



Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty

ISSN: 2148-3507

Cilt/Volume: 4 Sayı/Number: 8
Güz/Autumn 2017

BARTIN

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
Cilt: 4, Sayı: 8
Güz 2017
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
Volume: 4, Number: 8
Autumn 2017
BARTIN – TURKEY

ISSN: 2148-3507

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Azize TOPER KAYGIN (İslami İlimler Fakültesi Dekan V.)

Editör / Editor

Yrd. Doç. Dr. Cüneyd AYDIN

Editör Yardımcıları / Assistants of Editor

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL
Arş. Gör. Nihat DURMAZ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Asife ÜNAL
Yrd. Doç. Dr. Cüneyd AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan KÖYCÜ
Yrd. Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU
Yrd. Doç. Dr. M. Abdülmecit KARAASLAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN
Yrd. Doç. Dr. Yunus ABDURAHİMOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Vahit CELAL

Adres / Address

İslami İlimler Fakültesi Kutlubey Kampüsü - Yazıcılar Köyü - Merkez BARTIN

e-mail: iff@bartin.edu.tr

Tel / Phone: 0378 501 10 25

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

**BİLİMSEL DANIŞMA VE HAKEM KURULU / SCIENTIFIC ADVISORY AND REFEREES
BOARD**

Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Âdem CEYHAN	(Celal Bayar Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI	(Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk KARACA	(Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Halit EV	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Mevlüt KAYA	(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Muammer CENGİL	(Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat YILDIZ	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Adem ÇATAK	(Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet İNANIR	(Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Asife ÜNAL	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK	(Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Sonia BENTİBA	(L'Université Larbi Tébéssi)
Doç. Dr. Hamada Hamza	(El Ouad University)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe İNAN KILIÇ	(Sinop Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŞ	(Artvin Çoruh Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Cüneyd AYDIN	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan KÖYCÜ	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR	(Sinop Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Gülay KARAMAN	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN	(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DEMİR	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL	(İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. M. Abdülmecit KARAASLAN	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK	(Sinop Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa TOPATAN	(Kırıkkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN	(Pamukkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU	(Karabük Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	(Hitit Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Recep DEMİR	(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN	(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Tahsin KULA	(Dicle Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yunus ABDURAHİMOĞLU	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Vahit CELAL	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT	(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Adnan KOŞUM	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat YILDIZ	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Adem ÇATAK	(Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Asife ÜNAL	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamada Hamza	(El Ouad University)
Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK	(Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Sonia BENTİBA	(L'Université Larbi Tébessi)
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan KÖYÇÜ	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR	(Sinop Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Gülay KARAMAN	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL	(İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL	(Bartın Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK	(Sinop Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa TOPATAN	(Kırıkkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN	(Pamukkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Recep DEMİR	(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yunus ABDURAHİMOĞLU	(Bartın Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

Editörden	1
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	
Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler	2
Doç. Dr. Hadda MEBROUK	
Tanıkla İspat Konusunda Cezayir Hukukundaki Geliştirmeler Türk ve İslam Hukuku ile Karşılaştırma.....	17
Yrd. Doç. Dr. Saifullah BHUTTO	
Muhammad İsmail El-Üdvî Es-Sindî'nin (1897-1970) Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	33
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ	
Bazı Tasavvufi Kavramlar Eşliğinde Bir Örnek Şahsiyet "Akşemseddin"	50
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN	
Kur'an'a Göre Kader Meselesine Bir Bakış.....	61
Dr. Zeynep Canan KOÇAK	
Arap Yarımadası'ndaki Ekonomik Şartların Hz. Peygamber'in (S.A.S.) Hayatına ve Hadislere Yansıması.....	72
Öğr. Gör. Dr. Ümmühan ARK	
Gazalî ve İbn Rüşd'ün Hüküm İstinbâtındaki Temel Paradigmaları.....	95
Badran Thaeer Abdulqader QUMRI	
Teklîfi Hükümün Maksatlarında Ta'lîl ve Mesâlih İlişkisi.....	132
Arş. Gör. Mehmet Yunus YAZICI	
III. Murâd'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rifet-nâme.....	142
Çeviri Makale	
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA	
İslâmî Eğitim ve Öğretimde Kur'ân Kıssa ve Hikayelerinin Rolü.....	182
Kitap Tanıtımı	
Okt. Dr. Can ŞEN	
Şiir Tadında Gezi Yazıları: Selahattin Özkök'ün <i>Medeniyetin Şiirine</i> <i>Yolculuk</i> Adlı Eseri.....	193
Yayın İlkeleri	196

EDİTÖRDEN

Kıymetli Bilim İnsanları,

2014 yılında yayın hayatına başlayan Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), 2017 Yılı 4. Cilt ve 8. Sayısıyla istifadenize sunulmuştur. Dördüncü yılında olan dergimiz 2016 yılından itibaren akademik teşvik kapsamındadır. 2016 Aralık sayısı ile DergiPark online sistemine geçen dergimiz, ULAKBİM ve uluslararası indekslerde taranma amacı doğrultusunda çalışmalarını sürdürmektedir.

İçerisinde yer alan bilimsel araştırmalarla bilim hayatına katkıda bulunmak isteyen BÜİİFD, kapısını sosyal bilimlerin her alanında yapılmış ilmi çalışmalara açık tutmaktadır. Bu doğrultuda dergimizin sekizinci sayısında farklı bilim dallarına ait 9 makale, bir çeviri makale ve bir kitap tanıtım yazısı bulunmaktadır.

Dinler Tarihi alanındaki çalışmasıyla Doç. Dr. Hammet ARSLAN'a, Hukuk alanındaki çalışmasıyla Doç. Dr. Hadda MEBROUK'a, Tasavvuf alanındaki çalışmasıyla Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ'a, Tefsir alanındaki çalışmalarıyla Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA'ya ve Yrd. Doç. Dr. Saifullah BHUTTO'ya, Kelam alanındaki çalışmasıyla Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN'e, İslam Hukuku alanındaki çalışmalarıyla Dr. Ümmühan ARK'a ve doktora öğrencisi Badran Thaeer Abdulqader QUMRI'ye, Hadis alanındaki çalışmasıyla Dr. Zeynep Canan KOÇAK'a, kitap tanıtımı çalışmasıyla Okt. Dr. Can ŞEN'e, Klasik Türk Edebiyatı alanındaki incelemesiyle Arş. Gör. M. Yunus YAZICI'ya ve son olarak bu çalışmaların incelenmesinde mesai harcayan değerli hakemlerimize teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca dergimizin mizanpaj ve dizgi işlemlerinde bizlerden kıymetli yardımlarını esirgemeyen Okt. Dr. Can ŞEN'e teşekkürü bir borç biliriz.

Dergimizin diğer sayılarında da siz değerli bilim insanlarıyla görüşmeyi sabırsızlıkla beklediğimizi iletir, saygılarımızı sunarız.

Yrd. Doç. Dr. Cüneyd AYDIN

BÜİİFD Editörü

AFRİKA TOPLULUKLARINDA TABİAT KÜLTÜ VE TABİİ UNSURLARA ATFEDİLEN GÜÇLER Hammet ARSLAN*

Özet

Tabiat, canlı ve cansız varlıkların hepsini ihtiva eder. İnsanlık tarihinde hemen hemen her dinde ve kültürde tabii unsurlara büyük önem atfedildiği dikkati çekmektedir. Onların bir takım yüce güçlere sahip olduğuna inanılmıştır. Bu durum bir takım tabiat kültürlerinin oluşmasına neden olmuştur. Afrika topluluklarında da tabiat kültürlerine rastlanmaktadır. Afrika topluluklarında gök, güneş, ay, toprak, su, dağ, taş, ağaç, hayvan gibi varlıklara bir takım güçler atfedilmiştir. Dolayısıyla bu tabii unsurlar bir kült haline gelmiştir. Bu çalışmamızda, Afrika kıtasında yaygın olan tabiat kültürlerini ve tabii unsurlara atfedilen güçleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Afrika, Tabiat, Kült, Güç, Ruh

THE CULT OF NATURE AND POWERS ATTRIBUTED TO NATURAL ELEMENTS IN THE AFRICAN COMMUNITIES

Abstract

Nature contains all of the living and inanimate beings. It is noteworthy that in human history, great importance is attached to natural elements in almost every religion and culture. It was believed that they had some supreme powers. This has led to the formation of some natural cults. The cults of nature are also found in African communities. In African communities, a number of forces have been attributed to beings such as sky, sun, moon, earth, water, mountain, stone, tree, animal etc. So these natural elements have become a cult. In this work we will try to deal the cults of nature that are common in Africa and the powers attributed to natural elements.

Key Words: Africa, Nature, Cult, Power, Spirit

Giriş

Bu çalışmada ele alacağımız biçimiyle, tabiat için kullanılan bir diğer sözcük 'doğa'dır. Doğa kelimesi Türkçe sözlükte "kendi kuralları çerçevesinde sürekli gelişen, değişen canlı ve cansız varlıkların hepsi"¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Biz de 'tabiat kültürleri'² ifadesiyle, Afrika topluluklarının hayatında önemli rollere sahip canlı ve cansız varlıklar çerçevesinde oluşan başlıca inanış ve uygulamaları kasetmekteyiz. Tabiat kültürlerinin önemli bir yönünü insanların

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD Öğretim Üyesi, hammet.arslan@deu.edu.tr.

¹ Genel Türkçe Sözlük, "Doğa", Türk Dil Kurumu. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a15e1ea0a2d22.57082162 Erişim Tarihi: 22/11/2017.

² Genel Türkçe Sözlük, "Kült", Türk Dil Kurumu. Kült kavramı sözlükte "yerel özellikler taşıyan dinî törenler" şeklinde açıklanmaktadır. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a22de3063efb3.31256571 Erişim Tarihi: 02/12/2017.

tabii unsurlara yönelik inançları ve bunların sahip olduğu doğüstü güçler oluşturmaktadır. Ayrıca insanların tabii varlıklara yönelik tutum ve davranışları da bu bağlamda ele alınabilir.

Genel olarak tabiat, beşeri kontrolün ötesinde bütün varlıkları kapsayan fiziki dünyadır. Tabiat dini bir bakış açısıyla kutsalın tezahürü olarak görülebilir. Tabiat sayesinde farklı varlık biçimleri kendilerini dini bir imge biçiminde gösterir. Başlıca tabii unsurlar arasında yer alan gök, güneş, ay, toprak, su, ağaç ve hayvan, beşeri tecrübeleri aşan gerçeklikleri sembolize edebilir. Dinlerde ve kültürlerde tabiat, insanlığın varlığı ve mutluluğuna yönelik ilişkilerin temelinde yer almıştır. Bu ilişkinin çoğunlukla tapınma, adanma veya aşırı saygı ve hürmet şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Tabiatın değeri ve işlevi, somut alanının ötesine geçerek kutsalın gizemli kısımlarına kadar gider. İnsan böylece fiziki âlemdeki güçleri daha iyi anlama yönünde adımlar atmaktadır.³

İnsanların yanı sıra hayvanların ve bitkilerin de bir takım manevi güçlere sahip olabileceği kabul edilir. Ancak hayvanlar ve bitkilerde bulunan manevi güçlerin insanların bulduğu güç kadar etkili olmadığı varsayılır.⁴ P. Tempels, Afrikalılarla ilgili olarak, şöyle demektedir: “Bantularda insanların sahip olduğu güçlerden sonra hayvanlar, bitkiler, kıymetli taş ve minerallerin güçleri gelir. Fakat bu sınıflar arasında her birisinin yaşam gücüne göre bir hiyerarşi vardır.”⁵ Bu durum, tabiatındaki varlıkların birtakım güçlere sahip olduklarını ve bunların sahip oldukları güce göre hiyerarşik bir yapı içerisinde yer aldıklarını göstermektedir.

Bilim adamlarının tabiat ve tabii unsurlar hakkındaki yaklaşımları önem arz etmektedir. J. G. Frazer, “Tabii Din’in en temel iki biçiminden birisinin tabiata ibadet olduğunu belirtmektedir.⁶ F. M. Müller’in mukayeseli din araştırmalarındaki temel ilkelerinden birisi “mitolojilerde tabiatı sıkça bahsedilmesi”⁷ hususudur. E. B. Tylor’a göre, insanoğlu kendi karakterine ait olan nitelikleri tabiata yansıtmaktadır.⁸ Claude Levi-Strauss bu tabiat algısını dinin şekillenmesi konusunda daha ileriye götürerek, dinin, tabiat yasalarının insanlaştırılmasını içerdiğini savunmuştur.⁹ Dinin siyasi-ekonomik yorumu, ortak köken açısından tabiat ve insanoğlu arasındaki karmaşık ilişkiye dikkat çeker. Değişik kültürlerde tabii unsurlara ibadet akademik araştırma alanlarından birisi olagelmıştır.¹⁰ Biz de Afrika’da tabiat kültürleriyle ilgili yaklaşımları ortaya koymaya çalışacağız.

Tabiat Ruhları

Afrika toplulukları arasında ‘ruh’a büyük bir önem atfedilir, hatta bazen ruh her şeyin temeli kabul edilir. Neslin devamı anlamına gelen doğum veya üreme, ruhların gözetim ve denetiminde gerçekleşir. Ayrıca bir takım tabii olayların veya unsurların mesela rüzgârın, yağmurun, dağların, denizlerin, ırmakların, göllerin, kuyuların, kayaların geri planında ruhani

³ Lawrence E. Sullivan, “Nature: Worship of Nature”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, 2005, C. IX, s. 6438.

⁴ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, London: Sheldon Press, 1974, s. 23.

⁵ P. Tempels, *Bantu Philosophy*, Presence Africaine, Paris, 1959, s. 43.

⁶ James G. Frazer, *The Worship of Nature*, London, 1926, ss. 16–17.

⁷ F. Max Muller, *Natural Religion*, London, 1888.

⁸ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vols. New York, 1970.

⁹ Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind*, London, 1966, s. 221.

¹⁰ Sullivan, s. 6440. Bu konudaki araştırmalar için bkz., Carol P. MacCormack and Marilyn Strathern, eds. *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge, 1980.

güçlerin olduğu düşünülür. Tabii unsurlar sadece su, toprak veya taş olarak görünen/somut bir varlık değil, aynı zamanda kendilerini farklı mekânlarda gösterebilme yeteneğine sahip manevi güçler şeklinde algılanır.¹¹

Afrika büyük bir kıta olmasından ötürü, bazı kabullerin kıtanın tamamında yaygın olmadığı görülür. Ya da kıtanın bir köşesinde öne çıkan bazı hususlar bir başka tarafta bilinmeyebilmektedir. Ele almaya çalıştığımız konuyla ilgili olarak da farklı yaklaşımların söz konusu olduğu görülebilir. Mesela, Transvaal'daki¹² Lobedu veya Lovedu halkı¹³ arasında tabiat ruhlarının insanlar arasında önemli bir yerinin olmadığı söylenmektedir. Bundan farklı bir yaklaşımı benimseyen Bantu kabileleri¹⁴ kendi bölgelerine mahsus müphem ve gölge karakterler şeklindeki tabiat ruhlarına inanırlar.¹⁵ Bu durum tabii unsurlara atfedilen önemin bölgeden bölgeye değiştiğinin göstergesi kabul edilebilir.

Afrika toplulukları arasında yağmur yağmasında katkısı bulunduğu inanılan sayısız hayvan ruhları vardır. Zulu halkı¹⁶, ürünlerin yetişmesine yardım eden "Inkosazana" isminde dişi bir ruhtan söz ederler. Kabilenin veya ailenin kızları onun için tarlalarda ilkbahar ritüelleri icra ederler. Mende veya Mendi¹⁷ halkı da ormanlar ve nehirlerle irtibatlı olduğunu düşündükleri tabiat ruhlarına inanırlar. Söz konusu bu ruhlar bazen, insan formunda ve beyaz renkli kıyafetler içinde gözüktür.¹⁸ Verilen örnekler kıtanın bazı bölgelerinde tabiat ruhlarının varlığına inanıldığını ve bu yönde bir takım uygulamalar olduğunu göstermektedir.

Gök Kültü

Gök, kendisini doğrudan doğruya bir aşkınlık, güç ve kutsallık olarak ortaya koymaktadır. Eliade'nin ifadesiyle bunu anlamak için "mitsel kıssalara bakmaya gerek yoktur." İlkel insan için yalnızca göğe bakmak dahi dinsel bir duygu içerir. İlkel insan göğe bakınca aydınlandığını düşünür. Aşkın ve sonsuz olan gök, doğal olarak yüce varlıklara özgü kabul edilir. Oraya sıradan

¹¹ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 23-24; G. Parrinder, *African Mythology*, New York: Peter Bedrick Books, 1986; Peter Bedrick Books, New York, 1986, s. 69. Bu konu hakkında daha evvel yaptığımız yüzeysel ve dar çerçeveli bir çalışma için bkz., Hammet Arslan, Bir Din Araştırmacısı Olarak Geoffrey Parrinder: Hayatı, Bilimsel Kişiliği ve Dinler Tarihine Katkıları, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜ, SBE, İzmir, 2004.

¹² Günümüzde Güney Afrika'daki Vaal nehrinin kuzeyinde yer alan coğrafi bir bölge ismidir. Bu bölgede birçok eyalet ve idari bölünme vardır. <https://www.wikizero.com/en/Transvaal>.

¹³ Lobedu veya Lovedu halkı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., E. Jensen and J. D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London: Oxford University Press, 1943.

¹⁴ Bantu halkları, Afrika'da Bantu dillerini konuşan 300 ile 600 arasında bir etnik grubu ifade etmek için kullanılan genel bir kavramdır. Orta Afrika'dan doğuya doğru Afrika Büyük Göller bölgesi boyunca ve aşağıda Güney Afrika'ya kadar uzanan coğrafi bir alanda yaşarlar. https://www.wikizero.com/en/Bantu_peoples. Bu halk için bkz., James L. Newman, *The Peopling of Africa: A Geographic Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1995; John M. Janzen, *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.

¹⁵ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 43-44.

¹⁶ Güney Afrika'da yaşayan en büyük etnik gruptur. Yaklaşık 12 milyon insan KwaZulu-Natal eyaletinde yaşamaktadır. Bu topluluğa mensup az sayıda insan da Zimbabwe, Zambiya, Tanzanya ve Mozambik'te yaşamaktadır. https://www.wikizero.com/en/Zulu_people. Bu topluluğun inançları için bkz., Axel-Ivar Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, C. Hurst & Co. Publishers, 1976.

¹⁷ Mende/Mendi halkı Sierra Leone'deki en büyük etnik gruplardan biridir. Mende topluluğu toplam nüfusun yüzde otuzundan fazlasını oluşturur. Bunlar ağırlıklı olarak Güney ve Doğu Eyaletlerinde Bo, Kenema, Kailahun ve Moyamba şehirlerinde bulunur. https://www.wikizero.com/en/Mende_people. Ayrıntılı bilgi için şu eserlere bkz., James S. Olson, *The Peoples of Africa: An Ethnohistorical Dictionary*, Greenwood Publishing Group, 1996; *Among the Mende in Sierra Leone: The Letters from Sjoerd Hofstra (1934-1936)*, Ed. and Trans. by Marijke Gijswijt-Hofstra. Leiden, African Studies Centre, 2014; John D. Fage, *History of Africa*, London: Routledge, 2001.

¹⁸ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 43-44.

bireylerin ulaşabilmesi mümkün değildir. Yine Eliade'nin ifade ettiği üzere, "gök, doğal olarak varlığıyla aşkınlığı, gücü ve değişmezliği simgeler. Gök vardır; çünkü yücedir, sonsuzdur, dokunulmazdır, güçlüdür."¹⁹ Afrikalılar göğü diğer varlıklardan daha üstün görürler. Onlar, güneşin, ayın ve toprağın yerine tabiatta baş Tanrı olarak göğü kabul ederler.²⁰

Gökyüzü çoğunlukla tanrısallığın bir tezahürü varsayılır veya Tanrıların mekânı olarak saygı görür. Gökyüzünde yaşayan birçok ilahi varlığın daha önceleri yeryüzünde insanlarla birlikte yaşadığına ve sonradan göğe çıktıklarına inanılır. Bu durum ilahi varlıkları mekânı olarak gökyüzünün kutsal kabul edilmesi inancını pekiştirmiştir. Afrika'nın doğuya bakan kısmında yaşayan Konde halkı²¹, ailesi ile birlikte gökyüzünde yaşayan Mbamba isimli bir Tanrı'ya saygı gösterir. Onlar yağmur duasına çıktıklarında bu Tanrı'ya dua ederler.²² Ewe²³ kabilesine mensup olanlar "nerede Gök, orada Tanrı" şeklinde dua ederler. Toprağa bereket veren de göklerde yaşayan bir varlıktır.²⁴ Leza isimli gök varlığına inanan Bantular, yağmur yağarken "Leza düştü", gök gürlerken de "Leza kızdı" derler. Ewe halkı yüce varlık için kullandıkları Mawu sözcüğünü gökyüzü ve yağmur için de kullanır.²⁵

Gökten düşen nesnelere göğün kutsal yerinden geldiğine inanılır ve bunlar genellikle dini kültlerin objeleri haline gelir. Mesela, gökyüzüne büyük bir önem atfeden Batı Afrika'daki Nijer Nehri vadisinde yaşayan Numana halkı, gökyüzünden düştüğüne inandıkları küçük çakıl taşlarını kutsal kabul eder, onlara büyük saygı gösterir. Onlar bu kutsal çakıl taşlarını yaklaşık bir metre yüksekliğindeki toprak yığınının en üstüne koyarlar ve ona bir takım takdimeler sunarlar. Çakıl taşları gökyüzünden düştüğü için onlar gökyüzü Tanrısının bedeninin parçaları kabul edilir. Göktaşları genellikle gökyüzü Tanrılarıyla ilişkili bir kültürün merkezidir. Buna benzer şekilde, gökyüzünden düşen çakmak taşları ve diğer "gök gürültüsü taşları" veya "yağmur taşları" türleri de kutsal sayılır. Onların şimşek Tanrısı veya diğer göksel varlıkların okuyla vurulup yere düştüğüne inanılır.²⁶ Afrika'da gök kutsal kabul edildiği için oradan düşen veya orasıyla ilişkili olan nesnelere de kutsal kabul edilmektedir. Bu anlayış gök kültürünün daha da zengin bir hal almasını sağlamıştır.

Nijerya'daki Igbo/Ibo²⁷ ve Yoruba²⁸ kabilesi ile Togo'daki Ewe kabilesi fırtınaya, gök gürültüsüne, şimşeğe ve yıldırıma büyük önem verirler.²⁹ Özellikle fırtına Tanrıları Afrika'nın

¹⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev. Lale Arslan), İstanbul: Kılbalcı, 2003, s. 61-62

²⁰ Eliade, s. 66

²¹ Nkonde, Ngonde, Sokile veya Nyakyusa olarak da bilinen bu topluluk, güney Tanzanya'nın ve Kuzey Malavi'nin verimli dağlık bölgelerinde yaşayan bir etnik ve dilsel gruptur. 1990'lı yılların başlarında toplam nüfuslarının bir milyondan fazla olduğu tahmin edilmektedir. Bunun yaklaşık 750.000'i Tanzanya'da geri kalanı da Malawi'de yaşamaktadır. <https://www.ethnologue.com/language/nyy/30.11.2017>; https://www.wikizero.com/en/Nyakyusa_people.

²² Sullivan, s. 6438.

²³ Ewe halkı, Togo'daki en büyük etnik gruptur. Gana'da üçüncü büyük etnik grup iken güney Benin, Fildişi Sahili ve Nijerya'da ise azınlık durumundadırlar. Nijer-Kongo ailesine ait Ewe dilini konuşurlar. https://www.wikizero.com/en/Ewe_people. Ayrıca şu eserlere bakınız: Anthony Appiah & Henry Louis Gates, *Encyclopedia of Africa*, Oxford: Oxford University Press, 2010; Meera Venkatachalam, *Slavery, Memory and Religion in Southeastern Ghana, c. 1850–Present*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; Toyin Falola & Daniel Jean-Jacques, *Africa: An Encyclopedia of Culture and Society*, ABC-CLIO, 2015.

²⁴ Eliade, s. 61

²⁵ Eliade, s. 67

²⁶ Sullivan, s. 6438.

²⁷ John Eberregbulam Njoku, *The Igbos of Nigeria: Ancient Rites, Changes, and Survival*, NY: E. Mellen Press, 1990.

birçok bölgesinde büyük öneme sahiptir. Onlar için özel tapınaklar inşa edilir ve orada görevli özel din adamları bulunmaktadır. Fırtına Tanrıları, diğerlerine nazaran en büyük ve en görkemli tapınağa sahiptir; ondaki görevli din adamları diğer tapınakların lideri kabul edilir. Din adamlarının öncülüğünde fırtına Tanrılarına düzenli ibadetler yapıldığı belirtilir. Fırtına Tanrısının öne çıkmasının nedeni, bu bölgelerdeki şiddetli fırtına ve yağmurun yılın büyük bölümünde devam etmesidir. Igbo/Ibo kabilesine mensup köylerin çoğunda sembolü ağaç olan şimşek Tanrısına tahsis edilmiş tapınaklar vardır. Patates hasat festivalinden önceki geleneksel ibadetler bu tapınaklarda gerçekleştirilir. Yoruba halkı fırtına Tanrısı kabul edilen *Shango*'ya ibadet eder. Gökkuşağı ve gök gürlmesini *Shango*'nun eserleri olarak kabul ederler.³⁰ Afrika'da gök yüce, göksel varlıklar da güçlü kabul edildiği için gök kaynaklı tabii olaylar insan hayatını etkileyen önemli unsurlar kabul edilir.

Güneş ve Ay Kültü

Güneş kültüne insanlık tarihinde tarih öncesi devirlerden itibaren rastlanmaktadır.³¹ Güneşe ibadet çok yaygın bir uygulamadır. Özellikle gündönümlerinde bu durum çok belirgin bir şekilde görülebilmektedir. Tanzania'da Kilimanjaro Dağının eteklerinde yaşayan Chagga topluluğu³² mutlak varlığa "güneş" anlamına gelen Ruwa derler. Bir takım kriz ve felaket dönemlerinde ona takdimeler sunarlar.³³ Güneş kültü Afrika'nın özellikle Mısır bölgesinde büyük bir öneme sahip olmuştur. Burada güneş tapımı olarak adlandırılan bir uygulama yaygınlık kazanmıştır. Güneş tapımı krallar sayesinde uygarlığın geliştiği ve "tarihin ilerlediği" bölgelerde var olmuştur.³⁴

Afrika'daki San topluluğu, güneşin bir zamanlar koltuk altından azıcık bir ışık veren ölümlü bir varlık olduğuna inanırdı. Bazı çocuklar onu, daha fazla ışık saçması için gökyüzüne atmıştır. Bundan sonra güneş yuvarlak bir şekil almış ve tüm insanlık için parıldar hale gelmiştir.³⁵ Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, güneş bir tapınma aracı olarak, zaman içerisinde gelişen dini gelenekler içinde soyutlaşarak sembolik bir kavram haline gelmiştir.³⁶

Güneş ve ay kültleriyle ilgili olarak Afrika halkları arasında farklı inanış ve kabuller göze çarpmaktadır. İnanış ve kabullerin farklılaşmasının temel nedeni söz konusu tabii unsurların

²⁸ Stephen Akintoye, *A History of the Yoruba People*, Amalion, 2010; Jonathan Olumide Lucas, *The Religion of the Yorubas*, Athelia Henrietta Press, 1996.

²⁹ Tanrı, koymuş olduğu kuralları çiğneyenleri yıldırım göndererek cezalandırır. Eliade, s. 61

³⁰ Shango sadece fırtına Tanrısı değil aynı zamanda eski Yoruba kentinin başkenti olan Oyo'nun dördüncü kralı olduğuna inanılan Tanrısallaştırılmış bir kahramandır. Onun gökten ateş indirebilecek güçte olduğuna inanılır. Fakat bu güç, çok kötü sonuçlara yol açmıştır. Onun gökten indirdiği ateş, kendi ailesini yakarak kül etmiş ve Shango, bundan duyduğu pişmanlıktan ötürü kendini asarak intihar etmiştir. G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 46-47; G. Parrinder, *West African Religion*, London: The Epworth Press, 1961, s. 29-33; G. Parrinder, *African Mythology*, s. 75-77; G. Parrinder, *World Religions: From Ancient History to the Present*, Ed., New York: Fact on File Publication, 1983, s. 61-65.

³¹ Ahmet Güç, "Güneş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, s. 288.

³² Chaga ve Jagga diye bilinen bu topluluk, Tanzania'daki üçüncü büyük etnik gruptur. Bantu dillerini konuşurlar. Kathleen Mary Stahl, *History of the Chagga People of Kilimanjaro*, Mouton, 1964.

³³ Sullivan, s. 6438.

³⁴ Eliade, s. 140

³⁵ Jean Rhys Bram, "Sun", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, 2005, C. XIII, s. 8834-8844; William Tyler Orcutt, *Sun Lore of All Ages: A Collection of Myths and Legends Concerning the Sun and Its Ages*, Dover Publications, 2005.

³⁶ Güç, "Güneş", s. 288.

insanların hayatlarını ne ölçüde etkilediğiyle alakalıdır. Mesela Eski Mısır dininde büyük bir öneme sahip olan güneş ve ay kültürünün Afrika'nın bazı bölgelerinde yaşayan halkların hayatında önemli bir yere sahip olmadıkları görülebilir. Batı Afrika'nın bazı kesimlerinde bunaltıcı etkisinden ötürü güneşe çok fazla önem verilmemektedir. Oysa kıtanın kuzey kesimlerinde yaşayanlar için durum farklıdır. Güneşin, bazı Afrika halkları arasında sembol olarak kullanıldığı görülür. Kralın veya topluluk liderinin kendisi güneşin yeryüzündeki temsilcisi ve altından süs eşyaları da güneşin ebedi ışığının renkleri olarak kabul edilir. Altın rengindeki nesnelere, örneğin tabureler, davullar, klaksonlar, baltalar güneşin rengini yansıtmış olduğundan ötürü sembolik öneme sahiptir. Batı Afrika'daki Ewe halkı, kutsal bir ilahi çift olan "Mavu-Lisa" ikilisinin güneş ile irtibatlı olduğuna inanır. Bu ilişkiyi çeşitli sanat eserlerinde ortaya koymuşlardır. Meşhur bir oymada "Lisa"nın ağzında güneş diski yer alırken "Mawu"nun ağzında da hilal bulunmaktadır. Igbo/Ibo halkı güneşi yüce Tanrı'nın çocuğu kabul ederler ve güneş merkezli bir külte sahiptirler. Güneş renginde ve onun gibi yuvarlak disk şeklindeki çömlek bir tabak Tanrı'nın sembolü olarak kabul edilir.³⁷

Afrikalılar arasında yüce varlığa Güneş adını verenler vardır. Munşlar güneşi yüce varlığın oğlu, ayı da kızı kabul eder. Zambiya'da yaşayan Barotseler, yüce varlığın ikametgâhının güneş, onun eşinin ikametgâhının da ay olduğuna inanır. Etiyopya'daki Kaffalar yüce varlığa güneş anlamına gelen Abo derler. ³⁸ Bunlar kıta halkları arasında güneşin yüceliğini göstermesi açısından önemlidir.

Birçok kültürde ibadet objesi olan ay, en etkileyici ve bereketli dini sembollerden birisidir. Ayın şeklinin gökyüzünde günlük ve aylık süre içerisindeki değişimi ona olan saygının artmasına yol açmıştır. Ay, çoğunlukla bereket ve çoğalma ile ilişki bir varlık olarak kabul edilir.³⁹ Güneş, şekil itibarıyla her zaman aynı iken ayın biçimi sürekli değişir. Ay, büyür, küçülür, gözden kaybolur. Ayın ortaya çıkması ve gözden kaybolması insani özellikle eşdeğer görülür.⁴⁰

Afrika toplulukları arasında önemli olan tabii unsurlardan bir tanesi de aydır. Ay, Afrika'nın tropikal iklim bölgesinde yaşayanlar için önemli olmasa da çöl bölgelerinde yaşayan göçebeler ve yerliler için çok önemlidir. Ay, bireysel ritüellerde önemli bir işleve sahiptir. Ay bazen toplumun önde gelen kişileriyle veya onun etrafındakilerle ilişkilendirilir. Ashanti halkının⁴¹ kraliçesi, mutlak varlığın dişi yönünü temsil eden ayın kızı olarak telakki edilir. Onun renginin de gümüş rengi olduğuna inanılır. O, gümüş süs eşyaları takar ve öldüğünde vücudundaki delikler gümüş tozu ile doldurulur. Batı Afrika'da bazı kabilelerin aya methiyeler düzen bir takım görevlileri vardır. Bu görevliler aynı zamanda, yeni doğan çocuklara ve annelere dini seremonilerde rehberlik ederler. Bu kişi eline bir boynuz alır ve ay hilal şeklinde görüldüğü zaman anneye çocuğunu emzirmesini söyler. Igbo/Ibo halkı, ayı hilal şeklinde gördüğünde ellerini semaya doğru açarak "yeni ay, dolunayın beni koruduğu gibi beni koru" diyerek dua eder. Ayrıca yeni aydan şans ve bereket getirmesini isterler. Diğer kabileler de yine aynı şekilde ayın

³⁷ G. Parrinder, *African Mythology*, s. 71-73; *African Traditional Religion*, s. 44-46; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 61-65.

³⁸ Eliade, s. 144

³⁹ Sullivan, s. 6439; Jean Rhys Bram, "Moon", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, 2005, C. IX, s. 6170-6176

⁴⁰ Eliade, s. 167

⁴¹ Asante de denilen bu topluluk, Gana'da yaşayan etnik bir gruptur. Kevin Shillington, *History of Africa*, New York: St. Martin's Press, 1995; Ernest E. Obeng, *Ancient Ashanti Chieftaincy*, Ghana Publishing Corporation, 1986.

hilal biçimde ortaya çıktığını gördüklerinde ona selam verip, saygılarını sunarlar.⁴² Bu inanış ve uygulamalar ayın önemli bir kült unsuru haline geldiğini göstermektedir.

Toprak Kültü

Tarih boyunca toprak, birçok gelenekte kutsal kabul edilir, ona saygı duyulur. Değişik dinlere ve kültürlerle ait mitolojik anlatılarda toprak, “yaşam kaynağı, yaratıcı, ölüm ve dönüşüm aracı, hayatın kozmik beraberliği” olarak ele alınmaktadır. Yaşam kaynağı olmasından ötürü “Toprak Ana” olarak isimlendirilir ve yılın değişik dönemlerinde ona ibadetler yapılır.⁴³

Afrika halkları arasında özellikle de kıtanın batı kesimlerinde büyük bir öneme sahip olan bir diğer tabii unsur da topraktır. Toprak çoğunlukla gökyüzünün eşi olarak kabul edilir. Güney Afrika’daki Kumana halkı arasında, toprağın ve gökyüzünün evliliği sayesinde yeryüzünün daha bereketli olacağı inancı yaygındır. Bu birleşmenin gerçekleşmesine yönelik bazı dini uygulamaların yapıldığı görülmektedir.⁴⁴ Kutsal Gök-Yer çifti, mitolojinin temel konularından birisidir.⁴⁵ Gabon’da Bawili kabilesinde Nzambi-Mpungu; Yorubalarda Olorun-Oduna çifti bu eşliliğe örnek verilebilir. Halk arasında gök baba, toprak anne kabul edilir. Gök, toprağı yağmurla sulayarak ürünlerin ortaya çıkmasını sağlar.⁴⁶

Bitkilerin, hayvanların ve insanların annesi olarak toprak, antik dönemlerde değişik kültürlerde Demeter, Ceres ve Toprak Ana gibi isimlerle anılmıştır. Afrika’nın birçok bölgesinde toprağı saygı ve hürmet gösterilmektedir. Gana’nın kuzey bölgelerinde yaşayanlar toprağı “canlı bir varlık” biçiminde tarif ederler. Ashanti halkı arasında “Perşembe toprağı” şeklinde yaygın bir kullanım dikkati çekmektedir. Bu halk, toprağı, kutsal gün olan Perşembe günü hayat verildiğine inanmaktadır. Ashanti halkı, “*Toprak, Tanrı ve Tanrıça değildir*” dese de toprak, insanların yaşamının idamesinde büyük öneme sahiptir. Zarar verilebilir endişesiyle kutsal Perşembe günü toprakta çalışmak yasaklanmıştır.⁴⁷ Çiftçiler ekim için toprağı çapalamadan önce tavuk sunumu yaparlar ve hasat zamanı da şükran kurbanı keserler.

Nijerya’daki Yoruba ve Togo’daki Ewe halkı arasında güçlü bir toprak kültü vardır. Toprak kültü, Batı Afrika’da, özellikle Benin’de antik kültürlerin en popülerleri konumundadır. Toprak Tanrısı “Ala”, Igbo/Ibo halkı arasında bireysel ve toplumsal açıdan en önemli Tanrıdır. Hatta o, gök Tanrılarında bile daha önemli kabul edilir. Ahşap ve kil simgelerinde görülebilen “Ala”, Mısır’lı “Isis” ve “Horus”la veya İtalyan “Madonna” ile karşılaştırılabilir. “Ala”, tüm insanlığın yaratıcısı ve onların sahibidir. Yer altının kraliçesi olarak o, atalar kültüyle de irtibatlıdır. Igbo/Ibo kabilesinde her köyün “Ala”ya tahsis edilmiş bir tapınağı vardır ve orada görevli olan din adamı diğer tapındaki görevli din adamlarından üstün konumdadır. Toprak çapalanmadan önce ve hasat zamanı “Ala”ya toplu bir şekilde kurban sunulur. Yaşlı din adamı, “Ala”yı işaret

⁴² G. Parrinder, *African Mythology*, s. 71-73; *African Traditional Religion*, s. 44-46; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 61-65.

⁴³ Sullivan, s. 6440; Mircea Eliade & Lawrence E. Sullivan, “Earth”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, 2005, C. IV, s. 2554-2561

⁴⁴ Sullivan, s. 6440.

⁴⁵ Eliade, s. 244

⁴⁶ Eliade, s. 245

⁴⁷ Kıta halklarının inançları üzerine araştırmalarıyla tanınan Parrinder’a göre, bu durum dinlenme günü olarak Pazarı belirleyen Hıristiyanlığın bölgeye girişiyle bir kargaşaya neden olmuştur.

ederek yere bir miktar meyve suyu veya şarap döker⁴⁸ ve “Çocukların sana palmye suyu/şarabı getirdi. Onları ve ürünlerini koru.”⁴⁹ der. Yaşlı ve tecrübeli din adamının liderliğinde gerçekleştirilen hasat törenine tüm köy halkı katılmaktadır. Bütün bunlar toprak kültürünün önemini göstermektedir.

Su Kültü

Dinsel ve kültürel bağlamda “su evrensel bir sembol (arketip) olarak hayat, sonsuzluk, yenilenme, iyileşme, temizlenme, doğurganlık ve kutsallık özellikleriyle ilişkilendirilmiştir.”⁵⁰ Su, her türlü potansiyel ve üretken güçleri temsil eder. Su, tüm varoluşun kökeni, dünyanın temeli ve her derde deva kabul edilir.⁵¹ Sular, ibadet, dua ve saygıya layık tabiatüstü güçlerden birisidir. Mitolojik anlatılarda su “hayat kaynağı” olarak tanımlanır.⁵²

Yaşam kaynağı ve başlıca temizlik unsuru olan su, Afrika'nın tüm bölgelerinde kutsal kabul edilmektedir. Afrika halkları suyu birçok ritüelde kullanmaktadır. Ritüel banyolarında ve tedavi amaçlı içecekler hazırlanırken kullanılacak olan suyun pınar, nehir veya kuyudan alınması gerektiğine inanılır. Bu işlemlerde kullanılacak olan suyun ayrıca kaynatılması gerekmektedir. Çünkü kaynama ile sudaki kötü ruhların öleceği düşünülür. Denizlerin, ırmakların, göllerin, pınarların ve kuyuların⁵³ birtakım yerleşik ruhlara sahip olduklarına inanılır. Kıtanın bazı yerlerinde su perileri için büyük kültler oluşturulmuştur. Afrika'daki birçok topluluk arasında ırmak kültü büyük bir öneme sahiptir. Ashanti halkı arasında en büyük tabiat Tanrısı aynı zamanda bölgede önemli bir nehrin de ismi olan “Tano”dur. Adına ihtişamlı tapınakların inşa edildiği ve önemli din adamlarının görev yaptığı “Tano”nun ünü çok uzak bölgelere yayılmıştır. Tanrılar panteonunun başı varsayılan “Tano”nun birçok hanımı, oğlu ve erkek kardeşi vardır.⁵⁴

Afrika'da göllerle ve denizlerle ilgili olarak önemli inanç ve kültler dikkati çekmektedir. Gana'daki Bosumtwi/Bosomtwe gölü, kutsal kabul edilen göllerden sadece birisidir. Yerliler arasında bu göl hakkında, önceleri daha kuzeyde olduğuyla ilgili ilginç bir hikâyeye dilden dile anlatılmaktadır. Güçlü ruhların göllerin yerini değiştirdiği şeklindeki benzer bir anlatıma Kamerun'da da rastlanmaktadır. Deniz, bir takım güçlü ruhların mekânı varsayılır.⁵⁵ Deniz kıyısında oturan ve hayatlarını balıkçılıkla devam ettiren insanlar denizin aşırı dalgalı olmaması için birçok ritüel düzenler. Ritüellerde denize çeşitli dualar ederler. Küçük çaplı törenlerde tavukların, büyük çaplı törenlerde ise ineklerin kurban olarak denize atıldığı görülmektedir.⁵⁶

⁴⁸ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 47-49; *African Mythology*, s. 78-81; *West African Religion*, s. 37-40; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 65; G. Parrinder, *The World's Living Religions*, Pan Books, London, 1977, s. 130.

⁴⁹ C. K. Meek, *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, Oxford: Oxford University Press, 1937, s. 26.

⁵⁰ Salime Leyla Gürkan, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXVII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, s. 440

⁵¹ Eliade, s. 196

⁵² Sullivan, s. 6439.

⁵³ Pınarlar, ırmaklar ve sulama suları dinsel açıdan dünya genelinde büyük bir öneme sahip olmuşlardır. Sullivan, s. 6439.

⁵⁴ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 49-51; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 66; *African Mythology*, s. 77-78 ve 82-83; *West African Religion*, s. 45-48; *The World's Living Religions*, s. 134.

⁵⁵ Su canavarları, değişik bölgelerde kültle ilgili uygulamaların bir parçasını oluştururlar. Herhangi bir zarar vermemesi için onları sakinleştirici uygulamalar gerçekleştirilir. Sullivan, s. 6439.

