastalarının tedavi edildiği, dünyaca meşhur bir sanatoryum (hastane) mevcuttur. İşte bu sanatoryumun müdavimlerinden biri de 84 yaşındaki İbadullah Ağa'dır. İbadullah Ağa'nın Mustafa adında 35 yaşında henüz evlenmemiş bir oğlu var. İbadullah Ağa'nın hanımı seneler evvel vefat etmiş, oğlu Mustafa da "evimin eksiklerini tamamlarsam evlenirim" düşüncesinde olduğundan şimdiye kadar evlenememiş. Evinin çok eksikliği olduğundan evlenmesi de çok uzak gözüküyor. Babası İbadullah ağa ile baba-oğul geçinip gidiyorlar. Oğlu Mustafa ticaret yapıyor. Mustafa bir yolculuğumuz sırasında babasının hikayesini bir nebze anlatınca, babasıyla görüşmesini rica ettim. Bir hafta sonra, bir pazar gününe randevu verdiler.

²⁷ Önder Çelebican, "Sürgün Anıları, Kaybolmayan Ümitler", *Kırım Postası*, Eskişehir Mart 2000, Sayı: 8, s. 10-12.

Hafif kar yağışı ile birlikte mart ayında bir pazar günü Kirovski'den, Eski Kırım'a yola çıktık. Eski Kırım'a vardığımızda bir gün önceden 40 cm. kar yağdığını, halen devam ettiğini gördük, varacağımız adrese güçlükle ulaştık. Yollar buzlanmıştı. İbadullah Ağa, koltuğuna yaslanmış, dizlerine battaniyesini örtmüş sobanın başında çayını yudumlamakta. Geleneksel ikram ve misafirperverliği burada da gördük. İbadullah Ağa başladı o kara günleri anlatmaya;

1915 yılında Sudak Rayonu'na bağlı Kapskor köyünde doğdum. Ruslar Kırım'da pek çok aydın Kırım tatarını olduğu gibi, 1937'de 25 Eylül sabah saat 0.5'te gözlerimin önünde zorla götürdüler, bir daha da haber alamadık. Hep geri dönmesini bekledik dönmedi. Bizim Kara günlerimiz o zaman başladı.

1914'de cenk (2.Dünya Savaşı) başladığı zaman, Kefe'den Kapskor'a nakliye yapan bir kayıkta motorcu olarak çalışıyordum. Cenk başlayınca vatansever her tatar gibi ben de köydeki S. Sovyet başı Ablamit Hakimov'a vardım; "Beni savaş için askere gönder, orduya katılmak istiyorum" dedim. Ablamit Ağa beni aşağılayıp ters ters baktı "Senin eline silah versek başta bizi Sovyet başlarını vurursun. Sana silah yok, köyden çıkmak yok, gerek olsa hapse de atılırsın" dedi. Bu sözlerle beynimden vurulmuşa döndüm. Ne Sovyet ne de Sovyet içindeki kendi halkımızı bize güvenmiyordu. Cenkle beraber günler, yaşayış daha da ağırlaşmaktaydı. Eli kolu bağlı, çaresizlik içinde ne yapacağımı bilemiyordum.

Kapskordaki Salhoz Reisi İdrisof Mustafa dostum idi. Akşam saat 9.30'da evimize geldi. Çok heyecanlıydı, korkusu gözlerinden okunuyordu. "İbadullah, ben orduya katılıp Rus ordusunda savaşmaya gidiyorum. Bir grup yarın sabah yola çıkıyoruz. Seninle vedalaşmaya geldim. Bir de kötü haberim var, S. Sovyet yönetimi karar aldı. Almanlarla işbirliği yapabilir şüphesi ile bazı adamların, tatarların öldürülmesi kararını verdi. Birinci sırada da senin adın var, kaç kendini kurtar" dedi. Ağlaştık vedalaştık. Onu bir daha görmedim, cepheden dönmedi.

Artık huzurum kalmamıştı, her an ölümü bekliyordum. O zamanlar 26 yaşında ve en güçlü zamanımdı. Bana iki yardımcı ve bir motor verdiler. Deniz üzerinden Kefe'den Kopskora'a un taşıyoruz. O gün de motorda 6 ton un vardı. Deniz çok dalgalı idi. Yüku boşaltamadık. Eve varıp sonra boşaltmaya karar verdik. Evimize 50 m. kala Çatal İbrahim gelip, S. Sovyet Reisi Hakim'in beni çağırdığını söyledi. Hemen vardım Hakim çok sarhoştü. Tabancasını çıkardı, bana doğrulttu "Almanların

buraya çıktığını göremeyeceksin" dedi. Tabancayı ateşleyince kurşun başımı ve kulağımı sıyrıp geçti (Bu kurşun izi hala başında ve kulağında belli). Hemen can havliyle dışarı attım kendimi, arkandan yine attı ama vuramadı. Annem çok hasta idi. Kardeşim Murtaza 15 yaşında idi. Onlara durumu anlatıp, Taraktaş köyüne kaçtım. Taraktaş'ta dostum Aliyev de benimle aynı durumda idi. Bir grup arkadaşıyla beraber dağa çıkmaya karar vermişler, ben de onlara katılmaya karar verdim. Ertesi gün gece yayan olarak tüfeğimi almak için eve, köyümüze Kapskor'a gittim. Annemle kardeşimle görüştük, durumları çok feci idi. Benim yerimi öğrenmek için onlara çok işkence etmişlerdi. Kalmak istedim, razı olmadılar. Kurtulmamı istediler.

1942 yılı Romenler ve Nemseler geldi; Nemseler (Almanlar) komita kurdular, biz de dağdan indik. Ayserez, Arpat köylerine beni hakim tayin ettiler, Sudak Rayonu'nda haftada bir kaç kez toplanıyoruz, köyleri geziyoruz. Halkımızın durumu çok kötü, vaziyet çok ağır idi. Eski Sovyet Reisi can düşmanımız Ablamit Hakimov kaçmış, ortadan kaybolmuştu. Yardımcım Tosuna bu Sovyeti ve adamlarını bulmasını istedim. 15 gün sonra Sudak - Kutlak köyden haber geldi. Ablamit Hakimov Sudak'ta hastanede yatmakta idi. Köyden doktoru ve yardımcıları gönderdim. Ablamit Hakimov denen komünisti Kapskora alıp geldiler. Bütün köylü meydana çıktılar, onu linç etmek istiyorlar, karısı ve oğlu da onun akıbetine uğrayacaklardı. Ablamit korku içinde idi. Almanların emri ile Çerkez İsmail onu "pis komünist partizan" diyerek oracıkta öldürdü. Karısına ve çocuğuna dokunmadılar.

Ablamit Hakimov pek çok halkımıza zarar veren 35 aileyi Urallara sürgüne gönderen (1914 de) müslüman tatar düşmanı bir komünistti. Ölüsü 1 gün meydanda yattı, ertesi gün gömdüler. Ama 3. Günü gelen haberle mezarına gittik. Cesedi çıkarılmış başı taşla ezilmişti, tekrar gömdük.

1943 sonları ve hele 1944'de savaşın gidişatı tamamen tersine döndü. Alman işgalinde halkımız bir nefes rahatlamıştı. Hatta kapatılan camiler açılmış, okullar açılmış, halk kendi halinde işinde gücünde başlamıştı çalışmaya. Romen askeri de çok hırsız olmalarına rağmen halkımıza pek zararı olmadı. Ancak dağlardan Rusların geri çekilirken bıraktıkları Partizan çeteleri, geceleri köylerimize baskın düzenleyip çok zarar verdiler, çok can aldılar.

1943 yılında Almanlar-Romenler kaçmaya başladı. Bizim halkımızdan isteyenler Almanlarla beraber Kırım'dan kaçanlar oldu. Ama

bunların sayısı çok azdır. İsteseydim ben de kaçabilirdim. Almanlar beni de götürmek istedi. Ama vatanseverlik aşkı, ölüm dahi olsa bu güzel vatanı terk etmeme mani oldu. "Ölse de vatanımızda ölelim, hiç olmazsa cesedimiz vatanımızda kalır" diye karar aldık. Şu da akıllara gelebilir, madem ki vatanı bu kadar çok seviyordun da ne diye Almanlara yardım ettin? Bunu yaşamayanlar bilmez, Sovyet Kızıklarının bize yaptığını hiç kimse yapmadı, onların verdiği zararı hiç kimse vermedi, halkımızı birbirine düşürdü şöyle ki;

1935 yılında idi. Kart anam ölüm döşeginde, artık son saniyelerini yaşıyor. Ölürken son isteği, Kapskor'daki sapsarı üzüm bağında bir kaç tane üzüm yemek. Babam Ahmet, anasının bu arzusunu yerine getiremediğinden sessiz-sessiz ağlıyor. Üzüm bağları Salhoz'un - devletin elinde bir tane bile almak yasak. Dayanamadım üzüm bağına gidip bir salkım üzüm çaldım. Korucu Nanak Osman beni gördü, şikayet etti. Sovyet Hakimi köyümüzde Tosun denilen adamdı. O kadar yalvarmamıza rağmen Komünistler komitesi toplandı. Üzümü tarttılar 400 gr. geldi. Kart anam üzümü 3-5 tane yedi ve öldü. Mahkemeye çıktım Suda'da. 400 gr. üzüm karşılığı 10 yıl hapis verdiler. Akmesic'de hapsihaneye attılar. O zaman yaşım 16 idi. Bir yıl kadar hapiste yattım. Babam varımızı yoğumuzu verip bir avukat tutuyor da, avukat benim 18 değil 16 yaşında olduğumu doktor heyeti ile gelip, kemik yapımdan da yararlanıp ispat ettiler de hapisten kurtuldum. Köye varınca daha acı olaylarla karşılaştık. Babam okumuş bir adamdı. Akşam olunca evimizde toplanıp Kur'ân okumayı öğretir, dini vaazlar verirdi. Bu toplantıda basılmış, okuyucuların hepsi işkence görmüş, çoğu da hapse atılmıştı. Babamla beraber 3'er ay hapis yatıp çıkmışlardı. Hapisten döndüm, yıl 1936 Kapskor camiini kulüp yaptılar, minareyi yok etmek gerekti, minareli kulüp olmazdı. Tam 28 günde minareyi yıkabildiler, minare taştan yapılmıştı, her basamağına taş delinip kurşun dökülmüştü, traktörlerle çekip yıkamadılar, tek tek balyozla yıktılar. Köyde Ahmet Ağa denilen adam muhtardı, aşırı komünistlerdendi, komünist olduktan sonra ister tatar olsun, Ruslardan farkı yoktu. Minareyi bozduran odur. Şöyle dediği bugün bile kulağımdadır: "Ezan sesini işitmek istiyorsanız, Türkiye'ye varıp ezan işiteceksiniz, Kırım'da bundan böyle ezan sesi duymayacaksınız" demişti. Ne garip ki, bugün bu halk düşmanı, din düşmanı adamın adını (geberip gitti) "Kadir Ahmet sokağı" diye Kapskor'da bir sokağa verdiler.

1943 Ruslar Kırım gibi Kapskor'a da girdi. Almanlarla işbirliği yapanları sorgusuz kurşuna dizdi. İftira ile öldürülenler de az değildi.

Ben, Kapskor'la Kutlak arasında, 35 metre yüksekte dağ tepesinde "Panaya" denilen yere kaçtım, gizlendim. Yerimi sadece 16 yaşındaki kardeşim Nasrullah bilebilirdi. 18 Mayıs 1944'e kadar bu dağda gizlendim. Bu gece gördüğüm korkunç bir rüya neticesi, köye gitmeye karar verdim, sürgünü rüyamda görmüş idim. Kapskor köyüne vardım, köy bomboş idi. Bağda saklandım karşıda çocukluk arkadaşım Mikailovun evi vardı. Dışarı çıkınca bağa çağırdım. Halkımızı ve ailemi sordum. "Urallara sürüldü hepsi, hiç kimse kalmadı, sen de git yoksa ihbar ederim" dedi. Çölde Canköy tarafta Kışlar köyünde Halil Ağam vardı. Onun yanına gittim yayan. Onu da sürmüşler, hanımı Rus idi, beni buyur etti. Ben yemek yerken ihbar etmiş. Partizanlar, askerler gelip yakaladı. Sovyetski'de hapse attılar. Adımı sorguda Öksüz Mehmedov olarak yanlış verdim. Kapskor'dan Godoş Mehmed'i de yakalamışlar hapiste idi. İşkenceye dayanamadı benim adımı ve ailemi açıklamak zorunda kaldı. Ablakim Hakim'i öldüren Çerkez İsmail de yakalanıp getirildi. Ablakim'in hanımı, çocuğu, Kapskor'dan 10 Rus aile reisi Kefe'ye getirildi. Bizi de Kefe'ye hapishaneye götürdüler. Mahkemeye çıktık, şahitlerin ifadesi doğrultusunda bana 20 yıl hapis verdiler. Çerkez İsmail'i idam ettiler. 20 yıl haptisten sonra 1954 de ben de sürgün oldum. Gazetelerde halk arasında "son sürgün Öksüz Mehmet" olarak bilinirim. Özbekistan Begavat'ta 3 kardeşime kavuştum. Kardeşlerim Dr. Cebbar, Habibullah ve Murtaza sağdı. Anam ve 3 kardeşim de 1946'da açlıktan ve tifo salgınından ölmüştü. 1990'da sağ olan 3 kardeşim ile Kırım'a döndük, yaşamaktansa ölmek için. Bu vatan ölmeye değer. Ölmeme günler kaldığını biliyorum. Ama Allah'a şükür huzur içindeyim. Ben görmesem de 2 oğlum iyi günler görecekler inşaallah...²⁸

2.4. Müsfire Hanım Sürgünde Kur'an Okumayı Hiç İhmal Etmedi

Tatarların Kırım'dan hangi şartlar altında sürüldüklerini anlatan şahitlerin günümüze kadar ulaşması tarihe not düşülmesi açısından çok önemlidir. Bir kaç örnek daha vermek uygun olacaktır: "1993 yılında Kırım'da bulunduğum zamanda, Bahçesaray'ın kuzeyindeki Kuruman'ın yakınındaki Vidny Köyünde yaşayan 85 yaşındaki Müsfire teyze den sürgün hatıralarını dinledik. 7 yaşında Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenmiş olan Müsfire Teyze, o yıllardan beri en zor zamanlarda

²⁸ Önder Çelebicin, "Sürgün Anıları, Bu Vatan Ölmeye Değer", *Kırım Postası*, Sayı: 7, Eskişehir Aralık 1999, s. 4-6.

bile Kur'ân okumayı hiç ihmal etmediğini ifade etti. 'Gece vakti komünistler geldiler ve beş dakika içinde eşyalarınızdan ne alabiliyorsanız alacaksınız ve evinizi terk edeceksiniz' demeleri üzerine, yedi yaşından beridir namusu gibi koruduğu Kur'ân-ı Kerîm'i kendisinin üzerini ararlar bulurlar ve onsuz kalırım korkusu ile henüz dört-beş yaşlarında olan oğlu Rüstem'in kolunun altına çanta asar gibi asarak yola çıkmışlar. Evdeki altınları veya başka mücevherleri değil de önce Kur'an'ı aklına getirip de onu yanına almasındaki inanç dokusunu bu durumu yaşamayanların anlamasının zor olduğunu biliyorum."²⁹

2.5. Rus Zulmü Göç Ettikleri Yerlere Kadar Uzandı

Tarihleri boyunca esaret nedir bilmeyen bu asil insanlar, sahip oldukları zenginlikleri geride bırakarak öz vatanlarından konvoylar halinde Osmanlı ülkesine doğru göç ettiler. Nihai istikametleri Anadolu toprakları olan bu göç kervanlarından bir kısmı ilk durakları olan Dobruca ve Köstence'de konakladı. Kırım'dan fazla uzaklaşmak istemeyenlerden bazıları buralara yerleşti. Kırım muhacirlerinin bu hicretleri 18 Mayıs 1944'teki büyük sürgüne kadar sürdü. Fakat göç ettikleri yerlere kadar uzanan Rus zulmü Kırmımlı mazlumların peşini bırakmadı. İnsanlık tarihinin utanç sayfalarında yer alan bu zulümlerden birine maruz kalan Mehmed Hâlim Vâni'nin hayatı bu insanlık dramının en güzel misallerinden biridir. Kırım'daki Rus zulmünden kaçarak Köstence'ye yerleşen bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelen Mehmed Vâni üstün başarılı bir öğrencilik hayatından sonra Romanya'daki okullarda öğretmenlik yapmaya başladı. Emel mecmuasını kurdu. 23 Ağustos 1944'te Rusların Romanya'yı işgalinden sonra yapılan eğitim reformunda "Tatarlar Türk değildir, ana dilleri Türkçe değil Tatarcadır. Bu ise bambaşka bir lisandır. Adetleri bakımından da Türklerden ayrılırlar, bundan sonra Türk okulları Tatar okulları olacak" diyerek tamim yayınladılar. İtiraz eden öğretmenler tutuklandı. Ana dilinde kitap konusunda mücadele eden Mehmet Vâni 'de 20 Nisan 1952 gecesi evinden alınıp götürülerek tutuklandı. Hücrelere kapatıldı, maden ocaklarında çalıştırıldı. Her gittiği hapisanede kısa bir süre tutuluyor sonra başka bir hapisaneye naklediliyordu. Bu şekilde beş yılda 13 hapisane değiştirdi. Romanya'nın bütün bölgelerine gitti. Eşi ve çocukları onun izini bulmakta ve haberleşmekte zorluk çekiyordu. Genel aftan faydalanarak

²⁹ Ramazan Arıttürk, Kırım'da Bir Uluçınar "Müsfire Biti", *Bahçesaray*, İstanbul Kasım - Aralık 2004, s. 22-23.

serbest kaldı, fakat sabıkasından dolayı iş bulamadı. En ağır işlerde gündelikçi olarak çalışarak geçimi sağladı. En nihayet 1971 yılında Türkiye'ye göç ederek imam-hatiplik yaptı. 1982 yılında sürgünün yıl dönümünde yani 18 Mayıs'ta vefat etti³⁰.

Sonuç

Kırımdaki Türk varlığının kökleri MÖ. III. Yy.a kadar uzanmaktadır. Asırlarca uçsuz bucaksız bozkırlara hükmeden Kırım Türkleri, müttefiki Osmanlı'nın yenik düşmesinin ardından bir zamanlar boyunurdurukları altında tuttukları Ruslar tarafından 18 Mayıs 1944'te öz vatanlarından topyekün sürgün edildiler.

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 1188/1774'de imzalanan Küçük Kaynarca Muahedesi, Kırım'ın Osmanlı Devleti'nin himâyesinden çıkarılmasının ve dokuz sene gibi kısa bir zamanda çöküşünün zeminini hazırlamıştır. Kırım Hanlığı'nın çöküşü, çöküşten öte keyfi bir ilhâktır. Bu ilhâk en mühim sebeplerinden biri Rusya'nın yayılmacı emelleridir. Rusların ilhakla başlayan yıldırma politikaları ve toplu göçlerle Kırım'ı Türklerden arındırma hareketleri 18 Mayıs 1944 sürgünüyle nihai hedefine ulaştı. Bu süreçte yedi milyon insan adeta buharlaşır.

Zorlu sürgün yolculuğunda hayata tutunabilen çok az insan dağıldıkları coğrafyalarda asimile olmadılar. Bir gün mutlaka ata yurtlarına döneceklerinin inancıyla yaşadılar ve bu bilinci yeni nesillere de aktarmayı başardılar. Çoğunluğu Özbekistan bölgesinden olmak üzere 300 bine yakın Kırım Türkü anavatanlarına dönebildiler. Gidişleri gibi dönüşleri de çileli olan Kırımlılar, vatanlarına geldiklerinde tarihi eserlerini ve kaynaklarını kaybetmiş olduklarını, evlerinin ve köylerinin Ruslar tarafından işgal edilmiş olduğunu gördüler. Gelemeyenlerin pek çoğu maddi imkansızlıklar sebebiyle, bir kısmı da bürokrasi ve sağlık gibi sebeplerle dönüşlerini ertelemek zorunda kaldılar. Burada birkaç tanesinden bahsedebildiğimiz benzer sürgün anılarının yüz binlercesi gün yüzüne çıkmayı beklemektedir.

³⁰ Erşahin Ahmet Ayhün, "Mehmed Hâlim Vani Yurtsever: Hayatı, Eserleri", *Tarih Bilinci Tarih ve Kültür Dergisi*, 17-18 Özel Sayı, Mart 2012, syf. 252-263, İstanbul.

Vatan hasretiyle yoğurulmuş bu insanlar bütün olumsuzluklara rağmen hayatta kalmaya, ayakta durmaya ve topraklarına sahip çıkmaya çalışmaktadırlar.

Kırımdaki Türk varlığının kökleri MÖ. III. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Asırlarca uçsuz bucaksız bozkırlara hükmeden Kırım Türkleri, müttefiki Osmanlı'nın yenik düşmesinin ardından bir zamanlar boyundurukları altında tuttıkları Ruslar tarafından 18 Mayıs 1944'te öz vatanlarından topyekûn sürgün edildiler.

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 1188/1774'de imzalanan Küçük Kaynarca Muahedesi, Kırım'ın Osmanlı Devleti'nin himâyesinden çıkarılmasının ve dokuz sene gibi kısa bir zamanda çöküşünün zeminini hazırlamıştır. Kırım Hanlığı'nın çöküşü, çöküşten öte keyfi bir ilhâktır. Bu ilhâkın en mühim sebeplerinden biri Rusya'nın yayılmacı emelleridir. Rusların ilhakla başlayan yıldırma politikaları ve toplu göçlerle Kırım'ı Türklerden arındırma hareketleri 18 Mayıs 1944 sürgünüyle nihai hedefine ulaştı. Bu süreçte yedi milyon insan adeta buharlaşır.

Sürgün felaketine maruz kalan Kırım Türklerinden çok azı hayata tutunabildi. Atayurtlarından binlerce kilometre uzaklıkta ve son derece elverişsiz iklim koşullarının hüküm sürdüğü coğrafyalara serpiştirilen Kırım Türkleri, bütün olumsuz şartlara rağmen gittikleri yerlerde kimliklerini kaybetmediler. Zira bu sürgün masum bir yer değiştirme hadisesinden öte, bir milletin bütün izlerini silerek, tarihten tamamen kazınmasına yönelik bir saldırıydı. Nitekim sürgün sonrasında tarihi eserler hızla tahrip edilmiş, mezarlıklar bozularak, mezar taşları toprakla örtülmüştür. Karasubazar'da Taygançık Köyü, nehir yatağının değiştirilmesi suretiyle oluşturulan baraj gölünün altına gömülmüştür. Unutularak sürgünden kurtulan Arbat Köyü halkının sonu daha da hazine olmuştur. İşgalciler, sürgün etmeyi unuttukları bu insanları bir gemiye bindirerek Azak Denizi'nde batırmıştır. Sahip oldukları manevi değerler, Rusları bu soykırımı yapmaktan maalesef alıkoymamıştır. Öte yandan ilhakla başlayıp sürgün felaketiyle tamamen yok edilmeye çalışılan Kırım Türkleri ise sahip oldukları dini inançları ve manevi değerleri sayesinde yok olmaktan kurtulmuştur.

Geçirdikleri zorlu sürgün yolculuğunda çok azı hayata tutunabilen Kırımlılar dağıldıkları coğrafyalarda bir gün mutlaka ata yurtlarına döneceklerinin inancıyla yaşadılar ve bu bilinci yeni nesillere de aktarmayı başardılar. 1990'lı yılların başında Sovyetler Birliği'nin dağılma-

sının ardından Atayurtlarına dönüş kapıları aralanan Kırım Türklerinden 300 bine yakını anavatanlarına dönebildiler. Gelemeyenlerin pek çoğu maddi imkansızlıklar sebebiyle, bir kısmı da bürokratik engeller ve sağlık gibi sebeplerle dönüşlerini ertelemek zorunda kaldılar. Gidişleri gibi dönüşleri de çileli olan Kırimlılar, vatanlarına geldiklerinde tarihi eserlerini ve kaynaklarını kaybetmiş olduklarını, evlerinin ve köylerinin Ruslar tarafından işgal edilmiş olduğunu gördüler. Bütün olumsuzluklara rağmen hayatta kalmaya, ayakta durmaya ve topraklarına sahip çıkmaya çalışan bu insanlar, bugün öz vatanlarında azınlık konumunda olup yoğun bir kültür istilasıyla da baş etmek zorundalar.

Esasında, 18 Mayıs 1944 sürgün ve soykırımını gerçekleştirenlerin gücü, Kırım Türklerini tarih sahnesinden silmeye yetmemiştir. Burada yalnızca birkaçından bahsedebildiğimiz sürgün anılarının yüz binlercesi gün yüzüne çıkmayı beklemektedir.

Kaynakça

- A. Battal, (Taymas), *Kazan Tatarları*, İstanbul 1925/1341.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, I-XII, Dersa'âdet [İstanbul] 1271-1301[/1855-1884].
- Ahmed Vâsîf Efendi, *Mehâsinu'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr*, (Yayına Hazırlayan: Mücteba İlgürel), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1978.
- Arıtürk, Ramazan, Kırım'da Bir Uluçnar "Müsfire Bitâ", *Bahçesaray*, İstanbul Kasım - Aralık 2004, s. 22-23.
- Aslanapa, Oktay, "Kırım'ın Kısa Tarihçesi" *EM*, sa. 183, (Mart - Nisan, 1983) s. 22.
- Ayhün, Erşahin Ahmet, "Mehmed Hâlim Vani Yurtsever: Hayatı, Eserleri", *Tarih Bilinci Tarih ve Kültür Dergisi*, 17-18 Özel Sayı, (Mart 2012), s. 252-263.
- Ayhün, Erşahin Ahmet, *Kırım Hanlığı ve Çöküş Sebepleri*, (Basılmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- BA, *C.MTZ.*, 4, 177. (Tarih: 20 Şevvâl 1157 / 26 Kasım 1744)
- BA, *Rusya Ahidname Defteri*, A.DVN.DVE.,nr. 83/1, s. 145.
- BA, *Rusya Ahidname Defteri*, A.DVN.DVE.,nr. 83/1, s. 149-150.
- Bala, Mirza, "Kırım", *İA.*, Ankara 1967, VI/744.
- Başbakanlık Devlet Arşivleri, *Hatt-ı Humâyûn*, 23, 1103.
- Beydilli, Kemal, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 524-527.

- Çelebican, Önder, "Sürgün Anıları, Kaybolmayan Ümitler", *Kırım Postası*, Sayı: 8, (Eskişehir Mart 2000), s. 10-12.
- Çelebican, Önder, "Sürgün Anıları, Bu Vatan Ölmeye Değer", *Kırım Postası*, Sayı: 7, (Eskişehir Aralık 1999), s. 4-6.
- Dânişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı Osmanlı Târîhi Kronolojisi*, İstanbul 1971.
- Davidson, Roderich H., "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkidi", *TED*, II:10-11, (İstanbul 1979-80) s. 358-359.
- Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, *Zubde-i Vekaiyât Tahlîl ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, Hzr.: Abdülkâdir Özcan, Ankara 1995, s.20
- Erim, Nihat, *Devletlerarası Hukuk ve Siyasi Tarih Metinleri*, c.1 (Osmanlı İmparatorluğu Andlaşmaları), TTK Ankara 1953.
- Ertaylan, İsmail Hikmet, *Gâzi Geray Han, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1958.
- Fisher, Alan W., *The Crimean Tatars*, Stanford, California: Hoover Institution Press 1978.
- Gözaydın, Ethem Feyzi, *Kırım, Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçmeleri*, İstanbul 1948.
- Halîm Giray Sultan, *Gülbün-i Hânân yâhud Kırım Târîhi*, (Nşr.: 'A[Osman]. Cûdi), Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1327.
- Iorga, N., *Osmanlı Tarihi*, I-V, Çev. B. Sıtkı Baykal, Ankara 1948.
- İnalçık, Halil, "Kırım Hanlığı", *DİA*, Ankara 2002, XXV/450-458.
- İnalçık, Halil, "Kırım Hanlığı", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 2001, s. 574.
- İsâ-zâde, *İsâ-zâde Tarihi*, (Metin ve Tahlîl), Nşr.: Ziya Yılmaz, İstanbul 1995.
- Kefeli İbrahim Efendi, *Tevârîh-i Tatarhân ve Dağistan ve Moskov ve Deşti Kıpçak Ülkelerininindir[sic]*, (neşr.: Seyyidahmed Cafer Kırmir) Romanya - Pazarcık 1933.
- Kitâb-ı Cihan-nümâ: Neşrî Târîhi*, Nşr: Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, Ankara 1957.
- Kurat, Akdes Nimet, *IV – XII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, AÜ. DTCF Yayınları, Ankara 1972.
- Kurat, *Türkiye ve Rusya*, 1-4, Ankara 1990.
- Kurtoğlu, Fevzi, "İlk Kırım Hanlarının Mektupları", *Belleten*, I: 3-4, (İlkteşrin 1937) s. 41.
- Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicu'l-vukûat*, I-IV, İstanbul 1327.
- Rıza Nur, *Türk Tarihi*, I-XII, Maarif Vekâleti, Ankara 1342-1344/1926-1926.
- Sertkaya, Osman Nuri, "Kırım'ın Rusya'ya İlhakına Dair 17 Ekim 1783 tarihli ve Knez Grigori Potemkin İmzalı Osmanlı Türkçesiyle Yazılmış Metin", *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı 11 (Güz 2006), sayfa 13-18.
- Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1306/1889.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, Ankara 1995.
- Ülküsal, Müstecip, *Kırım Türk-Tatarları (Dünü Bugünü Yarını)*, İstanbul 1980.

المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةٌ بلاغيةٌ أسلوبيةٌ

الدكتور خليل محمد أتوب*

ملخصُ البحثِ ◀ يتناولُ هذا البحثُ بالدراسة المُعمَّقة استعمالَ لفظي المطر والغيث في القرآن والحديث مُبتغياً من ذلك الكشفَ عن الخصائص البلاغية والأسلوبية لكلا الاستعمالين: القرآني والنَّبويّ.

ولبلوغِ هذا الهدفِ ابتدأَ البحثُ بتمهيدٍ عرَضَ لِمَا ذكرته كتبُ اللغةِ وغيرها من فروقٍ دلاليةٍ بين لفظي المطر والغيث، وذلك لتعيين ما هو لغويّ، وفصله عمّا هو خاصٌّ بالقرآن الكريم، ثمّ انتقلَ البحثُ إلى النَّظر في استعمال القرآن والحديث لهذين اللفظين بُغيةً الوقوف على أوجه الالتقاء والافتراق في التعبير عنهما، وذلك من خلال استقراء مادّتهما، وتأمل لغتهما، والسِّياق الذي جريا فيه، وانتهى البحثُ بخاتمةٍ ضُمَّنتُ أبرزَ النتائج التي توصلت إليها الدراسةُ.

الكلماتُ المفتاحيةُ: القرآن - الحديث - المطر - الغيث - البلاغة -
الدلالة - المطابقة - التَّناسب

Özet ▶ Bu akademik/bilimsel araştırma, Kur'an ve Sünnet'te yağmur manasına gelen iki kelime olan "ğays" ve "matar" kelimelerinin belâğat ve üslup açısından kullanımını açıklamak üzere hazırlanmıştır.

* Khaleel Mohammad AYOUBU, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

خليل محمد أيوب

Bu farklılıkların tespiti için öncelikle lügat kitaplarına ve iki kelime arasındaki farklılıklara değinen diğer kitaplara müracaat edilmiştir. Lügat manasının bilinmesinin faydası, bu iki kelimenin Kur'an'daki özel/kavramsal kullanımının daha iyi anlaşılmasına yarayacaktır. Araştırma, iki kelimenin Kur'an ve Sünnete benzer ve farklı kullanım şekillerinin izahı ile devam etmektedir. Bu işlem her iki kelimenin madde madde tümevarım yoluyla, lügat manaları tespit edilerek ve daha sonraki kullanımları dikkate alınarak yapılmıştır. Makale, araştırma sonunda elde edilen en önemli sonuçların özetlenmesiyle son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hadis, Rahmet, Yağmur, Belağat, Delalet, Muta-bakat, Tenasüb.

أولاً- توطئة:

ما الفرقُ بين لفظي المطرِ والغيثِ في اللغة؟ وكيف استعملهما القرآنُ والحديث؟ وهل ثمة فرقٌ بين الاستعمالين أو أنه ما من فرقٍ؟ وما السريرة وراء اختيار المطرِ تارةً والغيثِ تارةً أخرى؟

أسئلةٌ سنحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة، وحتى نجيب عنها على نحوٍ مرضٍ مقنعٍ يجب أن نقف ابتداءً على قول المعاجم وغير المعاجم في شأن هذين اللفظين، ومن ثم نلج قلب العمل، لنلاحق لغة اللفظين في القرآن والحديث، وننظرَ في المعاني التي جريا في سياقها.

ولكن قبل أن نسلك ذلك السبيل يحسنُ أن ننبّه على أمرٍ مهمٍّ، وهو أنّ (القولَ بدلالةٍ خاصّةٍ للكلمة القرآنية لا يعني تخطئة سائر الدلالات المعجميّة، كما أنّ إثثار القرآن لصيغةٍ بعينها لا يعني تخطئة سواها من الصيغ في فصحي العرب، بل يعني أنّنا نقدرُ أنّ لهذا القرآن معجمه الخاصّ، وبيانه المعجز.

المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةً بلاغيَّةً أسلوبيةً

فنقول: إنَّ هذه الصَّيْغة أو الدَّلالة قرآنيَّة، ثمَّ لا يُعترض علينا بأنَّ العربيَّة تعرف صيغاً ودلالاتٍ أخرى للكلمة.¹

ثانياً: المطرُ والغيثُ في كتب اللغة وغيرها:

1- المطرُ:

جاء في العين: المَطْرُ: الاسمُ (وهو الماءُ المنسكبُ من السَّحابِ) والمَطْرُ: فَعْلُهُ.... ومَطَرْتُنَا (السماء) تَمَطَّرُهُمْ مَطَرًا، وَأَمَطَرْتُهُمُ (السماء) وهو أَقْبَحُهُمَا. وَأَمَطَرَهُمُ اللهُ مَطَرًا أو عذاباً.²

ولعلَّ في قول الخليل: (وهو أقبحهما) دلالةٌ على تفرقةٍ ما بين (مطرَ) و(أمطرَ)، (فمطرَ) لها عنده - فيما أرى - دِلالتان: دلالةٌ على الخير، ودلالةٌ على العذاب. يقوِّي القولُ بدلالة الخير تفسيرُ الخليل الغيثُ في موضع آخر من العين بلفظ المطر³، ويقوِّي القولُ بدلالة العذاب قوله: (أقبحهما) فالقبح كائنٌ في (مطرَ) و(أمطرَ)، ولكنَّه في الثَّانية أقوى وأعلى، وأمَّا (أمطرَ) فلا دلالة لها عنده إلَّا على العذاب، يدلُّ على ذلك قوله بعدها: (وأمطرهم الله مطرًا أو عذاباً) وكأني بصاحب العين ينظر في القرآن، يتأمَّلُ كيف استعمل (أمطرَ)؟ أو كأني به ينظر إلى قول ابن عُيينة: (ما سمَّى الله في القرآن مطرًا إلَّا عذاباً).⁴

¹ - التفسير البياني، د. عائشة عبد الرَّحمن، ج2، ص8. فَرَّقَ القرآن على سبيل المثال بين النِّعمة والتَّعظيم، (فاطرد مجيء (نعمة وأنعم ونعماء) في نعم الدُّنيا، واطرد كذلك مجيء (نعيم) خاصًّا بالأخرة. التفسير البياني، ج1، ص214. وانظر أيضاً الإعجاز البياني للقرآن الدكتور عائشة عبد الرَّحمن ص 235-236.

² - العين، الخليل، ج7، ص425. وانظر: تهذيب اللُّغة، الأزهري ج13، ص341-342. المحيط في اللغة، الصَّاحِب بن عباد، ج9، ص171. لسان العرب، ابن منظور (م ط ر). تاج العروس، الرِّيبيدي (م ط ر).

³ - العين، ج4، ص440. مستدرک الجزء الرَّابع مطبوع في نهاية الجزء الثَّامن.

⁴ - البخاري، ج4، ص1704.

خليل محمد أيوب

وأما أبو عبيدة معمر بن المثنى ففرق بين (مَطَر) و(أَمَطَر)، بأن جعل الأولى للرحمة والثانية للعذاب، إذ قال في تعليقه على قول الله تعالى: ((فَأَمْطُرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ)) الأنفال:32: (مجازه أن كل شيء من العذاب فهو أمطرت بالألف، وإن كان من الرحمة فهو مَطَرَت).¹

ولكن ابن حجر العسقلاني تعقب كلام أبي عبيدة بقوله: (وفيه نظر)² وهذا تعقب من ابن حجر صحيح؛ إذ لا دليل لتلك التفرقة غير استعمال القرآن (أمطر) في العذاب دون (مطر)، وهذا لا ينهض دليلاً؛ لأنه استعمال خاص بالقرآن وليس من الصواب - والحال كذلك - أن نمده إلى غيره، وأن نجعله حاكماً على اللغة كلها.

وإلى هذا الدليل القرآني الذي ركن إليه أبو عبيدة استند الفيروزآبادي في قصر أفعال على العذاب يقول رحمه الله: (وَأَمْطَرَهُمُ اللَّهُ: لا يُقَالُ إِلَّا فِي الْعَذَابِ).³ وذهب إلى ذلك ابن منظور⁴ والزبيدي⁵. ولكن الراغب الأصفهاني كأنه استضعف التفرقة بين (مَطَر) و(أَمَطَر) على نحو ما حكى أبو عبيدة؛ إذ صدر هذه التفرقة بقوله: وقيل. يقول الراغب رحمه الله: (وقيل: إنَّ (مَطَر) يقال في الخير، (وَأَمْطَر) في العذاب. قال تعالى: (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذَرِينَ). الشعراء: 173 (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

¹ - مجاز القرآن، أبو عبيدة، ج 1، ص 245.

² - فتح الباري، ابن حجر، ج 8، ص 308.

³ - القاموس المحيط، الفيروزآبادي (م ط ر). تاج العروس (م ط ر).

⁴ - لسان العرب (م ط ر)

⁵ - تاج العروس (م ط ر).

المطر والغيث في القرآن والحديث دراسة بلاغية أسلوبية

المُجْرِمِينَ). الأعراف: 84 (وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً). الحجر: 74 (فَأَمْطَرْنَا عَلَيْكَ حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ). الأنفال: 32)¹

وذهب أناسٌ آخرون إلى عدم التفرقة بين (مطر) و(أمطر)، وأنهما بمعنى واحد. يقول ابن منظور: (وأناسٌ يقولون: مَطَرَتِ السَّمَاءُ، وَأَمْطَرَتْ بِمَعْنَى)²

2- الغيثُ:

(الغَيْثُ: المطر³. [يقال]: غَاثَهُمُ اللهُ، وَأَصَابَهُمْ غَيْثٌ. والغَيْثُ: الكَلَأُ يَنْبُتُ مِنَ المطرِ، وَيُجْمَعُ عَلَى الغُيُوثِ. والغِيَاثُ: مَا أَغَاثَكَ اللهُ بِهِ.)⁴ (وقيل إِنَّ الأَصْلَ: المَطْرُ، ثُمَّ سَمِيَ مَا يَنْبُتُ بِهِ غَيْثًا.)⁵

وواضح ممَّا ذكرته المعاجم أنَّها ترادف بين لفظي الغيث والمطر، وأنَّها لم تذكر فرقا بينهما. ولكنَّ تأملَ كلام هذه الكتب على المطر والغيث يفضي بنا إلى تفرقة تقول: إِنَّ المطرَ أعمُّ من الغيث، إذ المطرُ يكون رحمةً، ويكون عذاباً، وأمَّا الغيثُ فرحمةٌ خالصةٌ.

وإلى اختصاص الغيث بالرحمة أشار الزبيدي بقوله: (وقيل: هو المَطْرُ الخَاصُّ بالخَيْرِ، الكَثِيرُ النَّافِعُ؛ لِأَنَّهُ يُعَاثُ بِهِ النَّاسُ).¹

¹ - المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص 470، (م ط ر)

² - لسان العرب (غ ي ث). تاج العروس (غ ي ث)

³ - العين، ج 4، ص 440. وانظر: تهذيب اللغة، ج 8، ص 177. المحيط في اللغة، الصَّاحِبُ بن عباد، ج 5، ص 120. الصَّحاح تاج اللغة، الجوهري (غ ي ث). المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، ج 6، ص 10.

لسان العرب (غ ي ث). القاموس المحيط (غ ي ث). تاج العروس (غ ي ث).

⁴ - العين، ج 4، ص 440. وانظر: تهذيب اللغة، ج 8، ص 177. المحيط في اللغة، ج 5، ص 120. الصَّحاح تاج اللغة، (غ ي ث).

⁵ - المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص 10.

خليل محمد أيوب

ولكن لا بدّ من التذكير بأنّ معنى العذاب الذي لحظته المعاجم في المطر ليس من استعمال العرب، وإنّما هو استعمال قرآنيّ، خاصّ بالقرآن؛ فالمطر حين يُطلق عند العرب يتمخّض للدلالة على الخير والرّحمة.

وقد روت كتب اللغة والمعاجم خبراً ذا شأنٍ عن ذي الرُّمّة حول المطرِ والغيث، ولكنّها لم تعلق عليه، واكتفت بروايته عن راويه، ولو أنّها نظرت في هذا الخبر، ودققت في لغته لوقفت على تفرقةٍ مهمّةٍ تكشف عن حقيقة استعمال العرب لفظي الغيث والمطر. وذلك الخبر رواه الأصمعيّ، يقول رحمه الله: (أخبرني عيسى بن عمر الثقفى وأبو عمرو ابن العلاء، قال: سمعتُ ذا الرُّمّة يقول: قاتل الله أمةً بني فلانٍ ما أفصحها! قلت: كيف كان المطرُ عندكم؟ فقالت: غثنا ما شئنا.)²

فالمرأة في هذا الخبر تؤثر لفظ الغيث على لفظ المطر الذي نطق به ذو الرُّمّة، فيستحسنُ منها ذلك أشدّ الاستحسان، ولا معنى لذلك الاستحسان سوى أنّ المطر يفترق عندهما عن الغيث، وأنّ الغيث أولى بالإطلاق في مثل حالهما.

والذي يلوح لي أنّ قوم المرأة كانوا في مسيس الحاجة إلى ما يروي ظمأهم، ويطفئُ غلَّتْهم، فناسب هذه الحال أن يطلق لفظ الغيث لا لفظ المطر. ولكنّ ذلك لا يعني البتة أنّه لا يصحّ إطلاق لفظ المطر في مثل حال المرأة وذي الرُّمّة، وإنّما المعنى أنّ ذلك الإطلاق مغسول من الفصاحة والبلاغة؛ لأنه لا يصوّر لنا مشاعر الناس وأحاسيسهم، ولا ينقل لنا تطلّهم الماء، ولا تلهّفهم لنزوله. وكيف

¹- تاج العروس (غ ي ث).

²- إصلاح المنطق، ابن السكّيت، ج2، ص255. وانظر: تهذيب اللغة، ج3، ص240. المحكم، ج6، ص10. لسان العرب (غ ي ث) تاج العروس (غ ي ث)

المطر والغيث في القرآن والحديث دراسة بلاغية أسلوبية

يُتصوّر أنّه لا يصحّ إطلاق المطر، والعربُ تسمّي (المطرَ غيثاً)¹ كما عند ابن عيينة؟ بل إنّ ذا الرُّمّة ذاته ابتداءً كلامه مستعملاً المطر دالاً على الغيث.

ولعلّه بقي لنا أن نلاحظ قرب لفظة الغيث من الغوث، وكأنّ الأصل وفُقا للدكتور حسن جبل (الغيث الماء، ويزكّيه أنّه هو الحياة... فيمكن أن ندعي أنّ الأصل في الاستغاثة طلب الماء حقيقة، ومن هذا نقلت إلى طلب الرفق والرحمة، وهما مناسبان للماء؛ فكلاهما رقة كما أنّ كليهما إبقاء على المستغيث ونجدة له. وربّما يؤيد هذا بقوله تعالى: ((وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا)) الكهف:29. هم يطلبون ماءً، فيؤتون بماء، لكنّه كالمهل.²

ثالثاً: المطر والغيث في القرآن الكريم:

1- المطر في القرآن:

ورد لفظ المطر في القرآن في تسع آيات، سبعٌ منها كان مطرها (مطر حجارةٍ سواءً أكان تصريحاً أم فهم من السياق)³ وهذه هي الآيات:

((وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ)) الأعراف:84.

((وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ

السَّمَاءِ أَوْ اثْبِتْنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)) الأنفال:32.

((فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنَ سَجِيلٍ)) الحجر:74.

¹- البخاري، ج4، ص1704.

²- المعجم الاشتقاقات المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن جبل، ص1557.

³- القرآن والحديث، مقارنة أسلوبية، د. إبراهيم عوض، ص206.

خليل محمد أيوب

((وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرَتْ مَطَرًا سَوِيًّا أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنها بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا)) الفرقان: 40.

((وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذِرِينَ)) الشعراء: 173.

((وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذِرِينَ)) النمل: 58.

وثنتان منها كان المطر فيهما (بمعناه العادي)¹، وهما:

((... وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا)) النساء: 102.

((فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ)) الأحقاف: 24.

ولعل ابن عيينة أول من تأمل أسلوب آيات المطر، وأرجع نظره في بنيانها، فخرج على الناس بقولٍ شاع فيهم، قال فيه: (ما سعى الله مطراً في القرآن إلا عذاباً، وتسميه العرب الغيث كما قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا)² الشورى: 28. ولكن تُعقَّبَ ذلك القولُ (بورود المطر بمعنى الغيث في القرآن في قوله تعالى: (إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ) النساء: 102 فالمراد به هنا الغيث قطعاً. ومعنى التأذي به: البللُ الحاصل منه للثوب والرجل، وغير ذلك.)³

¹ - القرآن والحديث، مقارنةً أسلوبيةً، ص 207.

² - البخاري، ج 4، ص 1704. وقد أحسن ابن عيينة في قوله هذا غاية الإحسان: إذ لم يعمم صنيع القرآن على لغة العرب، ونبه على أن للمطر في لغة العرب معنىً مختلفاً عما جاء في القرآن. وهذا الذي لحظه ابن عيينة ما كان له يهدي إليه لولا أنه استقرى أسلوب القرآن وغير القرآن، وقارن بينهما، ثم خلص من ذلك إلى أن المطر في القرآن عذاب وأذى، وفي غير القرآن خير ورحمة.

³ - فتح الباري، ابن حجر، ج 8، ص 308. وانظر: عمدة القاري، العيني، ج 18، ص 248. والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 2، ص 164.

المطر والغيث في القرآن والحديث دراسة بلاغية أسلوبية

وَتَعَقَّبَ الْقِسْطَلَانِيُّ ذَلِكَ التَّعْقِيبَ، وانتصر لقول ابن عيينة. يقول رحمه الله: (فإنَّ المراد به المطرُ قطعًا، ونسبة الأذى إليه بالبلل والوحل الحاصل منه لا يخرجُه عن كونه مطرًا، وتسمِّيهِ العربُ الغيثَ، وهو قوله تعالى: ((وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا)) وثبت قوله: وهو الذي في الفرع، وسقطَ من أصله.¹)

وقد أصاب القسطلانيُّ في ردِّه ذلك التَّعْقِيبَ على الرَّغْمِ من أنَّ مطرَ هذه الآية - كما قال المتعقبون - مطرٌ غيثٌ لا مطرٌ عذابٌ وإهلاكٌ؛ وذلك لأنَّ الناحية التي كان القرآن ينظر من خلالها ليست غيثَ النَّاسِ أو إهلاكهم، وإنَّما ما نزلَ بالمقاتلين من أذى المطر، (وإن كان يسيراً)² فناسب ذلك أن يُوتى بلفظ يناسب هذه الحال.

ولكن هل تصويب ردِّ القسطلانيِّ على ابن حجرٍ معناه صحَّةُ قول ابن عيينة؟ والجواب عن ذلك: لا.

فالذي يظهُرُ لي أنَّ ما يعكّر قول ابن عيينة ليس آيةَ النَّساءِ التي تُعَقَّبُ بها، وإنَّما آيةُ الأحقافِ (((فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا هَارِضٌ مُمَطَّرْنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ)))

ولا يردُّ هذا الذي أذهب إليه أن يقال: إنَّ لفظ المطر في آية الأحقاف وارِدٌ في سياق العذاب؛ وذلك لأنَّ الزاوية التي يجب أن ننظر من خلالها إلى استعمال لفظ المطر في هذه الآية ليس ما آل إليه حالُ الكفار مع العارض الذي رأوه، وإنَّما كيف نظروا إليه لحظة ظهوره لهم؟ إذ استبشروا به خيراً، ورأوا فيه الرزقَ والنعيم.

¹- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، ج7، ص135.

²- نظم الدرر، برهان الدین البقاعي، ج5، ص383.

خليل محمد أيوب

وقد رأيتُ الإمام الطبري رحمه الله يفسر المطرَ في آية الأحقاف بالغيث. يقول رحمه الله: ((قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطَرٌنَا)) ظناً منهم برؤيتهم إياه أن غيثاً قد أتاهم يحيون به.¹

وما يؤكّد صحّة هذا التفسير النظرُ فيما أعقب قولهم، في قوله تعالى: (بل هو ما استعجلتم به...)، فقد أضرب القرآن عن قولهم، وجاء بكلامٍ مستأنفٍ كشف لهم فيه عن أنّ ما توهموه خيراً ليس غير العذاب الذي كانوا يستعجلون به الرسول متهمّين ومستعبدين.

ثمّ تأمل معي كيف ترتقي دلالة المطر على الخير والرحمة في هذه الآية بالبيان صُعداً؛ فهي ترينا العذاب نازلاً بالقوم، وهم مقبلون على الحياة، وراغبون فيها؛ ذلك أنّهم استبشروا بالعارض خيراً، وفرحوا به، وما هي إلا سويعة حتى تبدلت حالهم على نحوٍ صادمٍ مخيفٍ، فإذا الفرح خوفٌ مطبقٌ، وموتٌ محديقٌ، وإذا الخير شرٌّ يرميهم موتاً، فأصبحوا في ديارهم كأن لم يكونوا، وذلك مألٌ بشع كربه ليس كمثلُه عند السّامع أن ينزل العذاب من غير الإشارة إلى الاستغراق في الحياة والذوبان فيها.

أضف إلى كلّ ما سبق أنّ ما أهلك الكفار في آية الأحقاف لم يكن المطر، وإنّما الريح التي فيها عذابٌ أليمٌ، وإذا كان الأمر على هذا النحو فكيف يصحُّ أن يوصف المطرُ في آية الأحقاف بوصفٍ لم يكن آلهً في وجوده، ولا سبباً في وقوعه؟

وعلى ذلك نستطيع أن نقول: إنّ استعمال القرآن لفظ المطر دالاً على العذاب والأذى استعمال غالبٌ، وليس بمطرّدٍ.

¹ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج 21، ص 155.

المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةً بلاغيَّةً أسلوبيةً

ولكن قد يقال: لِمَ أثر القرآن في آية الأحقاف لفظ الغيث على لفظ المطر مع أن لفظ الغيث متمجِّضٌ للدلالة على معاني الخير والرَّحمة؟ والجواب عن ذلك أن لفظ الغيث في القرآن والحديث - كما سيأتي - لا يُؤتى به إلا في حال اضطرار النَّاسِ إليه، وشديد حاجتهم له، ولا اضطرارَ ولا احتياجَ في آية الأحقاف.

وأما لماذا كثر استعمالُ المطرِ مع العذاب في القرآن؟ فالذي يظهر لي أن ذلك مرجعه إلى أن في المطر (انسكاباً أو انحداراً بقوة أو سرعة مع استرسال)¹؛ [فالتَّيْرُ تَهْوِي فِي السَّمَاءِ مُطَرّاً يعني: مسرعةً. وجاءتِ الخَيْلُ مُتَمَطِّرةً، [أي: مسرعةً] يَسِيقُ بعضها بعضاً..]² وهذا الانسكاب بقوة، وذلك النزول بسرعة ممَّا يناسب العذاب، ويتَّسق معه.

وبناءً على ذلك تكون كلُّ الآيات التي جاء فيها المطر دالاً على العذاب ناظرةً إلى معنى الانسكاب وصفته، وأما آية الأحقاف فناظرةً إلى شيءٍ آخر، إلى معنى الخير الناشئ عن أثر المطر في الأرض.

وتأمَّل معي في ضوء تلك السَّريرة التي كانت وراء استعمال القرآنِ المطرِ في العذاب ذلك المشهدَ الرهيبَ الذي يرسمه إمطارُ الكفَّار بحجارة لا عدَّ لها ولا حصرَ، فهي كقطرِ المطر في الكثرة تهوي على أجسادهم بقوةٍ شديدةٍ وسرعةٍ كبيرةٍ، فتنزِعُ أرواحهم، وتجعلهم كأن لم يغنوا بالأمس، وتدمر كلَّ شيءٍ تدميراً، فلا منجى، ولا ملاذ؛ إذ مطر الحجارة سيعمُّ، ويطمُّ، ويصيب كلَّ مكانٍ.

2- الغيثُ في القرآن:

¹ - المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، ص 2092.

² - العين، ج 7، ص 426. تهذيب اللغة، ج 13، ص 342.

خليل محمد أيوب

وردَ لفظ الغيث في القرآن الكريم في أربع آياتٍ، جاء في ثلاث منها اسماً، وفي الرابعة فعلاً مبنياً لغير فاعله، وفي كلِّ جاء دالاً على معنى الرحمة، وحاملاً له، ومبشراً به. وهذه هي آيات هذا اللفظ:

((إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ))
لقمان: 34.

((وَهُوَ الَّذِي يُنزِلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ)) الشورى: 28.

((اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وِزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُمْصِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ)) الحديد: 20.

((يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ)) يوسف: 49.

وواضح لمن يتأمل هذه الآيات أن معنى الرحمة في الغيث ظاهرٌ ظهوراً لا خفاء فيه في آيات الشورى ويوسف والحديد، ففي آية الشورى نجد قوله تعالى: (وينشر رحمته.) والغيثُ من الرحمة، وكذلك نجد قوله تعالى: (من بعد ما قنطوا) وهو قول يدلّ على عظم هذه الرحمة، وأنّ النفوس اشتاقت إليها، وطال انتظارها لها حتى أيست من بلوغها، وفي آية يوسف يقحطُ المطرُ سبع سنين، ثم يُغاثُ الناسُ، من بعد طول انتظارٍ وشديد قحطٍ، وفي آية الحديد نلقى آثار رحمة الغيث ماثلةً في إنبات النبات، وأثره في نموه وتكاثره وهَيَاجِه، فقد مثلت الآية لفناء الدنيا وذهوب نعيمها بعد عظيم إقبالها على أهلها بزرع يزرعه الرُّزَاع، فيسقيه الحيا، فينبتُ، فيهيجُ، فيصفرُ، فيكونُ حُطَامًا.

المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةً بلاغيَّةً أسلوبيةً

وأما آية لقمان فمعنى الرَّحمة وتطلُّب النَّفوسِ والأجساد له ليس بواضح ذلك الوضوح، فإذا ما أعملنا العقل، وأدمننا التَّأمُّل طلباً لهذا الذي خفي وراء ظاهر الكلام فإننا نجد أنَّ الباعثَ على استخدام لفظِ الغيثِ في آية لقمان أنَّها تكلمت على مفاتيح الغيب الخمسة.

فعن سالم بن عبد الله عن أبيه، أنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (مَفَاتِحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)¹

ولا يعظم أمرُ الغيبِ في نفسِ قَدْرٍ عِظَمه عند من يتطلَّب الغيث، ويتلهَّف لنزوله من بعد طول جدبٍ وشديد قحطٍ؛ إذ يطيل التفكير في شأنه، ويتشوق لعرفان زمن وقوعه، متى يأتي؟ وهل سيأتي أو لن يأتي. وتلك أحوال لا يناسبها غيرُ لفظِ الغيث.

ويلوح لي باعثٌ آخرٌ وراء إثثار الغيث على المطر في آية لقمان، وهو مناسبةُ المطلع للخاتمة (فلقمانُ في صدرها: ((وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ))، وفي آخرها: ((وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ))² فإنزال الماء من السماء يناسبه لفظُ الغيثِ لا لفظِ المطرِ؛ وذلك لدلالة الغيثِ وإنزال الماء في استعمال القرآن على معاني الرَّحمة والخير، بل لا طرادهما في الدلالة على هذه المعاني. وهذه آيات إنزال الماء من السماء تبيِّن عن ذلك الإطراد:

((الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)) البقرة: 22.

¹- البخاري، ج 4، ص 1693، رقم 4351.

²- مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، السيوطي، ص 59.

خليل محمد أيوب

((وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)) الأنعام: 99.

((إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيَطَّهَّرَكُم بِهِ وَيُدْهَبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ)) الأنفال: 11.

((أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ)) الرعد: 17.

((اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ)) إبراهيم: 32.

((وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ)) الحجر: 22.

((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ)) النحل: 10.

((وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ)) النحل: 65.

((الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى)) طه: 53.

المطر والغيث في القرآن والحديث دراسة بلاغية أسلوبية

((أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ)) الحج: 63.

((وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ)) المؤمنون: 18.

((وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا)) الفرقان: 48.

((أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ)) النمل: 60.

((وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ)) العنكبوت: 63.

((وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)) الروم: 24.

((أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ)) فاطر: 27.

((أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَاتْرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ)) الزمر: 21.

((وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ)) الزخرف: 11.

((وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ)) ق: 9.

خليل محمد أيوب

ولو أنّ القرآن أتى بلفظ المطر في الخاتمة بدلاً من الغيث لما كان ذلك مناسباً للمطلع؛ إذ هيئة السّورة ستكون عندئذٍ مبتدئةً بلفظٍ اطرّد استعماله في الخير، ومنتهيةً بلفظٍ غلب استعماله في ضدّ الخير؛ فالمطر في القرآن - كما ظهر - جاء دالاً في الغالب على العذاب، ولم يُستعمل في الخير إلا في آية الأحقاف.

رابعاً: المطر والغيث في الحديث النبوي الشريف:

إذا كان معنى العذاب غلب على لفظ المطر في القرآن فإنّ الحديث النبوي جرى في استعماله مجرى مغايراً؛ فقد استعمله في الخير مرّات عديدة. من ذلك:

عن زيد بن خالد الجهني، قال: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَّةِ فِي إِثْرِ السَّمَاءِ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: (هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟) قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: قَالَ: (أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ. فَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي كَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ. وَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي مُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ)¹

وعن أنس، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ).²

وعن أبي هريرة أنّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: (إِنَّ السَّنَةَ لَيْسَ بِأَنَّ لَا يَكُونُ فِيهَا مَطَرٌ، وَلَكِنَّ السَّنَةَ أَنَّ تُمَطِرَ السَّمَاءُ، وَلَا تُنْبِتَ الْأَرْضُ).³

¹ - البخاري، ج 1، ص 290، رقم 810. مسلم، ج 1، ص 83-84، رقم 71.

² - سنن الترمذي، ج 3، ص 147، رقم 2869. مسند أحمد، ج 19، ص 334، رقم 12327.

³ - مسند أحمد، ج 14، ص 202، رقم 8511. قال الشيخ شعيب في الحاشية: إسناده صحيح على شرط مسلم.

المطر والغيث في القرآن والحديث دراسة بلاغية أسلوبية

فالمطر في الحديث الأول دالٌّ على الخير دلالة واضحة، يبيّن ذلك تقييد النبي صلى الله عليه وسلم الفعل (مُطرنا) بقوله: (بفضل الله ورحمته).

وفي الحديث الثاني يُمثّل النبي صلى الله عليه وسلم لعظم الخير في أمته أولها وآخرها بعظم خير المطر أوله وآخره. ولكن لا بدّ من التنبيه هنا على أنه لا يصحّ أن يفهم من تمثيل النبي صلى الله عليه وسلم (التّردد في فضل الأول على الآخر، فإنّ القرن الأول هم المفضلون على سائر القرون... وإنّما المراد منه نفعهم في بثّ الشريعة والذبّ عن الحقيقة).¹ أو لعلّ التمثيل مبنيٌّ (على التّقريب لهم من صحابته).²

وفي الحديث الثالث يبيّن النبي صلى الله عليه وسلم للناس المعنى الدقيق للقحط: فليس القحط ألا ينزل المطر، وإنّما القحط أن ينزل المطر، ثم لا يكون من بعد ذلك الخير الذي يريجه الناس، والمراد من هذا الحديث: (نسبة الأشياء إلى خالقها وموجدتها المنعم بها، فهو المعطي والمانع والخالق والرازق، فالكلّ منه وإليه، فليس للمطر عمل في الإنبات، إنّما الإنبات بأمر الله، تُمطر ولا تُنبت، وتنبت ولا تمطر).³

وثمة أحاديث كثيرة استعملت لفظ المطر دالاً على الخير وسبباً له، ولكنّ لفظه ليس من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، وإنّما من لفظ الرّواي عنه كمثل هذا الحديث:

عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطُّ مُسْتَجْمِعًا ضَاحِكًا حَتَّى أَرَى مِنْهُ لَهَوَاتِهِ، إِنَّمَا كَانَ يَتَبَسَّمُ، وَكَانَ إِذَا رَأَى غَيْمًا أَوْ رِيحًا عُرِفَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ،

¹ - الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي، ج 12، ص 3968.

² - تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص 181.

³ - الشافي في شرح مسند الشافعي، ابن الأثير، ج 2، ص 358.

خليل محمد أيوب

النَّاسُ إِذَا رَأَوْا الْغَيْمَ فَرِحُوا رَجَاءً أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْمَطَرُ، وَأَرَاكَ إِذَا رَأَيْتَهُ عُرِفَتْ فِي وَجْهِكَ الْكِرَاهِيَةُ، فَقَالَ: " يَا عَائِشَةُ، مَا يُؤْمِنُنِي أَنْ يَكُونَ فِيهِ عَذَابٌ؟ قَدْ عَذَّبَ قَوْمٌ بِالرِّيحِ، وَقَدْ رَأَى قَوْمٌ الْعَذَابَ، فَقَالُوا: هَذَا عَارِضٌ مُمِطِرُنَا."¹

وهذه الأحاديث الكثيرة - وإن لم تكن ميداناً للدراسة - تدلّ على كثرة استعمال لفظ المطر في الكلام البشريّ دالّاً على الخير وصانعاً له.

ولم يستعمل لفظ المطر - فيما أعلم - في حديث النبيّ مسبباً لشيءٍ من الأذى إلا في حديثٍ واحدٍ:

فَعَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (خَرَجَ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ يَمْشُونَ، فَأَصَابَهُمُ الْمَطَرُ، فَدَخَلُوا فِي غَارٍ فِي جَبَلٍ، فَانْحَطَّتْ عَلَيْهِمْ صَخْرَةٌ - قَالَ - فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: ادْعُوا اللَّهَ بِأَفْضَلِ عَمَلٍ عَمِلْتُمُوهُ. فَقَالَ: أَحَدُهُمُ اللَّهُمَّ...)²

فالمطر قد أصاب ذلك نفرَ الكريم بالبلل الشّدِيد، واضطرهم لدخول الغار، فانحطّت الصخرة عليهم، ولاحظ استعمال النبيّ للفعل (أصاب) الذي يدلّ على نوعٍ من الأذى نزل بأولئك الرجال؛ إذ يصوّر فعلُ الإصابة ما نزل من مطر عليهم بسهام أذتهم أشدّ الإيذاء؛ وذلك بالنظر إلى ما أصابهم من بلل المطر، ثم ما آل إليه حالهم من ضيقٍ وكربٍ شديدين بعد اللجوء إلى الغار.

وهذا الفعل (أصاب) (جاء في الخير والشرّ قال تعالى: ((إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ...)) التوبة: 50 ((وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فُضْلٌ مِّنَ اللَّهِ)) النساء: 73. فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ)) النور: 43...)) قال

¹ - البخاري، ج3، ص1172، رقم4551.

² - البخاري، ج2، ص771، رقم2102.

المطر والغيث في القرآن والحديث دراسة بلاغية أسلوبية

بعضهم: الإصابة في الخير اعتباراً بالصَّوب، أي بالمطر، وفي الشرِّ اعتباراً بإصابة السَّهم.¹

ولا يعكّر هذه الدلالة التي تتسق مع معنى الأذى، وتدلّ عليه ورود روايةٍ أخرى، وهي (أخذهم المطر)²؛ إذ في الفعل (أخذهم) معنى الإحاطة بهم، والاستمکان منهم. ولذا اضطرهم المطرُ إلى أن يلجؤوا إلى الغار طلباً للسلامة والأمان، ولما آووا إليه نزل بهم ما هو أشدّ؛ إذ انسَدَّ فم الغار كما يقول النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في رواية الأخذ: (بَيْنَمَا ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ يَمْشُونَ أَخَذَهُمُ الْمَطَرُ، فَأَوُّوا إِلَى غَارٍ فِي جَبَلٍ، فَانْحَطَّتْ عَلَى فَمِّ غَارِهِمْ صَخْرَةٌ مِنَ الْجَبَلِ، فَانْطَبَقَتْ عَلَيْهِمْ...) ³ والتعبير بالفم تعبيرٌ استعاريٌّ دقيقٌ جعل به النَّبِيُّ الغارَ كأنناً يلتهم الطعام، ويصيِّره كأن لم يكن، في دلالةٍ على نزول الهلاك التَّامِّ بأولئك النفر.

وليس من شكٍّ في أنَّ الأذى الذي في الحديث من جنس الأذى الذي في قول الله تعالى: ((وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَى)) فالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هاهنا جرى في اختياره مجرى القرآن في استعمال المطر مع الأذى، وكذلك سار على دربه في النظر إلى معني الانسكاب بقوة والنزول بسرعة اللذين كان القرآن ينظر إليهما، وهو يعبّرُ بلفظة المطر.

وأما الغيثُ فجرى الحديث النَّبَوِيُّ في استعماله على طريقة القرآن في حصوله من بعد قنوط النَّاسِ وطول انتظارهم له، وكذلك في دلالته على الخير والفعل له.

فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ جُمُعَةٍ مِنْ بَابِ كَانَ نَحْوَ دَارِ الْقَضَاءِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ،

¹ - المفردات في غريب القرآن، ص 288، (ص و ب)

² - البخاري، ج 2، ص 821، رقم 2208. مسلم، ج 4، ص 2099، رقم 2743.

³ - البخاري، ج 2، ص 821، رقم 2208. مسلم، ج 4، ص 2099، رقم 2743.

خليل محمد أيوب

فَاسْتَقْبَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتَ
الْأَمْوَالُ، وَأَنْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُغِيثُنَا. فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ يَدَيْهِ: ثُمَّ قَالَ: (اللَّهُمَّ اغْنِنَا اللَّهُمَّ اغْنِنَا اللَّهُمَّ اغْنِنَا).¹

وعن أبي موسى، عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ
مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ، أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتْ الْمَاءَ،
فَأَنْبَتَتْ الْكَلَاءَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ فَتَفَعَّ اللَّهُ بِهَا
النَّاسَ، فَشَرِبُوا، وَسَقَوْا، وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قَيْعَانُ لَا
تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلَاءً. فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ، وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ
بِهِ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ
بِهِ).²

ففي الحديث الأول يندفع الرجل إلى مقاطعة النبي - صلى الله عليه وسلم -
وهو يخطب طالباً منه أن يستسقي الله لهم، وفي الحديث الثاني يمثل النبي صلى
الله عليه وسلم لمن قبل برسالته، ومن كفر بها بالأرض الطيبة المعدن والأرض
العقيم، فالأرض الطيبة قبلت الغيث، فنبت فيها الخير والعشب والكلأ الكثير،
والأرض العقيم لا خير فيها، لم تمسك ماءً، ولم تنبت خيراً.

وإذا ما رحنا نتأمل استعمال النبي صلى الله عليه وسلم ألفاظاً المطر
والغيث في أحاديثه الشريفة فذلك يثير في وجهنا سؤالاً مهماً، وهو: لماذا أثار
النبي صلى الله عليه وسلم في الحديثين الأخيرين لفظ الغيث على المطر؟ ولماذا
أثار المطر على الغيث في الأحاديث التي سبقت هذين الحديثين: (مُطِرْنَا بِفَضْلِ
اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ) و(مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطْرِ) و(إِنَّ السَّنَةَ لَيْسَ بِأَنْ لَا يَكُونَ فِيهَا مَطَرٌ)؟

¹ - البخاري، ج 1، ص 344، رقم 986.

² - البخاري، ج 1، ص 42، رقم 79. مسلم، ج 4، ص 1787-1788، رقم 2282.

المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةً بلاغيةً أسلوبيةً

والجواب عن هذا السؤال هو أنّ لفظ الغيث يأتي في استعمال النبي صلى الله عليه وسلم حيث تكون الحاجة للغيث ماسةً، فيتطلبه الناس ويرجون نزوله، فذلك هو ما دعا النبي صلى الله عليه وسلم لإيثار لفظ الغيث على المطر في الحديث الأول، بل هو الداعي لاستعمال الفعل (يغثنا) من قبل الرجل الذي طلب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم؛ فهو ما قاطع النبي، وما اندفع ذلك الاندفاع إلا لشديد الحاجة إلى ما يغيث؛ فقد هلكت الأموال، وانقطعت السبل، وذلك أيضاً هو الداعي إلى اختيار الغيث في حديث: (مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير).

يقول الإمام الطيبي رحمه الله تعالى معللاً اختيار الغيث في هذا الحديث: (والغيثُ: المطر. وإنما اختير الغيثُ على سائر أسماء المطر ليؤذنَ باضطرار الخلق إليه حينئذٍ، قال الله تعالى: ((هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا)) وقد كان النَّاسُ في الزَّمانِ الأوَّلِ قبل المبعثِ، وهم على فترَةٍ من الرسل، وقد امتحنوا بموت القلب ونضوب العلم، حتى أصابهم الله برحمةٍ من عنده، فأفاض عليهم سجال الوحي السماوي، فأشبهت حالهم حال من توالى عليهم السنون، وأخلفتهم المحامل، حتى تداركهم الله بلطفه، وأرخت عليهم السماء، غير أنه كان حظ كل فريق من تلك الرحمة على ما ذكره من الأمثلة والنظائر، وإنما ضرب المثل بالغيث للمشابهة التي بينه وبين العلم، فإن الغيث يحيي البلد الميت، والعلم يحيي القلب الميت).¹

وأما الأحاديث التي استعمل فيها المطر دالاً على الخير والنعمة فلم يكن فيها اضطرار من الخلق إليه حتى يؤتى بلفظ الغيث؛ إذ دار موضوعها حول معنى الخير، وكيف يكون؟

¹ - الكاشف عن حقائق السنن، ج2، ص616.

خليل محمد أيوب

ففي الحديث الأول مثل النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَظْمِ خَيْرِ الْأُمَّةِ فِي أَوَّلِ أَيَّامِ الْإِسْلَامِ وَفِي آخِرِ الزَّمَانِ، وَفِي الْحَدِيثِ الثَّانِي دَارَ الْكَلَامِ النَّبَوِيِّ حَوْلَ الصَّبَّاحِ لِلْمَطَرِ، فَأَرْجَعَ الْمُؤْمِنُونَ الْإِمْطَارَ إِلَى فَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ، وَأَرْجَعَ الْكُفَّارَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ، وَفِي الْحَدِيثِ الثَّلَاثِ تَبْيِينٌ لِلنَّاسِ أَنَّ خَيْرَ الْمَطَرِ لَيْسَ بِكَائِنٍ فِي نَزْوَلِهِ، (خِلَافًا لِلْعَرَبِ فِيمَا كَانُوا يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ مِنْ نِسْبَةِ النَّبَاتِ وَالْخَصْبِ إِلَى الْمَطَرِ).¹ وَإِنَّمَا كَائِنٌ فِي تَفَضُّلِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ وَمَتَّهِ عَلَيْهِمْ. فَنَاسِبٌ كُلُّ هَذِهِ الْأَحْوَالِ أَنْ يُؤْتَى بِلَفْظِ الْمَطَرِ، وَلَيْسَ بِلَفْظِ الْغَيْثِ.

خامساً: خاتمة:

ونخلص من كلِّ ما مضى درسُه في هذا البحث إلى خمس نتائج، وهذه النتائجُ هي ما يلي:

1- كشفتِ الدِّراسةُ عن أنَّ معنى العذاب الذي لحظته المعاجمُ في المطر ليس من استعمال العرب، وإنَّما هو استعمالٌ خاصٌّ بالقرآن؛ فالمطر حين يُطلق عند العرب يتمحّض للدِّلالة على الخير والرَّحمة.

2- وجدتِ الدِّراسةُ أنَّ العرب قد تطلق لفظ المطر، وهي تريد الغيثَ، لكنَّ هذا الإطلاق لا بلاغة فيه، ولا براعة؛ لأنَّه لا يستطيع أن يصوِّر لنا -كما يصوِّر الغيث - مشاعر النَّاسِ وأحاسيسهم، ولا ينقل لنا تطلُّبهم الماءَ، ولا تلهِّفهم لنزوله.

3- كشفتِ الدِّراسةُ عن أنَّ استعمال القرآن المطر في العذاب استعمال غالب وليس بمطرِّدٍ؛ فالمطر في آية الأحقاف (قالوا: هذا عارض ممطرنا) مستعملٌ في معنى الخير؛ لأنَّ الزاوية التي يجب أن ننظر من خلالها إلى استعمال

¹ - الشافعي في شرح مسند الشافعي، ج2، ص358.

المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةً بلاغيَّةً أسلوبيةً

لفظ المطر في هذه الآية ليس ما آل إليه حالُ الكفار مع العارض الذي رأوه، وإنما كيف نظروا إليه لحظة ظهوره لهم؟ وكذلك عللتِ الدراسة استعمال القرآن المطر في العذاب، فأرجعته إلى ما في لفظ المطر من دلالة على الانسكاب بقوة أو الانحدار بسرعة، وهذا وذلك مما يناسب العذاب، ويتسق معه. وأمَّا الغيث وإنزال الماء من السماء فوجدتِ الدراسة أنَّهما لم يستعملتا في القرآن لغير الدلالة على الرحمة والخير والتَّعْمة.

4- ظهر للدراسة أنَّ الحديث النبوي جرى في استعمال لفظ المطر مجرى مغايراً للقرآن؛ إذ غلب عليه معنى الخير، ولم يُستعمل سبباً للأذى إلا في حديث واحدٍ، وظهر لها أنَّ القرآن والحديث لم يأتيا بلفظ الغيث إلا في حال اضطرار النَّاس إليه وشديد حاجتهم له.

5- بيَّنتِ الدراسة من خلال التحليل البلاغي الأسلوبية مطابقة المقال لما يقتضيه الحال في استعمال القرآن والحديث لفظي المطر والغيث؛ فلا عدول عن لفظٍ إلى آخرٍ إلا لداعٍ معنوي يدعو إلى ذلك العدول.

المصادر:

- 1- القرآن الكريم
- 2- الإنشقاق في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة العامَّة للكتاب، 1974م.
- 3- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمَّد القسطلاني، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ط6، 1305.
- 4- إصلاح المنطق، يعقوب بن السكيت، تح: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط4.

خليل محمد أيوب

- 5- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي، الدكتور عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة ط3.
- 6- تاج العروس، مرتضى الزبيدي، مجموعة من المحققين، سلسلة التراث العربي، الكويت.
- 7- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة الدينوري، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراق، ط2، 1419هـ - 1999م.
- 8- التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، ط7.
- 9- تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تح: عبد السلام هارون، وزملاؤه، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- 10- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد المحسن التركي، دار هجر، السعودية، ط1، 1422هـ، 2001م.
- 11- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1987.
- 12- الشافي في شرح مسند الشافعي، مجد الدين بن الأثير، تح: أحمد بن سليمان، ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 1426هـ - 2005م.
- 13- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ - 1987.
- 14- صحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، حكم على أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2000م.
- 15- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 16- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 17- العين، الخليل بن أحمد، تح: د. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، د. ط، د.ت.

المطرُ والغيثُ في القرآنِ والحديثِ دراسةً بلاغيَّةً أسلوبيةً

- 18- فتح الباريِّ شرح صحيح البخاريِّ، ابن حجر العسقلاني، تصحيح محبِّ الدِّين الخطيب، وعليه تعليقات ابن باز، خرَّج أحاديثه محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 19- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرِّسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.
- 20- القرآن والحديث، مقارنة أسلوبية، د. إبراهيم عوض، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2000م.
- 21- الكاشف عن حقائق السنن، شرف الدِّين الطيبي، نشر عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار الياز، مكة المكرمة، ط1، 1997.
- 22- لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله الكبير، وزميلاه، دار المعارف، القاهرة.
- 23- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تح: فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت.
- 24- المحكم والمحيط الأعظم، علي بن سيده، تح: عبد الستار فرّاج وآخرون، معهد المخطوطات، ط1، 1972.
- 25- المحيط في اللغة، الصّاحب بن عبّاد، تح: محمَّد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414هـ - 1994م.
- 26- مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع - بحث في العلاقات بين مطالع سور القرآن وخواتيمها، جلال الدين السيوطي، قرأه وتمّمه: د. عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 1426هـ.
- 27- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.
- 28- المعجم الاشتقائيّ المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم، الدكتور محمَّد حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2011.
- 29- المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمَّد، المشهور بالزّاغب الأصفهانيّ، تح: محمَّد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

خليل محمد أيوب

30- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، المكتب الإسلامي، القاهرة،
د. ط، د. ت.

Türk Din Mûsikîsi'nde “Mevlevî Ayini” Formuna Genel Bir Bakış

Ömer Faruk BAYRAKÇI*

Türk Din Mûsikîsi'nde “Mevlevî Ayini” Formuna Genel Bir Bakış

Özet ▶ Türk din mûsikîsinde Mevlevî ayininin önemli bir yeri vardır. Mevlevî ayini formu, Türk din mûsikîsi formları içinde büyük ve özel bir konuma sahiptir. Mevlevî semâna eşlik eden bir mûsikî formu olarak Mevlevî Ayini, Mevlevî tarikatında mukabele olarak tanımlanır. Mevlevî Ayini, mevlid ve miraciye gibi bir defa bestelenmiş formlar dışında Türk din mûsikîsinin en büyük formu olarak bilinir. Mevlevî Ayini, ihtiva ettiği söz ve eylemlerle kendine özgü bir inanç, hayat ve anlam dünyası ortaya koyar. Orijinal bir müzik biçimi olan Mevlevî Ayini, bir inancın insan, toplum, kâinat ve kıyamet tasavvurunu tasvir eder. Bu çalışmada Türk din mûsikîsinde bu anlamları içine alan Mevlevî Ayini formu ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mevlevî Ayini, Türk din mûsikîsi, Mevlevîlik.

An Overview to the “Mevlevi Ritual” Form in Turkish Religious Music

Abstract ▶ The Mevlevî Ritual has an important place in the Turkish religious music. The Mevlevî Ritual form has a large and a special position among the Turkish religious music forms. The Mevlevî Ritual as a musical form accompanying the Mevlevî Sema is defined as the response (Mukabele) in the Mevlevî Order. The Mevlevî Ritual is known as the largest form of the Turkish religious music except the forms composed a time such as Mevlid and Miraciye. The Mevlevî Ritual, with words and actions it contains, reveals a specific world of faith, life and meaning. The Mevlevî Ritual, an original music format, expresses the concept of man, society, universe and apocalypse of a faith. This study discusses the Mevlevî Ritual form containing this senses in the Turkish religious music.

Keywords: Mevlevî Ritual, Turkish religious music, Mevlevîsm

Giriş

Batı mûsikîsi sisteminden sonra dünyada en çok yayılmış mûsikî sistemi olarak bilinen Türk mûsikîsinin İslam dünyasındaki büyük

* Uzm., ESOĞÜ İlahiyat Fakültesi, e-mail: bayrakci@ogu.edu.tr

hâkimiyeti ve tesirlerinin yanı sıra, Doğu Avrupa, Balkanlar, Endonezya ve Hindistan gibi coğrafyalara ait mûsikîlerde de etkileri görülmektedir (Öztuna, 2006:432 C2). Çok sesli (polifonik) Batı mûsikisine karşı Türk mûsikîsinin en büyük ve ayırıcı özelliği, tek sesli bir mûsikî olarak tespit edilebilir. Ayrıca batı mûsikîsi bir tam aralığı ikiye bölen yarım sesleri kullanırken, Türk mûsikîsinde her birine koma adı verilen bir tam aralığın dokuz parçaya ayrılması ile ses zenginliği sağlayan Türk mûsikîsi perdeleri ortaya çıkmıştır. Bu perdelerin belirli kurallara bağlı şekilde kullanımı ile makamlar, melodileri Türk mûsikîsinde özel kalıplar ile vuruşlara oturtulması ile de usul denilen kavramlar mûsikîmizin temelini oluşturmuştur. Türk mûsikîsi nazariyatının temellerini atan Kindi, Farâbi, İbni Sina, Safiyyüddin-i Urmevî, Abdülkâdir Merâği gibi müzikologlardan sonraki dönemlerde de mûsikînin pratik yönünün yanı sıra teorik yönü ile ilgili çalışmalar devam etmiştir.

Türk mûsikîsi eğitiminin meşk adı verilen bir sisteme dayalı olarak geliştiği, gerek vokal gerekse çalgı öğretimi ve öğrencilerin eser dağarcığı edinmelerinde bu sistemin kullanıldığı bilinmektedir (Behar, 1998:13). Notanın kullanılmadığı zamanlarda meşk sisteminin önemine işaret eden Öztuna, meşki öğretici tarafından mûsikî parçalarının çalınması ve okunması ile öğrenciye öğretilmesi şeklinde tanımlamıştır (2006:45 C2). Zaman içerisinde geliştirilen çeşitli nota sistemleri ile mûsikî eserleri unutulmaktan ve kaybolmaktan kurtulmuşsa da meşk sistemi ile mûsikî eğitimi öneminden bir şey kaybetmeden devam etmiştir.

Türk din mûsikîsinde önemli bir yeri olan Mevlevî Ayini, Türk din mûsikîsi formları içinde büyük ve özel bir konuma sahiptir. Mevlevî Semâna eşlik eden bir mûsikî formu olarak Mevlevî Ayini, Mevlevî tarikâtında mukabele olarak tanımlanır. Mevlevî Ayini, mevlid ve mirâciye gibi bir defa bestelenmiş formlar dışında Türk din mûsikîsinin en büyük formu olarak bilinir. Mevlevî Ayini, ihtiva ettiği söz ve eylemlerle kendine özgü bir inanç, hayat ve anlam dünyası ortaya koyar. Orijinal bir müzik biçimi olan Mevlevî Ayini, bir inancın insan, toplum, kâinat ve kıyamet tasavvurunu tasvir eder. Bu çalışmada Türk din mûsikîsinde bu anlamları içine alan Mevlevî Ayini formu ele alınmaktadır.

1. Türk MüsİKİsİ'nde Beste Formları

Türk müsİKİsİ eserlerinin tasnifi için çeşİtli gruplandırmalar yapılmış, yaygın olarak müsİKİ formları şu başlıklar altında toplanmıştır: Sözlü müsİKİ, sözsüz müsİKİ, dini müsİKİ, dindışı müsİKİ, cami müsİKİsİ, tekke müsİKİsİ.

Özalp, bu başlıklar altındaki müsİKİ formlarını şöyle sıralamıştır:

Saz müsİKİsİ: peşrev, saz semaisi, medhal, sirtö, longa, mandra, taksim, çiftetelli, zeybek..

Sözlü müsİKİ: kâr, kârçe, kâr-ı nâtık, beste, ağır semâi, yürük semâi, şarkı, türkü, gazel, köçekçe ve tavşanca..

Cami müsİKİsİ: ezan, salâ-salât, bayram salâtı, cenaze salâtı, cuma salâtı, salât-ı ümmiye, tekbir, kıraat, münacat, na't, mevlid, istiğfar, mi'raciye, temcid, duâ, ilâhi.

Tekke müsİKİsİ: ayin, durak, tevşih, şuğul, nefes, mersiye, kasîde, nevbe, tesbih, savt. (1992, 5-55)

2. Mevlana Celâleddin Rûmî, Mevlevîlik Ve Sema

Doğu ve batı dünyasının büyük önem verdiği, düşünceleri, sözleri, eserleri hakkında birçok kitaplar yazdığı Hz. Mevlana'nın yaşamı hakkında detaylar çok fazla bilinmemektedir. Hz. Mevlana'nın kendi eserlerinde hayatına ait bilgilere yer vermediği, elimizdeki bilgilere oğlu Sultan Veled'in "İbtidânâme", Feridun Sipehsâlar'ın "Risale", Ahmed Eflâkî Dede'nin "Menâkıbü'l- Ârifin" isimli eserlerinden ulaşıldığı görülmektedir (Özkan, 2008:10). Hz. Mevlana'nın doğum tarihi ile ilgili olarak da çeşİtli görüş ayrılıkları mevcuttur. En yaygın bilgi 30 Eylül 1207 şeklindedir (2008:11). Belh, Nişabur, Bağdat, Akşehir ve Larende (Karaman) de yaşamış daha sonra Konya'ya yerleşmiştir. Tahsiline Belh'de babası ile başlamış daha sonra Seyyid Burhaneddin Tirmizi'den ders almış ve hocasının teşviki ile tahsilini tamamlamak üzere Halep ve Şam'da bir süre bulunduktan sonra Konya'ya dönmüştür (Gölpınarlı, 1942:40). Türkçe, Arapça, Farsça ve Rumca öğrenmiş, babasının görev yaptığı medresede müderrislik yapmış, yaşamı boyunca da çeşİtli hocalardan ders almıştır (Özkan, 2008:13). En iyi bilinen hocası Şems'ten sonra Selahaddin Zerkubi ve Hüsameddin Çelebi gibi

isimlerin Hz. Mevlana'nın hayatında önemli yer aldığı, hatta Mesnevi'yi Hüsameddin Çelebi'nin teşvikleri ile yazdığı bilinmektedir (Gölpınarlı, 1942:54,56). Mesnevi dışında Divan-ı Kebir, Fih-i-ma-fih, Mecalis-i Seb'a eserlerini yazan İslam alimi, mutasavvıf, ilim adamı gibi ünvanlarla anılan Hz. Mevlana'nın 17 Aralık 1273 tarihinde vefat ettiği ve naaşı neyler, kudümler, rebaplar eşliğinde kaldırıldığı bilinmektedir (Özkan, 2008:19).

Yaşamı boyunca çeşitli tarikatlarla ilişkisi olduğu bilinen Hz. Mevlana'nın bir tarikat kurmayı düşünmediği, Mevlevîlik tarikatının ise, Hz. Mevlana'nın ölümünden sonra onu sevenlerin, eserlerinden, sohbetlerinden, vaazlarından istifade edenlerin bir araya gelerek Sultan Veled önderliğinde kurulduğu bilinir (Önder, 1976:83). Mevlevîlik tarikatına özel bir zikir olan semanın Hz. Mevlana ile olan ilişkisi hakkında kesin bir bilgi olamamakla beraber yaygın olarak bilinen hadise şöyledir;

Hz. Mevlana, bir gün bir kuyumcu dükkânının önünden geçerken, kuyumcu çırağının çekiç ile altın döverken çıkardığı sesin ritmiyle, aşka gelip kollarını havaya kaldırarak dönmeye başlar. Bunu gören kuyumcu da ona uyararak aynı şekilde dönmeye, "semâ" etmeye başlar. Bu kuyumcunun Selahaddin Zerkubi olduğu söylenmektedir (Yığıtbaş, 1972:49).

Sema, kelime anlamı olarak işitmek, güzel şöhreti, anılışı duymak anlamına gelir. Terim olarak ise mûsikî nağmelerini dinlemek ve dinlerken kendinden geçerek vecde gelip harekette bulunmak demektir (Gölpınarlı, 1963:48). Hz. Mevlana'nın herhangi bir tekniğe, kurala bağlı olmaksızın yaptığı sema, ölümünden sonra Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi tarafından da aynı şekilde devam ettirilmiştir. Sonraları Cuma namazını takiben Mevlana'yı anmak için düzenlenen toplantılarda da sema yapılması üzerine bunun bir düzene sokulması ihtiyacı ortaya çıkmış ve önce Pir Adil Çelebi, daha sonraki zamanlarda Pir Hüseyin Çelebi tarafından bugünkü şekline getirilmiştir (İnançer, 1994:420).

Sultan Veled babasının postuna onun en yakın arkadaşı Hüsameddin Çelebi'yi oturtmuş, Hüsameddin Çelebi de bu göreve vefatına kadar yaklaşık 11 yıl devam ettikten sonra posta Sultan Veled geçmiştir.

İlk Mevlevî dergahı Mevlana Türbesi civarında kurulmuştur. Bu dönemde Mevlevîlik hızla yayılırken, herhangi bir düzene bağlı olmadan

yapılan sema, bir ayin şeklini almaya başlamıştır (Önder, 1976:83). Konya merkez kabul edilerek Anadolu'nun çeşitli yerlerinde dergahlar açılmıştır. Bu Mevlevîhanelerin kalabalık bir grubun yaşamasına, çile çıkarılmasına müsait, büyük ve geniş olanlarına "âsitâne", belli zamanlarda toplanıp ayin yapılan küçük çaptakilerine ise "zâviye" adı verilmiştir (Özkan, 2008:35). Mevlevî protokolünde Konya Mevlevîhaneleri dışında sırasıyla Afyon, Manisa, Halep, Kütahya asitâneleri gelmektedir. Ancak İstanbul'un ilk Mevlevîhanesi olan Galata Mevlevîhanesi ve daha sonra Yenikapı, Kasımpaşa ve Beşiktaş Mevlevîhaneleri çoğu zaman teşkilat, faaliyet ve gelir bakımından Konya Mevlevîhanelerini geçmişlerdir. Bunların dışında Kahire, Yenişehir, Bursa, Kastamonu, Eskişehir, Gelibolu dergahları da asitâne olarak sayılmaktadır (Öztuna, 2006:52 C2). Kırk gün az yemek, az içmek, az uyumak ve ibadetle nefsi arıtmak olarak tanımlanan çile dönemi, bu Mevlevîhanelerde binbir günlük bir hizmetle tamamlanır ve tamamlayanlara derviş ya da dede ünvanı verilir (Gölpınarlı, 1963:11). Bu Mevlevîhaneler, İslami ilimlerin yanı sıra verilen sanat eğitimleri ile de saray dışında ilk Türk konservatuarları olarak kabul edilmektedir.

Mevlevîhanelerde verilen mûsikî eğitimi ve Mevlevî Ayinlerinin gerek bestecilik gerekse icracılık yönüyle ileri seviyede bir mûsikî donanımı gerektirmesi çok sayıda mûsikîşinas yetişmesine sebep olmuştur. Türk mûsikîsi tarihine bakıldığında besteci ve icracıların genellikle Mevlevî tarikatına mensup olmaları da bu görüşü desteklemektedir. En tanınmışları arasında sayabileceğimiz Buhurizade Mustafa İtri Efendi, Ali Nutki Dede, Sultan III.Selim, Hammamizade İsmail Dede Efendi, Zekai Dede, Neyzen Salih Dede gibi daha birçok Türk mûsikîsi bestekarı, hem Mevlevî Ayini gibi dini formlarda hem de din dışı sahada şaheserler besteleyerek mûsikîye büyük katkı sağlamışlardır.

3. Mevlevî Mûsikîsinde Kullanılan Çalgılar

Dini mûsikînin en önemli çalgılarından biri, hatta en önemli çalgısı olarak bilinen ney, şüphesiz Mevlana'dan önce de vardı. Fakat Mevlana'nın neyi kâmil insana benzetmiş olması ve Mesnevi'ye ney ile başlaması bu çalgının Mevlevîliğin bir sembolü olmasında önemli rol oynamıştır. Mevlana Mesnevi'sine aşağıdaki beyitlerle başlamış ve onsekiz beyit boyunca ney'den bahsetmiştir.

Bişnev ez ney çün hikâyet mîküned

ÖMER FARUK BAYRAKÇI

Ez cüdayîha şikâyet mîküned

Kez neyistan tâ merâ bebürideend

Vez nefîrem merd u zen nâlîdeend

Sine hâhem şerha şerha ez fırak

Ta bigûyem şerh-i derd-i iştiyak

Gölpınarlı(1942:1) da bu beyitleri şöyle tercüme etmiştir;

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın herkes ağlayıp inledi.

Ayrılıktan parça parça olmuş kalb isterim, iştiyak derdini açayım.

Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar.

Mevlana'dan sonra gelen Hüsameddin Çelebi ve Sultan Veled'le tarikat haline gelen Mevlevîlik'te ney sazı giderek daha da önem kazanmış, neyzenler gerek mûsikîmizin gerekse Mevlevîliğin önemli icracıları, bestekârları ve nazariyatçıları olmuşlardır (Erguner, 1999:696 C10).

Klasik Türk mûsikîsinde icrayı yöneten bir şef bulunmaz. İcranın başlangıcı, bitişi, temposu ve nüansları vurmali sazların icrasıyla belirlenir. Mevlevî Ayinleri ritmik yapı itibarıyla çok zengin eserlerdir. "Mutrib heyeti" denilen saz topluluğunu "kudümzenbaşı" kudüm darp-larıyla yönlendirir. Bu sebeple "kudüm" ayinin en önemli sazıdır. Kudümün yanı sıra bendir, daire, halile gibi ritim sazları da sıklıkla kullanılır.

Yaylı çalgıların en eskilerinden olan rebab özellikle dini mûsikîde yaygın olarak kullanılmıştır. Hindistan cevzinin gövdesinden yapılan, yuvarlak ve armudi şekilleri olan rebab günümüzde aynı ilgiyi görmemekle beraber yerini yine yaylı bir çalgı olan klasik kemençe'ye bırakmıştır. Türk mûsikîsinde bas ihtiyacını karşılayan ud ve viyolonsel (çello) yine dini mûsikîde de önemli bir yere sahiptir. Mızraplı çalgılardan ise kanun, ud ve tanbur Mevlevî Ayini icralarında da kullanılmıştır.

4. Mevlevî Ayini (Ayin-i Şerif)

Ayin (ritüel), kelime olarak Farsça kökenli olup, görenek, resim, âdet, düzen, tören anlamına gelir ve tarikatlarda özel bir mûsikî eşliğinde zikir veya raks şeklinde yapılan törensel etkinliği ifade eder. Ayin, genellikle belirli kurallara riayet edilerek gerçekleştirilir. Burada Mevlevî Ayini, Rifâî Ayini, Bektaşî Ayini örnek olarak zikredilebilir (Öztuna, 2006:134 C1). Burada Mevlevî Ayinin nasıl yapıldığına geçmeden önce Mevlevî Ayininin Mevlevîler açısından yer ettiği anlam dünyası ve bu ayinin nasıl anlaşılması gerektiği tartışılacaktır.

4.1. Mevlevî Ayini'nin Anlam Dünyası

Mevlevî tarikatında mukabele olarak tanımlanan Mevlevî Ayini mevlid ve miraciye gibi bir defa bestelenmiş formlar dışında Türk mûsikîsinin en büyük formu olarak bilinir (Öztuna, 2006:134 C1). Mevlevî mukabelesinde amaç kıyamet gününün temsilidir. Sema denilen dönme hareketi kâinatın hareketine benzetilir ve dairenin en üstünde Allah'ın, en alt noktada ise insanın olduğu varsayılır. İnsandan Allah'a çıkan çemberin sağ tarafındaki yaya "kavs-i uruc" (çıkış kavsi), çemberi iki eşit parçaya bölen ve şeyhten başka kimsenin basamayacağı çapa ise "hatt-ı istiva" denir. Bu nedenle hatt-ı istiva insanı Allah'a ulaştıracak en kısa yoldur ve bu da şeyhin kişi üzerindeki önemine işaret eder (Tanrıkorur, 2003:115).

Mûsikî sadece Mevlevîlikte değil başka Sünni tarikatlarda da kullanılmıştır. Mevlevîlerin sema dedikleri bu zikir şekli, Nakşibendi tarikatında "hatm-i hâcegan", Kadirilerde "devran", Halvetilerde "darb-ı esma", sa'di ve rıfâilerde "zıkr-i kıyam" şeklinde tanımlanmıştır (Tanrıkorur, 2003:105). Mevlevî Ayini icraları İstanbul dışındaki tekkelerde genellikle Cuma namazından sonra, İstanbul tekkelerinde ise Cuma ve Salı Galata Mevlevîhanesinde, cumartesi Üsküdar Mevlevîhanesinde, Pazar Kasımpaşa Mevlevîhanesinde, Pazartesi ve Perşembe Yenikapı Mevlevîhanesinde, Çarşamba Beşiktaş ve Bahariye Mevlevîhaneleri'nde yapılmış, ayrıca "ihya geceleri" denilen bayram ve kandil geceleri ile hilafet törenlerinde de ayin icra edilmiştir. (İnançer, 1994:420 C5).

Mevlevî Ayini bestelemeye seçilecek güfte konusunda çeşitli fikir ayrılıkları uzun yıllar yaşanmıştır. Mevlevî Ayini forumda 51 adet eseri

olan müzikolog ve besteci Saadettin Arel Mevlevî Ayini güftelerinin Mevlana'nın Mesnevi veya Divan-ı kebir gibi eserlerinden seçilebileceği gibi dini temalı manzumelerden de seçilebileceğini ileri sürer (Arel, 1954:4). Müzikolog Yılmaz Öztuna ise Mevlana eserlerinden alınan güftelerin yanında Yunus Emre gibi şairlerin güftelerinin de kullanılabilirliğini ancak esas güftenin Mevlana'ya ait olması gerektiğini savunur (Öztuna, 2006:134). Tanrıkorur ise, Mevlana'nın güftelerini tercih etmeyerek (dini içerikli dahi olsalar) tamamı Türkçe şiirlerle ayin bestelenemeyeceğini ileri sürer. Yenişehirli Şeyh Nazif tarafından tamamı Türkçe yazılmış olan güfteyi besteleyen Hacı Haşim Bey'in Suzinak Mevlevî Ayini'nin Beşiktaş Mevlevîhanesi'nde okunmasının ardından, Konya çelebilik makamındaki Şeyh Nazif Dede tarafından ağır bir uyarı mektubu alması ve Mevlevîhanelerde bir daha okunmaması da bu görüşü desteklemektedir (Tanrıkorur, 2003:122).

4.2. Ayin-i Şerif İcrası

Ayin-i Şerif icrası öncesinde tekkelerde namaz vaktine yakın, dervişlerden birinin "hu sala" yada "vakt-i sala" şeklinde ve son heceleri uzatarak seslenmesi ile davet edilir. Bunu duyan dervişler tennure, Destegül, elif-nemed, hırka gibi özel kıyafetlerini giyerek hazırlanırlar. Ezanın okunması ile kapılara vurarak tekrarlanan davetten sonra semahaneye yönelen dervişler semahane kapısından şeyh postuna kadar uzandığı kabul edilen "hatt-ı istîva" denilen çizgiye basmamaya özen göstererek, kıdem ve derecesine göre sıraya girer ve şeyh efendiyi beklerler. Şeyhin gelmesi ile namaz kılınır, dua edilir, tespîh çekilir ve mesnevi okunur. Şeyhin posta, dervişlerin de yerlerine geçmesi ile mukabele başlar (Özkan, 2008:42). Mevlevî Ayininin klasik icra şeması şöyledir:

- a) Meydancı dede'nin "buyurun ya huu!.." çağrısı üzerinde meydana gelen dedeler, mutrib heyeti ve semazenlerin şeyhi beklemeleri.
- b) Semâhanede toplu namaz
- c) Mesnevi dersi (şeyh veya mesnevihan tarafından)
- d) Post duası (şeyh tarafından)
- e) Na't-ı Mevlana (Mevlana Celaleddin Rumi/Itri/Rast)
- f) Ayin-i Şerif'in makamında peşrev (semahanenin peşreve uygun ağır adımlarla üç defa devredilmesi, Devr-i veledî)
- g) Ayin-i Şerif (dört selam)

- h) Son peşrev
- i) Son yürük semai
- j) Son taksim Aşr-ı Şerif
- k) Fatıha ve Gülbanklar (tarikatchı dede veya duacı dede tarafından) (Tanrıkorur, 2003:133-134).

Mevlevî Ayini icrasına Na't-ı Şerif ile başlanır. Mevlevî tekkelerinden na'than önemli bir yere sahiptir. Dindışı formlarda bestelediği eserlerin yanında Mevlevî Ayini formunda da yedi eser besteleyen Hamamizade İsmail Dede Efendi aynı zamanda 19. Yüzyılın en tanınmış na'thanları arasında olduğu bilinir. Ayin icralarında okunan güftesi Mevlana'ya bestesi İtri'ye ait olan Rast makamındaki na't, genellikle bir kişi tarafından okunmakla beraber, okuyuş üslubu aynı olan iki kişi tarafından da okunabilmektedir (Ergun, 1943:469).

Na't-ı Şerifin bitmesi ile kudümzenbaşının kudüme birkaç darp vurmasının ardından neyzenbaşı ya da başka bir neyzen tarafından "post taksimi" denilen taksim başlar (İnançer, 1994:420). Rast makamında okunan Na't'ın ardından yapılan bu taksim icra edilecek ayinin makamına hazırlayıcı bir taksim niteliğinde olup, buna baş taksim ya da giriş taksimi de denir (Tanrıkorur, 2003:113). Ney taksimi aynı zamanda her şeye can veren ilâhi nefesi temsil eder.

Na't ve ney taksimi boyunca oturan semazenler, peşrevin çalınmaya başlamasıyla ellerini güçlü bir şekilde yere vurarak ayağa kalkarlar. Otururken ölmüş sayılan semazenlerin, bu bölümde ayağa kalkmaları, Hz.İsrafil'in sura üflerken çıkardığı ses(ney sesi) ile dirilmeyi temsil eder ve mutrip heyeti tarafından peşrevin icra edildiği Devr-i Veleđi (Sultan Veleđ Devri) denilen bölüm başlar (Gölpınarlı, 1953:385). Ayaktaki semazenler birbirlerine yaklaşarak postun önünde duran şeyhe baş keserek selam verirler. Sağa doğru dönen şeyh peşrevin temposuna göre sağ ayağını atıp solu sürüyerek, sonra solu atıp sağı sürüyerek yürümeye başlar ve semazenler de aynı hareketler ile onu takip ederler. Şeyhten başka kimsenin basamadığı "hatt-ı istiva" denilen çizgiye gelindiğinde atlayarak geçilir ve posta arkalarını dönmeden cephelerini geliş yönüne çevirerek devam ederler (İnançer, 1994:420). Arkasından gelen semazenle karşı karşıya geldiklerinde sağ ellerini kalplerine götürerek ve birbirlerinin yüzüne bakarak selamlaşırlar ve bu hatt-ı istivaya her gelindiğinde tekrarlanır. Devr-i veledi üç tur yapılır. Üç tur tamamlanana kadar peşrev bitmiş bile olsa başa dönülür. Bu devrin üç kez yapılması tasavvuftaki ilme'l yakın (öğrenerek bilme), ayne'l yakın (görerek bilme) ve Hakke'l yakın (hiç şüphesiz bilme, Allah

ile bir olma) anlamına gelmektedir (Özkan, 2008:49). Üç tur tamamlanana kadar peşrevin tekrarlanmasından dolayı ayın peşrevlerinde genellikle karar bölümü bulunmamaktadır ve ayın peşrevleri besteciler tarafından Muzaaf Devr-i Kebir denilen 28 zamanlı Devr-i Kebir usulünün Devr-i Veledi yürüyüşüne uygun olarak en ağır mertebesinde bestelenmektedir (Çevikoğlu, 2008:96).

Devr-i Veled'i tamamlandıktan sonra kısa bir ney taksimi yapılır. Şeyh postta, semazenler ise şeyhin solunda baş keserek selam verirler. Semayı yönetecek olan semazenbaşı dışında bütün semazenler hırkalarını oldukları yere bırakarak şeyhin önüne giderler ve önce semazenbaşı olmak üzere bütün semazenler sırayla şeyhin elini öperler, şeyh de onların sikkelerini öpererek semaya izin vermiş olur. Semazenler sağ eli yukarıya sol eli aşağıya bakacak şekilde semaya başlarlar. Semazenler her çark atışta "ism-i celâl" yani "Allah" ismini zikrederler. Şeyh bu esnada postun gerisinde ayakta semayı izlerken semazenbaşı ise semahane semazenler arasında dolaşarak semayı yönetir (İnançer, 1994:421). Birinci selam denilen bu bölümde semazenler hem kendi etrafında hem de semahane etrafında devrederler. Birinci selam insanın Allah'ın yüceliğini bilmesi ve kendi kulluğunu idrak etmesi anlamına gelir (Özkan, 2008:49). Mevlevî ayinlerinin birinci selamı genellikle 14 zamanlı Devr-i Revân usulünde bazen de 8 zamanlı Düyek usulünde bestelenir (Çevikoğlu, 2008:96).

Selam geçişleri esnasında ayın icrasında bekleme yapılmaz. Semazenler hangi Mevlevî Ayininin icra edildiğini bilmiyor bile olsalar, farklı usullerde bestelenen selamlardaki usûl değişikliğini fark ederek bir selamın bitip diğerine geçildiğini anlamış olurlar. İkinci selama geçilmesiyle semazenler olduğu yerde yüzlerini semahanenin merkezine çevirerek selam verirler. İkili üçlü gruplar halinde omuz omuza yaslanarak niyaz vaziyetinde şeyhin postun önüne geçmesini beklerler. Şeyhle karşılıklı baş kesilir, bu sırada şeyh içinden selam duası yapar. Şeyhin yerini almasıyla tekrar baş kesilir ve sema başlar (İnançer, 1994:421). İkinci selam Allah'ın kıyas kabul etmez kudret ve kuvveti karşısında kulun hayranlığını ifade eder (Özkan, 2008:49). İkinci selamda 9 zamanlı Ağır Evfer usulü kullanılır (Çevikoğlu, 2008:96).

En geniş ve sanatlı bölüm olarak kabul edilen üçüncü selama geçildiğinde ikinci selamda yapılan sema şekli ve selamlaşmalar aynı şekilde tekrarlanır. Bu bölümde makam ve usul geçkileri kullanılır. Genellikle Devr-i Kebir usulü ile başlar ancak nadiren Frenkçin, Ağır Dü-

yek ve Evsat usulleri ile başladığı da görülür. Bu bölümün ardından Ak-sak Semai usulünde saz terennümü ile Yürük Semai bölümüne bağlanır. Yürük Semai bölümünde Ahmed Eflaki dede'nin yazdığı Türkçe güfteli dörtlük yer alır (Çevikoğlu, 2008:97).

*Ey ki hezar aferin bu nice sultan olur
Kulu olan kişiler husrev ü hakan olur
Her ki bu gün Velede inanuben yüz süre
Yoksul ise bay olur bay ise Sultan olur*

Üçüncü selam hayranlığın "Allah aşkına" dönüşmesi ve bu aşkla şevkin bir araya gelmesi anlamına gelir ve bu nedenle yürük usuller kullanılır (Özkan, 2008:49).

Dördüncü selamda semazenler semahanenin ortasına girmeden kenarda sıralanarak oldukları yerde sema ederler. Bu bölümde şeyh artık yürümeden postun önünde sema eder. Semazenbaşı da şeyhin sol tarafına geçer (Inançer, 1994:421). Dördüncü selam Ağır Evfer usulü kullanılır (Çevikoğlu, 2008:96). Bu bölüm Allah'ın yüceliğini gören kullun kulluğunu tam anlamıyla idrak etmesi ve bu kulluğa devam etmede sabit bir duruma gelmesi anlamındadır. Bu nedenle semazenler dördüncü selamda sadece kendi etraflarında sema ederler (Özkan, 2008:49).

Dördüncü selamdan sonra genellikle Düyek usulünde bestelenen son peşrev ve son yürük bölümleri başlar. Kısa olduğu iki kez tekrarlanan bu saz parçalarının icrası boyunca semazenler ve şeyh semaya devam ederler. Daha sonra herhangi bir saz tarafından son taksim başlar.

Son taksimin bitmesiyle Kur'an-ı Kerim'den bir Aşr-ı Şerif okunur. Semazenler semayı bırakıp oldukları yerde kollarını omuzlarına getirerek niyaz vaziyeti alırlar, yeri öperler ve yere eğilmiş şekilde beklerler. Aşr-ı Şerif'in ardından şeyh yüksek sesle "El-Fatiha" der (Gölpınarlı, 1953:377).

Gölpınarlı, Fatiha'nın okunmasından sonrasını şöyle anlatır: "Fatiha'dan sonra şeyhle beraber herkes ayağa kalkar ve semazenbaşı, tarikatçı dede ya da duacı dede ileri geçerek şeyhe doğru döner ve "Bârekallah ve berekât-ı Kelâmullahrâ. Semârâ, safârâ, vefarâ, vecd-ü halat-ı merdân-ı hudârâ.. Evvel

azamet-i büzürgi hudâ ve risalât-ı ruh-ı pak-i Hazret-i Muhammed Mustafarâ..” şeklinde başlayan duayı okur (1953:377).

Bu bölümden sonra “Niyaz Ayini” ve “Garibler Sema” denen iki uzatma şekli vardır. Dinleyenlerin ayine devam edilmesini istemeleri üzerine dokuz sayılı veya katları üzerinden hesaplanan “niyaz” adı verilen bir teberrûnun ayin bitmeden bir zarf içerisinde semazen başına verilmesi ile ayinin uzatılmasına karar verilir. Son peşrev başlamadan neyzenbaşının yapacağı Segâh taksiminden ardından “niyaz ilahisi” olarak da bilinen güftekarı ve bestekarı bilinmeyen eser icra edilir (Tanrıkorur, 2003:113). Bu eserin güftesi şöyledir:

*Şem-i ruhune cismimi pervane düşürdüm
Evrak-ı dil ateş-i suzane düşürdüm
Bir katre iken kendimi ummane düşürdüm
Takrir edemem derd-i derunum kederim
var
Mevlayı seversen beni söyletme gamım
var
Dinle sözümü sana direm özge edadır
Derviş olana lazım olan aşk-ı hüdadır
Sema safa cana şifa, ruha gıdadır.*

Sonuç

Sonuç olarak Mevlevî Ayini, Türk mûsikîsi formları içerisinde bes-tecilik, güfte, icra şekli, kullanılan çalgılar, repertuar zenginliği ve içerisinde farklı formların da yer alması bakımından gerek dini mûsiki formları gerekse dindışı fomlar içerisinde ayrı bir yere sahiptir. Mevlid ve mirâciye gibi bir defa bestelenmiş formlar dışında Türk din mûsikîsinin en büyük formu olarak bilinen Mevlevî Ayini, ihtiva ettiği söz ve eylemlerle kendine özgü bir inanç, hayat ve anlam dünyası ortaya koyar. Mevlevî tarikatında mukabele olarak tanımlanan Mevlevî Ayini, Mevlevî Semâna eşlik eden bir mûsikî formudur. Mevlevî Ayini, bir inancın insan, toplum, kâinat ve kıyamet tasavvurunu tasvir etmesi itibariyle de özgün özellikler taşır.

Kaynakça

- Arel, Saadettin (1954). *Mevlevî Mûsikîsi ve Ayinleri*, *Mûsikî Mecmuası*, Sayı:73.
- Behar, Cem (2008). *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çevikoğlu, Timuçin (2008). *Sema'nın Sadası*, İstanbul: Türkiye Finans Kültür Yayınları.
- Erguner, Süleyman (1996). *XVIII. Yüzyılda Mûsikîmiz, Ney ve Neyzenler*, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1942). *Mevlana Celaleddin, Dîvan-ı Kebîr*, İstanbul: Maarif Matbaası
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1953). *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1963). *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul: Yeni Matbaa.
- İnançer, Tuğrul (1994). *Mevlevî Mûsikîsi ve Sema, Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- Önder, Mehmet (1976). *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Özalp, Nazmi (1992). *Türk Mûsikîsi Beste Formları*, Ankara: TRT Yayınları.
- Özkan, İsmail Hakkı (2008). Giriş, Fatih Salgar (yazar), *Mevlevî Ayinleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Öztuna, Yılmaz (2006). *Türk Mûsikîsi*, c I-II Ankara: Orient Yayınları.
- Tanrıkorur, Cınuçen (2003). *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yiğitbaş, Sadık (1972). *Mûsikî ile Tedavi*, İstanbul: Yelken Matbaası.

İslam Muhakeme Hukukunda Hâkim Şahsî Bilgisi ile Hüküm Verebilir mi?*

Ahmet ÇETİNKAYA**

İslam Muhakeme Hukukunda Hâkim Şahsî Bilgisi ile Hüküm Verebilir mi?

Özet ▶ İslam Muhakeme Hukuku'nda, fukahanın çoğunluğu tarafından mahkeme dışında edinilen özel bilgi kapsamında ele alınan hâkimin şahsî bilgisinin, hükme mesnet edilip edilemeyeceği konusu fakihler arasında tartışılmıştır. Tasvîrî nitelikteki bu çalışmada bu konudaki tartışmalara yer verilmiş olup başlıktaki soru sonuç bölümünde cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhakeme Hukuku, Hâkimin Şahsi Bilgisi, İspat, İspat Vasıtaları

Does a Judge Adjudge With the Judge's Personal Knowledge in Islamic Law of Adjudication?

Abstract ▶ Majority of the scholars of Islamic law defined the personal knowledge of the judge as the special knowledge acquired by him through the ways other than the trial process, and they differed on whether it be a valid basis for the decision. In this descriptive study is given discussions about this subject and tried to answer the question in the headline in the chapter of conclusion.

Keywords : Law of adjudication, judge's personal knowledge, evidence, kinds of evidence

1. Giriş

İslam Muhakeme Hukuku'nda, özellikle ilk dönemin tartışmalı konularından olan hâkimin şahsî bilgisinin hüküm kaynağı olup olmaması

* Bu makale, 2004 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "İslam Muhakeme Hukukunda İspat Vasıtası Olarak Hâkimin Şahsî Bilgisi" adıyla yapılmış yüksek lisans tezinden özetlenerek hazırlanmıştır.

** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

meselesi, dava konusunun muhakeme esnasında mahkemede ispat edilmesi ile ilgili olduğu için öncelikle ispat ve ispat yükü kavramları hakkında kısa bilgi verilmesi gerekir. İspat, sözlükte, “*devam etmek, karar kılmak, delil ve hüccet takdim etmek*” anlamlarında olup fıkhîta, “*mahkemede, hâkimin huzurunda bir hakkın varlığı veya bir olayın vuku bulduğuna dair hukukî deliller ikame etmek*” demektir. Modern Muhâkeme Hukukundaki vicdânî delil sistemi² de dikkate alındığında ispat, bir olayın veya bir hukukî durumun varlığı veya yokluğu hakkında hâkimin kanaat edinmesini sağlayabilmek için girişilen inandırma eylemi olarak nitelendirilebilir³.

Dava konusu her uyuşmazlığın maddî ve hukukî olmak üzere iki bölümü olup ispat, davanın maddî boyutu ile ilgilidir⁴. Uyuşmazlığın ortadan kaldırılarak davanın hükme bağlanmak suretiyle sonuçlandırılabilmesi için öncelikle, söz konusu hakkı ihlâl eden eylemin veya dava konusu olayın vukuunun tespit edilmesi gerekir⁵. Hak sahibinin belirlenmesi ve uyuşmazlığın sona erdirilmesi ispata bağlı olduğundan Muhâkeme Hukukunun en önemli meselesini, ispat problemi ve deliller konusu oluşturmaktadır⁶.

Medenî Muhakeme Hukuku ile ilgili olan ispat yükü kavramı, muayyen bir iddianın, mahkeme önünde kimin tarafından ispat edilmesi gerektiğinin belirlenmesi anlamındadır⁷. İddiasını ispat edemeyen ta-

¹ *Mevsû'âtu Cemâl Abdünnâsır fî'l-fikhi'l-islâmî*, Vezâretü'l-Evkâf, Kâhire 1387, “İsbât”, c. 2, s. 136.

² Vicdânî delil sistemi, dava konusunun her türlü vasıtayla ispat edilebilmesi ve delil olarak mahkemeye sunulan hiçbir delille hâkimin bağlı olmayıp delilleri değerlendirmede serbest (=delil serbestliği) olabilmesidir, Nurullah Kunter ve Feridun Yenisey, *Ceza Muhâkemesi Hukuku*, 11. Bası, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2000, s. 502.

³ Bilge Umar ve Ejder Yılmaz, *İsbat Yükü*, 2. Bası, Kazancı Matbaacılık Sanayii, Büyükkçekmece 1980, s. 2; M. Kemal Oğuzman, *Medenî Hukuk Dersleri*, 7. Bası, Filiz Kitabevi, İstanbul 1994, s. 163.

⁴ Umar ve Yılmaz, *İsbat Yükü*, s. 1.

⁵ Erdener Yurtcan, *Ceza Yargılaması Hukuku*, 3. Bası, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1987, s. 213.

⁶ Bülent Köprülü, *Medenî Hukuk*, İstanbul 1984, s. 170-171.

⁷ Kuru, *Hukuk Muhâkemeleri Usûlü*, c. 2, s. 1356; Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhâkeme Hukuku*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 68; Saim Üstündağ, *Medenî Yargılama Hukuku*, 4. Bası, Beta Basım Yayım Dağıtım,

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

rafın davayı kaybetme riski söz konusu olduğundan dolayı ispat yükünün kime ait olduğunun tayini önem arz etmektedir⁸. Kural olarak ispat yükü, kanunda aksi öngörülmedikçe, hayatın doğal akışına, normal durumlara aykırı iddiayı savunana düşmektedir⁹. Başka bir ifadeyle bir vakıadan kendi lehine haklar çıkararak taraf, o vakıayı ispat etmelidir. Bu taraf, davacı olabileceği gibi, davalı da olabilir¹⁰. Ceza Muhakemesi Hukukunda ise hâkim re'sen delil araştırması yapabildiği için ispat yükü problemi söz konusu değildir¹¹.

İslam Muhakeme Hukukunda ispat külfeti, prensipte davacıya aittir. Hz. Peygamber'in "İddiasını delil ile ispat etmek davacıya, yemin ise iddiayı inkâr edene düşer"¹² hadisi, bu prensibin kaynağını oluşturmaktadır. Gerek ceza gerekse hukuk davalarında ispat yükü davacıya düşmekle birlikte¹³ ceza davalarıyla ilgili bazı durumlarda ispat yükü hâkime düşebilir¹⁴.

Dava konusu uyuşmazlığın, mahkemede muhakeme esnasında belli vasıtalarla ortaya konulması gerekir ki bu da ispatla yükümlü tarafın belli vasıtalara başvurmasını gerekli kılar. Bu vasıtalara, **ispat vasıtaları** denir. İslam Muhakeme Hukuku'nda "turuku'l-kadâ" veya "esbâbü'l-hükm" adıyla anılan ve "dava konusu uyuşmazlığın ispatı için başvurulmuş vasıtalar" şeklinde tanımlayabileceğimiz ispat vasıtalarının her birisi için *beyyine*, *delil* ve *hüccet* kavramları kullanılmıştır¹⁵. Fakihlerin çoğunluğuna göre beyyine kavramı, şahitliği ifade etmekle beraber bu niteleme, şahitliğin ilk devirlerden beri kullanılan en

İstanbul, 1989 c. 1, s. 507; Nurullah Kunter ve Feridun Yenisey, *Ceza Muhâkemesi Hukuku*, 11. Bası, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2000, s. 547.

⁸ Üstündağ, *Medenî Yargılama Hukuku*, c. 1, s. 507.

⁹ Ergun Özsunay, *Medenî Hukuka Giriş*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1970, s. 367; Köprülü, *Medenî Hukuk*, s. 170-171.

¹⁰ Umar ve Yılmaz, *İsbat Yükü*, s. 6.

¹¹ Yurtcan, *Ceza Yargılaması Hukuku*, s. 223; Kunter ve Yenisey, *Ceza Muhâkemesi Hukuku*, s. 547.

¹² Buhârî, "Rehn", 6; Tirmîzî, "Ahkam", 12.

¹³ *el-Mevsû'âtu'l-fikhıyye fi'l-fıkhı'l-islâmî*, 3. Baskı, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1405/1984, "İsbât", c. 1, s. 232; Celal Erbay, *İslam Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 55.

¹⁴ Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, Gaye Matbaası, Ankara 1979, s. 190.

¹⁵ *Mecelle*, mad., 1676; Ahmet Akgündüz ve Mustafa Oğuz, "Hüccet", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 446; Fahrettin Atar, "Kaza", *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 117.

yaygın ispat vasıtası olmasından kaynaklanmakta, bu bir tanımlama anlamına gelmemektedir. Çünkü literatürde, ispat vasıtaları, “*dava ve beyyinât*” başlığı altında, şahitlikle sınırlandırılmaksızın ele alınmıştır. Dolayısıyla beyyine kavramının şahitliğe tahsis edilmesinin pratikte önemli bir sonucu yoktur¹⁶.

Hâkimin ve tarafların dava konusu uyuşmazlığın ispatı hususunda belli kayıtlarla sınırlandırılıp sınırlandırılmaması ile dava konusunun hangi delillerle ispat edilebileceği konusunda farklı görüşler vardır. Her iki konuda da çoğunluğun görüşüne baktığımızda ispatın belli vasıtalarla sınırlandırılması gerektiğini ve bu vasıtaların da hukuk davalarında, şahitlik, ikrâr ve yeminden nükûl¹⁷; had cezasını gerektiren suçlarla ilgili ceza davalarında ise sadece ikrâr ve şahitlik olduğunu, asıl şahitten naklen yapılan şahitlik, yemin, yeminden nükûl, hâkimin şahsî bilgisi gibi ispat vasıtalarının bu tür suçların ispatında yararlanacak deliller arasında olmadığını görürüz¹⁸. Ancak ispat vasıtalarının bu şekilde sınırlandırılmasının amacı, aksini gösterir bir başka delil bulunmadığı sürece bu ispat vasıtalarına kesin ve bağlayıcı nitelik atfetme, böylece yargılamayı objektif kriterlere bağlama düşüncesidir. Genel olarak bakıldığında klasik kaynaklarda hâkimin hüküm verirken dayanacağı delillerin sayısı olarak dört, altı, yedi, on yedi gibi çeşitli rakamlar verilse bile fakihlerin tüketici bir sayım yapmaktan çok dönemlerine kadarki tecrübe birikimini esas alarak gruplandırma yapmaya çalıştıkları ve gelişen şartlara göre yeni delillerin ortaya çıkmasına imkân hazırladıkları görülür¹⁹. Bütün bunları da dikkate alarak gerek belli ispat vasıtalarının hükme mesnet edilmesi konusunda gerekse bu konuyla bağlantılı olarak hâkimin kendisine sunulan delilleri hükmüne mesnet etmede takdir yetkisini kullanması meselesinde objektifliği sarsmayacak şekilde İslam hukukunun ulaşmayı hedeflediği “hakikat”

¹⁶ Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, s. 97.

¹⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm*, Fâzilet Neşriyat, İstanbul 1976, c. 2, s. 404.

¹⁸ Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, 2. Baskı, Beyrut 1403/1982, c. 7, s. 46, 81, 93; Bayındır, *İslam Muhâkeme Hukuku*, 122, 139.

¹⁹ Bardakoğlu, “İsbat”, *DİA*, İstanbul, 2000, c. 22, s. 493.

ve “adalet” ilkelerini esas alan bir esnekliğin²⁰ sağlanması gerektiğini düşünüyoruz.

Modern Medenî Muhâkeme Hukuku ise, delilleri, kesin ve takdîrî olmak üzere ikiye ayırır. Kesin deliller; ikrâr, kesin hüküm, senet ve yemin; takdîrî deliller ise tanık, bilirkişi, keşif ve özel hüküm sebepleri-dir²¹. Ceza Hukukunda ise vicdânî delil sistemi esas olup bu da dava konusunun her türlü vasıtayla ispat edilebilmesi ve delil olarak mahkemeye sunulan hiçbir delille hâkimin bağlı olmayıp delilleri değerlendirmede serbest (=delil serbestliği) olabilmesidir²².

2. Hâkimin Şahsî Bilgisinin Mahiyeti

Klasik Fıkıh Literatürü'nün “*Kitabül-kadâ, Kitabü'd-da'vâ, Kitabü's-şahâdât, Kitabü edebî'l-kâdî* ve *Kitabü'l-ikrâr*” adlı bölümlerinde incelenen hâkimin şahsî bilgisi, bazen “hâkimin, dava konusu uyumsuzluğu bizzat görmesi veya duyması sonucu edindiği bilgi” şeklinde tanımlanmış, bazen de herhangi bir tanımlama yapılmadan hâkimin, şahsî bilgisini mesnet edinerek hüküm verip veremeyeceği ile ilgili görüş ve tartışmalar ele alınmıştır²³. Bu tartışmalarda, hâkimin şahsî bilgisi çerçevesinde değerlendirilecek bilginin tayininde, bu bilginin edinildiği yer ve zamanın önem arz ettiği görülmektedir²⁴. Bununla birlikte fukâhânın çoğunluğunun görüşlerinin, hâkimin şahsî bilgisi olarak nitelendirilen bilginin, mahkeme ve muhâkeme süreci dışında edinilen bilgi olduğu yönünde yoğunlaştığını belirtmek gerekir. Modern Muhâkeme Hukuku'nda da hâkimin şahsî bilgisi, ‘*hâkimin, mahkeme*

²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakûn an Rabbi'l-âlemîn*, Dâru'l-kütübî'l-arabî, (haz.: Muhammed el-Mu'tasım billahi el-Bağdâdî), 1. Baskı, Beyrut, 1416/1996, c.1, s. 101 vd.

²¹ Kuru, *Hukuk Muhâkemeleri Usulü*, c. 2, s. 1398-1399.

²² Kunter-Yenisey, *Ceza Muhakemesi Hukuku*, s. 502.

²³ Serahsî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1403/1982-83, c. 16, s. 104; Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, yy. ty., c. 3, s. 44; İbn Ferhûn, Ebû'l-vefâ Burhaneddin İbrahim b. Ali, *Teb-siratü'l-hükkâm fî usulî'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, 1. Baskı, Dârü'l-Kütübî'l-İl-miyye, Beyrut, 1301/1883, c. 2, s. 47.

²⁴ İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed, *Edebü'l-kâdî*, (haz.: Hüseyin Halef el-Cebûrî), 1. Baskı, Mektebetü's-Siddîk, Taif, 1409/1989, c.1, ss. 147-149; Serahsî, *el-Mebsût*, c.16, s. 104.

dışında edindiği ve başka kişi ya da kişilerce bilinmeyen bilgisi' şeklinde tanımlanmaktadır²⁵.

Bütün bunları dikkate alarak hâkimin şahsî bilgisini şu şekilde tanımlayabiliriz: 'Hâkimin şahsî bilgisi, hâkimin, muhakeme safhaları dışında, dava konusu olabilecek her türlü anlaşmazlık ile ilgili olarak sübut sebeplerini veya tarafların ikrarını, bizzat görme ve duyma veya başkalarından duyma yoluyla edindiği ve kendisine dayanarak şahitlik yapabileceği²⁶ özel bilgisidir'.

Doktrinde hâkimin şahsî bilgisi için ilmü'l-kâdî kavramı kullanılmakla birlikte bu kavram kullanım itibarıyla daha kapsamlıdır. Bu kavram içerisine, hâkimin, hâkim olabilmesi için gerekli olan, dava konusu uyuşmazlığın hukukî boyutunun ele alınması aşamasında yararlanacağı bilgiler, resmî sıfatı gereğince edindiği (bir anlamda bürokratik) bilgiler, mahkemede dava konusu olabilecek olayları bizzat görme ve duyma sonucu edindiği bilgiler, yine mahkemede dava konusu uyuşmazlık ile ilgili olarak çeşitli delil kaynaklarından edindiği bilgiler ve son olarak da mahkeme dışında bizzat görme ve duyma veya çeşitli kaynaklardan duyma yoluyla edindiği bilgiler girmektedir.

Doktrinde ilmü'l-kâdî kavramı çerçevesinde ele alınan, ancak fakihlerin çoğunluğunun hükme mesnet edilmesinde sakınca görmediği bilgiler, hâkimin, mahkemede muhakeme esnasında edindiği bilgilerdir ki bu tür bilgileri, hâkim tarafından edinilmesi bakımından iki kısma ayırabiliriz: Birincisi; hâkimin, mahkemede, muhakeme esnasında suç teşkil edecek bir fiilin işlendiğini müşahade etmesi sonucu edindiği bilgidir. Bu da, taraflardan birisinin ya da mahkemede herhangi bir kişinin, hâkime, karşı tarafa, şahitler ya da mahkemede görevli olan kişilere hakaret içeren sözler söylemesi, muhakeme sürecini aksatacak tavır ve davranışlar sergilemesi ya da müstakil bir davaya konu olabilecek bir eylemde bulunması şeklinde olabilir. Muhakeme sürecini aksatacak her türlü sözlü ve fiilî sataşma ve engellemelerde hâkim, bu tür davranışlarda bulunan kişiler aleyhine gereken uyarı ve cezaları, mahkemenin düzenini sağlama ve saygınlığını koruma adına yerine getirir. Bu uyarı ve cezalarda hâkimin, şahsî bilgisi dışında her-

²⁵ Kunter ve Yenisey, *Ceza Muhâkemesi Hukuku*, s. 506.

²⁶ Remli, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984, c. 8, s. 259; Erbay, *age.*, s. 234.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

hangi bir beyyineye istinat etmesine gerek yoktur. Fakihlerin çoğunluğu bu görüşte olduklarını ifade ederken²⁷ bazı fakihler, mahkemede suç sayılan fiili gerçekleştiren kişinin, bu suçu işlemesinin, bir anlamda ikrar olduğunu, hâkimin de bu ikrara istinat ederek hüküm vermiş olacağını söylemişlerdir²⁸. İmam Malik ise, hâkimin, muhakeme süreci de dâhil olmak üzere, mahkemede edindiği bilgisiyle hüküm vermesinin caiz ve mümkün olmadığını ifade ederek bu konudaki en katı tavrı sergileyen fakih olmuştur²⁹.

Mahkemede meydana gelen olaylar, kamunun gözü önünde olmakla beraber, mahkemede meydana gelen her olayı, herkesin müşahede etmesinin mümkün olmadığı da bir gerçektir. Dolayısıyla sadece hâkimin müşahede ettiği veya duyduğu suç sayılan fiilin veya sözün, şahsî bilgi kapsamında ele alınıp alınmayacağı konusunda fakihlerin görüşlerinde bir netlik söz konusu değildir. Örneğin; bir hırsızlık davasında, taraflardan birisi veya mahkemede bulunan kişilerden herhangi birisi, kazif haddini gerektirecek bir suç işlese veya içki içse ya da başka birisi lehine borç ikrarında bulunsa ve bunu da sadece hâkim duysa veya görse bu durumda hâkimin bu bilgisi o fiili gerçekleştiren kişi hakkında yeterli bir delil olacak mıdır ya da hâkim, o anda davaya ara verip bu suçu işleyen kişi ile ilgili hüküm mü verecektir? Had cezası gerektiren ceza davaları dışında kalan -kazif haddi hariç- ceza ve hukuk davalarında bu şekilde edinilen bilginin hükme mesnet teşkil edebileceği yönünde görüş bildiren fakihler mevcut olmakla birlikte³⁰ bu durumda, hâkimin uygulayacağı hukukî prosedür hakkında bilgi verilmemiştir.

İkincisi ise; hâkimin, mahkemede davanın görülmesi sürecinde ikame edilen şahitler, yazılı belgeler, ikrar, yemin gibi deliller yoluyla edindiği bilgidir. Fukâhânın çoğunluğuna göre hâkimin, mahkemede yapılan

²⁷ Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr huve şerhu muhtasari'l-Müzenî*, 1. Basım, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1994, c. 16, s. 46-47; Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed, *Şerhu'l-Haraşî alâ muhtasar-ı Seyyid-i Halîl*, Bulak, 1318, c. 7, s. 152; İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, c. 2, s. 47; Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *Vesâilü'l-isbât*, Beyrut, 1982, c. 2, s. 563; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, c. 8, s. 259.

²⁸ İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, c.2, s. 47.

²⁹ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, c.1, s. 147.

³⁰ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, c. 8, s. 260; Behnesî, Ahmed Fethi, *Nazariyyetü'l-isbât fi'l-fıkhi'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 4. Baskı, Dâru'ş-şurûk, Beyrut, 1403/1983, s. 209.

yemin ve ikrar beyanına istinaden verdiği hüküm, şahsî bilgi mesnet edilerek verilmiş bir hüküm değil, mahkemede yapılan yemin ve ikrar beyanına istinaden verilmiş bir hükümdür³¹.

Fukâhânın çoğunluğunun şahsî bilgi olarak tanımladığı ve hâkimin hükmüne mesnet teşkil edip edemeyeceği noktasındaki tartışmalara konu olan bilgi ise; hâkimin, mahkeme dışında, toplumdaki herhangi bir kimsenin şahit olabileceği, örneğin; bir tasarruf veya akitleşmeyi müşahede etmesi, itlaf, katil veya başka bir suçun işlendiğini görmesi, kısaca ceza veya hukuk davasına konu olabilecek herhangi bir eylem veya olayı müşahede etmesi sonucu edindiği bilgidir. Hâkim, daha önce müşahede etmek suretiyle bilgi sahibi olduğu, uyuşmazlık konusu olan ve suç sayılan bu eylem veya olaylardan birisi kendisine dava olarak arz edildiğinde, bu bilgisine istinaden hüküm verebilecek midir? Yoksa davanın hükme bağlanmasında, hâkimin, daha önceden edindiği bu bilgisi haricinde, başka delil veya deliller mi gerekecektir? Hâkimin bu şekilde edindiği bilgisinin hükme mesnet teşkil etmesi mümkün ise, bu mutlak mı yoksa mukayyet midir? Fakihlerin, bu sorulara verdiği cevaplar, hâkimin şahsî bilgisinin ispat vasıtalarından olup olmadığını, bir başka deyişle, hukukî değerini ortaya koymaktadır ve malkalenin asıl konusunu bu tür bilgi oluşturmaktadır.

Şahsî bilgiye istinaden hüküm verilmesi tartışılmakla birlikte bu tür bir bilginin, bizzat görme ve duyma sonucu edinilmesi sebebiyle, bilgi olarak, kesinlik ifade ettiği konusunda ittifak edilmiştir. Bu tür bilgi fukaha tarafından “kesin ve katî bilgi (ilmü’l kat’ı ve’l yakîn)” şeklinde nitelendirilmiş ve şahitlik, ikrar gibi diğer delillerden edinilen “zannî bilgi (zann-ı râcih)”den ayırt edilmiştir³². Ancak bazı fakihler, hâkimin şahsî bilgisinin hukukî değeri ile kesin oluşu arasında fark görmemişler ve bu yüzden hâkimin, şahsî bilgisine istinaden hüküm vermesinin bir görev ve mecburiyet olduğunu iddia etmişlerdir. Hâkimin şahsî bilgisine istinaden hüküm verilemeyeceğini söyleyenler ise,

³¹ İbnü’l Munâsîf, Muhammed bin İsa el-Ezdî, *Tenbühü’l-hükkâm alâ meâhizi’l-ahkam*, (haz.: Abdülhafız Mansur), Dâru’t-türkî li’n-Neşr, Tunus, 1988, s. 198; Behûtî, Mansur b. Yunus, *Keşşâfü’l-kimâ an metni’l-iknâ*, (haz.: Muhammed Emin Zinnâvî), Âlemü’l-kütüb, Beyrut, 1417/1997, c.5, s. 290-291; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Neylü’l-evtâr şerhu münteka’l-ahbâr*, 2. Baskı, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kâhire, 1380/1961, c. 7, s. 298; Abdülkerim Zeydan, *Nizâmu’l-kadâ fi’ş-şeri’âti’l-İslâmiye*, 1. Baskı, Matbaatü’l-Ani, Bağdat, 1404/1984, s. 210; *Mevsû’âtu Cemâl Abdünnâsır*, “İsbât”, c. 2, s. 168.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, c.16, s. 104-105; Kasânî, *Bedâiu’s-sanâi*, c. 7, s. 7.

bu bilginin kesin oluşu ile hukukî değeri arasında fark olduğunu belirterek hâkimin, bu bilgisini hükme mesnet teşkil edemeyeceğini ifade etmişlerdir³³. Bu bağlamda Karâfi: “Hâkimin şahsî bilgisi, diğer delillerden edinilen zannî bilgiden daha üstündür. Ancak insanların, hukuk ve adâlet mekanizmasının işleyişi hakkında kötü düşüncelerine sebep olacağı için tercih edilmemesi gerekir³⁴” demiştir.

3. Hâkimin Şahsî Bilgisini Edinme Yolları

Hâkim, dava konusu uyuşmazlık ile ilgili olarak bizzat müşahede ve duyma yoluyla bilgi sahibi olabileceği gibi, bir topluluktan veya birkaç kişiden öğrenmek suretiyle de bilgi sahibi olabilir. Bizzat müşahede ve duyma yoluyla edindiği bilginin şahsî bilgi olduğu aşikâr olmakla birlikte olay hakkında başkalarından edindiği malumatın, ne kadarının şahsî bilgi kavramına dâhil edilip edilemeyeceği meselesinin netleştirilmesi gerekmektedir.