⁵⁶ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 49-51; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 66; *African Mythology*, s. 77-78 ve 82-83; *West African Religion*, s. 45-48; *The World's Living Religions*, s. 134.

Denizlerle ilişkili kültürlerin şekillenmesinde insanların yaşam tarzları ve geçim kaynakları etkin olmuştur.

Dağ ve Taş Kültü

Dini inanışlarda mekânın kutsallığına büyük önem atfedilir. Buna binaen yeryüzünde bazı noktaların diğer yerlere nazaran daha kutsal olduğu yönünde bir inanış oluşmuştur. Mekânın kutsallığı bağlamında dağlar ayrı bir önem arz etmektedir.⁵⁷ Dağ, kültürlerde ve dini geleneklerde önemli bir kült ojesi olmuştur.⁵⁸ Kutsal dağın, dünyanın merkezinde, yani yerle göğün birleştiği noktada bulunduğu inanılır.⁵⁹

Afrika toplulukları arasında dağ, tepe, taş gibi tabii unsurlara bir takım üstün güçler atfedilmektedir. Her dağ veya tepenin altı veya her ağacın toprak altındaki kökleri ruhların ikametgâhı olarak kabul edilir. Dağlar ve büyük kayalar güçlü manevi varlıkların sıklıkla uğradıkları mekânlardır. Bazı köyler, dağ ruhunu temel Tanrı kabul etmelerinden dolayı tepelerin yakınına veya dağ yamaçlarına kurulmuştur. İbadan'da dağ Tanrıçası şerefine yıllık bir festival düzenlenir. Bu şehirde ticari aktivitelere bir günlüğüne ara verilir, o gün ateş yakılmaz. Halk arasında da genel bir mutluluk ve sevinç dikkat çeker.⁶⁰

Sert, sağlam ve dayanıklı maddeler ilkel insanın din anlayışında önemli bir yere sahiptir. Taş veya kaya parçası, sabitliği ve sağlamlığıyla insanın kırılğanlığı ve geçici yapısını aşan bir gücü temsil eder. İnsan taşın büyüklüğüne, biçimine, rengine olağanüstü bir güç atfeder. İnsanlar taşları kutsallaştırmış ve kendilerini koruyan bir enerji merkezi olarak kullanmışlardır.⁶¹ Kuzey Afrika halkları arasında bazı taşlara özel saygı gösterilmiştir.⁶² Özellikle de önceden belirtildiği üzere gökten düştüğü düşünülen taşlara büyük önem atfedilmiştir.

Ağaç Kültü

Genel olarak ağaç, hayatın safhalarını sembolize etmesi ve çeşitli faydaları sebebiyle bütün kültürlerde önemlidir. Ağaçlar, iklimlere göre renginin ve görünümünün değişmesi, kışın yapraklarını döküp baharda tekrar canlanması sebebiyle, ölümden sonra hayata yeniden dönüşün sembolü gibi görülmüştür. Ağaçların bir ruha sahip olduğuna, dolayısıyla bünyesinde bir güç ve kudretin bulunduğu inanılmıştır. Buna bağlı olarak da ağaca aşırı saygı gösterilerek kutsallık atfedilmiştir. Bu yüzden hemen hemen bütün dini geleneklerde, ağaca önem verilmiştir.⁶³

İlkel metafizikte, halk inançlarında ve sanatlarında kutsal ağaçlara, bitkilere ve bunlarla ilişkili ayin ve simgelere rastlanır.⁶⁴ İlkel dini inançlarda bazı ağaçlar gücü temsil eder. Ağacın dinsel değeri onun özüne, biçimine ve biyolojik özelliklerine bağlıdır. Ağaçtaki güç, onun dikey

⁵⁷ Ömer Faruk Harman, "Dağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. VIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 400.

⁵⁸ Sullivan, s. 6439.

⁵⁹ Eliade, s. 362.

⁶⁰ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 52; *West African Religion*, s. 54-55; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 66; *The World's Living Religions*, s. 134; *African Mythology*, s. 70.

⁶¹ Eliade, s. 222

⁶² Eliade, s. 232

⁶³ Hikmet Tanyu, "Ağaç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. I, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, s. 456.

⁶⁴ Eliade, s. 267

şekilde göğe doğru yükselmesi, topraktan çıkması, kendini sayısız defa yenilemesi, çiçeklerle süslü olmasından ötürüdür.⁶⁵

Tabiatın formlarından birisi olan ağaçlar, hem yaşamı hem de ruhsal, kozmik ve fiziki dünyanın kutsal sürekliliğini temsil eder. Ağaç, bir ilahı veya kutsal bir varlığı sembolize etmek amacıyla kullanılır. Ağaçla ilgili dini inançlar ağacın gövdesi, dalları, yaprakları, çiçeği, kökleri gibi bütün parçalarını kapsar. Özel ağaçların odunlarından yapılan nesnelere de dini uygulamalarda kullanılır.⁶⁶

Pare halkının⁶⁷ dini mekânları kutsal ağaçları barındıran bir koruluk şeklindedir. Topluluğun üye sayısına göre koruluktaki ağaç sayısı artırılmaktadır. Birçok Afrika kültüründe çocukluktan ergenliğe girişte bir geçiş ritüeli düzenlenir. Bu geçişi en iyi sembolize eden varlık ağaçtır. Ndembu halkı⁶⁸ mudyi denilen süt ağacını yaşamın ve ataların sembolü kabul eder. Bu ağaç erkeklerin ve kızların ergenliğe giriş törenlerinde kullanılır. Böylece, geleneksel olarak gençlerin verimli, üretken ve varlıklı olacağına inanılır.⁶⁹ Tüm Afrika'da öz suyu bol olan (usareli) ağaçlar kutsal anneliği sembolize eder. Bu tür ağaçlar, kadınlar tarafından büyük saygı görür. Ayrıca bunlar yaşama tekrar dönmek isteyen ölümlerin ruhlarının etrafında dolaştığı ağaçlardır.⁷⁰

Afrika toplulukları ağaçları kutsal kabul eder ve birçok köyün kendine ait kutsal ağacı vardır. Afrika'da yaygın olarak kullanılan "Ağaç caddededir fakat kökleri evdedir." şeklindeki atasözü de ağacın önemini gösterir. Afrika'ya özgü bir meşe türü olan "Iroko" ağacı kutsal kabul edilir. Iroko ağacının kökünde, takdimelerin sunulması esnasında kullanılan birkaç çömlek kap bulunur. Bir takım zararlardan korumak için ağacın etrafı çitle çevrilir. Bazen de ağacın yanına veya yakınına bir tapınak inşa edilir. Bu ağacın kesilmesini gerektirecek zorunlu bir durum ortaya çıkarsa çokça tövbe edilmelidir. Afrika'da kutsal kabul edilen bir başka ağaç da "Baobab"⁷¹ ağacıdır. Bu ağacın altı, ruhların mekânı veya toplanma yeri varsayılır. Genel olarak çoğunluğun saygı duyduğu ağaçların yanı sıra bazı insanların bir takım özel ağaçları sahiplendikleri görülebilir. Bebeklerin göbek bağının altına gömüldüğü ağaç, o kişi için çok önemli sayılır. Herhangi birisi bu ağacı kesip, hayatını tehlikeye atması diye söz konusu kişi bu ağacı sahiplenir ve daima korur. Hatta bir takım zararlardan uzak kalması için ağacı gizli

⁶⁵ Eliade, s. 269-270

⁶⁶ Pamela R. Frese & S. J. M. Gray, "Tress", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, 2005, C. XIV, s. 9333-9340.

⁶⁷ Kuzey Tanzanya'daki Pare dağlarında yaşayan etnik bir gruptur. https://en.wikipedia.org/wiki/Pare_people.

⁶⁸ Angola, Kongo ve Zambiya'da yaşayan Lunda topluluğunun alt kollarından birisidir. Lunda dilini konuşurlar. https://www.wikizero.com/en/Lunda_people. James Anthony Pritchett, *The Lunda-Ndembu: Style, Change, and Social Transformation in South Central Africa*, Madison: University of Wisconsin, 2001; James Anthony Pritchett, *Friends for Life, Friends for Death: Cohorts and Consciousness among the Lunda-Ndembu*, Charlottesville: University of Virginia, 2007.

⁶⁹ Frese & Gray, "Tress", s. 9333-9340. Bu ağaç, kabile şefi tarafından topluluğun sembolü olarak tanımlanmaktadır. Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, N.Y.: Ithaca, 1967; Moyra Caldecott, *Myths of the Sacred Tree: Including Myths from Africa, Native America, China, Sumeria, Russia, Greece, India, Scandinavia, Europe, Egypt, South America, Arabia*, Rochester, Vt., 1993.

⁷⁰ Eliade, s. 281; James G. Frazer, *Magic Art and the Evolution of Kings*, London: Macmillan, 1911, C. II, s. 316.

⁷¹ Afrika ve Asya'nın tropikal bölgelerinde yetişen, yapraklarını döken ağaç türlerinin ortak adıdır. Boyları 18, gövde çevresi 30, çapı da 9 metreyi bulabilir. <https://www.wikizero.com/tr/Baobab>.

tutarlar. Diğer ağaçların da doğmamış çocukların mekânı olduğuna inanılır.⁷² Bütün bunlar Afrika toplulukları arasında ağaca verilen önemi göstermektedir.

Hayvan Kültü

Tarihsel süreç içerisinde kuşlar, balıklar, yılanlar hatta böcekler gibi çeşitli hayvanlar bütün kültürlerde önemsenmiştir. Bu hayvanlar dini açıdan ibadet objesi ve aracı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca bu tür hayvanlar topluluktan büyük saygı görmüş ve onlarla ilişkili bir kültür oluşmuştur. Mitolojik ve efsanevi anlatılarda hayvanların bilgeliği, topluluk üzerindeki etkisi gibi hususlar sıklıkla ele alınmaktadır. “İbtidai kozmolojide tabiatın insana doğru gelişen bir sürecin varlığına inanılması, ontolojik olarak insanın hayvanı tabiatla kendisi arasında bir aracı ve bir ara kategori şeklinde görmesine yol açmıştır.”⁷³ Bu anlayış, Afrika topluluklarında hayvan kültürünün oluşması ve şekillenmesi açısından önemlidir.

Demirci'nin ifade ettiği üzere bazı ilkel topluluklarda hayvanlar kehanette bulunma veya fal bakmak için kullanılmaktadır. Hayvanların kehanette kullanılma biçimlerinden ilki hayvanın hareketlerini gözlemektir. Buna göre, yılan, kuş, balık vb. hayvanların hareketleri gözlenerek olumlu veya olumsuz bir kehanette bulunulur. Kabileye ait totemlerden seçilen hayvanlara "kahin hayvanları" denilir. Bu hayvanların doğaüstü güçleriyle olayları önceden haber aldıkları, bunları topluluk üyelerine ilettiklerine inanılır. Bu kehanet esnasında hayvanın gidiş istikameti ve ayak izi takip edilir, çıkardığı ses çok dikkatli dinlenir. İkinci kehanet türü de hayvanların iç organlarına bakarak geleceğe dair tahminde bulunmaktır. Bu tip kehanetlerde hayvanın karaciğeri, kalbi, böbreği ve kemikleri kullanılmıştır. Bu organlar ayrıca kötü güçleri uzaklaştırmak için de kullanılmıştır. Hayvanlara atfedilen değer ve önem totem anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Topluluğun hayatını idamesinde katkıda bulunan veya topluluğun varlığını tehdit eden hayvanlar totem sayılmıştır. Dahası, hayvan totemleri topluluğun sembolleri haline getirilerek insanlar arasında iletişim kurabilme araçlarından birisi olmuştur.⁷⁴

Afrika'da insanların tabiatla iç içe yaşamalarından ötürü kıtada hayvanlarla ilgili birçok anlatı ortaya çıkmıştır. Kıtada en önemli hayvan kabul edilen yılan⁷⁵, su, ırmak ve deniz kültürü ile çok yakın bir ilişki içerisinde. Yılan, ağaç ve su birçok değişik anlatı veya efsanede beraber yer alan figürlerdir. Kutsal kabul edilen ve insanları öldürebilen piton yılanının, derisini değiştirmesi nedeniyle ölümsüz olduğuna inanılır. Yılanlar için yapılmış tapınaklara yoğun olarak sahil şeridi ve ırmak kıyılarında rastlanır. Bu tapınakların en meşhurları ise Batı Afrika'da ve Nijer deltasındadır. Igbo/Ibo kabilesinde ve Nijer deltasında yılanla olağanüstü bir saygı gösterilir. Yılan, atalar ve yer altı dünyası ile irtibatlıdır. Batı Afrika'da Benin civarındaki halkların inancına göre yılan, ataların bedenleşmiş halidir. Pitonlar evcilleştirilmek suretiyle tapınakta tutulur ve bir pitonu öldürmek en büyük suçlardan biri olarak kabul edilir. Şayet bir piton ölü bulunursa o,

⁷² G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 52; *West African Religion*, s. 54-55; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 66; *The World's Living Religions*, s. 134; *African Mythology*, s. 70.

⁷³ Kürşat Demirci, "Hayvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. XVII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, s. 81. Ayrıca bkz., Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yay., 2002, s. 41-44

⁷⁴ Demirci, "Hayvan", s. 81

⁷⁵ Şekli ve çevreyle ilişkisi açısından yılanlar birçok kültürde önemli bir role sahiptirler. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Manfred Lurker, "Snakes", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, 2005, C. XII, s. 8456-8460; Balaji Mundkur, *The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, N. Y.: Albany, 1983.

beyaz bir örtüye sarılır ve aynen insan gibi gömülür. Batı Afrika'da piton kültü daha da yaygındır ve Ouidah'da⁷⁶ meşhur bir yılan tapınağı vardır. Bir kimse pitonla karşılaşırsa ona saygı durur ve önünde eğilerek onu selamlar. Yılanın sembolizmde birçok şekli vardır. O, yüzük olarak sunulabilir, tepside oyma şeklinde yapılır, kumaşlara desenleri basılır ve ev duvarlarına resmedilir. Bazen de, dalgalı bir çizgi gibi veya zincir motifi gibi tasvir edilir. O, gökkuşağı renklerinde boyanır ve gökkuşağı genellikle bir yılan gibi düşünülür. Yuvarlak ve iki başlı yılanlar yaşam, güç, hikmet ve sonsuzluk sembolleri olarak sayısız mitlerde yerini almışlardır.⁷⁷

Güney Afrika'daki Zulu halkı bazı yılanların yeryüzüne geri dönebilme gücüne sahip olduğunu düşünür. Bu yüzden bu yılanları tanrılaşmış atalar olarak kabul ederler. Doğu Afrika'daki Massai halkı şeflerinin ve hekimlerinin öldükten sonra yılanı dönüşeceğine ve bu formda yaşayacağına inanır. Doğu Afrika'da göçebe bir hayat süren Suk ve Bari toplulukları yılanı Tanrı'nın çocuğu kabul ederek, süt ile beslerler. Onun bolluk ve bereket getirdiğine inanırlar. Fildişi Sahilinde yılan servet ve şöhret kaynağı; Benin'de piton yılanı mutluluk ve zenginlik sembolü kabul edilir.⁷⁸

Afrika'da orman hayvanları birçok toplum tarafından kutsal kabul edilir ve onları öldürmek tabudur. Leopar, piton, tavşan, bukalemun, örümcek, kaplumbağa ve fil bu hayvanlardan en önde gelenleridir. Bir hayvan öldürüldüğü zaman hayvanın ruhu, avcıyı bir hayalet gibi takip etmesin diye teskin edilmelidir. Kuzey Gana'daki bazı topluluklar ölü insanların bir takım hayvanlar olarak doğacaklarına inanırlar. Hayvanın kutsal olduğu bir toplum, "Onlar bizim atalarımızdır, onlar bize zarar vermez." der. Hayvanlar ataların önemli konumlarını sembolize ederler ve atalara ait toprakta yaşamlarını sürdürürler. İbadan'da insanlar timsaha saygı gösterir ve onları yavruyken köye getirilerek tavukla besler. Timsahın, evin, köyün ve bölgenin koruyucusu olduğuna inanılır.⁷⁹ Afrika'da insanlar içinde yaşadıkları coğrafyada var olan hayvanlara önem atfetmişlerdir. Kültler, hayvanların verebileceği zararlara karşı koyabilmenin bir aracı olarak gelişmişlerdir.

Sonuç

Tabiat, her türlü canlı ve cansız varlığı içerir. Bu varlıklara çoğu zaman bir kutsallık atfedildiği görülür. Dolayısıyla tabiat kutsal güçleri barındıran bir depo olarak tanımlanabilir. Tabiatdaki kutsal güçler bir takım inanç ve uygulamaların gelişmesine yol açmıştır. Böylelikle tabii unsurların etrafında ortaya çıkan kültürler oluşmuştur. Tabiatla uyum içerisinde yaşamaya çalışan insanlar bu kültürlere uygun bir yaşam ve davranış tarzı geliştirmişlerdir.

Afrika toplumlarının en önemli niteliklerinden birisi tabiatla uyum içerisinde yaşamalarıdır. Tabii unsurlar Afrika kıtasındaki toplumların inançları başta olmak üzere yaşam sürecini, tutum ve davranışlarını belirleyen önemli bir faktördür. Afrika'da tabiatdaki varlıkların sahip oldukları güçlere göre hiyerarşik olarak sıralandığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında insan, hayvan, bitki, taş şeklinde bir kategorizasyon karşımıza çıkar.

⁷⁶ Batı Afrika'da Benin Cumhuriyeti'nin sahil şeridinde yer alan bir şehirdir. <https://en.wikipedia.org/wiki/Ouidah>.

⁷⁷ G. Parrinder, *African Mythology*, s. 24; *World Religions: From Ancient History to the Present*, s. 20; *African Traditional Religion*, s. 51; *West African Religion*, s. 50-52; G. Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions*, Oxford: Oneworld Publication, 1996, s. 133.

⁷⁸ Lurker, "Snakes", s. 8456-8460.

⁷⁹ G. Parrinder, *African Mythology*, s. 133-134; *African Traditional Religion*, s. 53; G. Parrinder, *Religion in an African City*, Oxford University Press, London: Oxford University Press, 1953, s. 56.

Afrika’da insanların birçok tabii unsura bir takım güçler atfettiği görülmektedir. Mesela, gök, güneş, ay, toprak, su, nehir, deniz, dağ, taş, ağaç, hayvan gibi varlıkların kutsallaştırıldığı ve bunların çevresinde bir takım kültürlerin oluştuğu görülür. Tabiattaki her varlığın arkasında manevi güçlerin olduğu varsayılır. Ayrıca tabiatın bir ruha sahip olduğu yönündeki inanç tabii unsurlara olan saygı ve hürmeti arttırmıştır.

Afrika kıtası büyük bir coğrafyaya ve kalabalık bir nüfusa sahip olmasından ötürü kıtanın bir tarafında önem atfedilen ve kutsallaştırılan tabii unsurlara kıtanın bir başka tarafında hiç de önem verilmediği görülmektedir. Bu, insanların içerisinde yaşadıkları coğrafi ortam ve iklim koşullarıyla çok yakından ilişkili bir durumdur. Yani güneşin kavurucu bir sıcaklığa sahip olduğu kurak çöl bölgesinde yaşayan insanlarla, her yerin ormanlarla kaplı olduğu ve sürekli yağış alan tropikal bölgelerde yaşayanların; deniz kıyısında yaşayan insanlarla kıtanın iç kesimlerinde yaşayanların tabiat algısının farklı olması gayet doğaldır.

Sonuç olarak, Afrika kıtasındaki toplulukların hayatında tabiat önemli bir yere sahiptir. İnsanlar toprak, su, ağaç, hayvan gibi tabii varlıklara bir takım güçler atfetmektedir. Bu durum, bu tabii unsurların merkezde olduğu bir takım kültürlerin oluşmasına yol açmıştır. İnsanlar yaşamları boyunca kutsal olduğu varsayılan hususlara uymaya dikkat ederler. Kutsal varlıklara saygı duyarlar ve hürmet gösterirler. Aksi bir durumun bir felaket veya kötü sonuçlara yol açacağını düşünürler. Bu yüzden yaşamlarını tabiatla uyum içerisinde sürdürmeye çalışırlar.

Kaynakça

- Akintoye, Stephen, (2010), *A History of the Yoruba People*, Amalion.
- Appiah, Anthony & Gates, Henry Louis, (2010), *Encyclopedia of Africa*, Oxford: Oxford University Press.
- Arslan, Hammet, (2004), *Bir Din Araştırmacısı Olarak Geoffrey Parrinder: Hayatı, Bilimsel Kişiliği ve Dinler Tarihine Katkıları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜ, SBE, İzmir.
- Berglund, Axel-Ivar, (1976), *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, C. Hurst & Co. Publishers.
- Bram, Jean Rhys, (2005), “Moon”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, C. IX, s. 6170-6176.
- Bram, Jean Rhys, (2005), “Sun”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, C. XIII, s. 8834-8844.
- Caldecott, Moyra, *Myths of the Sacred Tree: Including Myths from Africa, Native America, China, Sumeria, Russia, Greece, India, Scandinavia, Europe, Egypt, South America, Arabia*, Rochester, Vt, 1993.
- Demirci, Kürşat, (1998), “Hayvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, C. XVII, s. 81-85.
- Eliade Mircea, & Sullivan, Lawrence E., (2005), “Earth”, *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, C. IV, s. 2554-2561.
- Eliade, Mircea, (2003), *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev. Lale Arslan), İstanbul: Kambalçı.
- Fage, John D., (2001), *History of Africa*, London: Routledge.
- Falola, Toyin, & Jean-Jacques, Daniel, (2015), *Africa: An Encyclopedia of Culture and Society*, ABC-CLIO.

- Frazer, James G., (1911), *Magic Art and the Evolution of Kings*, London: Macmillan.
- _____, James G., (1926), *The Worship of Nature*, London.
- Frese, Pamela R., & Gray, S. J. M., (2005), "Tress", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, C. XIV, s. 9333-9340.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke, (2014), Ed. and Trans., *Among the Mende in Sierra Leone: The Letters from Sjoerd Hofstra (1934-1936)*, Leiden: African Studies Centre.
- Güç, Ahmet, (1996), "Güneş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, C. XIV, s. 288-291.
- Gürkan, Salime Leyla, (2009), "Su", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, C. XXXVII, s. 440-442.
- Harman, Ömer Faruk, (1993), "Dağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, C. VIII, s. 400-401.
- Janzen, John M., (1992), *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Jensen, E. and Krige, J. D., (1943), *The Realm of a Rain-Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London: Oxford University Press.
- Levi-Strauss, Claude, (1966), *The Savage Mind*, London.
- Lucas, Jonathan Olumide, (1996), *The Religion of the Yorubas*, Athelia Henrietta Press.
- Lurker, Manfred, (2005), "Snakes", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, C. XII, s. 8456-8460.
- MacCormack, Carol P. and Marilyn Strathern, (1980), ed. *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meek, C. K., (1937), *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, Oxford: Oxford University Press.
- Muller, F. Max, (1888), *Natural Religion*, London.
- Mundkur, Balaji, (1983), *The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*, N. Y.: Albany.
- Newman, James L., (1995), *The Peopling of Africa: A Geographic Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- Njoku, John Eberegbulam, (1990), *The Igbos of Nigeria: Ancient Rites, Changes, and Survival*, NY: E. Mellen Press.
- Obeng, Ernest E., (1986), *Ancient Ashanti Chieftaincy*, Ghana: Ghana Publishing Corporation.
- Olson, James S., (1996), *The Peoples of Africa: An Ethnohistorical Dictionary*, Greenwood Publishing Group.
- Orcutt, William Tyler, (2005), *Sun Lore of All Ages: A Collection of Myths and Legends Concerning the Sun and Its Ages*, Dover Publications.
- Parrinder, G., (1953), *Religion in an African City*, London, Oxford University Press.
- _____, (1961), *West African Religion*, London: The Epworth Press.
- _____, (1974), *African Traditional Religion*, London: Sheldon Press.
- _____, (1977), *The World's Living Religions*, London: Pan Books.

_____, (1983), *World Religions: From Ancient History to the Present*, Ed., New York: Fact on File Publication.

_____, (1986), *African Mythology*, New York: Peter Bedrick Books.

_____, (1996), *Sexual Morality in the World's Religions*, Oxford: Oneworld Publication.

Pritchett, James Anthony, (2007), *Friends for Life, Friends for Death: Cohorts and Consciousness among the Lunda-Ndembu*, Charlottesville: University of Virginia.

_____, James Anthony, (2001), *The Lunda-Ndembu : Style, Change, and Social Transformation in South Central Africa*, Madison: University of Wisconsin.

Sarıkcıoğlu, Ekrem, (2002), *Din Fenomenolojisi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yay.

Shillington, Kevin, (1995), *History of Africa*, New York: St. Martin's Press.

Stahl, Kathleen Mary, (1964), *History of the Chagga People of Kilimanjaro*, Mouton.

Sullivan, Lawrence E., (2005), "Nature: Worship of Nature", *Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, Second Edition, USA: Macmillan, , C. IX, s. 6438-6441.

Tanyu, Hikmet, (1988), "Ağaç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, , C. I, s. 456-457.

Tempels, P., (1959), *Bantu Philosophy*, Paris: Presence Africaine.

Turner, Victor, (1967), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, N.Y.: Ithaca.

Tylor, E. B., (1970), *Primitive Culture*, 2 vols. New York.

Venkatachalam, Meera, (2015), *Slavery, Memory and Religion in Southeastern Ghana, c. 1850–Present*, Cambridge: Cambridge University Press.

İnternet Kaynakları

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a15e1ea0a2d22.57082162 Erişim Tarihi: 22/11/2017.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5a22de3063efb3.31256571 Erişim Tarihi: 02/12/2017.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Ouidah>. 01/03/2017; [Pare_people](https://en.wikipedia.org/wiki/Pare_people). 21/03/2017.

<https://www.ethnologue.com/language/nyy/> Erişim Tarihi: 30.11.2017.

https://www.wikizero.com/en/Bantu_peoples. Erişim Tarihi: 22/03/2017; [Ewe_people](https://www.wikizero.com/en/Ewe_people). Erişim Tarihi: 21/03/2017; [Lunda_people](https://www.wikizero.com/en/Lunda_people). Erişim Tarihi: 11/03/2017; [Mende_people](https://www.wikizero.com/en/Mende_people). Erişim Tarihi: 21/03/2017; [Nyakyusa_people](https://www.wikizero.com/en/Nyakyusa_people). Erişim Tarihi: 01/03/2017; [Transvaal](https://www.wikizero.com/en/Transvaal). Erişim Tarihi: 22/03/2017; [Zulu_people](https://www.wikizero.com/en/Zulu_people). Erişim Tarihi: 01/03/2017; [tr/Baobab](https://www.wikizero.com/en/Baobab). Erişim Tarihi: 12/03/2017.

TANIKLA İSPAT KONUSUNDA CEZAYİR HUKUKUNDAKİ GELİŞTİRMELER TÜRK VE İSLAM HUKUKU İLE KARŞILAŞTIRMA

شهادة الشهود في الإثبات دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون
(القانون الجزائري والتركي)

Hadda MEBROUK*

الملخص

إن الشهادة كانت ولا تزال من أهم وسائل الإثبات، وأعظمها مكانة وأقدمها استعمالاً، وذلك لما لها من مكانة رفيعة، ومنزلة عظيمة في الشريعة الإسلامية. ولأهمية الشهادة باعتبارها من أهم أدلة الإثبات التي يعتمد عليها القضاة في أحكامهم فقد جاءت هذه الدراسة لتتناول الشهادة بالبحث والمناقشة في ثلاثة فصول. فقد تناولنا في الفصل الأول الأحكام المتعلقة بالإثبات بشهادة الشهود من حيث تعريفها أقسامها ومشروعيتها وشروطها، وتناولنا في الفصل الثاني نطاق الإثبات بالشهادة وفيه تم بيان الحالات التي يجوز فيها الإثبات بشهادة الشهود بحسب الأصل، وتلك التي يجوز إثباتها استثناءً وكذلك الحالات التي لا يجوز إثباتها بالشهادة مطلقاً، وفي الفصل الثالث تم بيان الإجراءات المتبعة في الإثبات بالشهادة وخصائصها وسلطة القاضي في تقديرها. وتناولت الدراسة كل هذه المسائل في ضوء الشريعة والقانون الجزائري والتركي.

Özet

Tanıklık konusu en tartışılan konulardan biridir. Halkın yarattığı günden biri gündemde kalan konulardan biridir. İslam hukukunda muhakeme sırasında maddi gerçeği ortaya çıkarmak için tüm başvuru olan ispat yolları ispat vasıtaları (vesileleri) denir. Bu ispat vasilelerinden biri de beyyine. Tanıklık asıl hedefi, hakların tahakkukuna ve adaletin tecellisine katkı sunmaktadır.

İslam hukukunda ve modern hukukta tanıklık konusuna ayrılıkları ve ortak noktaları, iki hukuk sisteminin beyyine karşı tutumlarını ve dayanaklarını araştırmaya çalışacağız. Bu çalışmada şahitlik konusu hem Türk hukukunda hem de Cezayir hukukundaki yerini değerlendirmeye çalışacağız.

Arapçada bazı fakihlerin tanık ile ilgili söylediklerini; 'الدليل هو قوة الحق و ما لا دليل عليه هو و العدم' Hakkın gücü delildir, أعيان العدالة، Hakkın gücü delildir, Hakkın gücü delildir, Hakkın gücü delildir.

Anahtar Kelimeler: Tanık, Beyyine, Şehadet.

PROOF WITH WITNESSES DEVELOPMENTS IN TURKISH LAW COMPARISON WITH ALGERIA AND ISLAMIC LAW

Abstract

That the certificate was and remains one of the most important means of proof, was standing, user-friendly efforts, as they have high, great and the rank in the Islamic Sharia. And the importance of the certificate as the most important evidence upon which the judges in their judgments, came this study to deal with the certificate research and discussion, in which the study pointed out the general framework, the certificate in terms of definition and legitimacy of components, conditions, the scope of evidence and testimony, and there have beencases that may be proven to testify, according to original, andthose that may be proven exception, as well as situations thatmay not be proven never to testify, was astatement the procedures followed in the testimony and evidenceand the statement of its own characteristics and the authority ofthe trial judge in the assessment of evidence and testimony.

Keywords; Evidence, Witnessing, Witness

* Doç. Dr., l'universite de Larbi Tebesi, Öğretim Üyesi, mebroukhadda@yahoo.com.

مقدمة

تعد نظرية الإثبات من أهم النظريات القانونية وأكثرها تطبيقا في الحياة العملية، تربط هذه النظرية بالقاعدة التي تقضي بأن الشخص لا يستطيع اقتضاء حقه بنفسه وإنما من خلال اللجوء للقضاء.¹

وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالإثبات وما يؤكد ذلك ما رواه ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال وأموالهم ولكن السيئة على من ادعى واليمين على من أنكر".²

لذلك تحتاج كل واقفة قانونية متنازع عليها أمام القضاء إلى إثباتها بالطرق المعززة قانونا والإثبات بصفة عامة هو إقامة الدليل على وجود وصحة هذه الواقفة القانونية المطروحة أمام القضاء، فالأشخاص وهم يتعاملون أو يبحثون يحتاجون كثيرا إلى الإثبات لتأكيد وتدعيم تصرفاتهم أو أقوالهم.³

لهذا تنتوع القواعد القانونية المنظمة للإثبات إلى نوعين قواعد موضوعية وقواعد شكلية إجرائية، فالقواعد الموضوعية هي تلك القواعد وثيقة الصلة بالحق في الإثبات التي تحدد مهمة الإثبات وتنظم تحمل عبئه وتحدد أدلة وشروط قبولها ومدى حجيتها، أما القواعد الإجرائية فهي تلك التي تبين الإجراءات الواجبة الإتياع عند الاستناد إليها أمام القضاء كتلك المتعلقة بسماع الشاهد أو حلف اليمين وإجراءات المعاينة والخبرة.⁴

لذلك نص كل من المشروع الجزائري على كلا النوعين من القواعد في القانون المدني والإجراءات المدنية على التوالي بينما المشروع التركي ضمها في قانون واحد ألا وهو قانون الإجراءات المدنية التركي. وقد نظم كل من المشروع الجزائري والتركي أدلة الإثبات كالآتي: الأدلة، الكتابة، الشهادة، القرائن، الإقرار، اليمين، المعاينة والخبرة.

وتقتصر هذه الدراسة على تناول شهادة الشهود كوسيلة من وسائل الإثبات في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري والتركي.

وعد فقهاء الشريعة الإسلامية الشهادة بأنها الأساس في الإثبات، فأجازوا الإثبات بها في جميع المجالات، وكانت الشهادة ولا تزال أهم وسيلة من وسائل الإثبات وأعظمها مكانة، وأقدمها استعمالا، وذلك لما لها من مكانة رفيعة ومنزلة عظيمة في الشريعة الإسلامية.⁵

وتعد الشهادة من أكثر وسائل الإثبات شيوعا أمام المحاكم، وإن كانت القوانين تجعل الإثبات بها يخضع لعدة قيود.⁶ اهتمت الشريعة ببيان الشهادة واعدتها أهم وسيلة لإثبات الحقوق على اختلاف أنواعها ولما كانت قيمة الشهادة وأهميتها في الإثبات تتوقف على توفر شروطها الأمر الذي يثير إشكالية تتعلق بقيمة الشهادة في حال انتفاء أحد شروطها.

وتثار إشكالية أخرى بمدى قدرة القانون على تحقيق مصالح الناس وصلاحيته مقارنة مع أحكام الشريعة التي تعد صالحة لكل زمان ومكان للبشرية جمعاء، وكذلك تثار إشكالية تتعلق بأوجه الاختلاف والتشابه بين الشريعة والقانونين الجزائري والتركي بخصوص الشهادة وحجيتها في الإثبات.

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الدور الذي تلعبه الشهادة ومدى فعاليتها وحجيتها. وتكمن أهمية هذا الموضوع في بيان الشهادة وشروطها في الإثبات الاختلاف والتشابه بينها وبين أحكام الشريعة والقانون الجزائري والتركي.

الفصل الأول: الأحكام العامة لشهادة الشهود (ماهية الشهادة)

دراسة ماهية الشهادة تتوقف على بيان عدة مسائل منها تعريفها، ومن ثم بيان مشروعيتها وأقسامها وكذلك بيان شروطها وستعلم عن هذه المسائل من خلال مبحثين:

المبحث الأول: تعريف الشهادة الشهود وبيان مشروعيتها وأقسامها.

المطلب الأول: تعريف الشهادة.

سنقوم بتعريف الشهادة لغة واصطلاحا وقانونا وفي الفقه القانوني.

الفرع الأول: تعريف الشهادة لغة.

1 عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، ج2، نظرية الإثبات، ط3، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2000، ص.16
2 النوي، شرح صحيح مسلم، الجزء 12، المطبعة المصرية، 1372، ص.2
3 أحمد نشأت، رسالة الإثبات، ج1، أركان الإثبات، عبئ الإثبات، طرق الإثبات، الكتابة، الشهادة، دار الفكر العربي، ط7، القاهرة، 1972، ص.29
4 محمد حسن القاسم، قانون الإثبات في المواد المدنية والتجارية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2005، ص.15
5 محمود الأمير يوسف الصادق، الرجوع عن الشهادة وأثره على حكم القاضي في الفقه الإسلامي.
6 أنيس منصور المنصور، شرح أحكام قانون البيانات الأردني، إثناء للنشر والتوزيع، الأردن، 2011، ص.177

الشهادة مشتقة من الفعل شهد ويأتي في عدة معان منها.⁷

1- الحضور: ومنه قوله تعالى: « فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ »⁸.

2- المعاينة: ومنه قوله تعالى: " شَهِدَ اللَّهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ " ⁹.

3- الإخبار بالشيء القاطع نقول شهد فلان على كذا، أي أخبر به خبرا قاطعا.

4- الحلف: تقول: أشهد بالله لقد كان كذا، أي أحلف، ومنه قوله تعالى: " إِذَا جَاءَكَ الْمُتَأَفِّقُونَ قَالُوا نَسْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ " ¹⁰

وبالنظر إلى المعاني اللغوية السابقة، فإن الشهادة هي الحضور إلى مكان الواقعة أو مجلس القضاء لأدائها.¹¹

الفرع الثاني: تعريف الشهادة اصطلاحا.

تعرف الشهادة عند الحنفية هي "أخبار صدق الإثبات بلفظ الشهادة في مجلس القضاء ولو بلا دعوى¹²، وقيل هي إخبار سابق في مجلس الحاكم بلفظ الشهادة لإثبات حق للغير على الغير¹³.

ويعرف المالكية الشهادة بأنها: "إخبار عادل حاكما بما علم، ولو بأمر عام، ليحكم بمقتضاه، وقيل هي إخبار حاكم عن علم، أي إخبار الشاهد عن علم لا عن ظن.¹⁴

وتعرف الشافعية الشهادة بأنها: "إخبار بحق للغير على الغير بلفظ أشهد".¹⁵

من التعاريف السابقة نرى أن الفقهاء اختلفوا في ركن الشهادة فمثلا نرى ان المالكية ذهبوا إلى أنه لا يجب على الشاهد أن يؤدي الشهادة بلفظ معين بل يصح أدائها بكل لفظ او صيغة تفيد المعنى.

الفرع الثالث: تعريف الشهادة في القانون.

قبل التطرق لتعريف شهادة الشهود أود شرح لفظ البيينة لأن العديد من الفقهاء وحتى بعض التشريعات تستعمل لفظ "البيينة" بدلا من الشهادة كما كان عليه التشريع الجزائري إذ خصص الفصل الثاني من الباب السادس من القانون المدني "للإثبات بالبيينة" وذلك قبل تعديله بالقانون رقم 05-10 المؤرخ في 20 جوان 2005، واستعمال "الإثبات بالشهود".

أما لفظ البيينة يشمل معنيين، البيينة في المعنى العام تفيد الدليل، أي تشمل كافة الأدلة، الكتابة، الشهادة واليمين والاقرار... إلخ.¹⁶ أما المعنى الثاني فيقصد به شهادة الشهود وهذا المعنى الأخير هو المقصود به في القانون المدني.¹⁷ كما يراه الأستاذ عبد الرزاق السنهوري أيضا.¹⁸

- لم يرد في القانون المدني الجزائري ولا قانون الإجراءات المدنية التركي تعريف لشهادة الشهود على غرار بعض التقنيات العربية واللاتينية، إذ اكتفت معظم التشريعات بتنظيم وتحديد مجالها وشروط قبولها وحديثها وإجراءاتها، تاركة تلك المهمة للقضاء والشراح وكذلك الاجتهاد القضائي لذا سنتعرض لبعض التعريفات التي وردت على لسان بعض الفقهاء.

ذهب البعض إلى تعريفها على أنها إخبار أمام القضاء بصدور واقعة من غير الشاهد تثبت حق لشخص آخر ويجب أن يكون الإدراك بالواقعة إدراكا مباشرا وشخصيا.¹⁹

كما عرفها البعض الآخر بأنها إخبار لإنسان بعد أداء اليمين في مجلس القضاء عن حق لشخص عن غيره أو واقعة شاهدها أو سمعها أو اتصلت بعلمه.²⁰

⁷ابن منظور، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت، ص238-239، الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب، (القاموس المختصر، تحقيق مكتب التحقيق بمؤسسة الرسالة، بيروت 1407، ط2، ج2، بيروت، ص316، أحمد بن محمد بن علي القيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987، ص348.

⁸ سورة البقرة، الآية 185.

⁹ سورة آل عمران، الآية 18.

¹⁰ سورة المنافقون، الآية 1.

¹¹ أمال متحري أبو ضياع، الشهادة كوسيلة من وسائل الإثبات في القانون، بحث منشور عبر موقع جامعة القدس، 2008، ص3.

¹² محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، فتح القدير شرح الهداية، مطبعة الحلبي، ط1، ج7، مصر، 1970، ص364-365.

¹³ خالد عبد العظيم أبو غابة، حجية الشهادة والقرائن بين الشريعة والتشريعات الوضعية، دار الكتب القانونية، القاهرة، 2008، ص7.

¹⁴ برهان الدين أبو عبد الله محمد ابن فرحون، تبصرت الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1300 هـ، ص164.

¹⁵ شمس الدين محمد بن العباس الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المناهج، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص318.

¹⁶ يحي بكوش، أدلة الإثبات في القانون الجزائري والفقهاء الإسلامي، دراسة نظرية تطبيقية مقارنة، ط2، الجزائر، 1988، ص189.

¹⁷ سليمان مرقس، أصول الإثبات وإجراءات في المواد المدنية في القانون المصري مقارنا بتقنيات سائر البلاد العربية، ج2، الأدلة المفيدة وما يجوز إثباته بالكتابة، دار الجيل، مصر 1986، ص2، أنظر أيضا محمد حسين، الوجيز في نظرية الحق بوجهه عام، الأشخاص والأموال والإثبات في القانون المدني الجزائري، الجزائر، 1985، ص383.

¹⁸ عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق، ص311. Hakan Pekcanitez, Oğuz Atalay, Muhammet Özokes, Medeni Usul Hukuku, Ankara, 2013, s.407-411.

¹⁹ جميل الشرفاوي، الإثبات في المواد المدنية، دار النهضة، القاهرة، 1985، ص120.

²⁰ خليل جريج، النظرية العامة للموجبات، الجزء الثالث في إثبات الموجبات نظام البيئات، مطبعة صاعد، بيروت، لبنان، 1960، ص136.

- والتعريف الأكثر صوابا هو ما تقدم به الباحث (إبراهيم إبراهيم الغماز) على أن الشهادة هي التعبير عن مضمون الإدراك الحسي للشاهد بما رآه أو سمعه بنفسه من معلومات عن الغير مطابقة لحقيقة الواقعة التي يشهد عليها في مجلس القضاء بعد أداء اليمين ممن يقبل شهادتهم وممن يسمح لهم بها ومن غير الخصوم في الدعوى.²¹

من خلال التعريفات السابقة يتضح أن الشهادة تتميز بعدة خصائص، هي:

- 1- أن الشهادة لا تكون إلا في مجلس القضاء.
- 2- الشهادة تصدر من شخص ليس خصما في الدعوى.
- 3- أنها حجة غير قاطعة، بمعنى يقبل إثبات عكسها بأدلة الإثبات الأخرى عكس القرار واليمين.²²
- 4- أنها حجة متعدية، أي أن الثابت بواسطتها يعتبر ثابت بالنسبة لكل الناس، على عكس الإقرار الذي حجة على المقر فقط.²³

المطلب الثاني: مشروعية الشهادة

سنبين ذلك من خلال دليل مشروعية الشهادة وكذلك الحكمة من مشروعيتها ومن ثم نبين حكم الشهادة في الشريعة والقانون وذلك كالاتي:

الفرع الأول: مشروعية الشهادة.

اتفق فقهاء الشريعة على مشروعية الإثبات بالشهادة واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع.

فمن القرآن الكريم قوله تعالى: " وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبَأْتَعْتُم مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّهُ فُتِنٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " ²⁴

وقوله تعالى: " وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ " ²⁵

فهذه الآيات الكريمة فيها دليل على مشروعية الشهادة ووجوب الإشهاد على المعاملات والأحكام الإسلامية لضبط التعامل والمحافظة على الحقوق. ²⁶ ولذلك قال تعالى: " ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه أثم قلبه " ²⁷، فأمر الله عز وجل بأدائها وهذا دليل على مشروعيتها، ومن السنة النبوية الشريفة، روى الأشعث بن قيس، كان بيني وبين رجل خصومة في بئر فاختصمت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "شاهدك أو يمينه" فقلت إنه إذن يحلف ولا يبالي، فقال: "من حلف على يمين يفتن بها حال امرئ مسلم هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان" ²⁸.

من خلال هذا الحديث نرى أيضا أن رسول الله عليه الصلاة والسلام أجمع على مشروعية الشهادة ولم ينكرها فهي حجة شرعية، ووسيلة من وسائل الإثبات. ²⁹

الفرع الثاني: الحكمة من مشروعية الشهادة.

أجازت الشريعة الشهادة كوسيلة من وسائل الإثبات لحاجة الناس إليها ولما يترتب عليها من منافع كثيرة منها: ³⁰

- 1- الشهادة سبب لإحياء الحقوق وصيانة الأعراس.
- 2- الشهادة من وسائل الإثبات التي تثبت بها الحقوق سواء كانت لله أم للعباد.
- 3- الشهادة فيها نصرة للحق الذي يحمله المسلم على غيره من المسلمين.
- 4- أن للشهود مكانة في الشريعة الإسلامية، حيث يبين بهم الحق ويرفع بهم الظلم.

المطلب الثالث: أقسام الشهادة.

هناك عدة صور أو أنواع من شهادة الشهود، فالقاعدة العامة تقضي أن تزد الشهادة سنويا. لكن يمكن استثناء أن تكون مكتوبة والشهادة قد تكون مباشرة أو غير مباشرة وأخيرا يتعرض إلى نوع ثالث من الشهادة هي الشهادة بالتسامع أو الشهرة العامة.

²¹ إبراهيم إبراهيم الغماز، الشهادة كدليل إثبات في المواد الجنائية، دراسة قانونية، معالم الكتاب، القاهرة، مصر، 1980، ص44.

²² عز الدين الدناصورى وحامد عبد الحكيم عكاز، التعليق على قانون الإثبات، ط2، عالم الكتب، 1977، ص101.

²³ خليل جريج، المرجع السابق، ص138. **Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 445; Baki Kuru, Ramazan Arslan, Ejder Yıldırım.** Medeni Usul Hukuku Ders Kitabı, Ankara, 2007, s. 295

²⁴ سورة البقرة، الآية 283.

²⁵ سورة الطلاق، الآية 2.

²⁶ أبو ضباج، المرجع السابق، ص8. **Sema Sağlam vd.; İslam Hukuku Ve Modern Hukuk Bağlamında Şahitlik Müessesinin Değerlendirilmesi, 2012, s.100.**

²⁷ سورة البقرة، الآية 283.

²⁸ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار كثير اليمامة، ج2، ط5، بيروت، 1407، ص851.

²⁹ خالد موسى، طرق الإثبات في المواد المدنية والتجارية في ضوء الفقه والتشريع والقضاء، ط1، القاهرة، ص140.

³⁰ ابن فرحون، تبصرة الأحكام، ج1، بيروت، 1958، ص209.

الفرع الأول: الشهادة الشفوية والمكتوبة.

إن موضوع الدراسة هو الشهادة الشفوية ومبدأ الشفوية هو الأصل لشهادة الشهود لكن تناول البعض الشهادة المكتوبة، مثل المشرع الفرنسي الذي كرسها في قانون رقم 1122/73 المؤرخ في 17. 12. 1973. وحتى القانون التركي أجاز أن تكون الشهادة إما شفوية أو مكتوبة وذلك في قانون الإجراءات المدنية التركي م. (246)؛ ق؛ ت.³¹

وبقبول الشهادة المكتوبة لابد توفر عدة شروط هي:

- الادلاء بواقعة معينة.
- أن يكون الاعتراف صادر من الغير.
- العلم الشخصي لهذه الواقعة.
- تحرير الشهادة بغرض تقديمها للقضاء.

لكن نرى أنه في الواقع العملي العمل بالشهادة المكتوبة ضئيل جدا.³²

أما القضاء والقانون الجزائري فلا نجد نصا صريحا حول الشهادة المكتوبة الا القانون رقم 24/90 المؤرخ في 18. 08. 1990 الذي ينظم شهادة أعضاء الحكومة والسفراء في م. 592.³³

الفرع الثاني: الشهادة المباشرة وغير المباشرة.

الأصل في الشهادة أن تكون مباشرة، فخبير الشاهد بما وقع تحت بصره أو سمعه، كواقعة تسليم مبلغ مالي أو مشاهدته لحادث سيارة. أو يخبر بما سمعه كان يحضر مجلس العقد. وسمع البائع يتعاقد مع المشتري، وجاء أمام مجلس القضاء ليُدلي بما سمعه أو رآه.³⁴

وتستمد الشهادة قوتها من الاتصال المباشر بين حواس الشاهد والواقعة التي يشهد عليها.³⁵ والأصل في الشهادة المباشرة أن تكون شفوية كما تنص على ذلك م: 158 ق إ م ج صراحة وهذا ما ذهب إليه أيضا المشرع التركي م. 240 ق إ ت.³⁶ كما الشهادة غير المباشرة أو السماعية، هي تلك الشهادة التي يدلي بها شاهد لم يتصل بالواقعة المتنازع عليها شخصيا بإحدى حواسه، وإنما يردد فقط ما سمعه عن الغير، فهي شهادة نقلت له عن طريق الغير.³⁷

الفرع الثالث: الشهادة بالسماع والشهادة بالشهرة العامة.

تعرف الشهادة بالسماع على أنها بما يتسامعه من الناس وبالرأي الشائع بين الناس عن الواقعة المراد إثباتها، فهي تختلف عن الشهادة السماعية أو غير المباشرة لأن هذه تقوم على ما سمعه الشاهد من شخص معين رأى الواقعة بعينه أو سمعها بأذنه ويكون مسؤولا على صحة ما يشهد به.³⁸ أما الشهادة بالشهرة يروي ما يجري على ألسنة الناس وما هو شائع بينهم.³⁹ والمعمول به أنه لا يجوز اللجوء إليها إلا في حالات استثنائية ينص عليها القانون صراحة.

في الشريعة الإسلامية فإنه يؤخذ بالسماع في الكثير من المسائل كالزواج والوفاة والنسب والمهر.⁴⁰

المبحث الثاني: شروط الشهادة.

يجب على القاضي قبل الاستماع إلى الشاهد أن يتأكد من توافر عدة شروط في شهادته، منها ما هو خاص بالشاهد ومنها ما هو خاص بالشهادة في حد ذاته.

المطلب الأول: شروط الشهادة في الشريعة.

سنبحث في هذا المطلب الشروط الواجب توافرها في الشاهد حال تحمله الشهادة وعند أدائها.

³¹ Kuru, Arslan, Yıldırım; S. 297; Baki Kuru, Hukuk Muhakemeleri Usulü, Ankara, C. II, İstanbul, 2001, s.2091.

³² عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق، ص 312.

³³ يوسف دلاندة، الوجيز في شهادة الشهود وفق أحكام الشريعة والقانون وما استقر عليه قضاء المحكمة العليا، دار هومة، الجزائر، 2005، ص46.

³⁴ نبيل إبراهيم سعد، الإثبات في المواد المدنية والتجارية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص171.

³⁵ أدوار عيد، المرجع السابق، ص170.

³⁶ Sami Üstündağ; Medeni Yargılama Hukuku, İstanbul, 2000, s.670; İlhan Pastacıoğlu, Şehadetle İspat Memnuiyeti ve Hudutları, İstanbul, 1964, s.625.

³⁷ أدوار عيد، المرجع السابق ص172. Yavuz Alangoaya, Kamil Yıldırım, Nevhis Deren-yıldırım, dedeni usul hukuku, 172.

eserları, istanbul, 2006, s.385; Pastacıoğlu, s. 630.

³⁸ أدوار عيد، المرجع السابق، ص172.

³⁹ نبيل إبراهيم سعد، مرجع سابق، ص172.

⁴⁰ أنور سلطان، المرجع السابق، ص114، 115.

الفرع الأول: الشروط الواجب توافرها في الشاهد، حال تحملها.

يجب توفر ثلاث شروط هي:⁴¹

- 1- تحمل الشهادة موضوع الشهادة ونقلها من الأصل، وتكون بناء على المعاينة والقطع.
- 2- تحمل الشهادة موضوع الشهادة ونقلها عن الشهود وهذا النوع من التحمل هو الشهادة على الشهادة.
- 3- تحمل الشاهد موضوع الشهادة ونقل حكمها عند الحاكم.

أما الشروط الواجب توافرها في الشهادة حال تحملها هي:

- 1- أن يكون الشاهد عاقلا وفق تحمل الشهادة،⁴² أي حسن الضبط بمعنى السماع والفهم والحفظ.^{43 - 44}
- 2- أن يكون الشاهد بصيرا وقت التحمل، وتقبل شهادة الأعمى في الأقوال إذا تحقق الصوت ولا تقبل الأفعال.⁴⁵
- 3- أن يكون تحمل الشهادة عن علم أو معاينة الشيء المشهود به بنفسه.⁴⁶

الفرع الثاني: الشروط الواجب توافرها في الشاهد حال أداء الشهادة.

أولاً: الشروط التي ترجع للشاهد هي:

- 1- الإسلام فلا تقبل الشهادة من الكافر والفاقد لقوله تعالى: "واشهدوا ذوي عدل منكم".⁴⁷
- 2- البلوغ: فلا تصح شهادة الصبي.
- 3- العقل.
- 4- الحرية فلا تقبل شهادة العبد
- 5- العدالة.^{48 - 49}
- 6- النطق.

- 7- أن يكون الشاهد محدودا في قذف.
- 8- أن لا يكون الشاهد أصلا أو فرعاً للمشهود له.
- 9- أن لا يجر الشاهد إلى نفسه مغنماً.^{50 - 51 - 52}
- 10- أن لا يكون الشاهد خصما أو عدوا.
- 11- الذكورة في الشهادة على الحدود والقصاص.

ثانياً: الشروط التي ترجع للشهادة في حد ذاتها.

- 1- أن تكون الشهادة في مجلس القضاء.
- 2- أن تكون الشهادة في حضور المشهود عليه أو وكيله.
- 3- أن تؤدي الشهادة بلفظ أشهد.
- 4- أن تقدم الشهادة دعوى شاملة لها.
- 5- أن لا يكذب الشهادة الواقع.⁵³

المطلب الثاني: شروط الشهادة في القانون.

لم يضع القانون تعريف خاص بالشاهد وإن كان وصف ببنام الشهود بأنهم "عيون العدالة وأذانها. وللشاهد دور هام في مؤازرة القضاء لإظهار الحقيقة في العديد من المنازعات، ولقد جعل القانون أداء الشهادة واجبا على كل إنسان له علاقة بالواقعة المتنازع عليها أمام القضاء.⁵⁴

41 البطون، المرجع السابق، ص185.

42 علاء الدين أبي بكر الحنفي الكاساني، بدائع الضائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ص266.

43 النوي، روضة الطالبين، ج11، ص260.

44 ابن قدامة المغني، ج14، ص83.

45 ابن قدامة، المرجع السابق، ص84.

46 ابن فرحون، المرجع السابق، ص258.

47 سورة الطلاق، الآية 2.

48 البحوثي، كشف القناع، ج6، ص416.

49 ابن فرحون، المرجع السابق، ص173.

50 منصور بن يونس البحوثي، شرح منتهى الإرادات، دار عالم للكتاب، مصر، ج3، ص612.

51 ابن فرحون، المرجع السابق، ص174.

52 البحوثي، المرجع السابق، ص613.

53 البطون، المرجع السابق، ص372.

الفرع الأول: شرط الخاصة بالشاهد

أولاً: شرط الأهلية.

إن الأهلية شرط مشترك لا بد أن تتوفر في كل شاهد وكما نعرف أن الأهلية نوعان، أهلية وجوب وأهلية أداء. أما بالنسبة للسن فهو شرط مشترك في جميع النزاعات المدنية منها والجزائية، فبالرجوع إلى نص م. 153 ق إ م نجدها تنص في فقرتها الأخيرتين على أن يجوز سماع القصر الذين بلغوا سن التمييز على سبيل الاستدلال، وتقبل شهادة باقي الأشخاص ماعدا ناقصي الأهلية، وكذلك هو الأمر بالنسبة للمشروع التركي بالرجوع إلى نص م. 241 ق الإجراءات المدنية تنص على نفس الأحكام من خلال هذه المواد نستخلص ما يلي:

- 1- لا يجوز سماع القصر الذين لم يبلغوا سن التمييز.
- 2- تسمح شهادة القصر الذين بلغوا سن التمييز ولم يبلغوا سن الرشد على سبيل الاستدلال.
- 3- أما عدا ذلك، فإن يقيد بالشهادة كاملة ما لم يكن الشخص ناقص الأهلية أو من أحد أقارب المشهود لهم.⁵⁵

ثانياً: شرط عدم القرابة

لم يترك المشرع الجزائري أدنى شك في هذا الموضوع إذ تنص م. 153 ق إ م " لا يجوز سماع أي شخص كشاهد إذا كانت له قرابة أو مصاهرة مباشرة مع أحد الخصوم ولا يجوز سماع شهادة زوج أحد الخصوم في القضية، الإخوة، الأخوات ... الطلاق" وهذا نفس الطرح الذي ذهب إليه المشرع التركي حيث منع شهادة الأقارب من خلال نص م. 2/251 ق إ تركي. من خلال هذه النصوص نستنتج الحالات التي لا يجوز فيها شهادة الأقارب.

1- شهادة الأصول والفروع.

2- شهادة أحد الزوجين.

3- شهادة الوكيل والشريك والوكيل.⁵⁶

الفرع الثاني: الشروط الخاصة بالشهادة

بالإضافة إلى الشروط الواجب توفرها في الشاهد لا بد أن تتوفر شروط أخرى هي وجوب أداء الشهادة امام القضاء وحضور الخصوم ووجوب حلف اليمين من طرف الشاهد عند الإدلاء بشهادة، وسنتطرق إليها كالتالي:

أولاً: وجوب أداء الشهادة أمام القضاء.

يجب أن تصدر الشهادة أمام القاضي⁵⁷ أما الشهادة خارج مجلس القضاء فلا يعتد بها. لكن ورد استثناء على هذه القاعدة يتمثل في تعذر الشاهد من الحضور لسبب جدي كالمرض.⁵⁸ ولقد نصت م. 155 ق إ م على هذه القاعدة كذلك نص عليها القانون التركي في م. 250/240 ق إ ت.⁵⁹

ثانياً: تأدية الشهادة بحضور الخصوم.

تنص م. 152 ق إ م الجزائري: " يسمع كل شاهد على إنفراد في حضور أو في غياب الخصوم..." من خلال نص هذه المادة نرى أن المشرع الجزائري لم يغير تأدية الشهادة بحضور الخصوم واجب، وذلك ما يتعارض مع نص م. 158 ق إ م تمنح الخصوم من توجيه الأسئلة للشاهد ومناقشا لذلك لا بد إعادة صياغة نص م. 152 بحيث يفهم منه أن يجب أداء الشهادة بحضور الخصوم.⁶⁰ وهذا ما ذهب إليه المشروع التركي من خلال نص م. 246 ق إ تركي.⁶¹

ثالثاً: حلف اليمين.

يجب على الشاهد حلف اليمين قبل أداء الشهادة ليخشي الله حتى يطمئن لما يقوله، لكن ما هي اليمين وما هي صيغتها؟

54 أدوار عيد، المرجع السابق، ص 179..300. Kuru, Arslan, Yıldırım, s. 446; Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 446; Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 446; Kuru, Arslan, Yıldırım, s. 300..179. ص 112، سليمان مرقس، محمد محي الدين عوض، الأثبات بين الأزواج والوحدة في الجنائي والمدني في السودان، دراسة مقارنة، السودان، 1974، ص 112، سليمان مرقس، المرجع السابق، ص 12.

56 أدوار عيد، المرجع السابق، ص 190-194..685. Üstündağ, s. 640; Pastacıoğlu, s. 640; Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 447,448; Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 447,448; Pastacıoğlu, s. 640; Üstündağ, s. 685..194-190. ص 62، محمد عطية راغب، النظرية العامة للإثبات في التشريع الجنائي العربي المقارن، القاهرة، 1960، ص 62.

57 سليمان مرقس، المرجع السابق، ص 05.

58 Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 448; Kuru, s.2100.

60 أحمد نشأت، المرجع السابق، ص 549.

61 Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 448; Alangoya, yıldırım, deren-yıldırım, s. 400.

اليمين لم يصنع لها القانون تعريف لكن ترك حق المسألة للفقهاء، ولليمين قيمة قانونية الا وهي في حالة عدم حلفها تكون الشهادة قابلة للإبطال بنص صريح نص م. 2/152 ق إ م ونص م. 222 ق إ م لا بد على الشاهد حلف اليمين وحتى المشرع التركي نص على أنه يجب على الشاهد حلف اليمين من خلال نص م. 2/296 ق إجراءات تركي.

وقرنية اليمين في الشهادة عالية جدا فهي قرينة على قول الحق. لكنها غير قاطعة وبالتالي يمكن اثبات عكسها.⁶²

الفرع الثالث: المسائل التي تستوجب تعدد الشهود.

توجد عدة مسائل لا بد أن يتعدد فيها الشهود من بينها:

1- المسائل المتعلقة بشؤون الأسرة.

2- إثبات جريمة الزنا.⁶³

الفصل الثاني: نطاق الإثبات بشهادة الشهود.

تعد الشهادة من وسائل الإثبات المقيدة في القانون، أي أنه لا يجوز الإثبات بالشهادة إلا في حالات معينة، كما أنه لا يجوز الإثبات فيها فيما يجب إثباته بالكتابة وفي هذا الفصل سنتطرق الى مبحثين:

المبحث الأول: نطاق الإثبات بشهادة الشهود في الشريعة الإسلامية.

سنبين في هذا المبحث مدى حجة الإثبات بالشهادة عند فقهاء الشريعة وكذلك أدلة هذه الحجية في مطلبين.

المطلب الأول: مدى حجية الإثبات بالشهادة عند فقهاء الشريعة الإسلامية.

اتفق فقهاء الشريعة⁶⁴ على حجية الشهادة في الإثبات واعتبروها طريق من طرق الإثبات ولم يخالف أحد في حجيتها في إثبات كافة الحقوق سواء الجنائية أو المدنية أو الأحوال الشخصية بغض النظر عن قيمة الحق المدعى به، فالشهادة من أهم طرق الإثبات، وهي حجة مطلقة متى توافرت شروطها، ولقد نص على حجيتها الفقهاء في كتبهم فقال ابن مفلح: "الشهادة حجة تظهر الحق ولا توجبه"، وذكر الإمام القرافي: " أول ما يفيد حجة الإثبات الشهادة".⁶⁵

وبالتالي يتضح للباحث أن الشهادة حجة في الإثبات الحقوق في الشريعة الإسلامية دون إنكار ذلك من أحد والعمل بحجيتها مازال إلى يومنا هذا.

المطلب الثاني: أدلة حجية الإثبات بالشهادة في الشريعة الإسلامية.

استدل فقهاء الشريعة على حجية الشهادة في الإثبات بالكتاب والسنة والإجماع، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: " وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ " ⁶⁶ وقوله تعالى: "وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ".⁶⁷ وقوله تعالى: " وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ". وغيرها من الآيات الكريمة الدالة على حجة الشهادة في الإثبات.

ومن السنة النبوية الشريفة،⁶⁸ قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا أنبئكم بخير الشهداء الذي يأتي الشهادة قبل أن يسألها"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "السينة على من ادعى واليمين على من أنكر"، كما أن الاجماع منعقد على حجية الإثبات بالشهادة بين أهل العلم.⁶⁹

المبحث الثاني: نطاق الإثبات بشهادة الشهود في القانون.

لقد جعلت الشريعة الإسلامية حجة الشهادة مطلقة متى توافرت شروطها بخلاف القانون الذي فرق بين حجية الشهادة في المسائل المدنية عنها في المسائل الجزائية وكذلك حدد حالات معينة يجوز إثباتها بشهادة الشهود في المسائل المدنية بحسب الأصل، وحالات معينة يجوز إثباتها بشهادة الشهود استثناء، كما أنَّ هناك حالات لا يجوز الإثبات فيها بشهادة الشهود مطلقا. وهذه الموضوعات سنجدها في ثالث المطلب.

المطلب الأول: الحالات التي يجوز فيها الإثبات بشهادة الشهود بحسب الأصل.

⁶² إبراهيم إبراهيم الضمار، المرجع السابق، ص 449.

⁶³ محمد أحمد ابن جزي، القوانين الفقهية، طبعة جديدة منقحة، لبنان، ص 233.

⁶⁴ ابن فرجون، المرجع السابق، ص 441-440.

⁶⁵ الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 4، مصر، ص 165-166.

⁶⁶ سورة البقرة الآية 282.

⁶⁷ سورة البقرة، الآية 283.

⁶⁸ الأحاديث النبوية الشريفة المشار إليها في المتن وردت في صحيح البخاري، ج 5، كتاب الشهادات، ص 145.

⁶⁹ أبو غابة، المرجع السابق، ص 32.

تقبل بعض المواد الإثبات دائما بشهادة الشهود وتتمثل هذه المواد في المسائل الجزائية، والمواد التجارية وبعض الأفعال المادية والتصرفات القانونية التي لا تتجاوز حد معين.

الفرع الأول: سيادة شهادة الشهود في المواد الجزائية.

تحتل شهادة الشهود المكانة الأولى بين طرق الإثبات في المواد الجزائية، فالعمل بهذا النوع في الإثبات أوسع نطاقا عن المواد الأخرى المتمثلة في المسائل التجارية والخاصة بشؤون الأسرة أو بعض النزاعات المدنية، ولعل ذلك يرجع لعدة أسباب أهمها أن الجرائم تقع صدفة، فلا تترك مجالاً لهيئة الدليل، فلا سبيل للاتفاق على نوعية الإثبات مسبقاً.

وهذا ما أكدت م. 212 ق إ ج "يجوز إثبات الجرائم بأي طريقة من طرق الإثبات ماعدا الأموال التي ينص فيها القانون على غير ذلك..."⁷⁰ لذلك يتم الإثبات بشهادة الشهود في المواد الجزائية بعدة خصائص من أهمها:

- 1- قوة الإثبات في المطلقة للشهادة في المواد الجزائية: م. 212 ق إ ج.⁷¹
- 2- الشهادة علم: وتكون عن طرق التجارب والتحليل وكذلك المشاهدات والملاحظات الطبية.⁷²
- 3- الشهادة واجب.⁷³

وكذلك الشهادة في المسائل الجزائية عدة أنواع منها الشهادة الأولية والثانوية، الشهادة الاتهامية وشهادة التبرئة، وكذلك الشهادة المباشرة وغير المباشرة.⁷⁴ لذلك تعتبر الشهادة واجبة في المواد الجزائية أي على الشاهد تأدية الشهادة عكس المواد المدنية.

الفرع الثاني: حرية الإثبات بشهادة الشهود في المواد التجارية.

فرضت طبيعة التعامل التجاري وما يقتضيه من سرعة وما يستلزمه من البساطة، وما يستغرقه من وقت قصير في التنفيذ الأخذ بمبدأ الإثبات الحر الطليق في المواد التجارية، عدا البعض من المسائل التي تستلزم طبيعتها الكتابية، كالأوراق التجارية والأعمال المصرفية لحساب البنوك.⁷⁵ لذلك يعتمد عن الإثبات في المواد التجارية على طبيعة التصرف وصحة الخصوم بغض النظر عن المحكمة المختصة، فقد يقع التصرف بين شخصين ويعتبر بالنسبة لكل منهما تصرف مدني ومن ثم يخضع إثباته لقواعد الإثبات الخاصة بالتصرفات المدنية ولو كانا تاجرين كأعمال التبرع. وقد يكون التصرف تجارياً بالنسبة لأحد الخصوم، كما في الاعمال التجارية المختلطة وبالتالي يكون الإثبات جائز بكل الطرق المقررة للإثبات.⁷⁶

وهذا ما نصت عليه المادة 333/1 من القانون المدني الجزائري أي أنه يمكن إثبات التصرفات التجارية يكون بكل وسائل الإثبات مهما كانت قيمتها، أي انه في التصرفات التجارية يجوز الإثبات فيها بشهادة الشهود وهذا لطبيعة العمل التجاري الذي يتسم بالسرعة الائتمان، كذلك المشرع أورد نص صريح بهذا في القانون التجاري من خلال نص م 30 ق ت ج.⁷⁷

الفرع الثالث: إثبات الأفعال المادية بشهادة الشهود.

لم يضع المشرع الجزائري مادة صريحة خاصة بإثبات الأفعال المادية وبالتالي يجي الرجوع إلى احكام المادة 333 ق م، التي استنتجت من قاعدة جواز الإثبات بالشهادة في التصرفات التي تزيد عن مائة ألف دينار جزائري وإذا كانت المادة قد ذكرت فقط التصرف القانوني، فقياساً على المبدأ القائل: "كل ما هو غير محرم يعتبر مباحاً"، يمكن أن نقول كل التحريم لا يمس الأفعال المادية.

يقصد بالفعل المادي كل التصرفات ماعدا التصرفات القانونية التي تنشأ عن التعاقد، وهي تحصل بفعل طرف دون إرادة أو اتفاق مع الآخر، كالجنح وشبه العقد.⁷⁸

تختلف الوقائع المادية عن التصرفات القانونية كونها تحدث دون إرادة ودون اتفاق مسبق، فإياها الناس، ولا تختلف أمامهم كثيراً في روايتها كما وقعت إذ هي ليست من الدقة كما هو الحال في التصرف القانوني.⁷⁹

70 علي محمد الكحلوي، المرجع السابق، ص 111-112.

71 إبراهيم إبراهيم الغماز، المرجع السابق، ص 22.

72 علي محمد الكحلوي، المرجع السابق، ص 186-192. Üstündağ, s. 645; Pastacıoğlu, s. 448; Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 695.

73 علي محمد الكحلوي، المرجع السابق، ص 126.

74 شهاد هابيل البرشاوي، المرجع السابق، ص 193.

75 نبيل إبراهيم سعد: الإثبات في المواد المدنية والتجارية ببيروت، ص 176.

76 نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 177. Üstündağ, s. 695; Pastacıoğlu, s. 448; Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 587.

77 أحمد نشأت، المرجع السابق، ص 587.

78 أحمد نشأت، المرجع السابق، ص 712. Üstündağ, s. 645; Pastacıoğlu, s. 226.

79 فكية محمد جمعه محمد، شهادة الشهود ودورها في إثبات الحقوق والعقود، دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقہ الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق، كلية الحقوق، 2000، ص 226.

لذلك هذه التصرفات أو الأفعال المادية يمكن إثباتها بشهادة الشهود مثل الأفعال الضارة، إثبات الاخلال بالالتزام التعاقدية، إثبات الرضا الضمني و عيوب الرضا، إثبات حصول التوقيع وصحته⁸⁰.

الفرع الرابع: التصرفات المدنية التي لا تتجاوز حدا معيناً.

من خلال نص م 333 ق م يفهم انه لا يمكن اعتماد شهادة الشهود لإثبات التصرفات القانونية إلا فيما يساوي أو يقل عن 100.000 دينار جزائري إلا إذا وجد نص صريح على خلاف ذلك.

بالرجوع إلى نص م 333 ق م ج يلاحظ أن القاعدة التي تنص على إمكانية الإثبات بشهادة الشهود فيما لا يتجاوز 100.000 دينار جزائري، تنطبق على سائر التصرفات القانونية التي يقصد بها إنشاء حقوق والتزامات أو الإقرار بها أو تأييدها أو تعديلها أو انتقالها أو انقضاءها⁸¹.

المطلب الثاني: الحالات التي يجوز فيها الإثبات بشهادة الشهود استثناء.

يمكن الإثبات بشهادة الشهود استثناء في بعض الحالات وهو ما تناولته المادتان 335 و 336 ق م بحيث تنص الأولى على جواز الإثبات بالشهود فيما كان يجب الإثبات بالكتابة إذا وجد مبدأ ثبوت بالكتابة بينما تنص الثانية على إمكانية الإثبات بالشهادة في حالة وجود المانع المادي أو الأدبي أو فقدان السند الكتابي لسبب أجنبي خارج عن إرادة الدائن.

الفرع الأول: وجود مبدأ الثبوت بالكتابة.

تنص م 335 ق م " يجوز الإثبات بالشهود فيما كان يجب إثباته بالكتابة...ثبوت بالكتابة "يفهم من خلا نص المادة أنه متى اشتملت الدعوى على مبدأ بداية ثبوت بالكتابة، فإنه يمكن الإثبات بالشهود فيما كان يجب إثبات بالكتابة حتى وإن كن التصرف تزيد قيمته عن 100.000 دينار جزائري⁸².

ولهذا المبدأ عدة شروط تفهم من نص م 335 ق م " وكل كتابة تصدر من الخصم ويكون من شأنها أن تجعل وجود الصرف في المدعى به قريب الاحتمال " هي:

- 1- الشرط الشكلي: وجود ورقة مكتوبة.
- 2- الشرط الخاص بالمصدر: ويتمثل في وجوب صدور ورقة مكتوبة من الخصم أو ممن يمثله.
- 3- الشرط المتعلق بالمحتوى، وهو أن يكون وجود التصرف المدعى به قريب الاحتمال⁸³.

الفرع الثاني: وجود مانع يحول دون الحصول على الدليل الكتابي.

تنص م 336 ق م " يجوز إثبات بشهادة الشهود أيضا فيما يجب إثباته بالكتابة:

- إذا وجد مانع مادي أو أدبي يحول دون الحصول على الدليل الكتابي.
- إذا فقد الدائن سنده الكتابي لسبب أجنبي خارج إرادته."

يلاحظ من خلال نص هذه المادة أن المشرع الجزائري نص صراحة على إمكانية الإثبات بالشهادة في حالة وجود مانع مادي أو أدبي يحول دون الحصول على الدليل الكتابي⁸⁴.

ويقصد بالمانع المادي، المانع الذي ينشأ عن الظروف الخارجية عند إبرام العقد أو التصرف، والتي لم تسمح للمتعاقدين باقتضاء كتابة ممن تعاقده معه⁸⁵.

ومن بينها الالتزامات غير التعاقدية، عيوب الإرادة والاحتياط على القانون⁸⁶.

أما بالنسبة للمانع الأدبي فقد نص عليه المشرع الجزائري في م 336 ق م الاستحالة هنا نفوذ إلى ظروف نفسية واعتبارات أدبية أو معنوية، تمتع الشخص في الوقت الذي تم فيه التصرف القانوني عن الحصول على هذا الدليل⁸⁷.

ومن أهم هذه الموانع الأدبية، العلاقة الزوجية والقرابة، علاقة الخدمة، العرف المتبع في بعض المهن مثل (الطب، الهندسة، المحاماة)⁸⁸.

⁸⁰ إدوار عيد، المرجع السابق، ص 2120..402; Kuru, s. 647; Pastacioğlu, s. 647.

⁸¹ عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق، ص 374-375.

⁸² إدوار عيد، المرجع السابق، ص 432-433; Kuru, s. 2120.433-432; Pastacioğlu, s. 647.

⁸³ إدوار عيد، المرجع السابق، ص 432-433.

⁸⁴ يحيى بكوش، المرجع السابق، ص 2121.232; Kuru, s. 2121.232.

⁸⁵ فكيه محمد جمعة، المرجع السابق، ص 302.

⁸⁶ أحمد نشأت، المرجع السابق، ص 619.

⁸⁷ أنور سلطان، المرجع السابق، ص 650..129; Pastacioğlu, s. 650..129; Pekcantez, Atalay, Özkes, s. 449.

الفرع الثالث: قيام المانع من تقديم الكتابة لعقدها لسبب أجنبي.

نص المشروع الجزائري في م 336 قـم "يجوز الإثبات بالشهود أيضا فيما يجب إثباته بالكتابة... إذا فقد الدائن سنده الكتابي لسبب أجنبي خارج عن إرادته."

يفترض في هذا الاستثناء أن المتعاقدين قد احترما القواعد العامة المتعلقة بإعداد سند كتابي، وفعلا قد قاما بإعداده بعد إبرام التصرف القانوني المراد إثباته، ولكن بسبب فقد هذا الدليل أصبح من المتعذر الإثبات بالكتابة، وبما أن الدائن لم يقصر ولم يهمل في واقعة فقد السند فإن القانون أباح له أن يثبت ما يدعيه بشهادة الشهود⁸⁹.

لا يقتصر الاستثناء المذكور في م 336 قـم أعلاه على الدائن فقط بل يمتد أيضا إلى المدين الذي يفقد سنده الكتابي بسبب أجنبي، لأنه من غير العدل أن يسمح للدائن أن يثبت وجود الدين بهذه الكيفية و لا يسمح للمدين إثبات وجود المخالصة⁹⁰.

ويجب على من يتمسك بوجود مانع من تقديم الكتابة لفقدانها بسبب أجنبي أن يثبت أمرين هما :

- وجود السند الكتابي.
- فقد السند بسبب أجنبي خارج عن إرادته.

الفرع الرابع: إثبات بعض المسائل المتعلقة بشؤون الأسرة بالشهادة.

من المعروف أنه لازالت تلعب شهادة الشهود دور فعال في إثبات المسائل المتعلقة بشؤون الأسرة وذلك يمكن أن نرجعه لعدة اعتبارات، منها أن قانون الأسرة مستوحى من الشريعة الإسلامية، كما أن رابطة الأسرة يجب أن تولي لها عناية كبيرة بحيث يمكن إثبات العلاقات التي تحدث بين أفراد الأسرة بكافة طرق الإثبات بما فيها الشهادة. ومن بين أهم المسائل الطلاق، الزواج والنسب كل هذه الأمور يمكن إثباتها بشهادة الشهود⁹¹.

المطلب الثالث: الحالات التي لا يجوز الإثبات فيها بشهادة الشهود.

توجد أربع حالات هي كالتالي:

- 1- فيما يجوز أو يخالفها اشتمل عليه دليل كتابي⁹².
- 2- الالتزامات التعاقدية التي تزيد قيمتها عن (100.000 دج. م 333 ق.م).
- 3- إذا كان المطلوب هو الباقي أو جزء من حق لا يجوز إثباته إلا بالكتابة.
- 4- إذا طالب أحد الخصوم في الدعوى بما تزيد قيمته عن 100.000 دج⁹³.

الفصل الثالث: إجراءات الإثبات بشهادة الشهود.

عندما يتفحص القاضي أدلة الإثبات المقدمة من الأطراف المتنازعة، فإنه يقرر بحكم مسبب قبول أو عدم قبول طلب الإثبات بالشهود المقدم له، ويفصل في ذلك الطلب بالقبول بعد أن يتأكد أن المسألة التي تم عرضها عليه هي من المسائل التي يجوز فيها الإثبات بشهادة الشهود، ثم يتبع في ذلك الإجراءات المتحررة قانونيا.

لذلك سنتطرق إلى إجراءات الإثبات بشهادة الشهود في مطلبين:

المطلب الأول: إجراءات الإثبات بشهادة الشهود في الشريعة.

الشريعة الإسلامية تحمي الحقوق وتحرص كل الحرص على ردها لأصحابها باقتضائها حيزا عن إرادة المدين عند امتناعه اختيارا عن الوفاء بها.

وتمتاز إجراءات الإثبات في الشريعة بالبساطة المطلقة بدرجة تؤدي إلى إيصال الحقوق لأصحابها دون عراقيل مادية أو شكلية، فكان سابقا القاضي ينظر في الخصومات عادة في المسجد، وبطريقة بسيطة تلاءم مع ظروف العصر و البيئة، بناء على طلب من المدعي، ولم يكن يشترط لإثبات الحق المتنازع فيه أية إجراءات، فالعدالة كانت تؤدي دون مقابل باعتبار ذلك واجبا مفروضا على الدولة، وكان القاضي يتولى الفصل في طلبات الإثبات بعد مثول الطرف الآخر الذي كان يكلف بالحضور بواسطة المدعي أو عن طريق أحد أتباع القاضي وبعد سماع أوجه دفاعية في مجلس القضاء⁹⁴.

88 أدوار عيد، المرجع السابق، ص 500؛ Pekantez, Atalay, Özkes, s. 449.

89 أنور سلطان، المرجع السابق، ص 131. Üstündağ, s690.

90 إدوارد عيد، المرجع السابق، ص 510. Pekantez, Atalay, Özkes, s. 449; Üstündağ, s. 700.

91 عبد العزيز سعد، الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري، ط1، الجزائر، 1986، ص 106.

92 إدوارد عيد، المرجع السابق، ص 511. Pekantez, Atalay, Özkes, s. 450; Alangoya, yıldırım, deren-yıldırım, s. 420.

93 أنور سلطان، المرجع السابق، ص 132.

94 عبد العزيز خليل بديري، التنفيذ الحيري والتحفظ في الشريعة الإسلامية، مجلة الاقتصاد، جامعة القاهرة، 1975، ص 239.

وبالتالي إجراءات الإثبات بشهادة الشهود في الشريعة تمتاز بعدم التعقيد، نظرا لبساطة إجراءات الخصومة، فليست هناك إجراءات معينة يترتب البطلان على مخالفتها، وإن كانت هذه الإجراءات عرفت التفريق بين الشهود عند سماع الشهادة، إذ يروى أن الإمام علي بن أبي طالب- رضي الله عنه - هو أول من فرق بين الشهود في مجلس القضاء عند أداء الشهادة وعند الاستجواب، وذلك في واقعة تتلخص في أن شابا شكاه إليه نفرا خرجوا مع أبيه للتجارة وكان معه مال كثيرا فعادوا دونه، فأتى بهم الإمام علي و أوكل بكل رجل منهم رجلين أوصاهم ألا يمكنوا بعضهم البعض ولا يمكنوا أحدا أن يكلمهم، ودعا كاتبه ودعا أحدهم، فقال له: "أخبرني عن أبي هذا الفتى، أي يوم خرج معكم؟ وفي أي منزل نزلتم؟ وكيف كان مسيركم؟ وبأي علة مات؟ وكيف أصيب بماله؟ ومن غسله ودفنه ومن تولى الصلاة عليه وأين دفن؟ والكاتب يكتب، ثم دعا آخر بعد أن غيب الأول عن مجلسه، ثم الثالث، فوجد كل واحد يخبر بغير ما أخبر صاحبه، فضيق عليهم حتى أقروا، فأعزمهم المال وأقاد منهم القتل⁹⁵.

المطلب الثاني: إجراءات الإثبات بشهادة الشهود في القانون.

نظم المشرع الجزائري إجراءات الإثبات بشهادة الشهود في قانون الإجراءات المدنية وذلك في المواد الأتية، سماع الشاهد م . (150-163)، في حالات عدم قبول الشهادة م 153. ق إ م في تخلف الشاهد، المواد (154، 155 ق إ م)، في التجريح في الشاهد م . (156-157 ق إ م)، في تلقي الشهادة المواد (م 158-163 ق إ م).

أما المشرع التركي فقد نظم إجراءات الإثبات بشهادة الشهود في قانون الإجراءات المدنية التركي HHK في المواد الأتية: تلقي الشهادة وسماع الشاهد (م 240، م 200 ق إ ت)، الطرف الذي يريد الإثبات بالشهادة لا بد عليه أن يدفع رسوم (م 324)، استدعاء الشاهد م . (243 ق إ ت)، الشهادة الإجبارية م 245. ق إ ت، سماع الشاهد أمام القاضي م 246. ق إ ت، الرجوع عن الشهادة والاستثناءات الواردة عليها المواد (م 247، 248، 250، 252 ق إ ت)، تحديد تاريخ ومكان سماع الشاهد م . (255، 254، 259)، 257 ق إ ت)، حلف اليمين من طرف الشاهد م 258. ق إ ت، تقدير الشهادة م. 257. 96.

الفرع الأول: طلب سماع الشاهد.

لكل طرف في الخصومة الحق أن يطلب الإثبات بشهادة الشهود في الوقائع التي لها علاقة بموضوع الدعوى، والتي يمكن إثباتها بشهادة الشهود، فإذا قررت المحكمة سماع الشهود الذين طلبهم أحد الخصوم فعليه أن يوضح في طلبه ما يلي:

- 1- قائمة بأسماء الشهود وعناوينهم الكاملة والوقائع التي يرغب في إثباتها بشهادة الشهود لكل شاهد على حد⁹⁷.
- 2- تقديم كافة المعلومات التي تؤمن تبليغ الشهود.

وإذا كان طلب الإثبات بالشهود يقدم عادة من طرف الخصوم، فإنه لا يوجد ما يمنع القضاة سواء أمام المحكمة أو المجالس القضائية من الأمر تلقائيا بالإثبات بالشهود في أية حالة كانت عليها الدعوة، خاصة إذا كان موضوع النزاع من النظام العام، مثلا في الطلاق العرفي يمكن ويجوز للمحكمة أن تأمر بإجراء تحقيق بسماع الشهود الذين حضروا الطلاق.

وقد نص المشرع الجزائري في م 150. ق إ م "يجوز الأمر بسماع الشهود حول الوقائع التي تكون بطبيعتها قابلة للإثبات بشهادة الشهود، ويكون التحقيق فيها جائزا ومفيدا للقضية."

من خلال هذه المادة نرى ان المشرع الجزائري لم يقتصر في الإثبات بشهادة الشهود على الأطراف فقط بل فسخ المجال للمحكمة أيضا لطلب الإثبات بالشهادة لاستعمال قناعتها في موضوع الدعوى.

وهذا أيضا ما ذهب إليه المشرع التركي في قانون الإجراءات المدنية من خلال نص المادة (م 200، م 240. ق إ ت)⁹⁸.

الفرع الثاني: استدعاء الشهود للحضور وتأدية الشهادة.