Hâkim, toplumun bir üyesi olarak ceza veya hukuk davalarına konu olabilecek herhangi bir olaya tanık olabilir veya bunu bizzat duyabilir. Hâkimin mahkemeye intikal eden uyuşmazlık ile ilgili daha önceden bu şekilde edindiği bilgi, mahkeme dışında bizzat görerek veya duyarak edinmiş olduğu bilgi olup hükme mesnet edilip edilmemesi tartışılan şahsî bilgi kapsamındadır³⁵.

Hâkimin dava konusu uyuşmazlık ile ilgili bilgisinin toplumda yaygın olarak bilinen bir bilgiye istinat etmesi veya şahitlik dışında belli sayıdaki kişilerden duyduğu bilgiye dayanması durumunda, bu bilgiye istinaden hüküm vermesinin geçerliliği meselesinde tam manasıyla bir ayırım yapılmamıştır. Gerçekliği konusunda şüphe bulunmayan (tevâtür) veya toplumda yaygınlaşmış habere dayanan bilgiyi duyarak edinen hâkimin, bu tür bilgiye istinaden hüküm verebileceği söylenmiştir. Çünkü herkes tarafından bilinen veya gerçekliği konusunda şüphe olmayan bilgi şahsî bilgi olmaktan çıkmıştır. Zaten tevâtür, müstakil bir ispat vasıtası olduğu için hâkimin örneğin, bir adamın fâsık veya âdil olduğu, dininin ne olduğu, başkasına karşı düşmanlığı olup olmadığı,

³³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. 2, s. 431.

³⁴ Karâfi, *el-Furûk*, c. 3, s. 46.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16, s. 104; Ahmed İbrahim Bek, *Turuku'l-isbâti's-şer'iyye mea beyâni ihtilâfi'l-mezâhibi'l-fikhıyye*, Kâhire, 1405/1985, s. 43; Zeydan, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 210.

fakir olup olmadığı, yaşayıp yaşamadığı, yolculuğa çıkıp çıkmadığı hakkında tevâtür yoluyla edindiği bilgisi, gereğince hüküm verilebilecek hukukî değerdedir. Bir başka deyişle, hâkim, dava konusu uyuşmazlık ile ilgili bir bilgiye sahipse ve bu bilgiyi de tevâtür yoluyla edinmişse – taraflardan herhangi birisinin bu bilgiyi hâkime iletmesine gerek kalmaksızın- hükmüne mesnet edebilir. Yine hâkimin resmen (vazîfesi gereği) veya hâkimlik faaliyeti sonucu öğrendiği vakıalar³⁶, hâkimin genel hayat tecrübeleri de ma'rûf ve meşhûr bilgi sayılır³⁷ ve bütün bu bilgiler hâkim tarafından delil olarak kullanılabilir. Ancak hâkimin, toplumda yeterince yaygınlaşmamış ve şahitlik dışında bir veya birkaç kişinin verdiği haberlere dayanan bilgisi; yaygın olmaması, kişiye özel olma özelliğini kaybetmemiş olması ve hata barındırma ihtimali nedeniyle şahsî bilgi kapsamında ele alınır.

4. Hâkimin Davanın Nihâî Hükümü Dışında Şahsî Bilgisinden Yararlanabileceği Durumlar

İslam Muhâkeme Hukuku'nda hâkimlerin, şahitlerin şahitlik yapabilmeleri için gerekli olan adâlet vasfına sahip olup olmadıklarını araştırması gerekir. “*Tezkiye*” adı verilen bu araştırmayı, hâkim bizzat yapabileceği gibi “*müzekkî*” adı verilen kimseleri görevlendirmek suretiyle de yapılabilir. Bu durum, hâkimin şahitlerin adâlet vasfını taşıyıp taşımadıkları konusunda bilgi sahibi olmadığında geçerlidir³⁸. Fukâhânın büyük çoğunluğuna göre hâkim, gerek şahitlerin adâlet vasfına sahip olup olmadıkları konusunda bilgi sahibi olması durumunda, gerekse yukarıda geçtiği gibi toplum içerisinde âdil veya fâsık olarak tanınmaları durumunda bu bilgisinin gereğini yerine getirerek onların şahitliklerini kabul veya reddetme yönünde bir karar verebilir³⁹. Bununla beraber hâkimin, şahitlerin sadece fâsık olduğuna dair bilgisiyle

³⁶ Kuru, *Hukuk Muhâkemeleri Usulü*, c. 2, s. 1355; Üstündağ, *Medenî Yargılama Hukuku*, c. 1, s. 493.

³⁷ Belgesay, *Teorik ve Pratik Adliye Hukuku*, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1946, c. 3, s. 28-29.

³⁸ İbn Ebi'd-Dem, Şihâbüddin İbrahim b. Abdullah, *Edebü'l-kadâ*, (haz.: Muhyî Hilal Serhân), Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1404/1984, c. 2, s. 98.

³⁹ San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm, *el-Müsannef*, (haz.: Habîburrahmân A'zamî), 2. Baskı, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1403/1983, c. 8, s. 342; Mâverdî, *Edebü'l-kadâ*, c. 2, s. 3; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve*

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

hüküm verebileceğini söyleyen âlimler olduğu gibi⁴⁰ cerh ve tadilde şahsî bilgisinden hiçbir şekilde istifade edemeyeceğini söyleyen fakihler de vardır⁴¹.

Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Karâfi'nin de içinde bulunduğu bir grup fakihe göre ise hâkimin, şahitlerin âdil olup olmadıkları ile ilgili bilgiyi amel etmesi, bir hüküm değildir. Çünkü hâkimin âdil kabul ettiği şahitleri, hâkim dışındaki kişiler âdil kabul etmeyebileceği gibi aksi de söz konusu olabilir⁴². Ancak hâkimin, şahitlik yapacak kişilerin adâlet vasfına sahip olup olmadıkları ile ilgili şahsî bilgisine istinaden karar vermesi, hüküm olup nihai hüküm anlamında bir karar değildir.

Hâkimin, şahsî bilgisini, şahitlik yapacak kişilerde adâlet vasfının var olup olmaması ile ilgili kararında kullanması ile davanın nihâî hükmünü verirken dava konusu uyuşmazlık ile ilgili bilgisinden yararlanması arasında fark vardır. Birincisinde, hâkimin karar verdiği konu ile ilgili bilgisi, diğer insanlara, doğruluğunu test etme imkanı verirken ikinci durumdaki bilgisi, böyle bir imkan vermemektedir.

Hâkimin, şahsî bilgisinden nihâî hüküm dışında yararlandığı bir başka durum da ceza davalarının şahsî haklarla ilgili olan kısmıyla alakalıdır. Hanefî mezhebine göre hâkim, had cezasını gerektiren ceza davalarında, hangi şekilde edinmiş olursa olsun şahsî bilgisinden yararlanmak suretiyle hüküm veremez⁴³. Ancak had cezasını gerektiren davaların şahsî haklarla ilgili kısmında şahsî bilgisine istinâd edebilir⁴⁴. Örneğin, hırsızlık suçu ile ilgili bir davada hâkim, daha önceden edindiği şahsî bilgisine istinâd ederek çalınan malın tazmin edilmesine yönelik karar verebilir. Aynı şekilde sarhoş olmuş bir kişiye te'dip amacıyla tazir cezası verebilir. Bu, muhâkeme süreci sonucunda verilmiş kazaî bir hüküm değil, hâkimin, toplum huzurunu sağlamakla görevli olması sıfatıyla, malı çalınmış kişinin mağduriyetini gidermek, sarhoş

nihâyetü'l-muktasîd, Mısır, 1392, c. 2, s. 430; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, c. 8, s. 259; *Mevsû'âtu Cemâl Abdünnâsir*, "İsbât", c. 2, s. 167.

⁴⁰ İbn Ebî'd-Dem, *Edebü'l-kadâ*, c. 2, s. 95.

⁴¹ İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, c. 2, s. 45; Erbay, *age.*, s. 81.

⁴² Behûtî, *Keşşafü'l-kınâ*, c. 5, s. 290-291.

⁴³ Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, c. 7, s. 7; Ahmed İbrahim Bek, *Turuku'l-İsbât*, s. 43.

⁴⁴ Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, c. 7, s. 7; Alemgir, Evrengzib Bâhâdır, *el-Fetâvâ'l-hindiyye*, 3. Baskı, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır, 1393/ 1973, c. 3, s. 339; Ahmed İbrahim Bek, *Turuku'l-İsbât.*, s. 44.

olan kişinin kötülüğüne engel olmak amacıyla gerçekleştirdiği bir faaliyettir⁴⁵.

Hâkim, ayrıca hukuk davalarıyla ilgili bir konuda dava ile ilgili bir bilgiye sahipse bu tür davalar şahsî haklarla ilgili olması sebebiyle hakkı gasbedilen tarafın mürâcaat etmesi sonucu açılacağından dolayı şahsî bilgisinden hisbe amacıyla yararlanabilir. Örneğin, talâk sonucunu doğuracak sözler işiten hâkim, edindiği bu bilgisinden eşleri cinsî münasebetten menetmek amacıyla yararlanabilir⁴⁶.

5. Hâkimin Şahsî Bilgisinin İspat Değeri

Fukâhâ, hâkimin şahsî bilgisinin hukukî değer ifade edip etmemesi konusunda, hâkimin şahsî bilgisini, bir ispat vasıtası olarak kabul ederek bu bilgiye istinâden hüküm verilebileceğini söyleyenler, hâkimin şahsî bilgisinin hukukî anlamda geçerliliği olan bir ispat vasıtası olarak kabul edilemeyeceği görüşünde olanlar ve hâkimin, dava konusu uyuşmazlığın çözümünde şahsî bilgisinden yararlanabilmesi için birtakım şartlar gerektiği kanısında olanlar olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.

a. Hâkimin Şahsî Bilgisini Şartsız Olarak Delil Olduğunu Kabul Edenler

Şafiîlerin çoğunluğu, İbn Hazm başta olmak üzere Zâhirîler, İmâmiyye, ve bazı Hanbelîler, hâkimin, hüküm verirken şahsî bilgisine istinâd etmesini mutlak olarak kabul ederler⁴⁷. Hâkimin şahsî bilgisinin

⁴⁵ Sadrişşehîd, Ebû Muhammed Hüsameddin b. Ömer, *Kitâbü şerhi edebî'l-kâdî li'l-Hassâf*, (haz.: Muhyî Hilâl es-Serhân), Vezaretü'l-evkâf, Bağdat, 1397/1977, c. 3, s. 101; Karâfi, *el-Furûk*, c.3, s. 44; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, (haz.: Muhammed Hamid el-Fakî), Beyrut 1372/1953, s. 175; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Haşiyetü reddi'l-muhtar alâ dîrri'l-muhtâr*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, c. 5, s. 439; Alemgir, *el-Fetava'l-hindiyye*, c. 3, s. 339.

⁴⁶ İbn Âbidîn, *Hâşiye*, c. 5, s. 439; Ahmed İbrahim Bek, *Turuku'l-isbât*, s. 46.

⁴⁷ İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-hükkâm*, s. 198; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed Zâhirî, *el-Muhalla*, (haz.: Ahmed Muhammed Şakir), İdâretü't-Tibaâti'l-Müniriyye, Kâhire, 1347, c. 9, s. 426; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1972, c.9, s. 53.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

ispat vasıtası olduğu ve hâkimin, bu bilgiye istinâden hüküm vermesinin câiz olduğunu söyleyen bu fukâhâ, Kur'an-ı Kerim'den bazı âyetleri bu görüşlerini desteklemek amacıyla ileri sürmüşlerdir. Ancak Kur'an-ı Kerim'deki hiçbir âyet, hâkimin şahsî bilgisine istinâden hüküm verilmesi konusunda doğrudan delil olacak nitelikte değildir.

Onlara göre “*Ey iman edenler, kendiniz, ana babanız ve yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitler olarak adâleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun*”⁴⁸ ve “*Aralarında adâletle hüküm ver*”⁴⁹ âyetleri gereğince hâkim, dava konusu olayla ilgili sahip olduğu bilgisine istinâden hüküm verdiğinde adâleti gerçekleştirmiş olur⁵⁰. “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur*”⁵¹ âyetinin mefhûmu muhalifinden hareketle hakkında bilgi sahibi olunan bir konunun peşine düşülmesi gerektiğini ifade eden söz konusu fukaha, “*Zinâ eden erkek ve kadının her birisine yüzer celde vurun...*”⁵², ve “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının, çaldıklarına karşılık, Allah'tan, tekrarı önleyen kesin bir ceza olmak üzere, ellerini kesin. Allah, üstün ve güçlü olandır*”⁵³ âyetleri gereğince de zikri geçen suçların kim tarafından işlendiğini bilen bir kimşenin, had cezası verme imkanına sahipse, bu cezaları vermesi gerektiğini söylemiştir⁵⁴.

Bu konuda delil olarak sunulan hadis ve sahâbe uygulamalarının bazılarının hem şahsî bilgiyi ispat vasıtası olarak kabul edenler hem de kabul etmeyenler tarafından delil gösterildiğini belirtmek gerekir. Taraflar, aynı rivayetleri farklı yorumlamak suretiyle görüşlerini temellendirmektedirler. Bu konuda delil olarak ele alınan rivayetler şunlardır:

i. Hz. Âişe'nin anlattığına göre, Hind bt. Utbe, Hz. Peygamber'e gelerek “Ebû Süfyan, cimri bir adam olduğu için bana ve oğluma yetecek

⁴⁸ Nisa Sûresi, 4/135.

⁴⁹ Mâide Sûresi, 5/42.

⁵⁰ Karâfi, *el-Furûk*, c.3, s. 45.

⁵¹ İsrâ Sûresi, 17/36.

⁵² Nûr Sûresi, 24/2.

⁵³ Mâide Sûresi, 5/38.

⁵⁴ Hilalî, Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-ısbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 1. Baskı, Dârü'n-Nahdâti'l-Arabiyye, Beyrut 1987, s. 300-301.

kadar harcama yapmıyor. Ben, Ebû Süfyan'dan habersiz onun malından kendim ve çocuğuma yetecek miktarda aldım. Bu yaptığım davranış, günah mıdır?" diye sormuş, Hz. Peygamber de ona, kendisi ve çocuğunun ihtiyaçlarını giderecek miktarda malı, Ebû Süfyan'ın haberi olmaksızın almasında bir sakınca olmadığını söylemiştir⁵⁵. Bu rivayet, Hz. Peygamber'in, Ebu Süfyan'ın cimri olduğuna dair bilgisine istinaden hüküm verdiği şeklinde yorumlanmış ve buna istinaden de hâkimin şahsî bilgisinin ispat vasıtası olduğu savunulmuştur. Şahsî bilginin hükme dayanak olamayacağı görüşünde olanlar ise bu iddiaya, rivayette anlatılan olayda bir muhakeme olmadığını gösteren hususların baskın olduğunu söyleyerek karşı çıkarlar. Onlara göre bu olayda, Hz. Peygamber'in, Hind'den, iddiasını delillerle ispat etmesi gerektiği konusunda bir talepte bulunmadığı ve Ebû Süfyan'ı da çağırmadığı görülmektedir⁵⁶. Bu sebeple bu rivayet, şahsî bilginin hüküm kaynağı olmasına delil olamaz.

ii. Bir başka rivayete göre Sa'd b. el-Etval, başından geçen bir olayı şöyle nakletmektedir: "Kardeşim ölmüş ve geride miras olarak üç yüz dirhem bırakmıştı. Hz. Peygamber'e, bu malı, kardeşimin ailesi için harcamak istediğimi söylediğimde Hz. Peygamber, bana şöyle dedi: 'Kardeşin borcundan dolayı mahpustur, borcunu öde'. Ben de: 'Ey Allah'ın Resülü, alacak iddiasında bulunan ancak bu iddiasını ispat edemeyen bir kadının iki dinarlık alacağı dışında onun borçlarını ödedim' dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'O kadına istediğini ver, çünkü o doğru söylüyor' demiştir⁵⁷". Hz. Peygamber, burada, yine alacaklının doğru söylediğine dair şahsî bilgisine istinaden, borçludan, alacağını ispat edecek delili olmayan birisinin alacağının ödenmesini talep etmektedir. Bu talebin şahsî bilgiye istinat etmesi, şahsî bilginin hükme ulaştıracak vasıtalarından birisi olduğunu gösterir.

iii. Bu konuda delil olarak gösterilen başka bir rivayete göre Hz. Peygamber, bir at satın almış, ancak atı satan kişi, Hz. Peygamber ile

⁵⁵ Buhârî, *Sahîh*, c.3, s. 206; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, c. 12, s. 7-9; Darekutnî, *es-Sünen*, s. 525; Nesâî, *es-Sünen*, c. 8, s. 246-247; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ mea'l-cevheri'n-nakî*, 1. Baskı, Haydarâbâd 1355, c. 10, s. 142.

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c.9, s. 53; Karâfî, *el-Furûk*, c.3, s. 45.

⁵⁷ Benzeri bir olayı Hammad, Ceriri'den o da Ebi Nadra'dan o da bir sahâbeden rivâyet etmiştir, ancak ne kadar mirâs bıraktığını belirtmemiştir, Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ mea'l-cevheri'n-nakî*, c. 10, s. 142; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 4, s. 136.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

arasında gerçekleşen bu alım satım akdini inkâr etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Benim lehime kim şahitlik eder?” diye sorduğunda Huzeyme, kendisinin şahitlik edeceğini söylemiştir. Hz. Peygamber: “Sen orada olmadığın halde benim lehime nasıl şahitlik edebilirsin” dediğinde, Huzeyme: “Bize Yüce Allah’tan getirdiğin haberleri doğruladığımız halde bu olayda seni niye doğrulamayalım” demiştir. Hz. Peygamber, Huzeyme’nin bu sözü üzerine O’nu “zü’ş-şahâdeteyn=şâhitliği iki şâhit yerine geçen kişi” diye isimlendirmiştir⁵⁸. Hz. Peygamber, burada kendi bilgisini, alım satım akdinin ispatında dik-kate almış ve bu bilgisine bir şahidin şahitliğini ekleyerek davayı hükme bağlamıştır.

iv. Vail b. Hacer’den nakledildiğine göre O, şöyle demiştir: “Hz. Peygamber’e biri Hadramutlu, diğeri Kindeli, iki adam geldi. Hadramutlu olan “Ey Allah’ın Rasülü bu adam, babama ait olan araziyi elimden aldı”, Kindeli ise “aksine o arazi benimdir ve bu adam, hakkı olmadığı halde o araziyi, ziraat yapmak suretiyle kullandı” dedi. Hz. Peygamber Kindeli’ye “beyyinen var mı?” diye sordu. Adam “hayır” cevabı verince Hz. Peygamber: “O’nun (Hadramutlu) yemin etmesi gerekir” dedi. Bunun üzerine Kindeli: “Ey Allah’ın Rasülü O, neye yemin ettiğine aldırılmaz” dedi. Hz. Peygamber: “Senin için onun yemin etmesinden başka bir seçenek yoktur” buyurdu⁵⁹. Bu hadiste geçen beyyine kavramı, gerçeği açıklayan ve ortaya çıkaran her türlü delili içine alacak şekilde geniş bir manada tanımlanmış ve bu yorumla da hâkimin şahsî bilgisi beyyine kavramı içerisine dahil edilmiştir⁶⁰.

v. Bu konudaki bir diğer delil ise; “Kim bir kötülük görürse, onu, eliyle düzeltsin, buna gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kötülüğe öfke duysun, bu ise imanın en zayıf derecesidir⁶¹” hadisidir. Bu hadisin manası umumî olmakla birlikte, hâkimin şahsî

⁵⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, c. 2, s. 331-332; Nesâî, *es-Sünen*, c. 7, s. 301-302; Molla Aliyyü'l-Kârî el-Hanefî, *Şerhu müsnedi Ebî Hanife*, I. Baskı, Beyrut 1405/1985, s. 67-69.

⁵⁹ Buhârî, *Sahîh*, c.2, s. 41, c.3, s. 79, c.4, s. 109-110; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, c.2, s. 8, 240, 335; bir Yahûdî ile bir Müslüman arasındaki dava ile ilgili olarak Hz. Peygamber davacıya aynı soruyu sormuştur. Tirmîzî, *es-Sünen*, c.2, s. 616; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, Delhi 1310, c.2, s. 514; Beyhakî, *es-Sünen*, c. 10, s. 144.

⁶⁰ Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, c. 7, s. 7; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 9, s. 429.

⁶¹ Müslim, *Sahîh*, c.2, s. 22-25; İbn Mâce, *es-Sünen*, c.2, s. 482; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, c. 2, s. 526; Tirmîzî, *es-Sünen*, c. 4, s. 469; Nesâî, *es-Sünen*, c. 8, s. 111-112; Beyhakî, *es-Sünen*, c. 10, s. 90.

bilgisinin ispat vasıtalarından birisi olduğunu kabul edenlerin başında gelen İbn Hazm'a göre, hâkimin şahsî bilgisine istinâden hüküm verebileceğini kabul etmemek, bu hadisi görmezlikten gelerek hâkimin, haksızlık ve kötülükleri bir anlamda tasdik etmesine vesile olmak demektir⁶².

vi. Ebû Said el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz insanların, hakkında konuşmasından korkarak gördüğü, duyduğu veya bildiği bir hakkı söylemekten çekinmesin⁶³". Bu hadiste emredilen, hâkimin, gördüğü, duyduğu veya bildiğiyle hüküm vermekten çekinmemesidir.

vii. Ubâde b. Sâmit'in "Biz, Hz. Peygamber'e Allah'tan başka ilah olmadığına inanmak, hakkı yerine getirmek, duyduğumuzda itaat etmek, bir iş konusunda ehliyle tartışmamak ve Allah rızası için kınayanların kınamalarına aldırılmamak üzere biat ettik⁶⁴" sözündeki "hakkı yerine getirmek" ifadesinin, hâkimin hak olarak bildiği konuda bu bilgisine istinâden hüküm vermesi ile ilgili olduğu söylenmiştir.

viii. Bu konudaki bir diğer rivâyete göre Benî Mahzûm'dan bir adam, Ebû Süfyan'ı, Hz. Ömer'e "Ebû Süfyan şöyle bir yerde bana zulmetti" diyerek şikâyet etmiş, Hz. Ömer de: "Orasını en iyi ben bilirim, sen ve ben genç iken orada oyun oynardık" diyerek Ebû Süfyan'ı çağırma- larını istemiştir. Ebû Süfyan'ı getirdiklerinde Hz. Ömer, O'na: "Ey Ebû Süfyan, bizimle şu yere gel" demiş, beraberce oraya gittiklerinde Hz. Ömer, oraya şöyle bir bakıp "Ey Ebû Süfyan, şu taşı şuradan al ve şuraya koy" demiş, Ebû Süfyan: "Allah'a yemin ederim ki bunu yapmayacağım" diye karşılık vermiş, Hz. Ömer: "Allah'a yemin ederim ki yapacaksın" diyerek ısrar etmiştir. Ebû Süfyan: "Allah'a yemin ederim ki bunu yapmayacağım" diyerek ısrar edince Hz. Ömer, O'nu tutup sarsmış ve tekrar: "O taşı al ve şuraya koy ey annesi olmayasınca!" demiştir. Bunun üzerine Ebû Süfyan taşı alıp Hz. Ömer'in dediği yere koymuştur. Sonra Hz. Ömer, kibleye yönelip "Allahım, ölmeden önce beni Ebû Süfyan'ın görüşüne karşı gâlip, Ebû Süfyan'ı İslam ile zelil kıldığın için

⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c.9, s. 429.

⁶³ İbn Mâce, *es-Sünen*, c.2, s. 485; Tirmizî, *es-Sünen*, c. 4, s. 483-484; Beyhakî, *es-Sünen*, c. 10, s. 90.

⁶⁴ Buhârî, *Sahih*, c. 4, s. 168-169; Müslim, *Sahih*, c. 12, s. 228; Tirmizî, *es-Sünen*, c. 4, s. 149; Nesâî, *es-Sünen*, c. 7, s. 137-138.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

sana hamdolsun” diye şükretmiş, Ebû Süfyan da kibleye dönerek “Allahım ölmeden önce beni Ömer’in önünde zelil kılarak kalbime İslam’ı koyduğun için sana hamdolsun” diye şükretmiştir⁶⁵. Bu olay, Hz. Ömer’in, şahsî bilgisine istinâden hükmettiği yönünde yorumlanmıştır⁶⁶.

ix. Hz. Aişe’den rivâyet edildiğine göre; Hz. Fâtıma, Hz. Âişe’yi, Hz. Peygamber’in bıraktığı mîrâstan payını istemek üzere Hz. Ebû Bekir’e gönderdi. Hz. Ebû Bekir, “Biz mîrâs bırakmayız, bıraktıklarımız sadakadır, Muhammed ailesi ondan yer” hadisini zikrederek “Allah’a ant olsun ki ben, Hz. Peygamber’in sadakasından hiçbir şeyi değiştirmeyeceğim ve bu konuda Hz. Peygamber’in ne yaptığını biliyorum. Hz. Peygamber, bu konuda nasıl bir yol tuttuysa ben de aynı şekilde davranacağım” demiş ve Hz. Fâtıma’ya, Hz. Peygamber’in mirasından hiçbir şey vermemiştir⁶⁷. Hâkimin şahsî bilgisinin ispat vasıtası olacağını söyleyenlere göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Fâtıma’nın mîrâs davasını, peygamberlerin mîrâs bırakmadığına dair bilgisinden yararlanmak suretiyle kabul etmediğini söylemiştir. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir’in bu tavrı, şahsî bilginin hükme mesnet edilebileceği konusunda delil olmaktadır.

x. Ebû Hureyre’den rivayet edildiğine göre O, şöyle demiştir: “Hz. Peygamber’e davalı iki kişi geldi. Hz. Peygamber davacıdan beyyine istedi, davacı beyyine ortaya koyamadı. Davalıya yemin teklif etti, o da yanında bir şey olmadığına dair yemin etti. Hz. Peygamber, davalıya: “aksine o yanında” dedi ve davacıya hakkını verdi. Sonra yemin eden davalıya: “Allah’ın birliğine şahadetin, yemininin keffâretidir” dedi⁶⁸. Bu hadise göre Hz. Peygamber, hükme ulaştıracak vasıtalarından birisi olan yemin ortaya konulduktan sonra, bu ispat vasıtasının aksine kendi şahsî bilgisine istinaden hükmetmiştir⁶⁹.

⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünen*, c.10, s. 142-143.

⁶⁶ Hilalî, *en-Nazariyyetü’l-âmme*, s. 306; Bekr, Muhammed Abdurrahman, *es-Sultatu’l-kadâiyye, ve şahsiyyetü’l-kâdî fi’n-nizâmi’l-islâmî*, 1. Baskı, Kâhire 1408/1988, s. 688.

⁶⁷ Hz. Fatıma’nın mîrâs istemek üzere Hz. Ebû Bekir’e Hz. Abbas ile birlikte gittiği belirtilir, Buhârî, *Sahîh*, c. 4, s. 116; Müslim, *Sahîh*, c. 12, s. 76-77; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, c. 2, s. 154-156; Tirmizî, *es-Sünen*, c. 4, s. 157-158; Nesâî, *es-Sünen*, c. 7, s. 136; Beyhakî, *es-Sünen*, c. 10, s. 142-143; Ahmed b. Hanbel, c. 1, s. 8; Darekutnî, *es-Sünen*, c. 10, s. 143.

⁶⁸ Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, c. 8, s. 241.

⁶⁹ Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, c. 8, s. 301.

Hâkimin şahsî bilgisinin delil olduğunu kabul edenler bütün bu ayet ve hadislerin yanında hâkimin, hâkimlik görevine atanabilmesi için kendisinde bulunması gereken adâlet şartının⁷⁰ onun güvenilirlik sıfatını hâiz olmasını gerekli kılacağını, güvenilir olan bir kişi hakkında su-i zanda bulunmanın doğru olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca hâkimin bizzat edindiği bilgi doğrudan edinilmesi itibariyle kesinlik taşıdığından dolayı –ki bu konuda ittifak vardır– şahitlik, ikrar gibi diğer delil kaynaklarından edinilen ve zann-ı gâlip ifade eden bilgiden daha üstün tutulmasını gerektirir⁷¹. Deliller, hâkimin, dava konusu uyuşmazlık hakkında bilgi sahibi olmasını sağlarlar. Bir başka deyişle, deliller, gerçeği ortaya çıkarma amacına ulaştıran birer vasıtadırlar. Hâkimin şahsî bilgisi ise bu amacın daha güvenilir bir yoldan gerçekleşmesini sağlar⁷².

Hâkimin şahsî bilgisine istinaden hüküm verilemeyeceğini söylemek ve hâkimi bundan menetmek, muhakeme faaliyetinin aksamasına, dava sürecinin uzamasına, dolayısıyla adaletin gecikmesine sebep olur⁷³. Hâkim, şahsî bilgisini hükmüne mesnet etmemesi durumunda gerek taraflar gerekse hâkim açısından hukuka aykırı durumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Çünkü dava konusu uyuşmazlık ile ilgili şahsî bilgisinden, davanın sonuçlanmasına vesile olacak bir ispat vasıtası olarak yararlanamayan hâkim, şahsî bilgisi aksine ortaya konulan delillere uygun olarak hükmettiğinde hak sahibine hakkını vermemesi sebebiyle İbn Hazm’a göre “*Ey iman edenler, kendiniz, ana babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa, Allah için şahitler olarak adâleti titizlikle ayakta tutun*”⁷⁴ ayetine aykırı hareket ederek zulmetmiş olacağından, bu davranışı ile hukuka aykırılığı hâkim kılmış olmaktadır.

⁷⁰ Hâkimin âdil olması, Şafiîlere göre şart, Hanefilere göre tercih sebebidir, bk., Kasânî, *Bedâi*, c. 7, s. 3; Şafiîler, Hanbelîler, Şia, bir grup Hanefî ve Malikîlerde sahih kabul edilen görüşe göre, hâkimliğe atanacak olan kişinin âdil olması şarttır. Fâsık olan birisinin hâkim olması câiz olmadığı gibi verdiği hükümler de geçerli değildir. Hanefîlerden diğer bir grup fakihe ve Malikîlerin diğer görüşüne göre ise, adâlet cevaz şartı olup sıhhat şartı değildir. Fâsık olan birisi hâkim olarak atanırsa atayan kişi, günah işlemiş olur, ancak fâsık olduğu halde hâkim olan kişinin hukuka uygun hükümleri geçerlidir, İsmail İbrahim Bedevî, *Nizâmü'l-kadâi'l-islâmî*, 1. Baskı, Câmîatü'l-Kuveyt, Kuveyt, 1410/1989, s. 56.

⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 16, s. 321.

⁷² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 9, s. 426.

⁷³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 16, s. 321.

⁷⁴ Nisâ Sûresi, 4/135.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

Hâkimin şahsî bilgisinin ispat vasıtası olduğunu kabul eden fakihler, hâkimin, şahsî bilgiye sahip olduğu bir davada, bu bilgisi aksine mahkemeye sunulan diğer ispat vasıtalarına istinaden hüküm veremeyeceğini, bu şekilde hüküm vermesi durumunda bu hükmünün bâtil olacağını söylemişlerdir⁷⁵. Bu durumda şahitlerin şahitliklerinden rücû etmesi vb. şahsî bilgisine istinaden hüküm vermesini mümkün kılacak olayların meydana gelmesine kadar ne şahsî bilgisine ne de diğer ispat vasıtalarına istinaden hüküm verebileceğini söyleyen fakihler de mevcuttur⁷⁶.

b. Hâkimin Şahsî Bilgisini Delil Olarak Kabul Etmeyenler

Son dönem Hanefî fakihleri de dâhil edilecek olursa çoğunluğu teşkil eden fakihlerin, hâkimin şahsî bilgisi mesnet edinilmek suretiyle hüküm inşa edilmesine taraftar olmadıkları ve hâkimin şahsî bilgisinin ispat vasıtası olarak kabul edilmesini, hukukun ilke ve prensiplerine aykırı gördükleri anlaşılmaktadır.

Hâkimin, muhakeme sürecinde edindiği bilgileri de şahsî bilgi kapsamında değerlendiren İmam Malik'in, hâkimin şahsî bilgisinin hükme mesnet edilmesini kabul etmeyen fakihler arasında en katı tavrı sergilediği görülmektedir⁷⁷. Şafî Mezhebi'nde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İmam Şafî'nin birbirine zıt iki görüşü vardır⁷⁸. Ahmed b. Hanbel, Kadı Şureyh, Şa'bî gibi fakihler ile İbâdiyye mezhebine mensup fakihler de aynı şekilde, hâkimin, şahsî bilgisini mesnet edinerek hüküm vermesini mutlak olarak kabul etmezler⁷⁹.

Günümüz Muhakeme Hukuku'na göre de hâkim, mahkeme dışında özel hayatı esnasında edindiği şahsî bilgilerini değil, mahkemede

⁷⁵ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, c. 8, s. 260.

⁷⁶ Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*, Dârü'l-Fikr, yy. ty, c. 4, s. 681.

⁷⁷ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmüyye*, s. 174; İbnü'l-Münâsıf, *Tenbihü'l-hükkâm*, s. 198; Behnesî, *Nazarıyyetü'l-isbât*, s. 208.

⁷⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 16, s. 321; İbnü'l-Münâsıf, *Tenbihü'l-hükkâm*, s. 198.

⁷⁹ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, c. 1, s. 147; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9, s. 53; İshak b. Raheveyh da bu isimlere dâhildir. Abdülfettah Ebû'l-Ayneyn, *el-Kadâ ve'l-İsbât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 62; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, s. 212.

ikame olunan deliller ve tarafların beyanından edindiği bilgileri hükümüne esas tutabilir⁸⁰. Mecelle de hâkimin şahsî bilgisini, hüküm sebepleri arasında saymamıştır⁸¹.

Bu konuda delil olarak gösterilen tek âyet, “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şâhit getiremeyenlere seksen celde vurun ve onların şâhitliklerini ebediyen kabul etmeyin, onlar fâsık olanlardır⁸²” âyetidir. Bu âyette suçun hangi ispat vasıtası ile sübût bulacağı konusundan bahsedilirken şâhitlik zikredilmiş fakat hâkimin şahsî bilgisinden söz edilmemiştir⁸³.

Bu konudaki hadis ve uygulamalara gelince;

i. Hâkimin şahsî bilgisinin delil olamayacağını söyleyen fakihlerin en önemli dayanaklarından bir tanesi, “Ben de sizin gibi bir insanım, siz bana davalarınızı getiriyorsunuz, içinizden bazıları, delilini diğerinden daha güçlü sunmak suretiyle beni ikna etmeyi başarabilir. Ben de duyduğuma göre hükmederim. Verdiğim bir hükümle bir kimseye hakikatte din kardeşinin hakkını verecek olursam, o, onu asla almasın. Zira benim ona bu şekilde vermiş olduğum şey ancak ateşten bir parçadır⁸⁴” hadisidir.

ii. Hz. Peygamberin, yukarıda tam metnini verdiğimiz Hadramutlu ve Kindeli iki davalı ile ilgili olayda Kindeli’ye söylediği “Senin iki şâhidin veya davalının yemini. Senin için bundan başka yol yoktur” hadisi, beyyineyi; iki şâhit ve yemine hasretmiş, hâkimin şahsî bilgisini bunların dışında bırakmıştır⁸⁵.

iii. Beyyine olmaksızın hüküm vermenin mümkün olmadığını gösteren aşağıdaki hadiste Hz. Peygamber, zinâ yapan bir kadın hakkında şöyle demiştir: “Şâyet, beyyine olmadan birisine recm cezası verecek

⁸⁰ Mustafa Reşit Belgesay ve Sıddık Sami Onar, *Adliye Hukukunun Umûmî Esasları*, Numûne Matbaası, İstanbul 1944, s. 96; Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Yargılama Usulleri*, 4. Bası, Ankara 1952, s. 282.

⁸¹ Ali Haydar, *Düreru’l-hükkâm şerhu mecelleti’l-ahkâm*, c. 4, s. 431.

⁸² Nur Sûresi, 24/4.

⁸³ Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, c. 16, s. 321.

⁸⁴ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, c. 2, s. 259; Buhârî, *Sahîh*, c. 2, s. 46,73; Müslim, *Sahîh*, c. 12, s. 4-7; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, c. 2, s. 325; Tirmizî, *es-Sünen*, c. 3, s. 615; Nesâî, *es-Sünen*, c. 8, s. 233.

⁸⁵ Karâfi, *el-Furûk*, c. 3, s. 44; Behûtî, *Keşşâfü’l-kınâ*, c.5, s. 290-291.

olsaydım o kadına (Şerik) recm cezası verirdim”⁸⁶. Bu hadis, mülaane ile ilgili olup olayda söz konusu olan kişiler, Hilal ve Şerik adındaki eşlerdir. Hadisteki ifadedden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, o kadının zina yaptığına kanidir. Bununla beraber bu bilgi ve kanaatine dayanarak zina suçunu sabit görmemiş, bu suçun sabit olduğunu gösteren bir delil aramıştır⁸⁷.

iv. Hz. Âişe’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber, Ebû Cehm’i zekât toplamak üzere göndermiş, bir adam, Ebû Cehm’e direnmiş, Ebû Cehm de adamın kafasına vurarak onu yaralamıştı. Bunun üzerine adamın akrabaları, Hz. Peygamber’e gelerek kısas cezası vermesini istemişlerdir. Hz. Peygamber, onlarla konuşarak onların diyete râzı olmalarını sağlamış ve sonra “insanlara râzı olduğunuzu bildireyim” diyerek minbere çıkmıştır. Mescitteki diğer Müslümanlara, yaralanan adamın akrabalarının, diyete râzı olduklarını söylediğinde onlar râzı olmadıklarını söylemişler, Hz. Peygamber de minberden inerek yeniden onlarla konuşup râzı olmalarını sağlamıştır. Sonra minbere yeniden çıkarak orada bulunanlara davacı olan tarafın diyete râzı olduğunu bildirmiştir⁸⁸. Bu hadis, hâkimin, hükmünde şahsî bilgisine istinâd edemeyeceğini açıkça göstermektedir⁸⁹.

v. Câbir’den rivâyet edildiğine göre O, şöyle demiştir: “Huneyn’den ayrılışında Cırrâne denilen mevkiye, Hz. Peygamber’e bir adam geldi. Hz. Peygamber bu esnada Bilal’in eteğinde bulunan gümüşten alıp Müslümanlara dağıtıyordu. O adam, Hz. Peygamber’e âdil olmasını söyleyince, Hz. Peygamber: “Yazıklar olsun sana! Ben âdil olmayacağım da kim âdil olacak?! Âdil olmazsam hüsrana uğrayanlardan olurum” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: “İzin ver öldüreyim şu münafığı Ey Allah’ın Rasülü” dediğinde Hz. Peygamber: “İnsanların ‘Muhammed, arkadaşlarını öldürüyor’ demelerinden Allah’a sığınırım. Hiç şüphe yok ki O ve arkadaşları Kur’an okuyorlar ancak hançerelerinden aşağı geçmiyor, okun yaydan çıkması gibi çıkıp gidiyor” dedi⁹⁰.

⁸⁶ Buhârî, *Sahîh*, c.3, s. 201, c. 4, s. 177; Müslim, *Sahîh*, c. 10, s. 130, c. 11, s. 192-193; Nesâî, *es-Sünen*, c. 6, s. 173-175.

⁸⁷ Karâfi, *el-Furûk*, c. 3, s. 45.

⁸⁸ İbn Mâce, *es-Sünen*, c. 2, s. 881; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, c. 2, s. 589-590; Nesâî, *es-Sünen*, c. 8, s. 31; Beyhakî, *es-Sünen*, c. 10, s. 143-144.

⁸⁹ Karâfi, *el-Furûk*, c. 3, s. 44-45.

⁹⁰ Şevkânî, *Neylül-evtar*, c. 7, s. 297.

vi. Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Hz. İsa, hırsızlık yapan bir adam gördü, ona hırsızlık yapıp yapmadığını sorduğunda, adam hırsızlık yapmadığına dair yemin etti. Bunun üzerine Hz. İsa: ‘Öyleyse ben yanlış gördüm’ dedi⁹¹”.

vii. Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'a: “Bir kimsenin zinâ, içki içme, adam öldürme gibi bir suçu işlediğini gördüğünde ne yaparsın?” diye sorduğunda Abdurrahman b. Avf: “Müslümanlardan birisinin bu suçlardan herhangi birisini görmesi ile benim görmem arasında bir fark yoktur” demiş, Hz. Ömer de O'nu “doğru söyledin” diyerek onaylamıştır. Abdülmelik b. Mervan, Muaviye b. Ebî Süfyan ve İbn Abbas'tan da benzeri sözler rivâyet edilmiştir⁹². Yine Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eşarî'ye gönderdiği bir mektupta, hâkimin, şahsî bilgisi, zan ve şüpheye istinaden hüküm vermemesi gerektiğini belirtmiştir⁹³. Hz. Ebû Bekir'in “Bir kimseyi Allah'ın hadlerinden birisini çiğnerken gördüğümde benim dışımda bir şâhit olmadıkça onu cezalandırmam” sözü de aynı doğrultudadır⁹⁴.

Bütün bu rivayetler, şahsî bilginin hükme mesnet edilemeyeceğini gösteren söz ve uygulamalardır. Ayet, hadis ve rivayet edilen sahabe uygulamalarının yanında bu konuda şu hususların da hâkimin şahsî bilgisinin delil olamayacağını gösterdiği söylenmiştir:

Bir nesnenin aynı anda iki farklı durumda olamayacağı, mantık açısından kabul edilmesi zorunlu bir husustur. Hâkim, bir kimsenin hukuka aykırı bir hareketini gördüğünde şâhit konumundadır ve bu bilgisiyle ancak şâhitlik edebilir. Hâkimin bu bilgisiyle hüküm verebileceğini söylemek, onu, aynı olayda hem yargıç hem de şâhit konumuna koymaktır ki bu imkansızdır. Hâkimin, aynı olayda hem şâhit hem de yargıç olamaması, onun, şahsî bilgisini bir şâhidin şahitliğiyle birleştirmek suretiyle hüküm vermesine de engeldir. Çünkü şahitliğin delil olarak kabul edilebilmesi için en az iki kişinin olması şartı arandığı gibi şâhitlik yapan kişilerin şâhitliklerini “şâhitlik ediyorum” sözüyle yapmaları şartı da aranır⁹⁵.

⁹¹ Beyhakî, *es-Sünen*, c. 10, s. 157; Nesâî, *es-Sünen*, c. 8, s. 249.

⁹² İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 263.

⁹³ Hilâlî, *en-Nazariyyetü'l-âmm*, s. 299.

⁹⁴ Tarîfî, Nâsır bin Akîl Câsir, *el-Kadâ fi ahdi Ömer b. El-Hattâb*, 2. Baskı, Mektebetü't-tevbe, Riyad 1414/1994, c. 1, s. 477.

⁹⁵ Sadrüşşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, s. 96.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

Doktrinde, şahsî bilgiyi mesnet edinmek suretiyle hüküm vermeyi kabul etmeyen fakihlerin, bu görüşlerini gerekçelendirmede en çok kullandıkları kavram “töhmət” kavramıdır. Töhmət, konumuz açısından bakıldığında mahkemenin ve mahkeme tarafından verilen hükümün, zan altında kalması, toplumda, mahkemenin adâlete uygun hükümler vermediği düşüncesinin yaygınlaşması şeklinde ifade edilebilir.

Töhmət, sadece şahsî bilgiye istinâden hüküm verilmesi konusuyula ilgili olmayıp hukukun diğer alanları için de söz konusudur. Şahitlik, ikrar, talâk gibi birçok konuda töhmetin varlığı sebebiyle bazı tasarruflar geçersiz sayılmıştır. Örneğin, oğlun baba, babanın oğul lehine; düşman iki kişinin birbirleri aleyhine şahitliklerinin kabul edilmemesi, ölüm hastalığına yakalanmış birisinin eşini boşamasının geçerli sayılmaması, yine ölüm hastalığına yakalanmış birisinin, vârislerden biri lehine –İmam Malik’e göre yabancı biri lehine de dâhil- mal vs. ikrarında bulunması durumunda ikrarının kabul edilmemesi töhmet sebebiyledir⁹⁶.

Töhmət, şahitlik ve ikrar gibi konularda şahidin yalan söylemesi, ikrar eden kişinin başkasının suçunu üstlenmesi gibi ihtimallere bağlı olarak var olmakla birlikte kabul edilebilir ölçüdedir. Ancak hâkimin şahsî bilgisinin hükme mesnet edilmesi konusunda töhmet; hâkimin, güvenilir olmakla birlikte masum olmadığı, insan olması dolayısıyla hata yapma ihtimalinin varlığı ve hükmünde başkalarıyla paylaşılmayan bilgiye istinat etmesi sebebiyle kabul edilebilir seviyede değildir⁹⁷.

İslam Muhâkeme Hukuku’nda hâkimin kan bağı olan yakınlarının davalarına bakması, taraflardan herhangi birisiyle hediyeleşmesi, ev ziyareti vb. sosyal birtakım ilişkilere girmesi, dava sürecini olumsuz yönde etkileme şüphesi taşıdığı için yasaklanmıştır. Şahsî bilginin, hükme mesnet edilmesine cevâz verildiğinde hâkimin, taraflardan birisinin dostu veya düşmanı olması münasebetiyle duygularına kapılarak onlar lehine veya aleyhine hükmetme neticesinde haksızlıklar doğuracak yargılama yapması kaçınılmazdır⁹⁸.

Hâkimin şahsî bilgisi dışında şahitlik, ikrâr, yemin gibi diğer ispat vasıtaları ile verilen hükümlerde aleyhlerine hüküm verilen kişiler, deliller açıkça ortaya konulup hükümler de bu delillere göre verildiği

⁹⁶ İbn Kayyim, *et-Turuku’l-hükmiyye*, s. 179.

⁹⁷ Karâfi, *el-Furûk*, c. 3, s. 45-46; Zeydan, *Nizâmu’l-kadâ*, s. 218.

⁹⁸ Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, c. 7, s. 297.

halde çeşitli şekillerde bu hükmü ta'n ederken şahsî bilgi mesnet edilerek verilen hükümlerde bunun nereye varacağı konusunda düşünmek gerekir.

Hâkimin ve yargılama makamı olarak mahkemenin, verdiği hükümlerde ve bu hükümleri verirken istinat ettiği delillerde, toplum vicdanını rahatlatarak güveni ortaya koyması gerekir. Bu güven, hâkimin tarafsız ve yargı sürecinin de şeffaf olması ile sağlanabilir. Hâkimin şahsî bilgisi, tartışılması ve taraflarca değerlendirilmesi mümkün olmayan bilgi olduğundan dolayı hâkimin, hüküm verirken mesnedinin ne olduğu konusu karanlık kalır. Bu sebeple hâkimin şahsî bilgisine istinaden hüküm vermesini câiz kılmak, hâkimin hüküm verirken duygularına kapılmak suretiyle istediği gibi hüküm vermesine neden olur⁹⁹.

Hâkimin, şahsî bilgisine istinaden hüküm vermesi durumunda bu hükmün geçerliliği konusu da tartışılmıştır. Bu hükmün batıl olduğu ve hiçbir sonuç doğurmayacağını söyleyenler olduğu gibi iptal edilmesi gerektiğini söyleyenler de olmuştur. İptal edilmesi gerektiğini söyleyenler de hükmü veren hâkimin bizzat kendisinin bu hükmü iptal etmesi gerektiği ve başka bir hâkimin hükmü iptal etmesi gerektiği şeklinde iki guruba ayrılmaktadır¹⁰⁰.

Şahsî bilgiye istinâden verilen hükmün başka bir hâkim tarafından iptal edilebilmesi için mağdur olan tarafın, hükmün şahsî bilgiye istinâden verildiğini başka bir yargıca bildirmesi ve hükmün iptal edilmesi yönünde bir talepte bulunması gerektiği kanaatindeyiz. Zira kaynaklarda bu konu, "verilen hüküm, başka bir hâkim tarafından iptal edilir" şeklinde mutlak olarak verilmiş, hükmün iptal edilmesi için takip edilecek hukukî prosedür hakkında herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Mağdur olan tarafın hükmün iptal edilmesi yönünde talepte bulunması dışında, hükmü bozacak yargıcın konu ile ilgili bilgi edinmesinin mümkün olamayacağı da açıktır.

⁹⁹ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 180; Zeydan, *Nizamu'l-kadâ*, s. 213; Hâkimin şahsî bilgisini kendi çıkarlarına uygun olarak kullanmak suretiyle hüküm vermesine örnek olarak bk. Ahmed İbrahim Bek, *Turuku'l-isbât*, s. 49-50.

¹⁰⁰ İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, c. 2, s. 46; Haraşî, *Şerh*, VII, 164.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

İslam Muhakeme Hukukunda hâkimin, şahsî bilgisine dayanarak hüküm vermesini kabul etmeyen fakihler, delillerin, hâkimin, şahsî bilgisi aksine hüküm vermesini gerektirdiği durumda nasıl davranacağı konusunu da tartışmışlardır. Bu durumda hâkim şu iki şeyi yapabilir:

i. Hâkimin Şahsî Bilgisi Sebebiyle Davaya Bakmaktan İmtina Ederek Davaya Bakmaya Yetkili Başka Bir Yargıcın Huzurunda Şahitlik Yapması

Hâkimin, şahsî bilgisini mesnet edinerek hüküm veremeyeceğini söyleyen fakihlerin çoğunluğu, dava konusu uyuşmazlık ile ilgili olarak şahsî bilgisi aksine beyyine ikame edilmesi durumunda, hâkimin, davaya bakmaktan imtinâ ederek başka bir yargıcın huzurunda dava ile ilgili şahitlik yapabileceği görüşündedirler¹⁰¹. Genel kabul bu şekilde olmakla birlikte, hâkimin, şahsî bilgisi aksine ikame edilen beyyineye istinâden hüküm vereceğini söyleyen fakihler de vardır.

Şafiî mezhebine mensup fakihlerin çoğunluğu, hâkimin şahsî bilgisiyle tarafların sunduğu delillerin çelişmesi durumunda, hâkimin, bu ikisinden herhangi birisine istinâden hüküm veremeyeceğini, delillerin sağlam olmadığına dair bilgileri edininceye kadar beklemek veya davayı başka bir yargıca intikâl ettirmek suretiyle davaya bakacak yargıcın huzurunda şahitlik yapmak arasında bir tercih yapabileceği görüşündedirler¹⁰². Malikî mezhebine mensup fakihlerden Mutarrâf, İbn Maceşûn, İbnü'l-Attâr, İbn Kinâne ve Esbağ ise, hâkimin şahsî bilgisine istinâden hüküm veremeyeceğinden hareketle başka bir yargıcın huzurunda şahitlik yapmasının câiz olduğunu söylemişlerdir¹⁰³.

Hâkimin, davayı götüreceği ve huzurunda şahitlik yapacağı diğer yargıcın, yetki bakımından kendisine göre konumu da ihtilâfıdır. Malikî mezhebinde bu konuda iki farklı görüş vardır. Bunlardan birincisine göre, hâkim, davayı bir üst derecedeki hâkime intikal ettirerek bu yargıcın huzurunda dava konusu uyuşmazlık ile ilgili şahitlik yapar. Hâkimin davayı daha alt derecedeki hâkime götürmesi doğru değildir. İkincisine göre ise hâkim, -bir üst derecede olsun olmasın- bulunduğu

¹⁰¹ İbnü'l-Munâsîf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, s. 200.

¹⁰² Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, c.4, s. 681.

¹⁰³ İbn Ferhûn, *Tebziratü'l-hükkâm*, c. 2, s. 46.

yerde mevcût olan hâkime davayı götürerek şahitlik yapar. İmam Malik bu görüştedir¹⁰⁴.

Günümüz Muhâkeme Hukukunda ise hâkim, şahsî bilgi sahibi olduğu davalarda gerektiğinde, şahsî bilgisinin tesirinden kurtulamayacağından dolayı, reddini de haklı gösterir¹⁰⁵.

ii. Hâkimin Şahsî Bilgisine Bir Şahidin Şahitliğini Ekleyerek Karar Vermesi

İbn Ebî Leylâ, Evzâî, Leys b. Sa'd, Kadı Şureyh¹⁰⁶ ve İmam Şafii¹⁰⁷'ye göre hâkim, kazif haddi ile ilgili ceza davaları da dâhil olmak üzere iki şahidin şahitliğiyle hüküm verilebilen hukuk ve ceza davalarında, şahsî bilgisine bir şahidin şahitliğini eklemek suretiyle hüküm verebilir¹⁰⁸. Bu noktada görüş bildiren fukâhâ, Hz. Peygamber'in, Huzeyme'nin şahitliğiyle hüküm verdiğine dair daha önce ele aldığımız rivâyeti, kanaatlerine esas tutmuşlardır¹⁰⁹.

6. Hâkimin Şahsî Bilgisini Şartlı Olarak Delil Kabul Edenler ve Şartları

Hanefî mezhebinde, had cezasını gerektiren davalarda hâkimin şahsî bilgisine istinâden hüküm verilemeyeceği konusunda ittifak vardır¹¹⁰. Bu bağlamda Hammad b. Ebi Süleyman ve Ebû Yusuf, hâkimin,

¹⁰⁴ İbnü'l-Münâsıf, *Tenbîhü'l-hükkâm*, s. 200-201.

¹⁰⁵ Mustafa Reşit Belgesay, *Teorik ve Pratik Adliye Hukuku*, c.3, s. 72.

¹⁰⁶ Sadrüşşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, c. 3, s. 95-96.

¹⁰⁷ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, s. 148-149.

¹⁰⁸ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü't-Tahâvî*, (haz.: Ebû'l-Vefa Efgânî), Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Kâhire 1950, c. 3, s. 370; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16, s. 106; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 9, s. 427.

¹⁰⁹ İbnü'l-Kâs, *Edebü'l-kâdî*, s. 148-149; rivâyetin kaynakları için bk., dipnot 58.

¹¹⁰ Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, c. 7, s. 7; Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukâhâ*, 1. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1984, c. 3, s. 370.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

özellikle had cezasını gerektiren davalarda şahsî bilgisini mesnet edinmek suretiyle hüküm veremeyeceğini söylemiştir¹¹¹. Ebû Hanife, hâkimin görevi esnasında yetkili olduğu yargı sınırları içerisinde edindiği şahsî hak davaları ile ilgili şahsî bilgisini hükmüne mesnet edebileceğini söylerken Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, bunu, kabul etmemiştir¹¹².

Şafî Mezhebi'nde kabul edilen görüş, hâkimin şahsî bilgisinin, had cezasını gerektiren ceza davalarında hükme mesnet edilemeyeceği yönündedir¹¹³. İmam Şafî'den rivâyet edilen mutlak olarak olumlu ve olumsuz yöndeki iki görüşün ise, had cezası dışındaki ceza ve hukuk davaları ile ilgili olduğu belirtilmiştir¹¹⁴. Hanbelî mezhebine mensup fakihler ve Zeydiyye'nin de görüşü bu yöndedir¹¹⁵.

Hâkimin şahsî bilgisinin belli şartlarla ispat vasıtası olabileceğini söyleyenlerin şartları, üç başlık halinde ele alınabilir:

a. Davanın Şikâyete Bağlı Türden Olması

Hanefî, Şafî, Hanbelî ve Zeydiyye mezheplerine mensup fakihler ile İmamiyye'den İbn Cüneyd, şahsî haklarla ilgili ceza ve hukuk davalarında, hâkimin, şahsî bilgisini, hükmüne mesnet edebileceğini söylemişlerdir¹¹⁶. Onlara göre Hz. Peygamber'in "Şâyet, beyyine olmaksızın birisine recm cezasını verecek olsaydım o kadına verirdim" hadisinde zina davasında hâkimin, şahsî bilgisine istinat edemeyeceği ifade edilmiştir. Bu hüküm, kıyas yoluyla kamu hakkının var olduğu her dava

¹¹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c.9, s. 427.

¹¹² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukâhâ*, c. 3, s. 370-371.

¹¹³ Minhâcî, Şemsüddin Muhammed bin Ahmed, *Cevâhiru'l-ukûd ve mü'nü'l-kudât ve'l-muvakkîn ve's-şuhûd*, (haz.: Müs'ad Abdülhâmid Muhammed Sadenî), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, c. 2, s. 290.

¹¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 16, s. 321.

¹¹⁵ Bekr, *es-Sultatu'l-kadâiyye*, s. 686.

¹¹⁶ İbn Âbidîn, *Hâşiye*, c. 5, s. 439; Zeydan, *Nizâmu'l-kadâ*, s. 212; Şevkânî; Ebû Hanife ve İmam Muhammed'den, hâkimin, had cezasını gerektiren ceza davalarında, hâkim olduktan sonra yetkili olduğu yargı sınırları içerisinde dava konusu uyuşmazlık hakkında edindiği şahsî bilgisine istinâden hüküm verebileceği yönünde bir görüş nakletse de (Neylû'l-evtâr, c. 7, s. 301). Hanefî mezhebi kaynaklarında böyle bir bilgiye rastlayamadık.

için geçerli kılınmıştır. Dolayısıyla hâkim, had cezasını gerektiren ceza davalarında şahsî bilgisiyle hükmedemezken -hadiste zikredilmediği için- şahsî haklarla ilgili ceza ve hukuk davalarında hükmedebilir¹¹⁷.

Ebû Hanife'nin Müsned'inde naklettiği; “Şüphe olduğunda hadleri düşürünüz” hadisi, had cezasını gerektiren ceza davalarında, şüphenin, müessir olduğunu gösterir¹¹⁸.

Had cezasını gerektiren suçu işleyen bir kimsenin suçunu mümkün olduğunca gizlemek ve kamuya açıklamamak esastır. Hz. Peygamber'in had cezasını gerektiren bir suçu kendisine haber veren kişiye söylediği, “Ey Hezâl, onu elbisenle örtseydin ya!” sözü bu esası dile getirmektedir¹¹⁹. Hâkim, adâlet vasfına sahip bir kişi olarak bu tür fiilleri gizlemesi gereken kişilerin başında gelir.

Hanefiler, kıyasa göre hâkimin, had cezasını gerektiren ceza davalarında, şahsî bilgisine istinâden hüküm vermesinin câiz olduğunu ancak istihsâna göre bunun mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. İstihsânın kaynağı da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in görüşlerini içeren ve had cezasını gerektiren ceza davalarında, hâkimin, şahsî bilgisini hükümüne mesnet edinmesinin câiz olmadığını ifade eden rivâyetlerdir. Buna göre Hz. Ebû Bekir: “Bir kimseyi had cezasını gerektiren bir suçu işlerken gördüğümde benim dışımda bir şahit olmadıkça onu cezalandırmam” demiştir. Bu söz, had cezasını gerektiren ceza davalarında hâkimin, şahsî bilgisine istinâden hüküm veremeyeceğini gösterir¹²⁰. Aynı yöndeki bir başka rivâyette Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'a: “Şâyet bir adamı had cezasını gerektirecek bir suçu işlerken görsen sonra da bu dava sana gelse had cezası verir misin?” diye sorduğunda, Abdurrahman b. Avf “Benimle birlikte bir şahit olmadıkça vermem” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, “doğru söyledin” demiştir. Ömer b. Abdülaziz de hâkimin, zinâ haddi davasında şahsî bilgisine istinâden hüküm veremeyeceğini söylemiştir. Muâviye ve İbn Abbâs'tan da bu tür haberler rivâyet edilmiştir¹²¹.

¹¹⁷ Hilâlî, *en-Nazariyyetü'l âmme*, s. 307.

¹¹⁸ Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, c. 7, s. 7; Hilâlî, *en-Nazariyyetü'l âmme*, s. 307.

¹¹⁹ Behnesi, *Nazariyyetü'l-isbât*, s. 210.

¹²⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 16, s. 322; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 9, s. 426; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 175-176; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, c. 7, s. 297.

¹²¹ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 176.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

Delillerini bu şekilde sıraladığımız fakihlerin şahsî bilginin hukuk davaları için geçerli bir ispat vasıtası olduğu yönündeki iddiaları, hâkimin şahsî bilgisi, mahkemeye intikal eden davanın türüne göre değişkenlik göstermeyeceği için had cezası gerektiren ceza davaları dışındaki hukuk ve ceza davalarında şahsî bilgiye istinâden hüküm verileceğini kabul edip had cezası gerektiren ceza davalarında şahsî bilginin hükme mesnet olamayacağını söylemenin açık bir çelişki olması¹²² gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Töhmetsiz ve şüphe olmasının sadece had cezalarıyla ilgili davalarda olması iddiası da şahsî bilginin her türlü davada hükme mesnet olabileceğini kabul eden fakihler tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre töhmet, her türlü davada olması muhtemel bir durum olup had cezası gerektiren ceza davalarını, diğer davalardan ayırt etmek doğru değildir.

b. Bilginin Hâkimlik Görevi Esnasında Edinilmiş Olması

Hanefî mezhebinde Ebû Hanife'ye mahsus olan bu görüşe göre, hâkim, görevde bulunduğu ve azledilmediği süre zarfında bizzat duyma ve görme yoluyla edindiği şahsî bilgisini hükmüne mesnet edebilir¹²³. Ancak hâkimlik görevine gelmeden önce veya hâkimlik görevinden herhangi bir sebeple ayrıldıktan sonra edindiği bilgi ile hüküm veremez¹²⁴. Ebû Hanife, hâkimlik görevi esnasında edinilen bilginin hükme mesnet olabileceği yönündeki görüşünü, Kadı Şureyh'in, kendisi için şahitlik etmesini isteyen kişiye, başka bir hâkimin huzurunda dava konusu uyuşmazlık ile ilgili şahitlik edebileceğini söylediği rivâyet ile desteklemiştir¹²⁵.

Ebû Hanife'nin, hâkimin şahsî bilgisinin, görev esnasında edinilmesi durumunda hükme istinât edebilecek hukukî bakımdan bağlayıcı olma özelliğine sahip olduğu için ispat vasıtası olarak kabul edileceği yönündeki açıklamasına Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şafî, bilginin bilgi olarak göreve gelmeden önce edinilmiş olması ile sonra

¹²² Kasânî, *Bedâiu's-sanâ'i*, c. 7, s. 7.

¹²³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16, s. 105; Sadruşşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, c. 3, s. 101; Alemgir, *el-Fetâvâ'l-hindiyye*, c. 3, s. 339; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, c. 5, s. 438-439.

¹²⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukâhâ*, c. 3, s. 370-371; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, c. 5, s. 439.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 16, s. 105.

edinilmiş olması bakımından farklılık arz etmeyeceğini ifade ederek katılmazlar.

c. Bilginin Hâkimin Yetkili Olduğu Yargı Sınırları İçerisinde Edinilmiş Olması

Hanefî mezhebinde Ebû Hanife'nin ve ilk dönem Hanefî fakihlerinin, hâkimin şahsî bilgisinin hükme mesnet olabilmesi için ileri sürdüğü şartlardan bir diğeri de, hâkimin, dava konusu uyuşmazlık ile ilgili şahsî bilgisini, yetkili olduğu yargı sınırları içerisinde edinmiş olmasıdır¹²⁶. Bu şart, yukarıdaki şart ile ilişkili olup aynı zamanda hükmün geçerli olmasında hâkimin şehir merkezine atanmasının şart olması ile ilgili tartışmaya dayanmaktadır. Zâhiru'r-rivâye'ye göre böyle bir şart söz konusu olduğu için hâkim, yetkili olmadığı yerlerde edindiği bilgisini, yetkili olduğu yargı sınırları dışında normal bir kişi konumunda olduğu için hükmüne mesnet edinemez¹²⁷. Nâdiru'r-rivâye'ye göre ise, hâkimin verdiği hükümlerin geçerli olması için, şehir merkezine atanma şartı söz konusu değildir. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş de budur. Böyle bir şart olmaması sebebiyle hâkimin, şehir merkezi dışında veya yetkili olmadığı yargı bölgesinde edindiği şahsî bilgisini, hükmüne mesnet edinmesinde bir sakınca yoktur¹²⁸.

Ebû Hanife, hâkimin şahsî bilgisinin hükme mesnet edilmesi için gerekli olduğunu söylediği bir önceki şartta da ifade ettiği gibi, bu şartta da hâkimin hâkim olması sebebiyle yetkili olduğu yargı sınırları içerisinde sorumlu olmasına bağlı olarak edindiği bilgisinin hukukî anlamda bir değerinin olduğuna kanidir¹²⁹.

Hanefî mezhebinde hâkim tarafından verilmiş hükmün feshedilmesi ya da iptal edilebilmesi için bu hükmün, naslara veya icmâya aykırı olması gerekir. Bunun dışında hâkimin, gerek had cezasını gerektiren ceza davalarında şahsî bilgisinden yararlanması durumunda gerekse hâkim olmadan önce ve yetkili olduğu yargı sınırları dışında

¹²⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukâhâ*, c. 3, s. 370-371; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, c. 5, s. 439.

¹²⁷ Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-l-muhtâr*, Kâhire, 1370/1951, c. 2, s. 88.

¹²⁸ Alemgir, *el-Fetâvâ'l-hindiyye*, c. 3, s. 339.

¹²⁹ Sadruşşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, c. 3, s. 102-104.

edinmiş olduğu bilgisini hükmüne mesnet edinmesi durumunda vermiş olduğu hüküm geçersizdir¹³⁰. Ancak bu şekilde verilmiş hükümler iptal edilmeyip muhâkeme yenilenir¹³¹.

Sonuç

Modern Muhâkeme Hukukunda hâkimin şahsî bilgisinin, hukukî bir değerinin olmadığı, hâkimin, hüküm vereceği dava ile ilgili önceden edindiği bilgisini, muhâkeme sürecinde hiçbir şekilde dikkate alamayacağı dile getirilirken “delillerin müşterekliği ve hâkimin şahsî bilgisine dayanmama” ilkeleri esas alınmaktadır. Hâkim, hükmünü, dava dosyasında mevcûd, kamuoyunun bilip değerlendirebileceği kistaslar çerçevesinde vermek durumundadır. Hâkimin şahsî bilgisi ise kamunun tartışıp değerlendirebileceği türden bir bilgi ve bulgu değildir.

İslam Muhakeme Hukuku'nda ise hâkimin, şahsî bilgisinin ispat vasıtası olup olmayacağı özellikle ilk dönem fıkıh eserlerinde ele alınıp tartışılmıştır. Bu durum, müçtehitlerin dönemindeki hâkimlerin ve toplumun yapısı ile ilgilidir. O dönemdeki hâkimlerin, son derece dürüst, güvenilir ve takvâ sahibi insanlar olmaları sebebiyle şahsî bilginin hükme mesnet edilmesi kabul edilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde toplum yapısının değişmesi, güvenilir olmayan hâkimlerin de görere getirilme risk ve imkânının çoğalmasını beraberinde getirmiş, bunun sonucunda da fakihlerin bu konudaki görüşleri değişmiştir. Hanefî mezhebindeki son dönem fakihlerinin, hâkimin, şahsî bilgisine istinâden hüküm vermesine olumsuz bakmaları, İmam Şafii'nin olumsuz yöndeki görüşünün nedenini açıklamak için söylediği “kötü hâkimlerden korkmasaydım, hâkimin şahsî bilgisinden yararlanmak suretiyle hüküm vermesinde sakınca görmezdim” sözü, yine İmam Şafii'nin hâkimin, şahsî bilgisinden yararlanmak suretiyle hüküm verebileceği yönündeki görüşü için daha sonraki fakihlerin söylediği “şayet günümüzde yaşasaydı mutlaka bu görüşünden dönerdi” sözü, insanın içindeki niyetlerin bilinmemesi ve hukukun zihinlerdeki bilgilerle değil objektif, şeffaf ve tartışılabilir, kayda geçmiş, vesîkalandırılmış bilgi, belge ve delillerle sâbit olmasının, adâletin tecellisi ve kamu vicdanının

¹³⁰ İbn Âbidîn, *Hâşiye*, c. 5, s. 439.