بعد أن يتم قبول طلب الإثبات بشهادة الشهود شكلا وموضوعا، فإنه يجب استدعاء الشهود امام المحكمة من أجل تأدية الشهادة، وذلك كالآتي:

أولا: تكليف الشهود بالحضور وجزاء التخلف عنه.

أ- تكليف الشهود بالحضور.

⁹⁵ وردت هذه الحادثة في كتاب القضاء في الإسلام لعارف الكندي، ص 35، مشار إليه لدى بديري، المرجع السابق، ص 243.

⁹⁶ Kuru, Arslan, Yıldırım, S.297; Baki Kuru, Hukuk Muhakemeleri Usulü, C. II, İstanbul, 2001, s.2091.

⁹⁷ سليمان مرقس، المرجع السابق، ص 420. 28. Alangoya, yıldırım, deren-yıldırım, s. 420.

⁹⁸ سليمان مرقس، المرجع السابق، ص 29. 29. Alangoya, yıldırım, deren-yıldırım, s. 420.

توجد فئتان من الشهود يمكن لهم الإدلاء بشهادتهم أمام المحكمة، فهناك الشهود الذين يختارهم أطراف الخصومة، والشهود الذين تقوم المحكمة باستدعائهم. نص م 154. ق إ م. أما القانون التركي فنص عن تكليف الشهود بالحضور في م 240، م 243. ق إ ت. ويتم استدعاء الشهود عن طريق المحضر القضائي أو بحضورهم مباشرة إلى جلست التحقيق، أما الشهود الذين ارتأت المحكمة سماعهم من تلقاء نفسها، فيتم استدعائهم عن طريق كتاب الضبط ويتضمن استدعاء التكليف بالحضور البيانات الآتية:

- تعيين المحكمة أو المجلس القضائي التي تؤدي أمامها الشهادة، يوم وساعة التحقيق.
 - تعيين كل الخصوم باللقب والمهنة.
 - تعيين الشاهد الموجه له الاستدعاء.
 - ماهية الدعوى التي تتطلب الشهادة.
 - التنبيه إلى العقوبة التي سوف يتعرض لها الشاهد المتخلف عن الحضور⁹⁹
- ب- جزاء التخلف عن الحضور.

نلاحظ أن م 57. ق إ م قديم وضعت غرامة للشاهد المتخلف عن الحضور وهذه الغرامة متروكة للسلطة التقديرية للقاضي إلا إذا أثبت الشاهد استحالة حضوره لأحد الأسباب المذكورة في م 155. ق إ م، وهذا ما ذهب إليه المشرع التركي من خلال نص المادة 246 ق إ ت.¹⁰⁰

ثانياً: واجبات وحقوق الشهود.

إذا تم تبليغ الشاهد بالحضور تبليغاً صحيحاً، فإن ذلك التبليغ يترتب آثار قانونية هامة عليه، إذ هناك عدة التزامات تترتب عليه كواجب الحضور وتأدية الشهادة وحلف اليمين، كما يتمتع بحقوق منها المعاملة الحسنة والحماية والحصول على مصاريف الانتقال.

أ- واجبات الشاهد.

بمجرد تلقي الشاهد التكليف بالحضور بصفة قانونية، فإنه يقع عليه عبئ المثول امام العدالة وتأدية الشهادة وحلف اليمين.

- الحضور أمام القضاء¹⁰¹. م 246. ق إ تركي.

- حلف اليمين، م 258. ق إ تركي.

- تأدية الشهادة.¹⁰²

ب- حقوق الشاهد.

إذا كان القانون قد فرض على الشاهد واجب الحضور وتأدية الشهادة وحلف اليمين بقول الحقيقة فإنه بالمقابل خوله بعض الحقوق كونه يكون في بعض الأحيان الدليل الوحيد الذي يمكن من خلاله الوصول إلى الحقيقة. لهذا فإن الشهادة لها أهمية كبيرة في المواد المدنية والجزائية على حد سواء، ومن بين أهم هاته الحقوق التي يتمتع بها الشاهد:

- الحق في المعاملة الحسنة والكرامة.

- حماية الشاهد خلال كل مراحل الدعوى.

- حقوق الشاهد في الحصول على مصاريف الانتقال.¹⁰³

ثالثاً: تأدية الشهادة.

بعد أن يتم تكليف الشاهد بالحضور فإنه يمثل أمام المحكمة للإدلاء بشهادته، وتؤدي الشهادة أمام المحكمة التي تنظر الدعوى والتي أصدرت القرار بإجراء التحقيق أو أمام القاضي المنتدب لذلك، أو امام المحكمة التي أنابتها المحكمة التي كان من المفروض أن تجري التحقيق، وتتبع في تأديتها القواعد المقررة في قانون الإجراءات المدنية. وهذا ما أشارت له م 152. ق إ م.¹⁰⁴

المبحث الثاني: حجبة الشهادة في الإثبات.

سنبحث في هذا المبحث حجبة الشهادة في الإثبات من خلال بيان خصائص الإثبات بالشهادة، ومن ثم تقدير الشهادة أو سلطة القاضي في تقدير الشهادة في مطلبين.

المطلب الأول: خصائص الإثبات بالشهادة.

⁹⁹ أنور سلطان، المرجع السابق، ص 136.

¹⁰⁰ أنور سلطان، المرجع السابق، ص 137..137. Pekcanitez, Atalay, Özkes, s. 450.

¹⁰¹ إدوار عيد، المرجع السابق، ص 197..197. Alangoya, yıldırım, deren-yıldırım, s. 420.

¹⁰² إدوار عيد، المرجع السابق، ص 206..206. Kuru, s.2120; Pekcanitez, Atalay, Özkes, s. 451.

¹⁰³ محمود محمد عبد العزيز الزيني، مناقشة الشهود واستجوابهم في الشريعة والقانون الوضعي، دار الجامعية الجديدة للنشر، مصر، 2004، ص 201.

¹⁰⁴ إدوار عيد، المرجع السابق، ص 280...280. Kuru, s.2120;

تتميز شهادة الشهود بعدة خصائص أهمها:

الفرع الأول: الشهادة حجية غي ملزمة.

لقاضي الموضوع سلطة في تقدير الشهادة، فله أن يقدر قيمة شهادة الشهود من حيث عدالتهم وسلوكهم وتصرفهم وغير ذلك من ظروف القضية دون حاجة إلى تزكية.¹⁰⁵

الفرع الثاني: الشهادة حجة غير قاطعة.

أي ما يثبت من خلالها يقبل النفي بشهادة أخرى أو بأي طريق آخر من طرق الإثبات أي أنه يقبل إثبات العكس بكافة طرق الإثبات الأخرى، وفي هذا تختلف حجية الشهادة عن الإقرار واليمين، إذ تعد حجيتهما قاطعة.¹⁰⁶

الفرع الثالث: الشهادة حجة مقيدة.

إن للإثبات بشهادة الشهود قوة محدودة في نطاق التصرفات القانونية فهي تقتصر على إثبات الوقائع المادية، والتصرفات القانونية التي لا تزيد عن قيمة معينة كما رأينا سابقا م. 353 ق إ م، المسائل التجارية، ذلك أن المشرع قدر احتمال الكذب فيها، وقد فحد من خطرهما بتفصيل الكتابة عليها.¹⁰⁷

المطلب الثاني: سلطة قاضي الموضوع في تقدير الإثبات بشهادة الشهود.

لما في الموضوع من سلطة واسعة في تقدير شهادة الشهود بل وله سلطة تقديرية ما إذا كانت الواقعة القانونية المعروضة عليه تقبل الإثبات بالشهود، لأنه قد يكون في القضية من الأدلة الأخرى أو القرائن ما يغني عن الإثبات بالشهود كما سينتقل القاضي أيضا في تقدير ما إذا كانت الوقائع متعلقة بالحق ومنتجة في الإثبات لأنه على عكس الكتابة التي هي موجودة مسبقا، فإن الشهود لم يحضروا الشهادة من قبل، فهذه الوقائع قد تكون متعلقة بالحق المدعى به وقد تكون معلقة به. والقاضي هو الوحيد الذي يقرر ما إذا كانت الشهادة كافية لوحدها لإثبات الواقعة القانونية المتنازع عليها.¹⁰⁸

الخاتمة

إن هذه الدراسة تناولت موضوعا من بين مواضيع الإثبات ألا وهي شهادة الشهود في ضوء الشريعة والقانون (الجزائري والتركي) من خلال دراستنا لاحتنا أن مكانة شهادة الشهود في الدعوى المدنية لا تزال ذات قيمة عالية وكبيرة على الرغم من المكانة الكبيرة التي تحتلها الكتابة نتيجة التقدم العلمي. لذا استخلص نتيجة هامة تتمثل في تقارب الشهادة والكتابة من حيث المرتبة في القانون الجزائري والتركي على حد سواء، فإذا كانت المرتبة الأولى للكتابة في المواد المدنية فإنها تعود في المواد التجارية وبعض المواد المدنية لشهادة الشهود. نستخلص أيضا أن القاضي عند سماع الشاهد لا بد عليه أن يزن هذه الشهادة عند إصداره لحكمه، نستخلص أيضا من هذه المقارنة أن الشريعة الإسلامية تضع الشهادة في المرتبة الأولى بين وسائل الإثبات بالرغم من أن الشريعة تعتبر الدليل الكتابي من أقوى أدلة الإثبات.

أن مشروعية الشهادة ثابتة بالقرآن والسنة والإجماع وأن حكمها فرض كفاية، يحملها الناس عن بعض كالجهاد، إلا في موضع ليس فيه من يحمل ذلك، فتعد عندئذ فرض عين، ولا يخالف القانون الجزائري والتركي الشريعة في هذا، ولذا أوجب على متحمل الشهادة، أدائها، ويجوز ويعاقب عند الامتناع كما رأينا.

إن الشهادة في الشريعة والقانون لا يمكن العمل بها وأدائها في مجلس القضاء وترتيب آثارها إلا بعد التأكد من تحملها تحملا صحيحا، يضمن ضبط أدائها، ولهذا يشترط لتحمل الشهادة وأدائها عدة شروط لا بد توفرها. وإن هناك تقاربا واضحا بين الشريعة والقانون بخصوص هذه الشروط. اتفق فقهاء الشريعة على حجية الشهادة في الثبات وأن لها الحجية المطلقة في إثبات كافة الحقوق بغض النظر عن قيمة الحق المدعى به. لكن القانون الجزائري والتركي فرق بين حجية الشهادة في الإثبات بين المسائل المدنية عنها في المسائل الجزائية، حتى في المسائل المدنية كما رأينا أنه توجد حالات معينة يجوز إثباتها بحسب الأصل بالشهادة، وحالات أخرى يجوز إثباتها بالشهادة استثناء، كما توجد حالات أخرى لا تقبل الإثبات بالشهادة أصلا.

إن البساطة التي امتازت بها إجراءات الخصومة في الشريعة الإسلامية انعكست أيضا على إجراءات الإثبات بالشهادة، على خلاف المشرع الجزائري والتركي اللذين يطلب إجراءات شكلية معينة للإثبات بالشهادة. إن الشهادة تختص بخصائص تميزها عن

¹⁰⁵ أنور سلطان، المرجع السابق، ص 130.

¹⁰⁶ أنور سلطان، المرجع السابق، ص 451..115. Pekcanitez, Atalay, Özkes, s.

¹⁰⁷ سليمان مرقس، المرجع السابق، ص 451,452.65. Pastacoğlu, s. 660; Pekcanitez, Atalay, Özkes, s.

¹⁰⁸ عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق، ص 321-322...453. Pastacoğlu, s. 670; Pekcanitez, Atalay, Özkes, s.

غيرها، فهي حجة غير ملزمة، وغير قاطعة، وإنها حجة مقيدة، كما أنها حجة متعدية. يتمتع القاضي في الشهادة بسلطة تقديرية واسعة في تقديرها دون أن يخضع في تقديره لرقابة المحكمة العليا.

قائمة المراجع

المراجع بالتركية

Alangoya, Yavuz, Yıldırım, Kamil ve Deren-yıldırım, Nevhis (2006), medeni usul hukuku esesları, istanbul.

Hadda Mebrouk (2012), Senetle İspat Konusunda Fransız Hukukundaki Geliştirmeler Türk ve Cezayir Hukuku İle Karşılaştırma, Ankara.

Kuru, Baki, Arslan, Ramazan ve Yıldırım, Ejder (2007), Medeni Usul Hukuku Ders Kitabı, Ankara.

Kuru, Baki (2001), Hukuk Muhakemeleri Usulü, C. II, İstanbul.

Pekcanitez, Hakan, Atalay, Oğuz ve Özokes, Muhammet (2014), Medeni Usul Hukuku, Ankara.

Pastacıoğlu, İlhan(1964) , Şehadetle İspat Memnuiyeti Ve Hudutları, İstanbul.

Üstündağ, Sami (2000), Medeni Yargılama Hukuku, İstanbul.

Sağlam, Hadi, vd., (2012), İslam Hukuku Ve Modern Hukuk Bağlamında Şahitlik Müessesinin Değerlendirilmesi.

المراجع باللغة العربية

المراجع باللغة العربية

احمد نشأت 1972 طرق الإثبات عبي الإثبات أركان الإثبات رسالة الإثبات الكتابة وشهادة الشهود الجزء الأول الطبعة السابعة دار الفكر العربي القاهرة
أنور سلطان قواعد الإثبات في المواد المدنية والتجارية دراسة القانونيين المصري واللبناني دار الجامعية للطباعة والنشر بيروت

بن فرحون 1985 تبصرت الأحكام الجزء الأول طبعة مصطفى الحلبي بيروت سنة
أبو عطا حازم 2007 أحكام نقض الشهادة دراسة فقهية تطبيقية رسالة ماجستير جامعة البيت المفرق
ابن الهمام محمد ابن عبد الواحد فتح القدير شرح لهداية مطبعة مصطفى بابلي الحلبي مصر الطبعة الأولى الجزء السابع
أبو البصل علي شهادة الصغير و حجيتها في الفقه الإسلامي مجلة جامعة دمشق المجلد 25 العدد 1
الرملي شمس الدين محمد بن أبي عباس نهاية المحتاج إلى شرح المناهج دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت
ألحصري احمد 1986 علم القضاء و أدلة الإثبات في الفقه الإسلامي دار الكتاب العربي بيروت
البهوتي منصور بن يونس كشاف القناع عن متن الإقناع تحقيق هلال مصلحي و مصطفى هلال دار الكتب العلمية بيروت
الجزء السادس بيروت

الصادق محمد الأمير يوسف 2011 الرجوع عن الشهادة و أثره على حكم القاضي في الفقه الإسلامي و القانون الوضعي دار الكتب القانونية القاهرة

البطون بسام الشهادة في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بالقانون الوضعي رسالة ماجستير جامعة البيت المفرق
الدسوقي الشيوخ محمد بن عرفة حاشية الدسوقي على الشرح الكبير الجزء الرابع مطبعة عيسى الحلبي مصر

- النووي شرح صحيح مسلم الطبعة المصرية
جميل الشرفاوي الإثبات في المواد المدنية دار النهضة العربية القاهرة
حيدر علي درر الأحكام شرح مجلة الأحكام " دار الأحكام بيروت الطبعة الأولى
رضا المز غني أحكام الإثبات معهد الإدارة العامة إدارة البحوث
نبيل إبراهيم سعد الإثبات في المواد المدنية و التجارية دار النهضة العربية للطباعة و النشر بيروت
سليمان مرقس أصول لإثبات و اجر انته في المواد المدنية و التجارية في القانون المصري مقارنة بسائر البلاد العربية الجزء
الأول مصر
سورة البقرة الآية 185
سورة آل عمران الآية 18
شرف الدين احمد 1994 أصول الإثبات طبعة نادي القضاة القاهرة
يحيى بكوشي أدلة الإثبات في القانون الجزائري و الفقه الإسلامي دراسة نظريو و تطبيقية مقارنة الطبعة الثانية المؤسسة
الوطنية للكتاب الجزائر
يوسف دلاندة 2005 الوجيز في شهادة الشهود وفق أحكام الشريعة و القانون و ما استقر عليه قضاء المحكمة العليا دار هومة
للطباعة و النشر و التوزيع الجزائر
محمد حسنين الوجيز في نظرية الحق بوجه عام الأشخاص و الأموال و الإثبات في القانون المدني الجزائري المؤسسة الوطنية
للكتاب الجزائر
موسى خالد 2004 طرق الإثبات في المواد المدنية و التجارية في ضوء الفقه و التشريع و القضاء المكتب الثقافي القاهرة

MUHAMMAD İSMAİL EL-ÛDVÎ ES-SİNDÎ'NİN (1897-1970) HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ*

Saifullah BHUTTO**

Özet

Bu makale, Türkiye’de hiç bilinmeyen ve kendi ülkesinde bile çokça tanınmayan, çağdaş dönem âlimlerinden biri olan Muhammad İsmail el-Ûdvî es-Sindî (1897-1970)’yi Türkiye bilim dünyasına tanıtmayı hedeflemektedir. Zira el-Ûdvî asrımızın en mühim âlim ve müfessirlerinden biridir. Kendisi çeşitli konularda ve farklı dillerde toplam on sekiz kıymetli eserin müellifidir. Eserlerin çoğu Arapçadır. el-Ûdvî, Pakistan’ın Sind eyaletindeki Şikârpûr şehrinde doğmuş ve aynı şehirde vefat etmiştir. Bu çalışmadaki amacımız Hint Altkıtası ile Türkiye bilim insanlarının ilmi açıdan iletişimini sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: el-Ûdvî, es-Sindî, eş-Şikârpûrî, Muhammad İsmail.

THE LIFE OF MUHAMMAD ISMAIL AL-UDVI AS-SINDI (1897-1970) AND HIS ACADEMIC STATURE

Abstract

This article aims at introducing Muhammad Ismail al-Udvi as-Sindi (1897-1970), one of the contemporary Muslim scholars, to the academic world of Turkey. Due to his low profile he is not known by many even in his own country as he is totally unknown to Turkish academic world, despite the fact that he is among the great scholars and Exegets of our time. He is the author of eighteen valuable books and articles on different issues of Islamic sciences in various languages mainly the Arabic. He was born in Shikarpur city situated in the Sindh province of Pakistan. He spent most of his time in the same city and died there. The purpose of this work is to fill communication gap between the scholars of Turkey and scholars of Indian Sub-Continent from academic point of view.

Keywords: al-Udvi, as-Sindi, ash-Shikarpuri, Muhammad Ismail.

1- HAYATI

1.1. İsmi ve Nesebi

Muhammad İsmail b. Nabi Bahş b. Ghulâm Hüseyin b. Allah Varâyo b. Muhammad Murid b. Muhammad Dâ’ûd b. Zayn el-‘Âbdin eş-Şikârpûrî el-Ûdvî, es-Sindî. Allâme, imâm, reisü'l müfessirin.

Burada el-Ûdvî'nin ismindeki bölgesel künyeleri kısaca açıklamak istiyoruz:

es-Sindî (السندي): Bu kelime, Pakistan'nın güneydoğusunda bulunan Sind eyaletine işaret etmektedir. Bu ismi içinden geçen İndus (Sindhu) Nehri'nden almaktadır. Bu tarihi bölge Pakistan'ın en sanayileşmiş bölgelerinden biridir. "İndus Uygarlığı" diye bilinen ve beşbin yıllık bir uygarlığa sahip olan bu bölge, zaman içerisinde çok değişikliklerden geçmiştir. Eski

* Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü'nde yapılan "Şeyh Muhammad İsmail el-Ûdvî es-Sindî (1897-1970) ve *Safvetü'l-İrfân bi-Müfredâti'l- Kur'ân* adlı eserinin tahkiki (II. Cilt)" adlı doktora tezinden üretilmiştir".

** Yrd. Doç. Dr., Quaid-e-Awam University, Dept. Of BS & RS, bhuttosaiyullah@hotmail.com.

sınırlarını göz önüne alırsak, bugünkü Pakistan'ın neredeyse tümü Sind sayılmaktaydı ve 1843'te İngiliz sömürmesine geçmeden önce ayrı bir ülkeydi. Sind şimdi Pakistan'ın bir eyaleti olup 23 ilçeye sahiptir. Hali hazırdaki sınırlarına göre kuzeyinde Pencâp, Güneyinde Hint Okyanusu, doğusunda Hindistan, Batısında Beluçistan yer almaktadır. Miladi VIII. yüzyılda Emevi komutanı Muhammad b. Kasım tarafından fethedilmiş ve böylece bu bölgede İslam'ın yayılmasına vesile olmuştur. Bundan dolayı burası "Bâbu'l-İslam" (İslam'ın Kapısı) diye nitelendirilmektedir. İngiliz sömürgesinden ayrılarak bir İslam ülkesi kurmak üzere ilk adımı Sindli Müslümanlar atmış ve kendi meclislerinde 23 Mart 1940'ta "Pakistan Kararı" şeklindeki yasa tasarısını kabul etmiştir. Bu bölgedeki âlimler tarih boyunca İslami ilimlerin neredeyse hepsinde farklı yollarla önemli katkı sağlamıştır. Özellikle XVIII. yüzyılda bu hizmet zirveye ulaşmıştır. Sind'in Thatta şehri ilim merkezi haline gelmiş ve buradaki âlimler Hicâz'a göç ederek orada hocalık yapıp binlerce âlim yetiştirmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Büyük muhaddis olan Muhammad Hayat es-Sindî (v. 1163 h.)¹, Kütüb-i sitte'nin şârihi Mahdûm Abulhasan es-Sindî (v. 1138 h.)² büyük âlim, sûfi, farklı dallarda ve çeşitli dillerde yüz yetmiş yakın esere sahip olduğundan dolayı "Sind'in Suyûtîsi" diye tanınan Mahdûm Muhammad Hâşim es-Sindî (v. 1174 h.)³

Sindli âlimlerin İslam'a olan bu hizmetleri hicretin birinci yüzyılında başlamış⁴ ve halen devam etmektedir. Suudi Arabistan'ın farklı eğitim kurumlarında bu bölgeden Müslüman âlimler hâlen hizmet vermektedir.

eş-Şikârpûrî (الشكارپوري): Doğum yerine nisbetle eş-Şikârpûrî diye anılmıştır. Şikârpûr ise Sind bölgesinin nüfusuna göre en büyük sekizinci şehridir. Miladi XVII. yüzyılda kurulan bu şehir Beluçistan'ın yol güzergâhında olduğundan bu iki bölge arasında önemli ticari hayat gelişmiştir.⁵ Stratejik bakımından önemli olmanın yanı sıra bu şehir bir ilim ve kültür merkezi olmuştur.

el-Ûdvî (العودوي): Doğum yeri olan Şikârpûr'dan on kilometre mesafesinde olan Ûdî, Cekebâbâd semtindeki bir kasabadır. el-Ûdvî resmi eğitimine doğum yeri olan Şikârpûr'da başlayıp Ûdî Kasabası'nda tamamladığından dolayı ilim âleminde el-Ûdvî diye tanınmaktadır.

el-Ûdvî, farklı eserlerinde kendisini bu üç künyeden biriyle adlandırır. Mesela *Safvetü'l-İrfân bi-Müfredâti'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde şöyle diyor:

أما بعد فيقول العبد الفقير إلى الله الغني الجليل محمد إسماعيل السندي الشكارپوري⁶

Diğer bir eseri olan *Nurü'l-İkân bi-İcâzi'l-Kur'ân*'da ise şöyle der:

كتبه بيده العاجز الفقير إلى الله الغني الجليل محمد إسماعيل العودوي الشكارپوري⁷

¹ Hayruddin ez-Zirkilî, *el-A'lam*, Beyrût: Dâru'l-İlm, 1984, c. 6, s. 11.

² ez-Zirkilî, c. 6, s. 253.

³ ez-Zirkilî, c. 7, s. 129; Saifullah Bhutto, *Dirâse ve Tahkik Bayaz-i Hâşmi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sind Üniversitesi, Jamşoro, Sind/Pakistan, 2011, s. 2-20.

⁴ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*'da bu bölgedeki bazı âlimlerin isim ve katkılarını es-Sindî, el-Mansûri ve ed-Deybuli başlıkları altında zikretmiştir. Mesela Abu Ma'ser Nüceyh es-Sindî (v. 170 h.) ilk meğazi yazarlarından sayılır. Abu Atâ es-Sindî (v. 180 h.) büyük şair olup kaleme aldığı şiir, *Hemâse* türü içerisinde yer almaktadır. Mansûra, Emevi Hilafeti döneminde bu bölgenin başkentiydi ve Deybul ise ilk fethedilen limanlı şehir idi. Bkz. Ebu S'a'd Abdulkarim b. Muhammad b. Mansur, es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Kâhire: Mektebe İbn Taymiyye, c. 5, 1980, s. 393-395; c. 7, 1976, s. 169-171; c. 11, 1984, s. 497-501 ve Annemarie Schimmel, *Pearls from Indus*, Hayderâbâd/Sind: Sindhi Adabi Board, 1986, s.11.

⁵ Muhammad Abdullah, Sayed vd. "Şikarpur" *Urdu Daire Maarife İslamiyye*, c. 11, Lahor: Dânişgâh-ı Pencap, 1975, s. 762-763.

⁶ Muhammad İqbal Khan, *Dirâse ve Tahkik Mahtût Safvetü'l-İrfân bi-Müfredâti'l-Kur'ân*(*el-Mücelledu'l-Evvel*), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Pencap Üniversitesi, Lahor, 2002, s. 21.

el-Üdvî'nin lakabı ise Salahuddin idi⁸.

1.2. Doğum Tarihi ve Yeri

1897'de Pakistan'daki güney doğu eyaleti Sind'e bağlı Şikârpûr kentinde dünyaya gelmiştir.

1.3. Ailesi

el-Üdvî ilim perver bir aileden idi.

Babası: Mevlâna Nabî Bahş el-Üdvî مولانا نبی بخش العودوی (1868-1951) 1868'de Şikârpur'da doğdu. Büyük bir âlim, mütefekkir ve aksiyon adamı idi. Babasının hayatıyla ilgili en güvenli kaynak Prof. Eminullah Alavi tarafından yazılmış ve aylık dergi *er-Rahim*'de yayımlanan "Mevlâna Nabî Bahş Üdvî" adlı makale⁹ ve Mevlâna Abdülvehhab Çâçar tarafından yazılmış ve aylık dergi *Şariat*'ta yayımlanan "Mevlâna Nabî Bahş Üdvî" adlı makaledir.¹⁰ Makalelerde babasının hayatı boyunca yaptığı mücadeleler, o yıllarda ülkede devam eden İngiliz işgaline karşı direnişi ve halkı örgütlemeye üstlendiği rol ile eğitim hayatı, öğrencileri ve eğitim metodu hakkında kapsamlı bilgiler verilmiştir. el-Üdvî'nin babası sosyal ve siyasal faaliyetlerindeki yoğunluğu nedeniyle bir kaç fetvâ hariç hiç eser kaleme alamamıştır. Eğitimi ilk olarak Sind bölgesindeki meşhur âlimler Mevlâna Abdul Gafoor Humâyûni (1844-1918) ¹¹ عبد الغفور همایونی ve Huvâce Gulâm Ferid'in خواجه غلام فرید (1843-1901)¹² medreselerinden aldıktan sonra Hindistan'ın ünlü âlimi ve eğitimcisi Mevlana Râğibullah Pânipetî'den mantık, kelâm, felsefe, belagat ve edebiyat gibi ilimlerin yanı sıra fıkıh ve fıkıh usûlü başta olmak üzere dinî ilimler tahsil edip resmi eğitimini 18 yaşındayken tamamlamıştır. Ülkesine döner dönmez Cekebâbâd şehrinin ilçesi olan Üdvî'nin reisi Din Muhammad Khan Serki دين محمد خان سرکي Nabi Bahş'ı Üdvî'deki medresesinde başöğretmen olarak eğitim vermeye davet etti. O da kabul etmiş, oraya göç etmiş ve orada elli sene hocalık görevini sürdürmüştür. Bu medresede yerli öğrenciler başta olmak üzere Beluçistan ve Serhad bölgesinden binlerce öğrenci dinî ilimleri tahsil etmiştir. el-Üdvî de yukarıda belirttiğimiz gibi bu medreseden mezun olmuştur. Aktif bir hayat geçiren babası aynı zamanda devrin ünlü manevi lideri ve ıslahatçı Mevlâna Tâc Mahmud Amrotî'ye مولانا تاج محمود (1857-1929)¹³ bağlılığı vardı. Hatta onun halifelerinden biriydi.

⁷ Mukhtiar Ahmad, *The Doctrine Of I'jâz al-Qur'ân: Al-Üdvî's Theory and Contribution as Found in the First Chapter of His Nûr al-Îqân bi I'jâz al-Qur'ân*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Edinburg Üniversitesi, Edinburg, 2012, s. 150.

⁸ Mukhtiar Ahmed Kandhro, "Mevlâna Muhammad İsmail Üdvî Şikârpûrî", *Allama Ghulam Mustafa Kâsmi ain sandas hamasir âlim ain adîb*, (ed. Kâzî Khâdim), Jamşoro: Sind Üni, 2007, s. 81.

⁹ Aminullah Alavi, "Mevlâna Nabî Bahş Üdvî", *Mâhvâr er-Rahim Sindî, Hayderâbâd*, Cilt: 6, Sayı: 5-6, Kasım-Aralık, Yıl:1976, ss. 3-15.

¹⁰ Abdülvehhab Çâçar, "Mevlâna Nabî Bahş Üdvî", *Mâhnâme Şariat*, Cilt: 9, Sayı: 1-4, Ekim-Kasım, Yıl: 1981, ss. 185-190.

¹¹ Sind bölgesinde yaşamıştır. Döneminin büyük âlimidir, Şâir ve tefsir, tarih, tasavvuf, fıkıh, tıp, hadis ve matematik uzmanı olup aynı zamanda birçok eserin sahibidir. Bkz. Abdulgafûr Sindî Memon, *Azîm Sindî İnsan*, Larkano: Modern Book Store, 1980, s. 296-299.

¹² Sind bölgesinin meşhur şâir, âlim ve sûfi sıfatlarıyla tanınan bir zâttır. Neseb silsilesi Hazret-i Ömer'e ulaşmaktadır. Onun ataları Arabistan'dan Sind bölgesinde yer alan Thatte şehrine göç edip buraya yerleşmiştir. Pek çok eserin sahibidir. Bu eserlerden *Divân-ı Ferid ve Fevâide Ferîdiyye* çok meşhurdur. Bkz. Muhammad Abdullah, Sayed vd. "Ferid", *Urdu Daire Maarife İslamiyye*, Cilt: 15, Lahor: Danışgah-ı Pencap, 1975, s. 335-338.

¹³ Ebu'l-Hasan Şâh Tâc Mahmûd Amrotî (1857-1929), Sind bölgesinin büyük âlimlerindedir. Manevi ve siyasi liderdir, meşhur bir vaizdir, İngiliz sömürgesine karşı verilen bağımsızlık hareketinin lideridir. İngiliz hükümetine karşı başlatılan meşhur sivil itaatsizlik hareketi, onun önerisiyle başlatılmıştır. Cemi'at Ulemâ-i Hind'in Sind bölgesinin emiridir. Binlerce Hindu onun vesilesiyle Müslüman olmuştur. Çok okunan Sindîce Kur'ân meâli vardır. Bkz. Mehbûb Ali Şâh, "Hazret Mevlâna Ebulhasan Şâh Tâc Mahmûd Sahib Amrotî", *Mâhvâr es-Sâdik* (Amrotî No), Cilt: 3, Sayı: 6-8, Yıl: 1981, s. 76 ve Mahmûd Şâh, "Hazret Amrotî ain Âzâdî Jûn Tahrîkûn", *Mâhvâr es-Sâdik* (Amrotî No), Cilt: 3, Sayı: 6-8, Yıl:1981, ss. 9-19.

Nabi Bahş, ilmi faaliyetleri yanı sıra siyasi alanda bir takım idarî hizmetlerde bulunmuş bir şahsiyetti. Kendisi Cemi'at Ulema İslam'ın جمعیت علماء اسلام Cekebâbâd Şubesinin başkanıydı ve genel olarak o bölgedeki Müslümanların lideri idi.¹⁴

Nabi Bahş, bölgedeki Hindular tarafından başlanan Şud'hî hareketine karşı büyük bir rol oynamıştır. el-Üdvî'nin babası, Hindu dinini terk edip İslam dinine geçen yeni Müslümanları, geri döndürmek için farklı yollarla teşvik eden bu harekete karşı çaba gösterenlerdendi. Ömrünün son günlerinde Nabi Bahş'ın gayabet, yani kendinden geçmek suretiyle tezahür eden vecd ve aşk gibi duygular ve çoğu zaman Hakk'ın huzurunda bulunduğu rivayet edilmiştir. 19 Ocak 1951'de Şikârpûr'da vefat etmiştir.¹⁵

Dedesı: Fakir Gulâm Hüseyin'in فقیر غلام حسین (v. 1390/1912) de Sûfî silsilesinde Sultânü'l-ârifin Hazret Sultan Bâhu'ya¹⁶ (v. 1102/1691) حضرت سلطان باهو bağlı olduğu söylenmektedir. Kendisi ileri seviyede okumuş bir insan olmamasına rağmen takva sahibi diye nitelendirilmekteydi. Arapça ve Farsça bilmekteydi.¹⁷

Kardeşi: el-Üdvî'nin üç ana-baba bir ve beş¹⁸ kardeşi vardır. Kardeşi Mevlâna Abdulali el-Üdvî مولانا عبد العلي العودوي (v. 1369/1950) de büyük âlim, Sûfî ve vaiz diye tanınmaktaydı. Kendisi sûfî silsilesinde babasının müşidi olan Mevlâna Tâc Mehmud Amrotî'ye bağlıydı. Resmi eğitimini 18 yaşındayken babasından tamamlayıp babası tarafından Cekebâbâd kentine bağlı Delilpûr kasabasındaki medresede eğitim verme görevi verildi ve hayatı boyunca bu görevini sürdürdü. Camiler ve sosyal alanlarda hutbeleriyle şirke ve bid'ata karşı mücadele vermekteydi. O da müşidinin emriyle Hinduların başlattığı Şudhi hareketine karşı büyük bir rol oynamıştır.¹⁹ Hiç eser bırakmamıştır. Babasından 6 ay önce 1950'de Şikârpûr'da vefat etmiştir.

1.4. Vefatı:

el-Üdvî, hayatının son yıllarında astım hastalığından rahatsız olmuştur ama ilmi faaliyetlerini devam ettirmiştir. Ramazan 1391'de (Kasım 1970) bu hastalığının artmasına ve derinleşmesine rağmen oruç tutmaya ve cemaatle namaz kılmaya devam etmiştir. 29 Ramazan 1391 (29 Kasım 1970)'de hastalığının şiddeti daha da artıp onu oruç tutmaktan ve sabah namazına katılmaktan alıkoymuştur. Yanındakilerden bal istemiş ve sekiz kere kelimeyi şehâdet getirdikten sonra canını Hakk'a teslim etmiştir. Doğduğu şehir olan Şikârpûr'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.

Vefat etmeden bir gün önce oğluna şöyle vasiyet etmiştir: "Oğlum ben hayatım boyunca şeriate uydum. Rızık için ne bir zenginlik kapısını çaldım ne de haram lokma yedim. Bu dünyanın cazibesi geçicidir. Allah ve Resulü'nün rızasının dışındaki şeyler bir rüya ve hayaldir. Sana da aynı tarzda hayat geçirmeni vasiyet ederim. Her mutluluk ve üzüntüde Allah senin yanında ve sana yardımcı olsun".²⁰

2. İlmî Kişiliği

¹⁴ *Roznâme el-Vehid*, (gazete)10 Kasım 1929.

¹⁵ Bkz. Alavi, "Nabi.", s. 12-13; Çâçar, s. 188.

¹⁶ Hint Altkıtası'ndaki meşhur evliyalardandır. Kadirî silsilesindeki felsefi sûfilerden biridir. Bkz. N.Hanif, *Biographical Encyclopedia of Sufis (Soth Asia)*, New Delhi: Sarup & sons, 2000, s.367-375.

¹⁷ Çâçar, s. 185.

¹⁸ el-Üdvî'nin babası Mevlâna Nabi Bahş iki kere evlenmişti. Alavi, "Nabi", s. 14.

¹⁹ Çâçar s. 190-195.

²⁰ Eminullah Alavi, "Hazret Mevlâna Muhammad İsmail Üdvî Süme eş-Şikârfuri Sahib" *Mâhvâr er-Rahim Sindî*, Cilt: 10, Sayı: 5-6, Kasım-Aralık, Yıl: 1980, s. 16; Abdulvehîd Moryani, "Mevlâna Muhammad İsmail Urf Selâhuddin Üdvî", *Mâhvâr es-Sind*, Sayı: 78, Mayıs-Haziran Yıl: 2000, s.39-40.

2.1. Yetiştirilmesi ve Eğitimi

el-Üdvî'nin ilimle iştigal eden bir ailede yetiştiğini yukarıda belirtmiştik. O, eğitimine babasının diğer çocuklarına nazaran erken başlamıştı. İlk tahsilini küçük yaşlarda kendi memleketi olan Şikârpûr'da Mevlâna Jahân Dâd Hân Durranî (مولانا جهان داد خان دراني)²¹ (v. 1913 m.)'nin mederesinde almıştır. Bir mescit içinde bulunan bu medresede el-Üdvî, yüzünden Kur'ân okumayı ve okuma ve yazmayı öğrenmiştir. İlk Farsça dersini burada almaya başlamıştır. İlkokulunu bitirdiğinde babasının başöğretmen olduğu Üdî'deki medreseye yazdırılmış ve orada babasından Dersi Nizâmî²² kursunu genç yaşta (21) tamamlayıp mezun olmuştur. Hint Altkıtasi'nda geleneksel olarak medreselerde mezun olanlar için bir tören düzenlenir. Bu törende tahsilini tamamlayan talebelerin başına âlimler tarafından türban sarılır. el-Üdvî'nin törenine müşidi Mevlâna Tâc Mehmud Amrotî katılıp başına türban (Sarı) sarmıştır. Amrotî hazretlerinin böyle bir törene katılıp bir öğrencinin başına türban sarması o günlerde büyük bir şeref anlamını taşımaktaydı. el-Üdvî'nin bu şerefe nail olması kaynaklarda sıra dışı bir olay olarak kaydedilmiştir.

el-Üdvî, Üdî'deki medresede babasından tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlu, mantık, felsefe, kelâm, sarf, nahiv, belagat, Arap edebiyatı, tıp, astronomi, matematik ve ilmu'l-münazara (علم المناظرة) dersleri almıştır. el-Üdvî bu resmi eğitim ile yetinmeyip ilmini arttırmak için kendi memleketi olan Sind'den çıkıp Hindistan'a yolculuk yaparak Deyobend, Dehli, Aligarh, Leknev, Sehârenpûr gibi döneminin önemli ilim merkezlerini dolaşmış ve buralarda bulunan âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Ayrıca Mekke ve Medine'deki ilim merkezlerinden de istifade etmiştir. Bu yolculuğu aşağıda "İlim Yolculukları" başlığı altında daha detaylı bir şekilde anlatılacaktır.

el-Üdvî'nin yetiştiği dönem, siyasi ve dini bakımdan çok karışık idi. Ülkesi İngiliz sömürgesi olup İngiliz yönetimin altındaydı. Sindli Müslümanlar İngiliz işgali karşısında 1. Dünya Savaşı'ndan çok daha önce çok yönlü bir hareket başlatmıştır. Hintli Müslümanlar ve Hindular birlikte İngiliz işgali karşısında Kongress²³ ve Müslim Lig²⁴ platformu altında emek harcamaya başlamıştır. Osmanlı Devleti'ni koruma amacıyla başlayan "Hilâfet Hareketi"²⁵ içinde Sindli

²¹ Şikârpûr şehrinin önde gelen meşhur âlim ve vâizlerinden birisidir. Vaazlarıyla çok sayıda Hindu'yu Müslüman olmaya ikna etmiştir. Bkz. Ahmad, s. 97.

²² Hint Altkıtasi'ndaki medreselerde okutulan mufredat.

²³ Lideri Mahatma Gandhi olan Kongress'ın tek amacı, Hindistan'ı İngiliz sömürgesinden kurtarmak ve özgürlüğü kazanmaktır. Âlimlerin çoğu bu kavramı benimseyerek Kongress bayrağının altında İngilizlere karşı mücadele etmekteydi.

²⁴ Lideri Muhammad Ali Cinah olan Muslim Lig ise İngilizlerin Hindistan'dan çıkmasının yanı sıra Müslümanlar için ayrı bir ülke istemekteydi. Âlimlerin çok azı bu kavramı benimseyip Muslim Lig'e katılmıştır. Âlimlerin çoğunun Müslümanlar için ayrı bir ülke kurulması düşüncesine karşı olmasının sebebi, bu bölgenin İngilizlerin sömürgesi altına girmeden önce Hindistan'ın yönetiminde Müslümanların olması idi. Ayrı bir ülke kurulursa Hindistan'daki Müslümanların âciz ve Hinduların sömürgesi altında kalmasından endişeleniliyordu.

²⁵ Bu dinî-siyasî hareket, İslâm'ın dünyevî gücünün sembolü olan Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra hilâfetin otoritesini savunmak üzere Hindistan'da oluşturuldu. Zira Hint Müslümanları, bu devletin dağılması halinde Hindular karşısında kendi siyasî güçlerinin büyük ölçüde azalacağı korkusunu hissetmekte idi. O dönemde asıl üzerinde durdukları konu, Osmanlıların Arabistan Yarımadası'ndaki hâkimiyetlerine ve halifenin dinî-siyasî otoritesine herhangi bir şekilde zarar gelmemesiydi. Dinî açıdan işlenen tema ve hareket noktası ise hilâfet merkezi İstanbul'un tehdit altında olmasının İslâm'ın hukuk düşüncesini ve Hint Müslümanlarının toplum içindeki konumunu tehlikeye düşürmesi idi. Bu duyguyla Hint Müslümanları XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hindistan ve İngiltere hükümetleri nezdinde Osmanlı Devleti lehine kamuoyu (public opinion) oluşturmaya başladılar ve bütün Hindistan'ı arkalarına alan hilafetçiler, İngiltere ve müttefiklerine isteklerini kabul ettirebilmek için iki yoldan baskı uygulamaya başladılar. Bunlardan biri yazılı başvurular yapmak ve heyetler göndermek, diğeri ise gösteriler tertip etmek ve pasif direnişte bulunmaktır. Bkz. Muhammad Laiq Zardârî, *Sindh cî Siyâsî Cidocehd*, Hayderâbâd: Sindhi Abadi Board, 2011; ve M. Naeem Qureshi, "Hindistan Hilâfet Hareketi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.18, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, ss.109-118.

Müslümanlar büyük ve önemli bir rol oynamakta ve bu hareket adına İngiliz işgali karşısında öfkelerini göstermekteydiler. Gazi Mustafa Kemal Atatürk Türkiye Cumhuriyeti'ni ilan ettikten sonra, Hilâfet Hareketini destekleyen Hindu lideri Mahatma Gandhi bu hareketten ayrıldı ve böylece Sindli Müslümanlar da Pakistan hareketine geçip onu desteklemeye başladılar.²⁶ İşte bu çalkantılı dönemde el-Üdvî doğup yetişti.

Meseleye dini yönünden bakarsak, yine aynı çağda Müslümanların genel anlayışına aykırı bir tutum ve anlayış sergileyen Ehl-i Kur'ân²⁷ ve Ahmedî²⁸ fırkalarının ortaya çıktığını görmekteyiz. el-Üdvî, bu siyâsî tuzakların tamamen farkındaydı ve onları ortadan kaldırmak için büyük bir çaba sarf etmiştir.

2.2. İlim Yolculukları

el-Üdvî, Üdvî'deki medresede başta babası olmak üzere isimleri bilinmeyen diğer hocalarından ders aldıktan ve resmi eğitimini tamamladıktan sonra, selevin sünnetinin peşine giderek, tahsil ettiği ilmini pekiştirmek ve derinleştirmek, ilme susamışlığını gidermek için ve Sind bölgesinin dışındaki merkezlerde bulunan ilim adamlarından istifade etmek için ilim seyahatleri yapmıştır. el-Üdvî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar, onun Dehli, Deyobend, Aligarh, Sehârenpûr ve Leknev'de Mevlâna Enver Şâh Keşmiri, Mevlâna Hüseyin Ahmad Medenî gibi âlimlerin derslerine katılıp ilmi tartışmalarda bulunduğunu kaydetmişlerdir. el-Üdvî Aligarh'da Arap Edebiyatı'nın imamı olan Mevlâna Muhammad Sûrtî, Deybend'de Mevlâna Enver Şâh Keşmiri ve Mevlâna Hüseyin Ahmad Medenî, Dehlî'de ise büyük müftü Mevlâna Kifayetullah ed-Dehlevî gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir. el-Üdvî'nin bu ilim seyahatlerini şöyle özetleyebiliriz:

²⁶ Yusuf Johkio, "Kazi Huda Bahş.....", *Kâviş Dünya*, Sayı: 16 Şubat, Yıl: 2014, s. 6.

²⁷ İslâm dünyasında "ehl-i Kur'ân" ve "Kur'âniyyûn" "münkirîn-i hadîs" "neyçirî" (natüralist) olarak bilinen ve yenilmişlik psikolojisi içerisinde bulunarak Sünneti tamamen reddedip sadece Kur'ân'ı benimsemiş anlayışını taşıyan bu ekol 19. yüzyılın ikinci yarısında Abdullah Çekrâlevî (v. 1914 m.) tarafından Hindistan'da oluşturulmuş ve bir cemaat kimliğiyle 1902 yılında aynı zât tarafından "Ehlü'z-zıkr ve'l-Kur'ân" adıyla Lahor'da ortaya çıkarılmıştır. Pakistan'ın kurulması üzerine hareketin merkezi 1947'de Lahor'a nakledilmiştir ve Pervîz Ahmad (v. 1985 m.)'in çabalarıyla 1960-1980 yılları arasında zirveye ulaştırılmıştır. Bu ekolün Ehl-i Sünnet'ten farklı görüşleri arasında Kur'ân'da nesh olmaması, hadislerle ve ichtihadla amel etmenin şirk sayılması, Resûlullah'ın Kur'ân'dan başka mucizesinin bulunmaması, günde sadece iki vakit namazın farz olması, orucun herhangi bir ayda tutulabileceği, oruç müddetinin sadece dokuz gün olması gibi meseleler vardır.; Abdülhamit Birişik, "Kur'âniyyûn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s. 428-429. Ve Khalîq Sâcid Sayed, *Gulâm Ahmad Pervez Şahsiyet or Kirdâr*, Lahor: Manşûrât-i Kelem, 2011. Sind bölgesinde el-Üdvî'nin muasırı olan Melvi Allahdino (Allahverdi) ve Şeyr Muhammad Şikârpûrî bu ekolün temsilcileri idiler. Bkz. Alavi, "İsmail", s. 19-20. el-Üdvî bu ekolün düşüncelerinin reddi mesabesinde es-Sârimu'l-Meslûl alâ munkiri hadisi'r-Resul ve Risâle dar tahrif âye es-Salât adlı iki eser yazmıştır. Bu fırkanın talimatlarını zirveye ulaştıran Parviz Ahmad, el-Üdvî'nin de istifade ettiği Allame Muhammed Eslem Cerâcpûrî'nin öğrencisidir.

²⁸ Kurucusu Mirza Gulâm Ahmed (1839-1908)'in adına izâfetle Mirzâiyye, ortaya çıktığı yere nisbetle Kâdiyâniyye adıyla anılır. Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ve ondan sonra peygamberlik iddiasında bulunan kişinin yalancı ve ona inananın kâfir olduğu ortak bir inanç iken; Kâdiyâniler, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin mutlak sonluluğuna inanmayıp, Muhammed'den sonra peygamberliğin devam ettiği inancı neticesinde kendisini bir resûl ilan eden Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inanmakta ve ona inananların kâfir olduğunu ileri sürmektedirler. Gulâm Ahmed'in vefatından bu yana ailesinde halifelik devam etmektedir. Merkezi İngiltere'de olup oradan bütün dünyadaki zayıf Müslümanları maddi yönden destekleyerek kendi fırkasına katma faaliyetinde bulunmaktadır. Bkz. Muhammad Yusuf Ludhyânvi, *TohfaeKâdiyâniyyet*, Multan: Âlemi Mecles-i Hatm-i Nübüvvet, trs; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 24, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001, s. 137-139.

i) Aligarh: Aligarh'da yer alan Câmiya Milliye İslamiye'de, (جامعه ملیة اسلامیه) Hindistan'ın tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân konularının meşhur âlimi Allame Aslam Cerâcpûrî (علامة اسلم جیراجپوری) (v. 1955 m.)'den istifade etmiştir. Cerâcpûrî aynı zamanda ehl-i hadis ekolüne mensup olan muhakkik bir âlim idi. el-Üdvî, düşünce özgürlüğünü ve selef âlimlerine rağmen kendi görüşlerini kolayca dile getirebilmek hususunda Allame Aslam Cerâcpûrî'den etkilenmiştir. Ayrıca onun, Arap Edebiyatında ve lügatta devrin imamı sayılan Mevlâna Muhammad Sûrtî (مولانا محمد سورتی) (v. 1361 h.)'den istifade ettiğini görmekteyiz. el-Üdvî, Aligarh'da altı ay kalmıştır.²⁹

ii) Sehârenpûr (سہارنپور): Kaynaklar el-Üdvî'nin Aligarh'dan Sehârenpûr'daki meşhur medrese Mezâhiru'l-Ulûm (مظاہر العلوم) medresesine geçip iki ay boyunca oradaki âlimlerden istifade ettiğini söylemektedir. Ancak bu medresedeki hocalarının isimleri bilinmemektedir.³⁰

iii) Deyobend (دیبند): el-Üdvî, özellikle hadis ilmi ile ilgili olarak Deyobend'deki Dâru'l-Ulûm medresesinde Mevlâna Hüseyin Ahmad Medenî (مولانا حسین احمد مدنی) (v. 1957 m.)³¹ ve Mevlâna Enver Şâh Keşmirî (مولانا انور شاہ کشمیری) (v. 1933 m.)'den³² istifade etmiştir. O, burada altı ay kalmıştır.³³

iv) Leknev (لکھنؤ): Leknev'deki Nedvetu'l-Ulem'a (ندوة العلماء) adlı medresede kısa bir süre geçirip oradaki âlimlerden istifade etmiştir.³⁴

v) Dehli (دہلی): el-Üdvî'nin en son ulaştığı ilim merkezi Dehli'deki Medrese Emîniyye (مدرسه مفتی کفایت اللہ الدہلوی) (مفتی کفایت اللہ الدہلوی) olmuştur. Oradaki meşhur âlim ve ünlü müftü Kifayetullah ed-Dehlevî (مفتی کفایت اللہ الدہلوی) (v. 1952 m.)'nin³⁵ derslerine katılıp ondan fetvâ alanında ilim tahsil etmiştir.³⁶

el-Üdvî'nin bu ilim yolculuğu iki sene sürmüştür. O, bu yolculuğunda sadece ilim merkezlerini değil, tarihi mekânları da ziyaret etmiştir. Kaynaklarda onun bu yolcuğunun hangi tarihlerde gerçekleştiği söylenmemekle beraber biz onun 1918 ve 1929 yılları arasında olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu yolculuğun el-Üdvî'nin resmi eğitimini tamamladıktan sonra gerçekleştiği kesindir. Resmi eğitimini ise 1918'de tamamladığı nakledilmiştir.³⁷ el-Üdvî Hindistan'a gittiğinde, oradaki âlimlere mürşidi Amrotî'den referans mektubu götürmüştür.³⁸ Mürşidi'nin vefatı da 1929'da olmuştur.

el-Üdvî'nin ayrıca biri 1949'da ve diğeri 1954'te olmak üzere iki defa hacca gittiği kaynaklarda kaydedilmektedir. Bu kutsal yolculuklarda dini farzları yerine getirmenin yanı sıra

²⁹ Alavi, "İsmail", s. 5-9; Moryani, s. 29.

³⁰ Alavi, "İsmail", s. 5; Moryani, s. 29.

³¹ 1876'da Hindistan'da doğmuştur. Deybend medresesinde ilk öğrencilerden biridir. Âlim ve şeyhu'l-hadistir. Özgürlük Savaşı'nda aktif rol oynamıştır. Medine-i Münevvere'ye göç edip yıllarca orada hadis dersleri verdiğiinden dolayı ona "Medeni" denmektedir. 1957'de Hindistan'da vefat etmiştir. Bkz. Muhammad Akbar Şâh, *Akâbir Deyobend*, Lahor: İdâre İslamiyat, 1999, s.112-117.

³² 1873'te Keşmir'de doğmuştur, şeyhu'l-hadis, zamanın imamı, ilim âleminde yaygın ve meşhur olan *Feyzu'l-Bâri* adlı *Buhârî*'nin şerhi başta olmak üzere bir kaç eserin müellifidir. İlim ve irfânda o kadar yüksek seviyedeydi ki kimi onu İbn Hacer'e, kimi ise İmam Zührî'ye benzetmektedir. 1933'te Deyobend'de vefat etmiştir. Bkz. Şâh Muhammad, s. 95-103.

³³ Alavi, "İsmail", s. 5; Moryani, s. 29.

³⁴ Alavi, "İsmail", s. 5; Moryani, s. 29.

³⁵ 1872'de Hindistan'ın şehirlerinden biri olan Şâhicihânûr'da doğmuştur. Deyobend mezunu, Cemiat Ulemâ-i Hind'in ilk başkanı, fıkıhçı, müftü ve birçok eserin müellifidir. *Talimu'l-İslam* adlı Urduca eseri çok ün kazanmış ve medreselerde okutulmaktadır. Hilâfet Hareketinde aktif rol oynamıştır. 1952'de Dehli'de vefat etmiştir. Bkz. Şâh, Muhammad, s.128-131.

³⁶ Alavi, "İsmail", s. 5; Moryani, s. 30.

³⁷ Alavi, "İsmail", s. 4; Moryani, s. 28.

³⁸ Bkz. "İsmail", s. 5; Moryani, s. 29. Bütün kaynaklar bu mektubun bir referans mektubu olduğunu söylerken, Kandhro onun Hilâfet Hareketi ile ilgili özel ve gizli bilgiler taşıyan bir mektup olduğu düşüncesindedir. Sebebi de gönderici (Amrotî) ve alıcının (Şeyh Mahmûdulhassan) kendi bölgelerinde Hilâfet Hareketi'nin sorumluları olmalarıdır. Bkz. Knadhro, s. 85.

oradaki ilim merkezlerinden de faydalanmıştır. Nitekim kaynaklarda Medine-i Münevvere'de bulunan Arif Hikmet Bey Kütüphanesi'nden istifade ettiği özellikle beyan edilmiştir.³⁹

2.3. Hocaları ve Çağdaşları

Kaynaklar incelendiğinde el-Üdvî'nin kendi memleketinde babasından başka hocalarının bulunmadığı söylenebilir.

Diğer yandan yukarıda zikredilen bu âlimler, el-Üdvî'nin hem yurt dışındaki hocaları ve hem çağdaşları sayılabilirler.

Kendi memleketindeki çağdaşları içinde ise aşağıdaki ilim adamları zikredilebilir:

1- Ebu'l-A'lâ Mevdûdî (1903-1979 m.):

el-Üdvî, Mevdûdî'yi devrin imamı olarak görmekle beraber, onunla bazı ilmi tartışmalarda bulunmuştur.⁴⁰

2- Müftü Muhammad Şefî' (مفتي محمد شفيع) (1897-1976 m.):

Pakistan'ın baş müftüsü, Deyobend mezunu, müfessir, fakih, 300 civarında eserin müellifi, ilim dünyasında çok okunan sekiz ciltlik Urduca *Maârifu'l-Kur'ân* (معارف القرآن) adlı tefsirin yazarıdır. Bu zât, Sind bölgesinin başkenti olan Karaçi'de Dâru'l-Ulûm (دارالعلوم) adlı bir medrese kurmuştur. Bütün dünyadan binlerce öğrenci bu medreseden dini ilmler tahsil etmiş ve hâlâ da etmektedir.⁴¹

3- Şemsu'l-Ulemâ Allame Ömeruddin Davudpoto (شمس العلماء علامه عمرالدين داودپوتو) (1897-1958 m.):

İngiliz hükümeti tarafından "âlimlerin güneşi" lakabı verilen bu zât, Hint Altkıtası'nda ilk doktora unvanını alanlardan biridir. Bütün sınavlarda birinci olduğundan dolayı ona Hindistan hükümeti tarafından İngiltere'deki Cambridge Üniversitesi'nde doktora yapmak üzere burs verilmiştir. Davudpoto orada, "Arap Şiiri'nin Fars Şiiri'ne Etkisi" adlı teziyle doktora unvanını almıştır. O, farklı eğitim kurumlarında hocalık yaptıktan sonra Sind bölgesinin Milli Eğitim Müdürü olarak görevlendirildi ve bu görevi devam ederken el-Üdvî'nin şöhretini duydu. Bunun üzerine onunla görüşmek üzere Şikârpûr'a gelip el-Üdvî'ye başkent Karaçi'de eğitim sektöründe yüksek rütbeli bir görevi teklif etti. Ancak el-Üdvî onun bu teklifini kabul etmemiştir. Davudpoto Arapça, Farsça, Urduca ve Sindîce dillerinde sayısız makalelerle birlikte 30 civarında eser telif etmiştir.⁴²

4- Müftü Mahmûd (1909-1980 m.):

Âlim, müftü, siyasetçidir. Cemiat Ulemâi İslam adlı dini ve siyasi partinin kurucusudur. 1970'li yıllarda partisi seçimde Pakistan'ın Sarhad eyaletinde kazanmış ve kendisi o bölgenin başkanı olmuştur. el-Üdvî'yi kendi partisine katılmaya davet etmiş, ancak o, bu teklifi kabul etmemiştir.⁴³

5- Mevlâna Abdulkarim Çiştî (1898-1964 m.):

³⁹ Bkz. Alavi, "İsmail", s. 7; Moryani, s. 31; Çâçar, s. 190; Hekim Sibğatullah Adib, "Mevlâna Muhammad İsmail Üdvî", *Mâhvâr Vînhâr Hyderâbâd*, Cilt: 1, Ocak, Yıl: 2004, s. 21. Adib yılları belirtmeden 3 defa hacca gittiğini söylemektedir.

⁴⁰ Moryani, s. 35.

⁴¹ Bkz. Şâh, Muhammad, s. 208-214.

⁴² Bkz. Memon, s. 160-161.

⁴³ Şâh, Muhammad, s. 438-439.

el-Üdvî'nin hemşehrisi, âlim, vaiz, gazetecidir. Özgürlük Savaşı ve Hilâfet Hareketi'nin aktif katılımcısı olup çoğu Sindîce ve bir kaç Farsça olmak üzere toplam 55 eserin sahibidir.⁴⁴

6- Seyyid Süleyman Nedvî (1883-1953 m.):

Hindistan'ın ünlü edebiyatçısı, yazarı, eğitimcisi ve tarihçisidir. Leknev'deki Dârülulûm Nedvetü'l-ulemâ mezunu olup Özgürlük Savaşı'nda aktif rol oynamış ve Pakistan kurulduktan sonra oraya yerleşip ülke için İslami bir anayasa hazırlanması çalışmalarında hükümeti desteklemiştir.⁴⁵ el-Üdvî'nin, müşşidinin vefatı üzerine yazdığı Arapça mersiyeyi okuyunca Nedvî ona başsağlığı mektubu yazmıştır.

2.4. Öğrencileri

el-Üdvî'nin aşağıda belirtilen kurumlarda eğitim-öğretim görevi yaptığı nakledilmektedir:

1- Garhî Hasan'daki Medrese:

el-Üdvî Hindistan'dan döner dönmez babasının tavsiyesi ile bu medresede, medresenin kurucusu Suhrâb Han Serkî tarafından baş öğretmen olarak görevlendirilmiştir. el-Üdvî bu görevine yirmi dört yaşındayken başlayıp onu yirmi sene sürdürmüştür. Öğrencilerinden Mevlâna Ahmaddin Cerâr bu medresede el-Üdvî'den ders-i nizâmi kursunu okumuştur.

2- Khokhar Village (Koker Köyü):

Garhî Hasan'daki medrese'nin sorumlusu Suhrâb Han Serki ile bazı şer'î meselelerde görüş ayrılığından dolayı medreseyi terk etmiş, Şikârpûr şehrine yakın olan Koker köyünde bir parça arsa satın alıp bir mescit kurmuş ve orada ders verme ve Cuma hutbeleriyle vaaz etmeye başlamıştır. Burada kaldığı süre içerisinde⁴⁶ el-Üdvî'nin daha çok vaaz etme, okuma ve yazma ile meşgul olduğu düşünülmektedir.

3- Şikârpûr:

el-Üdvî bilinmeyen sebeple Koker Köyü'ndeki mescidi terk edip en son Şikârpûr'da Nûr Şâh mahallesindeki merkezi camide bir medrese kurmuş ve ömrünün sonuna kadar bu medresede toplumun her sınıfından insanlara Kur'ân dersleri ve ders-i nizami dersleri vermiştir. Bunun yanı sıra evinde bayanlara da özel Kur'ân dersi vermekteydi. Vefatından bu yana da kızı Meryem aynı şekilde bayan komşulara Kur'ân dersi vermektedir.

Bu çok yönlü bilim adamının yukarıda belirtilen eğitim kurumlarında pek çok öğrenci yetiştirdiği kuşkusuzdur. Aşağıda onlardan önde gelen ve bir yönüyle ünlü olanlarını kısaca zikrediyoruz:

i- Mevlâna Kâri Nisâr Ahmed b. Muhammad Hasan b. Din Muhammad Mengî (d. 1937 m.):

Hâfiz Sindî diye tanınan bu zât el-Üdvî'nin en iyi öğrencilerinden biridir. Şiir, tecvit, edebiyat, fıkıh, mirasta uzman olan bu âlim, el-Üdvî'den Şikârpûr'da tefsir, hadis ve Arap Edebiyatı dersleri almıştır. el-Üdvî'nin vefatından sonra onun yerine geçerek öğrencilere ders okutmaya ve Cuma hutbeleri vermeye başlamıştır. Hâfiz Sindî bu görevlerin, el-Üdvî tarafından hayatının son günlerinde ona devredildiği iddiasında bulunmaktadır. Bu görevleri hala Şikârpûr

⁴⁴ Memon, s. 303-304.

⁴⁵ Bkz. Şâh, Muhammad, s. 181-186; ve Azmi Özcan, "Nedvî, Seyyid Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 32, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, ss. 518-521.

⁴⁶ Burada kaldığı süre, Alavi'ye göre on sene, Moryani'ye göre on beş sene olurken, Ahmad iki sene olduğunu yazmaktadır. Hâlbuki kendisinin diğer bir makalesinde, o da 15 sene yazmaktadır. Bkz. Alavi, "İsmail", s. 6; Moryani, s. 30; Ahmad, s. 114; Kandhro, s. 87.

şehirinde kendi kurduğu medrese olan Ziya'u'l-Kur'ân'da (ضياء القرآن) sürdürmektedir. Hocasının sünnetinin peşine giderek bir üniversitede hocalık yapma teklifini reddetmiştir.⁴⁷

ii- Mevlâna Kâri Feteḥ Muhammad Panîpetî (1322-1407 h):

Görme engelli olan ve yedi kıraat ve şâz kıraatlerin imamı sayılan bu zât kıraat kitaplarındaki zor ibareleri halletmek için sık sık el-Üdvî'ye başvurur. Kıraat ilmindeki *eş-Şâtibiye* adlı eserin *Înâyet-i Rehmâni* adlı Urduca şerhini yazdığından el-Üdvî'den istifade etmiştir. Ayrıca tefsir ve imlâu'l-Kur'ân alanında da el-Üdvî'den rehberlik aldığı rivayet edilmiştir. Pânîpetî hayatının son yıllarını Medine-i Münevvere'de geçirmiş, orada vefat etmiş ve defnedilmiştir.⁴⁸

iii- Mevlâna Nûr Muhammad ed-Dehkânî (نور محمد الدهقاني) (v. 1975-80 m.):

el-Üdvî'den Şikârpûr'da tefsir ve hadis okumuştur. el-Üdvî'nin *Nuru'l-İkân bi-İcâzi'l-Kur'ân* adlı eserini istinsah etmiştir. Büyük bir âlimdir. Edebiyatçı bir aileden gelmektedir. Babası, Baloçi dilinin büyük bir şairi idi. Hayatı boyunca eğitim vermiştir. 1975 ve 80 yılları arasında vefat etmiştir.⁴⁹

iv- Mevlâna Nasrullah b. Ğulam Resûl Sûmrânî: نصرالله بن غلام رسول سومراني (d. 1933 m.):

Âlim, eğitimci, hatip ve vaizdir. Hâlâ hayatta olup bu faaliyetleri Şikârpûr'da sürdürmektedir. el-Üdvî'den Kur'ân, hadis, nahiv ve Arap Edebiyatı dersleri almıştır. *Şerh-i Sirâcî* (شرح سراجي), *Hidâyatü'n-Neşr Şerh Nühbetü'l-Fikr* (هداية النشر شرح نخبة الفكر), *en-Nehvu'l-Kâmil Şerh Mi'at-âmil* (النحو الكامل شرح مائة عامل), *Hâşiye Süllemü'l-Ulûm* (حاشية سلم العلوم) ve *Nesihetu's-Şi'a* (نصيحة الشيعة) adlı eserlerin müellifidir.⁵⁰

v- Muhammed Şâh Amrotî (محمد شاه امروتي):

el-Üdvî'nin müşşidi Mevlâna Tâc Mahmûd Amrotî'nin oğlu ve halifesi olan bu zât, el-Üdvî'den, Garhî Hasan Cekebâbâd Medresesi'nde ders-i nizâmî kursunu almıştır. el-Üdvî'nin 1954 yılında yaptığı Hac yolculuğunda onunla birlikte bulunmuştur.⁵¹

vi- Halife Ahmaddin Cerâr Pahor (خليفة احمد الدين جرار بهور):

Sûfi, vaiz ve eğitimcidir. Sind bölgesinde çok sayıda Müslüman sûfi tarikatta ona bağlıdır. el-Üdvî'den Garhî Hasan'deki medresede ders-i nizâmî kitaplarını okumuştur.⁵²

vii- Profesör Lütfullah el-Bedvî (لطف الله البدوي) (v. 1968 m.):

Şikârpûr'un meşhur edebi şahsiyeti, şâiri, yazarı ve tarihçisidir. el-Üdvî'den Belazuri'nin *Futuhu'l-Buldani*'ni okudu. Şah Abdullatif Üniversitesi'nde Ğulam Ali el-Bedvî tarafından el-Bedevî'nin hayatı ve eserleri üzerine doktora tezi olarak bir çalışma yapılmıştır. Vefatına el-Üdvî tarafından:

⁵³ يغفر الزلل اين رسيد ندا ⁵⁴ fadesiyle tarih düşülmüştür.

viii- Profesör Nizamuddin Memon (بروفيسور نظام الدين ميمون) (d. 1951 m.):

⁴⁷ Ahmad, s. 134-136.

⁴⁸ Ahmad, s. 136-137. Daha fazla bilgi için bkz. Muhammad Taqi Usmanî, *Nukûş-e-Reftigân*, Karaçi: Mektebe Maarifu'l-Kur'ân, 2007, s. 242-247; Şâh, Muhammad, s. 363-364.

⁴⁹ Ahmad, s. 137-138.

⁵⁰ Ahmad, s. 138-139.

⁵¹ Ahmad, s. 139.

⁵² Ahmad, s. 139-140; Alavi, "İsmail", s. 6; Moryani, s. 30.

⁵³ Gayptan vefat tarihini istediğimde "tanrı günahlarını bağışlar" sesi duyulmuştur.

⁵⁴ Ahmad, s. 140-141.

el-Üdvî'nin hemşehrisi olup âlim ve davetçidir. Öğrenim sektöründen profesör olarak emekli olmuştur. Mehran Akademisi adlı yayın evinin sahibidir. Bu yayın evinden dini konularda yüzlerce Sindîce kitap yayınlanmıştır. el-Üdvî'nin mevcut olan eserleri bu akademinin el yazması bölümünde bulunmaktadır. el-Üdvî'den hayatının son iki yılında sarf-nahiv ve el-Kiraatu'r-Râşideh dersleri okumuştur.⁵⁵

ix- Mevlâna Abdulhak Rabbânî (مولانا عبد الحق رباني) (d. 1935 m.):

el-Üdvî'den özel olarak tefsir dersleri almıştır. Mevlâna Rabbânî bu derslerin notlarını bir deftere yazardı. Böylece dört küçük boy defterden oluşan bir Sindîce tefsir daha el-Üdvî'nin eserlerine eklendi. Rabbânî, Muhammad Hasnayn Mahluf (1890-1990 m.)'un *Kelimâtu'l-Kur'ân'ı'nı* Sindîceye çevirmiş ve bu çalışma Mehran Akademisi'nden basılmıştır. Ayrıca onun Arapça-Sindîce Kur'ân müfredât kitabı, el yazması şeklinde mevcuttur. Halen seksen yaşında olmasına rağmen Kur'ân dersleri vererek aktif bir hayat geçirmektedir.

x- Prof. Sayed Muhammad Selim (1922-2000 m.):

Aligarh mezunu, âlim, eğitimci, araştırmacı, Mevdûdî'nin Cemaat-i İlamisi'nin önde gelenlerinden biri ve birçoğu Urduca olan eserlerin sahibidir. Şikârpûr'da el-Üdvî'den farklı İslami dallarda istifade etmiş ve el-Üdvî'yi Cemaat-i İslami'ye tanıştırmış ve el-Üdvî onun teşviği üzere Cemaat-i İslami'nin üyesi olmuş ve hayatı boyunca devam ettirmiştir.⁵⁶ Prof Selim el-Üdvî hakkında bir makale yazmış ama maalesef o makale bize ulaşmamıştır.

2.5. Eserleri

el-Üdvî, İslami ilimlerin farklı dallarında toplam on sekiz eser yazmıştır. Bütün eserlerini detaylı bir şekilde tanıtmak bu makalenin kapsamını aşacağından, burada eserlerinin isimlerini kısaca içerik bilgisi ile vermeyi yeterli görmekteyiz. Eserleri hakkında detaylı bilgi vermek için ise ayrı bir makale yazdık⁵⁷.

1- *Nûrül-İkân bi-İcâzi'l-Kur'ân* باعجاز القرآن / *İcazü'l-Kur'ân'la İman Işığının Güçlenmesi*: 300 sayfalık olan bu eser icazü'l-Kur'ân konusundadır Hint Altkitası'nda ilk ayrıntılı eser sayılmaktadır⁵⁸. Dili Arapçadır. El yazması şeklindedir.

2- *Safvetü'l-İrfân bi-Müfredâti'l-Kur'ân* صفوة العرفان بمفردات القرآن / *Kur'ân Müfredâtıyla İrfânın Özü*: Sekiz yüz sayfalık bu eser temel olarak Kur'ân kelimelerini açıklayan bir müfredât ya da Garibu'l-Kur'ân türü lügavi bir tefsirdir. Dili Arapçadır. El yazması şeklindedir.

3- *Tefsirü'l-Kur'ân* تفسير القرآن / *Kur'ân Tefsiri*: Kur'ân Kerimin tefsiridir. Dili Sindicedir. El yazması şeklindedir. Dört yüz sayfadan oluşmaktadır.

4- *Tefsir Sûre Ve-Tin min et-Tefsiri'l-Cedid il-Kur'ân i'l-Mecid* تفسير سورة والتين من التفسير الجديد / *Kur'ân Kerim tefsirinde Yeni yaklaşıma göre Tin Sûresi'nin Tefsiri*: 12 sayfalık bu eser *Tin sûresinin* Arapça tefsiridir. Abbasi Karaçi Matbaası tarafından hicretin1359 yılında basılmıştır.

5- *Kur'ân Mecîd Co Sindhî Tarcumo* / *Kur'ân Kerim'in Sindîce Meâli*: Sindîce

6- *Hakikat-e İslam* حقیقت اسلام / *İslam'ın Hakikati*: 30 sayfalık bu eserinde müellif İslami akide ve ibadetleri tanıtmıştır. Eser kayıptır. Dili Sindîcedir⁵⁹.

⁵⁵ Kendisiyle 04-08-2014'te yaptığımız kişisel görüşme.

⁵⁶ Alavi, "İsmail", s. 14.

⁵⁷ Bkz. Saifullah Bhutto, "Muhammad İsmail el-Üdvî es-Sindî'nin (1897-1970) Eserleri ve Değerlendirilmesi", *B.Ü İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 5, Yıl: 2016, ss. 7-22.

⁵⁸ Ahmad, s. 147.

7- *Ayyâmam-Ma'dûdât Cî Cedîd Tahkik Co Radd/es-Sârimü'l-Meslûl elâ Münkir-i Hadis'r-Resul* منكر حديث الرسول على الصارم المسلول/Bakara Sûresinin 184. âyetindeki Eyyâma'm-Ma'dûdât kelimesinin cedid tahkikinin reddi: Urduca olan ve 17 sayfadan oluşan bu eser, Ehl-i Kur'ân Ekolü mensuplarından biriyle yapılan tartışma ve görüşmeleri içermektedir. *el-Veli* dergisinin iki ayrı sayısında yayımlanmıştır⁶⁰.

8- *Sâ'ikatu Azâbillah alâ'l-Muşrikîne billah* لصاعقة عذاب الله على المشركين بالله /Allah'a Şirk Koşanların Üzerine Allah'ın Azabının Yıldırımı: Sindice olan ve 63 sayfadan oluşan bu eserini, Sind bölgesindeki iki yanlış dini anlayışa karşı yazmıştır. Biri: Peygamber efendimiz, Allah gibi gaybı bilmektedir. Diğeri: Peygamber efendimiz her şeyi, Allah gibi işitmektedir. El yazması şeklindedir.

9- *Risâle der Tahrîf âye es-Salâ* رسالة در تحريف آي الصلاة /Namaz âyetlerinde edilen tahrif hakkında bir risale: Dili: Sindicedir. 27 sayfalık bu eserinde el-Üdvî, bir muâsırının namaz âyetlerinin tefsirinde namaz vakitlerinin beş olmadıkları iddiasını reddetmektedir. El yazması şeklindedir.

10- *İtfâ' el-Firyê fî İfâ' el-Lihye* اطفاء الفرية في اعفاء اللحية / Sakal ile ilgili aldatmanın ortadan kaldırılması: Arapça olan bu eserinde el-Üdvî bir muasırının sakal bırakmanın sünnet olmadığı görüşünü reddetmişti⁶¹. Eser maalesef kaybolmuştur.

11- Hadis: *Çihl-e Hadis/Kırk Hadis*: el-Üdvî bu eserinde günlük hayatla ilgili değişik konularda kırk hadis seçip Arapça metniyle birlikte Sindice tercümelerini vermiştir. Eser farklı yayın evleri tarafından üç defa basılmıştır.

12- İlmî Nahiv: *Gurretu'n-Nahiv* غرة النحو /Temel Arapça Sözdizimi: Arapça ve 15 sayfalık olan bu eser Arapça sözdimi kurallarından bahsetmektedir⁶². Eser kaybolmuştur.

13- İlmü'l-Mirâs: *Ğâyetu'l-Bahs-i fî Nakd-i Mesâili'l-İrs* غاية البحث في نقد مسائل الارث/Mirâsla ilgili meselelerin iyi bir şekilde incelenmesi: Arapça ve 80 sayfalık olan bu eserinde el-Üdvî, Bakara Sûresi'nin miras ile ilgili 180. âyetinin mensüh olduğunu ispat etmektedir. Eser el yazması şeklindedir.

14- Tasavvuf: *Tühfetu'l-Âşikîn* تحفة العاشقين/Âşıkların Hediyesi: Dili: Farsçadır. Şiir kitabı olan bu eser, imana ve Allah'ı sevmeye teşvik eden on üç kaside ve 121 beyitten oluşmaktadır.⁶³ Eser maalesef kaybolmuştur.

15- Fetâvâ: *Mecmû'etu'l-Fetâvâ* مجموعة الفتاوى/Fetâva Koleksiyonu: el-Üdvî'nin hayatının son yıllarında verdiği fetvaların koleksiyonudur. Eser el yazması şeklindedir.

16- *Fetvâ 'adm-i Muvâlât* فتاوى عدم موالات/Sivil itaatsizlik ile ilgili fetva: Hindistan'da, İngiltere ve müttefiklerine karşı sürdürülen Hilâfet Hareketi esnasında, "Sivil İtaatsizlik Hareketi /Pasif direniş" üzerinde 1920 civarında el-Üdvî'nin verdiği bir fetvadır. Dili Sindicedir⁶⁴. Eser maalesef bize ulaşmamıştır.

17- *Def-i Tühmet* دفع التهمة/Bu aslında el-Üdvî'nin kendine yönelik iki bühtana karşı verdiği tek sayfalık bir cevabıdır ama ilmi konu hakkında olduğu için el-Üdvî'nin eserleri arasında sayılmaktayız. Dili Sindicedir.

⁵⁹ Ahmad, s. 162-163; Moryani, s. 38.

⁶⁰ Muhammad İsmail el-Üdvî, "es-Sârimü'l-Meslûl alâ Münkir-i Hadis'r-Resul", *el-Veli Hyaderâbâd*, Cilt:10, Sayı: 1, Yıl: 1986, ss. 5-14.

⁶¹ Ahmad, s. 159-160.

⁶² Alavi, "İsmail", s. 18.

⁶³ Kandhro, s. 94.

⁶⁴ Moryani, s. 39; Khan, s. 13. Khan, *Fetvâ Lâ Muvâlât* (فتاوى لا موالات) diye kaydetmektedir.

18- *Mersiye مرثية* : el-Üdvî'nin, mürşidi Mevlâna Tâc Mehmud Amrotî'nin vefatı üzerine yazdığı bir mersiyedir⁶⁵. Dili Arapçadır.

2.6. Hakkında Çağdaş Âlimlerin Görüşleri

Şâir ve filozof Muhammad İkbâl'ın felsefede hocası olan ve Diyobend Medresesi'nde hocalık yapan Mevlâna Muhammad Ali Kakepoto, bir defa el-Üdvî'nin tefsir dersine katıldıktan sonra şöyle demiştir: “Ben onun karşısında bir lisans öğrencisi (طفل مكتب) gibiyim”.⁶⁶ Fıkıh ve fetva alanında o kadar hâkimiyet sahibi idi ki bir meseleyi dört mezhep ışığında anlatmakta ve delillerini ortaya koymak kaydıyla kendisine göre ne doğruysa onu söylemekten hiç çekinmezdi.⁶⁷ Rağıb İsfehani'nin *Müfredât'ı* ve İmam Râzî'nin *Tefsirü'l-Kebir'i* üzerine eleştiride bulunurken, İmâm Gazâlî'nin Arapçadaki üstünlüğüne ve üslûbuna hayran kalmıştır.⁶⁸ Ancak İmam Gazâlî'yi, zayıf ve mevzu' hadis rivayet ettiğinden dolayı onu muhaddis kabul etmemekteydi.⁶⁹ Abdulkâhir el-Curcânî (v. 471 h.)'yi bazı belagat konularında eleştirmektedir. Ünlü Mısırlı müfessir Allame Reşid Rıza'nın tefsiri *el-Menar'ı* çok beğenmekteydi.⁷⁰ Tarla ve eczanesinden kazandığı gelirin çoğunu kitap satın alarak harcamaktaydı.⁷¹ Kütüphanesinde tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, tarih, coğrafya, edebiyat, nahiv, sarf, belagat, lügat, tıp alanında seçkin kitaplar bulunmakta idi.⁷² Beyrut ve Mısır'da yayınlanan yeni kitapları hemen getirtiyordu. Adib, el-Üdvî tarafından o zamanda *Cevâhiru'l-Edeb* (جواهر الادب) isimli yeni çıkan eseri onun bir arkadaşına okumak için verdiği bizzat şahit olduğunu kaydetmektedir.⁷³ Hacca gidenler ona bir isteğinin olup olmadığını sorduklarında, onlardan kendisine kitap getirmelerini isterdi.⁷⁴ Hindistan'ın Becnûr şehrinde çıkan el-Medine dergisini getirtmekteydi.⁷⁵ Kıraat ilminde üstünlüğü o kadar ileri idi ki kıraat-i seb'e ve şâz kıraatlerde devrin imamı sayılan Kâri Feteş Muhammad Pânipetî ondan istifade etmiş ve Urduca olarak Şâtibiye'yi şerh ettiği *İnâyet-i Rehmânî* (عنايت رحمانی) adlı eserinin mukaddimesinde el-Üdvî'ye teşekkür ederek kendisinden istifade ettiğini dile getirmektedir.⁷⁶ Kur'ân ilimleri el-Üdvî'nin en sevdiği ilmi konulardan idi ve o ilimlerin içinde de nahiv, lügat ve üslûba çok önem vermektedir.⁷⁷

Çâçar, s. 91: “el-Üdvî, tefsir ve fıkıhta Hint Altkıtası'ndaki en büyük âlim idi ve edebiyat, aruz ve şiirde ona denk bir âlim Arap âleminde bile yoktu. Verdiği fetvaların çoğu âlimler tarafından talep edilmişti”.

Bir kere hadis ilmi hakkında konuşurken dedi ki: “Benim okumadığım hiç bir hadis yoktur inşaallah”.⁷⁸ Hekim Tirmizî'nin⁷⁹ hadisteki *Nevâdiru'l-Usûl'e* “Hekim Tirmizî'nin aklına ne geldi ki

⁶⁵ Kandhro, s. 96; Moryani, s. 34; Alavi, “İsmail”, s. 6; Ahmad, s. 113; Khan, s. 15; Çâçar, s. 190.

⁶⁶ Adib, s. 21; Khan, s. 15.

⁶⁷ Alavi, “İsmail”, s. 11-12.

⁶⁸ Alavi, “İsmail”, s. 12.

⁶⁹ Khan, s.18.

⁷⁰ Alavi, “İsmail”, s. 12.

⁷¹ Adib, s. 21. Khan, s.12, tarla gelirini çiftçilerin çiftçiliğini şeriate göre yapıp yapmadıklarından emin olmaması nedeniyle kendi için kullanmayı fakirlere dağıttığını ve geçimini sadece eczane geliriyle sağladığını nakletmektedir.

⁷² Alavi, “İsmail”, s. 11; el-Üdvî'nin hemşehrisi, öğrencisi Prof. M. Salim'in öğrencisi ve bir kaç Arapça eseri Sindiceye çeviren Esrar Alavi ile 06-02-2014 tarihinde gerçekleşen kişisel görüşme. Esrar, el-Üdvî'nin nakli ilimlerden ziyade aklî ilimlerde uzman olduğunu öne sürmektedir.

⁷³ Adib, s.21

⁷⁴ Alavi, “İsmail”, s.17.

⁷⁵ Alavi, “İsmail”, s.14.

⁷⁶ Alavi, “İsmail”, s. 12-13.

⁷⁷ Alavi, “İsmail”, s. 12.

⁷⁸ Alavi, “İsmail”, s. 12.

hadiste bir kitap yazmıştır, hâlbuki kitabında hiç bir sahih hadis yoktur” diyerek eleştiriyordu.⁸⁰ Mısır'daki *el-Ezher* dergisi ve A'zamgarh/Hindistan'daki *Maarif* dergisinin sürekli üyesi idi.⁸¹

Adib'e, s. 21 göre “Pakistan'da el-Üdvî gibi âlim, mütefekkir, müfessir, muhaddis ve ehlüllah (اهل الله) sıfatlarıyla vasıflandırılan, Mevdûdî hariç, başka kimse yoktur. Mürşidi Mevlâna Tâc Mahmûd Amrotî hazretleri fetvayı ondan ister ve tefsir konularında ondan yardım alırdı”. el-Üdvî daha gençken mürşidi Amrotî'ye, Afrika'daki bir âlim tarafından bir mesele üzere Arapça bir mektup gelmiş, Amrotî âlimlerden bir heyet tarafından bu mektuba cevap yazdırmış fakat onu beğenmeyip el-Üdvî'den onu gözden geçirmesini istemiş, el-Üdvî âlimlerin cevabını silip bir oturumda mürşidini ve âlimleri mutlu edecek bir cevap yazmıştır.⁸² 1929'da el-Üdvî otuz iki yaşındayken mürşidi Amrotî'nin vefatı üzerine ona bir mersiye yazması, bunun *el-Vehîd* gazetesinde yayımlanması ve Hindistan'ın meşhur âlimi ve edebiyatçısı Seyid Süleyman Nedvî'nin bu mersiye okuyup etkilenmesi ve el-Üdvî'ye bir taziye mektubu yazması herkes tarafından bilinen bir vakıadır.⁸³ Bu, el-Üdvî'nin genç yaşta bile Arapça şiir ve edebiyat alanındaki uzmanlığına delalet etmektedir.