¹³¹ Semnânî, Ebi'l Kâsım Ali b. Muhammed, *Ravdatü'l-kudât ve tarîku'n-necât*, (haz.: Salahuddin Abdülatif Nâhî), 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984, c. 1, s. 319.

tatmin olması açısından zorunluluğu, hâkimin şahsî bilgisine istinâden hüküm verilmesini imkânsız kılmaktadır. Böyle bir yolu açmak, insanların, hukuku, kötü niyetleri doğrultusunda kullanmalarına imkân tanımaktır. Bu sebeple İbn Kayyım'ın "Hâkimin şahsî bilgisini mesnet edinerek verdiği hüküm, adâleti gerçekleştirecek, hak sahiplerinin isteklerine uygun bir hüküm olsa dahi kabul edilmemelidir" sözünü, hukuk mantığının gerektirdiği sonucun ifadesi olarak görüyoruz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel (164-241h./780-855m.), *el-Müsned*, Mısır 1313.
- Ahmed İbrahim Bek, *Turuku'l-ısbâti's-şer'iyye mea beyâni ihtilâfi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, Kâhire 1405/1985.
- Alemgir, Evregzib Bâhâdır, *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, I-VI, 3. Baskı, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır 1393/1973.
- Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Gaye Matbaası, Ankara 1979.
- Bardakoğlu, Ali, "Beyyine", *DİA*, VI, 97-98, İstanbul 1992.
- , "İsbât", *DİA*, XXII, 138-140, İstanbul 2000.
- Bayındır, Abdülaziz, *İslam Muhâkeme Hukuku (Osmanlı Uygulaması)*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.
- Bedevî, İsmail İbrahim, *Nizamü'l-kadâi'l-islâmî*, 1. Baskı, Câmîatü'l-Kuveyt, Kuveyt 1410/1989.
- Behnesî, Ahmed Fethi, *Nazariyyetü'l-ısbât fi'l-fıkhi'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 4. Baskı, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1403/1983.
- Bekr, Muhammed Abdurrahman, *es-Sultatu'l-kadâiyye, ve şahsiyyetü'l-kâdi fi'n-nizâmi'l-islâmî*, 1. Baskı, Kâhire 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458 h./1066 m.), *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-VII, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1345-1353.
- Umar, Bilge-Ejder Yılmaz, *İsbat Yüki*, 2. Bası, Kazancı Matbaacılık Sanayii, Büyükçekmece 1980.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (194-256h./809-869m.), *Sa-hihu'l-Buhârî*, Kâhire 1372/1953
- Behûtî, Mansûr b. Yûnus (ö. 1051 h./1641 m.), *Keşşâfu'l-knâ an metni'l-iknâ'*, (thk. Muhammed Emin Zinnavî), I-V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1417/1997.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385 h./995 m.), *es-Sünen*, Delhi 1310.
- Dârimî (ö. 255h./868m.), *es-Sünen*, I-II, Dımaşk 1349.
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin Eş'as es-Sicistânî (ö. 275h./888m.), *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-V, Dârü'l-Cinân, Beyrut 1409/1988.

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA HÂKİM ŞAHSÎ BİLGİSİ İLE HÜKÜM
VEREBİLİR Mİ?

- Erbay, Celal, *İslam Ceza Muhâkemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.
- Hilâlî, Abdullah Ahmed, *en-Nazariyyetü'l âmme li'l-isbât fi'l-mevâddi'l-cinâiyye*, 1. Baskı, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kâhire 1987.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed, *Şerhu'l-Haraşî alâ muhtasarı Halîl*, Bulak 1318.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer (ö. 1252 h./1836 m.), *Haşiyetü reddi'l-muhtar alâ durrî'l-muhtâr*, I-VIII, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- İbn Ebî'd-Dem, Şihâbüddin İbrahim b. Abdullah (ö. 642 h./1244 m.), *Edebü'l-kadâ*, (thk. Muhyî Hilal Serhân), I-II, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1404/1984.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhaneddin İbrahim b. Ali (ö. 799 h./1397 m.), *Teb-siratü'l-hükkâm fi usuli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, 1. Baskı, I-II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1301/1883.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed Zâhirî (ö. 456 h./1063 m.), *el-Muhalla*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I-XI, İdâretü't-Tibaâtî'l-Müniriyye, Kâhire 1347.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751h./1350m.), *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, (thk. Muhammed Hamid el-Fakî), Beyrut 1372/1953.
- , *İ'lâmu'l-muvakûn an Rabbi'l-âlemîn*, Dârü'l-kütübî'l-arabî, Zabt, Ta'lik ve Tahrîc, Muhammed el-Mu'tasım billahi el-Bağdâdî, 1. Baskı, I-IV, Beyrut, 1416/1996.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (ö. 620 h./1223 m.), *el-Muğni*, I-XIV, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1972.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (207-275h./822-888m.), *es-Sünen*, Kâhire 1952.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed (ö. 595 h./1198 m.), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, Mısır 1392.
- İbnü'l-Kâs, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ahmed (ö. 335 h./946 m.), *Edebü'l-kadî*, (thk. Hüseyin Halef Cebûrî), I-II, Mektebetü's-Sıddîk, Taif 1409/1989.
- İbnü'l-Münâsıf, Muhammed bin İsa el-Ezdî (ö. 620 h./1223 m.), *Tenbîhü'l-hükkâm alâ meâhizi'l-ahkam*, (nşr. Abdülhafız Mansur), Dârü't-Türkî li'n-Neşr, Tunus 1988.
- Karafi, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris (ö. 684 h./1258 m.), *el-Furûk*, I-IV, yy. ty.
- Kasânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd (ö. 587 h./1191 m.), *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, I-VII, Kâhire 1327-1328.
- Kuru, Baki, *Hukuk Muhâkemeleri Usulü*, 4. Bası, I-V, S Yayınları, Ankara 1979.

- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (364-405h./974-1014m.), *Edebü'l-kâdî*, (thk. Muhyî Hilâl es-Serhân), I-II, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Bağdat 1391/1971.
- , *el-Hâvi'l-kebîr huve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, 1.Basım, I-XVIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.
- Mevsû'âtu Cemâl Abdünnâsir fi'l-fikhi'l-islâmî*, (heyet) "İsbât", II, 136-190, Kâhire 1387.
- el-Mevsû'âtu'l-fikhyye*, (heyet), "İsbât", I, 232-239, 3. Baskı, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1405/1984.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885h./1480m.), *Düreru'l-hükkâm fi gureri'l-ahkâm*, I-II, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1978.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali (214-303h./829-915m.), *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-hâfiz Celâleddîn es-Suyûtî ve hâşiyetü'l-imam es-Sündî*, 1. Baskı, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1348/1930.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (ö. 1004 h./1596 m.), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, I-VIII, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1404/1984.
- Sadrüşşehîd, Ebû Muhammed Hüsameddin b. Ömer (ö. 536 h./1141 m.), *Kitâbü şerhi edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, (thk. Muhyî Hilâl es-Serhân), I-IV, Vezâretü'l-Evkâf, Bağdat 1397/1977.
- Semerkindî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed (ö. 539 h./1144 m.), *Tuhfetü'l-fukâhâ*, 1. Baskı, I-III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984.
- Serahsî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 490 h./1097 m.), *el-Mebsût*, I-XXX, Çağrı Yayınları, İstanbul 1403/1982-83.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (ö. 1250 h./1834 m.), *Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr*, 2. Baskı, I-VIII, Mustafa el-Babî el-Halebi, Kâhire 1380/1961.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (ö. 977 h./1570 m.), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, Dârü'l-Fikr, yy. ty.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (ö. 321 h./933 m.), *Muhtasaru't-Tahâvî*, (thk. Ebû'l-Vefa Efgânî), Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, I-IV, Kâhire 1950.
- Tarîfî, Nâsir bin Akîl Câsir, *el-Kadâ fi ahdi Ömer b. El-Hattâb*, 2. Baskı, I-II, Mektebetü't-tevbe, Riyad 1414/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279 h./892 m.), *Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I-V, Mustafa el-Babî el-Halebî, Kâhire 1398/1978.
- Üstündağ, Saim, *Medenî Yargılama Hukuku*, 4. Bası, I-II, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1989.
- Zeydan, Abdülkerim, *Nizâmü'l-kadâ fi's-şeri'ati'l-islâmiyye*, 1. Baskı, Bağdat 1404/1984.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *Vesâilü'l-İsbât*, Beyrut 1982.

Dr. AİŞE ABDURRAHMAN'IN KUR'AN'DAKİ BAZI ZİYADE HARFLERLE MÜTERADİF KELİMELER HAKKINDAKİ METODUNA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ¹

Muhammed Recai GÜNDÜZ

Dr. AİŞE ABDURRAHMAN'IN KUR'AN'DAKİ BAZI ZİYADE HARFLERLE MÜTERADİF KELİMELER HAKKINDAKİ METODUNA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Özet ▶ Kur'an'ı Kerim'in her cümlesi, her kelimesi ve her harfini mucizevi bir şekilde sıralanmıştır. Dolayısı ile Kur'an'ı Kerim'in tefsiri yapılırken bu sıralanış şekli önem arzeder ve bu konu ile ilgili birçok kitap, makale ve tezler yazılmıştır. Makalemizde de üzerinde durduğumuz ve birçok âlimin tez ve makale konusu olan konuların başında teradüf ve bazı hallerde ziyade olarak kullanılan harfler konusu gelmektedir. Günlük konuşmalarımızda eş anlamlı kabul edilen bazı kelimeler, Kur'an'daki kullanımlarında çoğu zaman eş anlamlı olmadıkları görülür. Yine Kur'an'ı Kerim'de Arapça gramer kurallarına göre hiçbir etkisi olmayan ziyade/fazla harfler vardır. Bu harfler gramer kaidelerine göre ziyade olsalar da, birlikte geldikleri kelimelere mana bakımından etki etmektedirler. Dolayısıyla her birinin bir mucizesi ve hikmeti vardır.

İşte, Dr. AİŞE ABDURRAHMAN kitabında bu iki konuyu da ele almış ve Kur'an'da bu konularla alakalı bütün ayetleri inceleyerek her birinin nasıl, nerede ve niçin kullanıldıklarına bakarak aradaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken, önceki bazı âlimlerin görüşlerini sıralayarak onlara reddiyeler sunmuştur. Bu makalede AİŞE ABDURRAHMAN'ın araştırma metodu incelenerek, kullandığı yöntemle

¹ Dr. AİŞE ABDURRAHMAN, 1913 yılında Mısır-Dimyat'ta doğdu. İlkokul öğretmenini olarak çalıştı. Daha sonra öğretmenlikten ayrılarak bir dönem memurluk yaptı. Bazı kadın dergilerinde yazarlık yaptı. 1933 yılında henüz 21 yaşında iken derginin baş-yazarlığına getirildi. O dönemlerde Mısır toplumu, kadınların yazarlığına sıcak bakmadığı için "Bintü's-Şatı' (sahil kızı)" müstear ismiyle yazılarını yayınladı. 1934 yılında liseyi dışardan bitirerek Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'ne kayıt yaptırdı. 1939 yılında bu bölümünden mezun oldu. Ebu'l-'Ala el-Me'arri'nin "Risaletü'l-Ğufuran" adlı eserini tahkik ederek Taha Hüseyin'in danışmanlığında 1950 yılında doktorasını tamamladı. Ayn Şems Üniversitesi'nde göreve başladı ve 1957 yılında aynı üniversitede doçent, 1962 yılında profesör oldu. 1962-1972 yılları arasında aynı üniversitede öğretim üyeliği yaptı.

1972 yılında Fas Karaviyyin Üniversitesi'nde tefsir hocalığına başladı. Arap dili ve edebiyatına yaptığı katkılarından dolayı 1994 yılı Uluslararası Kral Faysal ödülüne layık görüldü. Edebiyatçı, şair, düşünür ve toplum sorunlarıyla yakından ilgilenen bir araştırmacı olan AİŞE ABDURRAHMAN, 1 Aralık 1998 Salı günü hakkın rahmetine kavuştu. Bu makalede tefsir sahasında onlarca eseri bulunan ABDURRAHMAN'ın "El-İcâzü'l-Beyâni li'l-Kur'an ve Mesâilu İbni'l-Erzak, Daru'l-Maarif, Kahire, tarih-siz", baskısı esas alınarak inceleme yapılmıştır.

* Okutman, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

alakalı olduğu düşünölen bazı hususlara eleştiriler yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teradüf, Aişe Abdurrahman, Kur'an'da ziyade harfler

Abstract ▶ Every sentence, every letter and every word in the Holy Quran is a miracle. Therefore many books establishing independent of Qur'anic commentary, articles and dissertations have been written. The emphasis of the issues that many scholars and synonymy subject of my thesis topics and articles and letters come from, in some cases, rather than subject. Daily synonyms say the words we use in our speech can be synonymous in the Almighty Allah in the Quran often. Again, the Qur'an has no effect as the grammar rules in Kerim letters. Although this grammar as letters rather than in terms of man undoubtedly has an additive. Each has a miracle and wisdom. Dr. Aisha Abdurrahman took these two issues in her book. The inspection method by examining how each of all the verses in the Qur'an on this subject, where and why they are used by looking at tried to demonstrate the difference. Presented their refusal By putting forward the views of scholars. The study examined Aisha Abdurrahman method in this article. We also examine some of the criticisms put forward the method is considered to be incorrect.

Key Words: Quran, synonym, Increase letters in Quran, Aişe Abdurrahman

Giriş

Kur'an'ı Kerim hakkında geçmişten günümüze pek çok incelemeler, tezler, makaleler ve kitaplar yazılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in her detayı incelenmiş ve her inceliğinden farklı hikmet ve manalar çıkarılmıştır. Bu meyanda Kur'an'ın dil ve belâgatı, icaz yönü ve üslubu ele alınmıştır. Bu bağlamda günümüzde yapılan çalışmalardan birisi de Aişe Abdurrahman'ın إعجاز البياني للقران "Î'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân" adlı kitabıdır. Bu kitabında Kur'an'ı Kerim'in mucizevi yönlerini açıklamaya çalışmış ve "insanların asla ulaşamayacağı şey" olarak tarif ettiği üslubunu ele almıştır. Bu makalede müellifin adı geçen kitabında yer alan "Teradüf=eş anlamlılar" ve "Harflerin Ziyade olması" konuları ile Aişe Abdurrahman'ın metodu incelenerek bazı eleştiriler yapılacaktır. Kelimelerin anlam bakımından teradüf (anlamdaş) olma yönü, harf bakımından ise Kur'an'da ziyade harf olarak gelen harflerin durumu meselesi incelenecektir.

A-Kur'an'da Bazı Harflerin “Fazlalık / Zaid” Olmaları

Dr. Aişe Abdurrahman, Kur'an'da bazı harflerin ziyadesi, hazfi ve bazen birbirlerinin yerine kullanılmaları konusunu, yazdığı kitabında bu başlık altında ele almıştır. Bundan maksadının ise müteradif veya ziyade olarak gelen harflerin hikmetlerini/sırlarını ortaya çıkarmak ve dil âlimlerinin bu harfler hakkında zikrettikleri sözlerine cevap vermek olduğunu beyan eder. O, bu konunun başından itibaren, eski âlimlerin görüşlerine olan muhalefetini açıkça ortaya koyarak onları şöyle eleştirir: “Belagat ve dil âlimleri harflerin tevili/yorumu hakkında i'rab (gramer kuralları) yapısının gereğini yerine getirmek ve eğitim amaçlı kullanılan belagat kaidelerinin mantığına uymak için bu harflerin anlamlarına bazı takdir/eklemeler yapmaya (yerine başka manalar yüklemeye) çalıştılar”. Dolayısıyla, Aişe Abdurrahman'a göre, Kur'an-ı Kerim Arapça grameri için kesin bir ölçü iken, Arapça gramer kuralları, Kur'an-ı Kerim'i anlamada kesin bir ölçü olamaz. Böylece O, Kur'an'ın i'cazı (benzersiz) konusunda “Kur'an'ın ilk muhataplarından hiçbiri Kur'an'ın i'cazını anlayamamıştır” diyen Bakillani² ile Kur'an'ın i'cazını yüksek, orta ve düşük dereceli kabul eden Hattabi'yi eleştirmiştir. Ona göre, Kur'an nazil olduğu dönemde yaşayan ve Kur'an'a muhatap olan tüm Araplar fasih konuştukları için, Kur'an'ı anlamada sorunları yoktu.

Mesela; (ب) harfinin, (ما) nın haberi olarak kullanıldığı bazı ayetlerde Aişe Abdurrahman, önceki alimlerden farklı düşünür ve onları eleştirir. İşte, bu makalede Abdurrahman'ın metoduna geçmeden önce harflerin bazen ziyade oluşu konusunda âlimlerin görüşlerini özetlemek istiyoruz:

A. Âlimlerin harflerin ziyade ve ziyade olması hakkındaki görüşleri:

Âlimler, Kur'an'daki bazı harflerin cümleye hiçbir anlam ilave etmemesi konusunda iki gruba ayrılmaktadırlar. Bir grup harflerin ziyade (fazlalık) olduğunu, ne i'rab olarak ne de mana olarak cümleye bir şey katmadığını savunurken, diğer grup ise harflerin ziyade olmadığını,

² Bkz. Bakillani, Ebu Bekir, İ'cazu'l-Kur'an, (Suyuti'nin El-İtkan'ı ile birlikte), İstanbul, 1978, s.82 vd.

i'rab olarak etkisi olmasa da mana olarak bir etkisi olduğu kanaatindedirler.

1. Ziyade olduğunu savunanlar:

Ziyade harfler; Arapçada var olması ile olmaması arasında hiç bir fark olmayan harflerdir. Kur'an'da bazen bu tür harfler bulunmaktadır. Bu harflerin i'rab yönünden ziyade oldukları konusunda hiç bir ihtilaf yoktur. Çünkü cümlenin i'rabına hiç bir etkisi yoktur. Buradaki ihtilaf konusu manaya bir şey katıp katmamasıdır.

Nahiv ve dil âlimleri bu harflerin ziyade olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Tefsir, belagat ve icaz âlimlerinin çoğunluğu da bu görüştedirler. Bu görüşü savunan nahiv ve dil âlimlerinin başında da büyük nahiv âlimi Sibeveyh (v.796) gelmektedir. Bu görüşü savunan müfessirler ise; Ebu'l- Kasım ez-Zamehşeri(v.1143), Ebu Hayyan el-Endelüsi (v.1344) ve İbn Atiyye (v.1146)'dir. Belagat ve i'caz âlimleri ise İbn Kuteybe (v.889), ve Abdulkâhir Cürcâni (v.1078)'dir.³

Bu harflerin ziyade olduğuna dair görüş sahiplerinin delilleri ise iki örneğe dayanmaktadır. İlk dayandıkları örnek, anlamın asıl olmasıdır. Örneğin; ما رأيتُ أحدا dediğimiz zaman bu cümlenin manasının aslı, bir kimseyi görmenin olumsuz olduğunun beyanıdır, yani o kişinin asla görülmediğidir. Buna mukabil, ما رأيتُ من أحدٍ denilirse, burada cümleye eklenen "min" edatı, cümleye sadece te'kit (pekiştirme/kat'iyet) anlamı eklemiştir. Çünkü, cümlede vurgulanmak istenen asıl mana olan "görmemek" her iki örnekte de sabittir. Nahiv âlimleri bu iki örneğe kıyasla, harflerin ziyade olduğu sonucuna varmışlardır. Onlar ziyade demekle bunun faydasız da olduğunu söylemeyip aksine bu ziyade harflerin te'kit ifade ettiğine inanmaktadırlar. Sibeveyh (ما) hakkında şöyle demiştir: (ما) harfinin te'kit için kullanılması faydasızdır. Mesela, فما نقضهم ميثاقهم⁴ ayetinde (ما) harfi gelmeden önceki hali ile geldikten sonraki hali arasında bir fark yoktur ve manasına bir şey katmamış ancak sözü te'kit etmiştir.⁵ İkinci dayandıkları konu ise; bu ziyade kabul

³ Heyfâ Fidâ, Ziyadet'ül- Huruf Beyne't-Te'yidi ve'l-Men' Dar'ül-Kahire 2000,s: 8.

⁴ Nisa, 4/155.

⁵ Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber, Al-Kitap Sibeveyhi cilt:4 S: 221

edilen harflerin taalluk ettikleri kelimenin bulunması (harfi cerlerin bağlı oldukları kelime) ve taalluk olmayışı ile ilgilidir. Asli harf için her zaman mütaallik olur ancak zait olan harflerin mütaalliki olmaz. Örneğin: البيت من البيت cümleisinde, harfi cer ile ismi mecrur kelime, fiile mütaallıktırlar/ bağlıdırlar. Ancak şu sözüümüz: ما رأيتُ من أحدٍ cümleisindeki (من)ve mecruru hiç bir şeye mütaallık değildir. Çünkü (min) ziyade bir harf olup nahiv açısından hiçbir etkisi yoktur.

2. Harflerin ziyade olmadığını savunanlar

Âlimlerin çok az bir bölümü bu harflerin ziyade olmadığını söylemişlerdir. Bunların başında Ebu Cafer Taberi (v.923), Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzi (v.923), İbnu-l Esir(v., muasır âlimlerden de Ebubekir Er-Râfii (v.1226) ve Mahmud Muhammed Şakir (v.1939) gelmektedir. Taberi bu konuda şöyle der: “Kelamda/cümlede manaya delalet eden bir harfin geçersiz olması caiz değildir”. Mahmut Şakir de Kur'an'daki bazı ayetlerde bulunan (ما) harfinin zait olduğunu ve bunun yaygın olduğunu söyleyenlere karşı görüşünü şöyle savunmuştur: “Bunun zait olduğunu söyleyenler kötülük yapmıştır ve bunu yapanlar i'rabçılardan (gramer için manaya boyun eğenler) başka kimse değildir”⁶. Harflerin fazlalık oluşunu iddia edenlerle kabul etmeyenlerin görüşünü kısaca özetledikten sonra, şimdi bu konuda Aişe Abdurrahman'ın görüşlerini aktarmak istiyoruz:

B- Aişe Abdurrahman'ın Kur'an'daki Harflerin Ziyade Oluşu Hakkındaki Görüşleri

Aişe Abdurrahman, Kur'an'daki ziyade harfler konusunu işlerken özellikle, (ما) nın harfinin haberinde (ب) harfinin geldiği ayetler ile, (ما) nın harfinin haberinde (ب) nin gelmediği ayetleri irdelemiş ve onların karşılaştırmasını yapmıştır. O, bu iki farklı cümle yapısını inceleyerek

⁶ Ebu Fehd, Mahmud Şakir, *Namat sa'b ve Namat Muhif* s: 260

onları kıyas etmiş ve aralarındaki anlam ve te'kit farklarını ortaya çıkarmak istemiştir. Bu incelemesine (ما) nın haberinin كان den sonra gelmiş olan ayetlerdeki ifadelerden başlamıştır. Örneğin:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا⁷

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁸

وَمَا كُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا⁹

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا¹⁰

Aişe Abdurrahman, “dikkat edilirse bu ayetlerdeki cümle yapılarında (ب) harfi bulunmamaktadır. Bu tür cümle yapılarında (ب) harfinin gelmemesinin sebebi, olumsuz bir durum beyan edilirken, aynı zamanda bu cümleyi söyleyenlerin sözlerinin inkâr edildiği ve böyle söyleyenlerin kınandıklarının ifade etmiş olmasıdır”, şeklinde izahlar yapar.

Daha sonra Abdurrahman, (ما) nın haberinde (ب) harfinin ziyade olarak geldiği ayetleri inceler. Örneğin:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ¹¹

يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْزَقٍ مِنْهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ¹²

وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ¹³

⁷ Ali İmran 3/67.

⁸ Enfal 8/33.

⁹ Kehf 18/51.

¹⁰ İsra 17/15.

¹¹ Bakara 2/8.

¹² Bakara 2/96.

¹³ Enam 6/107.

مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ¹⁴

Abdurrahman, çoğu ayetlerde (ما) harfinin/edatının haberinde (ب) harfinin açıkça geldiğine dikkat çeker ve böyle ayetlerin durumunu inceledikten sonra diğer ayetlerde (ب) harfinin gelmeyip كان nin gelmesinin gerekçelerini karşılaştırmalı olarak ele alır. Ona göre, (ب) harfinin ziyade olarak gelmesinin gerekçesi de aynıdır ve bu ayetlerin inkâr ve kınama maksatlı olduğu sonucuna ulaşır.

Dr. Aişe'nin incelediği ayetlerde yaptığı inceleme ve karşılaştırmasından çıkardığı sonuçlar şunlardır:

- ما كان şeklinde “olumsuz haber” ile başlayan cümlelerde (ب) harfi gelmez.
- Gelmemesi nedeni ise bu cümle yapısı gereği inkâr ve kınama içermesidir.
- ما nın haberinde ziyade olarak gelen (ب) ise “nefyi te'kit ederek inkâr ve kınama manası” nı içermek içindir. Gerçekten de, Bakara 8. ayette, münafıkların hakikaten/kalben inanmayışları, وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ siygası kullanılarak, yani bu kalıp ile ifade edilmiştir. Bu cümle, yani münafıkların inanmamaları Arapçayı çok iyi bilen normal bir insan ya da insanlarca ifade edilmeye çalışılmış olsaydı, belki ما يؤمنون şeklinde olabilir. Dolayısıyla, böyle bir ifade ancak, ilahi bir tercih sonucu olabilir.

Ashında Aişe Abdurrahman'ın ulaştığı bu iki sonuç, bu harflerin ziyade olduğunu söyleyen dil âlimleri ile çoğu müfessirler ve belâgat âlimlerinin vardığı sonuçtan farklı değildir. Dolayısıyla, kendinden önce bazı alimleri eleştirmesi konusunda haklı sayılmaz.

Heyfâ Fida bu konuda şöyle demektedir: “Aişe Abdurrahman, Kur'an'ı Kerimde (ما) nın haberinde (ب) harfi gelen ayetleri inceleyerek

¹⁴ Kaf 18/29.

bir takım sonuçlar çıkarmıştır bu sonuçlardan birisi de; Haberi cümlelerde (ما) nın haberinin (ب) harfi ile gelen cümlelerin, nefyin inkâr ve kınama ile te'kit edilmesini ifade etmesidir".¹⁵

Kur'an'da Bazı Kelimelerin "Eşanlamlı / Müteradif" Oluşu

Aişe Abdurrahman, müteradif/eşanlamlı kelimeler arasında anlam bakımından farklılıklar olabileceği konusundaki analizini "kelime düzeyi" şeklindeki başlık altında sunmuştur. Bu çalışmasındaki amacının, Kur'an'daki bazı kelimelerin eş anlamlı (mesela, zevc/hanımmer'e/kadın gibi...) zannedildiğini, aksine her kelimenin benzerinden ayrı bir özellik ve anlam içerdiğini vurgulamak olduğunu zikreder. Aişe Abdurrahman'ın bu konudaki çalışmasına girmeden önce, kelimelerin müteradif (eş anlamlılık/anlam benzerliği) kavramı hakkında sözlük ve terim bakımından kısa bilgi vermek istiyoruz.

Sözlükte teradüf: "Birbiri arkasından gitmek. Her şeyin tabi olduğu şey onun red'idir/bitişigidir. Eğer bir şey bir şeyin ardından geliyorsa o teradüftür. Çoğulu ise; rüdâfi'dir".¹⁶

Teradüf'ün terim anlamı ise: Manası tek fakat isimleri çok olan demektir.¹⁷ Kuran geçen bir kısım müteradif kelimeler¹⁸: الزوج - الزوجة, Rahman ve Rahim vb.¹⁹ gibi.

Aişe Abdurrahman ise, Kur'an'da ve lügatte teradüf konusunda geniş bir özet takdim ederek teradüf'le ilgili âlimlerin görüşlerinin "teradüf vardır" ve "teradüf yoktur" diye iki kısımda toplandığını belirtir ve ardından kendi kanaatini sıralar. Bunu yaparken, alimler arasında büyük tartışmalara yol açan teradüf konusunu, en büyük Arapça kitabı olan Kur'an'ı Kerim'e arz ederek bu tartışmaya bir nokta koymayı hedeflemektedir. Bu tartışmayı birkaç kelime üzerinden örnekler vererek

¹⁵ Heyfa Fida, *Ziyadet'ül- Huruf Beyne't-Te'yidi ve'l-Men' Dar'ül-Kahire* 2000,s: 8.

¹⁶ İbn'ül-Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c; 3, sh; 1625, redife maddesi.

¹⁷ Cürcani, Abdülkahir, *Ta'rifat (Tanımlar)*, , sh; 199.

¹⁸ Teradüf konusu ile ilgili verilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere, aslında teradüf kelimeler arasında eş anlamlılık yoktur. Çünkü, aynı anlama gelse de her kelimenin diğer benzer zannedilen kelimedenden farklı bir anlamı vardır.

¹⁹ Cürcani, *Ta'rifat (Tanımlar)*, , sh; 199.

açıklamaya çalışır: Mesela; (الرؤيا-الحلم) (أنس-أبصر) (المرأة-الزوج) kelimeleri görünüşte anlam bakımından aynı manaları içerdikleri zannedilir. Halbuki bu kelimeler arasında farklar bulunduğunu ve bu farklılıkların küçümsenemeyecek derecede olduğunu ispat etmeye çalışır. Şimdi bu örnekleri sıralayarak konuyu detaylandırmaya çalışacağız:

a- رؤيا ve düş الحلم-الرؤيا

Dr. Abdurrahman, bu iki kelime ile ilgili değerlendirmesine iki noktadan hareketle izahlar yapmaya ve aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır:

1-Mu'cemlerin/Sözlüklerin Yorumu: Aişe, ehemmiyet arz eden bu konuda sadece “mu'cemler hayal kelimesini rüya ile yorumladıklarını” söylemekle yetinir ve onları yetersiz açıklama/izah yapmakla itham eder.²⁰ Ancak hiç bir mu'cemin ismini zikretmediği görülür ve bir genelleme yapmaktadır. Burada kendisine sorulması gereken şey, “Hangi mu'cemlere başvurdu? Böyle önemli bir konuda yeterli bilgiye sahip olmak ve kesin bir şey söylemek için bütün mu'cemlerin incelenmesi ve başvurulması gerekmiyor mu?” Çünkü bilimsel bir çalışmada, kolayca genelleme yapmak ve kaynak belirtmemek doğru değildir.

2-Kur'ani Yorum: İki kelime arasında lafzi farklarını anlamak için Kur'an siyakını takip etmek.

Aişe Abdurrahman, sözlüklerde geçen “rüya” ve “hayal” kelimelerinin teradüf olduklarından bahsettikten sonra bu kelimelerin nerede ve hangi anlamlarda kullanıldıkları ve siyaklarında hangi manalara geldiklerini açıklayarak işe başlar:

Kur'an-ı Kerim'de أحلام “rüyalar” kelimesi üç defa kullanılmıştır. Bu üç yerdeki kullanımda dikkat çeken husus, bu kelimenin siyakından “kâbuslar ve karmakarışık rüyalar” manasında kullanıldığı anlaşılacak-

²⁰ İ'cazu'l-Kur'anu'l-Beyani, sh, 215.

tadır. Zikredilen üç yerde de çoğul sığasıyla gelmesi, karışıklık ve karmaşıklığa, bir rüyanın diğer bir rüyadan ayırt edilmesinin mümkün olmadığına işaret etmiştir. Mesela:

بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرِيهِ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ²¹

“Onlar, “Hayır, bunlar karma karışık yalancı düşlerdir. Hayır, onu kendisi uydurdu; hayır, o bir şairdir. Eğer böyle değilse, önceki peygamberlerin (mucizelerle) gönderildikleri gibi o da bize bir mucize getirsin” dediler.”²² ayetindeki “ahlam” kelimesini Mısır’daki Aziz, rüya tabircilerinden açıklamasını istediğinde, onlar “...Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz.”²³ demiş olmaları, bu kelimenin anlamının karmaşıklık olduğunu göstermektedir.

Buna karşılık رُؤْيَا ”rüya” kelimesi Kur’an-ı Kerim’de yedi defa zikredilmiştir. Zikredildiği her yerde de sadık/doğru rüya anlamlarında kullanıldığı görülür. Ancak rüya kelimesi, “ahlam” kelimesinin aksine hep tekil/müfret sığasıyla kullanılmıştır. Bunun sebebi “ayırt etme, açıklama ve beyana delalet etmek” içindir. رُؤْيَا kelimesinin geçtiği yedi ayetin beşinde bu kelime peygamberler hakkında kullanılmaktadır. Bu da vahye yakın olan sadık ilham manasındadır. Mesela:

1- Saffat süresinde geçen ayette, **Hz. İbrahim (a.s.)’ın rüyası**:

وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

“Ona şöyle seslendik: “Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız.”²⁴

2- **Hz. Yusuf (a.s.)’ın rüyası**. Babası bu rüya hakkında kendisine şöyle demişti:

²¹ Enbiya 21/5.

²² Enbiya 21/5.

²³ Yusuf 12/44.

²⁴ Saffat 37/104-105.

DR. AİŞE ABDURRAHMAN'IN KUR'AN'DAKİ BAZI ZİYADE HARFLERLE
MÜTERADİF KELİMELEER HAKKINDAKİ METODUNA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

قَالَ يَا بُيَّيْ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ

عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Babası, şöyle dedi: “Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır.”²⁵

3- Ayetin devamında **Yusuf**'un bu rüyanın gerçekleştiğini görebiliyoruz:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ۗ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ

جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا

“Ana babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi ona (Yûsuf'a) saygı ile eğildiler. Yusuf dedi ki: “Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabbim onu gerçekleştirdi.”²⁶

4- Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in rüyası:

وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ

“Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur'an'da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık.”²⁷

5- Peygamber Efendimiz **H. Muhammed**(s.a.v.)'in fetih rüyası:

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ
مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ

“Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış

²⁵ Yusuf 12/5.

²⁶ Yusuf 12/100.

²⁷ İsra 17/60

olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi.” ²⁸

Yukarıdaki zikredilen beş rüya da, Kur'an-ı Kerim'in bahsettiği Peygamberler rüyalarıdır. Her biri de gerçek ve sadık rüyalar olup muhakkak gerçekleşmiştir. Diğer iki yerde ise Aziz'in rüyası şeklinde gelmiş olup, her iki yerde de Aziz'in rüyası sadık rüya olmuştur. Kur'an'ı Kerim'de azizin dili ile iki defa رُؤْيَا kelimesinin kullanılması, kavmi taraftan karmakarışık ve evhamdan başka bir şey olmadığı söylense de rüyasının açık, saf ve parlaklığına delalet eder:

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلْنَ سَبْعَ عَجَافٍ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ
وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ

“Kral, “Ben rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın” dedi. Dediler ki: “Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz.” ²⁹

Kavminin yorumcularına birer boş ve karışık rüyalar olarak gözüke de Ku'ran'ın siyakında bunların sadık rüya oldukları anlaşılmaktadır.

Dr. Aişe'nin, rüya ve düş kelimeleri arasındaki mana farklarını ortaya koymaya çalışırken, hep ayetlerin öncesindeki diğer ayetler ve kelimelerin manaya etkisinden yola çıktığı görülmektedir.

Kur'an'ın siyakından hareketle anlam farklılıklarını ortaya çıkarılmasındaki bu güzel metoduna rağmen şu sorunun sorulması gerekmektedir: “Aişe Abdurrahman, Kur'an'ın siyakını izleme yöntemi ile teradüf konusundaki farklılığı/ihtilafı bitirebildi mi?”. Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Hayır. Çünkü Aişe'nin ortaya koymuş olduğu fark sadece Kur'an-ı Kerim'e özel bir fark olup Kur'an dışında bu farkın varlığı söz konusu olmayabilir. Nitekim bu teradüfteki ihtilafı sona erdirmek sadece Kur'an'la sınırlı kalmakla mümkün olmayıp, aksine Kur'an, hadis ve Arapların kelamına da bakılmasını gerektirir.

²⁸ Fetih 48/27

²⁹ Yusuf 12/43,44

Dr. Aişe bu konu ile ilgili şöyle demiştir: “Burada zikrettiğimiz kelimelerin delalet ettiği manalar Kur’an’a has bir delalet olup, diğer mu’cemlerin işaret ettiği manaları da içerdiği anlamına gelmez. Yine Kur’an’ın tercih ettiği bir kelimenin Arapların fasih Arapçasında kullanılması anlamına da gelmez. Bilakis bununla birlikte Kur’an’ın özel bir mu’cemi ve mucizevi beyanı olduğunu takdir ettiğimizi belirtmeliyiz. Dolayısıyla biz; “Kur’an sigası ve Kur’an delaleti” şeklinde söyleriz, ve şöyle devam ederiz: Bir siyganın Kur’an’da delil olarak olması, bize Arapça’da bu kelimenin başka manalar ifade ettiği ve sıygayı tanımladığına da itiraz etmememiz gerekir.”³⁰ Aişe’nin Bu sözü; teradüf konusundaki ihtilafları ortadan kaldırma yöntemi üzerinde bulunan tozları temizliyor. Yoksa Kur’an’a has farklar hakkında konuşup daha sonra bu farkları tüm Arapçaya nasıl yayacak ve hâkim kılacaktı? Böyle olsaydı bu yol doğru olmayacaktı. Ancak doğru olan yol metot farklılıklarının gerçeğini bilmemiz ve bu farklılıkların sadece Kur’an’a mı has, yoksa umumi olup tüm beyanları da kapsayıp kapsamadığını bilmemiz gerekirdi. Bunu anlamak için tek bir yol vardır. O da bu kelimeleri Kur’an, hadis ve Arapların tüm sözlerine arz etmekle olur. İşte o zaman Kur’an’a has olanı delaleti ile her beyanı içine alan geneli bilmiş olacağız.

Sonuç

1. Aişe Abdurrahman yaptığı araştırma ve incelemeleri takdire şayan olsa da görüşlerini izah ederken ümmetin diğer âlimlerine karşı olan sert üslubunu eleştirilmektedir. Zira bu harflerin ziyade olduğunu savunan âlimlere sert çıkmış olsa da kendinin de ulaştığı sonuçlarla, eleştirdiği âlimlerin vardığı sonuçlar birebir aynıdır.
2. Aişe Abdurrahman, kelime ve harfleri genellikle Kur’an-ı Kerim üzerinde araştırmalar yaparak bir takım sonuçlara varmıştır ve bu sonuçları Arap dilinin bütününe genelleme yapmıştır. Yani, ona göre Kur’an tüm Arapça’nın grameri ve lügatıdır, Kur’an Arap gramerinden etkilenmez.³¹ Halbuki, Arap dilinin sadece Kur’an’dan ibaret olmadığını göz önünde bulundurması gerekirdi. Zira

³⁰ Bintü’s-Şati Aişe Abdurrahman *Tefsiru’l-Beyani*;, c;2, sh; 8.

³¹ <http://www.kuranihayat.com/content/ai%C5%9Fe-abdurrahman-ve-kuran-tefsirindeki-metodu-ekrem-demir> (Erişim Tarihi: 02.03.2015)

Kur'an'da kullanılan bir kelime Arapçanın günlük kullanımında farklı manalara gelebilmektedir.

3. Yine eleştirilmesi gereken diğer bir nokta ise; kaynaklarının az olması ve kaynak gösterirken bir iki âlimin söylediği sözleri ile “genelleme” yapmasıdır. Örneğin “müfessirler” diyerek genelleme yaptığı konu incelendiğinde sadece Zamehşeri’yi ele aldığı görülebilmektedir. Ancak yine bir müfessir olan Razi’nin belli bir konuda, özellikle de dil ile ilgili hususlarda Zemahşeri’den farklı kanaatte olduğu görülebilmektedir.
4. Aişe Abdurrahman’ın atıfta bulunduğu kaynaklarının az olması ve buna rağmen genelleme yapması ilmi bir kitap veya araştırma için zayıflık sebebidir.

Kaynakça

- Bakıllani, Ebu Bekir, İ'cazu'l-Kur'an, (Suyuti'nin El-İtkan'ı ile birlikte), İstanbul, 1978.
- Abdurrahman, Aişe, *El-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'an ve Mesâilu İbni'l-Erzak, Daru'l-Maarif, Kahire, tarihsiz.*
- Abdurrahman, Aişe, *Et-Tefsiru'l-Beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerîm (iki cilt), Daru'l-Maarif, Kahire.*
- Cürcan, Abdülkahir, *Ta'rifat (Tanımlar)*, sh; 199.
- Ebu Fehd, Mahmud Şakir, *Namat sa'b ve Namat Muhif* s: 260.
- Heyfa Fida, *Ziyadet'ül- Huruf Beyne't-Te'yidi ve'l-Men' Dar'ül-Kahire* 2000, s: 8.
- İbn'ül-Manzur, Ebü'l-Fazl İbn Mükerrrem Cemaleddin, *Lisanu'l-Arab*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye , 2. baskı, 10 cilt., Beyrut, 2009.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber, *Al-Kitap Sibeveyhi*, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1988.

Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Dinî Değerlerin Önemi*

Naci KULA*

Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Dinî Değerlerin Önemi

Özet ▶ Gün geçtikçe hızla artan kadına şiddet olgusu, farklı disiplinler açısından incelenerek nedenleri ve çözüm yolları üzerinde durulması gereken bir konu haline gelmiştir. Kadına şiddetin nedenleri arasında biyo-psiko-sosyal ve ekonomik birtakım nedenler ileri sürülmekle birlikte en temel nedenin kadına bakış olduğu söylenebilir. Bu noktada sağlıklı ve olumlu bir bakış açısının sağlanabilmesinde dinî değerlerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Çünkü din, insana varoluş içinde kendinî bir yere yerleştirmeye imkân veren başvuru çerçeveleri hazırlar, bu açıdan din, realiteyi yorumlayarak bir fonksiyonu da yerine getirir, ayrıca insana hayatı için rehberlik yapar. Dinler bu fonksiyonları çerçevesinde mensuplarını belirli değer perspektiflerini izlemelerini teşvik ederler. Dinin değerleri, inançları, ritüelleri, duyguları, ahlaki kodları ve toplumu birleştirici özelliği nedeniyle pek çok insan belirli değer önceliklerini genelde dinde bulur. Çünkü değerler, insana özgü, insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran bir özellik taşır. Değerler bireye, doğru bilme, doğru düşünme, doğru değerlendirmesinde doğru eylem içinde olduğunu görebilmesinde yardımcı olmaktadır. Dinî değerler ise yapısı gereği bireyin tutarlı davranışlar ortaya koymasında ve sağlıklı bir ilişki tarzı gerçekleştirmesinde önemli bir rol oynar. Sağlıklı bir toplum yapısı oluşturmada ve insanlar arası ilişkileri geliştirmede dinî değerler belirleyici bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle kadına yönelik şiddetin önlenmesinde yaratandan ötürü yaratını sevmeye, kadınların eş olarak yaratıcının bize bahsettiği bir emanet olduğu, onlara merhamet ve şefkatle davranmak gerektiğini ve onlara adaletli davranmada sorumlu olduğumuzu belirten bazı dinî değerler önemli bir rol oynar. Biz bu makalede yukarıda bahsettiğimiz dinî değerlerin kadına şiddetin önlenmesindeki önemine değineceğiz.

Anahtar kelimeler: 1.Kadın, 2.Şiddet, 3. Önleme, 4.Değer, 5.Dinî Değer

The Importance of Religious Values for The Prevention of Violence Against Women

Abstract ▶ The rapidly increasing cases of violence against women have become an issue that should be examined and explored by

* Bu çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Kadın Araştırmaları ve Uygulama Merkezi tarafından 6- 8 Mart 2012 tarihleri arasında düzenlenen 1. Kadın Araştırmaları sempozyumunda sunulan tebliğin makaleye dönüştürülmüş halidir.

* Yrd. Doç. Dr., ESOGÜ İlahiyat Fakültesi.

different disciplines. Although there are several bio-psycho-social and economic reasons, the most fundamental reason for violence against women seems to be the approach towards woman. At this point, religious values have an important role in the achievement of a healthy and a positive viewpoint. Religion provides reference frame that human beings use in evaluating their existence. In this perspective, religion performs a function of interpreting reality, as well as of guidance for human life. Religions encourage their members to follow the perspectives of particular value within the framework of their functions. Value priorities of many people are shaped by religion because of values, beliefs, rituals, feelings, moral codes, and the unifying feature of religion. The value set of human beings is a feature that distinguishes them from other creatures. Values help individuals to perform right thinking, right action, and right assessment. Religious values perform important role in achieving consistent behavior patterns and healthy relationships. Therefore, religious values have an important role in developing a healthy society and enhancing interpersonal relationships. Hence, some religious values such as loving creatures because of the Creator, regarding woman as a trust bestowed on us, treating them with compassion and mercy play an important role in preventing violence against women. In this article, we will discuss the importance of religious values in the prevention of violence against women

Key words: 1.Woman, 2.Violence, 3.Prevention, 4.Value, 5.Religious value

Giriş

Yaratılmış varlıklar içinde erkek ve kadın, insanı temsil eden ve önemli özellikleri olan iki kişidir. Sahip oldukları özellikleri ile kendi fonksiyonlarını yerine getirmekle birlikte birbirleri ile de ilişki ve iletişim içindedirler. Gerçekleştirdikleri ilişki ve iletişim ile erkek ve kadın sosyal bir varlık olarak bir yandan toplum içinde sosyalleşmekte, diğer yandan da kendi kişilikleri ile birey olarak hayatlarını sürdürmektedirler. Erkek ve kadının, birey ve sosyal bir varlık olma çabası aynı zamanda birbirleri ile olan ilişki ve iletişimlerinin yapısına göre de anlam kazanmaktadır. Sağlıklı bir ilişki ve iletişim söz konusu olduğunda sağlıklı birey ve sosyalleşen kişi olma özelliği kazanılmakta, tersi olduğunda da sağlıksız bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle erkek ve kadın arasındaki ilişki ve iletişim onların toplum içindeki konumları ile kişiliklerinin gelişimini önemli ölçüde etkileyeceğinden bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği üzerinde durmak uygun olacaktır. İnsanlık tarihine baktığımızda üzümlere ifade etmek gerekir ki erkek kadın arasındaki ilişki ve iletişimin yapısı ve sonuçlarının, kadının aleyhine olduğudur.

“Eski çağlarda kadın alınıp satılan bir meta, erkeklerin isteklerine boyun eğen bir dişi olmaktan öteye geçemezdi. Erkek gözünde köleden tek üstün yanı, ona, soyunu sürdürecektir çocuk doğurmasıydı. Örneğin uygarlık beşiği denilen eski Yunan’da kadın, en çok ikinci sınıf yurttaş konumuna yükselebilirdi. Kocasından ayrı bir hakkı ya da özgürlüğü yoktu. Eski Roma’da ise kadın, babasından kocasına aktarılan bir maldı. İbranilerde olduğu gibi Araplarda da, eski Cermenlerde de zina suçu işleyen kadını, erkeğin öldürme yetkisi vardı. Aziz Paul’un dediği gibi, “*Erkek, kadın için değil, kadın erkek için var olmuştur. Üstelik kadın yasak yemişi Âdem’e yedirilerek cennetten kovulmasına neden olmuştur. Dolayısıyla kötülüğü, şeytana uymayı ve ayartıcılığı temsil ediyordu.*”¹ Aynı şekilde İslamiyet’ten önce cahiliye Arapları kız çocuklarının dünyaya geldiği kendilerine müjdelence utanıyorlar ve yüzleri kapkara kesiliyordu.² Cahiliye Arapları küçük yaşta kız çocuklarını diri diri topırağa gömebiliyorlardı.³

Kadına bakışı ortaya koyan ve bugün de geçerli olan şu önyargılar tarih boyunca sürmüştür; “Kadın güçsüzdür, korunmak ister; kadın, içli, duygusal, gözü sulu bir yaratıktır. Gevezedir, sır tutmaz, dedikoducudur. Süse düşkündür ve parayı idare etmesini bilmez. Kadına güven olmaz; vefasızdır. Kadıya yalan, kadına inanılmaz. Saçı uzun akli kısadır. Kız çocuğu okuyup ta n’olacak, yavuklusuna mektup mu yazacak! Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün. Oğlanı her karı doğurmaz, er karı doğurur. Kızını dövmeyen, dizini döver. Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyeceksin”⁴

Toplumlardaki kadına bakışı ifade eden bu yaklaşımların etkisiyle kadına şiddetin, tarih içinde var olan bir olgu olduğunu görmekteyiz. Bu itibarla kadına karşı şiddet, dünyada yaygın olarak görülen ve her ülkede karşılaşılan bir olgudur. Yapılan çalışmalar, dünyada her üç kadından en az birinin dövülmüş, cinsel ilişkiye zorlanmış ya da başka şekilde istismar edilmiş olduğunu göstermektedir. Aile içerisinde kadına karşı şiddet kullanıldığında genellikle kocaların şiddeti daha çok görülmektedir. Ancak zaman zaman erkek çocuğun şiddeti de görülür. Özellikle erkek

¹ Atalay Yörükoğlu, *Aile ve Çocuk*, İşbankası Yay., İstanbul 1989, ss. 62-63.

² Hicr, 16/ 58-59; Zuhuf, 43/17.

³ En'am, 6/140; Tekvîr, 81/8-9.

⁴ Yörükoğlu, *Aile ve Çocuk*, ss. 25, 37, 65.

kardeşlerin kız kardeşlere karşı yapmış oldukları şiddet de söz konusu olabilir.⁵

Kadına karşı şiddet konusu, ülkemizde de kamuoyundaki yerini korumaktadır. 2004 yılında Medeni Kanun'da kadınların haklarının korunmasına, eşitlik sağlanmasına ve Birleşmiş Milletlerin 1993 tarihli kadına karşı ayrımcılığın önlenmesine yönelik sözleşmenin kabulüne rağmen⁶ kadına yönelik şiddet halen devam etmektedir. Konuyla ilgili hukuki düzenlemeler önemli olmakla birlikte konunun sosyal ve psikolojik boyutu da önemlidir. Kadına yönelik fiziksel ve psikolojik şiddetin önlenmesi ve aile değerlerinin geliştirilmesi önemlidir. 2010 Aile Değerleri Araştırmasına göre; '*kadın, itaat etmediği takdirde dövülebilir*' görüşüne katılanların oranı yüzde 16.4'tür.⁷ Aynı araştırmaya göre, '*aile, din ve manevi değerlere bağlı olmalı*' görüşüne katılanların oranı ise yüzde 87'dir.⁸ Bu durum, bizlere her türlü şiddetin özellikle de kadına yönelik şiddetin önlenmesinde dinî değerlerin önemli rol oynayacağını göstermektedir. Bu nedenle makalede kadına yönelik şiddetin önlenmesinde etkisi olacağını düşündüğümüz yaratandan ötürü yaratılanı sevme, kadınların eş olarak yaratıcının bize bahsettiği bir emanet olduğu, onlara merhamet ve şefkatle davranmak gerektiğini ve onlara adaletli davranmada sorumlu olduğumuzu belirten bazı dinî değerler üzerinde duracağız. Bu değerleri ele almadan önce de şiddet, kadına yönelik şiddet ile ilgili kısaca bilgi vermek istiyoruz.

⁵ Funda Mutlu, "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Elazığ 2006, s. 12.

⁶ Melike Nur Kılıç, "Kadına Yönelik Şiddet: Sosyo- Psikolojik Arka Plan, Manevi Boyut, Hukuki Boyutlar" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Ankara 2009, ss. 59-60.

⁷ T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Müdürlüğü, (2010). *Türkiye 'de Aile Değerleri Araştırması*, www.athgm.gov.tr/.../kutuphane_61_Turkiyede_aile_degerleri.pdf, (Erişim Tarihi: 15.02.2012,) s. 121.

⁸ T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Müdürlüğü, (2010). *Türkiye 'de Aile Değerleri Araştırması*, www.athgm.gov.tr/.../kutuphane_61_Turkiyede_aile_degerleri.pdf, (Erişim Tarihi: 15.02.2012) s. 243.

İnsan Hayatında Duyguların Yeri ve Öfke, Saldırganlık ve Şiddet İlişkisi

İnsanın kendinî ifade etmesinde ve içinde yaşadıklarını, hissettiklerini yansıtmasında duygularının önemli bir yeri vardır. Zira duygu ve heyecanlar içimizde tecrübe ettiğimiz iç halleri dışa yansıtan temel ruhsal olgulardır. İç dünyamızda olup biten yaşantıların doğrudan doğruya farkına varılmasıdır. İç ve dış çevrede yaşanan türlü durumlar karşısındaki etkilenme sonucu bir tepki olarak ruhsal hal ve eğilimlerimizin dışa vurmasıdır. Duygu ve heyecanlar, olumlu ve olumsuz iç yaşayışlar olup bir hedefe yönelme ya da kaçınma yönünde davranış ve tutumlara yol açarlar. Hayata uyum ve uyumsuzlukların önemli unsurları arasında yer alırlar.⁹ Dolayısıyla duygular eylemlerimizi düzenlerler; 'ne istediğimizi' örneğin arkadaşımızın dostluğunu kazanmak, stresten uzak huzurlu bir gün geçirmek ve 'ne istemediğimizi' örneğin arkadaşımızın dostluğunu kaybetmek gibi durumları bize söylerler. Belirli bir şekilde hareket etme eğilimini de beraberinde getirirler. Duygular güdü olarak da işlev görebilirler. Sıkıntısı olan ya da korkmuş bir çocuk rahatlık ve güven arar ya da yardım istemek için ağlar.¹⁰ Yaşamımızda günlük hayatımızı sürdürmede bir motivasyon kaynağı olan ve doğaya, topluma uyum sağlamamızı kolaylaştıran¹¹ duyguları tanımanın en iyi yollarından birisi, belli bir bakış açısına göre gruplandırma ve sınıflandırmadır. Bir şeye yaklaşmamızı ya da ondan uzaklaşmamızı güdüleyişine göre duygular iki gruba ayrılabilir. Duygularımızın bir kısmı sevgi, güven, ümit, şefkat ve merhamet gibi olumlu olup bizi diğer insanlara ve varlıklara yaklaştırırlar; bir kısmı ise, kin, nefret, korku, üzüntü ve öfke gibi olumsuz olup onlardan uzaklaşmamıza yol açarlar.¹²

İnsanlarla ve diğer varlıklarla ilişkilerimizi olumsuz yönde etkileyebilen duygulardan olan öfke, bazı psikologlar tarafından “kısa süreli delilik” olarak tanımlanmıştır. Çünkü öfke, akıl kontrolünün belli bir müddet yok olmasıdır. Her yaştaki insanda zaman zaman ortaya çıkan bir güçlü duygu ve heyecandır. Hoşa gitmeyen bir durum, bir engel karşısında iyi şeyler yapıp da takdir görülmediğinde hiddet ve kızgınlık

⁹ Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2008, s. 95.

¹⁰ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s. 97.

¹¹ Üstün Dökmen, *Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, Sistem Yay., İstanbul 2000, s. 108.

¹² Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s. 97.

şeklinde belirir. Karşımıza çıkan engeli zorla ve çarçabuk ortadan kaldırma isteğinin dışı vurumudur. İsteddiği bir şey reddedildiğinde bunu, çevresindeki insanlara acı verecek veya eşyalara zarar verecek şekilde bir davranışla ortaya koyan pek çok insan vardır. Öfke duygusuna korku eşlik ettiğinde de saldırganlık eğilimi ortaya çıkar.¹³

Saldırganlık, bütün canlılarda ortak olan bir dürtüdür. Saldırganlık beslenme, korunma, cinsellik içgüdülerinin altında yer alan, onları birleştirip bütünleştiren bir alt içgüdü olarak ele alınmıştır. Toplu yaşayan hayvanlar barınma, beslenme, korunma alanlarına başkalarının girdiği, eşlerinin ve yavrularının tehlikede olduğu durumlarda, belirli aşamalardan geçen saldırı tepkisi verirler. Tehlike sürdüğü sürece birbirini izleyen düzenli davranış kalıpları içinde saldırıya doğru davranış değişir. Tehlike geçince durum yatıştır. Saldırganlıkla ilgili hayvanlarda gerçekleşen bu davranış özelliğine karşın beslenme, korunma gibi ihtiyaçlarının doyuma ulaşmasına, tehdit ve tehlike içinde bulunmamasına rağmen kendi türüne saldıran, işkence eden, yaralayan, öldüren tek canlı insandır. İnsanda başkalarını, doğayı, nesnelere; yakmaya, yıkmaya, yok etmeye yönelik saldırgan davranışlarının kaynağı, bütün canlılardaki doğal ve evrensel saldırganlık dürtüsü değildir. Öğrenilen bir eylem biçimidir. Dolayısıyla insanda öğrenilen bir eylem biçimi olarak kendini gösteren saldırganlığın bir yansıması olan şiddet, saldırganlığı da kapsar. Saldırganlık, atılma, zorlayıcı ve tecavüzkar davranışların bir bütünüdür: Baskı ve egemenlik kurmayı hedefleyen, bireye zarar verici her tür eylemle birlikte sözel ve diğer sembolleri de kapsar.¹⁴ Şiddet davranışı genellikle saldırgan bir ruh haline bağlanmaktadır. Saldırganlığı açıklayan birçok kuramsal görüş vardır. Bu görüşler, saldırganlığı insan doğasının bir parçası ya da öğrenme yoluyla sonradan kazanılan bir davranış olarak ele almaktadır. Bunlardan birincisi içgüdü kuramlarıdır. Bu kurama göre saldırganlık, bir saldırganlık içgüdü ya da dürtüsü olarak açıklanmaktadır. Sosyal öğrenme kuramları ise saldırganlığın çevre koşulları tarafından belirlendiğini öne sürer. Bireyin yaşadığı çocukluk döneminden edindiği duygu, düşünce ve bilinçaltına itilmiş her türlü birikim ve dürtünün daha sonra saldırgan-

¹³ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, s. 101; Nevzat Tarhan, *Duyguların Dili*, Timaş Yay., Ankara 2006, ss. 83-85.

¹⁴ Mutlu, "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", s. 6.

lık ve şiddet eğilimi olarak görüldüğünü belirtmektedir. Bunların dışında biyolojik, fizyolojik ve genetik faktörler ile dış etkenler de saldırganlığa neden olan etkenlerdir.¹⁵

Şiddet ve Kadına Yönelik Şiddet

İnsanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkan şiddet olgusu, birçok bireysel ve toplumsal öge ile birlikte karmaşık bir yapı ortaya koymaktadır. Bu nedenle şiddet kavramını tanımlamak kolay olmamaktadır. Kendinî çok farklı biçimlerde gösterebilen şiddet olgusuyla gerek bireysel gerekse toplumsal boyutta sıkça karşılaşmaktadır.¹⁶ Herhangi bir kişiye ya da nesneye zarar vermeye yönelik gösterilen fiziksel ya da fiziksel olmayan her türden hareket şiddet olarak nitelendirilmektedir.¹⁷ Şiddetin tanımı kadar önemli olan bir diğer konu da, neyin şiddet sayılıp sayılmayacağı yani “**şiddet algısı**” ile ilgilidir. Benzer tutum ve davranışlar, kişilik tipleri bakımından farklı algılanabilmektedir. Kimi insanlar aynı tutum ve davranışı şiddet olarak görüp onunla mücadele ederken, kimileri bunu şiddet algılamayarak olağan olarak değerlendirmekte, söz konusu tutum ve davranışlara doğruluk (yasallık) kazanılabilmektedir. Buna göre, bir işyerinde hangi davranışların şiddet olarak kabul edildiği, çalışanların kültürel yapısına, inançlarına, değer yargılarına ve tutumlarına göre farklılık göstermektedir. Dolayısıyla şiddet çok türlü ve çok boyutludur.

Şiddet, eğer şiddete maruz kalanlar tarafından kabul edilebilir olarak algılanıyorsa, şiddet olmaktan çıkarak, bir alışkanlığa, hatta “*töre*”ye dönüşebilmektedir. Bundan daha da önemlisi şiddet, bir yaşam biçimi olarak benimseniyorsa, sorun olarak görülmemekte, bir yönetim tarzı olarak değerlendirilmektedir. Hatta bu gibi durumlarda şiddet, sorun çözümlerinin bir aracı olarak kabul edilmektedir.¹⁸ Özel, kol-

¹⁵ Mutlu, "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", s. 7.

¹⁶ Sinem Gücenmez, Psikolojik Şiddet ve Psikolojik Şiddetle Mücadele Aracı Olarak Çalışan İlişkileri Yönetimi , (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) , *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir 2007, s. 3.

¹⁷ Mutlu, "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", s. 6.

¹⁸ Gücenmez, "Psikolojik Şiddet ve Psikolojik Şiddetle Mücadele", ss. 4.

lektif, ekonomik, cinsel tepkisel vb. çok farklı şekillerde şiddet türünden bahsedilmekle birlikte¹⁹ genel olarak şiddet, “fiziksel şiddet” ve “psikolojik şiddet” olarak iki şekilde sınıflandırılabilir. Dünya Sağlık Örgütü’nün (WHO) yaptığı tanıma göre “fiziksel şiddet”; bir insana veya bir gruba karşı, fiziksel, cinsel veya psikolojik olarak zarar vermek amacıyla fiziksel güç kullanmaktır. “Psikolojik şiddet” ise; bir insanın veya bir grubun fiziksel, zihinsel, ruhsal, ahlaki ve sosyal gelişimine (kasıtlı olarak) zarar vermek amacıyla yapılan saldırılardır.²⁰ Genel olarak fiziki ve psikolojik şiddet olarak karşımıza çıkan şiddet olgusu içinde yer alan kadına yönelik şiddet ise; Birleşmiş Milletlerin 1992’de yayınladıkları bildirmede tam olarak ortaya konulmuş ve kadına yönelik şiddet kamusal alanda ve özel hayatta şiddet olarak iki boyutlu olarak değerlendirilmiştir:

1. Kamusal alanda şiddet denilince öncelikle akla gelen, kadının maruz kaldığı cinsel tacizdir. Cinsel taciz denince, kadının bedenine ve cinselliğine yönelen her türlü sözlü, sözsüz (bakışlar v.s.) ve fiziksel temas şeklindeki her türlü davranış anlaşılmaktadır. Yine kamusal (toplumsal) alanda şiddet denilince cinsel tacizin yanı sıra tehdit, kadının çalışma koşullarının bozulması ile onu çalışma hayatından uzaklaştırma çabaları, kadın ticareti, fahişeliğe zorlama şeklindeki şiddet şekilleri de uygulanmaktadır.

2. Aile içi (özel alanda) şiddet ise kadının, aile içerisinde psikolojik, ekonomik, cinsel ve fiziksel yönden şiddete maruz kalmasıdır. Psikolojik ya da duygusal şiddet kadının küçük görülmesi, ona aşağılayıcı adlar takmak gibi kadını küçük düşüren hareketler ve sözlerdir. Ekonomik şiddet; kadın, çalışan bir kadın ise kazancının elinden alınması, kadına az harçlık verilmesi ve verilen paranın sürekli olarak hesabının sorulması gibi kadının ekonomik yönden bağımlı hissetmesini sağlayacak her türden davranıştır. Cinsel Şiddet; Cinsel Taciz, Tecavüz, Evlilik içi Tecavüz ve Ensest ilişkileri içine alan bir kavramdır. Fiziksel Şiddet ise, kadının bedenine yönelik her türden zarar verici davranıştır.

¹⁹ Mutlu, "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", ss. 8-10.

²⁰ Gücenmez, "Psikolojik Şiddet ve Psikolojik Şiddetle Mücadele," ss. 4.

Fiziksel şiddet, tekme, tokat, dayak gibi bizzat erkeğin bedeni ile yapıldığı gibi, sopa, demir, oklava, bıçak, kemer, tabanca gibi aletlerle de yapılmaktadır.²¹

Kadına karşı şiddet dünyada yaygın olarak görülen ve her ülkede karşılaşılan bir olgudur. Daha çok ailede yaşanan ancak iş ortamında ve kamusal alanda da karşılaşılan kadına yönelik şiddetin dünyada yaygın bir olgu olduğu gözlenmektedir. Örneğin Kuzey Hindistan'da yaşayan kadınların % 17'sinin fiziksel olarak, % 22'sinin cinsel olarak şiddete maruz kaldığı saptanmıştır. Doğu Londra'da kadınların % 61'i aile içi şiddet yaşantısının olduğunu, % 87'sinin ise cinsel saldırıyla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Nikaragua'da yaşayan kadınların % 52'si hayatlarının bir bölümünde şiddete maruz kalmıştır. Japonya'da kadınların % 67'sinin fiziksel şiddet deneyimi bulunmaktadır. Washington'da yapılan bir araştırmada kadınların % 27'sinin eşleri tarafından fiziksel şiddet gördüklerini ve bu kadınların % 24'ünün şiddet sonucunda yaralandıkları saptanmıştır. İngiltere'de kadınların % 25'i partnerleri veya eski partnerleri tarafından hayatları boyunca yumruklanmış ya da tokatlanmıştır. Kadına yönelik şiddetin İngiltere ve Galler'de kayıtlı suçların dörtte birine tekabül ettiği görülmüştür. Dünyada kadın ve erkek eşitliğinin nispeten her alanda çok yüksek düzeyde sağlandığı bir ülke olmasına rağmen İsveç'te son on yılda kadına yönelik şiddette % 20'lik bir artış olduğu gözlenmiş, özellikle 15-50 yaş arası kadınlarda şiddete maruz kalma oranında % 20'lik bir artış olduğu belirtilmiştir. Yine aynı ülkede kadına taciz olayında 2003 yılında 22.400 olay tespit edilmiş; bu oranın 1990-2003 yıllarına göre % 32'lik bir artış gösterdiği gözlenmiştir.²² Kadına şiddet konusunda ülkemizde yapılan araştırmalarda özellikle aile içi şiddetin oldukça yaygın olduğunu ve kadınların bu konuda anlamlı bir çıkış yolu göremediklerini göstermiştir. Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nce 1998 yılında yapılan araştırmaya göre Türk kadınlarının % 39'u, tokatlama, itilme, yumrukla vurulma, boğazının sıkılması, bir yerinin yakılması, silah bıçak gibi aletlerle tehdit edilme ya da bunların kullanılması sonucu fiziksel şiddete uğramaktadır. Başka bir ifadeyle her 10 kadından 4'ü eşi veya birlikte olduğu erkek tarafından fiziksel şiddete maruz kalmaktadır.

²¹ Mutlu, "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", s. 3.

²² Sevde Yörük, "Kadına Yönelik Şiddet: Antalya Örneği" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Antalya 2010, ss. 47-48.

2003 Türkiye Nüfus Sağlık Araştırması'na göre; çalışmaya katılan kadınların % 39'unun kadının yemeği yakması, kocasına karşılık vermesi, parayı lüzumsuz yere harcaması, çocuklarının bakımını ihmal etmesi, cinsel ilişkiye girmeyi reddetmesi gibi durumlardan en az birinin gerçekleşmesinin, kocanın karısını dövmesi için haklı gerekçe oluşturacağını belirtmişlerdir. Doğu'da bu oran % 49, Güneydoğuda da % 50'nin üzerinde olduğu saptanmıştır.²³ İstanbul'da 116 çift ile görüşülerek yapılan bir çalışmada, kadınların % 44'ünün en az bir kere eşinin fiziksel şiddetine maruz kaldığı ortaya koyulmuştur. Eşine şiddet uygulayan erkeklerin büyük çoğunluğu, eşe uyguladıkları şiddetin nedenini "söz dinlememe" olarak ifade etmişlerdir. Görüşülen kadınların % 55'i ise kadının dövülmeyi hak edebileceği durumlar olduğunu belirtmişlerdir.²⁴ Ankara, İstanbul ve İzmir'de yaşayan, üç farklı ekonomik tabakadan seçilmiş 1070 evli kadınla görüşülerek yapılan bir çalışmada, kadınların % 21,2'si eşlerinin kendilerine karşı şiddet kullandığını söylerken, erkeğin şiddet kullanmasındaki en önemli nedenin "maddi sıkıntı" olduğunu ifade etmişlerdir. Şiddete maruz kalan kadınların % 78'i bu durum karşısında hiç bir şey yapmayıp, sabrettiklerini belirtmişlerdir.²⁵

KAMER tarafından 23 ilde, 2007 kişiyle yapılan çalışmada; görüşülenlerin % 64'ü erkeklerin eşlerini dövmesini doğru bulmuştur. Kadınların da % 35,1'i dayak yemeyi hak eden davranışlarda bulduklarını ifade etmişlerdir. Kabul gören şiddet meşru sayılabilmekte, sorun olarak görülmemekte ya da çoğu kez sorunu çözmenin bir aracı olarak kabul görebilmektedir. Bu geleneksel rol örüntüsü, şiddetin giderek yaygınlaşmasına ve içselleştirilmesine neden olduğu gibi, şiddete maruz kalan bireylerin yardım almalarını da güçleştirmektedir.²⁶ Altınay ve Arat tarafından yapılan Türkiye'de kadına yönelik şiddet araştırmasında ise, kadına şiddetin kadınlar tarafından meşru olarak görülmediğine ilişkin bir tespit olmakla birlikte 1990 yılı öncesindeki verilere nazaran bu tespitin önemli bazı değişiklikler gösterdiği; ancak nihai

²³ Türkiye Nüfus Sağlık Araştırması 2003, www. Hacettepe.edu.tr, / tnsa 2003/ analiz rapor (Erişim Tarihi: 15.02.2012) s. 40-42

²⁴ Yörük, "Kadına Yönelik Şiddet: Antalya Örneği" s.54

²⁵ Yörük, "Kadına Yönelik Şiddet: Antalya Örneği", s. 54.

²⁶ Yörük, "Kadına Yönelik Şiddet: Antalya Örneği" ss. 54-55.

durumla ilgili kapsamlı bir karşılaştırma ve analiz imkânının da olamadığına dikkat çekilmektedir.²⁷

Kadına yönelik şiddetin biyolojik, psikolojik, ekonomik ve toplumsal bazı nedenleri olmakla birlikte şiddetin meşrulaştırılması en etkili nedenler arasında sayılabilir.²⁸ Bu nedenle kadına yönelik şiddet, ister aile içi şiddet şeklinde olsun isterse de kamusal şiddet olarak gerçekleşmiş olsun, şiddeti meşru gören anlayışın değişmesinde yapılabilecek şeylerin içerisinde önemli bir yeri olacağını düşündüğümüz husus, insana, özellikle de kadına ilişkin değeri ortaya koyabilecek değerler manzumesine vurgu yapmaktır. Değer konusunun son zamanlarda farklı konular çerçevesinde üzerinde durulmaya başlanması da göstermektedir ki insana ilişkin yaşanan bazı sorunların çözümünde insanın hayatına anlam katan değer konusunda bunun içinde de önemli bir yeri olan dinî değerler üzerinde durmak gerekir. Bu itibarla makalede kadına yönelik şiddetin önlenmesi açısından dinî değerlerin önemine dikkat çekmek istiyoruz. Bunun için önce genel olarak insan hayatında değer anlam ve önemine işaret ederek hangi dinî değerlerin kadına yönelik şiddetin önlenmesinde yerinin olabileceği konusu üzerinde durmak istiyoruz.