Mevdûdî, tabanca ile besmele çekilip avlanan hayvanın helal olduğu kanaatindeydi. Fakat bu konuda bir mülakatta el-Üdvî'den onun helal olmamasına dair deliller duyunca önceki kanaatinden vazgeçti.⁸⁴

Kendisi âlim ve bir kaç eserin müellifi olan Mevlâna Muhammad İbrahim, *Tecrübât-i İbrahimiye* (تجربات ابراهيميه) adlı eseri hakkında el-Üdvî'nin yorumunu aktardığında, onu *Şeyhu'l-Müfessirin* ve *Reisu'l-Ulemâ* diye tanıtmaktadır.⁸⁵

Büyük âlim, eğitim uzmanı ve yıllarca Pakistan'ın ilim ve kültür hayatında önemli yeri olan *er-Rahim* ve *el-Veli* dergilerinin editörlüğünü yapan Allame Gulam Mustafa Kâsmî (1916-2003 m.) (علامة غلام مصطفى قاسمی), el-Üdvî'yi ülkenin meşhur müfessiri diye tanıtır ve ilimden nasibinin, tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân'da daha fazla olduğunu söylemektedir.⁸⁶

Değerlendirme

Muhammad İsmail el-Üdvî es-Sindî (1897-1970) asrımızın yetiştirdiği önemli ilim adamlarından birisidir. Yetiştirdiği dönem siyasî, ilmî, fikrî ve sosyal bakımından Hint Alt Kıtasının çok ciddi değişikliklerinin olduğu bir dönemdir. el-Üdvî bu değişikliklerin tamamen farkındaydı ve onun ilmi kişiliğinin oluşmasında, yetiştirdiği bu ortam, bulunduğu ilmi çevre ve yaşadığı dönemin siyasi atmosferinin büyük etkisi olmuştur. İlk eğitimine Mevlevî Cihan Han Durranî'nin (v. 1913 m.) (مولانا جهان داد خان دراني) medresesinde başlayıp yüksek eğitimini büyük bir âlim olan babasının medresesinde tamamlayarak ilmini daha sağlamlaştırmak ve derinleştirmek için Hindistan'a yolculuk yapmış, oradaki seçkin âlimlerin dersine katılmış ve böylece oradaki ilim ve irfan ortamından faydalanmıştır.

⁷⁹ Muhammad b. Ali b. Hasan el-Hekim, et-Tirmizi (v. 320 h.), muhakkik, sûfi, hadis âlimi, *Nevâdiru'l-Usûl Fi-Ahâdisi'r-Resûl* başta olmak üzere birçok eserin sahibi. Bkz. ez-Zirikli, c. 6, s. 272.

⁸⁰ Alavi, “İsmail”, s. 7.

⁸¹ Alavi, “İsmail”, s.15.

⁸² Moryani, s. 30.

⁸³ Moryani, s. 34.

⁸⁴ Khan, s.15.

⁸⁵ Muhammad İbrahim, *Tacrübât-i İbrahimiye*, y.y, trs, s.44. Mevlâna İbrahim bu kitapta hayattan çıkardığı dersleri ve tecrübeleri toplamıştır. Eserin dili Sindicedir.

⁸⁶ el-Üdvî, , s. 5 (editörün ön sözü. Bkz. 63. Dipnot).

İlmi kişiliğinin Câmia Milliye İslamiye Aligarh, Mezâhiru'l-Ulûm Sehârenpûr, Dâru'l-Ulûm Deybend, Nedvetu'l-Ulemâ Leknev ve Emiyye Dehlî medreselerinde geçen tahsil hayatı ve oralardaki hocalarından istifadesiyle oluştuğu anlaşılmaktadır.

el-Üdvî Hanefi ekolünden olup tarih, coğrafya, sosyoloji, rical ilmi, matematik, tıp, astroloji, hadis gibi birçok ilimde derin bilgi sahibi olduğu halde, fıkıh ve Kur'ân ilimlerinde ihtisas sahibi olmuştur. Eserleri az olsa da ilimlerdeki derinliğine delalet etmektedir. Hanefi ekolüne bağlılığı olmasına rağmen kendisini Allame Abdulhay el-Leknevî Ferangî Mahallî (v. 1304/1886) gibi muhakkiklerden saymakta ve herhangi bir mesele için temel kitaplara (امهات الكتب) müracaat etmekteydi.

el-Üdvî özel hayatındaki örnek şahsiyeti ile de dikkat çeken bir âlim olup çevresindeki herkesin sevgisini kazanmıştır. Son derece dindar bir şahsiyet sahibi olan el-Üdvî'nin zamanını ilmi faaliyet ve eser tasnif ederek geçirmekten büyük zevk aldığı kaynaklarda belirtilmiştir. Toplam onsekiz eseri vardır ve onlardan beş tanesi Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân ile ilgilidir. Ömrünü Kur'an ve Sünnet hizmetine adanmış bir âlim olarak takdim edebileceğimiz el-Üdvî ilim âleminde seçkin bir konuma sahiptir ve çağdaş âlimler tarafından *Şeyhu'l-Müfessirin* ve *Reisu'l-Ulemâ* diye tanıtılmıştır.

Kaynakça

Adib, Hekim Sibğatullah (2004), "Mevlâna Muhammad İsmail Üdvî", *Mâhvâr Vînhâr Hyderâbâd*, Cilt: 1, Sayı: Ocak, ss. 21-22.

Ahmad, Mukhtiar (2012), *The Doctrine of I'jâz al-Qur'ân: Al-Üdvî's Theory and Contribution as Found in the First Chapter of His Nûr al-Îqân bi I'jâz al-Qur'ân*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Edinburgh Üniversitesi, Edinburgh, U.K.

Alavi, Eminullah (1976), "Mevlâna Nabi Bahş Üdvî", *Mâhvâr er-Rahim Sindî, Şâh Veliyyullah Akademi, Hayderâbâd, Sind*, Cilt: 6, Sayı: 5-6, Kasım-Aralık, ss. 3-15.

Alavi, Eminullah (1980), "Hazret Mevlâna Muhammad İsmail Üdvî Sümme eş-Şikârfuri Sahib" *Mâhvâr er-Rahim Sindî, Şâh Veliyyullah Akademi, Hayderâbâd, Sind*, Cilt: 10, Sayı: 5-6, Kasım-Aralık, ss. 3-21.

Alavi, Esrar (06-02-2014), Kişisel Görüşme.

Bhutto, Saifullah (2011), *Dirâse ve Tahkik Beyaz-i Hâşmi*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sind Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Jamşoro, Sind/Pakistan,.

Bhutto, Saifullah (2015), *Şeyh Muhammad İsmail el-Üdvî es-Sindî (1897-1970) ve Safvetü'l-İrfân Bi-Müfredâti'l-Kur'an adlı eserinin Tahkiki (ii.Cilt)*, (Yayımlanmamış doktora tezi), İlahiyat Fakültesi, Ankara Üniversitesi, Ankara,.

Bhutto, Saifullah (2016), "Muhammad İsmail el-Üdvî es-Sindî'nin (1897-1970) Eserleri ve Değerlendirilmesi", *B.Ü İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, ss. 7-22.

Birişik, Abdülhamit (2002), "Kur'âniyyûn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 428-429.

Çaçar, Abdülvehhab (1981), "Mevlâna Nabi Bahş Üdvî", *Mâhnâme Şeriat, Sakkar/ Sind*, Cilt: 9, Sayı: 1-4, Ekim-Kasım, ss. 185-190.

Fiğlalı, Ethem Ruhi (2001), "Kâdiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 24, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 137-139.

Jokhio, Yusuf (2014), "Kazi Huda Bahş.....", *Kâviş Dünya, Hayderâbâd, Sind*, Sayı: 16 Şubat, s. 6.

Kandhro, Mukhtiyar Ahmad (2007), "Mevlana Muhammad İsmail Udvi Şikârpûri", *Allama Ghulam Mustafa Kasmî ain sandas hamasir âlim ain adeeb*, Jamşoro, (ed. Kâzi Khadim), Sind Üniversitesi, ss. 81-88.

Khan, Muhammah İkbâl (2002), *Dirâse ve Tahkik Mahtut Safvetü'l-İrfân bi-Müfredâti'l-Kur'ân (el-Mücelledu'l-Evvel)*, (yayımlanmamış Doktora tezi), Pencap Üniversitesi, Lahor.

Ludhyânvi, Muhammad Yusuf (trs), *Tohfae Kâdiyâniyyet*, Multan/Pakistan, Âlemi Mecles-i Hatm-i Nübüvvet.

Memon Abdulgafûr Sindî (1980), *Azîm Sindî İnsan*, Larkano, Modern Book Store.

Moryani, Abdulvehîd (2000), "Mevlâna Muhammad İsmail Urf Selâhuddin Üdvî", *Mâhvâr es-Sind, İslamabad*, Sayı: 78, Mayıs-Haziran, ss. 27-40.

Memon, Nizamuddin (04-08-2014), kişisel görüşme.

Muhammad İbrahim, (trs), *Tecrübât-i İbrahimiye*, y.y.

N. Hanif (2000), *Biographical Encyclopedia of Sufis (South Asia)*, New Delhi, Sarup & sons.

Özcan, Azmi (2006), "Nedvî, Seyyid Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 32, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 518-521.

Qureshi, M. Naeem (1998), "Hindistan Hilâfet Hareketi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 18, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 109-111.

Roznâme el-Vehid, Karaçi, 23 Kasım 1929.

Sayed, Muhammad Abdullah, vd. (1975), "Ferîd" *Urdu Daire Maarife İslamiyye*, C. 15, Lahor, Dânişgâh-ı Pencap, ss. 335-338

Sayed, Muhammad Abdullah, vd. (1975), "Şikarpur" *Urdu Daire Maarife İslamiyye*, C. 11, Lahor, Dânişgâh-ı Pencap, ss. 762-763.

Schimmel, Annemarie (1986), *Pearls from Indus*, Hayderâbâd/Sind, Sindhi Adabi Board.

es-Sem'âni, Abu S'ad Abdulkarim b. Muhammad b. Mansur (1976-1984) *el-Ensâb*, Kâhire, Mektebe İbn Taymiyye.

Seyid, Khalîq Sâcit (2011), *Gulâm Ahmad Pervez Şahsiyet Or Kirdâr*, Lahor/Pakistan, Manşûrât-i Kelem.

Şâh, Mehbûb Ali (1981) "Hazret Mevlâna Ebulhasan Şâh Tâc Mahmûd Sahib Amrotî", *Mâhvâr es-Sâdik (Amrotî No.)*, Cilt: 3, Sayı: 6-7-8, ss. 9-19.

Şâh, Mehmûd (1981), "Hazret Amrotî ain Âzâdî Cûn Tahrîkûn", *Mâhvâr es-Sâdik (Amrotî No.)*, Cilt: 3, Sayı: 6-7-8, , ss. 76-86.

Şâh, Muhammad Akbar (1999), *Akâbir Ulemâ-i Deyobend*, Lahor, İdâre-i İslâmiyât.

el-Üdvî, Muhammad İsmail (1986), "es-Sârimü'l-Meslûl alâ Münkir-i Hadîs'r-Resul", *el-Veli Hyaderâbâd*, Cilt:10, Sayı: 1, Yıl: ss. 5-14.

Usmani, Muhammad Taqi (2007), *Nukûş-e-Reftigân*, Karaçi, Mektebe Maarifu'l-Kur'ân.

el-Veli Hayderâbâd, (ed. Allame Gulam Mustafa Kâsmî), c. 10, sayı. 1, Hayderâbâd/Sind, Ekim, 1986.

Zardari, Muhammad Laiq (2011), *Sind Cî Siyâsî Cidocehd*, Jamshoro/Sind, Sindhi Adabi Board.

ez-Zirkili, Hayruddin (1984), *el-A'lâm*, Beyrût, Daru'l- İlm.

BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLAR EŞLİĞİNDE BİR ÖRNEK ŞAHSİYET “AKŞEMSEDDİN”*

Muhammed Ali YILDIZ**

Özet

Bu çalışma Akşemseddin'in tasavvufi bir yönünü vurgulamak amacı ile yazılmıştır. Akşemseddin çok yönlü bir şahsiyettir. Fakat onun en önemli yönü olan sufi kişiliği çok az bilinmektedir. Bu sebeple bu çalışmada Akşemseddin, tasavvufi beş kavram çerçevesinde tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu kavramlar tasavvufi haller ve tasavvufi makamlar ile ilgilidir. Akşemseddin'in tasavvufi görüşleri, fena-beka, aşk-muhabbet, ihsan, vecd ve tevazu kavramları eşliğinde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akşemseddin, Tasavvuf, Fena, Beka, Aşk, İhsan, Vecd, Tevazu

AKŞEMSEDDİN, AN EXEMPLARY PERSONALITY IN THE LIGHT SOME OF MYSTICAL NOTIONS

Abstract

This work has been written in order to reveal the mystical aspect of Akşemseddin. Akşemseddin is a sophisticated personality. But his sufistic aspect is less well known. Therefore Akşemseddin is identified within five mystical notions in this work. These notions are about mystical situations and positions. In this work, Akşemseddin's views are dealt accompanied with the notions mortal-eternal, love-fondness, beneficence, ecstasy and submission.

Anahtar Kelimeler: Akşemseddin, Sufism, Mortal, Eternal, Love, Fondness, Beneficence, Ecstasy and Submission.

Giriş

Akşemseddin, tasavvufi yönü çok baskın olmasına rağmen daha çok İstanbul'un fethindeki rolü ile tanınmış bir mutasavvıftır. Akşemseddin'i Akşemseddin yapan asıl unsur onun tasavvufi şahsiyetidir. Tasavvuf yoluna girmezden evvelki ismi olan Mehmet bin Hamza neredeyse hiçbir kimse tarafından bilinmemektedir. Bu nedenle Akşemseddin'i Akşemseddin yapan asıl yönü olan tasavvufi yönü kuşkusuz gün yüzüne çıkarılmalı ve önemli bir rol model şahsiyet olarak her yönü ile nesillerimize tanıtılmalıdır. Bu sebeple bu çalışmamızda Akşemseddin'in tasavvufi kavramlar içinde yer alan haller ve makamlar başlığı altındaki bazı kavramlar çerçevesinde görüş ve düşüncelerini ele almanın önemli olduğu kanaatine vardık. Bu sebeple böyle bir çalışmaya karar verdik. Bu çalışmada, Akşemseddin'in haller ve makamlar ile ilgili beş tasavvufi kavram çerçevesinde görüş ve düşüncelerini ele almadan önce onun hayatını kısaca ele almaya gayret ettik. Daha sonra ise tasavvufi istilahlar içinde yer alan haller ve makamlarla ilgili beş kavram çerçevesinde Akşemseddin'in eserlerine dayanarak tasavvufi görüş ve düşüncelerine yer verdik. Çalışmamızda Akşemseddin'in tasavvufi görüşlerinin bir bölümünü oluşturan haller ve

* Bu çalışma, "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan" başlıklı doktora tezimizden faydalanmak suretiyle oluşturulmuştur. Bu konuda daha geniş malumat için bkz. Yıldız, Muhammed Ali, "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan", Kalem Neşriyat, Ankara, 2017.

** Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf ABD Öğretim Üyesi, alimyildiz@bartin.edu.tr.

makamlar başlığı altında sırası ile fena ve beka, muhabbet (aşk), vecd, tevazu ve ihsan kavramları ele alınmaktadır. Gayret bizden tevfik Allah’tandır.

Akşemseddin Mehmet Bin Hamza (h. 863/ö.1459)

Akşemseddin Mehmet Bin Hamza, Şam’da h.792/m.1389–1390 yılında doğmuştur.¹ Akşemseddin’in Şam’dan Anadolu’ya geliş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Akşemseddin’in hayatının en önemli kırılma noktası şüphesiz Hacı Bayram Veli (ö.833/1430) ile tanışması ve onun müridi olmasıdır. Akşemseddin, Zeyniyye Tarikatının kurucusu Zeynuddin Hâfî’ye (ö.838/1435) intisap için yolculuğa çıkmış fakat yolda gördüğü bir rüya neticesinde kararından vazgeçerek Hacı Bayram’a intisap etmek ve ona mürid olmak için geri dönmüştür.² Hacı Bayram, Akşemseddin’i sıkı bir riyazete ve disipline sokmuştur. Akşemseddin, mücadele³ sayesinde nefsin terbiye etmiştir.⁴ Akşemseddin’in İstanbul’un fâtihi Fâtiht Sultan Mehmet’le tanışması Hacı Bayram vasıtasıyla olmuştur.⁵ Akşemseddin İstanbul’un fethi esnasında büyük fayda göstermiştir. Akşemseddin’in vefat tarihi h.863/m.1459 senesidir.⁶ Kabri de Göynük’te kendi yaptırdığı mescidin yanı başındadır.

Haller ve makamlar

1) Fena-bekâ

Fenâ Arapça bir kelimedir. Fâni olmak, yok olmak, ölmek, kulun kendi iradesine göre değil, Allah’ın iradesine göre hareket etmesi, hiçlik, ölüm gibi anlamlara gelmektedir.⁷ Fenâ, kulun haz ve arzularını kaybetmesi, nesnelere sūfînin gözünden silinmesi, içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması manasına gelmektedir.⁸ Fenâ genellikle bir şeyden geri durmak, o şeyi unutmak ve o şeyin bilincinde olmamak anlamında kullanılırken Bekâ ise, bir şeyle birlikte veya onun içinde yaşamak anlamında kullanılmaktadır.⁹ Tasavvufî anlayışta fenâ; nefsin kötü sıfatlarının yok olması, meydana gelen hâle teslim olmak veya ona engel olmaya çalışmamak ve kulun fiillerinde, kendisinin Allah ile kaim olduğunu idrak ederek

¹Emir Hüseyin, Enisî, Menakıb-ı Akşeyh, Ankara, Tarihsiz, Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14, Vrk. 2b.

²Akşemseddin, o sırada Hacı Bayram Veli’yi Çubuk ovasında müridleriyle birlikte burçak imcesi yaparken görür. Akşemseddin orada hiç itibar görmez. Ancak, fazla beklemeden hemen dervişlerin arasına katılarak onlarla beraber çalışmaya koyulur. Öğle vakti mola verilir. Sofralar kurulur. Teknelerle yoğurtlar ve buğday çorbası getirilir. Bölük bölük sofralara dağıtılır. Hatta köpekler için de yemek hazırlatılır. Kimse Akşemseddin’e buyur diye herhangi bir iltifat göstermez. Yemek başlar, Akşemseddin de boynunu bükerek, köpeklerin yanına gidip onlarla birlikte yemeğe hazırlanır. Tam elini yemeğe uzatırken, Hacı Bayram Veli ona; “Hay köse bizi yaktın!” diye seslenerek sofrasına davet eder. Hacı Bayram, yapılan bu muameleyi ona şöyle açıklar. “Zincirle zorla gelen misafirin ağırlanması böyle olur.” Enisî, Vrk. 3b- 4a.

³Hasan Kâmil Yılmaz, “Kur’an-ı Kerim ve Sünnette Tasavvuf, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf”, Seha Neşriyat, İstanbul, 1972, s.34.

⁴Akşemseddin günde bir kaşık sirke ile idare ederdi. Çelik, a.g.e, s. 32-33. Akşemseddin Şeyhi Hacı Bayram’dan riyazâtını artırması talebinde bulununca Şeyhi O’na; “Ey köse nice bir riyâzat eylersün, âkibet nûr olursun” diye cevap verdi. Enisî, Vrk. 4-b. Akşemseddin kısa zamanda Şeyhinin en çalışkan ve en gözde müridlerinden biri haline geldi. Akşemseddin’in bu başarısını kıskanan müridlere Hacı Bayram’ın şu cevabı çok dikkat çekicidir; “Bu bir zeyrek(anlayışlı, zeki)kösedir. Her ne gördü duydu ise, inandı sonra hikmetini kendi anladı. Fakat yanımda kırk yıldan beri hizmet eden bu talebeler hemen gördüklerinin ve duyduklarının aslını ve hikmetini sorarlar O’na kısa bir zamanda hilâfet verişimin nedeni budur.” Şerafeddin, Gölcük, “Akşemseddin Mehmed Bin Hamza”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:7, Yıl:1997, ss.11-16.

⁵Ahmet Akgündüz – Said Öztürk, Bilinmeyen Osmanlı, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.70.

⁶Ayvansarâyî, Vefâyât-ı Meşâyih, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464. İstanbul, 1375, Vrk. 3a; Mehmed Şâkir, Terâcim-i Ahvâl-i Meşâhîr-i İslâmîyye, İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 5040, İstanbul, 1310, s. 396.

⁷Abdül-Münim el-Hıfnî, Mevsûatü’s-Sûfiyye, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 905-906.

⁸İsa, Çelik, Vuslata Davet, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 46-47.

⁹Abdulhak, Ensârî, Şeriat ve Tasavvuf, Çeviren Yusuf Yazar, Rehber Yayınları, Ank, 1991, s.55.

kendini görmekten fânî olmasıdır.¹⁰ Bekâ ise bâki kalmak, varolmak, yaşamak, son bulmamak, yok olmamak, devamlı olmak, kötü huyların yerine iyilerinin gelmesi, Allah'ın sıfat ve vasıflarıyla kulun süslenmesi, fenâ olunan varlıkla birlikte veya onda yaşamak gibi manalara gelmektedir¹¹ diye tarif etmiştir. Fenâ ve bekâyı, kötü huyların ve davranışların yok olması, yerlerini güzel huyların ve iyi davranışların alması şeklinde tarif edebiliriz. Kulun kendi nefsânî sıfat ve vasıflarından sıyrılıp çıkması fenâ, Allah'ın sıfat ve vasıflarıyla süslenmesi bekâdır. Nefsinden fânî olan Hak ile bâkî olduğu gibi, Allah'ta fânî olan da Allah ile bâkî olur.¹² Kuşerî'ye göre, mutasavvıflar fena sözü ile kötü davranışların yok olmasını, bekâ ile de iyi davranışların kişide kalmasını kastederler.¹³

Akşemseddin *Defu Metâini's-Sufiyye* adlı eserinde Ebû Sâid Harraz'ın (ö. H. 277/m.890?) fena ve bekâ ile ilgili şu ifadelerine yer vermektedir. "Ebû Sâid Harraz der ki; fenâ Allah Teâlâ'da yok olmak, bekâ ise Allah Teâlâ ile birlikte yeniden ortaya çıkmaktır." Akşemseddin insan-ı kâmil olmanın yolunun Allah'ta yok olma ve O'na ulaşmadan geçtiğini savunur. Bu hususla ilgili velilerin makamlarını anlattığı eserinin fena makamı bölümünde şu ifadelere yer vermektedir; "*Makam-ı fena oldurkim; velî olan kişi, cümle berzahı katetmiş ola. Ol makamda velî, Resul Hazretinin (s.) mübarek ruhuna nazar ider, ruhtan zata müşahede ve nazar eder. Resul Hazretinin ruhu Hakk Teâlâ'nın zatına âyine düşmüştür. Ruh-ı Muhammedî'den zata nazar eder, fenâ bulur. Ol derya-yı tahkikde mahvolur. Kendi özünden geçer fena bulur. Ol vakit insan-ı kamil olur. Ömrü oldukça seyr eder. Evvelî ve âhiri yokdur. Bu ol makamdur kim; yetmiş bin yıllık tecelli, bir nefesde evliyanın vücudundan sâdir olur. Ol makamda karar ve sukun yoktur. Velî bu makamda mürşid-i kâmil olur.*"¹⁴

2) İhsan

İhsan lügat anlamı olarak; korku, denetlemek, gözetlemek, kontrol etmek, devamlı olarak gayeyi düşünmek, iffetli olmak korunmak anlamına gelen Arapça bir kelimedir.¹⁵ Tasavvufta terim olarak; her ne kadar görmese de, sanki Allah'ı görüyormuş gibi kulluk etmektir veya devamlı surette kalb ile Allah'a bakmaktır. Kulun sürekli olarak Rabb'ının bütün hallerini bildiğinin şuuruna sahip olmasıdır. Allah'tan feyz beklemektir.¹⁶ Başka bir ifadeyle ihsan, huzur-ı Hakta olmanın şuuruna sahip olarak kulluk görevini yerine getirmektir.¹⁷ İhsan konusu ile ilgili meşhur Cibril hadisi ihsan derecesinin en üst makam olduğunu işaret etmektedir.¹⁸ Kuşerî, Allah Resulünün: "*Sanki onu görüyormuşsun gibi ibadet etmelidir. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir.*" Buyurmasında mürakabe haline işaret vardır. Çünkü

¹⁰Mustafa, Kara, "Fenâ", TDVİA, İstanbul 1995, c.XII, ss.333-5; Demirci, Mehmet, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Ecvibe-i Hakkıyye'si", İlmî Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf, Ankara 2003, y.4, sy. 10, s. 32.

¹¹Abdulhak, Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, çev. Yusuf Yazar, Rehber Yayınları, Ankara, 1991, s. 55.

¹²İbn Arabî, *Fenâ Risalesi*, Ter: Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul 2006, ss. 35-7.

¹³Abdulkerim, Kuşeyri, *Risâle*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, s. 156.

¹⁴Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı, No:2598, Tarihsiz (El Yazması Eser), Vrk. 181a.

¹⁵Abdulkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978, s.284.

¹⁶Ethem, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 299.

¹⁷Süleyman, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 241.

¹⁸Cibril Hadisi olarak da bildiğimiz hadis hadis şu şekildedir; "*Bir kere Cebraîl bir adam kılığında Hz. Peygamber(s.)'e geldi ve; Ya Muhammed(s.)! İman nedir? diye sordu. Resulullah şöyle buyurdu: İman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmandır. Adam; Doğru söyledin diye cevap verdi. Adam yine sordu bize islamın ne olduğunu bildir. Resulullah cevap verdi; İslam, namaz kılman, zekat vermen, ramazan orucunu tutman, Kabe'yi hacetmendir. Adam: Doğru söyledin, diye cevap verdi ve ilave etti; İhsanın ne olduğunu bize haber ver. Resulullah şöyle buyudu: İhsan, Allah'a sanki onu görüyormuş gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen onu göremiyorsan da, o seni görüyor. Adam yine: Doğru söyledin, diye cevap verdi.*"Buhari, İman, 38; Müslim, İman, 1.

mürakabe “kulun Hakk Teâlâ'nın her halükarda kendisini denetlemekte olduğunu bilmesidir.” Bu bilginin sürekli olması kul tarafından Rabbine olan bir mürakabedir, demektir.¹⁹ Kur'an'ı Kerim'in “*O (Allah) nerede olursanız olun sizinledir.*”²⁰ ayeti de Cibril hadisinin çerçevelediği manayı kuvvetlendirmektedir. Veliyullah Dehlevî'ye göre; ihsan, Allah'la beraberlik cümlesindedir.²¹ Dehlevî Kur'an'ı Kerim'deki şu ayetin bu manayı desteklediğini savunmaktadır. “*Sen herhangi bir işe başlamayadur, onun hakkında Kur'an'dan bir şey okumayadur ve sizler de hiçbir iş işlemeyedurun ki onun içine daldığınız vakit biz başınızda şahid olmayalım. Ne yerde, ne gökte zerre ağırlığınca bir şey rabbinden uzak ve gizli kalmaz.*”²² İhsan bir makamdır. Bu makamda kul, Hakk'ın isim ve sıfatlarını düşünme durumundadır. İbadet yapıyorken sürekli Allah'ı görüyormuş gibi düşünmesi ve Allah'ı hemen önünde hissetmesidir. Bunun en düşük derecesi, Allah'ın kendisini gördüğünü düşünmektir. Bu murakabenin ilk derecesidir. Bunun tahakkuku için yedi şeye ihtiyaç vardır; Tövbe, Allah'a şükretmek, zühd, tevekkül, işleri Allah'a havale etmek, rıza ve ihlas.²³

Akşemseddin meşhur ihsan kavramına daha geniş bir izah getirerek bu kavramı iki makamda, ya da başka bir ifadeyle iki farklı mertebede ele almaya çalışmıştır. ²⁴ İhsan makamına Akşemseddin'in getirdiği bu yorum ilginçtir. İhsan mertebesini yüksek ve en yüksek mertebe olarak ikiye ayıran Akşemseddin Cibril hadisi vasıtasıyla hepimizin bildiği ihsan kavramını kulluk planında daha işlevsel ve pratik fayda sağlayıcı bir tarzda genişleterek yorumlamıştır. Akşemseddin'in ifadelerine göre, kişinin her an kendini Allah'ın gördüğünü bilerek ve düşünerek yaşaması yüksek bir mertebedir. Fakat bu makamın daha ileri bir mertebesi daha vardır ki o da kişinin her an Allah'ı ve yüceliğini görüyormuş gibi yaşamasıdır. Bu makamdaki kişi öyle bir hal içine girer ki çevresindekileri görmez olur. Bir başka ifadeyle çevresinde gördüğü her şey ona Allah'ı hatırlatır. Gördüğü her nesnede Hakk Teâlâ'yı müşahede eder. Yaptığı her hal ve davranış çok samimi, çok içten ve karşılıksız olur. İşte bu makam ihsan makamının en yüksek mertebesidir. Akşemseddin, ihsanın iki türlü olduğunu vurguladıktan sonra, bu farklılığın temelinde iman derecelerinin farklılığı olduğunu söylemektedir.²⁵ Kişinin iman derecesine göre ihsan makamı belirlenmektedir.

3) Muhabbet (Aşk)

Muhabbet, lügatte, sevilen şeye karşı duyulan meyil, sevgi, aşk, alaka, dostluk, gibi manalara gelmektedir.²⁶ Hub, katıksız sevgi, aşk ve muhabbettir. Aynı kökten gelen habbetü'l-kalb kalbin ortasındaki kara sevda olarak isimlendirilirken, habîb de sevgili ve arkadaş demektir.²⁷

¹⁹Kuşeyrî, s.285.

²⁰Hadid, 57/ 4.

²¹Dehlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullah el- Bâliğâ*, Kahire, Trs, c.1, s. 591.

²²Yunus, 10/61; Benzer bir ayet için bkz. Mücadele, 58/7

²³Cebecioglu, s. 299.

²⁴Akşemseddin, *Risaletü'n Nuriye*, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 2408, İstanbul, Tarihsiz (El Yazması Eser), Vrk. 137b-138a. Akşemseddin'in bu konudaki orijinal ifadeleri; “*İhsan iki türlüdür. Bir türlü; yükseldir ve bir türlü yükseldir. İhsanın yüksek olan türlü; kulun ihlâs bir mertebeye erişmesidir ki ol mertebede kul şöyle amel eyliye ki Allah Teâlâ anı görür gibi. Dahi cemi ayıplarına muttali olur gibi. Bu mertebeli kişi günaha meyl eylemez, dahi tatta kâhil olmaz. İhsanın yükserek mertebesi; kulun bir makama erişmesidir ki kul ol makamdan ol mertebe de amellerini kendi, Allah'ı ve ululuğunu görür gibi eyleye. Pes ol kişi zahirinde şöyle edebli ola ki fikrine hiç özge nesne getürmeye. Edeblenmek gayretiyle edeblene.*”

²⁵Akşemseddin, *Def-u Metaini's Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, No: 4092, İstanbul, Tarihsiz (El Yazması Eser), Vrk. 104b.

²⁶Abdü'l-Münim el-Hifnî, *Mevsûatü's-Sûfiyye*, Mektebetü Medbûlî, 1. Baskı, Kahire 2003, s. 713-714.

²⁷Kuşeyrî, *Risale*, s. 320; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 417.

Kur’ân’da muhabbetle ilgili önemli bir kavram olarak “meveddet” kelimesi kullanılmakta olup, bu kelimeden türeyen “çok sevilen” ya da “kendisine yönelene muhabbet eden” mânalarına gelen “El-Vedûd” bir isim olarak Kur’ân-ı Kerim’de Allah’a nispet edilmiştir.²⁸ Muhabbetin mahiyetine yönelik yapılan tanımların yetersizliğine işaret edenler hakikatte muhabbetin tarif edilemeyeceğini ve bu sebeple onun en iyi tanımının yine “muhabbet” olduğunu ifade ederler. Ona göre, yapılan tanımlar muhabbetin mahiyetinden çok, sebepleri, gerekleri, alâmetleri, neticeleri ve hükümleri hakkında bir takım bilgilerden ibarettir.²⁹

Akşemseddin de neredeyse bütün şiirlerinde aşk ve muhabbeti kullanmaktadır. Akşemseddin’e göre ise aşk, muhabbet sâliki Hakk’a götüren bir yoldur. İnsan yalnızca aşk yolu ile ilâhi iradenin tamamı ile hâkimiyeti altına girebilir. Akşemseddin bir eserinde aşkın başlangıcını şu şekilde anlatmaktadır. “ *Allah’ta helak olmayı istemenin aşkın eseri olduğunu bilirsen, bil ki aşkın başlangıcı nefis için sevgili talep etmek sonra nefsi harcamak, ikiliği unutmak ve vahdâniyette fenâ bulmaktır.*”³⁰ Akşemseddin’in tasavvuf anlayışının merkezinde aşk vardır. Aşksız bir sûfinin başarılı olması söz konusu değildir. Aşksız Allah’a ulaşmak Akşemseddin’e göre imkânsızdır. Âlemin sırlarına vâkıf olmak için aşk gerekmektedir. Akıl ile bu sırları kavramak mümkün değildir. İlâhi aşkı inkâr eden kişinin ilâhi sırlara vâkıf olması beklenemez. Akşemseddin’e göre kul ilâhi aşkın derdini çekmeli o derdinin yüreğinde bulunuyor olmasından memnun olmalıdır. Derdinden kaçarsa derdine derman, hastalığına şifâ bulamaz. Kimin kalbi Hakkın derdi ile dertlenmişse, onun derdinin dermanı yine Hakk olacaktır. Hak aşğının herdem gönlü yaralı, gözü de yaşlı olur. Akşemseddin’e göre aşk, Hakk’dan gayri her şeyi dünyayı, âhireti, gönlünden çıkarmalıdır. Sadece Hakk Teâlâ’yı isteyerek sonsuzluğa ulaşabileceğini bilmelidir. Bu aşkın bedeli ise candır. Canını verip aşkı satın almalıdır. Akşemseddin’e göre sûfi cennette takva sahiplerinin makamına ulaşmak istiyorsa her dâim Allah ile beraber olmaya çabalamalıdır. Bunun içinde aşk ve muhabbet ile dünya işlerini terk ederek Allah’a yönelmelidir. Şu beyti bu düşüncesini açık bir şekilde desteklemektedir:

*“Mak’ad-ı sıdk-ı³¹ dilersen olasin Allâh ile
Sen tebettül³² île ana ışk-ı derd-i âhıla”³³*

Akşemseddin aşk konulu bir başka şiirinde aşkı talep etmekte, o aşkın derdi ile derdine derman istemekte şu ifadelerle yer vermektedir.

*“Sâkiyâ³⁴ gel bizi hayrân eylegil
Ben garîbi ışka mihmân³⁵ eylegil”³⁶*

(Ey sâki, gel bizi hayran eyle, benim gibi bir garibi aşka misafir eyle)³⁷

²⁸Hûd, 11/90 (Rabbimizden bağışlanma dileyin, sonra ona tövbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok severdir.); Burûc, 85/14. (O, çok bağışlayandır, çok sevendir.)

²⁹Bu anlamda batılı bir düşünür olan Fromm, sevginin kaynağını tasavvuftan çok farklı bir düzlemde narsisizm de aramıştır. Eric, Fomm, Sevgi ve Şiddetin Kaynağı, Ter: Selçuk Budak, Öteki Yayınları, İstanbul 1994, ss. 63-93.

³⁰Akşemseddin, Vrk. 116a.

³¹Mak’ad-ı Sıdk: Takva sahiplerinin cennette buluşacakları makam

³²Tebettül: Dünya işlerinden el çekerek Allah’a yönelmek

³³Akşemseddin, Eş’âr -Şiirleri-, Ankara Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No: 442, Vrk. 55b.

³⁴Sâkiyâ: Ey sâki, Tasavvufî ıstılahta Allah olarak ta kullanılmaktadır. Eraslan, *a.g.e*, s. 77.

³⁵Mihmân: Misafir

³⁶Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 69a.

³⁷Eraslan, Kemal “Akşemseddin’in Dinî Tasavvufî Şiirleri”, Türk Dili Edebiyat Dergisi, C. XLVIII. Ankara, 1984, s.413.

"Derd-i yâri cân içinde saklaram
Ol kadar kim derde dermân eylegil"³⁸

(Sevgilinin derdini can içinde saklamaktayım, derdimin canımın içinde olduğu şekilde derdimi derdime dermân eyle)³⁹

"İşk-ı ma'sûk gönlümü yağmâladi
Gel benüm karşuma cevlân eylegil"⁴⁰

(Sevgilinin aşkı gönlümü dağlamıştır, gel sen benim karşımda dolaş)⁴¹

"Bilmezem ma'suk ben mi yohsa sen
Gel benüm müşkilüm âsan⁴² eylegil"⁴³

(Sevilen sen misin yoksa ben miyim bilmemekteyim, gel benim bu sıkıntımı çözüme kavuştur.)⁴⁴

"Âşıksan ma'sûka ey Şems eğer
Mâşukun sırrını penhân⁴⁵ eylegil."⁴⁶

(Ey Şems, eğer sen sevgiliye âşıksan, bu sırrını açık etme)⁴⁷

4) Vecd

Vecd, Arapçada bulma, varolma, hâsıl olma anlamında olup, ıstılah olarak ise kulun herhangi bir kastı ve çabası olmadan, onun kalbine tesadüf eden his, ilham, feyz kabilinden şeyler, Hakk'tan gelen mükâşefeler, tecellilerdir.⁴⁸ Sâlikin bulan ve ona hâkim olan her vecd 'vecd-i mülk', sâlikin bulduğu vecd ise 'vecd-i lika' olarak tanımlanır.⁴⁹ Dinî his ve heyecanların üç şekli olup, irade ile vecde gelmeye tevâcüd, iradesiz vecde gelmeye vecd, vecdin en mükemmel şekline vücûd adı verilir. Vecdin zıddı, fakr halidir. Vecd bulmak; fakr, kaybetmek demektir.⁵⁰ Vecd, zikrin tatlılığı hissedildiğinde, ruhun şevkin galebesine tahammülden aciz kalması, bâtının Allah tarafından bir vâride tesadüf edip, o vârid sebebiyle kendisinde huzur ve surûrun ortaya çıkması veya durumun değişmesi olarak da tarif edilebilir. Vecd, sulûkun başlangıcında vukû bulur, vecdi yaşayan kişi telvin⁵¹ ehli olup, bazen nefsin sıfatlarının kaybolması ile bazı kere de bulması ile vecde ulaşır. Vecd ehlinin bir kısmı, vecd sebebiyle raks ederki bu bir noksanlık değildir.⁵² Kur'an-ı Kerim'de vecdi işaret eden birçok âyet olup, bunlardan bazıları şunlardır: "Kur'an'ı dinledikleri zaman Allah'tan korkanların tüyleri ürperir, sonra tenleri ve kalpleri Allah'ın zikrine ısınır."⁵³ "Gerçek mü'minler, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyenlerdir."⁵⁴ "Muhakkak ki, kalbler

³⁸Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 69a.

³⁹Eraslan, a.g.m, s.413.

⁴⁰Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 69a-69b.

⁴¹Eraslan, a.g.m, s.413.

⁴²Asan Eylemek: Çözmek, kolay kılmak

⁴³Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 69b.

⁴⁴Eraslan, a.g.m, s.413.

⁴⁵Penhân: Gizli.

⁴⁶Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 69b.

⁴⁷Eraslan, a.g.m, s.413.

⁴⁸Demirel, a.g.e, s. 140.

⁴⁹Uludağ, *TTS*, s. 376.

⁵⁰Kelâbazi, a.g.e, s.169.

⁵¹Telvin: Bir halden diğer hale geçmeyi veya bir makamdan diğer makama atlamayı ifade eder. Cebecioğlu, *TTDS*. 709.

⁵²Cebecioğlu, *TTDS*, s.694.

⁵³Zümer, 39/23.

ancak Allah'ı zikretmekle tatmin olur."⁵⁵ Kur'an-ı Kerîm okunurken Rasulullah'ın, sahabenin ve tabînin vecde geldiği, bazılarının ağlayıp bayıldığı, bazılarının da öldüğü bildirilmektedir.⁵⁶

Akşemseddin *Risâletü'n-Nuriyye* adlı eserinde vecdin yollarının mürid tarafından şeyhi aracılığı ile öğrenilebileceğine vurgu yaptıktan sonra vecdin yollarını dört başlık altında toplamaktadır. "*Vecd yolları şudurkim; Az yemek, az uyumak, az karışmak halk arasına ve Allah zikrini çok etmektir*"⁵⁷ Bunlar sırasıyla; az yemek yemek, az uyku uyumak, halkın arasına fazla karışmamak ve Allah'ın adını çok anmaktır. Şeyhi tarafından kendisine söylenen bu sıfatlar, mürid tarafından dinlendikten sonra, şeyh müridine kendi eliyle hırka giydirmek suretiyle, onun kendisine kalben bağlamasını ve itaat etmesini sağlamaktadır. Akşemseddin eserinin ilerleyen bölümlerinde bu hususa daha geniş ve açıklayıcı olarak yer vermektedir. Özellikle vecd ehli olmak için vecd yollarından geçme gayretinde olan mutasavvıfların bu çabaları sonucu neler elde edecekleri ve ne gibi durumlarla karşı karşıya geleceklerini Akşemseddin şu ifadelerle dile getirmektedir. "*Halktan bağıni kesmek, hakikat-i dünya nicedir anı keşfettirir, bildirir. Açlık keşf ettirir ki; şeytan ne surette gelir, vesvesesi nice gelir, uykusuzluk bildirir ki; nefis ne surettedir, nice uydurur hevasına Benî Adem'i. Her kim ki; bu özellikler onda cem'i olsun; değüşür âdemliği, ferîştahlığa ve kulluğu efendiliğe ve gafillîği gönül dirilmesine ve gönül ululuğu, bâtnı zâhire yani, batını zâhir gibi olmağa. Batında görülecek nesne, zâhirde görünür. Ve dahi değüşür vudud-ı mecazisiyle, mukayyetliği vücudu mutlak'a mevcut olmağa.*"⁵⁸ Görüldüğü üzere vecd için gerekli olan az yemek, az uyumak ve halkın arasına az karışmak gibi maddelere tabi olan bir mutasavvıf, makam olarak yükselme imkanına sahip olabilecektir. Makam olarak yükselme imkanının yanısıra kendisi için en büyük düşmanlardan ikisi olan nefis ve şeytanın hileleri ve vesveselerini görüp tanıma imkanına kavuşacaktır. Akşemseddinin de vurguladığı üzere vecde ulaşmak amacıyla sûfnin; az yemek, az uyumak ve halkın arasına az karışmak gibi uygulamalara başvurması; onu kulluktan efendiliğe, gafillikten gönül diriliğine ve ayrıca batında görülecek nesneyi zâhirde görülecek nesne haline getirmesine yardımcı olur.