İnsanın Hayatında Değerlerin Anlam ve Önemi

Değerler, insana özgü, insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran bir özellik taşır. Değerler, bireye doğru bilme, doğru düşünme, doğru değerlendirmesinde doğru eylem içinde olduğunu görebilmesinde yardımcı olmaktadır. Zira değerler, insanların tutum ve davranışlarını etkiler, tutum ve davranışları belirleme, biçimlendirme ve

²⁷ Ayşe Gül Altınay & Yeşim Arat, *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet*, Punto Baskı Çözümleri, İstanbul 2007, ss. 75-76.

²⁸ Yörük, "Kadına Yönelik Şiddet: Antalya Örneği" ss. 24- 30; Mutlu, "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", s. 16; Hamide Dindaş, "Kadına Yönelik Eş Şiddetinin Sosyo-ekonomik ve Yaşam kalitesi ile İlişkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü*, Konya 2008, ss. 3-7; Semahat Dicle Maybek, "Kadına Yönelik Şiddete Ataerkil ve Feminist Kuramlar Açısından yaklaşım, Ankara İli Yenimahalle İlçesi Örneği" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Ankara 2009, s. 36. vd.

yönlendirmede önemli rol oynarlar.²⁹ Yapıp-eden bir varlık olarak insanın, bütün yapıp-etmeleri mutlaka bir “değer” ile ilgilidir. O halde değer; “insanın yapıp-etmelerini determine eden ilke ya da ilkeler” olarak tanımlanabilir. “Yapıp-etmelerimizi belirleyen, yöneten, yönlendiren, onların temelinde yatan ilkeler.” Bir “değer” ile ilişkili olmayan hiçbir insan davranışı yoktur.³⁰

Bireylerin, grupların ve farklı kültürlerin değerleri hakkında bilgi edinerek onların tutum ve davranışlarını büyük ölçüde önceden tahmin edebiliriz. Dolayısıyla bireylerin ve grupların değerleri hakkında bilgi edinmek, onların tutum ve davranışları hakkında bilgi sahibi olmamıza imkân sağlar. Çünkü değerler, bireyin düşünce, tutum ve davranışlarında birer ölçüt olarak ortaya çıkarlar ve toplumsal bütünselliğin ayrılmaz bir unsurunu oluştururlar. Bireyler, içinde yaşadıkları grup, toplum ve kültürel değerlerini genellikle benimseyerek, bunları muhakeme ve seçimlerinde birer ölçüt olarak kullanırlar. Aynı zamanda insanın sahip olduğu değerler, onun başkaları ile olan ilişkilerini düzenlemede belirleyici bir rol oynar. Zira kişinin değerleri, bireylerarası ilişkilerde doğrudan doğruya veya dolaylı olarak ortaya çıkan sevgi, dürüst olma, saygılı ve adil olma gibi kişisel değerlerdir.³¹ Çünkü değerler, kişinin amaçları ve bu amaçlara ulaşmada etkili olan hak birirlilik, yardım severlilik gibi davranış biçimleriyle ilişkilidir. Değerler, davranışların, insanların ve olayların seçilmesini veya değişimini yönlendiren standartlar olarak işlev görürler.³²

Söz ve davranışların doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü şeklinde tanımlanmasını sağlayan temel etken, değer anlayışıdır. Bu açıdan güzel-çirkin denildiğinde sanatsal değer ölçüleri, iyi-kötü dediğimizde

²⁹ Bülent Dilmaç, "İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, İstanbul 1999, ss. 13-14.

³⁰ Enver Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsani Erdemler- İslami Erdemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, Sayı 1, Bursa 2003, s.52.

³¹ Dilmaç, "İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması" ss. 13-14.

³² Muhammet Şerif Keskinoglu, "İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerine Uygulanan Mesnevi Temelli Değerler Eğitimi Programının Ahlaki Olgunluğa ve Saldırganlık Eğitimine Etkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, İstanbul 2008, s. 9.

ahlaki değer ölçüleri, helal-haram denildiğinde de dinî değer ölçüleri ön plana çıkar.³³

Dinî Değerler ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesindeki Rolü

İnsan hayatına anlam katan ve bireyin tutum ve davranışlarını oluşturmada etkili olan değerlerin farklı şekillerde sınıflandırıldığı görülmektedir. *Değerlerin Araştırılması* adlı geniş bir çalışma yapan Allport, Vernon ve Lindzeyden sonra değerleri estetik, teorik (bilimsel), ekonomik, siyasal, sosyal ve dinî değerler olarak altı grup halinde toplamak adet olmuştur.³⁴ Ancak bu değerlerden her birinin alanını, diğerlerinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, örneğin ahlâkî değerler, insanın değerler sisteminde apayrı bir bölüm teşkil etmez. Başka cinsten -meselâ ilmî, siyasî değerler, ahlâk değerleriyle sıkı bir ilişki halindedir ve bunlar pekâlâ birer ahlâkî değer görünümü alabilirler. Dolayısıyla “şunlar dinî, şunlar ahlâkî, şunlar da ilmî değerlerdir” diyerek, değerleri kesin bir kategorik tasnife tâbi tutamayız. Değerler çoğu zaman girift bir durumdadır. “Ahlâkî” diye nitelendiğimiz herhangi bir değer, aynı zamanda dinî, siyasî, sosyal bir değer görünümü kazanabilir. Örneğin, başkalarının görüşlerine saygı duymak, hem ilmin, hem de ahlâkın gereğidir. Öte yandan aynı saygı, hem siyasî, hem de sosyal bir değer olarak pekâlâ görülebilir. Keza, çalışma eyleminin, hem dinî, hem ahlâkî, hem de ilmî bir değer olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.³⁵ Değerlerin kesin çizgilerle ayrılabilmesi, onların, insana özgü ve onun hayatını anlamlı kılıcı, yön verici oluşlarından kaynaklandığı söylenebilir. Bununla birlikte değerler, referans kaynakları ve fonksiyonel oldukları alanlar göz önüne alındığında ise farklı şekillerde tasnif edilebilmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi farklı şekillerde sınıflandırılabilmeyle birlikte altı grupta toplamak adet olan değerler sistemi içinde yer alan dinî değerler, genel olarak

³³ Ali Kuzudüşli, *Değer Nedir, Nasıl Oluşur?*, <http://www.dinibil.com/default.asp?L=tr&mid=1033>, Erişim tarihi 16.02.2012.

³⁴ Keskinoglu, "İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerine Uygulanan Mesnevi Temelli Değerler Eğitimi Programının Ahlaki Olgunluğa ve Saldırganlık Eğitimine Etkisi", s. 10.

³⁵ Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsani Erdemler- İslami Erdemler", C.12, Sayı 1, s. 53.

referansını dinden alır. Zira değerlerin dayandığı önemli kaynaklardan biri toplum olmakla birlikte diğer önemli bir kaynak da toplum üstü kaynak olarak *dindir*. Çünkü din, insana varoluş içinde kendini bir yere yerleştirmeye imkân veren başvuru çerçeveleri hazırlar, bu açıdan din, realiteyi yorumlayarak bir fonksiyonu da yerine getirir, ayrıca insana hayatı için rehberlik yapar.³⁶ Dolayısıyla dinler bu fonksiyonları çerçevesinde mensuplarının belirli değer perspektiflerini izlemelerini teşvik ederler. Dinin değerleri, inançları, ritüelleri, duyguları, ahlaki kodları ve toplumu birleştirici özelliği nedeniyle pek çok insan belirli değer önceliklerini genelde dinde bulur.³⁷

Dinî değerler, yapısı gereği bireyin tutarlı davranışlar ortaya koymasında ve sağlıklı bir ilişki tarzı gerçekleştirmesinde önemli bir rol oynar. Sağlıklı bir toplum yapısı oluşturmada ve insanlar arası ilişkileri geliştirmede dinî değerler belirleyici bir özelliğe sahiptir.³⁸ Bu nedenle kadına şiddetin önlenmesinde yaratandan ötürü yaratılanı sevme, kadınların eş olarak yaratıcının bize bahsettiği bir emanet olduğu, onlara merhamet ve şefkatle davranmak gerektiğini ve onlara adaletli ve itidal üzere davranmada sorumlu olduğumuzu belirten bazı dinî değerler önemli bir rol oynar. Çünkü dinî inanç sistemimizde iman ile sevgi ilişkisi kurularak insan sevgisinin, yaratıcıya iman açısından özel bir değerinin olduğu üzerinde durulmuş, kendi varlığımız başta olmak üzere yaratılanların bize emanet olduğu belirtilerek emanet edilenlere gereken değeri vermenin gerekliliği hatırlatılmış, varlığa şefkat ve merhamet etmenin merhamet edilmeye vesile olacağı vurgulanmış ve adaletli ve ölçülü davranmanın sağlıklı bir aile ve topluma ulaşmada önemli bir adım olacağı belirtilmiştir. Bu itibarla kadına şiddetin önlenmesinde bu dinî değerlerin önemli bir rolünün ve öneminin olabileceği düşünülebilir.

³⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998, s. 116.

³⁷ Ali Ulvi ve Yurdagül Mehmedoğlu, *Küreselleşme Ahlak ve Değerler*, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 258.

³⁸ Sema Mutluer, "Özgüven Oluşumunda Manevi Değerlerin Rolü" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Ankara 2006, s. 36.

Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Bir Dinî Değer Olarak *Yaratılanı Yaratandan Ötürü Sevme* Anlayışının Önemi

Sevgi, insanları birbirine yaklaştıran ve kaynaştıran doğal, ruhsal bir eğilim olmakla birlikte, aynı zamanda kişinin bütünlüğünü ve bireyselliğini ortadan kaldırmadan diğer insanlar ve varlıklarla birleşmesidir. Dolayısıyla sevgi, bir şeyden zevk almayı, hoşnut ve memnun olmayı, onu güzel görmeyi ve hiç zorlanmadan bir şeyler yapmayı sağlar. Bu yüzden sevgi, iyiliğin kendisidir.³⁹ Aynı zamanda sevgide iki kişiyi birbirine yaklaştırma ve bütünleştirme gücü vardır. İnsanlar arasında barış, uzlaşma, hoşgörü, yardımseverlik, fedakârlık gibi olumlu değer ve davranışların gelişmesine kaynak oluşturur. Güven, dostluk, bağlanma, sempati, şefkat gibi duygu ve eğilimlerin temelinde de sevginin büyük katkısı vardır.⁴⁰ İnsan hayatında son derece anlam ve önemi olan sevgi, kaynağını dinden alarak ve varlıklar arasındaki ilişkinin temel dinamiklerinden biri olarak, “*Yaratandan ötürü yaratılanın sevilmesi*” değerini insana kazandırırken, kadına yönelik şiddetin önlenmesi açısından da önem arz etmektedir. Zira kadın, erkek gibi başta *yaşama hakkı* olmak üzere bazı temel haklara sahiptir. Bu nedenle kadın da temelde yemek, içmek, ilgi görmek vb. ihtiyaçları olan ve bu özellikleri ile erkeğin iç dünyasında yaşadığı, hissettiği, bazı durumlara sahip olduğu gibi o da kendi iç dünyasında bazı şeyleri yaşayan ve hisseden kişidir. Bir başka ifadeyle, kadın, temelde insan olmanın getirdiği duygu, düşünce, davranış gibi *psikolojik*, toplum içinde iletişim kurma ve çalışma, üretme, vb. eylemler ile *sosyal* özelliklere sahiptir. Bununla birlikte kadının tek farklılığı, erkek gibi kendisine has fiziki ve fonksiyonel açıdan “farklı olma”nın getirdiği bazı özelliklerinin ve ihtiyaçlarının da olmasıdır. Dolayısıyla yaratandan ötürü yaratılanı sevme değeri çerçevesinde kadının da, erkek gibi kendine has yaşadığı farklılıklara rağmen, bir insan olarak herkes gibi bazı temel ihtiyaçlarının ve özelliklerinin olduğu düşünülerek, onu anlama ve tanıma konusunda gayret edilirse, kadına değer verme söz konusu olacağı gibi o değeri ortadan kaldıran şiddete başvurma kendiliğinden ortadan kalkabilecektir. Hâlbuki insanlık tarihine baktığımızda çoğu zaman kadının erkek gibi sahip olduğu kendi cinsine has fiziki ve psikolojik bazı farklı özellikleri ayrımcılık ve daha az değerli olma gibi birtakım değerlendirmelere tabi tutulmuş; kadına bakış “farklı”laştırılarak, bu yak-

³⁹ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yay, İstanbul 2011, s. 83.

⁴⁰ Hökelekli, , *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 84.

laşım kadına yönelik şiddette etkili olabilmıştır. Genel olarak bireylerden oluşan toplumlara baktığımızda ise dikkatimizi çeken en önemli durum farklı özellik ve kişilikte bireylerin var olduğudur. Toplum içinde zengin, fakir, genç, yaşlı, erkek, kadın, amir, memur, öğretmen, öğrenci, sağlam ve engelli şeklinde çok sayıda sıralayabileceğimiz “farklı” yönleri olan bireylerin varlığı, sosyal hayatın oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bu itibarla Yaratan, “*Ey insanlar biz sizi bir erkek ve dışıdan yarattık ve sizleri birbirinizle tanışmanız için toplumlar, kavimler ve gruplar haline getirdik.*”⁴¹ “*Göklerin ve yerin yaratılması, renklerin ve dillerinizin farklılaştırılması O’nun alametlerindedir.*”⁴² buyurarak hayattaki var olan farklılığa işaret etmektedir. Bu noktada, “Hayattaki bu farklılığın anlamı nedir? Farklı özelliğe sahip bireylerin oluşturduğu toplumda ahengi, huzuru yakalamak nasıl mümkün olabilir?” vb. soruları sormak ve cevaplarını aramak hayattaki farklılığın anlamın kavramamız açısından önemlidir. İşte bu soruların cevabını farklı şekillerde ve kaynaklardan vermek mümkün olmakla birlikte yaratılışın temel amacını belirten dinin/İslam’ın hayattaki farklılığın anlam ve önemine yönelik yaklaşımını “Yaratılanı Yaratandan ötürü sevmek” şeklinde özetlemek mümkündür. Çünkü Peygamberimiz bir hadisinde, “*İman etmedikçe cennete giremezsiniz bir birinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız.*”⁴³ buyurmuştur. Ayrıca yukarıda Kur’an-ı Kerim’deki Hucurât süresi 13. ayette Allah’ın insanları erkek ve kadından yarattığı sonra “*tanışma*”ları için farklı grup, toplumlar haline getirdiği ve bu yapı içinde “fark”lılığın temel amacının “*tanışma*” olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. Farklı özellikte olan insanların “*tanışma*”sında kaynaşma, birbirinden destek alma, farklı şeyleri öğrenme gibi birçok fonksiyonel özellik bulunmaktadır. Ancak tanışmanın gerçekleşebilmesi ve sağlıklı bir şekilde devamı için de gerekli olan husus, farklı özellikte olan insanların birbirlerini aynı yaratıcının yarattığı varlıklar olarak görüp, “Yaratandan ötürü yaratılanı sevmektir” anlayışına sahip olmalarıdır. Bu nedenle kaynağını dinden alan ve varlıklar arasındaki ilişkinin temel dinamiklerinden biri olan *Yaratandan ötürü yaratılanın sevilmesi* değeri, kadının haklarının korunması ve geliştirilmesi açısından da önem arz etmektedir. Zira kadın da erkek gibi kendine has bazı özelliklerle Allah’ın yarattığı bir kişidir. O’nun da duyguları düşünceleri, istekleri ve beklentileri vardır. Kadın ya da erkek olmak, bir ayrıcalık ve ayrımcılık değil, fiziki

⁴¹ Hucurât, 49/13.

⁴² Rûm, 30/22.

⁴³ Ebu’l Hüseyin Müslim İbn Haccac el-Kuşeyri, *el-Müsnedü’s-Sahih*, Çağrı Yay. İstanbul 1992 İman, 93.

ve psikolojik açılardan kendine özgü özellikleri olan ve insan olarak birbirini destekleyen ve tamamlayan aynı Yaratıcının yarattığı bireyler olmak şeklinde değerlendirilmelidir. Çünkü Kur'an'da erkek ve kadının yaratılışındaki önemli özelliklerden biri olarak aralarında sevgi ve merhametin gerçekleşmesine dikkat çekilmektedir.⁴⁴ Bu itibarla kadına şiddetin önlenmesinde erkek ve kadının kendi aralarında sevgi ve merhameti gerçekleştirme gibi önemli bir fonksiyonu bulunduğu ve Allah'ın kendine özgü yanları ile erkek ve kadını yaratarak birbirleri ile "tanışma"larını amaçladığı göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla kadının da erkek gibi Allah tarafından yaratıldığı gerçeğini kavratan ve önemli bir dinî değer olan "herkesi Yaratandan ötürü sevmek" ilkesi ile kadını daha iyi tanımak, anlamak, onu mutlu ve memnun etmek mümkün olabilecektir.

Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Bir Dinî Değer Olarak Emanet Duygusunun Önemi

Büyük ölçüde temelini dinden alan "emanet duygusu" öncelikle insanın kendi varlığı başta olmak üzere çevresinde olanların asıl sahibini kendisi olarak görmeksizin "Allah" olduğuna inanmasıyla ilişkilidir.⁴⁵ Her şeyin sahibinin Allah olduğu inancı çerçevesinde davranan insan, yaratılan ve etrafında var olan şeylerin O'nun tarafından kendisine güvenilir bir varlık olarak "emanet" verildiğini bilir.⁴⁶ Çünkü "emanet" kavramının etimolojik yapısına baktığımızda Arapça "emn" kökünden türemiş bir kavram olarak iman kelimesi ile de ilişkili bir şekilde güvenme, güvenilir olma anlamlarını taşıdığını görmekteyiz.⁴⁷ Dolayısıyla emanet, maddi ve manevi herhangi bir şeyin gönül rahatlığı ile korkusuzca teslim edilebilir, istendiği zaman eksiksiz olarak alınabilir durumda olmasıdır. Aynı şekilde bir şeyin kendisine emanet edildiği kişi de *güvenilir* özelliğine sahip olmalıdır.⁴⁸ Bu yönleriyle emanet duy-

⁴⁴ Rûm, 30/21.

⁴⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, s. 140; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaa Samsun 1993, s. 62.

⁴⁶ Ahzâb, 33/ 72.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisanul Arab*, Beyrut 1995, C.13, s. 22.

⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, Azim Yay., İstanbul 1992, C. 6, s. 342; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2002, C. 5, s. 176.

gusu insana, her şeyin sahibi olarak gördüğü Allah tarafından kendisine verilen şeyleri, kendisinin kılmak ve onlara egemen olmak yerine, tahrip etmeden, kendisine olan güveni zedelemeyecek ve onlardan gerektiği ölçüde varlığını devam ettirecek şekilde yararlanma anlayışını kazandırır. Bu itibarla kişinin davranışlarında emanet duygusu öncelikli bir duygu olarak yer alırsa başta kendi varlığı olmak üzere etrafında var olan her şeye karşı hükmetme, ele geçirme yerine onların mutlak sahibi olmadığını fark ederek sadece *yaşamı süresince kendisine verilenler* olarak görüp görev ve sorumluluklarını bu bakış açısıyla gerçekleştirme ve onların yaşamındaki değerini, önemini anlama; onlardan gerektiğinde kendi gelişimine ve ihtiyacına göre istifade etme davranışları gerçekleştirilir.⁴⁹ Zira dinî inanç ve manevi değerler insana ilk bakışta *onun yaratıcısı tarafından en değerli bir varlık olarak yaratıldığı ve onun haklarına saygı gösterilmesi* gerektiğini vurgular. Bunların bilinçli olarak kavranmasını sağlayacak şekilde de insanın başta kendi hayatı olmak üzere kendisine verilen her şeyi "*emanet duygusu*" ile görmesi ve ele alması istenir.

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de yaratılan her şeyin insanın yararlanması için onun hizmetine sunulduğunun belirtilmesi⁵⁰ ve her şeyin mutlak sahibinin Allah olduğu ve tekrar O'na döndürüleceği inancının da sürekli vurgulanması⁵¹ insana, var olan her şeye "sahip olma" duygusuyla değil, onların emanetçisi olarak yaklaşmasını sağlar. Bu nedenle de insan ilişki içinde olduğu ve yararlandığı şeylerin varlığını tahrip etmeden, onlarla kendi yapılarına uygun iletişim kurar ve yararlandığı şeylerden de kendi özellikleri çerçevesinde faydalanır. Kendi hayatını da böyle gördüğünde başta intihar olmak üzere beden ve ruh sağlığını bozacak davranışlardan kaçınır. Aynı zamanda aile hayatı açısından da eşi ve çocuklarını *kendisine emanet edilen varlıklar* olarak değerlendirir ve onlara karşı merhametli ve haklarını koruyucu şekilde davranarak kendini bu konuda sorumlu hisseder. Ayrıca Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in veda

⁴⁹ Abdülhamit Birşık, "Kur'an-ı Kerimi Bilmek", *İslam'a Giriş* (Edt. Hayati Hökekleli), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006, s. 132; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1987, s. 71.

⁵⁰ Bakara, 2/29; Ra'd, 13/ 2; İbrahim, 14/32-34; Nahl, 16/5-14, 80-81; İsrâ, 17/70; Hacc, 22/ 26-37, 65 vb. ayetler.

⁵¹ Bakara, 2/131, 156; 263; Maide, 5/28; En'am, 6/45, 71, 162 vb. ayetler.

hutbesinde ifade ettiği *kadınların, Allah'ın bir emaneti olduğu ve onlara nezaketle davranılmasını emretmesi* de⁵² kadına yönelik şiddetin önlenmesinde önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Bir Dinî Değer Olarak Şefkat ve Merhamet Duygusunun Önemi

Sosyal bir varlık olarak bir arada yaşayan insanın, bir başkasını anlaması için, sadece onun ne düşündüğünü değil, ne hissettiğini de anlaması gerekir. İnsanların birbirini anlaması, aralarında samimiyetin oluşmasını, birbirlerine güven duymalarını ve sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesini sağlar. Elbette karşımızdakini anlamak demek, sadece zihninde olanı, düşüncelerini anlamak değildir. Kalbinde olanı ve neler hissettiğini anlamak da çok önemlidir.⁵³ Onun neler hissettiğini anlamaya çalıştığımızda da onu tanıma ve iletişim kurma açısından daha sağlıklı bir yol izlemiş oluruz. Karşımızdakini anlamada kendimizi tanımamızın, anlamamızın önemli bir yeri olmakla birlikte, dinin insana tavsiye ettiği varlıklara şefkatli davranmanın da önemli bir rolü bulunmaktadır. Zira *şefkat*, çevresindeki diğer varlıkları kabullenme, onlarla yakından ilgilenme, onlara sevecenlik ve sempati ile yönelmedir.⁵⁴ Dolayısıyla *şefkatli olmak* demek; tutkuyu, başkalarının tutkularını, kendi içinde ortaya çıkan tutkuyu yaşamak demektir. Şefkat, duyguyu, bir izleyici gibi dışarıdan gözlemek değil, ona katılmak, duygusal bir beraberliğe girmek demektir. Şefkat, duyguyu isteyerek yüklenmek, onu karşılayacak ve gerçekleştirecek güce sahip olmak demektir.⁵⁵ Bu itibarla karşımızdakini tanımada, anlamada ve onu sevmeye bize yardımcı olan şefkat duygusu, bakıma muhtaç olan kişiyi daha iyi anlamada, tanımada da etkili olabilecektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de; "*Görmedin mi, Allah, yerdekileri ve denizde onun emriyle akıp giden gemileri, sizin yararınıza verdi. Ve izni olmadıkça, göğü yerin üstüne düşmekten alıkoyar. Şüphesiz Allah, insanlara karşı şefkatlidir, çok merhametlidir.*"⁵⁶ buyrulurken, Yaraticımızın bizlere birçok nimet ver-

⁵² Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul 1986, C.2, s. 69.

⁵³ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 64.

⁵⁴ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 60.

⁵⁵ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 62.

⁵⁶ Hacc, 22/65.

diği ve kullarına karşı çok şefkatli ve merhametli davrandığı vurgulanmıştır. Yüksek derecede bir şefkatin tezahürü olan merhamet duygusu da önemli bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Merhamet, herkesin iyiliğini isteyip onlara yardım etme arzusu duymaktır.

Merhamet, tüm insanlar ve canlılar için dünyayı güvenli bir yer kılma duyarlılığına sahip olmaktır. Merhamette, herkes ve her şeye anlayış ve şefkatle yaklaşma ve onları koruma, üzerlerine titreme söz konusudur.⁵⁷ Bu nedenle kadına yönelik şiddeti önlemede etkileyici ve kolaylaştırıcı bir fonksiyonu olabilecek olan önemli değerler arasında *şefkat ve merhametli davranma* iyi anlaşılması gereken değerlerdendir. Zira şefkat ve merhamet duyguları ile kadına bakışımız ve yaklaşımımız, onun bizden apayrı bir benlik ve kişilik özelliği olduğunu bilmekle birlikte onun sahip olduğu hal ve durumları içten sezinleyerek onu anlayan, ona empatik davranan bir tutum ve davranışa dönüşür. Böylece kadına şefkat ve merhametle yöneldiğimizde, onun daha iyi hayat şartlarına kavuşmasını sağlayabiliriz. Bu yönüyle şefkat ve merhamet hem adalet hem de eşitlik duygusunun kaynağını oluşturur.⁵⁸

Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Bir Dinî Değer Olarak *Adalet Duygusunun Önemi*

Adalet duygusu, değer boyutu olan temel duygulardan biridir ve değer yönüyle bütün duyguları etkiler. Bu itibarla adalet, iyilik yapan kimseye iyilik yapmak, ama kötülük edene de haksızlık etmemek demektir. Kötülüğe kötülükle karşılık vermek adalet değildir. Aslında adalet, her şeyde korunması gereken ölçüdür. Eğer kişi yediği yemekten, insanlarla olan ilişkilerine kadar her konuda dengeyi sağlıyorsa adaletli davranıyor demektir.⁵⁹ Bu nedenle adalet, her şeyi yerli yerine koymak, her hakkı hak sahibine vermek demektir. Hüküm ve davranışlarında tarafsız ve ilkel olmak, eşitliği gözetmektir. Menfaat, yakınlık, düşmanlık, önyargı vb. nedenlerin etkisinden uzak, doğru, dürüstçe iş yapmak ve davranmaktır. Adaletin zıddı, *zulümdür*. Genel anlamda adalet, aşırılıktan uzak, ılımlı, ölçülü ve dengeli bir tutumu ifade eder. Bu orta yolu esas olan tutum, önce kişinin kendisinden başlar, sonra

⁵⁷ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, ss.71-72.

⁵⁸ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s.70.

⁵⁹ Tarhan, *Duyguların Dili*, s. 118.

başkalarıyla olan ilişkilerini de içine alır.⁶⁰ Dolayısıyla adalet, bütün insan ilişkilerinde karşılıklı saygı ve sevginin gözetilmesi, hak dağıtımında insafı bir yolun ve paylaşımın izlenmesidir. Bu nedenle başkalarıyla ilişkilerde adalet iki anlamda kullanılır. Birincisi hukuka uygunluk, ikincisi de eşitlik ve denge. Miras, alış veriş, yönetim gibi konularda hukuka uygun davranmak, *adaletin hukuka uygunluk boyutunu*, güç değil, hak eşitliğine, kuvvetlerin değil, bireylerin eşitliğine saygı da *adaletin eşitlik ve orantı özelliğini* yansıtır. Buna göre adil kişi ne yasa, ne de ötekinin meşru haklarını, ne genel olarak hukuku ne de özel olarak kişilerin haklarını ihlal eden kimsedir. Dolayısıyla adalet, onunla kimsenin kendisini diğer herkesin üstüne koymadığı ve sonuç olarak her şeyi kendi arzu ve çıkarlarına feda etmediği bir erdem halidir.⁶¹ Bu nedenle Kur'an'da ısrarla adil olma üzerinde durulur ve Allah'ın insanlara adaleti emrettiği hatırlatılır.⁶² Aynı şekilde Peygamberimiz eşlere karşı tutum ve davranış açısından "*Aranızdan en iyileriniz, eşlerine karşı en iyi tutum ve davranış içinde olanlarınızdır*" buyurarak adaletli davranmanın yansıması olan iyilik yapma esası üzerinde durmuştur. Zira iyilik yaparak ve iyi davranarak bencillik ve benmerkezciliğin ötesine geçilerek başkasının hakları ve varlığı dikkate alınmaya başlamaktadır. Bu, aynı zamanda adalet ile sevgi arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Çünkü sevgi, birbirine bağlı ailelerde görüldüğü gibi, yalnızca haklara saygının ötesine geçer ve adaletin yerini tutar. Böyle bir sevgi, kişiyi adil kılar; ikiliği ortadan kaldırır; hiçbir zorlama olmadan kişiler arasında arzu ve amaç birliğine yol açar. Bundan dolayı da adaletin sağlamak istediği düzeni doğal yünden, daha kolay ve daha sürekli sağlama gücünü elde bulundurur.⁶³ Bu itibarla eşine karşı adalet ilkesi ile davranmaya özen gösteren kişi, onun hoşuna gitmeyen bir davranışı olduğunda, kızmak, dövmek gibi şiddet içerikli bir davranış sergilemek yerine Peygamberimizin belirttiği şu davranış biçimine dikkat etmeye çalışır. "*Bir kimse karısına kin beslemesin. Onun bir huyunu beğenmezse, bir başka huyunu beğenir.*"⁶⁴ Böylece eşler arasında sevgi ve saygı perçinleşmiş olacağı gibi eşinin sadece eksikliklerini ya da hoşuna gitmeyen yanlarını gören bir bakış açısı yerine onun

⁶⁰ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 49.

⁶¹ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 50.

⁶² A'raf, 7/29,181; Nahl, 16/90; Hucurât, 49/ 9; Rahmân, 55/7; Hadîd, 57/ 25.

⁶³ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, ss. 54-55; Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, Timaş Yay., İstanbul 2011, s. 77.

⁶⁴ Müslim, *el- Müsnedu's-Sahih*, Radâ, 61.

iyi yanlarını görerek ona adaletli davranan, eksikliklerini zihninde bü-yütmeden, ona değer veren ve katkı sağlayan bir tutum ve davranışı sergileyebilecektir.

Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Bir Dinî Değer Olarak Ölçülü (*İtidalli*) Davranmanın Önemi

Kelime anlamı olarak *itidal* ölçülülük, dengelilik, ılımlılık, aşırılıktan uzaklık demektir. İtidal, karşıt iki aşırı tutum ve davranış arasındaki orta haldir. İnsan davranışlarının ifrat ve tefrite düşmeden orta bir halde olmasıdır. Genel anlamda orta halde bulunma, ölçülü ve ılımlı olma, soğukkanlılık, denge, düzgünlük ve doğruluk durumlarını ifade eder.⁶⁵ İnsan tabiatı itibarıyla elde ettiklerinden daha fazlasına sahip olmak ister. Daha fazla konfor, daha fazla servet, tabiat ve diğer insanlar üzerinde daha güçlü otorite kurma istek ve arzusu söz konusudur. Bu davranma biçimi, yalnız bireylerin değil, bütün bir toplumun iç tutarlılığını ve dengesini ve böylece de her türlü mutluluk şansını yitirmesine neden olur. Bu duruma düşmemek, itidal üzere davranmakla mümkün olabilir. Zira itidal üzere davranmak, bütün erdemlerin çıkış noktası olarak belirir. Hangi tür davranış ve tutum olursa olsun ancak itidal üzere olduğunda bir erdem niteliği kazanabilir. Her fazilet, dengeli (itidal) ve normal bir tavidir. Bundan sapma ya fazlalık ya da eksiklik, yani aşırılık sayılır.⁶⁶ Bundan dolayı İslam dinî de aşırı davranmamayı öğütleyerek⁶⁷ dengeli olmanın önemini vurgulamıştır. Dinde *fazlalık* olarak ifade edilen “ifrat” *eksiklik* olarak nitelendirilen “tefritten” kaçınmak gerektiği üzerinde de ısrarla durulmaktadır.⁶⁸ İster fazlalık, ister eksiklik şeklinde olsun her aşırılık, bir rezilet, erdemsizlik, ahlaki ve insani bir kusur ve anormalliktir. İfrat ve tefrit yönündeki sapmalar daha çok insandaki içgüdüsel dürtü ve bunlara bağlı arzuların doğurduğu sonuçlardır. Orta hal ise ciddi bir düşünce faaliyetinin, iradi bir çabanın eseridir. Dolayısıyla itidal, dürtüsel tabiatımızın üzerine yükselmeyi, onları kontrol altına almayı ve akla uygun sınırlar içerisinde bir hayat sürmeyi ifade eder. Bu durum aynı zamanda en üst

⁶⁵ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 104.

⁶⁶ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s. 105.

⁶⁷ Hûd, 11/112; Kehf, 18/28; TâHâ, 20/ 45; Sâd, 38/22; Hucurât, 49/1.

⁶⁸ Süleyman Tuğral, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu, Ankara 2008, s. 213.

seviyede ölçülülük, denge, ılımlık ve aşırılıktan uzak olmayı ifade edeceğinden kişilerde adaletli davranmayı da sağlar Zira adalet erdemine sahip kişi, hem kendi iç dünyasında hem de diğer insanlarla olan ilişkilerinde tam bir denge, ölçülü, ılımlı ve olumlu orta bir yolun üzerinde yer alır, aşırılıklardan uzak olur.⁶⁹ Böylece itidal ve adalet değeri çerçevesinde davranan kişi, aile ilişkileri, eşine ve çocuklarına karşı davranışları açısından da ölçülü, dengeli davranışlar sergiler. Özellikle eşine karşı, Kur'an'da yer alan “*Kadınlarla iyi geçinin, onlara güzel muâmele edin!*”⁷⁰ ve Peygamberimizin; “*Kadınları dövmeyiniz! Kadınlarını döven kimseler, sizin hayrınız değildir.*”⁷¹ ilkesine dikkat ederek davranmaya çalışır. İtidal üzere davranma, doğal olarak Peygamberimizin eşlerine karşı yaklaşımını ortaya koyan şu tespitteki davranış biçimini karşımıza çıkartır. Hz. Aişe, Peygamberimizin hayatı boyunca hiçbir hanımına el kaldırmadığını ve hiç kimseye eliyle vurmadığını belirtmiştir.⁷² Dolayısıyla kadına yönelik şiddetin önlenmesinde bireyler ve aile, ölçülü davranma değeri ve diğer dinî değerler çerçevesinde yeterli bir şekilde bilgilendirilir ve bu konuda gerekli hassasiyet gösterilebilirse önemli bir adım atılmış olabilir.

Sonuç

Günümüzde gittikçe artmaya başlayan kadına yönelik şiddet, aile ve toplum açısından ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Ailenin parçalanmasına ve toplumsal ahengin bozulmasına neden olabilecek bu sorunun aşılmasında, farklı çözüm yolları ortaya konulabilir. Bunlar arasında değerler, insanı insan yapan ve onun hayatını anlamlı kılan, üzerinde durulması gereken çözüm yollarından biridir. Değerler içerisinde önemli bir unsur olan dinî değerlerin de çözüm olarak dikkate alınması mümkündür. Zira insanın tutarlı davranışlar ortaya koyması ve diğer insanlarla sağlıklı ilişkiler gerçekleştirmesinde dinî değerler önemli bir rol oynar. Bu itibarla kadına şiddetin önlenmesinde, kadınların da erkekler gibi Allah tarafından yaratıldığını dikkate alarak “Yaratandan ötürü yaratılanı sevme”yi, kadınların aile hayatında eş

⁶⁹ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, ss. 105-106.

⁷⁰ Nisa, 4/19.

⁷¹ Süleyman İbnü'l Eşâ's İbn İshak el-Ezdi e's-Sicistani Ebû Dâvûd, *Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Nikâh, 42; Ebu Abdullah Muhammed ibn Yezid İbn Mace, *Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992 Nikâh, 51

⁷² İbn-i Mâce, “Sünen “ Nikâh,1

olarak yaratıcının bize bir emaneti olduğunu, onlara merhamet ve şefkatle davranmak gerektiğini ve adaletli davranmada sorumluluk sahibi olmayı kazandıran dinî değerlerin önemli bir rolünün olacağı ifade edilebilir.

Kaynaklar

- Algül, Hüseyin (1986). *İslam Tarihi*, Gonca Yay., C.2, İstanbul.
- Altınay, Gül, Ayşe& Arat, Yeşim (2007). *Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet, Punto Baskı Çözümleri*, İstanbul.
- Bayraklı, Bayraktar (2002). *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, Bayraklı Yay., C5, İstanbul.
- Bırışık, Abdülhamit (2006). “Kur’an-ı Kerimi Bilmek”, İslam’a Giriş (Edt. Hayati Hökelekli), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara
- Dilmaç, Bülent (1999). "İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, İstanbul.
- Dindaş, Hamide (2008). "Kadına Yönelik Eş Şiddetinin Sosyo-ekonomik ve Yaşam kalitesi ile İlişkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü*, Konya.
- Dökmen, Üstün (2000) Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak, Sistem Yay., İstanbul.
- Ebü Dâvûd Süleyman İbnü’l Eşâ’s İbn İshak el- Ezdi e’s–Sicistani (1992), *Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul.
- Gücenmez, Sinem (2007). “Psikolojik Şiddet ve Psikolojik Şiddetle Mücadele Aracı Olarak Çalışan İlişkileri Yönetimi “ (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) , *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir, İzmir.
- Fazlur Rahman (1987). *Ana Konularıyla Kur’an*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Feer Yay., Ankara.
- Hökelekli, Hayati (1998). *Din Psikolojisi*, TDV Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.
- Hökelekli, Hayati (2008). *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi, Bursa.
- Hökelekli, Hayati (2011). Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi, Timaş Yay, İstanbul.
- Ibn Mace, Ebu Abdullah Muhammed ibn Yezid (1992) , *Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul
- Keskinoğlu, Muhammet Şerif (2008). "İlköğretim Beşinci Sınıf Öğrencilerine Uygulanan Mesnevi Temelli Değerler Eğitimi Programının Ahlaki Olgunluğa ve Saldırganlık Eğitimine Etkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, İstanbul.

KADINA YÖNELİK ŞİDDETİN ÖNLENMESİNDE DİNİ DEĞERLERİN ÖNEMİ

- Kılıç, Melike Nur (2009). "Kadına Yönelik Şiddet: Sosyo- Psikolojik Arka Plan, Manevi Boyut, Hukuki Boyutlar" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Ankara.
- Kuzudışlı, Ali (2010). "Değer Nedir, Nasıl Oluşur?" <http://www.dinibil.com/default.asp?L=tr&mid=1033>, Erişim tarihi 16.02.2012.
- İbn Manzur (1995). *Lisanul Arab*, C.13, Beyrut.
- Maybek, Dicle Semehat (2009). "Kadına Yönelik Şiddete Ataerkil ve Feminist Kuramlar Açısından yaklaşım. Ankara İli Yenimahalle İlçesi Örneği" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Ankara.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi ve Yurdağül (2006). *Küreselleşme Ahlak ve Değerler*, Litera Yay., İstanbul.
- Mutlu, Funda (2006). "Aile İçi Şiddet Sürecinde Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Elazığ.
- Mutluer, Sema (2006). "Özgüven Oluşumunda Manevi Değerlerin Rolü" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Ankara.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin İbn Haccac el- Kuşeyri (1992) , el- Müsned'üs- Sahih, Çağrı Yay., İstanbul
- Peker, Hüseyin (1993). *Din Psikolojisi*, Sönmez Matba, Samsun
- Tarhan, Nevzat (2006). *Duyguların Dili*, Timaş Yay., Ankara.
- Tarhan, Nevzat (2011). *Güzel İnsan Modeli*, Timaş Yay., İstanbul.
- Tuğral, Süleyman (2008). *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu, Ankara.
- Uysal, Enver (2003). "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsani Erdemler-İslami Erdemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, Sayı 1, Bursa.
- T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Müdürlüğü, (2010). Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması, www.athgm.gov.tr/.../kutuphane_61_Turkiyede_aile_degerleri.pdf, Erişim Tarihi: 15.02.2012.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (1992). *Hak Dinî Kur'an Dili*, Azim Yay., C. 6, İstanbul.
- Yörük, Sevede (2010). "Kadına Yönelik Şiddet: Antalya Örneği" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, Antalya.
- Yörükoğlu, Atalay (1989). *Aile ve Çocuk*, İşbankası Yay., İstanbul.

Allah İnancının Öğretimine İlişkin Etkinlik Örneklerinin İncelenmesi¹

Mizrap POLAT*

İshak TEKİN**

Allah İnancının Öğretimine İlişkin Etkinlik Örneklerinin İncelenmesi

Özet ▶ Allah inancı eğitim-öğretiminde önemli olan, bir yandan dinin doğru ve kabul edilebilir gördüğü, diğer yandan da öğrenenlerin özgün ve özgür olarak tasavvur edebildikleri ve bu tasavvurlarını da dil, hal ve eylem yoluyla ifade edebildikleri bir Allah inancının kapılarını açabilmektir. Bu çalışmada, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü son sınıfında okuyan öğretmen adaylarından seçilen bir grubun Allah inancının öğretimine ilişkin sahip oldukları bilgi, kabiliyet ve becerilerinin aşağıda kısaca anılacak olan kıstaslar eşliğinde değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu meyanda, nitel araştırma desenlerinden vaka çalışmasından yararlanılmış ve Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırlanan etkinliklerden orijinal olduğu düşünülen 14 etkinlik incelenmiştir. Yapılan bu incelemede, sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancının öğretimi konusundaki geliştirdikleri etkinliklerin öğrenenin muhakeme (akli), duygusal ve duyuşsal yeteneklerine hitap edilebilmeleri ve buna ilaveten etkinliğin hazırlanma ve uygulanma süreçlerinde öğrencilerinde fikir ve eylemleriyle emek sunmaları ve faal katılım sağlamaları kıstas olarak göz önünde bulundurulmuştur. Diğer bir değerlendirme ölçütü ise, öğrenme sürecinde öğrenenin muhtariyetine saygı gösterilmesi hususudur.

Anahtar Kelimeler: Allah inancı, din eğitimi, özel öğretim yöntemleri.

Checking of The Activities on Teaching of God Belief

Abstract ▶ One of the issues that are important in teaching of god belief is to open the ways of this belief that on one hand religion offers them right and acceptable, on the other hand learners can conceive originally and freely and can express them through statements, situations and actions. In context of this study, it is aimed to be evaluated the knowledges, abilities and skills of student teachers about the teaching of God belief according to specified criteria such as take

¹ Bu makale, 24-26 Mayıs 2012 tarihlerinde Rize’de düzenlenen 11. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu’nda sunulan ve bildiri kitabında özet olarak yayınlanan bildirinin geliştirilmiş ve genişletilmiş halidir.

* Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi mpolat@ogu.edu.tr.

** Arş. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi itekin@ogu.edu.tr.

into account the learner's reasoning (mentally), emotional and affective abilities, contribute to students in the preparation and implementation process of the activities their ideas and actions, ensure the participation of students for activities and respect for the autonomy of the learner in the learning process. In this study, case study is one of the qualitative research designs was utilized and 14 activities prepared for the teaching of this subject and are considered to be originally were analyzed. In these analyzes, it has been identified the necessity of improving competences of student teachers on the teaching of God belief, using the activities caring children's feelings of love-binding in religious education and to be enabled children both mentally and physically in the teaching process and respecting their choose about God belief.

Keywords: God belief, religious education, special teaching methods.

1. Teorik Arka Plana Kısa Bir Bakış

Tanrı kavramı insan gelişiminin çeşitli dönemlerinde farklı tasavvurlara ulaşır. İnsanların, -hangi yaşta olurlarsa olsunlar- dini düşüncelerinin merkezini bu kavram oluşturur. Din duygusu ve bu duygunun oluşmasında önemli bir yer tutan Allah inancının, çocukluk döneminin ilk yıllarında başladığı söylenebilir. Bununla birlikte gerçek anlamda dini sorgulama, dinin rolünü fark etme ve dini kaynaklı tecrübeler edinme ise son çocukluk yıllarında ve ergenliğe yakın yıllarda daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla çocuğun bu dönemdeki önemli ihtiyaç alanlarından birisi olan Allah (tanrı) inancı konusundaki ilgi ve ihtiyacının sağlıklı bir şekilde tatmin edilmesi gerekir. Genç insanlar dine ve dinin temel unsuru olan Allah inancına gereksinim duyduklarını sorularıyla belli ederler. Din eğitimi bu soruları ciddiye almak ve soru sahibinin anlayabileceği cevaplar üretmek durumunda-
dır (Polat, 2010a: 196-198). Bu cevaplar temelde soruyu soranın kendisinin cevaba ulaşmasına yardım edilmesi esasına dayanmak durumundadır. Bu yardım dinin asli kaynaklarından gelen bilgilerden faydalanmak şeklinde olmanın yanında, hayatın içinden kazanılan tecrübelerden ve salim aklın ve hastalısız duyguların kazanımlarından da istifade etmek ve ettirmek şeklinde olabilir.

Bilindiği üzere Allah kavramı ve dini inancın temelini oluşturan Allah inancı oldukça soyut bir kavramdır. Kuşkusuz bu durum, çocuğa Allah (inancı) hakkında fazla bir şey öğretilmeyeceği anlamına gelmez. Burada önemli olan çocuğun ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda onun varoluş sorularına yeterli cevaplar bulabilmesine yardım etmek ve bu konuda ona rehberlik yapmaktır. Aksi takdirde bu konudaki ih-

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

tiyacı karşılanmayan çocuklar, daha sonraki hayatlarında ya yanlış/eksik bir Allah tasavvuru oluştururlar, ya da Allah'ı peşinen yok sayan bir zihinsel şartlanma içine hapsolabilirler. Bu bakımdan çocukluk döneminde de çocuğun varoluşsal sorularını ve bununla yakın ilişkisi bulunan Allah'a ilişkin sorularını ciddiye almak ve onunla beraber arama, anlama ve kavrama serüvenine katılmak gerekir. Onu ikna ve tatmin etme, susturma veya bastırma yerine, onu yalnız bırakmama ve onunla bu keşif yoluna beraber çıkmak önemlidir. Kişinin susturulan ve bastırılan soruları ve diğeri tarafından üretilen ama kendisi tarafından kendi emeğiyle içselleştirilmemiş cevapları o kişide akıl ve gönül yalnız kaldığında ve başka etkilerin çekim alanında girdiğinde tekrar ortaya çıkabilmektedir. Daha da önemlisi bu cevaplar dini ve ahlaki bakımdan bir eyleme dönüşmemekte, bilgi, inanç ve amel arasında tenakuzlar kendini belli edebilmektedir. Bu bağlamda çocuğun kendi inancını bizzat kendisinin kazanmasına ve ona emek verip onu kendine ibadet ve amel olarak mal etmesine bilinçli yardım etmenin daha uzun soluklu sonuçlar vereceği söylenebilir.

Çocuklara Allah inancının öğretiminde onların içinde buldukları psikolojik, fizyolojik, bilişsel, ahlaki ve manevi gelişim özelliklerinin dikkate alınması gerekir. 7–11 yaş arasında yer alan ve ilköğretimin ilk beş yılına denk gelen dönem, Piaget'e göre somut işlemler dönemidir. Bu çocukluk dönemindeki çocukların ahlaki gelişiminin genel itibarıyla Kohlberg'in ahlak gelişimi nazariyesinde (taksonomisinde) ilk üç aşamayı oluşturan ödül-ceza, araca/çıkara dönük hedef ve kişiler arası uyum veya "iyi oğlan" "iyi kız" yönelimine tekabül ettiği söylenebilir.

Kohlberg'in bu tespitinden hareketle şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Madem bu yaştaki çocukta, diğerinin sevgisine, beğenisine ve kabulüne mazhar olma duygusu onun hareketlerine önemli etki etmektedir, öyleyse ben bir din eğitimcisi olarak çocuğun bu duygusunun alanını daha da açıp bunu "Mütaal Varlığa" (aşkın varlığa) yöneltmesine yardımcı olabilir miyim? Çocuğun anne sevgisinden, Allah sevgisine bir köprü kurabilir miyim? Onun hayvan sevgisini inançla rafine hale getirip "Allah'ın yaratıklarını sevme" şekline sokabilir miyim? Ondaki sevgi değeriyle sorumluluk değerini birleştirip bundan varlığa karşı sorumlu olma ve bunu da yaratana karşı bir ibadet duygu ve düşüncesine dönüştürebilir miyim? Bu ve benzeri sorular yardımıyla çocukta var olan ile bizim ona vermek istediğimiz bilgi, düşünce ve duygular arasında bağ kurabilmeliyiz.

Kohlberg gibi kendi gelişim kuramını Piaget'e dayandıran Fowler'e göre, ilkokul yıllarını kapsayan (6-7/11-12 yaş) dönemdeki çocuklar, ahlaki ve dini kuralları literal (harfi harfine) algılar, dini inanç ve sembollerini somutlaştırıp onları görünür varlık ve niteliklerle özdeşleştirilerek karakterize ederler. Bu dönemdeki çocuğun oluşturduğu Tanrı tasavvuru, dış belirleyicilerin etkisi altında olabilir ve henüz bireyin kendine has Tanrısı değildir. Tanrı, kural belirleyici veya ebeveyn olarak düşünülür. Fowler'a göre bu yaşlardaki çocukların Tanrı tasavvurunda "insan benzeri tanrı" (antropomorfizm) algısı baskındır (Kayıklık, 2005: 142). Tanrıyı Hz. İsa'nın şahsında insan suretine girmiş bir varlık olarak algılayan Hıristiyan ilahiyatının etkisinde olan çocuklarda insan benzeri Tanrı algısının güçlü olarak gelişmesi tabiidir. Bu vesileyle Fowler gibi Hıristiyan kültüründe yetişmiş çocuklarla ampirik araştırma yapan birinin bu sonuca çabucak varması yadsınamaz.

Yarattığı hiçbir varlığa benzemeyen (muhalefetun lil-havadis) mütaal bir Tanrı anlayışına sahip İslam'ın etki alanında yetişmiş çocuklarda Tanrı tasavvurunun Hıristiyan çocuklarınkinden farkı çıkması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Müslüman çocuklara yönelik çok ciddi ve kapsamlı ampirik bir araştırma ne yazık ki mevcut değildir. Bu noktadan hareketle Kohlberg ve Fowler gibi araştırmacıların ahlak gelişim teorilerinin en azından Hıristiyanlıktan farklı kültür ve dini çevrelerde yetişen çocuklar için kısmen de olsa geçerli olamayacağı kanaatindeyiz. Çünkü okul öncesi ve okul çocukluğu dönemindeki hiçbir çocuk içinde yetiştiği dini ve kültürel çevreden azade bir Tanrı tasavvuruna sahip değildir. Nitekim çocuğun Tanrı tasavvuru, sadece kendi zihninin ürettiği bir tasavvur olmayıp, aynı zamanda onun yetişkinlere sorduğu sorulara aldığı cevaplardan da hareketle oluşan bir tasavvurdur.

2. Amaç

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi" dersi sınıf öğretmenliği lisans programının 7. yarıyılında yer alan, sınıf öğretmeni adaylarına dine ilişkin temel bilgilerin öğretildiği, ilköğretim birinci kademe din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programlarının tanıtıldığı, bu dini bilgilerin öğrencilere daha verimli bir şekilde sunulmasına yardımcı olabi-

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

lecek öğretim yaklaşım-yöntemlerinin öğretildiği iki kredilik bir dertir.² Dolayısıyla bu ders kapsamında sınıf öğretmeni adaylarına hem dinin inanç, ibadet ve ahlak boyutlarına ilişkin alan bilgileri, hem de alanın eğitimine ilişkin yöntem ve tekniklerin öğretilmesi amaçlanır. Bu ders kapsamında öğrencilerin öğrenmesi beklenen konulardan birisi de “Allah inancı”dır. Bu dersin amaçlarından birisi de öğretmen adaylarının Allah inancı ve bunun öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun şekilde nasıl öğretileceği konusunda bilgi-beceri sahibi olmalarıdır. Bu konu aynı zamanda 5. sınıf din kültürü ve ahlak bilgisi dersi programında inanç öğrenme alanının konusudur. “Allah” algısının oluşmasında çocuğun içsel dünyasını yıkmadan ve onun inançsal erginleşme safhasına fazla müdahale etmeden ona eşlik edilmesi ve onun teolojik ve dini anlamda olgunlaşmasını sayılayacak teorik bilgilerin uygun etkinliklerle güçlendirilmesi oldukça önemlidir. Bu etkinliklerin zihinsel ve duyuşsal algının söz ve yazıyla ifadesi olabileceği gibi sanatsal bir aktivite olması da mümkündür. Bu çalışmanın amacı, interdisipliner bir eğitim alan sınıf öğretmeni adaylarının hem diğer disiplinlerle ilgili bilgilerinden hem de öğretim yöntemleri konusundaki bilgilerinden yararlanarak, Allah inancı konusunda farklı bakış açısına sahip etkinlikler ortaya koyabilmelerini sağlamak ve bu konunun etkili bir şekilde öğretimini planlayabilmeleri hususundaki yeterliklerini tespit edebilmektir. Bu araştırmanın “Allah inancı” gibi soyut bir konunun somut aktivitelerle desteklenebileceğine ilişkin örneklerle DKAB özel öğretim yöntemleri alanına katkı sunacağı umulmaktadır.

3. Yöntem

Sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlik örneklerinin belirli kriterler eşliğinde değerlendirildiği bu çalışmada, tek bir öğretim konusuna ilişkin öğretmen adaylarının sahip oldukları yeterlikler betimlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede çalışmanın nitel araştırma desenlerinden durum çalış-

² Bu dersin içeriğinde “Temel kavramlar (din-kültür-ahlak); Müslümanlığın temel ilkeleri; İslamiyet ve diğer dinler; ahlak ve ahlakın birey ve toplumla ilgili esasları; İlköğretim I. kademe 4-5 sınıflar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programının incelenmesi; öğretim yaklaşımları; öğrenmenin değerlendirilmesi.” konularına yer verilmiştir.

(<http://egitim.akdeniz.edu.tr/library/dosyaYonetimi/indir.php?id=451>, 03.04.2012 tarihinde edinilmiştir.)

ması yaklaşımı ile desenlenmesinin daha uygun olacağı düşünülmüştür. Zira durum çalışmasında bir ya da daha çok olay, ortam, program, sosyal grup, toplum ya da diğer sınırlandırılmış bir sistemin derinlemesine analizi söz konusudur (Karasar, 2005: 86).

Çalışmada 2011-2012 öğretim yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği lisans programında öğrenim gören ve din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi dersini alan 97 öğretmen adayından Allah inancının öğretimine ilişkin derste öğrendikleri bilgileri de dikkate alarak Allah inancı konusuna ilişkin 5. sınıf öğrencilerinin seviyesine uygun öğretim yöntem ve tekniklerini kullanarak öğretilmesini amaçlayan bir etkinlik hazırlamaları istenmiş ve hazırladıkları bu etkinlikler incelenmiştir. Etkinlik hazırlamaları istenen öğretmen adaylarının Allah inancı konusu ile ilgili yeterli teolojik bilgiyi, bu konunun öğretilmesine katkı sunacak yardımcı-tamamlayıcı bilgiyi ve özel öğretim yöntemleri ile ilgili yöntem bilgisine sahip oldukları varsayılmıştır. Hazırlanan etkinliklerden orijinal olduğu ve daha özenle hazırlandığı düşünülen 14 etkinlik çalışmada kullanılması bakımından uygun bulunmuştur. Elde edilen etkinlik örnekleri etkinliğin amacı, kullanılan öğretim yöntemi, Allah inancının öğretimindeki ana yaklaşım fikri ve uygulanabilirlik-etkililik bakımından kategorilendirilerek içerik analizine tabi tutulmuştur.

4. Bulgular

4.1. Allah İnancına İlişkin Etkinliklerin Allah İnancının Öğretiminde Göz Önünde Bulundurulması Gereken İlkeler Bakımından İncelenmesi

Allah'a imanın öğretiminin etkili olabilmesi için bazı ilkelere riayet edilmesi gereklidir. Özellikle ilköğretimin ilk kademesinde bu prensiplere riayet edilmesi Allah'a iman öğretiminin zorluğunu hafifletecek, onun etkinliğini artıracaktır. Bu çerçevede bu konunun öğretiminde öncelikle dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi, çocuklardaki sevgi ve bağlanma duygusunun iyi kullanılmasıdır. Zira çocuğun içinde bulunduğu gelişim ve yaş dönemi itibarıyla hayatında büyük yer tutan sevgi hissi, çocuğun Allah inancını temellendirmesinde ve O'na bağlanmasında ilk başvuracağı duygu olacaktır. Çocuk, Allah'a inanmakla, bağlanmakla kendini güçlenmiş ve ona yakınlaşmış hissedecek, Allah'ın kendisini her zaman koruyacağına ve suçlarını affedeceğine

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

inanmak huzuruna kavuşacaktır (Yavuz, 1983: 42). Şu halde inanç öğretiminde öğretmenlerin, bir yandan çocukların duygu dünyalarını geliştirme, onlarda sevgi, merhamet, empati, koruma, gözetme, yardımlaşma gibi duygularının yerleşmesine olanak sunma, diğer yandan bu duyguları inancı ile ilişkilendirmesine ve inancını bu duygularla temellendirmesine yardımcı olma sorumlulukları bulunmaktadır. Bu durum da çocuğun yaratan sevgisi bilincinden yaratılan sevgisine ulaşabilmesine, sevgi odaklı ilişkiler kurabilmesine ve daha önemlisi temelleri ve gövdesi sağlam bir iman bilincine ulaşabilmesine olanak sunacaktır (Ay, 2011:136).

Allah'a imanın öğretiminde dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de muhabbet ve haşyet arasında sağlıklı bir denge kurulmasıdır. Unutulmamalıdır ki Allah inancı konusunda çocuklarda ilk geliştirilecek olan duygu yukarıda ifade edildiği üzere kuşkusuz sevgi ve bağlanmadır. Bununla birlikte bu duygunun çocukta dengeli bir şekilde zemin bulması da gözden kaçırılmamalıdır. Bu durumla ilgili olarak Ay (2011: 136), söz, eylem ve davranışlarının Allah'a gizli kalmayacağını düşünen insanın, olumsuz davranışlarını terk edebileceğine; böylece bu duygunun bireylerdeki vicdanın olumlu bir şekilde gelişmesine yardımcı olabileceğine işaret etmektedir. Diğer taraftan Allah korkusunun insanın cenneti kazanmasına imkân sunabilecek bir vasıta olduğuna dikkat çeken ayetler ve hadisler de bulunmaktadır (Bakara, 2/278; Âl-i İmrân, 3/102; Nisa, 4/1; Mâide, 5/35; Nâziât, 79/40; Tirmizî, Birr, 62). Ayrıca bireylerde bu duygunun doğru ve sağlıklı bir şekilde geliştirilmemesi, onlarda çarpık bir haşyet algısının oluşmasına da kapı açabilir. Dolayısıyla bireylerde sağlıklı bir haşyet duygusunun geliştirilmesine değinmekte yarar bulunmaktadır.

Ancak çocuklarda geliştirilmesi beklenen haşyet duygusunun, Allah'ın cezalandırması, yakması, cehennemine koyması şeklinde algılanmaması gerekir. Aksine bu duygunun çocuklara kazandırılmasında Allah'ın sevgisini kaybettiğimiz ve O'nu üzecek tavırlarda bulunduğu takdirde O'nun da bize olan sevgisinin azalacağı, sevginin karşılıklı olması ve birtakım sorumlulukları yerine getirmeyi gerekli kıldığı bilincine ulaşmaları önemlidir. Özellikle çocukların aileden veya toplumdan getirdikleri olumsuz haşyet algısı, din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde baş edilmesi ve düzeltilmesi gereken, hususlardan birisidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu algı sevgi temelinde ele alınmalıdır. Aksi takdirde onların sağlıklı bir Allah tasavvuru geliştirememesi, cezalandıran, yakan, azap eden bir Allah tasavvuru oluşturmalarına neden olabilir.

Allah inancının öğretiminde dikkat edilmesi gereken hususlardan bir diğeri çocuklarda bu inancı daha kolay temellendirmeye katkı sağlayabilecek olan öğrenileni somutlaştırma hususudur. Şu halde yukarıda dile getirilen hususlar çocukların bu inancın duyuşsal yönünü geliştirebilmeleri, hayatla ilişkilendirebilmeleri ve zihin dünyalarında somutlaştırabilmeleri bakımından önem taşımaktadır. Bu inancın bilişsel boyutunu somutlaştırabilmeleri için ise çocuklardaki keşif yeteneğinden yararlanılmalı, böylece onların evrendeki düzen ve işleyiş hakkında düşünmeleri sağlanmalıdır. Dolayısıyla düzen ve düzenleyici, yaratan ve yaratılan arasında kurulacak ilişki ile çocukların Allah inancını daha kolay kavrayabilmeleri sağlanabilir. Yine bu hususla ilgili olarak çocuklara Allah inancı öğretiminde dikkat edilecek diğeri bir husus onlardaki öğrenme ve merak isteğinin iyi kullanılmasıdır. İlk ve son çocukluk dönemi çocukların yeni bilgiler öğrenmeye karşı ilgi ve meraklarının yüksek olduğu, varlık ve varoluşla ilgili sorgulamalar yaptıkları, dahası yaratıcıya ilişkin sorular sordukları bir dönemdedirler. Bu çerçevede onların bu ilgi ve istekleri Allah inancı öğretiminde etkili bir şekilde kullanılabilir.

Çocuklara Allah inancı öğretiminde dikkat edilmesi gereken önemli ilkelerden bir diğeri belki de en önemlisi, onların tercihlerine ve özgürlüklerine saygı gösterilmesidir. Unutulmamalıdır ki din öğretimi, bireyi ancak inanmanın sınırına getirebilir, bu kapıdan içeri girmek ise öğrencinin sorumluluğu ve tercih alanı kapsamında yer almaktadır. Dolayısıyla Allah inancı öğretiminde çocuklara sağlıklı bir inanç öğretimi sunulmalı ve onların muhtariyetine müdahale edilmemeli, onların kendi inanç sistemlerini oluşturabilmelerine imkân sunulmalıdır.

Sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlik örnekleri Allah inancının öğretiminde göz önünde bulundurulması gereken ilkeler bakımından incelenmiş ve elde edilen bulgular Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Allah İnancının Öğretiminde Göz Önünde Bulundurulması Gereken İlkeler

İlkeler	Frekans
---------	---------

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

Allah'ın varlığını sorgulatma ve bunun üzerinde konuş- turma	7
Kendi düşüncelerini ortaya koymalarına imkân sunma	4
Allah inancının öğretiminde sevgiyi ön plana çıkarma	2
Allah'ın varlığı konusunda baskıda bulunmama	1
Yanlış düşünceleri düzeltme	1
Öğrencilerin seviyelerine göre anlatma	1

Tablo 1.'de, sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancının öğretiminde dikkate aldıkları ilkelere bakıldığında, Allah'ın varlığı üzerinde öğrencileri düşündürme, kendi düşüncelerini özgürce ifade edebilme, Allah sevgisini öncelikle, inanç konusunda zorlamadan kaçınma, öğrencilerin sahip oldukları yanlış düşünceleri düzeltme ve onların içinde buldukları gelişim özelliklerini dikkate alma hususlarının yer aldığı görülmektedir.

Diğer taraftan tabloda Allah'ın varlığını sorgulatma ve bunun üzerinde konuşurma hususunun en çok frekansa sahip olması, sınıf öğretmeni adaylarının, öğrencilerin inanç konusuna ilişkin bilgileri kalıp olarak ezberlemeleri yerine anlamlı öğrenmelerine olanak sunulmasını benimsedikleri şeklinde yorumlanabilir. Yine sınıf öğretmeni adaylarının öğrencilerin Allah inancını şekillendirmeleri hususunda baskıda bulunmama ve düşüncelerini özgürce ortaya koymalarına olanak sağlamaları, onların öğrencilerin inanma konusundaki muhtariyetlerini dikkate aldıkları, bu konuda onlara tercih hakkında buldukları şekilde yorumlanabilir. Bu hususun din eğitiminde ve özelde inanç öğretiminde, çocuğun inancını özeleştiriyeye tabi tutarak bir yandan kendisinde mevcut bilgi açığını ortaya çıkarması, öte yandan inançtan doğan eylemle sosyal gerçeklik arasındaki ilişkiyi taşınabilir bir zemine çekme kabiliyetinin geliştirilmesi bakımından önem taşıdığı söylenebilir.

Diğer taraftan düşük frekansa sahip olan Allah sevgisini esas alma, öğrencilerin yanlış bilgi ve inançlarını düzeltme ile onların seviyelerini dikkate alma hususlarının daha az sınıf öğretmeni adayları tarafından dikkate alındığı görülmektedir. Allah inancının öğretiminde sevgi yaklaşımının öncelenmesine daha az ağırlık verilmesi, Yaratıcı/Rab algısının inşasında kul ve yaratıcı arasında daha zayıf bir sevgi ve bağlanma ilişkisinin kurulmasına işaret etmesi bakımından önemlidir. Oysa din

öğretimi faaliyetlerinde öğrencinin duygusal alanına da hitap edilmesi, inancı içselleştirmesi ve ibadetleri ifa bağlamında şuur oluşturulması büyük önem taşımaktadır. Bu durumun din dersine girecek sınıf öğretmenlerinin ve genelde de bütün din dersi öğretmenlerinin çocuklarda sevgi temelli bir inanç öğretimi yaklaşımını benimsemeleri ve bu konuda yeterliliklerini artırmalarını gerekli kıldığı şeklinde yorumlanabilir.

4.2. Allah İnancına İlişkin Etkinlik Örneklerinin Allah İnancının Öğretimindeki Ana Yaklaşım Fikri Bakımından İncelenmesi

Allah'ın varlığı konusunu öğrencilerin anlamlandırması, zihinlerinde somutlaştırmaları için 3 temel öğretim yolunun izlenebileceği söylenebilir. Bunlardan birincisi, evrendeki düzenden hareketle Allah'ın kavratılmasıdır. İslam akaidi ve felsefesinde bunun gaye-nizam delili şeklinde; din felsefesi kaynaklarında ise kozmolojik delil şeklinde adlandırıldığı görülmektedir. Evrendeki düzenden hareketle Allah'ın varlığına ulaştırılması sadece çocukların değil yetişkinlerin bile Allah'ın varlığı anlamlandırmalarında, zihinlerinde yapılandırmalarında ve somutlaştırmalarında etkili olan bir yaklaşımdır. Bu bağlamda gök cisimlerinin, mevsimlerin, canlı organizmasının, vücut organlarının vb. hareketlerinde asıl olanın düzen olduğu fikri sorgulanabilir. Dolayısıyla çocuklara Allah inancının öğretilmesinde bu delilden öğrenci seviyesine indirilerek etkili bir şekilde yararlanılabilir.

Allah inancının öğretiminde izlenebilecek bir diğer yaklaşım ise İslam Akaidi ve Felsefesinde Hudus Delili şeklinde isimlendirilen temellendirilmeden yararlanmaktır. Buna göre çocuklara bu inancın öğretiminde Allah'ın yoktan var etmesi, bir şey yaratmak istediğinde herhangi bir nesne ya da maddeye ihtiyaç duymayacağı, gücünün her şeye yeteceği vb. özellikleri vurgulanarak öğretilir. Buna göre insanda sınırlı bir şekilde bulunan yaratma sıfatı üzerinde çocuklar sorgulanabilir. İnsanın yoktan var etmeye, herhangi bir nesne veya maddeye ihtiyaç duymadan yaratmaya gücünün yetmeyeceği, bunu yapabilecek olan bir yaratıcı olması gerektiği ve onun da Allah olduğu fikri üzerinde durulabilir. Bu yaklaşımın da Allah'ın varlığı konusunun somutlaştırılmasında önemli katkılar sunabileceği söylenebilir.

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

Allah inancının öğretiminde izlenebilecek bir diğer bir yaklaşım da eser ve onu meydana getiren ilişkisinden hareketle Allah'ın varlığına ulaşılmasıdır. Yine bu yaklaşımın da farklı kaynaklarda eserden mües-sire ismiyle yer aldığı görülmektedir. Buna göre çocukların kendi yaratılışlarını bilmeye yöneltmesi, her şeyin bir sebebi, bir meydana getireni olduğu, hiçbir şeyin kendiliğinden var olmadığını fark ettirilmesi, evrendeki düzen ve uyumun bir rastlantı sonucu olmadığını, yüce bir yaratıcının eseri olduğunun kavratılmak istenmesi bu yaklaşıma örnek olabilir (Çabuk, 2006: 64).