5) Tevazu

Tevazu Arapçada alçak gönüllülüğü ifade eder. Nefsi tanıyıp ciddi olarak alçaltma, tevhit hürmetine nefsi yüceltme manalarına da gelir.⁵⁹ Kuşeyrî risalesinde, tevazu; Hak'a boyun eğmek ve Hak'ın hükmüne itirazdan vazgeçmektir demektedir.⁶⁰ Bu konuda Allah(CC) son Resul Hz. Muhammed'e (s.) şöyle seslenmektedir. "*Müminlerden sana uyanlara tevazu kanadını indir. Buna rağmen sana isyan ederlerse, de ki: Ben sizin yapageldiklerinizden uzağım.*"⁶¹ Ayrıca "Gaybleri bilen Allah'ın hürmetine, kalplerin tezellüdüdür.", "Hak hürmetine Hak'tan dolayı Hakk'ı kabul etmektir.", "Azlıkla öğünmek, alçakgönüllülüğe yönelmek, herkesin ağırlığını yüklenmek" tarifleri de tevazu ile ilgili yapılan tanımlardandır.⁶² Tevazuunun en büyük belirtisi, manevi mertebesi yüksek insanların kalabalığın içine girip onlara Allah rızası için hizmet etmeleridir. Onları kırmadan, kendilerinden bir şey istemeden ve en önemlisi onları küçük görmeden hizmet

⁵⁴Enfal, 8/2.

⁵⁵Rad, 13/28.

⁵⁶Gazâli, *İhyâ-ı Ulûmi'd-Din*, Çeviren: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1987, c. II. , s. 733.

⁵⁷Akşemseddin, *Risâletü'n-Nuriyye*, Vrk. , 28a- 28b- 29a.

⁵⁸Akşemseddin, Vrk. 108a - 108b

⁵⁹Cebecioğlu, s. 656.

⁶⁰Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İst, 1991, s.283.

⁶¹Şuara, 215/ Hicr, 88.

⁶²Cebecioğlu, s. 656.

etmelidir. Fildişi kuleye çekilenler tevazu sırrına uzaktırlar.⁶³ Tevazu 'da aczi yet vardır. Çünkü kişinin kendinde varlık görmesi hiçbir günahla ölçülemeyecek kadar büyük günahtır.

Akşemseddin Risaletü'n Nuriyye adlı eserinde sûflerin eleştirildikleri meselelerden olan aba giymek, giysilerinin eteklerini ve yenlerini kısa tutmak, eski ve yamalı kara don giymek gibi hususların esasında sûflerin tevazu arayışından kaynaklandığı ifade etmektedir. ⁶⁴ Mü'min giysisini sallayarak, sürüyerek giymesi, devamlı yeni giysiler giymesi onu kibire götürebileceğinden bu türlü davranışlardan kaçınılması gerektiği vurgulanmaktadır.⁶⁵ Tekebbürlüğün zıddı olan tevazunun alametlerini de risalesinde sıralayan Akşemseddin, tevazunun alametlerini bilmenin çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre tevazu alametleri sırası ile; asa ile yürümek, hizmetkarı ile birlikte yemek yemek, yolda bulunan incitici bir nesneyi gidermek, küçük çocuklara selam vermek, fakirlerle oturmak ve vakit geçirmek, eşeğe binmek⁶⁶, pazardan aldığını evine kendi götürmek, insanların önünden yürümek mümkünse ortalarında yürümektir. Akşemseddin'e göre kibrin alameti sayılan bu işaretler yaşadığı zamanın gerçekleri bağlamında değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Asa ile yürümek ve eşeğe binmek gibi davranışlar o dönemde yaşayan ve kendini oldukça üstün gören kişiler tarafından kesinlikle yapılmayan davranışlardır. Bu davranışları sergilemek bu nedenden o dönemin şartları açısından ciddi tevâzu alameti olarak kabul edilebilir. Bunun dışında hizmetçisi ile aynı masada yemek yiyen, yoldaki bir engeli ve çöpü kaldırıp atan, küçük çocuklarla haşır neşir olan, fakirlerle oturup kalkan, pazar alışverişi yapıp bunu eliyle evine götüren ve insanlar ile yürürken ortalarında olmaya çalışan bir kişinin kibirli olma ihtimali oldukça düşüktür. Tevazünün zıddı kibirli olmaktır. Akşemseddin'e göre kibir kişinin içindeki benliği keşfetmesi için bir engeldir.⁶⁷ İnsan tevazu sahibi oldukça yücelir. Tevazünün karşılığı olan kibir ve tekebbür nefsin hastalıklarındandır. Akşemseddin'e göre gıybetin yani başkalarının aleyhine konuşmanın sebebi kibirdir. Akşemseddin kibire şiddetle karşı çıkmış kibrin zıddı olan tevazuu övmüştür. Bu hususta şöyle bir ifade kullanmaktadır. " Mütevazı olan kişi başkalarının sevgi ve saygısını kazanır ve faziletli yaşar. Bunun zıddı ise kibirli olmaktır. Kibirli kişi kendisini başkalarından üstün gören kişidir. İslamiyet kibri yasaklar ve onu kötü huylar arasında sayar. İnsanlara mütevazı olmalarını ve kibirden uzak durmalarını tavsiye eder. Kibirli olan kimse kalabalıklar içinde yaşasa bile dâimâ yalnızdır."⁶⁸ Kibirli insanların çok bulunduğu toplumlarda problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Mütevâzı insanların yaşadığı toplumlarda ise uyum ve düzen meydana gelir. Birey hakir görüldüğünü hissettiği an psikolojik olumsuzluklar yaşar. Bu nedenle İslâm kültüründe kişinin, bir başka kişiyi hakir görmesi çok ciddi günahlardan sayılmıştır.⁶⁹ Kibir bir büyüklük zannıdır. İnsanın kendisini olmak isteyip de olmadığı şey

⁶³Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'a ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1993, s. 113.

⁶⁴Akşemseddin, Vrk. 9a- 9b- 10a- 10b.

⁶⁵Akşemseddin'in bu husustaki kendi ifadeleri şu şekildedir. "Mü'min olan kişi; tevazu eyleye halkın mütevazısına, Tekebbürlük eyleye mütekebbirlerine, zira mütekebbire tekebbürlük sevabdır. Pes; tevazu alametin bilmek gerekli tekebbürlük ki, tevazu zıddıdır. Anun dahi âlâmeti biline. Anun için sahibi Şir'a eyitdi ki; "Tevazu alameti, âsayla yürümektir, Abdi ile yahud hizmetkarla taam yemek, yolda incidici nesne gidermekdir... Taş gibi, diken gibi. Oğlancıklara selam vermek, misikinlerle oturmak durmak, Hımara binmek, metaı bazardan kendü getürmek, dahi ardınca kimseyi yürütmemek. Pes; cemaat ile gidicek, ortalarında, ya biraz ilerüye, ya birez geru yürüye. Nita ki; Peygamber öyle itdi." Akşemseddin, Vrk. 10b-11a.

⁶⁶Tirmizî, Birr 61, (2002)

⁶⁷Akşemseddin, Vrk. 10b-11a.

⁶⁸Akşemseddin, *Risâle-i Şerhi Hacı Bayrâm Velî*, Vrk. 39a.

⁶⁹Vahit, Göktaş, *Muhammed Esad-ı Erbilî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, A.Ü.İ.F Yüksek Lisans Bitirme Tezi, Ankara, 2002, s. 221.

sanmasıdır. Gerçekte büyük insanın değerinin farkında olması kibir değildir. İslam ahlakında buna izzet ve vakar denmiştir. Kibrin aksine izzet makbuldür.⁷⁰ Kur’an’ı Kerim’de “İzzet Allah için, Allah Resulü için ve mü’minler içindir.”⁷¹ buyrulmaktadır. Kibir, önemli ruhsal hastalıkların başında gelmektedir. Kibirli kimselerin, hakikate kapalı kişiler olması, onların her şeyin en doğrusunu yalnızca kendilerinin bildiği düşüncesinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim tarih boyunca, peygamberlerin karşısında, hakikati inkâr eden kişiler genellikle kibirli kişiler olmuştur. Hz. Musa (a.) karşısında Firavun, Hz. Muhammed (s.) karşısında ise Ebu Cehil bu duruma açık örnekler olarak karşımızda durmaktadır. Akşemseddin tevazuun önemli bir ayağı olan edep konusu üzerinde durarak, insanın tüm işlerinde edep dairesi içinde yaşaması gerektiğini, insanın edep ile amaçlarına ulaşabileceğini, edepsizlik ile de daima başarısızlığa mahkûm olacağını ifade etmektedir.⁷²

Sonuç

Akşemseddin görüldüğü üzere tasavvufî konularda incelikli görüşler beyan etmiş bir mutasavvıftır. Onun öncelikli kimliği mutasavvıf kimliğidir. Elbette müderrislik, tabiplik ve eğitimlik yapmıştır. Özellikle Fatih Sultan Mehmet Han’ın hocalığı onun en meşhur olmuş tarafıdır. Yalnızca Akşemseddin’i bu yönü ile tanımak ve sadece bu yönü ile ön plana çıkarmak ona yapılacak en büyük hatalardan birisi olacaktır. Fatih Sultan Mehmet Han’ı bile tasavvufî eğitim metodu ile yetiştirerek onu tam anlamıyla bir dava adamına dönüştürmüştür. İstanbul’un fethine, Peygamberimizin hadisi ışığında onu şartlandırmış tasavvufî bir edeple yetiştirerek fetih esnasında bile Fatih Sultan Mehmet Han’ı gurur ve kibir göstermeyecek bir talebe yapmıştır. Tasavvufi haller ile hâllenmek ve tasavvufî makamlara ulaşmak için insanları özendirmiş, yaşadığı çağa silinmez izler bırakmış bir mutasavvıf olarak adını büyük harflerle yazdırmıştır.

Akşemseddin’e göre kişi Allah’ta yok olarak fani olmalı, daha sonra ise O’nda yeniden var olup baki olabilmelidir. Ancak bu şekilde Hak yolunun yolcusu İnsan-ı Kâmil olabilir. Bu merhaleden geçmeden Akşemseddin’e göre kâmil insan olmak mümkün değildir. Akşemseddin’e göre hepimizin Cibril hadisi olarak bildiğimiz hadis-i şerif doğrultusunda ihsanı, Allah’ın her an bizi gördüğü bilinci ile yaşamak olarak algıladığını fakat bu halin daha ötesi bir halin var olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu hal ihsan halinin de bir basamak üstü olan bir haldir. O hal, kişinin her yerde ve her şeyde Allah’ı görmesi durumudur. İnsanın bu hale gelmesi onu her an Allah ile bir arada yapacaktır ki ihsan halinin en yücesi bu haldir. Akşemseddin’e göre aşk Allah’a ulaşmanın yegâne yoludur. Allah’a ulaşmak isteyen yolcunun akıl aracını bir yerden sonra bırakarak kalbi vasıtası ile ve aşkla menzile ulaşması gerekir. Bu yüzden kalp günahların kirinden arındırılmalı, her daim temiz tutulmalı ve ancak temiz kalpte yeşerecek Allah aşkı ile O’na ulaşabilecektir. Akşemseddin’e göre vecd az uyumak, az konuşmak ve az yemek ile elde edilebilecek bir haldir. Bir müridin mürşidi eşliğinde bu hale erişmesi gerektiğini savunan Akşemseddin bu hal esnasında kişi nefsinin ve şeytanın hile ve desiselerini keşfedip, fehmedeceğini ifade eder. Akşemseddin kalbin hastalıklarının en önemlilerin biri olan kibir halinin panzehri olan tevazu halinin çok önemli olduğunu ifade etmektedir.

⁷⁰Öztürk, s.111.

⁷¹Münafikûn, 63/ 8.

⁷²Akşemseddin, Vrk. 34b.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet- Öztürk Said (1999), *Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul: Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınları.

Akşemseddin (Tarihsiz), *Def-u Metaini's Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, No: 4092.

Akşemseddin (Tarihsiz), *Eş'âr -Şiirleri-*, Ankara Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No: 442.

Akşemseddin (Tarihsiz), *Risâletü'n-Nuriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 2408.

Akşemseddin (Tarihsiz), *Makâmât-ı Evliya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı, No:2598.

Akşemseddin (Tarihsiz), *Risale-î Şerhi Akvâli Hacı Bayram-ı Velî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/4.

Ayvansarâyî (1375), *Vefâyât-ı Meşâyih*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 2464.

Baltacı, Cahit (1981), *Tasavvuf Lügati*, İstanbul: Elif Neşriyat.

Cebecioğlu (1997), Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları.

Çankaya, Ahmet (2003), *İstanbul'un Manevi Fatih Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul'un Fethi*, Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları.

Çelik, İsa (2004), *Vuslata Davet*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Ebu'l-leys semerkandî (1296), *Bostan-ül Arif'in*, 66. Bap, İstanbul: Yayınevi Yok.

El-hıfnî (2003), *Abdü'l-Münim Mevsûatü's-Sûfiyye*, Kahire: Mektebe tu Medbûlî

Enîsî, Emir Hüseyin (Tarihsiz), *Menakıb-ı Akşeyh*, Ankara, Milli Kütüphane, İbni Sina Ktp, No: A. 217/14.

Ensârî, Abdülhak (1991), *Şeriat ve Tasavvuf*, Çeviren Yusuf Yazar, Ankara: Rehber Yayınları.

Eraslan, Kemal (1984) "Akşemseddin'in Dinî Tasavvufî Şiirleri", *Türk Dili Edebiyat Dergisi*, C. XLVIII.

Demirci, Mehmet (2003), "İsmail Hakkı Bursevî'nin Ecvibe-i Hakkıye'si", *İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf*, Ankara, y.4, sy. 10.

Gölcük, Şerafeddin (1997), *"Akşemseddin Mehmed Bin Hamza"*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:7.

Göktaş, Vahit (2002), *Muhammed Esad-ı Erbilî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, Ankara: A.Ü.İ.F Yüksek Lisans Bitirme Tezi.

Kaçalin, Mustafa; Yurt, Ali İhsan (1994), *Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Komisyon, Editör: Ahmet Nedim Serinsu (2009), *Dinî Terimler Sözlüğü*, Ankara: MEB Yayınları.

Kuşeyrî, Abdülkerim, Yayına Hazırlayan Süleyman Uludağ (1991), *Kuşeyrî Risalesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Lâmiî Çelebi, *Nefahât Tercümesi* (1993), İstanbul: Marifet Yayınları.
- Mecdi, *Şakayık Tercümesi* (1269), İstanbul: Yayınevi Yok.
- Öztürk, Yaşar Nuri (1993), *Kur'an'a ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Şâkir, Mehmed (1310), *Terâcim-i Ahvâl-î Meşâhir-î İslâmiyye*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kitaplığı, No: 5040.
- Uludağ, Süleyman (2001), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Vassaf, Hüseyin, Yayına Hazırlayan Mehmet Akkuş- A. Yılmaz (2006), *Sefine-i Evliya*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Tahir, Bursalı Mehmet (1333) , *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Yıldız, Muhammed Ali (2017), "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan", Ankara: Kalem Neşriyat.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (1972), *Kur'an-ı Kerim ve Sünnette Tasavvuf, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, İstanbul: Sehâ Neşriyat.

KUR'AN'A GÖRE KADER MESELESİNE BİR BAKIŞ

Mustafa ÖZDEN*

Özet

İnsanlık tarihinin en önemli meselelerinden biri kader meselesidir. Buna bağlı olarak herhangi bir oluşun özellikle de insan tercihlerinin, ezelden Allah tarafından belirlenmiş olup olmadığı ya da bilinip bilinmediği konusu ilk sırayı alır. Bu çalışmanın özünde bu husus bulunmaktadır. Konu, Kur'an ayetleri baz alınarak işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kader, Yaratma, Allah'ın bilgisi, İnsanın fiilleri

AN EVOLUTION OF THE FATE ACCORDING TO QURAN

Abstract

One of history's most important issue is the fate of humanity issue. The most important issue is also a matter of fate, any occurrence of particular human preferences is that the issue is known and not known or not is determined by God from time immemorial. The core of this work has this case. The issue has been studied to be processed on the basis of the Qur'an.

Keywords: Fate, creating, God's knowledge, Human actions.

Giriş

Kader, tarih boyunca insanlığın temel meselelerinden biri olmasına rağmen günümüze kadar çözüme kavuşturulamamış bir konudur¹. Kader sadece İslam'ın değil bütün insanlığın çözümü için çaba sarf ettiği bir meseledir.² Bu durum İslam dünyasında da pek farklı değildir. İslam mezheplerini birbirinden ayırt edici en bariz özellik de kaderdir. Mu'tezile, Maturidî, Hanbelî, Eş'arî, Cebriyye gibi önde gelen mezhep müntesiplerinin de buraya almadığımız diğer mezhep³ müntesiplerinin de hangi mezhepten olduğunu anlamak için kader konusundaki fikirlerine bakmak yeterlidir. Mezheplerin en bariz özelliklerini ortaya koyan hususları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- İnsan davranışlarını Allah'ın önceden bilmesi,
- 2- Bütün olayların, olguların önceden tesbit edilerek koruma altına alınmış olması,
- 3- Kulların fiillerinin yaratılması,
- 4- İlahî iradenin işleyişi.
- 5- Allah'ın sıfatları meselesi

Bunlardan başka alt meseleler de olmakla birlikte kader konusunda mezheplerin takındığı tavırları anlamak için bunlar yeterlidir. Bu cümleden olarak bir örnekleme yapacak olursak;

* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ABD Öğretim Üyesi, mozden@bartin.edu.tr.

¹ Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara: 1994, XXXIII, Sayı: 1, s. 129

² Bkz. Selim Özarslan, "Kader ve Lise Gençlerinde Kader İnancı", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c.9, sayı:1, Elazığ, 1999, s.179-192; Selim Özarslan, *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları (Temel Dini Bilgiler)*, Nobel yay. Ankara, 2013, s.145.

³ Mezhepler hakkında genel bir bilgi edinmek için bkz. Ebu Mansur Abdulkadir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara; Neşet Çağatay, İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985. Bu mezheplerden biri olan ve daha çok "İmamet" meselesine yoğunlaşan Şia, kader meselesini kendi içinde halletmiş gibi görünüyor. Bk. el-Şerif el-Rıza, *Nehcül-Belağa, Şerheden el-Şeyh Muhammed Abduh*, Beyrut-Lübnan: Daru'l-Ma'rife neşriyatı, tarihsiz, IV, s. 17.

Mu'tezile, insanın davranışlarında tamamen hür olduğu görüşünü savunur. Allah'ın bu konuda herhangi bir rolü söz konusu değildir. Kendi davranışlarını kendileri yaratırlar⁴. Ancak buna rağmen Allah'ın ezeli ilmini inkar etmezler⁵. Buna mukabil, Eş'arîler'in kader anlayışını belirleyici unsur, "kesb"dir. Kesb, "insan fiillerinin yaratıcısı Allah'tır; ancak kazananı kuldür" "Yani kul fiillerinde hür seçimlerinde mecburdur⁶" anlamında kullanılır. Maturîdilere gelince; onların bu husustaki görüşlerinin temelini; Allah'ın mutlak yaratıcı olduğu; ancak sevap ve günah işlemede insanın da bir güce sahip olduğu fikirleri teşkil eder⁷ ve kaza⁸ ve kader⁹ kavramları ile görüşlerini ifade ederler¹⁰. Ancak bu kavramların kullanışlarında tam bir ortak tavır olmadığını da burada söylemeliyiz¹¹.

Kaynaklar aynı olmasına rağmen birçok mezhebin ortaya çıkmasının bir sebebi olması gerekir. Bize göre bunun muhtemel sebebi; insan için büyük bir nimet olan aklın, insanlar tarafından fitrat kanunlarını bulma aracı olarak kullanılmayıp kendilerine has kuralları belirleme aracı olarak kullanılmasıdır¹². Kanunlarını kendi belirleyen insan artık onlardan kolay kolay vazgeçmeyecektir. Zira; Adem-İblis meselesi ortaya konurken işaret edildiği gibi insan tabiatında en üstte olma arzusu bulunmaktadır¹³. Artık bu arzuya kapılan kişi, kendisi tarafından ortaya konan prensiplere, kanunlara en yoğun şekilde sarılacaktır. Ancak burada önemli bir husus da kendi şahsî fikirlerine ilahî metinleri giydirerek üstün olma arzusunu gerçekleştirmek

⁴ Kadi, Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed, *Şerhü'l - Usulî'l-Hamse*, neşir: Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 778-779; Yâsir Kâdi, "Mâtürîdî ve Eş'arî Kelâmında Kader", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009 İstanbul, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 261, 2012, s. 176-177.

⁵ Abdülcebbar, s. 160; İrfan Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çeviren: Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1983, s. 290.

⁶ Bkz. Eş'ari, Ebu'l Hasan, Ali b. İsmail, *Kitabü'l Luma*, Fî'r- Reddi ala Ehli'z-Zeygi ve'l Bida, Neşreden: Richard J. Mc Carthy, Beyrut 1952, S.53;Ebu'l Muin en Neshefi, Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l Edille Fi Usulî'd-din*, Tahkik ve yayına hazırlayanlar: Prof. Dr. Hüseyin ATAY, Doç. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 2003, c.2, s.240.

⁷ Bkz. Ebu Mansur Maturidi, Muhammed b. Muhammed, *Kitabüt-Tevhi'd* neşreden: Fethullah Huleyf, Mektebet'ü-l İrşad, İstanbul (Ofset Baskı), Trs, s. 2228-229; Neshefi s.175,181,183;İmam-ı Azam Ebu Hanife, *El-Fıkh'ul -Ekber* (Mustafa ÖZ, İmam-ı Azamın 5 Eseri İçinde Orijinal Metin), İstanbul, 1981, s. 68.

⁸ Maturidîlere göre kader, oluş zamanı ve yeri dahil bir oluşu a'dan z'ye planlamaktır (Bkz. Maturidi s.309, Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtüridiyye", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003, C. 28, s. 171).

⁹ Maturidîlerde kaza, önceden yapılan planların plana uygun şekilde cereyan etmesidir (Bkz. Maturidi s.306-307; Yavuz, s. 171).

¹⁰ Kâdi, s. 177-178.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003, C. 24, s. 58.

¹² Konunun anlaşılması için "akıl" kelimesini Türkçedeki anlamına uygun bir şekilde kullandık. Ancak Kur'an'da sadece fiil olarak geçer. Hacc suresi, 46. ayeti başta olmak üzere ilgili ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla insanda karar veren mekanizma (kalb) akıldır. Kalble insan doğruya ulaşır; sesleri dinler; olayların perde arkasını görür. Muhtelif ayetlerde kullanılan رِجْسٍ-rics (Bakara, 90; Enam, 125, 145; Araf, 75 vb.) ile kalb kaplanırsa işlemez hale gelir. Başka bir ifade ile gerçeği idrak etme ameliyesini gerçekleştiremez. Bunun adı Kur'an literatüründe Bakara, 7; Enam, 46; Şura, 24 olmak üzere üç ayette geçen "kalb mühürlenmesi"dir. Konuya bu açıdan bakınca Kur'an'da 49 ayette 49 defa geçen عقل-'akale fiilini "akla uymak" ya da "gerçeği idrak etmek" gibi bir anlamda ele almak daha isabetli olacaktır. İlki Bakara, 179'da olmak üzere 16 ayette geçen "أَلْبَابِ" ulû-ulû'l-elbâb" ifadesi de akilla ilgilidir ve "rics'ten arınmış akilla hareket eden" gibi bir anlam vermek mümkündür.

¹³ Şeytan, Allah'ın emrine karşı gelmesi için Adem'i kışkırtırken iki hususu kullandı: Ebedilik ağacı ve köklü bir saltanat (bkz. Taha, 120). Saltanat sahibi olan kişi, bir numara olduğu için biz de buna dayanarak bunca mezhebin ortaya çıkmasını bu hususla irtibatlandırdık. Kaynaklarda mezheplerin çıkışına sebep olarak gösterilen siyasî, sosyal vs. sebepler, bizim açımızdan insanın en üstte olma arzusunu çeşitli şekillerde ortaya koyması ile ilişkilidir. (Mezheplerin ortaya çıkış sebepleri ile ilgili olarak bkz. Bağdadi, el-Fark Beynel Fırak; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Çevirenler: Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, İstanbul: Hisar Yayınevi Neşriyatı: 20, 1983, s. 9-38; Resul Öztürk, "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kelam Araştırmaları*, 2011, C. 9:1, s. 127-156)

için Tanrı buyruğu imiş gibi sunmayı ihmal etmeyecek olmasıdır¹⁴. Buna göre insan, hem Allah'tan vazgeçmezken hem de onu göz ardı edebilmektedir. İnsanın bu şekilde bir tavır ortaya koyması, Allah kelamında "İblis, onlar üzerindeki zannında haklı çıktı. Ona mü'minlerden bir grup hariç hepsi tabi oldu."¹⁵ şeklinde ifadesini bulacaktır.

İslam mezheplerine mensup kişiler, bu giydirme ameliyesini Kur'an üzerinden yaptılar. Kendi kanunları üzerine Kur'an ayetlerini giydirerek onları Allah'a isnat ettiler. Kur'an'ın yanına Hadîsleri de monte ederek kendi fikrini ön plana çıkarmak için ayetler yanında Hadîsleri de kullandılar¹⁶. Ancak bütün ayrılıkların sebebinin temelinde "üstünlük kurma" arzusunun yattığını kabul etmekle birlikte "sadece buna bağlamak ne derece doğrudur", sorusunun da sorulması gerektiği kanaatini taşımaktayız. Bu bakımdan bunlara Kur'an'da geçen kelimelerin, anlam daralmasına uğratılmış haliyle farkında olmadan kullanılmasını¹⁷ ve Kur'an'ın nasıl anlaşılacağı ile ilgili Kur'an'da bahsedilen usûlün¹⁸ bilinmediği ya da başkaca sebeplerden dolayı dikkate alınmamış olmasını da ekleyebiliriz. Kur'an dilinde bu, "akla uymamak" olarak ifade edilmektedir. Sebep her ne olursa olsun neticede Hz. Muhammed'in ümmeti birçok fırkaya ayrılmaktan kurtulamadı. Biz, bu araştırmamızda böylesine hassas bir konuyu Kur'an'ı baz alarak ortaya koymak için çalışacağız. Ancak son derece çetrefilli ya da insanların son derece çetrefilli bir hale getirdiği bir meseleyi izah etmenin zorluğunun da idrakinde olduğumuzu söylemeliyiz. Bir de Kur'an'ın kendine has konuları ortaya koyma usûlü bu zorluğu kat be kat artıracaktır. Başta kitab ve kader olmak üzere kaza, izin, yaratma, bilme gibi belli başlı kavramların Kur'an'da nasıl kullanıldıklarına temas etmek zorunluluğu bulunmaktadır. Biz, bu hususları göz önünde tutarak ilgili kavramlara ve ayetlere temas edip "ecel" konusunu örnek olarak vererek genel hatlarıyla kaderin ne olduğu meselesini ifade etmeye gayret edeceğiz.

Kader ve Kaza Kelimelerinin Kur'an'da Kullanılışı

Hem kader hem de kaza kelimeleri, zaman içinde farklı kullanım alanları kazanmış kelimelerdir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bilhassa Maturidîler açısından önemli olan bu iki kelimenin Kur'an'da hangi mânâda ele alındığını anlamaya çalışacağız. İlk olarak kaza kelimesini ele almak istiyoruz.

Kaza ile aynı kökten türemiş kelimeler, Kur'an'da 59 ayette 63 defa geçer. Bunlardan dördü hariç¹⁹ hepsi fiil olarak kullanılır. Hepsinin de "neticelendirmek"le ilgili olduğunu söylersek

¹⁴ Bakara, 79. ayetinde şöyle denilir: "Kendi kendilerine kanun koyanların vay haline! Üstüne üstlük bir de az bir gelir elde etmek için "Bu Allah'tandır" derler. Kendi kendilerine kanun koymalarından ötürü vay onların haline! Elde ettiklerinden ötürü vay onların haline!"

¹⁵ Sebe, 20. İblis, insanın kendisinden üstün tutulduğu fikrini ileri sürüp insanların buna layık olmadığını iddia etmişti. Allah tarafından izin verildiği takdirde onları Allah'ın yolundan çevirerek bunu göstereceğini söylemişti (Hicr, 32-40). Sebe suresi, 20. ayeti, bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini haber vermektedir. Bir de bu ayetteki "mü'min" kelimesini, insanın ergenlik çağına girince Allah'ı Rab olarak tanıyacağına dair verdiği sözden (Araf, 172) hareketle bütün insanlar olarak ele almak mümkündür. Al-i İmran suresi, 106. ayetinde ahirette "kabul ettikten sonra red mi ettiniz?" diye sorulması, bu dediklerimizi destekler mahiyettedir.

¹⁶ Akbulut, s. 138.

¹⁷ H. Musa Bağcı, Kur'an'daki Kader Sözcüğünü ve Kaderle İlgili Ayetleri Nasıl Anlamalıyız? Kur'an'da Kader, <http://musabagci.tr.gg/Kur-h-an-h-daki-Kader-S.oe.zc.ue.%26%23287%3B.ue.n.ue.-ve-Kaderle-%26%23304%3Bİlgili-Ayetleri-Nas%26%23305%3Bİ-Anlamal%26%23305%3BBy%26%23305%3Bz-f.htm> (21.09.2015); <https://giyasettinabusak.wordpress.com/kuranda-kader/> (21.09.2015).

¹⁸ Bilebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ı anlamada Kur'an'da bir usûl olduğundan ilk defa Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır bahsetmiştir (Bkz. Abdulaziz Bayındır, Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2011, s. 311-339). Daha sonra Dr. Fatih Orum, bu konu hakkında daha geniş bilgi vermiştir (Bkz. Fatih Orum, Kur'an ve Sünnet Temelinde Kur'an'ı Anlama Usûlü, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013).

¹⁹ Bu kullanımlar مُقْضِيًّا (Meryem, 21; Meryem 71), قَاضٍ (Taha, 72), الْقَاضِيَّةُ (Hakka, 27) şeklindedir.

yanlış söylemiş olmayız. Buna göre işler, ya "hükme" bağlanmıştır²⁰ ya da "uygulama" tamamlanmıştır²¹. Bizim yaptığımız tespitlere göre başka kullanımı bulunmamaktadır²².

Kader ve aynı kökten türemiş kelimeler ise 121 ayette 132 defa geçmektedir. Her biri, muhtelif alanlarda kullanılmalarına rağmen hepsinde de bir "sınırlama" söz konusudur. Sınırlama, güçle olacağı için kelime yakînen güçle de ilgilidir. Söylediklerimize paralel olarak şu mânâlarda kullanıldığını söyleyebiliriz.

Hacc suresi, 74. ve Zümer suresi, 67. ayetlerinde hem fiil (قَدَرُوا -kaderû) hem de mastar (قَدْر -kadr) olarak geçer ve birlikte kullanıldıkları "حَقّ-hakk" kelimesi ile birlikte "gücünü hakkıyla takdir etmek, gücünü hakkıyla teslim etmek" anlamlarını verirler²³. Bunlardan başka, "güç yetirmek²⁴", "ele geçirmek, kontrol altına almak²⁵", "kısıtlamak, daraltmak, sıkıntı vermek²⁶", "tayin etmek, takdir etmek²⁷" "icra etmek, yerine getirmek²⁸" "programlamak, program yapmak²⁹", "ölçüp biçmek³⁰", "ölçülü yapmak³¹" gibi anlamlarda fiil olarak kullanılır.

Fiil dışı kullanımında da şu anlamlar bulunmaktadır: "Miktar, sayı, yekûn, tamamı, toplamı³²", "kıymet, değer³³", "ölçü, nisbet, oran³⁴", "program³⁵", "güç yetirme³⁶", "varlıkların programını hazırlama³⁷".

Biz, her ne kadar böyle bir tasnif yapmış olsak da yukarıda ifade ettiğimiz bütün bu mânâların içinde sınırlama ve güç kullanma olduğu kanaatimizi bir kere daha tekrar edelim. Bu anlamlara baktığımız zaman da kelimenin sözlük anlamı ile ıstılahî anlamı arasında bir bağ olduğuna da işaret etmeden geçmeyelim. Tabii ki bizi öncelikle ilgilendiren meselenin bu olmadığını da burada söylemeliyiz. Bizi asıl ilgilendiren husus, hangi kelime ile ifade edilirse edilsin kader meselesinin Kur'an'da ne ölçüde yer aldığına tesbiti meselesidir. Bu arada hem kaza hem de kader kelimelerinin hem Allah hem de insan için kullanıldıklarına işaret edelim.

Kur'an Açısından Kader

Kader meselesinin en önemli konusu, insan davranışlarının ezelden Allah tarafından takdir edilip edilmemesi ya da başka bir ifadeyle bilinip bilinmemesi meselesidir. Bunu Allah'ın irade ve kudretiyle insan irade ve kudreti arasındaki ilişkinin boyutları olarak da ifade etmek

²⁰ Kaza kelimesi, Bakara, 117, 200; Al-i İmran, 47; Nisa, 65; Nisa, 103; En'am, 2; Enfal, 42, 44; Yunus, 47, 54, 93... ayetlerde "hükme bağlanmış" anlamında kullanılmıştır.

²¹ Kaza kelimesi, Bakara, 210; En'am, 8, 58, 60; Yunus, 11, 19, 71; Hud, 44, 110... ayetlerde "uygulama tamamlanmış" anlamında kullanılmıştır.

²² Bkz. Maturidi, s. 306.

²³ Her iki ayette de "مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ" -mâ kadderû'llâhe hakka kadrihi" ifadesi bulunmakta olup "Allah'ın gücünü hakkıyla takdir etmediler" demektir.

²⁴ Nahl, 76.

²⁵ Fetih, 21; Maide, 34.

²⁶ Fecr, 16; Enbiya, 87.

²⁷ Yunus, 5.

²⁸ Kamer, 12.

²⁹ Müzzemmil, 20.

³⁰ İnsan, 16.

³¹ Sebe, 11.

³² Secde, 5; Mearic, 4.

³³ Zümer, 67.

³⁴ Bakara, 236; Şura, 27; Hicr, 21 (Bu ayette "KaDR" olarak geçmekte olup, program olarak da mânâ verilebilir.)

³⁵ Hicr, 21 (Bu ayette "KaDR" olarak geçmekte olup, ölçü olarak da mânâ verilebilir.); Ra'd, 17; Ahzab, 38; Kader, 49; Talak, 3; Furkan, 2; Ra'd, 8

³⁶ Bakara, 236; İsrâ, 99; Enâm, 37; Yasin, 81.

³⁷ Bakara, 274; Maide, 17; Enfal, 41; Talak, 12.

mümkündür³⁸. Ancak kaderi bir bütün olarak anlamak açısından biz, meseleye kâinatın başlangıcı ile girip akabinde konuyu insana getirmek istiyoruz.

Bizim anladığımıza göre Hud suresi, 7. ve Enbiya suresi, 30. ayetleri temel alındığı zaman yaratma³⁹ başlamadan önce Allah hariç iki varlığın daha olduğu göze çarpıyor: Su ve gökler ile yerin yaratıldığı “duman halindeki varlık”. Yaratma fiili, duman halinde bulunan⁴⁰ varlıktan gökler ve yerin ayrıştırılması ile başladı⁴¹. Önce yer sonra da yedi gök yaratıldı ve her göğe de nasıl işleyecekleri ile ilgili program yüklendi. Bunların böyle olması Allah'ın bu şekilde planlamasından dolayıdır (takdir)⁴².

Yaratma ile birlikte kayıt⁴³ da başlar. Hadîd suresi, 22. ayetine baktığımız zaman kaydın önce, yaratmanın sonra olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifade ile önce kaydedilir; sonra da yaratılır. Bunu kameralara yaptığımız kayıtlara benzetebiliriz. Yalnız aralarında küçük bir fark bulunmaktadır. Kamera kaydında önce olay olur; peşinden kamera kayıt yapar. Burada ise önce kayıt yapılır; sonra olay olur ve bunun Allah açısından bir zorluğu yoktur⁴⁴. Meseleye bu açıdan baktığımız zaman Allah'ın olup bitenleri ezelden belirlemiş olduğu fikri ile bunun bir bağlantısını göremeyiz. Zaten bizim tespitlerimize göre; Kur'an'da böyle bir ifade geçmemektedir. Bu, Allah'ın izni ile bağlantılı olup her ikisi de anlık birer meseledir. Herhangi bir oluş olmadan önce Allah izin verir. Allah'ın izin vermesi, o oluşun kayda geçmesi demektir. Sonra da olacak olan olur. Bir canın ölmesi de⁴⁵ bir kişinin mü'min olması da⁴⁶ onun izniyledir ve onun yaratması ile meydana gelir⁴⁷. Bu yüzden Allah, Kehf suresi, 23-24. ayetlerinde bizim, “Yapacağın bir iş için ‘Ben onu yarın yapacağım’ demeyeceksin. (23) Allah'ı aklına getirerek ‘Allah, nasib ederse yapacağım’ diyeceksin. Bir de ‘Belki de Rabbim beni daha kısa zamanda sonuca ulaştıracaktır’ de. (24)⁴⁸” dememizi ister. Bir de şunu dememizi ister: “Bu dünyada da ahirette de bize iyilik yaz.” Bize böyle dedirttikten sonra da takvaya göre hareket edenlere ve zekatı verenlere rahmetini yazacağını, söyler⁴⁹. Bu bakımdan Allah, her daim haydır, kayyumdur, (aktiftir⁵⁰) ve “her an iş yapmaktadır⁵¹”. Kainatın tamamından haberdardır. Karada olsun, denizde olsun her ne varsa, her ne olursa hepsini bilir. Onun haberi olmadan bir yaprak dahi düşmez⁵². Göğlerin ve yerin hazineleri onundur⁵³. Göğlerin ve yerin iç yüzü de onundur. Her iş, eninde sonunda ona varır⁵⁴. O, göğlerin ve yerin iç yüzünü de bilir⁵⁵. Hülasa o, göz önünde olanı da olmayanı da bilir⁵⁶.

³⁸ Abdulhamid, 268 vd.

³⁹ Kur'an'da yaratma konusu incelendiği zaman karşımıza var olandan hiç olmayan yeni bir varlığın ortaya konması çıkar. “Mutlak yokluktan yaratma”dan hiç bahsedilmez.

⁴⁰ Fussilet, 11.

⁴¹ Enbiya, 30.

⁴² Fussilet, 9-12.

⁴³ Kur'an'da hemen hemen bütün kayıtlar, “kitab” kelimesi ile ifade edilir.

⁴⁴ Hadîd suresi, 22. ayetinde şöyle denilir: “Yeryüzünde ya da sizin kendinizde hasıl olan hiçbir olay yoktur ki biz onu yaratmadan önce kayda alınmamış olsun. Bu var ya, Allah için kolaydır.”

⁴⁵ Al-i İmran, 145.

⁴⁶ Yunus, 100.

⁴⁷ Saffat, 96.

⁴⁸ Kehf, 23-24.

⁴⁹ Araf, 156

⁵⁰ Bakara, 255.

⁵¹ Rahman, 29.

⁵² Enam, 59.

⁵³ Münafikun, 7.

⁵⁴ Hud, 123; Nahl, 77

Bu genel tablonun ardından konunun insanla ilgili kısmına İnsan suresi, 1-3. ayetlerine göz atarak başlamak istiyoruz. Kanaatimizce kader konusunun insanla ilgili kısmının özünü bu ayetlere bakarak anlamak mümkündür. Bu ayetlere Rum suresi, 30. ayetini de dahil ettiğimiz zaman konunun özü iyice berraklaşacaktır.

“İnsanın, bir varlık olarak sözü dahi edilmezken bu arada zamanın bir bölümü geçti, değil mi? (1) Biz, insanı döllenmiş yumurtadan yarattık. Onu yıpratıcı bir imtihana tabi tutacağız. Bu yüzden onu semi⁵⁷ ve basîr⁵⁸ kıldık. (2) Biz, onu yola koyduk. Ya şâkir olur ya da kefûr. (3)”⁵⁹

Mealini verdiğimiz İnsan suresinin bu ayetlerinden ilk ikisinin kaderle ilgili olduğunu görüyoruz. Ancak burada ezelden bahsedilmez. Üçüncü ayete baktığımız zaman da insan hürriyetinin devreye girdiğini görüyoruz. Bu hürriyet, keyfine göre hareket etme hürriyeti olmayıp Allah'ın tespit ettiği yolda gidip gitmeme hürriyetidir. Bunlarla ilgili bilgiler insanda yüklüdür⁶⁰. İnsanda yüklü olan bilgileri, bir program olarak değerlendirebiliriz. Dünyaya gelir gelmez bu program, işlemeye başlar⁶¹. Bu hâl, ergenlik çağına kadar devam eder. İnsan, ergenlik çağına girdiği anda sorumluluğunun farkına varır. Bu yüzden de insanın yükümlülüğü, ergenlik çağına girdiği anda başlar. Allah, ergenlik çağına giren her insandan kendisini Rab olarak, Efendi olarak, Sahip olarak tanıyacağına dair insanın kendini kendine şahit tutarak bir söz alır. Bu sözü veren insan artık her şeyin farkındadır ve verdiği bu sözü yerine getirmekle yükümlüdür. Dıştan gelen, eğitim, gelenek, atalarının yaptıkları vs. artık mazeret olarak ileri sürülemez⁶². Bütün bunlara bakarak “Eğer vaziyet bu merkezde ise elçiler niye gönderildi?” kabilinden bir soru akla gelebilir. Sözün bu noktasında “zikir” devreye girer. Rağıb el-İsfehani, zikri tanımlarken, bilginin hazır hale getirilmesinden bahseder. Tabiatı ile zikir, bilinenle ilgilidir. Önceden var olanın zihinde tutulması ya da zihne getirilmesiyle gerçekleşir⁶³. Meseleye bu açıdan bakınca Kur'an'da geçen “zikir” kavramından bir kısmı, insanda olanı ortaya çıkarmaya yönelik olmalıdır⁶⁴. İnsan, hem kendi içinden hem de dışarıdan öğrenmek suretiyle hayatını hangi kıstaslara göre

⁵⁵ Bakara, 33; Kehf, 26; Neml, 65; Fatır, 38; Hucurat, 18.

⁵⁶ Zümer, 46.