Bu yaklaşımların dışında Allah inancının öğretiminde kullanılabil-eceği düşünülen önemli yaklaşımlardan birisi de duygusal duyarlılık yaklaşımıdır. Bu yaklaşım da bireylerde var olduğu düşünülen sevgi duygusu güçlü bir şekilde Allah inancı konusu ile ilişkilendirilir. Adın-dan da anlaşılacağı üzere bu yaklaşım bir bilgi sunmak ve inanç konu-sunu bilgilerle somutlaştırmaktan ziyade çocuğun sahip olduğu ve dön-em itibarıyla büyük oranda muhtaç olduğu insan sevgisi, anne-baba sevgisi, hayvan sevgisi vb. sevgi duygusundan hareketle Yaratıcı bilinci ve sevgisinin oluşmasında empati kurmasına yardımcı olmaya çalış-mak olarak açıklanabilir. Bu yaklaşımın çocukların Allah inancını bil-gisel düzeyde öğrenmelerinin ötesinde Allah ile duygusal bir etkileşime geçebilme, O'nun çocukları seveceği ve onları koruyacağı düşüncesin-den hareketle sığınabilecekleri güçlü bir inanç oluşturabilmelerine imkân sunacağı söylenebilir.

Sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlikler Allah inancının öğretiminde izlenen ana yaklaşım fikri bakımından incelenmiş ve elde edilen bulgular Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. incelendiğinde, öğretmen adaylarının hazırladıkları etkin-lik örneklerinden önemli bir kısmının Allah inancının öğretimindeki ana yaklaşım fikirlerinden yararlandıkları görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Allah inancı konusu yapısı itibarıyla soyut bir niteliğe sahiptir ve bu konuda bilgi basmağında kavram ve isimler dahi öğretildiğinde bunların mümkün olduğunca doğru bir şekilde somut-laştırılması bir zorunluluk arz eder. Zira çocuklara bu konuda hiçbir şey sunmamak ya da eksik bilgiler sunmak yanlış bir Allah tasavvuru-nun inşasına neden olur. Buradan hareketle, Tablo 2. dikkate alındı-

Tablo 2. Allah İnancına İlişkin Etkinliklerin Allah İnancının Öğretimindeki Ana Yaklaşım Fikri Bakımından İncelenmesi

Yaklaşım	Frekans
Teolojik bilgi yaklaşımı	3
Duygusal duyarlılık	3
Kozmolojik Düzen	3
Eserden Müessire	1
Yaklaşımından Yararlanmayan	3

ğında öğretmen adaylarının çocukların Allah inancını somutlaştırabilmeleri hususunu dikkate aldıkları, bu çerçevede etkinlikler hazırlamaya önem gösterdikleri söylenebilir. Diğer taraftan 3 öğretmen adayının da duygusal duyarlılık yaklaşımından yararlanması da dikkat çeken bir husustur. Buradan hareketle sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancının öğretiminde duygusal duyarlılığı da dikkate aldıkları savunulabilir.

Bununla birlikte 3 etkinlik örneğinde bu yaklaşımlardan yararlanılmadığı görülmektedir. Bu durumla ilgili olarak, bu ve benzeri durumda olan başka etkinliklerin tek başlarına kullanıldıklarında yetersiz olacakları, bunların konunun somutlaştırılabilmesine katkı sağlayabilecek başka etkinliklerle desteklenmeleri gerektiği hususunun bir gereklilik arz ettiği söylenebilir.

4.3. Allah İnancına İlişkin Etkinlik Örneklerinin Amaçlar Bakımından İncelenmesi

Sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlikler öğretilmesi amaçlanan konular bakımından incelenmiş ve elde edilen bulgular Tablo 3’de gösterilmiştir.

Tablo 3. dikkate alındığında, öğretmen adaylarının hazırladıkları etkinliklerde Allah’ın varlığı ve birliği, yaratıcılığı, isimleri, sıfatları ve Al-

Tablo 3. Allah İnancına İlişkin Etkinliklerde Öğretilmesi

Amaçlanan Konular

Konu	Frekans
Allah'ın Yaratma Sıfatı	5
Allah'ın Sıfatları- Sıfatların Tanımları	4
Allah'ın Özellikleri-Özelliklerin Anlamları	2
Allah vardır ve tektir.	2
Allah, herşeyi bilir ve görür.	2
Allah'a sığınırım.	1

lah'a karşı şükretmek konularının öğretilmesinin amaçlandığı görülmüştür. Bununla birlikte bazı etkinlik örneklerinde öğretilmek istenen sıfatların net bir şekilde ortaya konulduğu, sadece o sıfatın öğretimi için etkinlik örneğinin hazırlandığı görülmektedir.

Diğer taraftan Allah'a sığınma konusunun ise sadece bir etkinlikte (8. Etkinlik) ele alındığı görülmüştür. Bu etkinliği hazırlayan öğretmen adayı öğrencilere günlük hayatta karşılaşılabilecek 3 drama örneği yaptırmayı planlamış ve etkinliğinin sonuç kısmını ise şöyle bitirmiştir: "Öğretmen bu canlandırmalarla öğrencilerin günlük hayatımızda ne kadar çok dediğimizi fark etmelerini sağlar. Daha sonra Allah'ın bizi her zaman her yerde gördüğünü, O'na sığındığımızı ve O'nun bizi yarattığını ve bunun gibi açıklamaları yaparak verimli bir ders işlenmiş olur." Bu ifadeden hareketle, etkinlikte öncelikle öğrencilerin günlük yaşamlarındaki bilgilerinin harekete geçirilmesi ve bunların Allah'ın görmesi, yaratması ve yarattıklarını şefkatle koruması (sığınma) konularında öğrencileri düşünmeye sevk etmek istediği söylenebilir. Allah'ın sıfatları ve özelde O'nun sığınılabilir bir varlık olduğunun sorgulanması, ilköğretimin birinci kademesindeki çocuklarının gelişim özelliklerine de uygun bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak bu konunun sadece bir etkinlikte ele alınması, dikkate alınması gereken bir husustur. Zira bu yaştaki çocuklara Allah inancı öğretiminde en temelde öğretilmesi beklenen hususlardan birisi Allah'ı sevmek ve her durumda O'na sığınmak olmalıdır. Sevdiğinin ve kendisini çok sevenin (Allah'ın) gönlünü kırmamak ve onun sevgisini kaybetmemek anlamında olan ve Allaha karşı korku ve cezalandırmaya dayanmayan bir takva duygusunu çocukta geliştirmeye yardımcı olmak ilkokullardaki

din dersi çerçevesinde işlenen “Allah inancı” konusunun amaçlarından sayılabilir (Polat, 2010: 54-58).

Gözden kaçırılmaması gereken başka bir konu da Allah’ın yarattıklarını sevmesi konusuna sadece 13. etkinlikte “sınıftaki çocuklara önceden dışarı baktığınızda neler görüyorsunuz? diyerek başlayabiliriz. Çocuklarda sıralar, güneş, gökyüzü, çiçek akarsu, kedi... diye sıralarlar. Öğretmen “görmüş oldukları tüm varlıkları Yüce Allah bizim için, yararlanmamız için yaratmıştır” der. Allah’ın bizi çok sevdiği, bizim için en ince ayrıntıyı bile yarattığı söylenir.” şeklinde hatırlatma düzeyinde bir bilgilendirmeye yer verildiği görülmüştür. Özellikle bu dönem çocuklarında sevgi ve bağlanma duygusu genelde inanç özelde ise Allah inancı öğretiminde etkili bir şekilde kullanılması gereken bir ilkedir. Bu bakımdan Allah inancı konusunun öğretiminde Allah’ın kullarını sevmesi, koruması, gözetmesi, yardımına koşması gibi konuların daha yoğun bir şekilde ele alınmasının önemli bir gereklilik olduğu söylenebilir.

Allah inancı ve Allah’ın sıfatları konularının öğretilmesinin amaçlandığı etkinlikler dikkate alındığında, etkinliklerde 5. sınıf öğrencilerinin gelişim özelliklerinin dikkate alındığı, öğretmen adaylarının etkinlikleri hazırlarken çocukların Allah ile ilgili en çok merak ettikleri konuları dikkate aldıkları görülmektedir. Buradan hareketle sınıf öğretmeni adaylarının bu yaştaki çocukların dini yönelimlerdeki ilgi ihtiyaçlarını dikkate aldığı söylenebilir.

4.4. Allah İnancına İlişkin Etkinliklerin Yararlanılması Planlanan Yöntem-Teknikler Bakımından İncelenmesi

Din öğretiminde yöntem-tenikten yararlanması hem dersi öğrenci açısından eğlenceli hale getirme, hem de öğretilen konunun öğrencide kalıcılığını sağlama bakımından kuşkusuz önemli katkılar sunduğu söylenebilir. Ancak derste yararlanan yöntem-tekniğin üzerinde önceden iyi bir planlama yapılması ve yöntem-tekniğin hem öğrenciyi fiziksel yönden hem duyuşsal yönden hem de zihinsel yönden etkin kılması sağlanmalıdır. Böylece öğretimde aktif bir sınıf oluşturulabilir ve öğrencinin yaparak yaşayarak öğrenmesi sağlanabilir. Sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlik örnekleri amaçlar bakımından incelenmiş ve elde edilen bulgular Tablo 4’te gösterilmiştir.

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

**Tablo 4. Etkinliklerde Yararlanılması Planlanan Yöntem-
Teknikler**

Yöntem-Teknik	Fre- kans
Oyunla Öğretim	7
Anlatım	4
Beyin Fırtınası	4
Grupla Öğretim	2
Drama Yöntemi	2
Buldurma-Buluş Yoluyla Öğretim	2
Soru-Cevap	2
Nedir bu?	1
Hikâye (Örnek Olay)	1
“İyi ki var.”	1
Akrostiş	1

Öğretmen adaylarının hazırladıkları etkinlikleri incelendiğinde, “İyi ki var.”: Öğrencilerden “Allah iyi ki var. Çünkü...” etkinliği, “Allah deyince aklınıza ne geliyor?”, “Allah’a inaniyor musunuz?”, “Allah’a inanıyorsanız bunu Allah’a nasıl gösteriyorsunuz?” (Allah’ın onlara neler hissettirdiği, akıllarına ilk gelen şeyleri yazdırma), Akrostiş- her bir kartona bağlı bir harf vererek “...Allah işiten, gören ve bilendir.” ayetine ulaştırma ve Canlandırma (hasta ziyareti, panik halindeki kişinin Allah’a sığınması) vb. öğrenciyi zihnen, bedenen ve duygusal yönden etkin kılabilen etkinliklerden yararlandığı görülmektedir. Öte yandan Tablo 4. dikkate alındığında hazırlanan etkinliklerde en fazla oyunla öğretim tekniğinin kullanıldığı, bununla birlikte drama, rol yapma, örnek olay, beyin fırtınası, soru-cevap, kavram haritası yöntem ve tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere, öğretimde yöntem-tekniğinden etkili bir şekilde yararlanmak öğretmenin elini güçlendirir, hem dersini eğlenceli kılar, hem de konunun kalıcı olmasına yardım eder. Bu bakımdan hazırlanan etkinliklerde yöntem-

teknikten yararlanılması önemli bir üstünlük olarak değerlendirilebilir. Buna ilave olarak, hazırlanan etkinliklerde yararlanan yöntem-teknikler öğrenciyi hangi yönden aktif kıldığı bakımından değerlendirildiğinde, öğretmen adaylarının öğrencileri çoğunlukla bedenlen, ikinci sırada ise zihnen etkin kılmayı amaçladıkları görülmektedir. Bu durum dersin eğlenceli geçmesi açısından bir üstünlük olarak değerlendirilmesine karşın, öğrencilerde kalıcı öğrenmenin sağlanabilmesi bakımından sorgulanmaya değer bir husustur. Örneğin 5. etkinlikte “Önceden kartonlara Allah’ın özelliklerini yazıp hazırlar ve sınıfa getiririz. Her kartonu numaralandırır ve bu kartonları sınıfa dağıtırız. Belli rakamlar söyler ve rakamların olduğu öğrencileri tahtaya çıkarır ve kartonlarında yazan Allah’ın özelliklerini okumalarını isteriz. Bu süreçte kalkmayan öğrencilere de fırsat veririz. Böylece öğrenci hem kendi kartonunda yazan Allah ile ilgili bilgiyi kavramış olur, hem de arkadaşlarını dinleyerek diğer bilgileri almış olur.” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Buradan hareketle bazı öğretmen adaylarının fon kartonlara bilgileri kendileri yazıp, hazır olan bu bilgileri öğrencilere okutarak onları bedenlen aktif kıldığı, ancak onların zihnen sorgulamalarına ve duygusal yönden hissetmelerine imkân sunmadığı, onların düşüncelerine yer vermediği söylenebilir.

Öte yandan etkinliklerde öğrencileri duygusal yönden aktif kılmayı amaçlayan sadece bir etkinliğin yer aldığı, bu etkinlikte de hasta ziyareti canlandırması ile öğrencinin empati kurmasının amaçlandığı söylenebilir. Bu durum dikkate alındığında, Allah inancının öğretiminde öğrencilerin zihnen yeterince aktif kılınmadığı, duygusal yönden ise oldukça az aktif kılınmaya çalışıldığı görülmektedir. Genelde inanç, özelde ise Allah inancı konusu, temel olarak sağlam bilgiye dayanması gereken ama büyük oranda Allah-insan arasında yoğun duygusal etkileşimlerin yaşanmasına imkân sağlayan bir husustur. Zira Allah-insan arasındaki etkileşimin çoğunlukla duygusal bir boyutta devam ettiği söylenebilir. Bu bakımdan Allah inancı konusunun öğretiminde duygusal boyutun ön plana çıkarılması bir gereklilik arz eder.

Öğretmen adaylarının hazırladıkları etkinlik örnekleri göz önünde bulundurulduğunda, öğrencilerin aktif kılınmasının amaçlandığı, ancak bu aktifliğin çoğunlukla beden ve zihin yönünden sağlandığı, ancak duygu yönünden yeterince sağlanmadığı görülmüştür. Buradan hareketle, Allah inancının öğretimi konusunda hazırlanılacak veya yararlanılacak etkinliklerde öğrencileri mümkün olduğunca farklı yönlerden aktif kılabilecek yöntem-teknikten yararlanılması ve duygusal aktivitenin göz ardı edilmemesi hususunun önemli olduğu savunulabilir.

4.5. Allah İnancına İlişkin Etkinliklerin Araç-Gereçler Bakımından İncelenmesi

Öğretimde araç-gereç kullanımı öğrenilenlerin kalıcılığının sağlanması bakımından önemlidir. Bununla birlikte araç-gereç kullanımında uyulması gereken önemli ilkelerden birisi de mümkün olduğunca farklı duyuya hitap edilmesidir. Sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlik örnekleri amaçlar bakımından incelenmiş ve elde edilen bulgular Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5. Etkinliklerde Yararlanılması Düşünülen Araç-Gereçler

Araç-Gereç	Frekans
Tahta	6
Renkli fon kartonları	5
Görsel sunu-slayt	2
Oyun hamurları, kil veya çamur	1
Resim tablosu, heykel resmi	1
Renkli kalemler	1
Süslenmiş bir kap	1

Öğretmen adaylarının hazırladıkları etkinliklerde en çok tahtadan yararlandığı görülmektedir. Tahta günümüzde hala ihtiyaç duyulan, eski bir araç-gereç olmasının yanında günümüz teknolojisiyle (akıllı tahta) elektronik olarak kullanıma da müsait hale getirilen önemli bir öğretim araç-gerecidir. Ancak unutulmaması gereken bir husus, tahtanın tek başına yazıyı veya çizgiyi görselleştirdiği hususudur. Bu bakım-

dan tahtanın başka araç-gereçlerle desteklenerek kullanılması bir gereklilik oluşturmaktadır. Öğretmen adaylarının hazırladıkları etkinliklerde tahtanın sadece 3 etkinlikte yazı amaçlı kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: 1. etkinlikte “Sonra öğrencilerime “nedir bu?” etkinliğini yaptırırdım. Tahtaya Allah’ın sıfatlarını yazarım.” ve 2. etkinlikte “... derse girmeden önce (sınıf boş iken) tahtaya tüm sınıftaki öğrencilerin isimlerini yazarım ve bunun rastgele olduğunu söylerim.” 10. etkinlikte “Öğrencileri beyin fırtınası tekniğine yönlendirerek derse başlarım. Allah kelimesini duyunca akıllarına gelen şeyleri doğru-yanlış özgürce söylemelerine yönlendiririm. ... Söylenenleri tahtaya yazdıktan sonra, ...” şeklinde ifade edilmiştir. Bunun yanında tahtanın fon kartonlarının “renkli küçük kâğıtların”, “kartondan yapılmış bir ağaç ve küçük elmaların” yapıştırılması amacıyla diğer bir ifade ile oyunla öğretim yönteminde bir görsellik aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum geleneksel kara tahta kullanma anlayışının yanında tahtanın daha etkili şekilde kullanılmaya özen gösterildiğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu örnekler, öğretmen adaylarının hazırladıkları etkinliklerde tahtayı bilgilerin yazılarak sunulması, öğrencilerin yazmalarına imkân sunulmasının yanında tahtanın görselliği ön plana çıkarması amacıyla da kullanmayı amaçladıkları, dolayısıyla destekleyici görsel unsurlardan yararlanmaya dikkat ettikleri söylenebilir.

Hazırlanan etkinliklerde fon kartonunun en çok kullanılan ikinci araç-gereç olduğu görülmektedir. İlköğretim birinci kademedeki öğrenim gören çocukların içinde buldukları gelişim dönemi itibariyle oyunun önemi göz ardı edilemez. Öğretim ortamında maliyeti daha düşük, güvenli ve pratik oyun araçlarından birisi de fon kartonla hazırlanan oyunlardır. Oyunlar, konuya uygun olarak hazırlandığında hem öğrencinin eğlenerek zevk almasını, hem de onun öğrenmesinde kalıcılığı sağlaması bakımından önemlidir. Dolayısıyla oyunla öğretimin etkin bir şekilde kullanılması önemli bir gereklilik halini almıştır. Hazırlanan etkinlikler bu bakımdan değerlendirildiğinde öğretmen adaylarının, dönem itibariyle çocukların oyuna olan ilgilerini dikkate aldıkları savunulabilir.

Öğretmen adaylarının hazırladıkları etkinliklerde sununun (slayt) 2 etkinlikte kullanıldığı, diğer araç-gereçlerin ise bir etkinlikte kullanıldığı görülmektedir. Buradan hareketle sununun görsellik bakımından üstünlüklerinin olmasına karşın öğretmen adayları tarafından öğrencileri aktif kılmada yetersiz olarak algılandığı söylenebilir. Diğer taraftan; 2. etkinlik “Derse gelince çok güzel bir resim tablosunun, çok güzel

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

bir heykel resminin vb. içinde bulunduğu bir sunum hazırlanıp getirilebilir. Bu sunumdaki tablo gösterilerek “Bu tabloyu kim çizmiştir?”, “Bu heykeli kim yapmıştır?”, “Bu tabloyu kaç kişi çizmiştir?”, “Birden fazla kişi tabloyu yapsaydı ne olurdu? vb. sorular sorulmalı” ve 12. etkinlikte “onlara bazılarının insan, bazılarının meyve, bazılarının dağ, ağaç, bazılarının da getirdikleri malzemelerle çeşitli hayvan figürleri yapmalarını isterdim. Bu işlemden sonra yapılan şeylerin gerçek olup olmadığını sorularıyla tartışmaya açar ve böylece insanın ürettiği ile Allah’ın yarattığı arasındaki farka dikkati çekerdim. Mesela bu sorular öyle ifade edilebilir: “Bu yaptığımız hayvanlar canlı mı, cansız mı?” Yaptığımız meyveler yenir mi?” Yukardaki etkinliklerde yararlanılan oyun hamurları- kil-çamur ve resim tablosu- heykel resmi gibi araçların Allah’ın varlığının ve yaratıcı özelliğinin öğrencilere sorgulatılması ve bunların öğretilmesinde etkenlikle kullanıldığı söylenebilir. Bu durumun hem öğrencilerin yaparak yaşarak öğrenmelerine, hem yaratıcılıklarının gelişmesine hem de öğrencilerin merak duygularının harekete geçirilmesi ve onlarda öğrenmeye karşı isteğin uyarılmasında önem taşıdığı söylenebilir.

Öğretmen adaylarının Allah inancının öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlikler dikkate alındığında onların etkinliklerde, mümkün olduğunca araç-gereçten yararlanmaya çalıştıkları, bazı araç-gereçlerin eksikliklerini diğer araç-gereçlerde gidermeye dikkat ettikleri, dolayısıyla derslerini bu sayede mümkün olduğunca görselleştirmeye çalıştıkları sezinelebilir.

4.6. Allah İnancına İlişkin Etkinliklerin Öğrenmeyi Destekleyici Stratejiler Bakımından İncelenmesi

Din öğretiminde öğrenmede sürekliliğin sağlanabilmesi bakımından öğrenmeyi destekleyen bazı stratejilerden yararlanılması önemlidir. Bu stratejiler, öğrencinin yaşına, sosyo-kültürel durumuna, dersin yapısına vb. farklılık arz eder. Dolayısıyla bu stratejilerin kullanılmasında belirtilen hususlara dikkat edilmesi gerekir. Aksi takdirde bu stratejiler etkililiğini kaybeder. Sınıf öğretmeni adaylarının Allah inancı konusunun öğretimine ilişkin hazırladıkları etkinlik örnekleri yararlandıkları öğrenmeyi destekleyici stratejiler bakımından incelenmiş ve elde edilen bulgular Tablo 6.’da gösterilmiştir.

Tablo 6. Etkinliklerde Yararlanılan Öğrenmeyi Destekleyici Stratejiler

Öğrenmeyi Destekleyici Stratejiler	Frekans
Pekiştireç	3
Kalıcılığı sağlama	2
Günlük hayatla ilişkilendirme	2
Somutlaştırma	1
Dikkatleri toplama	1
Renkli çoraplar(ödül)	1

Tablo 6. incelendiğinde öğretmen adaylarının etkinliklerde en fazla pekiştirece başvurdukları görülmektedir. Bu pekiştireçler “teşekkür ederim, aferin, öğrencinin sınıfa alkışlatılması vb.” türden pekiştireçlerden yararlandıkları görülmektedir. Bu durum göz önüne alındığında öğretmen adaylarının, gelişim dönemleri itibarıyla öğrencilerde öğrenmenin sürekliliğini sağlamayı amaçladıkları söylenebilir. Bununla birlikte kalıcılığı sağlamaya çalışma, öğrenilenleri günlük hayatla ilişkilendirme, somutlaştırma, dikkat toplama ve ödüllendirme stratejileri de öğrenilenlerin desteklenmesi bakımından önem taşımaktadır. Ancak Allah inancının öğretiminde dışsal motivasyonu sağlayıcı stratejilerden çok içsel motivasyonu destekleyici stratejilerden yararlanması daha fazla önem taşımaktadır. Öğretmen adaylarının içsel motivasyondan yararlanmayı dışsal motivasyonu destekleyecek stratejilerden yararlanmasının dikkatlerden kaçmaması gereken bir durum arz ettiği söylenebilir.

5. Sonuç ve Değerlendirme

Allah inancı gibi soyut bir konunun öğrencilerde bilişsel ve duygusal yönleriyle algılanmasını sağlamak ve bu duyguyu öğrencilerin kendiliğinden davranışlarına yansıtabilme kabiliyetini sağlamak, öncelikle çocuktaki dini duygu ve düşüncenin gelişimini bilmek ve çocukta buna uygun din aklının ve din dilinin gelişmesine katkı sunmakla olabilir. Çocuklarda Allah inancını geliştirmek sadece kozmolojik ve mantıksal

ALLAH İNANCININ ÖĞRETİMİNE İLİŞKİN
ETKİNLİK ÖRNEKLERİNİN İNCELENMESİ

deliller yoluyla çocuğu iknadan öte onun bu inancı ve yansımalarını kendi duygu, anlam ve günlük yaşam dünyasında hissetmesi ve tatmasıyla mümkündür. Yapılan bu çalışma, sınıf öğretmeni adaylarının ilkokul düzeyinde din kültürü ve ahlak bilgisi dersi kapsamında Allah inancının öğretimi konusundaki yeterliliklerinin geliştirilmesi gerekliliği ortaya koymuştur. Bu çerçevede din kültürü ve ahlak bilgisi dersini yürütecek olan öğretmenlerin Allah inancı konusunun öğretiminde aşağıdaki hususları dikkate almaları gerektiği söylenebilir.

- Allah inancı öğretiminde çocuğun sevgi-bağlanma duygusunu ön plana alan etkinliklere yer verilmelidir.
- Allah inancı ile ilgili bir etkinlik hazırlandığında çocuğun hem zihnen hem de bedenen etkin kılınması sağlanmalıdır.
- Allah inancı öğretiminde çocuğun merak duygusu etkili kullanılmalıdır.
- Allah'ın varlığını çocuklara kendi hayatlarıyla ilişkilendirmeleri sağlanmalı, bu inanca ilişkin bilgi ve algıları sorgulatılarak bunların anlamlı hale getirilmesi sağlanmalıdır.
- Çocuklara Allah'ın varlığı ve O'na inanılması gerekliliği konusunda baskıda bulunmamalıdır.
- Allah ile ilgili yanlış bilgi, algı ve düşünceleri varsa bunlar üzerinde düşünmeleri sağlanmalıdır.
- Allah inancının çocuğun zihin, duygu ve yaşam dünyasında sevgi, merhamet, koruma, gözetme, yardımlaşma, her zaman insanın yanında olma, gibi değerlerle ilişkilendirilmesini sağlamak din eğitimde önemli bir hedef olmalıdır.

Kaynakça

- Ay, M. E. (2011). *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (27. Baskı), İstanbul: Timaş Yay.
- Çabuk, S.K.(2006). *İlköğretim Öğrencilerinde Allah İnancı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çiftçi, N. (2013). Ahlak Gelişimi. *Eğitim Psikolojisi* (s. 149-195) içinde, Ankara: PegemA Yay.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*, 3.Baskı, Ankara: TDV Yay.
- Karasar, N. (2005). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yay.

- Kayıklık, H. (2005). Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe, *AÜİFD*, 46 (1), s. 133-155.
- Polat, M. (2010). *Frieden im Koran und seine religionspädagogischen Implikationen. Eine koranexegetische und fachdidaktische Betrachtung*, Frankfurt a.M. vd.: Peter Lang.
- Polat, M. (2010a). Religiöse Mündigkeit als Ziel des islamischen Religionsunterrichts. Mizrap, Polat, M. & Tosun, C. (Ed.). *Islamische Theologie und Religionspädagogik. Islamische Bildung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst* (s. 185-201) içinde, Frankfurt a.M. vd.: Peter Lang.
- Oruç, C. (2011). *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, İstanbul: Dem Yay.
- Selçuk, Z. (1997), *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: PegemA Yayınları.
- Yavuz, K.(1983). *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12 Yaş)*, Ankara: DİB Yay.
- Yıldız, Z. (2012). Diyanet Çocuk Dergisinin Din Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(15), 367-390.

AL
ET.

N
i

The Dilemma of Moon Sighting In The Perspective of Modern Technology: A Critical Review ¹

Hafiz SALIHUDDIN*

The Dilemma of Moon Sighting In The Perspective of Modern Technology: A Critical Review

Abstract ▶ This is the greatest benevolence of the Islamic “Shari`ah” on the Muslims, to have directed them to practice their religions events in compliance with witnessing the moon through natural and simple method. It has further extended its favor to them to held and observe their “Ramadan” and “Eidain” in their own region, on the happening of moon sighting. So far the possibility of difference of opinion on the basis of clouds or pollution, are concerned, the same is removed through the evidences. However, in all these issues Islamic “Shari`ah” has taken the view of the difference of the atmosphere surrounding the moon at a specific time.

The main Reason in the difference of opinions about moon sighting is that some of the scientists think that they can realize the existence of the crescent in the sky through observatory and other mathematical assessments or calculations. This has been very categorically clarified by the modern sciences. So why not we may benefit from this technology so that we may not be in dire need of producing witnesses for sighting the moon. It has therefore become very essential to clarify the “Shari status” of the use of modern technology in this regard. The article beforehand is aimed to prove that the creation of the moon is not sufficient for establishing the sighting of the moon but as a matter of fact witnessing the same with the naked eyes is required.

Key Words: Moon Sighting; Observatory; Crescent; Witnessing; Naked Eyes

1. Introduction: Islam is the religion of nature. It has clearly stated that whether it is the old science or the new one, all of its technologies are considered as the gifts of Allah (S.W.T). Neither Islam nor reason avoids from utilizing the same. However, they emphasize on the utilization of all such gifts in the obedience of Allah (S.W.T) and not to use them in aimless activities.

¹ Bu makalenin tercümesini “*Modern Teknolojilerle Hilalin Gözetlenmesi Problemine Eleştirel Bir Bakış*” başlığıyla bu dergimizde bulabilirsiniz.

* Dr. Chairman Department of Islamic Studies and Arabic, AWKUM (KPK) Pakistan. e-mail: salihuddin@awkum.edu.pk

Allah Almighty says:

"Don't you know that Allah (S.W.T) has engaged all belongings of the Earth and the Boat in your service which sales in the river with his orders and He has sustained the Heavens to prevent them from falling on the Earth, unless it is ordained by Allah (S.W.T)" (Sura-Alhaj:65)

The Almighty Allah says in another place in the Holy Quran:

"Don't you see that Allah (S.W.T) has ordained all the things which are in the skies and on the Earth to be in your service and He has completed all his exhibited and hidden Gifts on You" (Sura-Al-luqma`an:20)

It is evident from the above mentioned verses of the Holy Quran that the whole Universe where mankind and million kinds of Hydro-spheric and lithospheric animals live. In which the Sun, the Moon and other Planets etc are in circulation. ^[1]

There is a strong and steadfast system of astronomy and the strange variations of the elements and the plants as well as minerals found in the universe. These are the things, the control of which has been assigned to Human being. All of the Universe, Its astronomical bodies and elements and all energies of the elements have been dedicated for the Service of Man. ^[2]

Besides, all animals of the Sea and the Land, directly and indirectly are busy in his service so that this weak man who is ruling the universe may see this fact quite clearly, that he is not its creator and owner in the real sense. He will further realize that controlling all these things by the sake of his strength and power, He cannot compel them to extend their services to Him. He will see that there is no other possibility for him except that only Almighty Allah (S.W.T) has subjugated all these things for him. So it means that he also must have been created for certain objective. ^[3]

Similarly all of the world's inventions are just like a reflective mirror and a lesson for a discerning individual. Therefore Allah (S.W.T) did not create these things for him as a raw material, rather he gave him the quality to benefit from them and invent the things which are necessary for his existence. Whether it is the primitive or the modern sciences actually these are the 2nd name of a human behavior. None of the sciences can create a thing rather its duty is merely to utilize those

thing properly. It shows that all inventions of science are the Gifts of Allah (S.W.T) and they can be used by Him. However, the religion and Islamic Shari'ah compels the man not to use them in his disobedience or in unlawful activities to injure the principles of Islam. [4]

That is why none of the person whether a lay man or a scholar have never thought of considering the use of Guns, Tanks and bombs in wars un-permissible. When the airplanes started flying in the air, not only the Muslims used it in their worldly affairs but also used them in their religious undertakings. Similarly the new instruments of information have been unanimously accepted and appreciated by the scholastic Muslim community to be used only for passing information and news. [5]

As for as the need of evidence and the presence of witnessing are concerned, this was neither considered sufficient by any of the courts in the world nor the religious scholar trusted such like assertion through information resources and technologies. It means if we take assistance from these inventions to the extent which may not violate the radical principle of Islam, so that cannot be denied by any individual. [6]

2. Flying in the airplane for the purpose of moon sighting is unwanted in Islam:

It is not advisable to make arrangements for flying in an airplane for the moon sighting. Islam is a natural and a universal religion. Its injunctions are equal for all individuals including scholar, ignorant, literate, illiterate, male and female. All of its obligations are common for the intellectuals, scholars, Researchers and the Ruling class.

Similarly these are also for those human beings who are living in forests, in the mountain and in all those areas where no modern machineries are available.

On the other hand in the Islamic worships specific care has been taken of that at least in the worship and the worship places there must be equality in all aspects such as there should be no difference between rich and poor. In addition to that while performing the pilgrimage there must be equality in respect of Dress performing its other formalities like going to the places of Mina, Muzdalifa, Arafat and standing in equal lines

are the open evidences in this regard. That is why in Islam all bases of the rituals and all of the instructions are laid on simplicity which is to be easily accessible to all the Muslims in all of the areas, countries, regions etc. on equal basis. It should not happen that a wealthy person may achieve better facilities in their worships and the poor may remain deprived. Therefore, all the Islamic worships were neither dependent on the primitive philosophy nor on the modern science and its inventions. Similarly for offering the same worships we are not in need of any help of researcher, philosopher or mathematician and an astronomer. Though the beginning and ending of a month by the sighting of a crescent was possible to have been known by astronomy, but the prophet (PBUH) instead of confusing the Muslims in these complications, He ordered them that there was no need of involving themselves in these artistic delicacies rather sufficing by specific fixation based on cursory and superficial view. ^[7]

The prophet (PBUH) said, "Celebrate the Fasting and Eid with the sight of crescent. If there is cloud and dust, so complete thirty days fasting, but if two individuals present evidence of the moon sighting perform your Fasting and Eid accordingly" (Sunan Al Nasa'i, Volume 4.p.132)

To sum up, it is meant that without involving himself in the mathematical complications and the calculations of astronomy each individual should simply try to see the crescent in his own place of living. If he does not see the moon he should complete thirty days. He should make such arrangements for it to the extent that he may be able to sight the moon from such a place from where nothing is lying as a hindrance or handicap to see it. The prophet (PBUH) did not try to make more arrangements for moon sighting than this. So it means that provision of flying via an airplane for this purpose is an extremely exaggerated act, the example of which is untraceable in the Era of the Prophet in the primitive Islam. ^[8]

Though there were no airplanes in the Era of the Prophet (PBUH), but Makkah is surrounded by Safa, Marwa and the mountains like Abu Qubais. Similarly there are number of mountains around Madeena Tayyeba. If high flying for moon sighting was an Islamic act or shari necessity so the groups of the companions of the prophet (PBUH) would have gone to the mountains and there would have been several Narrations of the holy prophet (PBUH) in the treasure of sayings of Muhammad (PBUH). But keeping in view the Era of the prophet (PBUH),

THE DILEMMA OF MOON SIGHTING IN THE PERSPECTIVE OF MODERN
TECHNOLOGY: A CRITICAL REVIEW

the Era of caliphate and the early Muslim Era there is no such mention which may state that the prophet (PBUH) or his companions might have made arrangements for sending the people to the higher places to achieve this goal. ^[9]

The main essence of the practical training of the prophet and his companions was that, residence of each city would try in their own places to see the moon. If the moon is sighted compliance may be made accordingly, if not the month may be considered to be of thirty days. It is not essential that we may make arrangements for flying in the air for moon sighting. ^[10]

But it does not mean that if an individual accidentally happens to see the moon from an airplane in the air and he presents himself to give his evidence and his witness may be rejected, because there is no reason for rejection in this regard, rather due to the presence of dust and vapors in the atmosphere it is possible that the moon sighting becomes impossible from a lower place and bing the air clear in the higher regions it may be sighted. ^[11]

3. The Delima of using the computer soft wares for moon sighting:

To know whether the Moon is present at the Horizon or not with the help of a computer software is not so difficult, but to attain the surety of the moon sighting is not possible, because it depends on several other factors just like sharp vision, experience and weather conditions as well. In addition to that if all the essentials of moon sighting are available but the moon is kept behind the clouds then again it will not be sighted, while the computer can tell us about its direction, its height and its shape .(www.moonsighting.com)

Help in the following matters can be obtained from the computer software's:

- To help the man who is sighting the moon to divert his attention towards the direction that is identified by the technology. This help can even compensate the lack of experience of a man in moon sighting and enables him to fix his eyes on a right place.

- To identify the places where there is enough possibility of moon sighting so that the Government may know as to from where better evidences can be obtained.
- For each Moon sighting the variations of the atmosphere may be made on monthly basis so that it is clarified as to which places are unified and which are diversified in relation to their atmosphere. Because the ordinary and major difference in the variation of atmosphere lays great effect on the moon sighting.
- The picture of the moon of that day! With the help of this the Shari Qa`azi (Judge) can asked critical question from the person claiming to have sighted the moon. ^[12]

If the atmosphere is clear than there is no need of resorting to use the observatory. However, if the atmosphere is cloudy or there is a city where there are so many tall buildings, in this case if telescope or airplane is used for moon sighting it does not matter with the condition that an Islamic government or other dependable individuals make arrangements for this.

Because the terms and conditions of witnessing and evidence for a moon are so easy that anyone can claim to have sighted the same. It means that when a doubt is created regarding the evidence of a lay man so there is the possibility of the creeping of the same doubt in the minds of the people regarding that information or evidence which is received via these new technologies. But this is also essential that the degree of height on which usually moon is sighted the evidence should not mentioned higher degree than that. As the possibility of moon sighting from a higher places has been recommended by the Jurists in accordance with the sayings of Muhammad (PBUH), "Observe Fasting as you see it" ^[13]

Allama Ibni Abideen Writes:

"Indeed the moon is very often sighted from the higher places when it is impossible to sight it from the lower places. So this exception is not against the Zahir Al-Rivayah" ^[14]

This must be with the condition that the flight is not so high that it is not visible to those who are on the earth. Because according to Shari`ah "that Moon sighting is authentic which is to be seen from the land with naked eyes". Therefore, if a person flying at the height of 20

to 30 thousand feet sights the Moon, so that evidence is not valuable for that village from where in spite of the clearance of atmosphere a man can see it. ^[15]

4. Is the evidence of two persons who sight the Moon on the 29th acceptable or not?

Replying this question a great scholar Ashraf Ali Thanawi (R.A) writes, "telescope is an instrument which only accelerates the eyesight. There is no separate Shari'ah verdict for this; rather the same is to be applied to this which is for viewing the moon without it. Therefore sighting the Moon with a telescope is right and authentic and if the atmosphere is cloudy and dusty the moon sighting without the condition of non-availability of any hindrance would also be enough for them. All should act upon it but if the atmosphere is not cloudy so compliance is not permissible for others and for them as well, but they should keep fasting. ^[16]

The author of Ahsan - Alfatawa narrates: "Using Telescopes, Airplane and other means for the moon sighting is permissible subject to observing the Shari'ah evidential procedures of moon Sighting. Whichever modality is adopted for this procedure this must be represented by several Experts of Islamic Jurisprudence failing which no verdict would be acceptable" ^[17]

5. Conclusion:

1. The Islamic Shari`ah recommends the following two ways for the commencement of Ramda`an and Eidain.
 - a) The Sighting of the crescent on the 29th of the Month by the approved procedure of Islam.
 - b) If there is cloud and dust, so may complete thirty days fasting.
2. The modern Technologies such as Observatory in the case of Crescent Sighting are permissible to be used for moon sighting unless it does not contravene the mentioned fundamental

principle of Islamic Shari`a. Hence, on this basis seeking assistance from the computer software's is an appropriate approach. With the help of computer and a vast area in those places can be identified where the possibilities of Moon sighting are very bright. And all such places can also be defined where those possibilities are equal to nothing, in this way with the help of these information the problems of the difference of atmosphere can also be solve to some extent.

3. The usage of Modern technology for moon sighting or sitting in the airplane and observing it is though, permissible yet not obligatory in Islamic Shari`ah, because these are not available to each person. So if the atmosphere is cloudy and the moon is existing but it is not visible due to cloud so we are not obliged that we may go above the clouds and see the moon, rather it would be considered that the moon has not been witnessed.

References

- [1] Kentc, condie, Origion of the Earth...palaegeography 75:57-81, (1989)
- [2] Sato, K.(1981)` `First order phase transition of a vacuum and the expansion of the universe" Monthly Notices of Royal Astronomical society 195:467
- [3] Mufti, Muhammad Shafi,Tafseer Ma`arif-Al-Quran, Vol:7.p.16, HM Saeed Company Karachi 1981
- [4] Al-Shanqeeti, Muhammad Amin, Tafseer Adwa`a-ul-baya`an fi Eida`a-Al-Qurani Bil Quran, Vol:4.P324, Dar-Al-Fikar Baroot Labna`an,1415.AH
- [5] Mufti, Muhammad Shafi, "Jawahir Al-Fiqh"P.21 HM Saeed Company 1988
- [6] Mufti, Muhammad Shafi, "Jawahir Al-Fiqh"P.45, HM Saeed Company 1988)and this is the main factor which will prove by solid evidences in the paper under reference.
- [7] Ibni A`abideen, Muhammad Amin, "Rad-Al-Muhta`ar,Vol:2, P.92 Dar Ahya`a Al-Arabi ND
- [8] Mufti, Muhammad Shafi, "Royat -hila`al"P.20, HM Saeed Company ND

THE DILEMMA OF MOON SIGHTING IN THE PERSPECTIVE OF MODERN
TECHNOLOGY: A CRITICAL REVIEW

- [9] Mufti, Muhammad Shafi, "A`ala`ati Jadeeda ka Shari Ahka`am" P.14, Ida`ara-Al-Ma`aref, 1988
- [10] Mufti, Muhammad Shafi, "Imdadul Mufteen kamil" p.482. Darul isha`at Karachi. ND.
- [11] Dr, Zulfiqa`ar Ali Sha, Alhisa`aba`at-Al-Falakiya wa esbat Shahri Rmda`an, P.25 London, 2009
- [12] Kaka kheel, Shabeer Ahmad, kashfi Hillal, p.20, Idara Tahqiq`ati Falakiya Islamabad, 2005
- [13] Sahih Muslim, Kitab-Al-Siya`am (14) bab-woojubi. Sawmi Ramda`an (2) Hadith #:2567
- [14] Al-Dur- Al-mukhta`ar, vol:2, P.27
- [15] Margheenani, Nasiruddin, "Al-Hidaya" Kitab Al-sawm, Vol:1, P.119 Maktaba Haqqaniya, Lahore ND
- [16] Thanawi, Ashraf Ali, Imdadul Fatawa, p.2 to 110, Maktaba Darul uloom karachi. N.D
- [17] Mufti, Rashid Ahmad, Ahsan-Al-Fatwah, P.497, H.M. Saeed company Karachi N.D

Modern Teknolojilerle Hilalin Gözetlenmesi Problemine Eleştirel Bir Bakış

Hafız SALIHUDDIN¹

*Tercüme: Dr. Abdullah ACAR*²

Modern Teknolojilerle Hilalin Gözetlenmesi Problemine Eleştirel Bir Bakış

Özet ► İslam 'Şeriatı'nın müslümanlara en büyük kolaylığı, onları, ayın gözlenmesiyle ilgili dini kuralları doğal ve basit yöntemleri kullanmaya yönlendirmiş olmasıdır. Ayrıca İslam, Ramazan ayının başlangıcı ve bayramların tespitinde herkesin kendi yaşadığı bölgede gözlem yapabileceğini belirterek, bu alanı daha da genişletmiştir. Hava kirliliği ya da bulut nedeniyle gün farklılıklarının olabileceği endişelerini, şahitler (şahitlik sistemi) aracılığıyla ortadan kaldırmıştır. Ancak, İslam bütün bu konularda belirli bir zaman diliminde, atmosferdeki farklılıkların ayın görülmesinde etkili olduğu kanaatinde.

Ayın gözlenmesiyle ilgili farklı görüşlerin temel sebebi, bazı bilim adamlarının ayın gökyüzünde görünmesinin çıplak gözle veya diğer matematiksel değerlendirme ve hesaplamalarla yapılabileceği, bu hususun modern bilimler tarafından kesin olarak vuzuha kavuşturulduğu, dolayısıyla bu teknolojiden niçin yararlanılamayacağı ve ayın gözlenmesinde neden çıplak gözle görme sistemine ihtiyaç duyulacağı şeklindeki düşünceleridir. Bu sebeple, teknolojinin kullanımıyla ilgili Şeriatın tavrının belirlenmesi zorunluluk arz etmektedir. Bu makale, peşinen, ayın yaratılmış olmasının/varlığının ayların tespiti için yeterli olmadığı ve aslında ayın çıplak gözle gözlenmesinin de gerekli olduğu iddiasını ispat etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ayın Gözetlenmesi, Rasathane, Hilal, Şahit, Çıplak Göz

¹ Dr. Hafız Salihuddin, Pakistan'ın Mardan şehrindeki Uluslararası Abdülveli Han Üniversitesi - İlahiyat Fakültesi'nin dekanıdır. İslam Hukuku alanında çalışmaları mevcuttur. Daha fazla bilgi için: <http://www.awkum.edu.pk/Departments/Islamic-Studies/Islamic-Studies-Faculty-Hafiz-Salihuddin-Haqqani.html> (Erişim tarihi: 15.01.2015).

e-posta Salihuddin@awkum.edu.pk

² Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

1. Giriş

İslam tabii/tabiiyata bağlı bir dindir. İslam'ın tabiat olaylarına bağlı bir din olduğu, hem eski hem de yeni bilimlerle ispat edilmiş ve evrendeki bütün bu yaratılmış varlıkların son derece modern teknolojilerinin de onlara Allah'ın (cc) birer bağışı olduğu kabul edilmiştir. Ne İslam ne de mantık bunlardan yararlanmaya engeldir. Bununla birlikte, tüm bu nimetlerin Allah'a (cc) itaat için kullanılmasını ve onları amaçsız kullanmanın doğru olmadığı vurgulanmaktadır. Bu konuda Hac suresinde Allah(cc) şöyle buyurur: *“Görmedin mi ki, Allah bütün yerdekileri ve emriyle denizlerde akıp giden gemileri hep sizin buyruğunuz altına verdi. Göğü de izni olmaksızın yere düşmekten O (koruyup havada) tutuyor. Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatlidir, çok merhametlidir.”*³

Yine Allah (cc) Lokman Suresinde şöyle buyurur: *“Görmediniz mi ki, Allah göklerde ve yerde ne varsa hepsini sizin hizmetinize vermiş, gizli ve açık olarak nimetlerini üzerinize yaymıştır. Bununla beraber insanlar içinde kimi de var ki, ne bir ilme, ne bir mürşide ve ne aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında mücadele ediyor.”*⁴

Güneş, ay ve başka gezegenlerin de içinde bulunduğu ve insanoğlunun yanı sıra hidrosfer ve litosferde milyonlarca canlının var olduğu kainatta, her şeyin bir döngü içerisinde olduğunu yukarıda sıralanan ayetler göstermektedir.⁵ Gökyüzünde güçlü ve değişmez bir sistemin yanı sıra yeryüzünde de mineraller, bitkilerin ve elementlerin ilginç çeşitlilikleri de mevcuttur. Bütün bunlar insanlığın kontrolüne bırakılmış şeylerdir. Aslında evrendeki gök(uzay) varlıkları, elementler ve minerallerin hepsi insanlığın hizmetine/emrine musahhar kılınmıştır.⁶

Öte yandan, aslında güçsüz bir varlık olan insanın evrenin sahibi olmadığını ve onda işleyen kuralları kendisinin koymadığının net şekilde farkına varması için, karada ve denizde bulunan canlıların tamamı, doğrudan ya da dolaylı olarak insanlığa hizmet etmektedir. İnsanoğlu, bütün bunları güç ve kuvveti sayesinde kontrol etse de bu

³ Hac: 65.

⁴ Lokman, 20.

⁵ Kentc, condie, Origion of the Earth...palaogeography 75:57-81, (1989).

⁶ Sato, K.(1981) ``First order phase transition of a vacuum and the expansion of the universe'' Monthly Notices of Royal Astronomical society 195:467.

MODERN TEKNOLOJİLERLE HİLALİN GÖZETLENMESİ PROBLEMİNE
ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

varlıkları kendisine hizmete devam etmeye zorlama gücüne sahip olmadığına farkına varacak, ancak insanlığa hizmet etmesi bütün bu eşyaya sadece Allah'ın boyun eğdirmesinin mümkün olabileceğini ve insanlığın emrine verildiğini görecektir. Bunun anlamı, kendisinin de belli amaç için yaratılmış olması demektir.⁷

Benzer şekilde dünyanın bütün icatları, kainatta var olan bu düzeni yansıtmakta ve bireysel anlamda ibret almaya vesile olmaktadır. Bu nedenle Allah(cc), kainattaki nesnelere sadece insana bir hammadde olarak yaratmaktan ziyade onlardan faydalanılabilmesi ve yeni şeyler icat edilebilmesi için onları sayısız özelliklerle donatarak insanın varlık aleminde kalmasını sağlayan gerekli şeyler olarak yarattı. İlkel ya da modern bilimlerle söylesin, aslında bunlar insan davranışının ikinci ismidir. Aslında ilimlerin hiçbiri, yaratılmış olan şeylerin düzgün kullanılmasını sağlamaktan başka yeni bir şey icat edemez. Aksine, bilimsel alanda yapılan keşiflerin tamamı, bütün bu yaratılmışlardaki sistemin Allah'ın (cc) hediyeleri olduğunu ve bunların yine Allah tarafından nasıl çekip çevrildiğini göstermektedir. Ancak, din ve İslam şeriatı, insanların yaratılmış şeyleri amaçları dışında ya da İslami ilkelere zarar vermek amacıyla kullanılmasına mani olur.⁸

Bu sebeple, ister sade vatandaş ister akademisyen olsun hiç kimse müsaade almadan silah, tank veya savaş aleti kullanamaz. Uçaklar da havada ilk defa uçmaya başladıkları zaman, ondan Müslümanlar sadece dünyevi amaçları için faydalanmayıp dini yükümlülüklerini yerine getirmek için de kullanmışlardır. Aynı şekilde, yeni iletişim araçlarının bilgi ve haber kaynağı olarak Müslüman topluluklar tarafından ancak bilgi ve haberlerin aktarılmasında kullanılabilceği oybirliği ile kabul edilmektedir.⁹

Yine, delil ya da kanıt ihtiyacı duyulan durumlarda, sadece bilgi teknolojileri aracılığı ile ispat, dünya mahkemelerince ya da Müslüman din âlimince yeterli kabul edilen veya güvenilen kaynaklardan değildir. Bu durum, İslam'ın köklü prensiplerini ihlal etmemek ve herhangi bir

⁷ Mufti, Muhammad Shafi, Tafseer Ma`arif-Al-Quran, Vol:7.p.16, HM Saeed Company Karachi 1981.

⁸ Al-Shanqeeti, Muhammad Amin, Tafseer Adwa`a-ul-baya`an fi Eida`a-Al-Qurani Bil Quran, Vol:4.P324, Dar-Al-Fikar Baroot Labna`an, 1415.AH

⁹ Mufti, Muhammad Shafi, "Jawahir Al-Fiqh" P.21 HM Saeed Company 1988.

şahıs tarafından yalanlanmamak kaydıyla bu icatlardan belli bir seviyeye kadar yararlanılabileceği anlamına gelmektedir.¹⁰

2. Herhangi bir hava aracıyla Ay'ı gözetlemek, İslam'da zorunluluk değildir:

İncelemeler yapmak üzere herhangi bir hava aracıyla ayı gözleme hazırlığı yapmak aslında tavsiye edilen bir şey değildir. İslam, tabii(kaldırılmayacak şeyleri yüklemeyen) ve evrensel bir dindir. İslam'ın hükümleri, âlim, cahil, okuma yazma bilen/bilmeyen erkek ve dişi olmak üzere tüm fertler için eşittir. Onun belirlediği yükümlülükler, aydınlar, bilim adamları, araştırmacılar ve yöneticiler için ortaktır. Bu durum, ormanlarda, dağlarda ve hiçbir modern cihazın bulunmadığı bölgelerde yaşayan insanlar için de geçerlidir.

Öte yandan İslam, ibadetlerin bizzat kendisinde ya da ibadet alanlarında tüm yönlerden eşitlik bulunmasına, zenginle fakir arasında farklılığın bulunmamasına özel bir önem göstermiştir. Buna, hac ibadeti esnasında tüm hacıların kıyafetinden, Mina, Müzdelife ve Arafat'ta ifa edecekleri bütün görevlerde eşit şartlara tabi oldukları da ilave edilebilir. Bu sebeple İslam'daki temel ibadetler ve yükümlülükler, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın tüm Müslümanların kolayca yapabileceği basitlik ve sadelikte vaz edilmişlerdir. Bu, zengin kişinin ibadetler sahasında daha iyi olanaklara sahip olmaması, fakir kişinin de bu imkânlardan mahrum kalmaması demektir. Bu sebeple İslami ibadetlerin hiçbiri, ne ilkel felsefeler ne de modern bilime ve icatlarına bağlı değildir. Benzer şekilde, aynı ibadetleri yapan bizlerin hiçbir zaman araştırmacı, matematikçi, astronom, filozof veya herhangi bir kimsenin yardımına ihtiyacımız yoktur. Ayın, hilal şeklindeki doğuşundan dolunay şekline gelinceye kadar geçirdiği evreleri bir astronomun daha iyi anlaması mümkün olmasına rağmen Hz. Peygamber (SAV), Müslümanların kafasını kurcalayacak bu karmaşık ve sanatsal bu türden çabalara ihtiyaç olmayacak şekilde basit ve yüzeysel bir tarzda ve

¹⁰ Mufti, Muhammad Shafi, "Jawahir Al-Fiqh" P.45, HM Saeed Company 1988 and this is the main factor which will prove by solid evidences in the paper under reference.

MODERN TEKNOLOJİLERLE HİLALİN GÖZETLENMESİ PROBLEMİNE
ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

belirli bir sabitlemeyi esas almalarını Müslümanlara tavsiye buyurmuşlardır. ¹¹ Nitekim Hz. Peygamber(SAV); “*Orucu hilali gördüğünüz de tutun ve hilali gördüğünüz zaman açın. Şayet hava kapalı olursa (hilali görmenize mani olursa) sayıyı otuza tamamlayın ve bu konuda da en az iki şahit olsun*” ¹² buyurmuştur. Özetle, herkesin kendi yaşadığı veya bulunduğu yerden kişisel astronomik hesaplamaları ve matematiksel komplikasyonlara ihtiyaç duymadan hilali görmeye çalışmalısınız anlamına gelmektedir. Eğer hilal görülemiyorsa ayın otuz güne tamamlanması gerekir. Hz. Peygamber, hilali görmek için bir engel ya da mani sebebiyle yanlışlıkla/yalandan hilale benzeyen bir şey görülebileceği hallerde ölçülebilir düzenlemeler yapmıştır. Peygamber (sav), hilali gözetlemek için daha fazla işlemler yapılmasını ve denenmesini istemedi. Yani, örnek İslam’ın yaşandığı Hz. Peygamber döneminde izlenmesi mümkün olmayan bir icraatla yani hilali gözetleme amacıyla bir uçağın üzerinden ayın hareketlerinin izlenmesini istemek son derece abartılı bir eylemdir.¹³ Çünkü Hz. Peygamber döneminde Mekke’de uzay araçları yoktu, sadece etrafında Ebu Kubeys dağı, Safa ve Merve tepeleri mevcuttu. Aynı şekilde Medine’nin de etrafı sadece dağlarla çevrili idi. Eğer uzay araçları ile hilali gözetlemek İslami bir eylem ya da şer’i bir ihtiyaç olsaydı, Efendimizin arkadaşlarının hilali gözetleme/inceleme amaçlı dağlara çıktıklarına dair hadis-i şeriflerden rivayetler bulunurdu. Nitekim, Hz. Peygamber dönemi, halifeler dönemi ve İslam’ın ilk yıllarında hiç kimse, bazı insanları yüksek dağlara gönderip hilali gözetlemelerini istediklerine dair düzenlemelerin yapıldığından bahsetmez.¹⁴

Peygamber Efendimiz ve ashabının temel ilkeleri, her kentin kendi bulunduğu coğrafyada hilali görmeye çalışmalarıdır/denemeleridir. Tabii ki, ay otuz gün kabul edilecekse ve ay da gözle görülmeye müsaitse. Dolayısıyla, hilali tespit etmek için ay üzerinden gözetleme amaçlı bir uzay aracı göndermek mecbur değildir.¹⁵

¹¹ İbni A`abideen, Muhammad Amin, “Rad-Al-Muhta`ar, Vol:2, P.92 Dar Ahya`a Al-Arabi ND.

¹² Sunan Al Nasa`i ,Volume 4.p.132.

¹³ Mufti, Muhammad Shafi, “Royat -hila`al” P.20, HM Saeed Company ND.

¹⁴ Mufti, Muhammad Shafi, “A`ala`ati Jadeeda ka Shari Ahka`am”P.14, Ida`ara-Al-Ma`aref, 1988.

¹⁵ Mufti, Muhammad Shafi, "Imdadul Mufteen kamil" p.482.Darul isha`at Karachi.ND.

Fakat bütün bunlar, bir kişinin kendi başına kazara hava aracıyla hilali gördüğüne dair elde ettiği bilgileri, kendisi için bağlayıcı delil olarak da kullanamaz demek değildir. Çünkü bu konuda onu reddedecek hiçbir sebep yoktur. Daha doğrusu, atmosferde bulunan toz ve buhar sebebiyle hilalin daha alçak yerlerden görülmemesi mümkündür ve uzaydaki hava boşluğunda daha yüksek bölgelerde çok net şekilde gözükabilir.¹⁶

3. Hilali Gözetlemek İçin Bilgisayar Yazılımları Kullanma Problemi:

Bir bilgisayar yazılımı yardımıyla uzay boşluğunda ayın varlığını tespit etmek çok zor bir şey değil iken, hilali mutlaka göreceğini garanti etmek ise mümkün değildir. Çünkü hilali görebilmek, keskin bir görüşe, tecrübe ve hava şartları gibi diğer bazı şartlara bağlıdır. Buna ayı görmek için diğer bütün şartları da ilave etmek gerekir. Öte yandan, bilgisayar ayın yüksekliğini ve şeklini bize hesap ederken, ay görülmeyecek şekilde bulutların arkasında da kalabilir. (www.moonsighting.com)

Aşağıdaki konularda bilgisayar yazılımlarından yardım alınabilir:

- Hilali gözetlemek isteyen kişiye, teknolojinin tarif ettiği şekilde hilalin doğacağı tarafa dikkatlerini çekmeye yardımcı olması için. Bu, hilali gözetlemede tecrübesi olmayan kişiye ve gözlerini doğru istikamete yönlendirmesi konusunda yardımcı olur.
- Ayın en iyi gözetlenebildiği yerlerin tespit edilmesinde. Böylece yönetimler, en iyi delillerin/tespitlerin hangi mekanlardan alınabileceğini öğrenirler.
- Her ayın gözetlenmesinde atmosfer şartları için aylık bazda ölçümler yapılabilir. Böylece atmosferin şartlarına göre belirlenmiş olan hilalin en iyi gözetlenebildiği yerler tespit edilir.

¹⁶ Dr, Zulfiqa`ar Ali Sha, Alhisa`aba`at-Al-Falakiya wa esbat Shahri Rmda`an, P.25 London,2009.

MODERN TEKNOLOJİLERLE HİLALİN GÖZETLENMESİ PROBLEMİNE
ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Çünkü, atmosferin şartlarındaki düzenli ve büyük değişiklikler ayın görülmesinde büyük etki yaparlar.

- Hilali gördüğünü iddia eden birine, kadı/hakim -bilgisayar yardımıyla elde edilen resim sayesinde- şu kritik soruyu sorar: “Bu günkü ayı/hilalin resmi bu mu?”¹⁷

Tabii ki, hava açık ve rasathane araçlarını kullanmaya hiç ihtiyaç yoksa. Eğer hava bulutluysa veya bir sürü uzun bina sebebiyle hilali gözetlemek için teleskop ya da uzay araçları kullanılmasında, İslami hükümet ya da diğer güvenilir kişiler bu düzenlemeleri yapmak koşulu ile bir sakınca yoktur.

Çünkü, hilali gözetlemek için ispat ve şahitliğin şartları çok da kolaydır. Böylece herkes hilali gördüğüne dair iddiada bulunabilir. Yani, ehil olmayan bir kimsenin hilali gördüğüne dair sunmuş olduğu delil hakkındaki oluşmuş şüphe, son model teknolojiler veya iletişim araçlarıyla elde edilen bilgiler konusunda da insanların aklında şüphe oluşturabilir. Ama burada en önemli olan, genellikle ayın hangi derecelerde görülmesinin delil olarak kullanılmasından ziyade, tahmin edilemeyecek derecede yüksek açıda bulunmamasıdır. İslam hukukçuları da “hilali görünce oruç tutun” mealindeki hadis-i şerif doğrultusunda ayın yüksek yerlerden gözetlenmesinin mümkün/caiz olduğu kanaatindedirler.¹⁸

Allame İbn Abidin bu konuda şunları kaydetmektedir:

Ay her zaman görülmesi mümkün olabilen bir şey olduğu için, alçak tepelerden hilali görmek mümkün olmadığı zaman, onu izlemek için daha yüksek yerlere çıkmak mümkündür. Bu istisna da “zahiru’r-rivaye” ye aykırı bir kanaat değildir.¹⁹

Bu gözetleme ise, yeryüzündekilere görünmeyecek kadar uzak bir mesafede duran hilali görmek için yapılacak bir uçuş olmamalıdır.

¹⁷ Kaka kheel, Shabeer Ahmad, kashfi Hillal, p.20, Idara Tahqiqat Falakiya Islamabad, 2005.

¹⁸ Sahih Muslim, Kitab-Al-Siya`am (14) bab-woojubi.Sawmi Ramda`an (2) Hadith #:2567.

¹⁹ Al-Dur- Al-mukhta`ar, vol:2, P.27.

Çünkü, şeriata göre hilalin görülmesinde esas olan; “*hilalin yeryüzünden ve çıplak gözle görülmesi*” dir. Bu sebeple, bir kişinin hilali görebilmek için hava aracı ile yerden 20-30 bin fit yukarıya çıkıp delil bulması arzulan bir şey değildir. Yani, bir köy halkının hilal iyi görülebilsin diye atmosferin temizlenmesini istemelerinde inat etmelerine gerek de yoktur.²⁰

4. Ayın 29’unda İki Kişinin Hilali Gördüklerine Dair Şehadetleri Kabul Edilir mi?

Bu soruya cevap verirken büyük âlim Eşref Ali Tahanavi (ra); “*teleskop sadece görmeyi çabuklaştıran bir araçtır*” demektedir. Bunun için özel bir şeriat hükmü bulunmamaktadır, daha doğrusu, araç olmadan da ayın görülebilmesi için uygulanacak metot aynıdır. Bu nedenle bir teleskopla Ay’ın gözetlenmesi doğru ve güvenilirdir ve eğer hilali vasıtasız/araçsız görmek için atmosfer bulutlu ve tozlu ise bu durum ayı gözetlemek için herhangi bir engel bulunmayan yerle aynı şartlara haizdir. Öte yandan, eğer hava bulutlu ve tozlu değilse bu durumda diğer araç-gereçle hilali görmek için çalışılmamalı ve oruç tutulmaya başlanmalıdır.²¹

Ahsenu’l-Fetava(En güzel fetvalar) yazarı şöyle anlatıyor: “Ayı gözetlemek için teleskop, hava aracı veya diğer araçların kullanılması, Şeriatın, ayın görülmesinde inandırıcı/tatmin edici prosedürler için öngördüğü caiz bir konudur. Bu prosedürler için hangi yöntemlerin kullanılacağı konusunda bazı İslam hukukçularınca dile getirilen kabul edilebilir hiçbir hata bulunmamaktadır.²²

5. Sonuç:

1. İslam Şeriatı, Ramazan ve Bayramların başlangıcının tespiti için aşağıdaki iki yolun takip edilmesini tavsiye eder:

²⁰ Margheenani, Nasiruddin, “Al-Hidaya” Kitab Al-sawm, Vol:1,P.119 Maktaba Haqqaniya, Lahore.

²¹ Thanawi,Ashraf Ali, Imdadul Fatawa,p.2to110,Maktaba Darul uloom karachi.N.D.

²² Mufti, Rashid Ahmad,Ahsan-Al-Fatwah,P.497,H.M.Saeed company Karachi N.D.

MODERN TEKNOLOJİLERLE HİLALİN GÖZETLENMESİ PROBLEMİNE
ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

- a) İslam'da kabul edilen genel ilkeye göre, hilal ayın 29. günü gözetlenmelidir.
- b) Eğer havada toz veya bulut varsa, oruç günleri 30 güne tamamlanmalıdır.

2. Rasathane gibi modern teknolojilerle hilali görmek için gözlemler yapmak caizdir ve İslam Hukukunun temel ilkeleri çiğnenmediği müddetçe ayı gözetlemek için kullanılabilir. Bu nedenle, bilgisayar yazılımlarından bu hedefi gerçekleştirmek için yardım almak uygun bir yaklaşımdır. Bu bilgisayar yazılımları sayesinde, ayın hangi yerlerde parlak ve görülmesinin daha uygun olduğu geniş alanlar tespit edilebilir. Ve tüm bu tespit edilen yerlerde hiçbir şeyin eşit olmadığı alanlarda tespit edilebilir. Böylece ayın görülmesinde atmosferden kaynaklanan problemler, bu bilgiler yardımıyla bir ölçüde çözüme kavuşabilir.

3. Hilali gözetlemek için modern teknolojilerin kullanılması, herhangi bir araçla veya rasathanede ayın gözlemlenmesi düşünülebilir ve caizdir, ancak bu durum İslam Şeriatında zorunlu değildir. Çünkü, herkes teknolojiyi kullanma konusunda eşit değildir. Yani, hava bulutlu ise veya herhangi bir engel nedeniyle görülemiyorsa, biz bulutların üzerine herhangi bir araçla çıkıp gözetleme yapmaya mecbur değiliz. Bunun yerine ayın yerinin tespit edilemediği düşünülebilir.

Kaynakça

- Al-Dur- Al-mukhta`ar,vol:2,P.27.
- Al-Shanqeeti, Muhammad Amin, Tafseer Adwa`a-ul-baya`an fi Eida`a-Al-Qurani Bil Quran, Vol:4.P324, Dar-Al-Fikar Baroot Labna`an,1415.AH.
- Dr, Zulfiqa`ar Ali Sha, Alhisa`aba`at-Al-Falakiya wa esbat Shahri Rmda`an,P.25. London,2009.
- Ibni A`abideen, Muhammad Amin, "Rad-Al-Muhta`ar,Vol:2, P.92 Dar Ahya`a Al- Arabi ND.
- Kaka kheel, Shabeer Ahmad, kashfi Hillal,p.20,Idara Tahqiq`ati Falakiya Islamabad,2005.
- Kentc, condie, Origion of the Earth...palaogeography 75:57-81, (1989).
- Margheenani, Nasiruddin, "Al-Hidaya" Kitab Al-sawm, Vol:1,P.119 Maktaba Haqqaniya, Lahore ND.

- Mufti, Muhammad Shafi, "A`ala`ati Jadeeda ka Shari Ahka`am"P.14, Ida`ara-Al- Ma`aref, 1988.
- Mufti, Muhammad Shafi, "Jawahir Al-Fiqh"P.21 and 45 HM Saeed Company 1988.
- Mufti, Muhammad Shafi, "Royat -hila`al"P.20, HM Saeed Company ND.
- Mufti, Muhammad Shafi, Tafseer Ma`arif-Al-Quran, Vol:7.p.16, HM Saeed Company Karachi 1981.
- Mufti, Rashid Ahmad, Ahsan-Al-Fatwah, P.497, H.M.Saeed company Karachi N.D.
- Mufti, Muhammad Shafi, "Imdadul Mufteen kamil" p.482. Darul isha`at Karachi. ND.
- Sahih Muslim, Kitab-Al-Siya`am (14) bab-woojubi. Sawmi Ramda`an (2)
- Sato, K.(1981)` `First order phase transition of a vacuum and the expansion of the universe" Monthly Notices of Royal Astronomical society 195:467.
- Thanawi, Ashraf Ali, Imdadul Fatawa, p.2 to 110, Maktaba Darul uloom Karachi. N.D.

Ebû Hanîfe'ye Göre Kur'ân ve Tercümesi

*Fatih TOK**

Özet ► Makalemizde, özellikle kelâm ve fıkıh alanında ortaya koyduğu görüşleriyle İslâm düşüncesine önemli katkılar sunan Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'a dair bazı yaklaşımlarını ele aldık. Bu bağlamda onun, Kur'ân'la ilgili dile getirilen çeşitli iddia ve ithamlara onun genel bir tanımını yaparak cevap verdiğini görüyoruz. Bu tarif, daha sonra yapılan Kur'ân tanımları üzerinde etkili olmuştur. Yine o dönemde yeni Müslüman olan ve Arapça bilmeyen bir kişinin namazdaki kıraati kendi dili ile yapıp yapamayacağı hususu da tartışılmıştır. Bu konuda en dikkat çekici ve en çok tartışılan fetva ise Ebû Hanîfe tarafından verilmiştir. Biz de makalemizde özellikle son dönemlerde “Tercüme (Türkçe) Kur'ân” tartışmaları çerçevesinde kullanılan bu fetva ve onunla ilgili yapılan değerlendirmeleri inceleyerek, Ebû Hanîfe'nin tercüme hususundaki asıl görüşünü tespit etmeye çalıştık. Onun diğer görüşleri ışığında yaptığımız araştırmalar göstermektedir ki, Ebû Hanîfe'nin fetvası, belki de hiç aklına gelmeyen, gelmesi mümkün olmayan birtakım konulara kaynak olarak gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Kur'ân, tercüme, tanım, ictihâd.

Qur'an And Its Translation For Abu Hanifa

Abstrac ► In this article, I discuss some of Abu Hanifa's approaches to Qur'an, who made great contribution to the Islamic thought especially with his views in the fields of Kalam and Fiqh. In this regard, it is seen that he made a general definition of Qur'an in reply to various claims and allegations regarding it. His definition had an impact on the later definitions of Qur'an. Also, whether a new convert who did not know Arabic could read in his own language in salaah was debated at that time. The most remarkable and discussed fatwa was given by Abu Hanifa with respect to the aforementioned case. Thus, I tried to identify his original views about the translation by analyzing both this fatwa which has been used as a part of the debate around “Translation of Qur'an into Turkish” in recent years, and the evaluations about it. Having studied on his other views regarding Qur'an, my study shows that Abu Hanifa's fatwa has been used as a main reference for some issues which were not likely to be in his mind.

Keywords: Abu Hanifa, Qur'an, translation, definition, ijtehad.

* Fatih TOK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

A. Giriş

Çeşitli din ve fırka mensuplarının bulunduğu, birçok ilmî ve fikri tartışmanın yaşandığı Kûfe şehrinde dünyaya gelen Ebû Hanîfe, kelâm ve fıkıh alanında ortaya koyduğu görüşlerle hem kendi asrının hem de sonraki dönemlerin en önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Onun dile getirmiş olduğu fikirler, zamanla Müslümanların büyük bir çoğunluğunun itikâdî ve amelî anlayışlarının esası haline gelmiştir.

İslâm toplumu, Irak bölgesinin fethiyle birlikte bölgede var olan yabancı din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Özellikle bu bölgede farklı din mensupları, İslâm dini ve onun kutsal kitabı hakkında bazı iddialar dile getirmişlerdir. Dönemin Müslüman düşünürleri, hem Kur'ân'ın kaynağı hakkındaki iddia ve şüphelere hem de yeni yeni ortaya çıkan halku'l-Kur'ân meselesine, Kur'ân'ın efrâdını cami' ağıyârını mani' bir tanımını yaparak cevap vermeye çalışmışlardır. Bunun yanında yeni Müslüman olanların Kur'ân dili olan Arapçayı bilmemeleri, ibadet hususunda çözülmesi gereken daha başka meseleler ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Arapça bilmeyen bir kişinin namazdaki kıraatini kendi dili ile yapıp yapamayacağı hususu cevap verilmesi gereken meselelerden birisi olmuştur. Böylece Kur'ân'ın tercümesi meselesi gündeme gelmiştir ki; bu hususta birçok âlim fetva vermiştir. Bu konuda en dikkat çekici ve en çok tartışılan fetva ise Ebû Hanîfe'ye aittir.

Makalede öncelikle Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımı ile âyetlerin yorumları hakkındaki düşüncelerini tespit edeceğiz. Burada özellikle onun nasıl bir Kur'ân tasavvuruna sahip olduğunu anlamaya çalışacağız. Kezâ Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın tercümesi konusundaki ictihâdını tahlil ederken, onun yaptığı Kur'ân tanımı ve âyetlerin te'vil-leri hususundaki görüşlerinden de istifade edeceğiz. Bu makalede incelemek istediğimiz hususlardan biri de, Ebû Hanîfe'nin ictihâdı çerçevesinde tercümenin Kur'ân olarak kabul edilip edilemeyeceği veya İmâm A'zam'ın böyle bir anlayışa sahip olup olmadığı meselesidir. Şimdi öncelikle İmâm-ı A'zam'ın Kur'an tanımını ele almak istiyoruz.

B. Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Tanımı

Tanımlar, tanımı yapan kişinin düşünce dünyasından ve yapıldığı dönemin şartlarından bağımsız değildir. İslâmî ilimlerin tedvin, tasnif ve teşekkül döneminde, medeniyet ve mezheplerin bulunduğu bir

havzada yaşayan Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımı da, hem onun inanç ve tasavvurları hem de dönemin dînî, siyâsî, sosyo-kültürel ve fikrî gelişmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle gayr-i müslimlerin Kur'ân'ın kaynağı üzerindeki iddiaları ve Kur'ân'ın mâhiyetiyle ilgili mezhepler arasında cereyan eden tartışmalar, onun yapmış olduğu Kur'ân tanımının çerçevesi üzerinde etkili olmuştur. İmâm-ı A'zam bir yandan Kur'ân'ı tanımlarken, bir yandan da onun kaynağı ve mâhiyeti hakkında ortaya atılan bazı iddia ve şüphelere cevap vermiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe'nin risâlelerinde yer alan Kur'ân tanımları, sanki ona yöneltilen; "Kur'ân nedir?" şeklindeki bir soruya cevap mahiyetindedir. Ortaya koymuş olduğu tanımlar, aynı zamanda onun sahip olduğu Kur'ân algısının bir göstergesidir. İmâm-ı A'zam'ın Kur'ân tanımları, kendisinden nakledilen *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Vasıyye* adlı risâlelerde yer almaktadır. Oğlu Hammâd'dan nakledilen *el-Fıkhü'l-Ekber*'in iki farklı yerinde Ebû Hanîfe, Kur'ân-ı Kerîm'i şu şekilde tanımlamaktadır:

والقرآن كلام الله تعالى ، في المصاحف مكتوب ، و في القلوب محفوظ ، و على الألسن مقروء ، و على النبي عليه الصلاة و السلام منزل ، و لفظنا بالقرآن مخلوق ، و كتابتنا مخلوقة ، و قرائتنا مخلوقة ، و القرآن غير مخلوق.

"Kur'ân-ı Kerîm, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz, dillerde okunan ve Peygamberimize indirilmiş olan Allah kelâmıdır. Bizim Kur'ân-ı Kerîm'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur'ân mahlûk değildir... Kur'ân, Allah'ın kadîm ve ezelî kelâmıdır..."¹

"والقرآن منزل على النبي عليه الصلاة و السلام و هو في المصاحف مكتوب"

"Kur'ân-ı Kerîm, Allah Rasûlüne indirilmiş ve mushaflarda yazılmıştır..."²

¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Ta'lik ve Nşr: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001, s. 62.

² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 67.

Kezâ Ebû Hanîfe'nin, *el-Vasıyye* adlı risâlede Kur'ân-ı Kerîm'i benzer nitelikler zikrederek şu şekilde tanımladığını görüyoruz:

“Kur'ân, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzîli, İlâhî zâtının aynı olmayan, zatından da ayrı düşünülemeyen kelâm sıfatıdır. Mushaflara yazılmakta, dillerde okunmakta ve kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilmektedir. Mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zira bunlar kulların fülleriştir. Allah'ın kelâmı ise mahlûk değildir...”³

Ebû Hanîfe'nin yaptığı Kur'ân tanımı, öncelikle Kur'ân'ın kaynağı ve mahiyetine yönelik bir belirlemede bulunmaktadır. Bu tanımlamada İmâm-ı A'zam, bir yandan Kur'ân-ı Kerîm'in semavî bir kitap olduğunu dile getirmekte, bir yandan da ehl-i kitap ve müşriklerin her dönem dile getirdikleri Kur'ân'ın beşer (Muhammed) sözü olduğuna dair iddia ve şüphelere cevap vermektedir. Kezâ Kur'ân'ın Allah'ın vahyi olduğunu söylemesi, İlâhî kelâmın dünyaya intikalinin hangi yolla (vahiy) gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁴

Tanımda dikkat çeken bir husus da vahyin indirilişinin ifade şeklidir. Zira Kur'ân'ın nüzülü bazen tenzîl bazen de inzâl kelimesiyle

³ Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, Ta'lik ve Nşr: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Tüuras, 2001, s.77.

⁴ Vahiy, sözlükte gizli ve hızlı bir tarzda bildirmek anlamına gelmektedir. Bk. Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed, Haşim Muhammed eş-Şazelî, Mısır: Dâru'l-Maarif, trs., c. 6, s. 4787-4788; Râgıp el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, trs., c. 2, s. 668. Terim olarak ise, Allah'ın hidâyet ve emirlerini insanlara, onlar arasından seçtiği peygamberleri vasıtasıyla, insanların alışık olmadığı bir tarzda, gizli ve hızlı bir yolla bildirmesi anlamına gelmektedir. Bk. Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Favvâz Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1996, c. 1, s. 55. Vahyin geliş yolları ile ilgili ise, Cenab-ı Hak; “Allah bir insan ile ancak vahiy sûretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir de izniyle dildiğini vahyeder. Doğrusu O, pek yücedir, tam bir hikmet sahibidir.” buyurmaktadır. Bk. Şîrâ, 42/51.

ifade edilmektedir.⁵ Ancak Ebû Hanîfe, “inzâl” değil, “tenzîl” kavramını tercih etmiştir. Kanaatimizce Ebû Hanîfe, tef'îl babının ifade ettiği “çokluk” anlamını dikkate alarak bu kavramı seçmiştir ve böylelikle de Kur'ân'ın tedricen (parça parça, yirmi üç senede) indirilmesine atıf yapmak istemiştir.⁶

Ebû Hanîfe'nin tanımı içerisinde geçen “Mushaflarda yazılmıştır” ifadesi ise, Hz. Ebû Bekir'in cem ettiği metinleri esas alarak Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflara Kur'ân denilebileceğinin ifadesidir. Bu tanımlama, Hz. Osman mushafını ve imlâsını esas alarak şâz kırâatleri, hadisleri ve bazı âlimlerce ileri sürülen metni mensûh âyetleri Kur'ân dışında bırakmaktadır.⁷

Yukarıda geçtiği gibi Ebû Hanîfe, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah tarafından vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e indirilen bir kitap olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bütün kutsal kitaplar aynı tevhîdî gerçeği bildirmekle birlikte getirdikleri şeriatler arasında farklılıklar söz konusudur.⁸ Ebû Hanîfe böylelikle, önceki peygamberlere gönderilen kutsal kitap ve şeriatleri dışarıda bırakmış olmaktadır. Zira ona göre, son

⁵ Tenzil örnekleri için bk. Hirc, 15/9; Bakara, 2/97; Şuarâ, 26/192; Tâhâ, 20/4; Yâsîn, 36/5; Furkân, 25/25; İsrâ, 17/106. İnzal şeklindeki ifadeler için bk. En'âm, 6/92; Kadir, 97/1.

⁶ İnzâl ve tenzîl kavramaları arasındaki anlam farklılığı için bk. Râgıp el-İsfahânî, *Müfredât*, c. 2, s. 631. Önceki kitapların inzâl, Kur'ân'ın ise tenzîl kavramıyla ifade edildiği Nisâ, 4/136 âyetinin tefsirinde Elmalılı, tenzîl kavramı hakkında, “zaman zaman, kısım kısım indirmekte olduğu” ifadesini kullanmıştır. Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirilenler: Heyet, Azim Dağıtım, İstanbul: 1992, c. 3, s. 105. Ayrıca bk. Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (538/1143), *Tefsiru'l-Keşşâf an-Hakâiki Gavâmidü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi-Vücûhi'-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, c. 1, s. 564. Kur'ân'ın müneccemen indirilmesiyle ilgili hikmetler için bk. Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Arabistan: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1980, c. 1, s. 231; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. 1, s. 48-54.

⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. 1, s. 21-22; Abdullah Benli, “Kur'ân Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimnâme*, Kayseri: İBAV, 2010/1, S. 18, s. 34-36.

⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Ta'lik ve Neşir: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001, s. 14-15.

gelen şeriat önceki şeriatleri neshettiği için, Hz. Muhammed'e verilen Kur'an da önceki tüm semavî kitapları ilgâ etmiştir.

Tanımda dikkat çeken bir diğer husus ise Ebû Hanîfe'nin, "dillerde okunmaktadır" diyerek Kur'an-ı Kerîm'in çokça kırâat edilmesine vurgu yapmasıdır. Zira Kur'an, günde beş vakit kılınan namaz ibadetinin bir farzı olarak okunduğu gibi, bizâtihi ibadet maksadıyla da sürekli olarak okunmaktadır. İşte Kur'an'ın bu özelliği, Ebû Hanîfe'nin yaptığı Kur'an tanımına da yansımıştır. Bu tanımlama, sonraki dönem Kur'an tanımları içinde geçen "okunmasıyla ibadet olunan"⁹ esasıyla benzer bir anlayışı ifade etmektedir.

Vahyedilmeye başlanmasından itibaren Kur'an'ın ilk ve en önemli korunma şekli Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından ezberlenmiş olmasıdır. Bilindiği gibi Kur'an hafızlarının, en az vahiy kâtipleri kadar Kur'an'ın muhafaza edilmesinde önemli payları olmuştur. Ebû Hanîfe de tanımında, "kalplerde mahfuzdur" diyerek bir yandan Kur'an'ın satırlarda olduğu kadar sadırlarda da muhafaza edildiğine, diğer yandan da kolay ezberlenebilen bir kitap olduğuna işaret etmiştir.

Tanımda geçen Kur'an'ın mahlûk olup olmadığına dair ifadeler, Kur'an'ın mahlûkiyeti hakkında o dönemde başlayan tartışmaların bir sonucu olarak görünmektedir. Hatta onun dile getirmiş olduğu bu görüşler, ona çeşitli iddia ve ithamların nispet edilmesine sebep olmuştur. Bu hususta onun Kur'an'ın mahlûk olduğu ya da tam aksine mahlûk olmadığı fikrini benimsediğine dair bazı iddialar ileri sürülmüştür.¹⁰ Ona göre Allah'ın kelâmı mahlûk değil iken, kulların fiilleri sonucu ortaya çıkan yazılı metinler ile onların okunuşları mahlûktur.

⁹ Zerkânî, *Menâhîlül-İrfân*, c. 1, s. 21; Mehmet Paçacı, "Kur'an'ın Neliğine Dair", *Bilimnâme*, Kayseri: İBAV, 2006/2, S. 11, s. 13; Abdullah Benli, "Kur'an Tanımındaki Unsurların Tahlili", *Bilimnâme*, s. 25; Abdulhamit Birışık, "Kur'an", *DİA*, Ankara: TDV, 2002, c. 26, s. 383.

¹⁰ Özellikle talebesi Ebû Yûsuf'tan bu konuda farklı görüşler nakledildiğini görüyoruz. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Thk. Beşşâr Avvâr Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut: 2001, c. 15, s. 518-528; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî el-Endülüsî (977/1069), *el-İntikâ' fî Fedâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ'*, Haz. Abdülfettâh Ebû Guddê, Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1997, s. 287, 292, 318. Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımı hususunda daha geniş

Yukarıda zikrettiğimiz Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımları içerisinde, Kur'ân'ın Arapça oluşuna dair herhangi bir ifadesi yer almamaktadır. Ancak onun bir başka eserinde bu hususa da temas ettiğini görüyoruz. Bu hususta *el-Âlim ve'l-Müteallim* risalesinde, küfür kelimesine Arapların “inkâr” anlamını verdiğini ve Allah'ın da kitabını onların diliyle (Arapça) indirdiğini¹¹ söyleyerek, onların vermiş oldukları manaların esas olduğunu söylemiştir. Böylece Kur'ân kırâatlerinin kabul şartlarından biri olarak ileri sürülen Arap diline bir vecihle de olsa uyma şartının,¹² Ebû Hanîfe tarafından da dile getirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm Arapça nâzil olduğu için, lafızların beyânında Arapların verdiği manaların esas alınması gerekir.

Tanımlarda görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, Kur'ân etrafında yaşanmış ve yaşanan tartışmaları dikkate alarak, efrâdını câmi' ağıyarını mâni' bir Kur'ân tanımı ortaya koymaya çalışmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla onun yapmış olduğu tanımlar, özellikle Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafların hususiyetlerini esas almıştır. Yeri gelmişken ifade edelim ki, sonraki dönem Kur'ân tanımlarında da dile getirilen bu tür nitelikler, bazı sahâbîlerin Rasûlullah'tan aldığı ileri sürülen bir takım kırâatlerin şâz olarak kalmasına ve Kur'ân olarak kabul edilmemesini de beraberinde getirmiştir.

bilgi için bkz. Fatih Tok, “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, Konya: Mehîr, 2012, S. 19, s. 245-267.

¹¹ "ان الكفر له اسم وله تفسير و تفسيره الانكار و الجحود و التكذيب. وذلك أن الكفر بالعربية و العرب وضعوا " اسم الكفر على الانكار ، والله تعالى أنزل الكتاب بلسان عربي ... " Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 26.

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Cüz'ü'l-Evvel, fi't-Ta'rif bi'l-Kur'ân*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2006, s. 17-19; Mehmet Paçacı, “Kur'ân'ın Neliğine Dair”, *Bilimnâme*, s. 13; Abdullah Benli, “Kur'ân Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimnâme*, s. 25; Abdulhamit Birışık, “Kur'ân”, *DİA*, c. 26, s. 383.

C. Ebû Hanîfe'nin Tenzil, Te'vîl ve Tefsir Kavramlarına Bakışı

Ebû Hanîfe'den gelen nakiller, bu hususta onun te'vîl, tefsir ve tenzîl kavramlarını kullandığını ortaya koymaktadır. Fakat kaynaklarda bu kavramlara dair ondan nakledilen herhangi bir tanımlama zikredilmemektedir. Bu yüzden sözü edilen kavramlarla Ebû Hanîfe'nin hangi anlamları kastetmiş olduğunu, ondan gelen nakiller ışığında bizler tespit etmeye çalışacağız.

Örneğin Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat* adlı risalesinde, talebesi Ebû Mutî'nin; "Eğer (bir kimse) Allah'ın yarattıklarından bir şeyi inkâr edip, 'bilmem ki bunun yaratıcısı kim?' derse ne olur." sorusuna; ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ *"İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır..."*¹³ âyetinden dolayı o kimsenin kâfir olacağını söylemiştir. Sanki o kimse, o şeyin Allah'tan başka yaratıcısı vardır, demiştir. Yine ona göre, "Allah'ın bana namaz, oruç ve zekâtı farz kıldığını bilmiyorum." diyen kimse; وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ *"Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin..."*¹⁴ الرُّكَاةَ *"Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz."*¹⁵ ve فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ نُصْبِحُونَ *"Haydi siz, akşama ulaştığınızda (akşam ve yatsı vaktinde) sabaha kavuştuğunuzda, gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde Allah'ı tesbih edin (namaz kılın), ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur."*¹⁶ âyetlerine muhalefetten dolayı küfre düşmüş olur. Fakat o kimse, "Ben bu âyete inanıyorum, ancak **te'vîl** ve **tefsirini** bilmiyorum." derse kâfir

¹³ En'âm, 6/102.

¹⁴ Bakara, 2/43, 83, 110.

¹⁵ Bakara, 2/183.

¹⁶ Rûm, 30/17-18.

olmaz. Zira o kimse âyetin **tenzîline** îman etmiş ancak tefsirinde hata etmiştir.¹⁷

Yine aynı risâlede Ebû Hanîfe, iman esaslarını kabul ettikten sonra; وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ “*Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*”¹⁸ âyetinden dolayı “dilemek bana aittir, istersem îman ederim, istersem îman etmem” diyen bir kimseyi iddiasında yalancı olmakla itham etmiştir. Zira ona göre zikredilen âyet, vaîd (tehdid) ifade etmekte ve te'vîle müsait olduğu için de başka (muhkem) âyetlerle birlikte yorumlanmalıdır. Ebû Hanîfe bu sözü söyleyen kişinin durumunu; “O kimse bu sözü ile âyeti reddetmediği için kâfir olmamıştır. Âyetin **tenzîlini** reddetmemiş fakat **te'vîlinde** hata etmiştir.”¹⁹ diyerek açıklamaktadır.

Yukarıda zikredilen iki örnekte Ebû Hanîfe'nin, âyetlerin yorumlanmasına dair bazı kavramlar kullandığını görüyoruz. Bu hususta tenzil, te'vîl ve tefsir kavramlarından bahsetmektedir. Ancak onun bu kavramlara hangi anlamları yüklediğini araştırmadan geçmeden önce, bahsi geçen terimlerin tefsir ilmindeki ıstılahî tanımlarını vermek istiyoruz.

Bahsedilen kavramlardan birisi olan te'vîl; açıklama, beyân, tefsir, keşif, izâh, tercüme ve netice gibi anlamlara gelmektedir. Bir tefsir terimi olarak ise; “Meşrû bir sebep veya delilden ötürü âyetin zahirî manasından alınıp, kendisinden önceki ve sonraki âyete mutâbık, kitap ve sünnete uygun manalardan birine hamledilmesi”²⁰ olarak tanımlanmıştır.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, Ta'lik ve Nşr: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001, s. 46.

¹⁸ Kehf, 18/29.

¹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 47.

²⁰ Te'vîl terimi ile ilgili yapılan tanımlar için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, s. 148; Celaleddin b. Ebî Bekir es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996, c. 2, s. 1189-1191; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1976. c. 1, s. 17-18. Bizim yaptığımız tanımın birebir ifadesi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 6. Baskı, İstanbul: İfav, 2008, s. 300.

Tefsir kelimesi ise, sözlükte beyân, keşif, izâh ve üzeri kapalı bir şeyi açmak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise; “Müşkil olan lafızdan murâd edilen şeyi (manayı) keşfetmek.”²¹ şeklinde tanımlanmıştır. Bu durumda Kur’ân’ın tefsirinden maksat, âyet ve lafızlarda bulunan müşkil²² durumları gidererek, murâd-ı İlâhî’yi keşfetmektir. Tefsir bir ilim dalı olarak da; “İnsanın gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde, Allah’ın muradına delâlet etmesi bakımından, Kur’ân metninin içerdiği manaları ortaya koymak”²³ şeklinde tarif edilmiştir.

Ebû Hanîfe’nin Kur’ân’ın yorumuna dair zikredilen sözleri içerisinde bir de tenzîl kavramı geçmektedir. Bilindiği gibi tenzil kavramı, indirmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte tefîl babında bulunan “çokluk” anlamı, bu kelimenin aynı zamanda Kur’ân’ın müneccemen (parça parça) indirilmiş olmasını ifade etmektedir. Fakat hemen belirtelim ki, tanım içerisinde bu kavramla Kur’ân’ın parça parça indirilmesine vurgu yapan Ebû Hanîfe, yukarıda zikredilen örneklerde ise, âyetlerin lafızlarını ve lafzî anlamlarını kastetmektedir.

Görüldüğü gibi te’vîl ve tefsir kavramlarının her ikisi de beyân, keşif ve izâh gibi ortak anlamlara gelmektedir. İki kavram da âyetlerde görülen müşkil, mücmel veya müphem benzeri durumları açıklığa kavuşturmayı ifade etmektedir. Bu yüzden zikredilen iki kavram, ilk asırlardan itibaren eş anlamlı olarak birbirlerinin yerlerine kullanılmışlardır. Ancak bu hususta İsmail Cerrahoğlu, ilk asırlarda tefsirden Allah’ın, Hz. Peygamber’in ve sahâbenin beyânlarının anlaşıldığını ve bu yüzden de ilk dönem müfessirlerin eserlerine tefsir değil, te’vîl ismini verdiklerini ifade etmiştir. Fakat Taberî’nin, “*Câmiu’l-Beyân an-Te’vîli’l-Kur’ân*” örneğini verdikten bir paragraf

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 5, s. 3412-3413; Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirûn*, c. 1, s. 13; Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, s. 149-151.

²² Buradaki müşkil kelimesi ile Abdulcelil Candan’ın; “Kur’ân’da geçen herhangi bir lafızın yapısı veya âyet içindeki konumundan dolayı, ciddi bir çalışma veya düşünme neticesinde anlaşılabilen kelime veya âyetler.” şeklinde ifade ettiği geniş anlamı kastediyoruz. Bk. Abdulcelil Candan, *Kur’ân Okurken Zihne Takılan Âyetler-Müşkilü’l-Kur’ân*, İstanbul: Elest, 2004, s. 23-24.

²³ Tefsir ilmi ile ilgili tanımlamalar için bkz. Zerkeşî, *Burhân*, c. 1, s. 13; Zerkânî, *Menâhilu’l-İrfân*, c. 2, s. 6; Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirûn*, c. 1, s. 14-15. Bizim vermiş olduğumuz tanımın tam karşılığı için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 22.

sonra ise, onun mukaddimesinde bu iki kavramı aynı anlamda birbirinin yerlerine kullandığını söylemektedir.²⁴ Bu konuda İbn Abbâs'ın, tefsiri; herkesin, Arapların, âlimlerin ve sadece Allah'ın bilebileceği şekilde dört kısma²⁵ ayırmış olduğunu göz önünde bulunduracak olursak, tefsir kavramının ilk dönemlerde de sadece nakle hasredilmediğini söyleyebiliriz. Kanaatimizce te'vîl ve tefsir kavramları, farklı anlamlarda kullananlar olsa da,²⁶ hem ilk asırlarda hem de sonraki dönemlerde birbirinin yerine kullanılmıştır.

Zikredilen misalleri tahlil ettiğimizde Ebû Hanîfe'nin, te'vîl ve tefsir kavramlarını eş anlamlı olarak, tenzîl kavramını ise farklı bir anlamda kullandığını görüyoruz. İfade ve ibarelerden anlaşıldığına göre İmâm-ı A'zam, tenzîl kavramı ile âyetlerin lafızlarını; te'vîl ve tefsir kavramlarıyla da âyetlerin yorum ve açıklamalarını kastetmektedir. Burada dikkat çeken husus, onun te'vîl ve tefsir terimleri arasında herhangi bir anlam fark gözetmeyip, her iki kavramı birbirlerinin yerine kullanmış olmasıdır.

Bu misaller aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân âyetlerini iki farklı kategoride ele aldığını bizlere göstermektedir. Ona göre Kur'ân âyetlerinin bir kısmı, tenzîl olduğu lafızlardan anlaşılan manaları ifade etmekte ve ayrıca bir te'vîl/tefsire ihtiyaç duymamaktadır. Zira bu tür âyetlerin lafızlarından anlaşılan literal mana, aynı zamanda onun te'vîl ve tefsiri demektir. Bununla birlikte bazı âyetlerde kastedilen manaların doğru tespit edilebilmesi için, onların te'vîl ve tefsir edilmeleri gerekir.

²⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 3. Baskı, Ankara: Fecr, 2005, s. 25-26. Böyle bir ayırım özellikle İmâm Mâturîdî tarafından dile getirilmiştir. Ona göre tefsir sahâbeye te'vîl ise fukahaya aittir. Yani tefsir rivâyete te'vîl ise reye dayanır. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. el-Mâturîdî (333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne / Tefsiru'l-Mâturîdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, c. 1, s. 349.

²⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikir, Beyrut: 1988, c.1, s. 70; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 2, s. 11.

²⁶ Böyle bir ayırım özellikle İmâm Mâturîdî tarafından dile getirilmiştir. Ona göre tefsir sahâbeye te'vîl ise fukahaya aittir. Yani tefsir rivâyete te'vîl ise reye dayanır. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. el-Mâturîdî (333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne / Tefsiru'l-Mâturîdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, c. 1, s. 349. Te'vîl ve tefsir kavramı arasında var olduğu söylenen farklı anlamlar için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 2, s. 149-151.

Kur'ân âyetlerini yorum açısından iki kategoride ele alan Ebû Hanîfe göre, te'vîle ihtiyacı olmayan âyetlerin lafız ve manaları aynı olduğundan, onların hem lafızlarına hem de lafızlarının ifade ettiği manalara iman edilmesi gerekir. Zira bu tür âyetlerde lafzî (literal) anlamların dışında herhangi bir anlam ortaya koymak ve ona iman etmek, insanı küfre düşürür. Fakat te'vîle müsait olan âyetlerde yapılan hatalı yorumlar için aynı sonuçlar terettüp etmez. Bu yorumu yapan kişi sadece 'hata' etmiş kabul edilir. Kanaatimizce o bu konuda, 'tenzîli ile te'vîli aynı olan âyetlerde manaların Allah'a; farklı te'vîllere ihtimali olan âyetlerde ise, Allah'ın muradı kesin olarak bilinmeyeceği için, manaların insana ait olduğu' fikrine sahiptir.

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımı ve âyetlerin yorumuna dair görüşlerini ifade ettikten sonra, onun tercüme ile kılınan namaza dair verdiği fetvasını incelemek istiyoruz. Burada onun bu icthâdı çevresinde dile getirilen bazı görüş ve iddialara yer verip, ardından onun tercüme konusundaki asıl fikrini tespit etmeye çalışacağız.

D. Kur'ân'ın Tercümesi

Bir sözü bir dilden başka bir dile çevirmek veya bir lafzı, bir başka dilde tefsir ve beyân etmek gibi anlamlara gelen tercüme kelimesi terim olarak; "bir kelâmın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabirle aynen ifade etmek" şeklinde tanımlanmıştır.²⁷ Araştırma konumuz olan Kur'ân'ın tercümesinden ise, âyetlerin anlamlarının başka bir dilde dengi kelimelerle ifade edilmesi kastedilmiştir. Kaynaklarda genel olarak, harfî/lafzî ve tefsîrî/manevî olmak üzere iki farklı tercüme şeklinden bahsedilmektedir.

1. Harfî/Lafzî Tercüme: Nazmında ve tertibinde aslına benzerliği gözetilen tercüme şeklidir. Bu tür tercümelere asıl metin, diğer dilde onun anlam ve nazmını her yönden karşılayan dengi kelimelerle tercüme edilmelidir.²⁸ Fakat bu tercüme şekli, diller arasındaki farklılıklar, metnin nazmı, tertibi ve içerdiği kavramlar gibi hususlar

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, s. 426; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 2, s. 90-91; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili, Mukaddime*, s. 3.

²⁸ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1976. c. 1, s. 23; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul: Kur'ân Okulu, 1996, s. 58; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi ve Usûlü*, İstanbul: İfav, 1998, s. 90-92.

düşünüldüğünde gerçekleşmesi oldukça zordur. Söz konusu Kur'ân metninin tercümesi olduğunda, onun kaynağının İlahî oluşu, nâzil olduğu dilin (Arapça) hususiyetleri ve i'câzı gibi bir takım özellikler, bu durumu daha da zorlaştırmaktadır. Hatta İslâm âlimleri, Kur'ân'ın harfî/lafzî tercümesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Bu sebeple Türkçe Kur'ân tercümelerinde daha çok "meâl" kelimesi tercih edilmiştir.²⁹

2. Tefsîrî/Manevî Tercüme: Bir dildeki metnin anlamının, nazım ve tertibe bağlı kalmaksızın başka bir dile aktarılmasına denir.³⁰ Burada önemli olan husus, tercüme yapılan dilde anlaşılır ziyâde metindeki anlam ve maksatları, tercüme yapılan dilde anlaşılır bir şekilde ifade etmektir. Kur'ân metninin tercümesiyle ilgili yukarıda bahsedilen zorluklar, ilim adamlarını tefsîrî tercüme sevk etmiştir. Özellikle Kur'ân'da yer alan edebî sanatlar, i'câz, pek çok anlam ihtiva eden harf, edat ve kelimeler, tefsîrî/manevî tercüme zorunlu kılmıştır. Bu yüzden Kur'ân'ın tercümesinden genel olarak tefsîrî/manevî tercüme anlaşılmaktadır.

Tercüme konusundaki zorluklar, Kur'ân'ın tercümesiyle ilgili dile getirilen bir takım hususların tartışılmasına yol açmıştır. Örneğin; "Tercüme, Kur'ân'ın yerini tutar mı? Tercüme Kur'ân denilir mi? Bu bağlamda namazda farz olan kırâati tercüme ile yerine getirebilir miyiz?" gibi sorular sürekli olarak tartışma konusu olmuştur. Bu konuda dikkati çeken husus ise, Kur'ân'ın tercümesi meselesindeki tartışmaların odak noktasında Ebû Hanîfe'nin, namazda kırâatin Farsça olabileceğine dair verdiği fetvanın yer almış olmasıdır.

Makalemizde konuyu Ebû Hanîfe'nin ictihâdı çerçevesinde ele alacağız. Bu hususta özellikle; Ebû Hanîfe, Kur'ân'ın tercümesini Kur'ân olarak adlandırmış mı? Kur'ân'ın manaları anlaşılacağı için tercüme daha çok tercih etmiş mi? gibi bazı sorulara cevaplar arayacağız. Konuyu incelerken, öncelikle Ebû Hanîfe'nin verdiği fetvayı ilk kaynaklardan nakledip, ardından da müteahhir dönem âlimlerinin, bu fetvayı gerekçelendirmek için ileri sürdükleri görüşlere yer vereceğiz. Konuyla ilgili değerlendirmelerimizi ise, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımını ile tenzil, tefsîr ve te'vîl kavramlarına yüklediği anlamlar

²⁹ Meâl: Bir sözün manasını her yönüyle değil de biraz noksanı ile başka bir dilde ifade etmek anlamına gelmektedir. Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 28-30.

³⁰ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, c. 1, s. 24; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 59; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 28-30.

çerçevesinde yapmaya çalışacağız. Burada namazdaki kırâatin fikhî durumundan ziyâde, Kur'ân'ın tercümesinin, onun yerine geçip geçmeyeceğine, Ebû Hanîfe'nin fetvasından böyle bir sonucun çık(arıl)ıp çık(arıla)mayacağına değinmek istiyoruz. Bu konuda onun ne dediği, ne demek istediği veya ona neler söyletildiğini araştırıp, ardından da konuyla ilgili kendi değerlendirmemizi yapacağız.

1. Tercüme ile Namaz Meselesi

İmâm A'zam Ebû Hanîfe bir ictihâdında, namazda farz olan kırâatin, Kur'ân'ın Farsça tercümesiyle yapıldığı zaman yerine geleceğini, bu yüzden namazın fâsit olmayacağını dile getirmiştir. Onun bu fetvası, Ebû Hanîfe'nin fikhî ictihâdlarını bizlere ulaştıran en sağlam kaynaklardan olan, talebesi İmâm Muhammed'in *Kitâbu'l-Asl* ve *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserlerinde yer almaktadır. Nakledilen rivâyetlere göre Ebû Hanîfe; ان افتتح الصلاة بالفارسية وقرأ بها و هو يحسن العربية أجزاء / “Arapça'yı iyi bildiği halde, namaza Farsça iftitah tekbiri ile başlamanın ve **kırâati Farsça yapmanın** câiz olduğunu” söylemiştir. Müctehid talebeleri İmâmeyn'e³¹ göre ise, bu durum sadece Arapça'nın iyi bilinmediği durumlarda câizdir.³²

Her iki kaynakta da fetvanın gerekçesi veya hangi şartlar altında verildiğine dair herhangi bir bilgi zikredilmemiştir. Görünen o ki bu husus, konu hakkında sorulan herhangi bir soru veya cereyan eden bir tartışma üzerine verilen bir fetvadır. Ebû Hanîfe'nin herhangi bir gerekçe zikretmediği bu ictihâdını, sonraki dönem âlimleri Kur'ân, sünnet ve sahâbe kavillerinden deliller getirerek temellendirmeye çalışmışlardır. Fakat bu gayretler esnasında, özellikle İmâm-ı A'zam'ı savunma refleksiyle zaman zaman zorlama te'vîllere başvurulmuştur.

³¹ Hanefî fıkıh tarihinde İmâmeyn'den kastedilenler, İmâm Muhammed ve İmâm Ebû Yûsuf'tur.

³² Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805), *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990, c. 1, s. 39, 236; *el-Câmiu's-Sağîr*, Thk. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Ocak, 2009, s. 67. Ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, (571/1272), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, c. 1, s. 194.

Namazda tercüme ile yapılan kırâatle ilgili İmâmeyn, Arapçayı iyi bilmeyen kimse için Farsça kırâat (tercüme) ile namazın sahih olacağını, aksi durumda namazın fâsit olacağını söylemişlerdir. Diğer mezhep fakahası ise, namazda Arapça dışında hiçbir kırâatin câiz olmadığını, Kur'ân'ı Arapça okuyamayanların, Abdullah b. Ebî Evfâ rivâyetine binâen³³ tercüme yerine tesbih ve tehlil getirerek namazlarını eda etmeleri gerektiğini belirtmişlerdir.³⁴ Aşağıda öncelikle, İmâm-ı A'zam'ın ictihâdını temellendirmek isteyen bazı âlimlerin delilleri ile gerekçelerini, ardından da bu deliller hakkındaki kanaatlerimizi ifade edeceğiz.

Âlimlerin İctihâdı Gerekçelemeleri

Ebû Hanîfe'nin fetvası ile başlayan tartışmalarda, özellikle sonraki dönem fakihlerin, bu ictihâdı temellendirmek için oldukça gayret sarf ettiklerini görüyoruz. Onlar bu amaçla Kur'ân, sünnet, sahâbe kavli ve rey olmak üzere her türlü kaynaktan deliller getirmeye çalışmışlardır.

Ebû Hanîfe'nin ictihâdını asıl kaynaklarla temellendirmek isteyen bazı âlimler, bu hususta öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'den deliller aramışlardır. Örneğin kimi Hanefî fakihlerine göre; **“O، وَإِنَّهُ لَفِي زُجْرِ الْوَوَّالِينَ**

³³ Abdullah b. Ebî Evfâ'dan rivâyet olduğuna göre; Rasûlüllah'a bir adam gelip dedi ki: “Ben Kur'ân'dan hiçbir şey öğrenemiyorum, ne yapmalıyım?” Rasûlüllah adama; “Sübhanellahi ve'l-Hamdülillahi ve lâ-îlâhe İllalahu vallahu ekber Velâ havle velâ Kuvvete İllâ billah, de” şeklinde cevap verdi. Adam; “Ey Allah'ın Rasülü! Bu söylediğin Allah için olan, ya benim için olan nedir?” diye sorunca, Rasûlüllah, “Allahümmerhamnî ve afinî ve'rzuknî” de, buyurdu. Bu rivâyet için bk. Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim el-Ensârî (182/798), *Kitâbu'l-Âsâr*, Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1355/1936, s. 11-12; Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (665/1266), *Câmiu Mesânîdi'l-İmâm-ı A'zam*, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârif, h. 1332, c. 1, s. 117; Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 1, s. 194.

³⁴ Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şerefi'n-Nevevî (676/1277), *Kitâbu'l-Mecmû Şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzi*, Thk. Muhammed Necib el-Mutî'i, Cidde: Mektebü'l-İrşâd, 1980, c. 3, s. 340-341; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (620/1223), *el-Muğni*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki ve Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997, 3. Baskı, c. 2, s. 160.

şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.”³⁵ âyeti ile *إِنَّ هَذَا لَفِي* süphesiz bu (anlatılanlar), önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır.”³⁶ âyeti, bu icthâdın doğruluğuna delil teşkil etmektedir.³⁷ Zira öncekilerin dilleri Arapça olmadığı halde Kur'ân onların kitaplarında varsa, başka dillerdeki tercümelere de Kur'ân denilebilir. Dolayısıyla Farsça tercümeyle yapılan kırâat Kur'ân yerine geçer ve bu şekilde kılınan namaz fâsit olmaz.³⁸ Bu konuda şafîî âlimlerinden Nevevî ise, İmâm A'zâm'ın; *“...Ve bu Kur'ân bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu...”*³⁹ âyetiyle de ihticâc ettiğini söylemiştir. Zira diğer milletleri inzâr, ancak Kur'ân'ın onların dillerine tercüme edilmesiyle gerçekleşebilir.⁴⁰ Ancak hemen ifade edelim ki, Ebû Hanîfe'nin bu âyetlerle istidlâl edip etmediğine dair talebelerinin kitaplarında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte fetvaya kaynak arayan bazı âlimler, yukarıda zikredilen âyetleri Ebû Hanîfe'nin icthâdına delil olarak ileri sürmüşlerdir.

Hemen ifade edebiliriz ki, âyetlerde işaret edilen Kur'ân'ın öncekilerin kitaplarında olması, değişmeyen hakikatler açısındandır. Bu

³⁵ Şu'arâ, 26/196.

³⁶ A'lâ, 87/18-19.

³⁷ Zafer Ahmed et-Tehânevî (1974), *İ'lâû's-Sünen*, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1414 h., 3. Baskı, c. 4, s. 151-152; Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ud el-Kâsânî (587/1191), *Bedâiyu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, 2. Baskı, c. 1 s. 527-528; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, c. 10, s. 510. Kezâ Zemahşerî de Ebû Hanîfe'nin, birinci olarak zikrettiğimiz Şu'arâ, 26/196 ile Duhân, 44/43 âyetlerinin tefsirinde, Farsça ile namaz kırâatinin olabileceğine dair fetva verdiğini ifade etmektedir. Fakat bu fetvanın, okuyucunun anlamları bütünüyle ifade ettiğinde geçerli olabileceğini söylemektedir. Ancak Zemahşerî'ye göre bu durum, böyle bir fetvanın olmaması anlamına gelmektedir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 324; c. 4, s. 273-274. Benzer yorum için bk. Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008c. 3, s. 294.

³⁸ Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, c. 2, s. 582.

³⁹ En'âm, 6/19.

⁴⁰ Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, c. 3, s. 341.

hususu Ebû Hanîfe'nin dili ile söyleyecek olursak, 'bütün peygamberlere gelen din aynı, şeriatlar ise farklıdır'.⁴¹ Fakat bu durum, Kur'ân'ın önceki kitaplarda aynen bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü semâvî dinlerin tevhid ve akîdevî konuları aynı olsalar bile, şeriate dair konularda farklılıklar olabilmektedir. Kezâ aynı olan kısımlar da farklı bir dilde farklı lafızlarla anlatılmıştır. Bu durum Kur'ân'ın evvelkilerin kitaplarında aynen bulunduğu iddiasını temelsiz kılmaktadır.⁴²

Bu konuda Hz. Peygamber'in sünnetinden delil getirmeye çalışan âlimler ise, özellikle; “*Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan kolayınıza geleni okuyun*”⁴³ hadisini kaynak göstermişlerdir.⁴⁴ Ancak yedi harf ifadesi, Kur'ân-ı Kerîm'in herhangi bir kelimesinin yerine eş anlamlısını koyarak okumak anlamına gelmemektedir. Ayrıca yedi harf üzere okuma, reye değil nakle dayanmaktadır. Bu kırâatler sahâbenin, Kur'ân'ı okumada kolaylık olması için Hz. Peygamber'den aldığı farklı okuyuşlardır. Bu yüzden yedi harf ruhsatını Kur'ân'ın tercümesiyle yapılacak kırâate gerekçe yapmak kabul edilebilir bir delil değildir. Kezâ sahâbenin Hz. Peygamber'den naklettiği harfler birer Kur'ân olarak değerlendirilip okunurken, tercüme aynı şekilde değerlendirilmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin ictihâdını temellendirmek için, sahâbelerden gelen bazı kavil ve uygulamalar da gerekçe olarak ileri sürülmüştür. Örneğin bir rivâyete göre İbn Mes'ûd, Arap olmayan bir adama; إِنَّ طَعَامَ الْأَثِيمِ شَجَرَةَ الرَّقُومِ âyetlerini⁴⁵ okutmaya çalışıyormuş. Adam bir türlü söyleyemeyince, İbn Mes'ûd ona, “Peki, (طعام الفاجر) yerine (طعام الأثيم) yerine

⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 16-17.

⁴² Öte yandan bu âyetlere dayanarak önceki kitapların tahrif edilmediğinden emin olunan lafızlarıyla namaz kılınabileceği de iddia edilebilir. Ancak bu kitapların tahrif edilmeyen bölümleri var mı yok mu, varsa hangi kısımları gibi hususlar tam olarak bilinmediğinden ve şüphe içeren bir kırâat de olamayacağından bu tür bir kırâat ile kılınan namaz sahih olmaz. Bk. Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, c. 1, s. 236; Kâsânî, *Bedâiyu's-Sanâi'*, c. 1 s. 531.

⁴³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870), *el-Câmiu's-Sahih, Fezâilü'l-Kur'ân*, Thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd Abdalbâki, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400 h, c. 3, s. 339.

⁴⁴ Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, c. 3, s. 341.

⁴⁵ Duhân, 44/43-44.

diyebilir misin?” demiş, ardından da benzer anlamlar taşıyan kelimelerin birbirinin yerine kullanılmasının Kur’ân kırâati için bir hata olmadığını söylemiştir.⁴⁶ Fakat bu rivâyete binâen tercüme ile namazın câiz olduğu söyleminin açıkça görünen bazı zaafı vardır. Her şeyden önce bu okuyuş, İbn Mes’ûd’un Rasûlüllah’tan naklettiği kırâatin bir parçası değil onun kendi reyidir, bu yüzden de Kur’ân olarak değerlendirilemez. Ayrıca bu rivâyet, doğrudan namazdaki kırâatle alâkalı bir hususa da işaret etmemektedir. Sadece telaffuzda zorluk çeken bir kişi ve geçici bir durumla ilgilidir. Bu sebeple bahsedilen rivâyet, fetvaya gerekçe olabilecek yeterlilikte bir delil değildir.

Fetvanın gerekçesi bağlamında İran asıllı sahabî Selmân-ı Fârisî’nin, gelen talep üzerine Fâtiha sûresini Farsça’ya tercüme ettiği ve yeni Müslüman olan bazı İranlıların, dilleri Arapçaya alışınca kadar bununla namaz kıldıklarına dair bir rivâyet daha aktarılmaktadır.⁴⁷ Ancak bu nakil, Ebû Hanîfe’den çok İmâmeyn’in ictihâdına kaynak olabilecek niteliktedir. Çünkü Ebû Hanîfe fetvasında, ‘Arapçayı iyi bilseler dahi’ demektedir. Bu yüzden zorunlu bir durumda, geçici bir uygulamayı ifade eden bu rivâyet, Ebû Hanîfe’nin fetvasına gerekçe olmaktan uzaktır.⁴⁸

Ebû Hanîfe’nin ictihâdını temellendirmek için bazı aklî delillere (rey) de başvurulmuştur. Pezdevî’ye göre Ebû Hanîfe, diğer âlimler gibi Kur’ân’ın lafız mana bütünlüğünü kabul etmekle birlikte, manayı aslî, lafzı ise zâid bir rükun olarak görmektedir. Bu yüzden ona göre, namazın geçerliliği için lafız zorunlu bir şart değildir.⁴⁹ *Keşfu’l-Esrâr* sahibi Abdülaziz Buhârî ise, Ebû Hanîfe’ye göre namazda lafzın

⁴⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 44; İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/805), *Kitâbu’l-Âsâr*, Thk. Halid el-Avvâd, Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 2008, c. 1, s. 280-281; Hârizmî, *Câmiu Mesânîdi’l-İmâm el-A’zam*, c. 1, s. 215. Duhân 44/43. âyetinin tefsirinde Kur’ân öğretmeye çalışan sahâbînin Ebû’d-Derda olduğu da söylenmiştir. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 273-274; Kurtûbî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 19, s. 132-133.

⁴⁷ Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’*, c. 3, s. 341. Rivâyet hakkında değerlendirme için bk. Ahmed Hamdi Akseki (1951), *Namaz ve Kur’ân –Namazda Kur’ân Okuma Meselesi*, Haz. Halil Altuntaş, Ankara: DİB, 2012, s. 86-90.

⁴⁸ Kâşif Hamdi Okur, “Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet”, *İslâmî Araştırmalar Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, Ankara: TEK-DAV, 2002, c. 15, S. 1-2, s. 86-87.

⁴⁹ Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî (730/1330), *Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, c. 1, s. 36-43.

birakılıp tercümenin okunmasının, mest üzerine mesh gibi bir ıskat ruhsatı olduğunu ve bu ruhsatın kullanılmasında acziyet şartının aranmasının gerekmediğini ifade etmiştir. Bundan dolayı mana ile kırâat yeterli ve câizdir.⁵⁰ Fakat yapılan bu izâhlar, lafzı manadan ayırdığı ve i'câzı manaya hasrettiği için tenkid edilmiştir. Örneğin Nevevî, Kur'ân'ın mu'ciz bir nazım olduğunu, tercüme ile bu i'câzın kaybolacağını ve Kur'ân olmaktan çıkacağını söylemiştir.⁵¹ Ayrıca Cenâb-ı Hak, Kur'ân-ı Kerîm'i birçok âyet-i kerîmede Arapça bir kitap olarak nitelemiştir.⁵² Bu yüzden tercüme ile Kur'ân'ın Arapça vasfını kaldırmak, nazım, tertip ve mana açısından birçok eksikliği de beraberinde getirecektir. Kezâ Kur'ân'ın i'câzı, hem lafız hem de manasındadır. Kur'ân'ın lafızlarının taşıdığı farklı anlamları ve Kur'ân'da var olan birçok edebî sanatları başka bir dilde ifade etmek mümkün değildir. Hiçbir tercüme Kur'ân'ın lafız, anlam ve nazmını birebir yansıtamayacağı için Kur'ân'ın yerini tutamayacaktır. Bu yüzden Kur'ân'ı Arapça lafzından ayırarak tercümeyle yapılan kırâat, Kur'ân kırâati yerine geçmiş olmaz.⁵³

Bu konuda Tehânevî ise, Kur'ân tercümesinin zikir mesabesinde olduğunu ve zikirle namazın fasit olmayacağına dair icmâ bulunduğunu ifade ederek, fetvanın doğru olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle İmâm Şâfiî'nin; "Kur'ân tercümeleri Kur'ân değildir, bu yüzden onların okunması câiz görülmez." fikrine karşı; "Biz de onların Kur'ân olduğunu söylemiyor ve okunmasını emretmiyoruz, ama onlar da en azından zikir değil midir? Değil dersiniz, bu icmâya aykırı olur. Evet dersiniz, biz de namazda Kur'ân okuyamayanın zikir okumakla emrolduğunu söyleriz. Kur'ân-ı Kerîm'in Farsça tercümesini okumak da bir zikirdir. Öyleyse onun okunması câizdir."⁵⁴ diyerek, Ebû Hanîfe'nin ictihâdını savunmaya çalışmıştır. Bu gerekçeyi zayıf kılan

⁵⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 1, s. 36-43; Kâşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet", s. 87.

⁵¹ Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, c. 3, s. 341. Serahsî de *Usûl*'ünde benzer bir kanaat ifade etmektedir. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 1, s. 281.

⁵² Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3.

⁵³ Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, s. 333-343; Hüseyin Aydın, "İslâm'da İbadetin Kur'ân Nazmı ile Kayıtlılığı Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara: 2002, c. 15, S. 4, s. 473-474.

⁵⁴ Tehânevî, *İ'lâu's-Sünen*, c. 4, s. 155-157.

husus ise, metin içerisinde de geçtiği gibi, zikir okumakla emredilenlerin Kur'an okuyamayanlar olmasıdır. Fakat Ebû Hanîfe, Kur'an'ı okuyabilecek durumda olanlara da tercüme ile kırâati câiz görmektedir. Kezâ verilen ruhsatta, isteyen Kur'an isteyen de zikir okuyabilir demediği gibi, âyette de; فَأَفْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ "O halde Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun..."⁵⁵ ifadesinin yer alması, bu gerekçeyi zayıflatmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin bu ictihâdı için günümüzde ise daha farklı gerekçeler ileri sürüldüğünü görüyoruz. Örneğin Yaşar Nuri Öztürk, İmâm-ı A'zam'ın bu fetvasının, ana dilde ibadet arzu ve iştiağıyla verildiğini ve Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı için bunun daha eddal olduğunu ima etmektedir. Fakat teklif olarak yine de Arapça bilmeyenlerin, câmide değil evlerinde, münferid olarak namaz kıldıkları zamanlar, kırâati tercüme ile yapmalarını önermektedir.⁵⁶ Ancak görebildiğimiz kadarıyla ileri sürülen bu gerekçenin bir ciddi dayanağı yoktur. Zira Ebû Hanîfe, tercüme ile kırâatin sadece namazı ifsat etmeyeceğine dair bir fetva vermiştir. Yoksa Kur'an'ın anlamının daha iyi anlaşılacağı gibi bir ifade veya gerekçesi olmamıştır.

Ebû Hanîfe'nin ictihâdını ta'lil etmeye yönelik sunulan bütün bu gerekçeler yanında, onun bu fetvasından rücû' ettiği de ileri sürülmüştür.⁵⁷ Hemen ifade edelim ki bu iddia, fetvanın yer aldığı ilk kaynaklarda değil de sonraki dönem kaynaklarında yer almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu görüşü ileri süren âlimler, onun rücû' ettiğine dair herhangi bir sağlam kaynağa dayanmaktan ziyâde, İmâm-ı A'zam'ı savunma refleksiyle böyle bir iddiaya tutunmuşlardır.

Aşağıda yapacağımız değerlendirmede, İmâm-ı A'zam'ın ictihâdını ta'lil etmekten ziyâde onun fetvası üzerinden yapılan, 'Kur'an'ın

⁵⁵ Müzzemmil, 73/20.

⁵⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe*, İstanbul: Yeni Boyut, 2010, s. 498, 508; *İmâm-ı A'zam Savunması*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010, s. 111.

⁵⁷ Ebû'l-Hasan Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî (593/1197), *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995, c. 1-2, s. 49; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, c. 2, s. 128; Ahmed Hamdi Akseki, *Namaz ve Kur'an*, s. 64; Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meslesi*, s. 357; Kaşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet", s. 89-90.

tercümesi de Kur'ân'dır'⁵⁸ çıkarımını ve Ebû Hanîfe'nin böyle bir kastının olup olmadığını incelemek istiyoruz. Tüm bu değerlendirmeleri yaparken ise, Ebû Hanîfe'nin yapmış olduğu Kur'ân tanımı ile tenzîl, te'vîl ve tefsir kavramlarına yaklaşımlarından da istifade edeceğiz.

Değerlendirme

Öncelikle ifade edelim ki Ebû Hanîfe'nin tercüme ile kılınan namazın fâsîd olmayacağına dair vermiş olduğu fetva, her ictihâd gibi kendi döneminin sosyal, siyâsî ve kültürel atmosferi içerisinde gündeme gelen bir soruya cevap teşkil etmektedir. Biz ise bu fetva çerçevesinde Kur'ân'ın tercümesine Kur'ân denilebilir mi? yahut Ebû Hanîfe böyle bir fikre sahip mi değil mi? onu tartışmak istiyoruz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İmâm-ı A'zam'a göre bazı âyetlerin tenzili ile te'vîl/tefsiri aynı, bazılarının ki ise farklıdır. Hem tenzîli ile te'vîli aynı olmayan âyetlerin farklı anlamlara gelebilmeleri hem de bazı kelimelerin tam olarak tercüme edilememeleri,⁵⁹ Ebû Hanîfe açısından Kur'ân'ın (Farsçaya) aynen tercüme edilmesini imkânsız hale getirmektedir. Bu yüzden onun fetvasından yola çıkarak herhangi bir tercümeyle Kur'ân olarak adlandırmak ve böyle bir tahrîc üzerine hükümler bina etmek, bizleri doğru neticelere götürmeyecektir.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe ait, Kur'ân'ın i'câzı için, sadece mananın yeterli olduğuna dair herhangi bir açık ifadeye rastlamadık. Aksine o, Kur'ân tanımını incelerken değindiğimiz gibi, Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça lafızlarla nâzil olduğunu ve lafızlara Arapların verdiği manaların esas olduğunu söylemiştir. Kezâ Kur'ân tanımında, 'telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûk, fakat Kur'ân, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmıdır' dediğini görmüştük. Bu ifadelerde Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân'ın manaları ile onları taşıyan (Arapça) lafızları Allah'a nispet ettiği görülmektedir. Bu yüzden onun görüşlerinden; "İmâm-ı A'zam'a göre Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı aslen manada gerçekleşmektedir, lafız tâli

⁵⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe*, s. 378-379.

⁵⁹ Örneğin İmâm-ı A'zam, "yed" kavramının Arapçadaki anlamını, Farsçada tam olarak karşılayacak herhangi bir kelime olmadığı için, bu kelimenin tercüme edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhul-Ekber*, s. 76.

bir rükündür ve i'câz için gerekli şart değildir” şeklinde yapılacak bir çıkarım, makul ve doğru olmayacaktır.

Yine Ebû Hanîfe, yapmış olduğu tanımında Kur'ân'ın, 'Allah'ın son Rasûlüne indirilmiş bir kitap olduğunu' söylemektedir. Böylelikle o, Kur'ân ismini, Hz. Muhammed'e indirilen son kitaba hasretmekte ve öncelilere inen vahiyleri dışarıda bırakmaktadır. Ayrıca onun, tevhid konuları değilse de şeriat konularının her peygamberde farklılık arz ettiğini ve bunlar arasında neshin cereyan edebileceğini söylemesi, Kur'ân'ın önceki kitaplarda aynen yer almasının mümkün olmadığını göstermektedir.

Anladığımız kadarıyla bu fetva, günümüzdeki bazı gerekçelerde ifade edildiği gibi, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılacağı ve bunun daha efdal olacağı şeklindeki bir düşüncenin de ürünü değildir. Kanaatimizce bu ictihâd, dönemin şartları içerisinde tercüme ile kılınan bir namazın eksik de olsa fâsid olmayacağını ifade etmektedir. Yoksa tercüme ile namazın daha faziletli veya tercümenin Kur'ân'ın yerini tutabileceği anlamına gelmemektedir. Görünen o ki bu fikir, öyle olmasını arzu edenlerin kendilerine güçlü bir dayanak bulmak için İmâm-ı A'zam'a söyletmek istedikleri bir temennidir. Bu açıdan baktığımızda bu fetvanın, Kur'ân'ın tercümesinin de Kur'ân yerine geçebileceği fikrine delâlet etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdulcelil Candan, *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Âyetler-Müşkilü'l-Kur'ân*, İstanbul: Elest, 2004.
- Abdulhamit Birışık, “Kur'ân”, *DİA*, c. 26, Ankara: TDV, 2002.
- Abdullah Benli, “Kur'ân Tanımındaki Unsurların Tahlili”, *Bilimnâme*, Kayseri: İBAV, 2010/1, S. 18.
- Ahmed Hamdi Akseki (1951), *Namaz ve Kur'ân –Namazda Kur'ân Okuma Meselesi-*, Haz. Halil Altuntaş, Ankara: DİB, 2012.
- Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî (730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ud el-Kâsânî (587/1191), *Bedâiyu's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdulmevcûd, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Arabistan: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1980.

- Celaleddin b. Ebî Bekir es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, (571/1272), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870), *el-Câmiu's-Sahih, Fezâilü'l-Kur'ân*, Thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd Abdulbâki, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400 h.
- Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Thk. Beşşâr Avvâr Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut: 2001.
- Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikir, Beyrut: 1988.
- Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*, Ta'lik ve Nşr: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2001.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. el-Mâturîdî (333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne / Tefsiru'l-Mâturîdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme (620/1223), *el-Muğni*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî el-Endülüsi (977/1069), *el-İntikâ' fi Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ'*, Haz. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1997.
- Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim el-Ensârî (182/798), *Kitâbu'l-Âsâr*, Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şerfi'n-Nevevî (676/1277), *Kitâbu'l-Mecmû Şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*, Thk. Muhammed Necib el-Mutîî, Cidde: Mektebü'l-İrşâd, 1980.
- Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî (710/1310), *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008.
- Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Mısır: Dâru'l-Maarif, trs.
- Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (665/1266), *Câmiu Mesânidi'l-İmâm-ı A'zam*, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârif, h. 1332.
- Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî (593/1197), *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: Heyet, Azim Dağıtım, İstanbul: 1992.

- Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul: Kur'ân Okulu, 1996.
- Hüseyin Aydın, "İslâm'da İbadetin Kur'ân Nazmı ile Kayıtlılığı Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, S. 4, Ankara: 2002.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 3. Baskı, Ankara: Fecr, 2005.
- Kâşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, c. 15, S. 1-2, Ankara: TEK-DAV, 2002.
- Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (538/1143), *Tefsiru'l-Keşşâf an-Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi-Vücûhi'-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Mehmet Paçacı, "Kur'ân'ın Neliğine Dair", *Bilimnâme*, Kayseri: İBAV, 2006/2, S. 11.
- Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Favvâz Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1996.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'âni'l-Kerîm, el-Cüz'ül-Evvel, fi't-Ta'rîf bi'l-Kur'ân*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2006.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805), *Kitâbu'l-Asl*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- , *el-Câmiu's-Sağîr*, Thk. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Ocak, 2009.
- , *Kitâbu'l-Âsâr*, Thk. Halid el-Avvâd, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1976.
- Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi ve Usûlü*, İstanbul: İfav, 1998.
- , *Tefsir Usûlü*, 6. Baskı, İstanbul: İfav, 2008.
- Râgıp el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, trs.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe*, İstanbul: Yeni Boyut, 2010.
- , *İmâm-ı A'zam Savunması*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010.
- Zafer Ahmed et-Tehânevî (1974), *İ'lâü's-Sünen*, 3. Baskı, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1414 h.

EBÛ HANÎFE

E TERCÜMESİ

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

شامل الشاهين(*)

Özet ▶ Bu çalışmada İmam Şatibi yolunun gelişmesi, makasid hakkındaki fikirleri ele alınmıştır. Makasid düşüncesi, Şatibi'den önceki alimlerin usul çalışmalarında reddedildiğine işaret edilmiş, ancak Şatibi, makasid düşüncesini genişleterek, temellerini ve esaslarını inşa etmiştir. Bu makasid'lar üç ana aşamada işlenmiştir: zaruretlar, hacciyat ve tahsiniiyat.

Yine bu çalışmada, imam Şatibî'nin 'Muvafekat' kitabında, fıkıh Usulü, makasid'uş-Şeria ile açıkladığına ve Fıkıh Usulü ile makasid'uş-Şeria'yı birbirine bağlayan ender bir metot üzerine çalıştığına işaret etmiştir.

Şatibi metodunda iki ana eksene dayanmıştır: Fıkıh usulü altına girmiş olan bilgileri/konuları ayırma ve usul ile fıkıhı arasına giren konuları ayırt etmektir. çalışmanın sonunda da bu yolun özellikleri belirtilmiştir.

Anahtar kelimeler: fıkıh usulü / şatibiyye yolu / makasid yolu / imam Şatibi / muvafekat kitabı / şatibiyye yolunun özellikleri /

ملخصُ البحثُ ◀ ذكرت هذه الدراسة نشوء طريقة الإمام الشاطبي وفكرته عن المقاصد , كما بحثت هذه الدراسة في مسالك المنهج الإستقرائي الكلي , وأشارت إلى أن فكرة المقاصد كانت ترد عند من سبق الشاطبي في مباحثهم الأصولية, ولكن الإمام الشاطبي وسّع فكرة هذه المقاصد وقعد قواعدها وأسّسها كنظرية متكاملة ومنهج مستقل معتمدا في ذلك على المنهج الإستقرائي , وواضعا تلك المقاصد في ثلاث مراتب هي :
الضروريات , الحاجيات , التحسينيات.

(*) الأستاذ المساعد في قسم الفقه وأصوله في كلية العلوم الإسلامية في جامعة يالوا .

شامل الشَّاهين

أوضحت هذه الدراسة أن الإمام الشاطبي من خلال كتابه "الموافقات" إلى بيان أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة والعودة بالإصول إلى تلك المقاصد، وذلك بمنهجية فريدة خلاصتها الربط بين المقاصد وعلم الأصول، ولقد استندا الإمام الشاطبي في منهجيته على محور أساسيين هما: التميز في المعارف المندمجة في أصول الفقه ، والفصل بين ما يدخل في الفقه وما يدخل في الأصول .

ثم ذكرت هذه الدراسة منهجية الشاطبي في تقسيم كتابه: " الموافقات في أصول الفقه" التي جعلها في خمسة أقسام وجاءت خاتمة هذا البحث في ذكر ميزات وسمات هذه الطريقة

الشاطبية وجعلتها في ستين ميّزة وسمة.

الكلمات المفتاحية : // أصول الفقه // مناهج التدوين // الطريقة الشاطبية // طريقة المقاصد // الإمام الشاطبي // الإستقراء الكلي // نظرية المقاصد // نشوء الطريقة الشاطبية // كتاب الموافقات // منهج المقاصد // خصائص الطريقة الشاطبية //

مقدمة :

الحمد لله ذو العدل والإحسان ، والفضل والغفران ، الذي جعل للأحكام مقاصد يقتدى بنهجها إلى يوم الدين ، والصلاة والسلام على الصادق الأمين ، المبعوث رحمة للعالمين .

وبعد : فإنني قصدت في هذه الدراسة خصوص البحث عن طريقة المقاصد أو طريقة الشاطبي ومنهجه ، تلك الطريقة التي وسّعت مدارك فكرة المقاصد وجعلتها في مسالك متكاملة مستقلة معتمدة على منهجية متفردة في معرفة

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

أسرار التشريع وحكمته ، واضعة القواعد ، والمبادئ ، والأسس المقاصدية التي يستعين بها الفقيه والمجتهد بالنظر في مستجدات الحياة ومشاكلها وقضاياها المتجددة .

ومن أجل الكشف عن معالم هذه الطريقة ومنهجها المتفرد جعلت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث ، هي :

المبحث الأول : نشوء الطريقة الشاطبية .

المبحث الثاني : منهج المقاصد أو المنهج الاستقرائي الكلي .

المبحث الثالث : ميزات وسمات منهج الطريقة الشاطبية (وجعلتها في ستين ميزة) .

المبحث الأول : نشوء الطريقة الشاطبية

في القرن الثامن الهجري ظهر الإمام الأصولي المالكي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت780هـ)⁽¹⁾، الذي خرج بدوره عن المنهج التقليدي (المرحلة التقليدية)، سالكاً منهجاً إبداعياً جديداً، حاملاً معه إضافة علمية كبيرة إلى علم أصول الفقه، حيث إنه اهتم اهتماماً كبيراً بأسرار التشريع

(1) هو أصولي حافظ من أهل غرناطة ، كان من أئمة المالكية ، وله مؤلفات عدة ، نذكر منها:
1- الموافقات في أصول الفقه .2- أصول النحو ، 3- الاعتصام بالسنة 4- الإفادات والإنشادات ، 5- الاتفاق في علم الاشتقاق ، 6- المجالس في شرح كتاب البيوع من صحيح البخاري ، 7- المقاصد الشافي في شرح كلامية الكافية .
انظر ترجمته في : فهر الفهارس للكتاني (1/134) ، نيل الإبهاج للتينكتي ص (46) ، الفكر السامي للثعالبي (4/82) ، هدية العارفين (1/18) ، إيضاح المكنون (2/127) . الفتح المبين للمراغي (2/204) ، ملحق تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان (2/374-375) ، الأعلام للرزكلي (1:75) ، معجم المؤلفين لكحالة (1/118) ، الموسوعة العربية الميسرة ص (1068) ، أصول الفقه تاريخه ورجاله لإسماعيل شعبان ص (384) ، فتاوى الإمام الشاطبي لأبي الأحناف ص (32) ، معجم الأصوليين لمحمد مظهر بقا (65/1) .

شامل الشاهين

ومقاصده، وتأكيد مراعاته للمصالح، وذلك في أسلوب تحليلي استقرائي مغاير لما عرف من قبل في دراسة علماء الأصول، أي أنه تفرد في ذلك عمّن سبقه من الأصوليين، أي لم يسبقه أحد من الأصوليين في منهجه الذي تناول به الأصول من خلال المقاصد⁽¹⁾، لا في الكتابة في المقاصد الشرعية الأصولية⁽²⁾. حتى اعتبر منهجه هذا، أو طريقته طريقة خامسة للأصول تضاف إلى الطرق والمدارس الأربعة التي مر ذكرها، وهي: طريقة المتكلمين، وطريقة الحنفية، وطريقة الجمع بين الطريقتين، وطريقة تخريج الفروع على الأصول.

كانت فكرة المقاصد ترد عند من سبق الشاطبي في مباحثهم الأصولية الجزئية أو الفرعية ولم يولها العناية الكافية، بينما نجد أن الإمام الشاطبي قد وسع فكرة المقاصد وقعد قواعدها وأسسها كنظرية متكاملة ومنهج مستقل، معتمداً في ذلك على المنهج الاستقرائي، لجملة أحكام الشريعة ونصوصها، ووضع تلك المقاصد في مراتب ثلاث، هي:

1-الضروريات.

2-الحاجيات.

3-التحسينيات.

(1) لم يضع الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات تعريفاً جامعاً مانعاً للمقاصد، فمن تتبع نهجه في الكتاب يجد أنه أشار أكثر من مرة إلى تعريفات الأصوليين من أنها: تعني المصلحة جلباً والمفسدة درءاً (الموافقات 256)، ويمكن أن نجعل تقسيماته للمقاصد إحدى أنواع تعريفاته لها، كقوله: "وتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لاتعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية (الموافقات 8/2) كما نجد أنه في موضع آخره قسم المقاصد إلى قسمين: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلفين.

(2) كانت فكرة المقاصد الشرعية عند الأصوليين ممن سبق الشاطبي كأمثال: إمام الحرمين الجويني، والغزالي، العز بن عبد السلام، والقرافي، وابن تيمية، وغيرهم، قد شكلت المبادئ والأسس التي مهدت للشاطبي أن يبدع ويظهر المقاصد كمنهج أو طريقة مستقلة في التأليف، حتى نجد أن العلاقة بين ما كتبه العز بن عبد السلام في قواعده والقرافي في فروقه وابن تيمية في مجموع فتاويه وبين ما كتبه الشاطبي في الموافقات علاقة واضحة وطيدة، سواء كان ذلك في تصور المقاصد، أو في تقسيمها وترتيبها، وفي كثير من معانيها.

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

كاشفاً بمنهجيته المتفردة عن أسرار التشريع وحكمته⁽¹⁾، لكي يستعين بها المجتهد للنظر في مستجدات الحياة ومشاكلها وقضاياها المختلفة المتجددة والمتطورة.

عرض الشاطبي منهجه المقاصدي من خلال كتابه "عنوان التعريف بأسرار التكليف" والمشهور بـ"الموافقات في أصول الأحكام" أو "الموافقات في أصول الشريعة"

أو "الموافقات" ⁽²⁾ ⁽³⁾ ⁽¹⁾.

(1) إن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم اللغة العربية، وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها.

أما الركن الأول: فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخالص، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم كما أنهم اتصفوا بالركن الثاني (معرفة أسرار الشريعة ومقاصدها) من طول صحبتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، فأدركوا المصالح وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع وأما من جاء بعدهم منهم من لم يحرز هذين الوصفين أو الركنين فكان لا بد له من قواعد تضبط له طريق استعمال العرب في التشريع للأحكام ونجدهم في الركن الأول (اللغة العربية) قد أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، ومما قرره أئمة اللغة، حتى نجد أن هذا النوع من القواعد هو غالب ما صنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصوير الأحكام، وشيئا من مقدمات علم الكلام ومسائله، ولكنهم أغفلوا الركن الثاني (علم أسرار الشريعة ومقاصدها) فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع إلا في إشارات وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها.

(2) طبع كتاب الموافقات طبعات عدة بتحقيقات مختلفة.

انظر الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص (369-371)، ص (502-505).

(3) وجعل كتاب الموافقات منحصراً في خمسة أقسام، هي:

الأول: في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

والثاني: في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصوورها والحكم بها أو عليها، سواء كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.

والثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام.

والرابع: في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما يضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل، وذكر مأخذها، وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين.

شامل الشَّاهين

قال عنه الشيخ رشيد رضا رحمه الله: "إنه كتاب لم يؤلف مثله في أصول الإسلام وحكمه"⁽²⁾.

سار الشاطبي في كتابه الموافقات بعرض القواعد في ظل العناية بمقاصد الشريعة، والمصالح التي يقدرها الشارع ويرسم ضوابطها؛ من أجل قيام مصالح العباد في الدين والدنيا معاً، مع الحرص على العناية باللغة العربية، والتوجيه إلى معرفة فقه الواقع، والبيئة التي نزل فيها الوحي.

وسعى أيضاً إلى بيان أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة، والمفهوم العام الكلّي للتكليف.

حاول الشاطبي من خلال الموافقات الرجوع بأصول الفقه إلى مقاصد الشريعة، بعد أن ابتعد عنها في مباحثه، نتيجة للتوسع في بعض أدواته ومباحث العلوم التي استمد منها.

فمثلاً كانت اللغة العربية ومباحثها في عصر الأئمة التي عاشها علم أصول الفقه في عصر الشاطبي قد بُدلتفهما جهود كبيرة، صرفت مباحث الأصول عن بيان حكمة التشريع.

لذلك سعى الشاطبي إلى تحويل تلك العلاقات الاستمدادية التي تربط علم أصول الفقه بالعلوم الأخرى من حالة "التداخل الابتدائي"⁽³⁾ إلى حالة "التداخل الإجرائي"⁽⁴⁾.

والخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد، والمتصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب. وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات. انظر: مقدمة الموافقات (10-9/1).

(1) انظر تسمية الشاطبي للكتاب في مقدمة الموافقات 1:10.

(2) تفسير المنار (طبعة المنار) لرشيد رضا (57/6).

(3) والتي كان وضعها فيه عارية خارجة عن مباحث الأصول الأصلية وأهدافه.

(4) أي تحويلها إلى أدوات تخدم غايات أعلى منها، هي المقاصد.

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

ولقد أشار الإمام الشاطبي إلى ذلك بقوله: "كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروغٌ فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك (1)، فوضعها في أصول الفقه عارياً (2)".

عالج الشاطبي في موافقاته الموقفة ظاهرة الاختلاف التي استهلكت جهود الفقهاء والأصوليين (3)، وذلك عن طريق الارتباط الدقيق بين المقاصد وعلم الأصول، مستنداً في ذلك إلى محورين أساسيين، هما:

المحور الأول: التمييز في المعارف المندرجة في أصول الفقه، أي بين المسائل المتأصلة والمسائل العارئة.

المحور الثاني: الفصل بين ما يدخل في الفقه وما يدخل في الأصول، وبين ما يدخل في الفقه ولا يدخل في أصوله.

وجعل قضية القطع واليقين مسألة محورية، أقرها مباشرة في المقدمة الأولى بقوله:

(1) أي بطريق مباشر لا بالوسائط.

(2) الموافقات: المقدمة الرابعة (37/1).

(3) والتي أشار إليها في مواضع عدة من الموافقات: منها قوله:

"فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحناعلى غير السواء؛ لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النفس التي هي بين المنقلبين مدارج الأسواء، فنضع السموم على الأدوية مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فهيم، ونسرخ من جهلنا بالدليل في ليل بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمشي إكباباً على الوجوه ونظن أننا نمشي على الصراط المستقيم" الموافقات (3/1). وقوله: "ليكون-أيها الخلّ الصفيّ، والصدّيق الوفيّ- هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدة في كلّ تحقيق وتحقق، ومرجعك في جميع ما يعنُّ لك من تصور وتصديق، إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم" الموافقات (11/1).

شامل الشَّاهين

" إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي" (1)، مشيراً بذلك إلى اليقين الموصل مباشرة إلى إدراك مقاصد الشرع وحكمته.

ومع هذا لم يقتصر منهج الشاطبي على علم المقاصد ونظريتها، بل كان له دور بارز في دراسة بعض المباحث الأصولية، كاهتمامه بمنهج الاستقراء الكلي في استخلاص المقاصد الشرعية وقواعد الاستنباط (2)، وضبط أصول الاجتهاد، والتي في نظره ثلاثة: هي: تحقيق المناط، واعتبار مآلات الأفعال، واعتبار المقاصد، وجعلها مبنية على كليات الشريعة ومقاصدها وأسرار التكليف، وراجع شروط المجتهد وأضاف إليها شرط معرفة المجتهد الواقع، وجعله من أساس الاجتهاد التطبيقي، بعد أن فرق بين الاجتهاد النظري والاجتهاد التطبيقي الذي عبر عنه بالاجتهاد في تحقيق المناط (3).

المبحث الثاني : منهج المقاصد أو المنهج الاستقرائي الكلي .

اشتهرت وعرفت هذه الطريقة بطريقة الشاطبي، نسبة إلى الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت 790 هـ) (4)، الذي ألف كتابه المشهور والمعروف بـ "الموافقات في أصول الفقه" (5) (1) (2).

(1) الموافقات للشاطبي: المقدمة الأولى (17/1-18).

(2) قال الشاطبي: "ولما بدا من مكنون السرِّ ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أُقيدُ منأوابده، وأضُمُّ من شوارده تفاصيل وجمالاً، وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبيناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية". مقدمة الموافقات (9/1).

(3) والذي عرفه بقوله: "معناه أن يثبت الحكم الشرعي بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله". الموافقات (12/5).

(4) انظر ترجمته في: فهرس الفهارس (134/1)، نيل الابتهاج (46)، الأعلام (75/1).

(5) وكان قد سماه من قبل: "عنوان التعريف بأسرار التكليف" ثم عدل عن هذه التسمية.

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

عرض فيه أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة⁽³⁾، متفرّداً في ذلك عن سبقه من الأصوليين⁽⁴⁾، سالكاً بذلك منهجاً إبداعياً جديداً.

اهتم الإمام الشاطبي اهتماماً كبيراً بأسرار التشريع ومقاصده، والتأكيد على مراعاة المصالح، وذلك من خلال أسلوب تحليلي مغاير لما عرف من قبله في دراسة علم الأصول، حتى اعتبر منهجه المتفرد الطريقة أو المنهج الخامس الذي يضاف إلى المناهج والطرق الأربعة السابقة التي مر ذكرها.

جعل الشاطبي كتابه في خمسة أقسام، هي:

القسم الأول : في المقدمات العلمية المحتاج إليها.

وهي ثلاث عشرة مقدمة، مشتملة على المبادئ العامة الضرورية لفهم مباحث الكتاب.

القسم الثاني: في الأحكام.

تطرق فيه إلى الأحكام الخمسة التكليفية، والأحكام الخمسة الوضعية، مبيّناً ارتباطها بمقاصد الشريعة، من تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

القسم الثالث : في المقاصد الشرعية، وما يتعلق بها من الأحكام.

القسم الرابع : في الأدلة.

انظر تسمية الشاطبي للكتاب في مقدمة الموافقات في 1:100.

(1) طبع الكتاب طبعات عدة : انظر الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص (502-505).

(2) سبق التعريف بهذه الطريقة ، وكذلك التعريف بكتاب الموافقات وأقسامه وموضوعاته ، ومنهج

الشاطبي فيه وفي الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(3) مقاصد الشريعة: هي الغايات والأهداف التي شرعت لها أو عندها الأحكام .

(4) أي: لم يسبقه أحد من الأصوليين في منهجه الذي تناول به الأصول من خلال المقاصد الشرعية الأصولية.

شامل الشَّاهين

تحدث في هذا القسم عن الأدلة الشرعية، وما أخذها، وطرق الحكم بها على أفعال المكلفين .

القسم الخامس : (وهو الخاتمة) : في الاجتهاد.

ذكر فيه أحكام الاجتهاد والتقليد ولواحقهما من التعارض والترجيح.

والكتاب لم يقتصر على المباحث الأصولية فقط، بل تناول مسائل فقهية، ومباحث وقضايا لغوية، وقواعد فقهية .

لم يعرف الإمام الشاطبي في كتابه هذا علم المقاصد، وذلك لأنه أطلق المقاصد وأراد بها حقيقتين مختلفتين، لا يجمعهما لفظ واحد .

حيث قال: " المقاصد قسمان: القسم الأول: مقاصد الشارع، والقسم الثاني: مقاصد المكلفين" (1).

لقد كان علم المقاصد في بداياته إشارات عابرة في ثنايا مباحث أصول الفقه، أعني ضمن مسالك العلة كالمناسب والمصلحة، ثم أخذت كتابات الأصوليين توليه عناية أكبر، حتى جاء الإمام الشاطبي فوسع فكرة المقاصد الشرعية، وجعلها نظرية متكاملة، معتمداً في ذلك على الاستقراء لجملة أحكام الشريعة ونصوصها .

كما بين ذلك في مقدمة الموافقات بقوله:

" ولما بدا من مكنون السير ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيّد من أوابده، وأضُمُّ من شوارده تفاصيلاً وجملًا، وأسوق في شواهد في مصادر الحكم وموارده مبيّنًا لا مجملًا، معتمداً على الاستقراءات الكلية ،

(1) أما علماء الأصول المعاصرون فقد عرفوا المقاصد تعريفاً خاصاً على اعتبار أنها مقاصد الشارع، وقالوا: إن لفظ المقاصد إذا أطلق فإنه يقصد به مقاصد الشارع، أما مقاصد المكلفين فخصوها بالإضافة، فيقولون: مقاصد المكلفين .

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمثّة في بيان مقاصد الكتاب والسنة" (1).

جعل الشاطبي علم المقاصد مقدماً على سائر العلوم، وحاكماً على مناهج الاجتهاد، وبسط الأدلة على ذلك في الجزء الثاني من كتابه الموافقات، ورتب مقاصد الشريعة وقسمها إلى: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات .

ولقد سبقه في ذلك الإمام الجويني الذي هو صاحب السبق في هذا التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع، كما أنه (الإمام الجويني) صاحب السبق أيضاً في الإشارة إلى الضروريات الكبرى في الشريعة .

ولعل الشاطبي في تأليفه عن المقاصد قد استفاد ممن سبقه من العلماء الذين تحدثوا عن المقاصد، أمثال: الحكيم الترمذي، والماتريدي (ت 333 هـ)، والقفال الشاشي (ت 365 هـ)، وأبو بكر الأبهري (ت 375 هـ)، وابن حزم (ت 384 هـ)، والباقلاني (ت 403 هـ)، وأبو الوليد الباجي (ت 474 هـ)، والجويني (ت 478 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ)، وابن رشد

(ت 595 هـ)، وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ)، والأمدي (ت 631 هـ)، وابن الحاجب (ت 646 هـ)، والعز بن عبد السلام (ت 660 هـ)، والبيضاوي (ت 685 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ)، والأسنوي (ت 772 هـ)، وابن السبكي (ت 771 هـ)، والقرافي (ت 684 هـ)، وابن تيمية (ت 728 هـ)، وغيرهم.

وهؤلاء العلماء رحمهم الله تعالى تكلموا في المقاصد بشكل جزئي غير كامل، أو ذكروها على العموم، بعكس الشاطبي الذي أصّل المقاصد وجعلها

(1) الموافقات للشاطبي (9/1).

شامل الشاهين

منهجاً وطريقة أصولية، أي أن صورة المقاصد ومنهجيتها لم تكتمل إلا على يد الإمام الشاطبي⁽¹⁾(2).

المبحث الثالث : ميزات وسمات منهج الطريقة الشاطبية

أولاً: الاهتمام بكليات الشريعة ومقاصدها .

ثانياً: عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة، والمفهوم العام الكليّ .

ثالثاً: غاية هذه الطريقة بناء علم أصول الفقه على القطع، ومحاولة التوفيق بين المذاهب.

رابعاً: تفرد صاحب هذه الطريقة في عرض أصول الفقه والكتابة فيه من خلال المقاصد.

خامساً: بناء النظر الاستنباطي الاجتهادي على كليات الشريعة ومقاصدها، وعلى أسرار التكليف .

(1) ان منهج الإمام الشاطبي في المقاصد لم يأت اعتباطاً، أو من فراغ، وإنما جاء بعد بحث واستقراء عميق، وكان هناك أكثر من سبب ودافع للكتابة والتأليف في المقاصد، ولقد أشار إلى ذلك في كتابه الموافقات، ويمكن أن نجملها في ثلاثة:

- 1- اعتقاد الشاطبي غير المحدود بصحة ما ذهب إليه الإمام مالك من اجتهادات فقهية وعقائدية، وصرح تفضيل تقليده على غيره من الأئمة (الموافقات 4/390)
- 2- عدم وضوح آراء العلماء في المقاصد، واختلاف مسالكهم في قواعد الشريعة، وذكرهم لها على العموم (الموافقات 2/135).
- 3- إدراك الشاطبي العميق لمسؤوليته التي كلف بها في نشر العلم وعدم كتمانها، وأنه كان يعلم بأن ما جاء به من مباحث لم تكن من مألوف الناس .

(2) إن نسبة الإمام الشاطبي في علم المقاصد كنسبة الإمام الشافعي في علم أصول الفقه فكل منهما أبدع في التأليف المنهجي المنفرد، كما قدمه بعض العلماء على ابن خلدون في الابتكار والتجديد وجعلوه من مجددي القرن الثامن الهجري .

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

سادساً: اعتماد المنهج المقاصدي أو النظرية المقاصدية لإثبات قطعية الأدلة في بناء الأحكام على المقاصد .

سابعاً: قسم المنهج الشاطبي مقاصد الشريعة، وجعلها في ثلاث مراتب، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات⁽¹⁾.

ثامناً: جعل المقاصد في قسمين :

- قسم يرجع إلى الشارع .

- وقسم يرجع إلى قصد المكلف⁽²⁾.

أما مقاصد الشرع فجعلها في أربعة أنواع، هي:

1- مقاصد وضع الشريعة ابتداءً⁽³⁾.

2- مقاصد وضع الشريعة للإفهام.

3- مقاصد وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

4- مقاصد وضع الشريعة لدخول المكلف تحت حكمها.

تاسعاً: تبنى الشاطبي نهجاً إبداعياً متميزاً في اعتماد نظرية المقاصد على أسلوب الاستقراء العام لأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها الكلية ، ليرتقي بها من الظنية إلى القطعية⁽⁴⁾.

(1) انظر الموافقات للشاطبي (2:39-4).

(2) لم يقسم الإمام الشاطبي هذا القسم إلى أنواع ، وإنما بحثه في مسائل فقط .

(3) وهو أهم أقسام المقاصد الأربعة، وعليه مدارها؛ لذلك نجد الأصوليين -عدا الشاطبي- اقتصرُوا عليه عند الكلام عن المقاصد.

(4) قال الشاطبي: " ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى

شامل الشّاهين

عاشراً: استعمال الكليات والجزئيات، بدل العموم والخصوص .

الحادي عشر: الإكثار من ذكر الأدلة.

الثاني عشر: حصر الأدلة في قسمين: عقلية ونقلية، والتقديم في أصول الفقه يكون للأدلة النقلية، أما العقلية فتأتي تبعاً لها.

الثالث عشر: الأدلة في هذه الطريقة هي: الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأفعال التابعين، والإجماع، والقياس.

الرابع عشر: جعل المصالح الضرورية هي أصل الحاجيات .

الخامس عشر : لم يذكر الشاطبي في كتابه مبحثاً واحداً من المباحث المدونة في كتب الأصول ، إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة ، أو تفرع أصل .

السادس عشر : لم يغض الشاطبي من فضل المباحث الأصولية ، بل تراه يقول في كثير من مباحثه : إذا أضيف هذا إلى ما تقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود.

السابع عشر: الارتقاء بعلم أصول الفقه من مستوى العلم الذي تندرج تحته العلوم البيانية (من فقه، ونحو، وكلام، وبلاغة) إلى مستوى العلوم البرهانية، التي تتعامل مع الكليات، وتعتمد على البرهان، وتطلب اليقين .

الثامن عشر: عدم الفصل منهجياً بين علم أصول الفقه والمقاصد، بل جعل الشاطبي المقاصد من ضمن المباحث الأصولية⁽¹⁾.

بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على ما ثبت عند العامة؛ جود حاتم، وشجاعة علي⁽¹⁾.

الموافقات (39/2).

(1) وإن أفرد الشاطبي للمقاصد جزءاً خاصاً بها وتوسع فيها كثيراً بطريقة لم يسبق إليها .

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

التاسع عشر: النظرة الكلية الدقيقة لأسرار التشريع وفلسفته .

العشرون: تعد آراء الإمام الغزالي ومؤلفاته من أهم مصادر هذه الطريقة
(1).

الحادي والعشرون: وضعت هذه الطريقة المعالم لمكانة العرف والعادة
في الشريعة وأحكامها.

الثاني والعشرون: حصرت الطريقة الشاطبية الجهات التي يعرف منها
مقاصد الشارع، وذكرت مسالك الكشف عنها (2).

الثالث والعشرون: يعدّ هذا المنهج تأصيلاً وامتداداً لمباحث المقاصد التي
تناولها علماء الأصول ممن سبق الشاطبي .

الرابع والعشرون: إنّ تكاليف الشريعة ترجع إلى تحقيق مقاصدها .

الخامس والعشرون: اشتراط فهم المقاصد لبلوغ درجة الاجتهاد .

السادس والعشرون: الاهتمام الكبير بأسرار التشريع ومقاصده .

السابع والعشرون: التفرد بمراعاة المصالح عمّن سبقه من المناهج .

الثامن والعشرون: التوسع في فكرة المقاصد وأسسها، وجعلها كنظرية
متكاملة، ومنهج مستقل.

(1) فأراؤه وكتبه تحتل الصدارة من بين آراء العلماء وكتبهم التي ذكرها الشاطبي في موافقاته الموقفة.

(2) وهي:

1- الأمر الابتدائي التصريحي المجرد.

2- علل الأمر والنهي.

3- المقاصد التابعة المؤكدة للمقاصد الأصلية.

4- عدم الفعل مع وجود المقتضي.

انظر: الموافقات (2:7) وما بعدها .

شامل الشَّاهين

التاسع والعشرون: إضافة معرفة الواقع إلى شروط المجتهد (1)، وجعله من أساس الاجتهاد التطبيقي (2).

الثلاثون: بناء أصول الاجتهاد على ثلاثة أمور، هي : تحقيق المناط، واعتبار مآلات الأفعال، واعتبار المقاصد .

الحادي والثلاثون: التفريق بين الاجتهاد النظري، والاجتهاد التطبيقي، والذي عبر عنه الشاطبي بالاجتهاد في تحقيق المناط (3).

الثاني والثلاثون: التمييز بين المسائل الأصولية المتأصلة، والمسائل الأصولية العارضة .

الثالث والثلاثون: معالجة ظاهرة الاختلاف (4) التي استهلكت جهود الفقهاء والأصوليين، وذلك عن طريق الارتباط الوثيق بين المقاصد وعلم الأصول (5).

(1) وهذا الشرط لم يذكره الأصوليون في شروط الاجتهاد بالتنصيص عليه صراحة، وإن كان متضمناً في اجتهاداتهم .

(2) انظر: الموافقات للشاطبي (12/5).

(3) انظر: الموافقات للشاطبي (12/5).

(4) والتي أشار إليها في مواضع عدة من الموافقات؛ منها قوله:

"فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء؛ لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النفس التي هي بين المنقلبين مدارج الأسواء، فنضع السموم على الأدوية مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فهيم، ونسرحُ من جهلنا بالدليل في ليل بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمشي إكباباً على الوجوه ونظن أننا نمشي على الصراط المستقيم"

الموافقات (1:3) وقوله: "ليكون-أيها الخلُّ الصفيُّ، والصدیق الوفيُّ- هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدة في كلِّ تحقُّقٍ وتحقيقٍ، ومرجعك في جميع ما يعنُّ لك من تصور وتصديق، إذ قد صار علماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، وموردًا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم"

الموافقات (1:11)

(5) انظر الموافقات (3/1)، (11/1).

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

الرابع والثلاثون: جعل قضية القطع واليقين مسألة محورية (1).

الخامس والثلاثون: التمييز بين ما يدخل في الفقه وما يدخل في الأصول، وبين ما يدخل في الفقه ولا يدخل في الأصول .

السادس والثلاثون: تبني منهج الاستقراء الكلي في استخلاص المقاصد الشرعية، وقواعد الاستنباط ، وبعبارة أخرى إن منهج الاستقراء الكلي في هذه الطريقة اعتمد على معرفة كليات الشريعة ومقاصدها ، ثم بناء النظر الاستنباطي الاجتهادي على هذه الكليات والمقاصد وأسرار التكليف .

السابع والثلاثون: عرض القواعد الأصولية في ظل العناية بمقاصد الشريعة والمصالح .

الثامن والثلاثون: التنبيه على فقه الواقع ومكانته في التشريع.

التاسع والثلاثون: التشجيع في الاستعانة بأسرار التشريع وحكمته في الاجتهاد والحكم على مستجدات الحياة ومشاكلها وقضاياها المختلفة المتجددة والمتطورة.

جعلت هذه الطريقة وصاحبها شروط المجتهد محصورة في أمرين:

الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

الثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

الأربعون: أوجدت هذه الطريقة بعض النظريات في علم المقاصد وحصرتها ، وأفردت كل نظرية بفصل خاص بها بعد تتبع جزئياتها ، وجعلها في مبادئ كلية على النحو المعاصر في دراسة نظريات القوانين الغربية .

(1) انظر الموافقات: المقدمة الأولى (1/17-18).

شامل الشّاهين

الحادي والأربعون :أوضحت هذه الطريقة العلاقة بين المقاصد وبين إصلاح الإنسان وسعادته في الدنيا بإبعاد المفسد والشور عنه ، وسعادته في الآخرة بنيل رضوان الله تعالى ورحمته.

الثاني والأربعون :إن المباحث التي ذكرتها هذه الطريقة على سبيل المثال لا الحصر ، هي نماذج تجديدية يمكن دراستها وإحيائها وإثراء الدعوة والثقافة الإسلامية المعاصرة بها.

الثالث والأربعون : بينت هذه الطريقة أن مقاصد الشريعة كانت مرعية عند الأحكام لدى علماء المسلمين في كل عصورهم ، وأن الاختلاف الحاصل بينهم هو في طريق الوصول إلى معرفة مقاصد الشارع .

الرابع والأربعون : اكتملت صورة المقاصد على يد صاحب هذه الطريقة الإمام الشاطبي.

الخامس و الأربعون : يعد الإمام الشاطبي المؤسس الحقيقي لمباحث مقاصد الشريعة ، وإن نسبته فيها كنسبة الإمام الشافعي في أصول الفقه .

السادس والأربعون : عالج الإمام الشاطبي ما يعترضه حول مقاصد الشريعة، وقطعية الأصول بطريق التوفيق ، والوصول إلى الاتفاق عن طريق المأل والغايات، فمهما وقع الاختلاف بين الأئمة حول بعض القواعد الأصولية، أو المسائل الفقهية ، فإن المأل لكل هذه الاختلافات هو الاتفاق : لأن ما يسعى إليه الجميع هو تطبيق أحكام الشرع الحنيف .

السابع والأربعون : إن الجانب الفقهي عند الإمام الشاطبي منحصر في الغالب ، في المذهب المالكي والفقهاء المالكي .

الثامن والأربعون :يعد الإمام الشاطبي تعلييل الشريعة برعاية المصلحة مسألة قطعية مسلمة ، وأن ذلك يصدق على جملتها وجزئياتها بلا استثناء .

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

التاسع والأربعون: أفردت هذه الطريقة المقاصد بكتاب (الموافقات).

الخمسون: قدمت هذه الطريقة ومن خلال كتاب صاحبها (الموافقات) القواعد الجامعة وصاغتها بصياغة دقيقة، كما ذكرت هذه الطريقة العشرات من القواعد التي تختصر كثيراً من جوانب نظرية المقاصد ومنهجها.

الحادي والخمسون: ترى هذه الطريقة أنه ما وقع الابتداء، وما افتترقت الفرق إلا بسبب الجهل بمقاصد الشريعة⁽¹⁾.

الثاني والخمسون: تحويل العلاقات الاستمدادية التي تربط أصول الفقه بالعلوم الأخرى من حالة "التداخل الابتدائي العاري" إلى حالة "التداخل الإجرائي" الذي يخدم المقاصد⁽²⁾.

الثالث والخمسون: أثر جهد الشاطبي التجديدي في صلب المنهج الأصولي، لينعكس بعد ذلك على موضوعاته ومعايره وهيكله.

الرابع والخمسون: اعتبار المقاصد أساس النظر الأصولي.

الخامس والخمسون: لا خلاف في أن الشاطبي قد سار بالمقاصد وأخذ بها شوطاً بعيداً متقدماً على كل من كتب فيها من الأصوليين.

السادس والخمسون: نقل أصول الفقه من دائرة التنظير للفهم، إلى دائرة التنظير للتطبيق.

السابع والخمسون: لم يقتصر هذا منهج الشاطبي على علم المقاصد ونظريته، بل كان له الدور البارز في دراسة بعض المباحث الأصولية، حيث نجد

(1) ويندرج تحتها: التعصب، واتباع الهوى، والتصميم على اتباع العوائد.

(2) أشار الشاطبي إلى ذلك بقوله: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا يكون عنواً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية".

الموافقات: المقدمة الرابعة (37/1).

شامل الشّاهين

أنه اهتم به منهج الاستقراء الكلي، وقواعد الاستنباط، وضبط أصول الاجتهاد، وشروط المجتهد.

الثامن والخمسون : العودة بعلم أصول الفقه إلى مقاصد الشريعة بعد أن ابتعد عنها في مباحثه ومسائله، نتيجة للتوسع في بعض أدوات علم الأصول ومباحثه الاستمدادية.

التاسع والخمسون : أثبتت هذه الطريقة الشاطبية أن الشريعة ترجع في كل حكم إلى قول واحد ، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين في إدراك مقاصد الشارع في حكم من الأحكام .

الستون : بينت أنواع الاجتهاد وما ينقطع منها وأنواعه ، وما لا ينقطع إلى قيام الساعة، وما يتوقف منها على الركنين : حذق اللغة العربية ، وفهم مقاصد الشريعة على كمالها ، وما يتوقف على أحسن وجه منها على الثاني دون الأول ، وما لا يتوقف على واحد منهما.

والحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين .

أهم المراجع والمصادر

إحكام الفصول في أحكام الأصول: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الأندلسي، ت 474 هـ تحقيق: عبد المجيد تركي. الطبعة الأولى. بيروت: دار النهضة العربية، 1407 هـ / 1986 م.

إحكام الفصول في أحكام الأصول: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الأندلسي، ت 474 هـ تحقيق ودراسة: د. عبد الله محمد الجبوري. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1409 هـ / 1989 م.

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

الإحكام في أصول الأحكام: الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد التغلبي، ت 631هـ تحقيق: سيد الجميلي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ / 1984م.

الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري الأندلسي، ت 456هـ تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس. الطبعة الأولى. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1400هـ / 1980م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني الصنعاني، ت 1250هـ م. ط. الطبعة الثانية. دمشق: دار ابن كثير، 1424هـ / 2003م.

الإشارات (الإشارة) في أصول الفقه: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الأندلسي، ت 474هـ م. ط. الطبعة الرابعة. تونس: مطبعة التليلي، 1368هـ / 1949م. أصول البزدوي = كنز الوصول إلى معرفة الأصول: البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن بن عبد الكافي، ت 482هـ الطبعة الأولى. إستانبول: مطبعة الصحافة العثمانية، 1308هـ / 1890م.

أصول البزدوي = كنز الوصول إلى معرفة الأصول: البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن بن عبد الكافي، ت 482هـ الطبعة الأولى. كراچي [باكستان]: مكتبة مير محمد . ت. (طبع معه كتاب: تخریج أحاديث البزدوي).

أصول التشريع الإسلامي: د. علي حسب الله. م. ط. الطبعة الخامسة. القاهرة: دار المعارف، 1396هـ / 1976م.

أصول الفقه: محمد أبو زهرة. م. ط. القاهرة: دار الثقافة العربية، 1393هـ / 1973م.

أصول الفقه: محمد أبو النور زهير. قدم له: علي جمعة محمد. الطبعة الأولى. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ / 1992م.

أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفى شبلي. م. ط. ط. الجيزة: مطبعة جامعة القاهرة، والكتاب الجامعي، 1412هـ / 1992م.

شامل الشَّاهين

- أصول الفقه: تاريخه ورجاله: شعبان محمد إسماعيل. الطبعة الأولى. الرياض: دار المريخ، 1401 هـ / 1981 م.
- أصول الفقه لغير الحنفية: إبراهيم عبد الحميد، حسن وهدان، عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الأولى. القاهرة: لجنة البيان العربي، 1383 هـ / 1963 م.
- أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي: عبد الوهاب الخلاف. م. ط. الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعة النصر، 1361 هـ / 1942 م.
- أفعال الرسول^٨ ودلالاتها على الأحكام الشرعية: محمد سليمان الأشقر. م. ط. الطبعة الأولى [الطبعة الثانية]. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1416 هـ / 1996 م.
- البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر التركي المصري، ت 794 هـ تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، عبد الستار أبو غدة، عمر سليمان الأشقر. مراجعة: تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، عبد الستار أبو غدة، عمر سليمان الأشقر. م. ط. الطبعة الثانية. الكويت: دار الصفوة، 1413 هـ / 1992 م.
- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: الأصفهاني، شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الشافعي، ت 749 هـ تحقيق: محمد مظهر بقا. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1406 هـ / 1986 م.
- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية: ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، ت 861 هـ. بيروت، دار الكتب العلمية. د. ت.
- التخريج عند الفقهاء والأصوليين: يعقوب الباسين. الرياض: مكتبة الرشد 1414 هـ
- تغيير التنقيح في الأصول: ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان الرومي، ت 940 هـ الطبعة الأولى. إستانبول: مطبعة جمال الدين أفندي، 1308 هـ / 1890 م.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب صالح. م. ط. الطبعة الثالثة. بيروت. د. ن. 1404 هـ / 1984 م.
- تقريب الوصول إلى علم الأصول: ابن جزى، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي المالكي، ت 741 هـ دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس. الطبعة الأولى. عمان: دار الأقصى، 1410 هـ / 1990 م.

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

التمهيد في أصول الفقه: الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي، ت 510 هـ دراسة وتحقيق: د. مفيد محمد أبو عيشة، محمد بن علي بن إبراهيم. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1406 هـ / 1985 م.

التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: الأسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر الأموي، ت 772 هـ. م. ط. الطبعة الثانية. مكة المكرمة: دار الإشاعة الإسلامية، 1387 هـ / 1968 م.

جمع الجوامع في أصول الفقه = متن جمع الجوامع: السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، ت 771 هـ. الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الخيرية، 1306 هـ / 1888 م.

حاشية الأزميري على مرآة الأصول = حاشية على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول: الأزميري، محمد بن ولي بن رسول القرشيري، ت 1102 هـ. الطبعة الأولى [طبع حجر]. القاهرة: مطبعة بولاق، 1258 هـ / 1842 م.

حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع: البناني المغربي، عبد الرحمن بن جاد الله، ت 1198 هـ. م. ط. الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1356 هـ / 1937 م.

حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى = حاشية التفتازاني على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب = حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الهرري الخراساني، ت 792 هـ. مراجعة وتصحيح: شعبان محمد إسماعيل. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1393 هـ / 1973 م.

حاشية الجرجاني على شرح مختصر المنتهى = حاشية الجرجاني على شرح العضد = حاشية الجرجاني على شرح عضد الدين الإيجي: الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي، ت 816 هـ. م. ط. الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعة الفحالة الجديدة، 1393 هـ / 1973 م.

شامل الشاهين

- حجة الله البالغة: الدهلوي، أبو عبد العزيز أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم العمري، ت 1176 هـ الطبعة الأولى. القاهرة: دار التراث العربي، 1398 هـ / 1978 م.
- حجية السنة: عبد الغني عبد الخالق. م. ط. الطبعة الثانية. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة: دار الوفاء، 1413 هـ / 1993 م.
- الحسامي = المنتخب = المنتخب الحسامي = مختصر الأخسيكتي في الأصول = متن الحسامي = مختصر الأصول: الأخسيكتي، حسام الدين أبو الوفا محمد بن محمد، ت 644 هـ الطبعة الأولى. لكنو [الهند]: المطبعة العالية، 1293 هـ / 1876 م.
- دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه: رمضان عبد الودود اللخمي. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الهدى، 1405 هـ / 1985 م.
- دلالات النصوص وطرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي: مصطفى إبراهيم الزلمي. الطبعة الأولى. بغداد. مطبعة أسعد، 1400 هـ / 1979 م.
- الدليل الجامع الى كتب أصول الفقه المطبوعة المطبوعة المطبوعة باللغة العربية: شامل الشاهين. الطبعة الأولى. دمشق: دار غار حراء، 1424 هـ / 2004 م.
- الرسالة: الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المطلبي المكي، ت 204 هـ تحقيق: أحمد محمد شاكر. الطبعة الأولى. القاهرة: مطبعة الباي الحلبي، 1388 هـ / 1969 م.
- الرسالة: الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المطلبي المكي، ت 204 هـ إعداد ودراسة: محمد نبيل غنايم، مراجعة: عبد الصبور شاهين. الطبعة الأولى. القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1408 هـ / 1988 م.
- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية: محمد هشام برهاني. الطبعة الأولى. بيروت: مطبعة الريحاني، 1406 هـ / 1985 م.
- شرح مختصر ابن الحاجب = شرح العضد على مختصر ابن الحاجب = شرح العضد على مختصر المنتهى: عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشيرازي، ت 756 هـ الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعة الفجالة الجديدة، 1393 هـ / 1973 م.

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

العرف والعادة في رأي الفقهاء: أحمد فهيم أبو سنة. م. ط. الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1367هـ / 1947 م .

عصارة الأصول (امتحان القضاة): محمد رحيم بن عبد الله الأكييني، ت 1327 هـ. دراسة وتحقيق وتعليق: شامل الشاهين. الطبعة الأولى. دمشق: دار النهضة، 1427هـ / 2006 م.

عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين: أحمد محمد نور سيف. م. ط. الطبعة الثانية. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1421 هـ / 2000 م.

عنوان التعريف بأسرار التكليف = الموافقات في أصول الشريعة = الموافقات في أصول الأحكام: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، ت 790 هـ شرح وتخرىج: عبد الله دراز، ومحمد عبد الله دراز. م. ط. الطبعة الرابعة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ / 2001 م.

عوارض الأهلية عند الأصوليين: حسين خلف الجبوري. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: مركز البحوث الإسلامية بجامعة أم القرى، 1408هـ / 1988 م.

فقه المقاصد: جاسر عودة. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1421 هـ / 2006 م. الكوكب الدرري في ما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية: الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، ت 772 هـ. تحقيق: محمد حسن عواد. الطبعة الأولى، عمان/الأردن، دار عمار، 1405هـ/1985م.

مجموع رسائل في أصول الفقه:

مقدمة في نكت من أصول الفقه [من أصول الشافعية]: لابن فورك.

رسالة في أصول الفقه [من أصول الظاهرية]: لمحي الدين بن العربي الحاتمي.

رسالة في المصالح [من أصول المالكية]: للطوفي.

رسالة في أصول الفقه: للسيوطي. الطبعة الأولى. بيروت: المطبعة

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول: ملا خسو، محمد بن فراموز بن علي، ت 885 هـ. م. ط. الطبعة الثالثة. إستانبول: دار الطباعة العامرة، 1317 هـ / 1899 م.

شامل الشّاهين

معجم الأصوليين : محمد مظهر بقا .

ط1. مكتبة مكلّة المكرمة : معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى ن1414هـ /1994م.
المغني في أصول الفقه: الخبازي، جلال الدين عمر بن محمد بن عمر الخجندي، ت 691 هـ
تحقيق: محمد مظهر بقا. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: مركز البحوث الإسلامية
بجامعة أم القرى، 1403هـ / 1983 م.

مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: التلمساني، محمد بن أحمد بن علي الإدريسي
الحسني، ت 771 هـ م. ط. الطبعة الثانية. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1382هـ / 1962
م.

مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن عبد القادر بن
محمد، ت 1284 م. الطبعة الأولى. تونس: مكتبة الاستقامة، المطبعة الفنية، 1366هـ /
1946 م.

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: يوسف حامد العالم. م. ط. الطبعة الثانية [الطبعة
الثالثة]. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1415هـ / 1994 م.
مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علاء الفاسي. الطبعة الخامسة. بيروت: دار الغرب
الإسلامي، 1993 م.

مقدمة موجزة في علم أصول الفقه: شامل الشّاهين. الطبعة الأولى. دمشق: دار غار حراء،
1424هـ / 2004 م.

منار الأنوار في أصول الفقه: النسفي، حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن
محمود، ت 710 هـ دراسة وتحقيق وتعليق: شامل الشّاهين (موسوعة منار الأنوار
الأصولية). الطبعة الأولى. دمشق: دار غار حراء، 1428هـ / 2007 م.

المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: محمد فتحي الدريني. م. ط. الطبعة
الثانية. دمشق: الشركة المتحدة، 1405هـ / 1985 م.

الموافقات في أصول الشريعة = الموافقات في أصول الأحكام: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم
بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، ت 790 هـ تعليق: محمد الخضر حسين
التونسي. الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة السلفية، 1341هـ / 1922 م.

منهج المقاصد (طريقة الإمام الشاطبي)

- ميزان الأصول في نتائج العقول: السمرقندي، علاء الدين أبو منصور محمد بن أحمد، ت 539 هـ دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الملك السعدي. الطبعة الأولى. بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1407هـ / 1987م.
- نثر الورود على مراقبي السَّعود: الشنقيطي، محمد الأمين ابن محمد المختار. الطبعة الأولى : السعودية: دار المنارة، 1415هـ / 1995م
- نشر البنود على مراقبي السَّعود: الشنقيطي، عبد الله بن ابراهيم العلوي. . الطبعة الأولى . بيروت: دار الكتب العلمية، 1409 هـ / 1988م
- الوصول إلى علم الأصول: ابن برهان، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي، ت 518 هـ تحقيق: عبد الحميد أبو زيد. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة المعارف، 1403هـ / 1983م

Balkanlarda Tarih ve Kültür Gezisi
ya da Beyaz Mermerden Bir Mezar Taşına Sevinmek
Adnan ADIGÜZEL¹

27 Ağustos-3 Eylül 2013'te İslam Tarihçileri Derneğinin organize ettiği "Balkan Kültür ve Tarih Gezisi"ne katıldık. Ziyaret ettiğimiz bu coğrafya ecdadımızın yüzyıllarca hâkim olduğu ve hemen hemen gezdiğimiz yerlerin tamamında yaklaşık bir asır öncesine kadar da hâkim olduğu yerlerdi. Dolayısıyla buralardaki ziyaretimizde ya bizzat ecdadın hatıralarını görerek ya da onların hayalini düşünerek adeta düşler âleminde gezdik. Buralar yüzyıllarca dilimizin konuşulduğu, insanımızın gülümseyerek birbirlerini selamladığı, çarşılarında bizim ürünlerimizin satıldığı, her sokak başındaki camide beş vakit ezanın okunduğu mekânlardı. Şimdi de ezan okunan mekânların az da olsa hâlâ olması ne büyük bir mutluluk sebebiydi... Yine her gittiğimiz yer Anadolu'daki bir şehre benzetiliyordu, Bursa'ya, Kütahya'ya, Kastamonu'ya...

Balkanlarda bulunduğumuz süre içindeki en büyük mutluluklardan biri de camilerde cemaatle namaz kılabilmek oldu. Türkiye'de pek önemsemediğimiz bu durum orada büyük bir aşkla yapılan bir işti ve belki de içimizde düzenli namaz kılmayanların bile büyük bir iştiyakla namaz kılmalarına şahit olundu... Camilerde cemaatle namaz kılarken geçmişteki güçlü varlığımızın bir hatırasını yaşıyor, yeniden o günlerde yaşıyormuş gibi bir hayale dalyorduk. Adeta, bizi izleyen birilerine 'İşte hâlâ buradayız, hâlâ namazdayız, hâlâ Müslümanız ve Müslümanları her türlü yok etme kampanyalarına karşı hâlâ cemaat halinde buradayız.' diyorduk...

Müslümanların bıraktıkları eserler Sarayova, Kosava, Üsküp vb. bazı yerler dışında ne kadar da seyrekleştirilmişler!... Birçok cami, medrese, köprü, vb. Müslümanları hatırlatan yapılar yok edilmiş... Bölgedeki şehirlerin bazılarında son savaşta yaralanmış yarım minareler görüyoruz... Şehirlerde Osmanlının yüzyıllık ayrılığında onlarca, yüzlerce eserden belki numunelik birkaç örnek kalmış. Onların da

¹ Doç.Dr, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi.

yaşatılması için el atılması, elden geçirilmesi restore edilmeleri gerekiyor. Bu anlamda gittiğimiz her yerde yoğun bir şekilde TİKA'nın restore ettirdiği yapılar gördük. Yine Bursa Büyükşehir Belediyesi'nin desteğiyle ayağa kaldırılan eserler var... Ama yapılacak o kadar çok iş var ki, yapılanlar sadece bir örnek mahiyetinde, binlerce yapıdan numunelik bir kaçı gibi kalıyor...

Ecdad canı pahasına bu toprakları vatan haline getirmiş. Buraların İslam'la şereflenmesine vesile olmuş. Geride ah dili olsa da konuşsa diyeceğimiz sayısız eser bırakmış... O eserlerden bir kısmı ise, zamana meydan okurcasına ayakta... Allah bu eserleri ve topraklardan Müslümanları eksik etmesin...

Saray Bosna'da mezarlar siyah ve beyaz olarak iki çeşit mermerden yapılmış. Bunlardan beyaz olanları Müslümanların, Siyahlar ise Hıristiyanların mezarları. Müslüman ve Hıristiyan mezarları bazen ayrı ayrı yerlerde, bazen de aynı mekânda, birbirine bitişik mekânlarda... Çarşıda pazarda bir arada yaşayan insanların mezarları da bir arada bulunuyor, geçmişte olduğu gibi... Bunu düşünerek her gördüğümüz mezarlığa bakarken Müslüman mezarlığı mı, Hıristiyan mezarlığı mı olduğunu (istisnaları olmakla birlikte) ilk bakışta belirlemek mümkün. Araçla yola devam ederken yollar boyunca siyah mezarlıkların yanından geçtikçe bölgenin Hıristiyan bölgesi olduğu ya da Hıristiyan bölgesi haline getirildiğini, Müslümanların buralardan çıkarıldığını hüznü bir şekilde düşünerek gidiyoruz. Ancak bu arada zaman zaman bir beyaz mezar(lar) görmek ne büyük bir sevinç Allah'ım... İnsanın bir mezara sevinebileceği aklımızın ucundan bile geçmezdi... Ama burada beyaz mezarlar gördükçe buruk bir sevinç yaşıyoruz. Dua ediyor, 'Allah mezar sahiplerinin ve mezarların varlıklarını daim etsin.' diyoruz.

Kaniye Kalesi'ni kahramanca müdafaa eden Gazi Tiryaki Hasan Paşa'ya ait olduğu söylenen bir sözü hatırlıyoruz burada: 'Zafer ileridedir oğlum. Hücum edip düşman hududunu aşarak bir mezar yeri almak, geri dönüp kaçarak bin yıl yaşamaktan daha iyidir...' Evet, bu güzel sözleri Kosovalı bir Arnavut olan Mehmet Akif Safahat'ında şöyle şiirleştirmiştir:

İşitmedin mi ne söylerdi muhterem ceddin:
"Zafer ilerdedir oğlum, hücûm edip aşarak,
Hudûd-ı düşmanı hiç yoksa bir mezar almak;
Geçip de ric'ate bin yıl muammer olmaktan
Hayırlıdır... Ne yaman söz, ne kahraman iman!

(Safahat, Dördüncü Kitap, Fatih Kürsüsünde)

BALKANLARDA TARİH VE KÜLTÜR GEZİSİ
YA DA BEYAZ MERMERDEN BİR MEZAR TAŞINA SEVİNMEK

Şimdi bizler de ecdadımızın mezar taşlarına bakarak o yerlerin bizim olduğunu söyleyebiliyoruz. Yani mezar taşlarımız sanki tapu kayıtlarımız gibi... Yine Mithat Cemal Kuntay'ın dediği gibi *uğrunda ölünen yerler vatandır* ve buralar da ecdadımızın uğruna öldükleri yerlerdir, yani vatandır...

Sarayova Başçarşı, şehitlik ve Bilge Kralımız Aliya'nın kabri, Tayyib Okıç Hoca'mızın kabri, Hüsrev Bey (Begova) Kütüphanesi ve çevresinde camiler... Osmanlı mirası ve bu mirasın hatıralarını canlı bir şekilde yaşatan eserleri ziyaret ve bu eserleri, Osmanlı Müslüman kimliğini korumak ve yaşatmak için son savaşta şehit olanları dualarla yâd edip buradan ayrılıyor...

Tırvanik, Elçi İbrahim Paşa Medresesi hâlâ yaşıyor, öğrenci yetiştirmeye devam ediyor. Bir imam hatip lisesi konumunda ve 500 öğrencisi olduğunu öğreniyoruz. Yine bu okulun ülkenin imam hatip ihtiyacını karşılandığını... Yerli rehberimiz burasının saygın bir okul olduğu söylüyor. Yine burada buz gibi suların aktığı kaynaktan su içiyor ve Alaca (Mustafa Paşa) Camii'ni ziyaret ediyoruz... Cami içinde ülkemizdeki camilerde olduğu gibi mihrabın sağından ve solundan yayılarak belli aralıklarla Allah, Muhammed, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan, Hüseyin yazıları ve minberinde yeşil zemin üzerine ayyıldızlı bayrağın asılı olduğunu görüyoruz. Ve mihrab üzerinde Osmanlı yapılarında çok yaygın olarak bulunan "*Küllemâ dehale aleyhâ Zekerıyyal Mihrab*" (Âl-i İmran, 3/37) ayeti...

Konyiç, Nevadra Nehri, nehir üzerinde 1945'de yıkılan ve 2005'te TİKA tarafından tekrar yaptırılan tarihi köprü ve Osmanlı çarşısı... Ve Osmanlı'nın Saraybosna'nın güneyindeki son noktası Poçitel... Burada bulunan Hacı Ali Paşa Camii...

Blagay'a, Buna Nehri'nin doğduğu noktaya gidiyoruz... Buradan bakınca devasa bir dağ kütlelerinin eğimli bir şekilde aşağı doğru indikçe oluşan açıklığa yerleştirilen Sarısaltık (Alperenler) Tekkesi'ni ziyaret ediyoruz. Tekke'nin olduğu yerden bakınca kendimizi dağın altında /içinde gibi hissediyoruz. Burada dağın altından çıkan/doğan nehri görüyoruz...

Mostar, köprü, camiler, çarşı... Hıristiyanlarla Müslümanların birlikte yaşadığı bir bölge Mostar... Hıristiyanlar (Hırvatlar) buranın en yüksek noktasına, şehre hâkim bir tepeye otuz metre yükseklikte bir Haç dikmişler. Yine şehir içindeki Katedralin çan kulesini olabildiğince

yükselterek son savaştaki zaferlerini âdetâ bu yapılar ile tescil etmişler... Yine bu çan kulesini aydınlatarak gece de hemen her yerden görünür kılmaya çalışmışlar. Rivayete göre Bilge Kralımıza (Aliya İzzet Bgoviç'e) da bundan dolayı bir çift söz söylemek düşmüş; *'Siz haçınızı en yüksek yere diktiğinizi sansanız da o her zaman Hilal'in çok altında kalacak. Bizim hilalimiz o kadar yüksekte ki dünyanın her yerinden görülür...'* İşte böyle...

Mostar'dan Karadağ'a, Adriyatik sahilindeki Hersek Novi'ye geçiyoruz. Burada fazla kalmadan ayrılıyor. Günlerden cuma olunca Cuma Namazı kılabilecek miyiz diye düşünerek yola devam ederken yolumuz üzerinde Türkiye'deki konaklama yerlerindeki mescitlere benzeyen küçük bir mekânda Cuma namazı kılma mutluluğunu yaşıyoruz. Cuma namazını kıldırın imamın buraya başka bir yerden Cuma namazı kıldırın için geldiğini öğreniyoruz. İmamın ve cemaatin kendilerine katılan ve mekânı doldurup taşıran misafirlerle coştuklarını ve adeta bayram yaptıklarını görüyor ve biz de bu mutluluğa ortak oluyoruz. Resimler çektirip dualarla ayrılıyor ve Arnavutluk'a doğru yolumuza devam ediyoruz.

Arnavutluk'ta çoğunluğu Müslümanlardan oluşan İşkodra'ya geçiyoruz. Hasan Rıza Camii'ni ve Ebu Bekir Camii'ni ziyaret ediyoruz. Buradan da Tiran'a geçiyoruz. Tiran'da geceleyip istirahat ettikten sonra, sabah erken saatlerde Tiran merkezinde büyük bir meydanın kenarında bulunan Ethem Paşa Camii'ni ziyaret ediyoruz. Tiran'da şehri otobüsle genel olarak dolaşıp buradan ayrılıyor ve Kosova'ya hareket ediyoruz.

Altı yüz yıldan daha fazla bir zamandan beri Müslümanların yaşamakta olduğu Kosova'yı (1389 Sırpsındığı Savaşı ile Osmanlı'ya katılmıştı) gezerken burayı hep kendimizden bir yer olarak görüyoruz. Sanki bizden kopmamış gibi bakıyoruz şehrin caddelerine, yapılarına... Gördüğümüz camilerle ve minarelerle seviniyor ve onların adeta bize doğru en yüksek perdeden seslenerek 'işte hâlâ buradayız, siz de hoş geldiniz' dediklerini işitir gibi oluyoruz... Burada Murad Hüdavendigar'ın şehitliğini ziyaret edip dualarla anıyoruz tüm şehitlerimizi... Buradaki müzeyi ziyaret ederek, fermanlar, giysiler, silahlar, ziyaretler ve savaş meydanlarını gösteren fotoğraflarla Osmanlıyla ilgili bilgilerimizi ve hatıralarımızı yeniliyoruz.

Kosova'da Murat Hüdavendigar'ı ziyaret sonrasında buradan içimizde bir buruklukla ayrılıyor. Ayrılırken bir parçamızın orada

BALKANLARDA TARİH VE KÜLTÜR GEZİSİ
YA DA BEYAZ MERMERDEN BİR MEZAR TAŞINA SEVİNMEK

kaldığını düşünüyoruz adeta... Kosova Meydan Savaşı'nın yapıldığı alandan geçerken hayallere dalıyor savaşı zihnimizde canlandırıyor, Allahu Ekber sadâları arasında öldürülen düşmanları ve toprağa düşen şehitleri görüyoruz. Şehitlerin kanları içinde padişahımız, Murad'ımızın da kanının olması buraya ayrı bir önem kazandırmış. Ve bu arada çok acı bir şekilde M. Akif Ersoy'dan seslendirilen Kosova ile ilgili mısralar... Acı ve burukluğumuzu körüklüyor...

Üç beyinsiz kafanın derdine, üç milyon halk,
Bak nasıl doğranıyor? Kalk, baba, kabrinden kalk!
Diriler koşmadı imdâdına, sen bâri yetiş...
Arnavutluk yanıyor... Hem bu sefer pek müdhiş!

Dizeleriyle başlayan şiir, acılarımıza, yaralarımıza basarak devam edip gidiyor.

Nerde olsam çıkıyor karşıma bir kanlı ova...
Sen misin, yoksa hayâlin mi? Vefasız Kosova!
Hani binlerce mefâhirdi senin her adımın?
Hani sînende yarıp geçtiği yol «Yıldırım»ın?
Hani asker? Hani kalbinde yatan Şâh-ı Şehîd?
Ah o kurbân-ı zafer nerde bugün? Nerde o iydi?
Söyle, Meşhed, öpeyim secde edip toprağını:
Yok mudur sende Murâd'ın iki üç damla kanı?
Âh Meşhed! O ne? Sâhândaki meyhâne midir?
Kandilin, görmüyorum, nerde? Şu peymâne midir?
Ya harîminde yatan şapkaklı sarhoşlar kim?
Yoksa yanlış mı? Hayır, söyleme, bildim... bildim!
Basacak mıydı, fakat, göğsüne Sırb'ın çarığı?
Serilip yerlere binlerce şehîdin sarığı,
Silecek miydi en alçak neferin çizmesini?
Dürtecek miydi geçen, leş gibi her lîmesini?
Ya şu üç parçalı bayrak dikilirken tepene,
Neye indirmedi, kim çıktı bu halkın önüne?

... diye devam ediyor ve şiirin devamında bu hâle düşmemizin, ayrılığımızın asıl sebebi olan kavmiyet davasına kapılmamızın faturası arz ediliyor. Ve nihayet Mehmet Akif'in de adeta başka bir âlemde

yaşarcasına ve son sözlerini söyleyip çaresizlik içinde oturup kaldığını düşündüğümüz şu dizelerle biten yakarışını dinliyoruz;

Arnavutlar size ibret olacakken, hâlâ,
Ne bu şûrîde siyâset, ne bu fâsid da'vâ?
Görmüyor gittiği yanlış yolu, zannım, çoğunuz...
Size rehberlik eden haydudu artık kovunuz!
Bunu benden duyunuz, ben ki, evet, Arnavudum...
Başka bir şey diyemem... İşte perişan yurdum!...
28 Rebûlevvel 1331/21 Şubat 1328 (6 Mart

1913)

(*Safahat*, Üçüncü Kitap, Hakkın Sesleri)

Kosava'yı arkamızda bırakıp Prizren'e geçiyoruz. Sinan Paşa Camii'ni ziyaret edip, otobüsle panoramik şehir turu yaptıktan sonra buradan da ayrılıyor. Alaca Camii'ni ziyaret edip yol üzerinde bulunan Halvetî Tekkesini ziyaret ediyoruz. Türkiye'de yaşarken aklımızın ucundan bile geçmeyen böyle bir ziyareti, burada yapılmayınca büyük bir eksiklik olarak kabul ederek yapıyoruz. Her yanında bizden bir şeyler olduğunu görüyor ve farklı bir sevinçle bakıyoruz bizden olan her şeye... Hz. Muhammed, Fatıma ve Ali'yi temsil eden resmi, fotoğraf makinelerimizle kayda alıyoruz. Şeyh efendiyle tokalaşıp, tanışıp kısa bir sohbetten sonra vedalaşıyoruz...

Ohri'ye geçiyoruz. Buradaki Osmanlı evlerini ziyaret ediyoruz. Ali Paşa Camii, Çınar Meydanı ve meydandaki Türk çayevi, Türk Derneği ve bizim Anadolu şehirlerindeki çarşı yapılarının bir benzerini görüyoruz. Eski yapıları ve yeni inşa edilen yapılarıyla... Bu arada Ohri Gölü'nde bir saatlik vapur turu yapıp sonra da şehrin dışında Ohri Gölü kenarındaki konaklama yerine geçiyoruz... Sabah dinç bir şekilde tamamen Müslüman şehri olan Koçanik'e geçiyoruz ve burada Sinan Paşa Camii'ni ziyaret ediyoruz...

Yeni ziyaret yerimiz Makedonya, Kalkandelen. Burada Paşa Camii, Alaca Camii, hamam ve Harabatî Baba Tekkesi'ni ziyaret ediyoruz. Burada Cumali adlı kendisini ilgiyle dinleten bir rehberden özgün Türkçe anlatımıyla bölgenin geçmişi ve son iç savaştaki mücadeleleriyle ilgili açıklamalarını dinledikten sonra tekkeye geçip şeyh efendiyle tanışıp sohbet ediyoruz. Şeyh efendi bir toplantı vesilesiyle Ankara'ya geldiğini ve Sincan'da yapılan bir toplantıya katıldığını ifade ediyor. Birlikte fotoğraflar çektirip vedalaşıyoruz.

BALKANLARDA TARİH VE KÜLTÜR GEZİSİ
YA DA BEYAZ MERMERDEN BİR MEZAR TAŞINA SEVİNMEK

Makedonya'da Sulatan Murat Camii, Murat Paşa Camii, Yahya Paşa Camii gibi mekânları ziyaret ediyoruz. Son durağımız Üsküp'e geçiyoruz. Burası yarısı Müslüman yarısı Hıristiyan bir şehir. Müslüman bölgesinde Eski çarşığı gezerken her hangi bir Anadolu şehrindeki eski çarşıdan hiç farkı olmadığını görüyoruz. Bit Pazarı, çarşıdaki tek katlı dükkânları, çay ocakları, sokak aralarında sık sık yerleştirilen camileri ile tam bir Müslüman Osmanlı şehri... Burada geleneksel yemeğimiz kuru fasulyenin çömlekte pişmiş haliyle ikram edildiği sokak arası asma altı bir mekânda akşam yemeğimizi yiyerek buranın bizden bir parça olduğunun tescilini yapıyoruz.

Balkanlardaki son gecemizi Üsküp'te geçiriyoruz. Değerlendirme toplantısında yaşlısı ve gençiyse herkeste bir başka mutluluk olduğunu görüyoruz. Ülkemizin sınırlarının buralara kadar uzandığının canlı şahitleri olarak, bu topraklarda bizden birileri, binlerce birileri olduğunu, buralarda bizlerin mezarlarının, camilerinin, evlerinin, çarşılarının, kalelerinin, hamamlarının ve her şeyiyle bizim olan şehirlere olduğunu aynelyakîn olarak görmenin göz aydınlığı ile oluşan bir sevinci yaşıyoruz. Gördüklerimizden duyduğumuz mutluluğu, huzuru, özlemi ve tabii ki burukluğu itiraf ediyoruz...

Sonuç olarak toplantının merkezine bu güzelliği yaşamamıza vesile olan herkese en samimi duygularla teşekkürleri yerleştiriyoruz. Bu vesileyle biz de yeniden:

-İslam Tarihçileri Derneğine (Mehmet Şeker, Ali Tekkoyun'a),

-Bursa Büyükşehir Belediyesi'ne,

-Rehberlik hizmeti veren ve bunu büyük bir sabırla, özveriyle yürüten rehberlerimiz Erol Bodur, İlker Datoğlu'na,

-Bölgeden olup bize rehberlik eden ve güzel şivesiyle 'Padişahımız, Hünkârımız, Sultanımız, Bajbakanımız'la başlayan cümleler kuran, anlattıkları her şeyle Türkiye bağlantısını mutlaka ifade eden ve edebiyatımızın en seçkin şairlerinden şiirler okuyarak bizlere hoş bir zaman dilimi yaşatan Abdullah ve Ahmet kardeşlerimize,

-Farklı bir rehberlik yapan ve açıklamalarıyla bizleri bilgilendiren, organizasyonun gerçekleşmesi ve güzel bir şekilde yürütülmesinde

ADNAN ADIGÜZEL

büyük katkıları olduğuna inandığımız Mefail Hızlı hocamıza teşekkür ediyoruz...

Son olarak, bir hafta boyunca özellikle seyahat esnasında güzel vakit geçirmemize katkı sağlayan tüm arkadaşlara, birçokları birbiriyle burada tanıştığı halde, birbirine destek olarak selamlarını, sohbetlerini ve gülen yüzlerini esirgemeyerek birlikte olmaktan huzur ve mutluluk duyduğumuz tüm arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz...



Saraybosna Mezarlığında Tayyib Okiç'in Kabri

BALKANLARDA TARİH VE KÜLTÜR GEZİSİ
YA DA BEYAZ MERMERDEN BİR MEZAR TAŞINA SEVİNMEK



Saraybosna Şehitliği



Saraybosna Şehitliği

ADNAN ADIGÜZEL



*Saraybosna Mezarlığı,
(Orta Kısımdaki Siyah Mezarlar Gayrimüslim Mezarları)*



*Saraybosna Mezarlığı,
(Üst Kısımdaki Siyah Mezarlar Gayrimüslim Mezarları)*

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal

Yazar : Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Fecr Yayınları, Eylül 2012, Ankara, 568 s., ISBN : 978-605-5482-38-1.

*Sercan YAVUZ**

İlk baskısı 2001'de yapılan *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* adlı eser ülkemizdeki en kapsamlı çalışmalardan biridir. Bu çalışmalar incelendiğinde ilk eserin Lütfi Doğan tarafından *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî* ismiyle telif edildiği görülür. İkinci çalışma ise M. Sait Yazıcıoğlu tarafından *Eş'arî'nin Hayatı* adlı eserle ortaya konulmuştur. Tanıtımı yapılan bu kitap ise alanında üçüncü çalışma özelliğini taşımaktadır. 'Giriş', 'üç bölüm' ve 'sonuç'tan oluşan eser, müellifin doçentlik takdim tezidir.

Giriş bölümünde İmam Eş'arî'nin kişiliğine, eserlerine, mezhebinin teşekkülüne, teşekkül sürecine ve yöntemine yer verilmiştir. Eş'arî'nin ayrıntılı olarak eserlerine ulaştığımız bu bölümde tarih boyunca kelâm ilminde kullanılan selef ve kelâm metodu incelenmiştir. Bu bağlamda her iki metodu kendisinde birleştirme özelliği taşıyan İmam Eş'arî'nin uzlaştırıcı yönüne de değinilmiştir.

"Kelami Görüşleri" başlığını taşıyan I. Bölümde incelenen ana başlık çerçevesinde İmam Eş'arî'nin mesail ve vesailden olan birçok kelâmî görüşlerine yer verilmektedir. İmam Eş'arî'nin konuya bakış açısı ortaya koyulurken döneminin muhatapları arasında olan Mutezile mezhebinin temsilcilerinin görüşlerine değinilmiştir. Başka bir deyişle eserde Eş'arî'nin benimsediği yaklaşımlar karşıtlarıyla birlikte ele alınarak konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Bu çerçevede mezhebin ileri gelen âlimlerinden Cüveyni, Bâkillâni, Gazâlî, Fahreddin Râzî gibi âlimlerin görüşlerine yer verilerek İmam Eş'arî'nin etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca mezhebin geçirdiği aşamalar gözler önüne serilmiştir. Bu bölümde sırasıyla Eş'arî'nin varlık, iman meselesi, sıfatullah problemi, kelimullah meselesi, ru'yetullah, insan ve fiilleri, ahlak felsefesi, adalet ve zulüm, teklif, hidayet-delalet, rızık,

* Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı.

ecel, nübüvvet, mu'cize, imamet ve efdaliyet mevzularındaki yaklaşımları ele alınmıştır. Böylece Eş'arî'nin kelâmî konularla ilgili çözümleri ortaya koyulurken bir yandan da usulüne dair ilkeler ele alınmıştır. İncelenen konular dikkate alındığında, yazarın o dönemde en çok tartışılan konulara binaen bu başlıkları seçtiği gözlemlenmektedir. İşlenen başlıkların altında birçok alt konu başlığını da görmek mümkündür.

İmam Eş'arî'nin ikinci kuşak öğrencisi olan İbn Furek ve Eş'arî mezhebini sistemleştiren âlim Bâkillâni'den yararlanılarak oluşturulan II. Bölümde, Eş'arî'nin bilgi nazariyesi ve istidlali konu edilmiştir. Ayrıca klasik tasniflerden yararlanılmış İmam Eş'arî'nin bilgi teorisi ve inceleme yöntemleri ortaya konulmuştur. Yine sadece ölçüt olarak İmam Eş'arî alınmamış karşılaştırmalı olarak birçok âlimin bilgi ve inceleme yöntemlerine dair kesitler sunulmuştur. Kadîm-hâdis bilgi, deliller, genel akıl yürütme yöntemleri, Eş'arî'nin istidlal tarzları konuları çerçevesinde zorunlu bilgi, nakli deliller, eleyici çıkarım yöntemi, şahidin gaibe delil getirmesi gibi alt başlıklar da bulunmaktadır.

Eserin III. Bölümü bilgi problemi olarak belirlenmiştir. Bilginin imkânı, kaynağı ve araçları gibi her bilgi nazariyesinde değinilmesi vacip olan problemlere yer verilerek Eş'arî'de nazar ve istidlalin nasıl zuhur ettiği, geçmişten günümüze bilginin geçirdiği evreler ve problemler üzerinden gösterilmeye çalışılmış, okuyucuya kapsamlı bir değerlendirme sunulmuştur. Ayrıca Eş'arî'nin yöntemi, bilgi akımlarıyla ve problemleriyle özdeşleşmiş Platon, Aristo, Descartes, Kant, Bacon gibi önemli fikir adamlarının yöntemleriyle karşılaştırılarak zıtlıklar ve paralellikler kurulmaya çalışılmıştır.

Sonuç kısmında yine Eş'arî'nin yaşadığı döneme ışık tutan yazar İmam Eş'arî hakkında okuyucuya özet bilgiler vermektedir.. Eş'arî'nin mutezile ve selef âlimlerine oranla kelâma daha tutarlı bakış açıları kazandırdığını dile getiren müellifin konuyu enine boyuna tam bir vukûfiyetle incelediği görülür. Eserin bu bölümü, Eş'arî'nin kelâm ilmine bakış açısı, metodolojisi, kendi dönemi ve daha sonraki döneme ait kesitleri ve bilgi problemi şeklinde özetlenebilir.

Bu eser, zengin kaynaklarıyla, ortaya konulan bilgilerin derli toplu olmasıyla, İmam Eş'arî'nin yaşadığı döneme ışık tutmasıyla, diğer mezheplerle ilişkisini gözler önüne sermesiyle vb. daha birçok açıdan önem

MODERN TEKNOLOJİLERLE HİLALİN GÖZETLENMESİ PROBLEMİNE
ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

arz etmektedir. İmam Eş'arî hakkında çalışmak isteyen bir araştırmacının mutlaka görmesi gereken bir kitap olduğunu söylemek mümkündür.

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

Yayın İlkeleri

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayın kurulu Dekan'ın görevlendirdiği öğretim üyelerinden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
7. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkındaki karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmeden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse makale, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Bir sayıda bir yazarın çeviri ve telif olmak üzere en fazla iki yazısı yayımlanır.
12. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
13. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 200 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
5. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
6. Kitap: Yazar adı soyadı, eser, adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (ed.: veya haz.:) yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2010), cildi (örnek; c.IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no), varak numarası (örnek, vr.10b).
7. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek; sayı:3), sayfası (s.).
8. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
9. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
11. Ayetler sure adı, sure no/ayet no sırasına göre verilmeli (Örnek; Fatiha, 1/2)
12. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.) , karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.).
13. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)