⁵⁷ Semi', sesleri değerlendirebilme yeteneğidir. Hayvanlar, sesi duydukları zaman onun için fazla bir mânâ ifade etmez. Onun için sesin anlamı, şiddeti ve kullanıldığı hallerde olanlarla sınırlıdır. Sesin taşıdığı mânâ hayvanlar için bir anlam ifade etmez. İnsanı hayvandan ayırt eden fark, sesin arka planını değerlendirebilmesi, sese mânâ yükleyebilmesidir.

⁵⁸ Basîr, olup bitenlerin arka planını görebilme yeteneğidir. Bir koyun için kendisine yaklaşan bir insanın elinde bulunan bir bıçak, bir anlam ifade etmez. Koyunlardan biri kesilse dahi diğerleri otlamasına bakar. Ancak insan, birini elinde bıçakla gördüğü zaman sorgulamaya başlar. İşte bu husus, basiretle ilgilidir.

⁵⁹ İnsan, 1-3.

⁶⁰ Şems suresi, 7-8. ayetlerinde şöyle denilir: “Nefse ve onu seviyelendirene yemin olsun ki (7) Ona fücürünü ve takvasını yükledi.(8)”. Yedinci ayetin aslında geçen ve bizim “seviyelendirene” diye çevirdiğimiz kelime “ما سوى-mâ-sevvâ”dır. Buradaki “sevvâ”, Kur'an'da bir şeyin son haline getirildiği anlamında kullanılır. Hicr suresinde insanın yaratılışı ve meleklere secde etmeleri emrinin verilişi mevzusu işlenirken 29. ayette birinci tekil şahıs sığısıyla insanın ana rahminde yaratılışının son halini ifade etmek için “سويت-sevveytü” şeklinde kullanılır. Ardından da Allah'ın kendi ruhundan insana üflediğinden bahsedilir. Şems suresi, 7-8. ayetleri ile bu ayeti birlikte ele aldığımız zaman insana kötülüğün de iyiliğin de bilgisi ile Allah'ın kendi ruhundan üflemesi doğuma hazır olduğu anda gerçekleşir, sonucuna gidebiliriz. Bütün bunlara dayanarak; doğuma hazır olan insana bir program yüklendiğini ve insanı insan yapan özelliğinin bu program olduğunu söyleyebiliriz.

⁶¹ Nahl suresi, 78.

⁶² Araf, 172-173.

⁶³ Rağıb el-İsfehani, “Zikir”, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut/Lübnan: Daru'l-Ma'rife, s. 179.

⁶⁴ Kanaatimizce bu en bariz şekilde Enbiya suresi, 50. ayetinde verilmektedir: “Bu, mubarek bir hatırlatmadır. Onu biz indirdik. Siz, onu inkar mı ediyorsunuz?!”

yürüteceği bilgisine ulaşır⁶⁵. İnsanın içinde (enfüsi) bulunan ayetlere dayanarak sorumlu tutulmaması Allah'ın bir lütfudur⁶⁶. Bundan dolayı Allah, insanların, yolda gitmelerinin kendi lehlerine, yoldan çıkmalarının da kendi aleyhlerine olduğunu ancak bir elçi gönderinceye kadar azab edici olmadığını, beyan etmektedir⁶⁷. Bundan dolayıdır ki insan, bir yanlış yaparken onun yanlış olduğunu bilerek yapar⁶⁸. Haliyle doğruyu yaparken de doğru olduğunu bilerek yapar. Bunun en önemli göstergesi; yaptığı işin yanlış ya da doğru olmasına bağlı olarak göğsünün daralması ya da ferahlamasıdır⁶⁹. Tabiatı ile insanın yaptıklarının sorumluluğu her halükârda kendisine aittir⁷⁰. Sorumluluğun gereği olarak zerre ağırlığınca hayır da işlese şer de işlese onu görecektir⁷¹.

Rum suresi, 30. ayetine gelince; orada, yukarıda bahsedilen hem imtihan hem de yolla ilgili biraz daha bilgi verilir. Burada imtihan ve yolla ilgili kanunlardan bahsedilir ve bu husus, din kelimesi ile ifade edilir. Din, Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan da ona uygun olarak yaratılmıştır. Geçerli olan kanun budur. Hiçbir kanun, bunun yerini tutamaz⁷². Kur'an'da bu kanunlar, genellikle "kitab" kelimesi ile ifade edilir. Kitab, buradaki kullanılışı itibariyle Türkçedeki "yazgı" anlamına gelir⁷³. Ancak yukarıda işaret ettiğimiz gibi, her halükârda kayıt anlamını mutazammındır. Kayıt, bir kere gerçekleşti mi artık bir daha değişmez. Bunun Kur'an dilinde adı, Ayetullah/Sünnetullah'tır⁷⁴. Gerçekleşen her kayıt, artık "yazgı"dır. Yazgı, sadece diğer varlıklara has değildir; Allah'ın zatını da bağlar⁷⁵.

Sözün bu noktasında sözlerimizi hem insan hürriyeti hem de insanlarla ilgili yazgı'ya çevirecek olursak Ra'd suresi, 11. ayetinden mutlaka söz etmemiz gerektiğini söylemeden geçemeyeceğiz. Bize göre; kader konusunun ana iskeletini teşkil etmede burada geçen "Bir kavim kendilerinde olanı değiştirmedikçe Allah, onlarla ilgili bir değişiklik yapmaz!" ifadelerinin önemi reddedilemez. Bu genel kuralı dikkate aldığımız zaman İsrâ suresi, 4. ayetinde geçen "İsrailoğulları hakkında iki defa 'Siz, çok büyük bir kibre kapılarak yeryüzünde fesat çıkaracaksınız.' diye kayda geçtik." ifadeleri yerli yerine oturacaktır⁷⁶. Ayetten anladığımıza göre; İsrailoğullarına fesat çıkaracaklarının yazılması, onların kibre kapılmaları ile ilgilidir. Allah'ın

⁶⁵ Fussilet, 52-53. ayetlerin meali şöyledir: "De ki: 'Ya siz onu anlayıp sonra da görmezlikten geldiyse! O zaman ayrılıp uzaklaşmada ondan daha uzakta kim olabilir?!'" (52) Hem dış varlıklardaki hem de içlerindeki ayetlerimizi onlara göstereceğiz ki onun gerçek olduğu iyice ortaya çıksın. Bütün olup bitene şahit olan Rabbin yeterli değil mi? (53)"

⁶⁶ Al-i İmran, 164.

⁶⁷ İsrâ, 15.

⁶⁸ Kur'an'da bilerek inkar anlamında genellikle "cahade" kelimesi kullanılır ve 12 ayette geçer. Bunlar; Enam, 33; Araf, 51; Hud, 59; Nahl, 71; Neml, 14; Ankebut, 47, 49; Lokman, 32; Mü'min, 63; Fussilet, 15, 28; Ahkaf, 26. ayetidir. Bunlardan başka İblis'in büyüklük taslayıp Allah'ı yok farzettğini ifade eden ayetlerle (Bakara, 34; Sa'd, 74) Al-i İmran, 135; Enam, 75 gibi ayetler de bile bile inkarla ilgilidir.

⁶⁹ Enam, 125.

⁷⁰ İsrâ, 13.

⁷¹ Zilzal, 7-8.

⁷² Ayetin meali şöyledir: "Sen yüzünü doğruca Allah'ın insanları ona uygun olarak yarattığı, Allah'ın yaratması olan dine çevir. Geçerli olan din, budur. Ne var ki insanların çoğu anlamaz."

⁷³ Kur'an'ın hemen başında, Bakara suresi, 2. ayetinde bahsedilen "kitab"ı da bu çerçevede anladığımızı beyan edelim.

⁷⁴ Ahzab, 62; Fâtır, 43; Fetih, 23.

⁷⁵ Enam, 12, 54; Mücadele, 21.

⁷⁶ Metnin aslına bakınca "Yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız" diye tercüme edilmesi gerekir gibi duruyor. Yukarıda kısmen ifade ettiğimiz Kur'an'ı Anlamada Kur'an'ı Usûl'den hareketle Kur'an'ın kendi mânâ bütünlüğü içinde ayeti değerlendirmiş olmamız; farklı anlamamızda önemli bir rol oynadı. Bu cümleden olarak Müteakip ayetleri de inceledik. 5. ayetteki "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ" Onlara ilk va'd geldiği zaman" ile 7. ayetteki "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ" Sonraki va'd geldiği zaman" ifadeleri, bizim "مَرَّتَيْنِ" kelimesinin "الْكِتَابِ-kayıt"la ilgili olduğu kanaatimizi daha da güçlendirdi ve ayete yukarıdaki gibi mânâ verdik.

kanunu budur. Kibre kapılanlara fesat çıkaracakları hükmü verilir. Burada açıkça görülüyor ki Allah, koyduğu kanun gereği olayların akışı esnasında olaylara müdahil olmaktadır. Benzer şekilde olayların akışına göre Allah'ın müdahalede bulunduğu dair Kehf suresinde de bir hayli malumat bulunmaktadır⁷⁷. Ancak bunların hiçbiri insan tercihini, iradi fiillerini doğrudan ilgilendiren müdahaleler değildir. Yani Allah'ın takdirinde yer alan hususların hiç biri insanları işledikleri fiillere yöneltmiş sevk etmiş veya icbar etmiş değildir⁷⁸. Muhtelif ayetlerde Allah, insanın yaptıklarına şahid olarak gösterilmektedir. Bu hususu; Allah'ın insan davranışlarının belirleyicisi olmadığını göstermesi bakımından önemli olsa gerektir⁷⁹.

Bütün bu söylediklerimize dayanarak insanın bir kaderi olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre; insanın iradeli sorumlu özgür ve fiillerinde hür olması onun kaderidir. Kaderin özünü insanın, ağır bir imtihana tabi tutulması teşkil eder. Şayet bir imtihan söz konusu ise; imtihan konularının da olması gerekir. Konular, Bakara suresi, 155. ayetinde şu şekilde sıralanır:

- a) Korku,
- b) Açlık,
- c) Mallardan azalma,
- d) Candan azalma,
- e) Üretilenlerden azalma.

Bunlardan herhangi biri başımıza geldiği zaman -tabir caizse- geçerli not alabilmemiz için sabırla yolumuza devam etmek zorunda olduğumuzu aynı ayete dayanarak söyleyebiliriz. Başka ayetlerde yukarıda bahsi geçen beş konunun ayrıntıları da verilir; tabii ki Ra'd, 17; İbrahim, 24-25. ayetlerinde ve daha başka ayetlerde ifade edildiği gibi örnekleriyle birlikte. Hem bu söylediklerimize hem de "candan azalma" maddesine örnek olarak "onmaz" denecek derecede ağır bir hastalığa yakalanan Eyüp aleyhisselamı verebiliriz⁸⁰.

Genel çerçeveyi bu şekilde çizdikten sonra artık yukarıda bahsettiğimiz ecel örneğine geçebiliriz.

Kader Konularından Ecel Örneği

Ecel'in, sözlüklerde "hedef, son" gibi anlamlara geldiği ifade edilir⁸¹. Kur'an'da da bu mânâda kullanılır. Ancak ecel, terimleşmiş bir kavram olarak bununla bağlantılı daha özel bir mânâ ifade eder. Türkçedeki kullanımı da bu anlamdadır. Buna göre "hayatın sonu, ölüm zamanı" anlamını mutazammındır⁸². Biz de ecele ilgili örneğimizi bu anlam üzerinden vereceğimizi ifade etmek istiyoruz.

"Sizi çamurdan yaratan ve bir ecele (أَجَلًا) hükmeden odur. Onun bilgisi dahilinde olan belirlenmiş bir ecel (أَجَلٌ مُّسَمًّى) daha vardır. Siz hâlâ uzatıp duruyorsunuz." (Enam, 2)

Mealini verdiğimiz Enam suresi, 2. ayetinde geçen "أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى" ecelen ve ecelün musemmâ" ifadeleri ile iki ecelden bahsedilir. Bunlardan birincisinin de ikincisinin de

⁷⁷ Kehf suresinde üç ayrı olay anlatılır. Ayrıntılar için bak. Kehf, 65 vd.

⁷⁸ Maturidi s. 309.

⁷⁹ Allah'ın zatını şahid olarak gösterdiği ayetler için bak. Al-i İmran, 98; Nisa, 79; Nisa, 166; Maide, 117; Tevbe, 107; Yunus, 29, 46; Ra'd, 43; İsrâ, 96; Hacc, 17; Ankebut, 52; Ahzab, 55; Fussilet, 53; Ahkaf, 8; Fetih, 28; Mücadele, 6; Haşr, 11; Münafikun, 1; Buruc, 9; Bkz. Maturidi, s. 309.

⁸⁰ Ayrıntılar için bak. Enbiya, 83-84; Sa'd, 41-44.

⁸¹ Ayrıntılar için bkz. İbni Manzur, Lisânü'l-Arab, "أَجَلٌ", Beyrut: Daru Sâdir Yay., tarihsiz, C. XI, s. 11; Luvîs Ma'lûf, el-Müncid fi'l-Luga, "أَجَلٌ", Beyrut: Katolikiyye Yay., s. 4.

⁸² Hasan Eren v.dğr., Türkçe Sözlük 1 A-J, "Ecel", Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1988, s. 430

gerçekleşeceği hükme bağlanmıştır. Ancak ayette geçen ilk ecel kelimesinin elif-lam'sız gelmesi, onun gerçekleşeceğini fakat vaktinin belli olmadığı anlamında olduğunu gösterir. "Ecelün müsemma" ise vakti belirlenmiş eceldir. Bunu Enam suresi, 1. ayetini de göz önünde bulundurarak şöyle anladığımızı ifade edebiliriz: Birinci ayette göklerin ve yerin yaratılışından, 2. ayette insanın yaratılışından bahsin ardından iki ecelden bahsedilmesi, varlıklarla ilgili iki ecelin olduğu bunlardan birinin vaktinin belli olmadığı ancak yine de herhangi bir vakitte vukubulacağı; ikinci ecelin ise vaktinin belli olduğu ve o vakit gelince vukubulacağı anlaşılmaktadır. Bu tesbiti yaptıktan sonra söylediklerimizle insan ömrü arasındaki irtibatı ortaya koymaya çalışalım. Önceliği, belirlenmiş ecele vermek istiyoruz. Ancak burada "Kur'an'ı anlamada Kur'anî Usûl"ü hatırlatmamız gerektiği kanaatindeyiz. Buna göre; bahsi geçen "belirlenmiş ecel" in ne olduğunu Kur'an'ın kendi içinde arayacağız. Yeri gelmişken yukarıda bahsettiğimiz "hiçbir katkı unsuru kullanmama" düsturunun bununla yakından alakalı olduğunu zikrederim.

İnsanların hayata ne kadar düşkün olduklarından bahseden Bakara suresi, 96. ayetinde "Onların her biri bin sene ömürleri olsun isterler" ifadesi belirlenmiş ömürle ilgili bize bir ipucu vermektedir. "Acaba niye bin yıl?" diye kendi kendimize sorduğumuz zaman bu soru, bizi Ankebut suresi, 14. ayetine götürür. Orada şöyle denilir: "Biz, Nuh'u kavmine elçi olarak görevlendirmiştik. Onların içinde bin yıldan elli sene eksik kaldı. Yine de zalimlikleri yüzünden tufan onları yakaladı."

Nuh'un kavmi ile birlikte sürdüğü ömrün, "dokuzyüzelli" değil de "binden elli sene eksik" olarak ifade edilmesinin mantığı zuhur etmeye başlamış olmalı. Buna göre; insan, her nasıl yaşarsa yaşasın bin seneden daha fazla yaşayamaz. Çünkü insan için belirlenen ömrün üst sınırı bin yıl olarak anlaşılabilir. Yani bunun dışındaki eceller, önceden belirlenmemiştir diyebiliriz. Ancak onların da kanunları vardır. Bu kanunlar da yukarıda ifade ettiğimiz vechile her olayda olduğu gibi Allah'ın iznine bağlı olarak kayda geçer ve işler⁸³. Al-i İmran suresi, 158. ayetindeki "ölürseniz ya da öldürülürseniz" ifadesini kanaatimizce bu hususları göz önünde tutarak tetkik etmeliyiz.

Bakara suresi, 258. ayetinde Rabbi hakkında Hz. İbrahim'le münakaşa eden bir iktidar sahibi ile Hz. İbrahim arasında geçen konuşma bize önceden belirlenmemiş eceli anlamamızda kılavuzluk edecektir. Hz. İbrahim, iktidar sahibine, "benim Rabbim yaşatan ve öldüren" dediği zaman şu cevabı alır: "Ben de yaşatırım ve öldürürüm." Bu cevap üzerine yapamazsın denmiyor. Bu defa Hz. İbrahim, başka bir örneğe geçiyor: "Allah, güneşi doğudan getirir. Sen de batıdan getir." deyince Allah'ı görmezden gelen o iktidar sahibi, "şaşıp kalıyor".

Görüldüğü gibi "ecel" kavramını "belirlenmiş ecel" ve "belirlenmemiş ecel" olmak üzere ikiye ayırdığımız zaman meseleyi anlamak oldukça kolaylaşacaktır. Bu görüş, Güler tarafından da savunulmaktadır. Ona göre ecel, tabii (belirlenmiş) ve ihtirâmî (belirlenmemiş) ecel olarak ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca Aydın (2016) da, ecele ilgili olarak benzer düşünceleri paylaşmaktadır.⁸⁴ Bu durumda Araf suresi, 127. ayetinde bahsi geçen Firavun kavminden ileri gelenlerden birinin şu sözlerini tam olarak takdir edebileceğiz: "Erkeklerini öldüreceğiz.

⁸³ Al-i İmran, 145.

⁸⁴ M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1935 c 3, s-1874; Abdülcebbar, s. 780,781, İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 118-119; Cüneyd Aydın, "Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader", *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 1, Yıl: 2016, s. 93-95; ayrıca ecele ilgili diğer ayetler için bkz. Nahl, 61; Zümer, 42; Fatr, 45; Rad,2;Rum, 8; Lokman, 29;Ahkaf, 13.

Kadınlarını sağ bırakacağız. Çünkü biz, onlar üzerinde kayıtsız şartsız bir yaptırım gücüne sahibiz.”

Her ne kadar iki türlü ecel olsa da bizim için nerede olduğumuza bakılmaksızın ölüm gelip bizi bulacaktır⁸⁵. Zira hiçbir canlının ölümden kaçışı yoktur.⁸⁶

Sonuç

İnsanlık tarihi kadar eski olan kader konusunun en önde gelen meselesi, olup biten olayların ezelden Allah tarafından tayin edilip edilmemesi ya da bilinip bilinmemesi meselesidir.

Kur'an'a dayalı olarak yaptığımız bu çalışmada gördük ki Allah, bütün olup biten her şeyin yaratıcısıdır. Yaratmadan önce yaratmaya karar verir; verilen karar da hemen kayda geçer. Kayda geçen her oluş, kararda verildiği şekli ile yer ve zamana uygun olarak gerçekleşir. Bütün bunların, bizi fazlaca zorladığını söyleyemeyiz. Kanaatimizce bizi en çok zorlayan ve anlamakta güçlük çektiğimiz insan iradesini ilgilendiren oluşlardır. Bunları oluş sırasına göre şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

- a) Anlık olarak karara bağlanırlar.
- b) Anlık olarak kayda geçerler.
- c) Anlık olarak gerçekleşirler.

Bizim tespitlerimize göre; dikkat çeken en önemli husus; Kur'an'da Allah'ın olacaklarla ilgili ezelden kader tayin ettiği ya da herhangi bir bilgisinin olduğu ile ilgili bir ifadenin kullanılmamış olmasıdır. Hatta insanla ilgili hiçbir kaydın olmadığı bir zaman diliminden söz dahi edilir⁸⁷. Vaziyet bu merkezde olsa da onun izni, onun bilgisi, onun kararı, onun yazgısı olmadan hiçbir olay olmaz. Onun verdiği kararın -zâtı ile ilgili de olsa- dönüşü yoktur. Tabiatı ile “Allah, yazdıysa bozsun” türünden bir duanın gerçekleşme ihtimali bulunmamaktadır.

Kur'an açısından meseleyi bir sonuca bağlayacak olursak; Bakara suresi, 28. ayetinde ifadesini bulan “Siz, ölüydünüz; size can veren; sizi, tekrar öldürüp tekrar can verecek olan; eninde sonunda ona döndürülecek olduğunuz Allah'ı nasıl olur da yok hükmünde sayarsınız!?” sorusundan hareketle kendi kendimize Allah'a bir rol yükleyip yüklediğimizi anlamaya çalışmalıyız.

Kaynaklar

Abdulhamîd, İrfan (1983), İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları, Çeviren: Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammâ İştehera Mine'l-Ahâdîsi Ale's-Sünneti'n-Nâsi(h. 1351), Kahire: Mektebetu'l-Kudüs yayını, I-II.

Akbulut, Ahmet (1992), “Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara: XXXIII,

Atay, Hüseyin(1998), *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınevi, Ankara.

Aydın, Cüneyd (2016), “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 1, Yıl: 2016, s. 74-103.

Bağcı, H. Musa (21.09.2015), Kur'an'daki Kader Sözcüğünü ve Kaderle İlgili Ayetleri Nasıl Anlamalıyız? Kur'an'da Kader, <http://musabagci.tr.gg/Kur-h-an-h-daki-Kader-S.oe.zc.ue.%26%23287%3B.ue.n.ue.-ve-Kaderle-%26%23304%3Bİlgili-Ayetleri->

⁸⁵ Nisa, 78.

⁸⁶ Ankebut, 57.

⁸⁷ Bkz. Taha, 40; Ahzab, 38; Kamer,49; Rad,17; Hicr,21; Mürselat,22; Mü'minün, 18; Şura, 27; Zuhruf, 11; Bakara, 236; Hüseyin ATAY, Kur'an'da İman Esasları, Atay Yayınevi, Ankara,1998, s. 142.

Nas%26%23305%3Bl-Anlamal%26%23305%3By%26%23305%3Bz-f.htm;
<https://giyasettinabusak.wordpress.com/kuranda-kader/>

Bayındır, Abdulaziz (2011), *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.

Çağatay, Neşet, İbrahim Ağâh Çubukçu(1985), *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Ebu Davud, Sünen, Kitabu's-Sünnet, 1.

Eren, Hasan-Nezhat Gözaydın-İsmail Parlatur-Talât Tekin-Hamza Zülfikar (1988), *Türkçe Sözlük 1 A-J, "Ecel"*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay. C. I-II.

Güler, İlhami (2015), *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Maturidi Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Kitabüt-Tevhi'd* neşreden: Fethullah Huleyf, Mektebet'ü-l İrşad, İstanbul (Ofset Baskı), Trs,

Neshefi en Ebu'l Muin, Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l Edille Fi Usüli'd-din*, Tahkik ve yayına hazırlayanlar: Prof. Dr. Hüseyin ATAY, Doç. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (2003), *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını*, Ankara

Eş'ari, Ebu'l Hasan, Ali b. İsmail, *Kitab'ül Luma Fi'r- Reddi ala Ehli'z-Zeygi ve'l Bida* (1952), Neşreden: Richard J. Mc Carthy, Beyrut.

İmam-ı Azam Ebu Hanife, El-Fıkh'ul -Ekber (1981), (Mustafa ÖZ, İmam-ı Azamın 5 Eseri İçinde Orijinal Metin), İstanbul.

İbni Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "أجل", Beyrut: Daru Sâdır Yay., tarihsiz, C. I-XV.

Kadi, Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed, *Şerh'ül - Usuli'l-Hamse* (1988), neşir:Abdülkerim Osman, Kahire

Kâdi, Yâsir (2012) (Yale Üniversitesi/ABD), "Mâtürîdî ve Eş'arî Kelâmında Kader", Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 22-24 Mayıs 2009 İstanbul, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Ma'lûf, Luvîs, el-Müncid fi'l-Luga, "أجل", Beyrut: Katolikiyye Yay., tarihsiz.

Orum, Fatih (2013), *Kur'an ve Sünnet Temelinde Kur'an'ı Anlama Usûlü*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.

Özarlan, Selim (1999), "Kader ve Lise Gençlerinde Kader İnancı", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c.9, sayı:1, Elazığ, s.179-192;

Özarlan Selim (2013) *İslam İnanç Esasları/ Akaid Esasları (Temel Dini Bilgiler)*, Nobel yay. Ankara, s.145.

Öztürk, Resul (2011), "İslam Düşüncesinde Kadercî Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kelam Araştırmaları*.

Rağîb el-İsfehâni, "Zikr", el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, Tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut/Lübnan: Daru'l-Ma'rife.

el-Rıza, El-Şerif, Nehcü'l-Belağa, Şerheden el-Şeyh Muhammed Abduh, Beyrut-Lübnan: Daru'l-Ma'rife baskısı ve neşri, tarihsiz, I-IV.

Yavuz, Yusuf Şevki(2003), "Kader", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 24.

_____, "Mâtürîdiyye"(2003), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 28.

Bkz. Yazır, M. Hamdi(1935), *Hak Dini Kur'an Dili* İstanbul.

Zehra, Muhammed Ebu, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Çeviri: Hasan Karakaya-Kerim Aytekin(1983), İstanbul: Hisar Yayınevi Neşriyatı.

ARAP YARIMADASI'NDAKİ EKONOMİK ŞARTLARIN HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) HAYATINA VE HADİSLERE YANSIMASI*

Zeynep Canan KOÇAK**

Özet

Arap Yarımadası'nın coğrafi konumu, şartları ve iklim yapısı bölgenin ekonomik yapısı üzerinde önemli rol sahibidir. Yarımada'nın sıcak iklim kuşağında bulunmasının bir sonucu olarak tarım ve hayvancılık faaliyetlerinin sınırlı kalması, bölge halkını mecburen daha başka geçim kaynakları sağlamaya itmiştir. Yağma ve savaşlardan elde edilen ganimetler ile ticarî etkinlikler bu kazanç yollarından ikisidir. Bölgenin söz konusu ekonomik kaynakları ve buna dayalı etkinliklerin, halk kültürünü ve yaşamını yönlendiren önemli amillerden biri olduğu açıktır. Dolayısıyla söz konusu kültür ve yaşamın, bir bölge insanı olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşamına, tutum, davranış ve ifadelerine de aksettığı görülmektedir. Bu çalışma ile Arap toplumunun ekonomiye dayalı bazı uygulamaları ve düşünme biçimlerinin Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki yansımalarına işaret etmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla ilk olarak, kısaca bölgedeki ekonomiye dayalı kültür hakkında bilgilere yer verilmiş daha sonra Hz. Peygamber'in bu kültürle ilişkili bazı uygulamaları ve hadislerinden örnekler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Yarımadası, Câhiliye, Hz. Peygamber, Hadis, Ekonomi, Kültür.

THE REFLECTIONS OF ECONOMIC CONDITIONS IN ARABIAN PENINSULA TO THE PROPHET (P.B.U.H.) AND HADITHS

Abstract

Geographical position, conditions and climatic factors of Arabian Peninsula take an important role in economical activities of the area. Limitedness in agriculture and stockbreeding because of taking the peninsula in the scope of hot climate zone, prompts people to another sources of living. Trade and pillage are two of them. The economical structure of the Peninsula –particularly Hijaz- has a role in culture and life style of the people. Consequently, it seems that the economical culture reflects to life, attitude and hadiths of the Prophet (p.b.u.h.) as a person from the area. In this study, it's aimed to imply the reflections of economical activities and thoughts in the area to the Prophet and hadiths. In this direction, at first, knowledges about the culture of the area reasoned economy are given and then some of the revelant behaviours and hadiths of the Prophet are adduced.

Key Words: Arabian Peninsula, Jahiliyya, Prophet, Hadith, Economy, Culture.

Giriş

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) peygamber olmakla beraber, tarihî kimliği sabit bir beşer olması, O'nun, içinde bulunduğu zaman ve zeminle ilişkisini zorunlu kılar. Aynı zorunluluk doğal olarak hadisler için de söz konusudur. Kanaatimizce bu ilişkiyi anlamak, hadisleri anlamak için olmazsa olmaz bir şarttır. Aksini iddia etmek ise, Hız. Peygamber'in bir boşluğa konuştuğunu ya da

* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak sunulmuş (2017) "Yerel Kültürün Hız. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı çalışmadan üretilmiştir.

** Dr., z.canankocak@gmail.com.

konuştuklarının muhatabı olan Arapların zihninde bir karşılığının olmadığını iddia etmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yaşamının ve bize tevdi' ettiği hadislerin, bağlı oldukları zaman ve zeminden bağımsız telâkkî edilerek etraflarında örülü olan tarihî, kültürel ağ içerisindeki yerleri ve manaları dikkate alınmadan okunmaları, onları anlamsızlaştırmaya yol açacağı gibi, onlara kastetmedikleri manaları yüklemekle sonuçlanacaktır.

Arap Yarımadası'nın Coğrafi Konumu ve İklim Yapısı

Dünyanın en büyük yarımadası olan Arap Yarımadası Asya Kıtası'nın güneybatısında, Afrika Kıtası ile Asya Kıtası'nı birbirinden ayıran Kızıldeniz'in doğusundadır. Yarımada'nın kuzeyinde Mezopotamya ve Şam bölgesi, doğusunda Basra Körfezi, güneyinde ise Hint Okyanusu bulunur.¹

Arabistan, büyük kesimiyle sıcak ve kurak kuşakta yer aldığından, yağışı kıt ve yazları çok sıcak olan bir iklime sahiptir.² Bölgenin, hatta hususen Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgenin bu özelliği, yaz mevsiminde o kadar bunaltıcı bir hal almaktadır ki bu sıcak havanın olumsuz etkilerinden korunmak için bazı tedbirler göze çarpar.³

Arap Yarımadası'ndaki yağıştan bahsetmek gerekirse, Basra Körfezi kıyılarında oldukça bol olan yağışların Yarımada'nın orta kesimlerinde 100 mm.yi dahi bulmadığı görülür.⁴ Güneyde bulunan Hint Okyanusu yağmur getirirse de ülke üzerinde mevsimden mevsime esen ve Samum adı verilen sam yeli, dâhili kısımlara pek az nem bırakır.⁵ Akarsu vadilerinde devamlı su bulunmaması yağışların azlığının tabii bir sonucudur. İçinde devamlı su bulunmayan, sadece kısa süreli akışlar görülen kuru vadilerin sayısı çoktur. Yarımada'nın yazları yağışlı geçen güney kesimi, doğal bitki örtüsü bakımından öteki kesimlerden daha zengindir; güneydoğuda Umman Körfezine komşu olan bölgelerdeki dağların yeşil dağlar olarak ifade edilmesi de bu durumu te'yd eder. Yarımada'nın büyük kesiminde bitki örtüsü genellikle susuzluğa alışık kurakçıl bitkilerle tuzlu toprağa uyumlu tuzcul bitkilerden oluşur.⁶

Kısaca değindiğimiz bu coğrafya ve iklim şartları bölgenin ekonomik yapısının en temel sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçim kaynağı olarak gördüğümüz faaliyetler çeşitlilik arz ederken, tarım, ziraat ve hayvancılık gibi bazı alanlarda sınırlılıklar göze çarpar. Bu sınırlılıklar bölge halkını başka geçim yolları aramaya itmiştir. Aşağıda, bölgedeki bazı ekonomik kaynaklara ve bu kaynaklara bağlı olarak ortaya çıkan ekonomi kültürüne yer verilerek bu kültürel yapının hadislerdeki izdüşümüne dair örnekler sunulacaktır.

Ziraat

Güney Arabistan'da iktisadî hayatın temelini ziraat teşkil eder. Kitabelerde su bentleri, kanallar, tarla sınırı meseleleri ve toprak mülkiyetinden sık sık bahsedilmesi, burada yüksek bir

¹ Halil Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011, İstanbul)* (edt. Mevlüt Güngör), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011, s. 281.

² Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, s. 250-251.

³ Buhârî, *Mevâkıtu's-Salât*, 9; Müslim, *Mesâcid*, 182.

⁴ Büyükcoşkun, c. III, s. 250-251.

⁵ Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ), c. I, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980, s. 35.

⁶ Büyükcoşkun, c. III, s. 251.

ziraî hayatın varlığını ortaya koymaktadır.⁷ Cevad Ali, Câhiliye'den kalma belgelere, ziraî alışveriş yapılan hususî pazarlara ve ticarî alım satım anlaşmalarına istinaden Yemen ve Güney Arabistan'ın bazı bölgelerinde ziraatçılığın olduğunu belirtirken, Arap Yarımadası'nın orta ve doğu kısımlarına ya da Hicaz bölgesine dair bu tür belgelere rastlanmadığını söylemektedir. Bununla beraber o, İslam sonrası belgelere dayanarak ziraatın bu bölgede de yapıldığına işaret eder. Örneğin Hz. Peygamber, sahâbeye, bir adamın cennette toprağı ekip biçmek isteyeceğini, Allah'ın izin vermesi üzerine bu işe girişeceğini ve ettiklerinden hemen bolca ürün elde edeceğini anlatınca, orada bulunan bir kimse, "O adam ya Kureys'ten ya da Ensar'dandır" der ve Allah Rasûlü'nü güldürür. En azından bu hadis -sınırlı da olsa- ziraî işlerin bu bölgede yapıldığını gösteren bir belgedir.⁸ Bunun yanı sıra, hurma ağaçları ile çevrili bulunan üzüm bahçeleri ve onların arasında yer alan başka ekinler, gölgelikli bahçeler, güzel bostanlar, meyve veren ağaçların çeşitliliği, tanelilerden baklagillere varıncaya kadar her türlü mevsimlik ekinlerden söz eden âyetler⁹ bölge ahâlisinin çeşitli ziraî eylemlerle uğraştığına ve bu alanda küçümsenemeyecek payları bulunduğuna delildir.¹⁰

Hitti'nin (ö. 1978) ifadelerine göre, Hicaz'ın kuzey taraflarında takriben yirmi kilometre karelik tecrid edilmiş vahalar, yerleşik hayatın yegâne kaynağı olarak dururlar. İslam Tarihi'nin ilk senelerinde önem kazanan ve bugün el-Hait adıyla anılan Fedek gibi vahaların çoğu, Hz. Peygamber zamanında Yahudiler tarafından işlenen arazilerdir.¹¹ Derveze'ye (ö. 1984) göre, Hicaz'da özellikle Yesrib ve çevresindeki Yahudi azınlıkların ve Hicazlıların Şam'a yaptıkları yolculukların, bölgedeki ziraî gelişme ve teknikler üzerinde küçümsenemeyecek etkisi vardır. Çünkü Şam ülkeleri verimli bir toprağı, bol suya ve muhtelif iklimlere sahip olup, çeşitli ziraî faaliyetlere müsaittir. Hicaz'a göre daha ileri bir medeniyet ve bayındırlığa sahiptir ki orada tekniklerin de yüksek bir seviyeye ulaşmış olduğu düşünülebilir. Yahudilerin oradan Hicaz'a gelirken beraberlerinde teknik ve tecrübelerini getirmiş olmaları tercihe şayandır. Bunun neticesinde bazı araziler edinip onları bayındır hale getirdikleri, önceki bilgi ve tecrübelerini burada yaptıkları ziraî işlerde uygulayıp daha teknik halde çalışmalar yaptıkları söylenebilir.¹²

Tüm bunlara rağmen atmosferin kuruluğı ve toprağın tuzluluğı, bolluk içinde gelişme imkânına karşı ağır basmaktadır.¹³ Suriye, Mısır, Habeşistan ve Mezopotamya'dan ve hatta Sind'den (Pakistan bölgesi) gelen ve miktarı her gün artan hubûbat kervanları, Arap Yarımadası'nın kendi şehirlerine yetecek kadar istihsalde bulunamadığına işaret eder.¹⁴

Ziraatın, kısıtlı imkânlarla rağmen bölge insanının geçim kaynaklarından biri olması, birtakım ziraî meselelerle ilgili hadisler görmemize de sebep olur. Mesela, Hz. Peygamber tarafından, meyvenin olgunlaşmadan satılamayacağı¹⁵, kuru hurmayı yaş hurma ile tartarak

⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, s. 253.

⁸ Cevad Ali, c. VII, s. 27. Hadis için bkz. Buhârî, Muzâra'ât, 20. Ziraatçılığın Yarımada'daki durumuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Cevad Ali, c. VII, s. 24-96.

⁹ En'âm, 6/99,141; Nahl, 16/10-11; Mü'minûn, 23/18-19; Rûm, 30/48-51; Yâsîn, 36/33-34; Kâf, 50/7-11; Vâkıa, 56/63-67; Abese, 80/24-32.

¹⁰ İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı* (çev. Mehmet Yolcu), c. I, İstanbul: Ekin Yayıncılık, 1998, s. 71.

¹¹ Hitti, c. I, s. 36.

¹² Derveze, c. I, s. 72; Hitti, c. I, s. 47-48.

¹³ Hitti, c. I, s. 37.

¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 941.

¹⁵ Müslim, *Buyu'*, 49-54.

satmanın haram olduğu¹⁶ şeklinde hükümler Hadis Literatürü'nde yer alır. Yine sanayileşmiş şehirlerde görülmeyecek, tarım toplumuna özgü birtakım sorunlara ve bunların çözümlerine hadislerde şahit oluruz. Örneğin, su kaynaklarının yetersizliği sebebiyle tarım arazilerinin sulanmasında bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Arazi sahiplerinin nöbetleşe sulama yaptıkları ve bu esnada bazı anlaşmazlıkların meydana geldiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise bu tür sorunlara binaen sulama konusunda bazı hükümler koyar. Örneğin, Zübeyr b. Avvâm ve Ensâr'dan bir kimse arasında yaşanan tartışmada, Hz. Peygamber Zübeyr b. Avvâm'ın daha yukarıda olan hurmalığını sulayarak, su miktarı topuk seviyesine çıkıncaya kadar suyu tutmasını daha sonra ise suyu aşağıdaki arazi sahibi için salmasını buyurur.¹⁷

Bütün elverişsizliğine rağmen bölgede biraz su olan her yerde sebzeler ve hurma ağaçları bitmektedir. Örneğin Yemâme komşu bölgelere buğday, Tâ'if üzüm ihraç etmektedir.¹⁸ Arabistan vahalarının diğer mahsulleri arasında nar, elma, kayısı, badem, portakal, limon, şeker kamışı, karpuz ve muz da bulunur.¹⁹ Hurma ise süt ile birlikte bedevi sofrasında başta gelen yiyecek maddesidir ve deve eti müstesna onun en esaslı gıdasıdır.²⁰ Arap Yarımadası ilaç yapımında yararlanılan tıbbî ve aromatik bitkilerin de birçok türüne ev sahipliği yapar. Bölge halkı bu bitkileri iyi tanıdığı gibi günlük yaşamında onlardan yararlanır.²¹

Bölge insanının yetiştirdikleri ve tanıdıkları bu ürünler hem Kur'ân hem de hadislerde zikredilir. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388)'de belirttiği üzere, Allah Kur'ân'da, cennet nimetlerine dair haberleri sunarken onlara kendi bildikleri bu nimetler üzerinden örnekler verir. Onların bildikleri meyve ve yiyecek isimlerini kullanırken, bilmedikleri acem meyve ve yiyeceklerinin ismini vermez.²² Hadisler söz konusu olduğunda da durum farklı değildir. Mesela, hurma 'güzel bir sahur yemeği' olarak hadislerde zikredilirken²³, iftarı hurmayla açmanın ise bereket sebebi olduğu ifade edilir.²⁴ "Hurma cennettendir."²⁵ hadisiyle hurma yalnızca bölgeye ait önemli bir ürün değil, aynı zamanda bir Cennet nimeti olarak zikredilirken, başka iklim ve coğrafyanın ürünü avokadoyu, hadislerde de cennet nimetleri arasında da göremeyiz.

Arap Yarımadası'nın ziraî çeşitliliği, bölge insanının bu ürünleri Tıp alanında kullanmasına sebep teşkil eder. Dolayısıyla bu hususta bir ilaç kültürünün oluştuğunu söylemek mümkündür.²⁶ Hz. Ayşe ile Urve arasında geçen bir konuşma da bu kültürün varlığına işaret etmektedir. Zira Urve, Hz. Ayşe'nin Dinî İlimleri bilmesini tabii bulurken, onun ilaçlar konusundaki hâkimiyetine şaşırır. Bunun üzerine Hz. Ayşe, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rahatsızlığı sırasında Arap Yarımadası'nın dört bir yanından hekimlerin ilaç tavsiyesinde bulunduğunu ve kendisinin bu ilaçlarla Allah Rasûlü'nü tedavi etmeye çalıştığını söyler.²⁷ Yine Esmâ bt. Umeys'in

¹⁶ Müslim, Buyu', 59.

¹⁷ Buhârî, Musâka'ât, 7-9.

¹⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), c. II, Ankara: Yeni Şafak Yayıncılık, 2003, s. 941.

¹⁹ Hitti, c. I, s. 38.

²⁰ Hitti, c. I, s. 38-39.

²¹ Faruk Bal, *Arap Yarımadasında Ticaret -Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi-*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015, s. 46.

²² Ebû İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-* (çev. Mehmet Erdoğan), c. II, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 77.

²³ Ebû Dâvûd, Siyâm, 16.

²⁴ Ebû Dâvûd, Siyâm, 21.

²⁵ İbn Mâce, Tıbb, 8.

²⁶ Bölgenin meşhur hekimleri hakkında, bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 801-804

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1969, s. 67; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 804.

Hız. Peygamber'in rahatsızlığı sırasında ona acı bir ilaç tattırıldığına dair kayıtlar²⁸ da Hz. Peygamber'in yakın çevresinin o günün Tıp anlayışına göre birtakım bitkisel tedavi yöntemleri hakkında bilgi sahibi olduklarını gösterir. Hz. Peygamber'in de söz konusu ilaç kültüründen haberdar olduğu hadislerden anlaşılmaktadır. Zira bölgedeki bazı bitkiler, Hz. Peygamber tarafından şifa kaynağı olarak nitelendirilir. Örneğin hadislere göre, yer mantarının suyu gözler için şifadır.²⁹ Kara tanecikler şeklindeki çörek otu ölüm hariç her derde devadır.³⁰ Her sabah acve hurması yiyen kişiye gün boyunca zehir ve sihir dokunmaz.³¹ Bir tür kök bitkisi olan *udu'l-hindide* türlü şifalar mevcuttur.³²

Hayvancılık

Tarımın ancak sınırlı bölgelerde yapıldığı Arap Yarımadası'nın en önemli gelir kaynağı hayvancılıktır.³³ Hayvanlar, sanayi konusunda gelişmemiş Araplar için önemli bir servet sayılır.³⁴ Şehirli Araplar arasında et, süt ve yününden yararlanmak için küçükbaş hayvancılık yapılmaktadır. Hayvanların sürekli su ve ot ihtiyaçları sebebiyle meralara çıkmak, hayvancılık yapan bu insanların uğraşlarından biridir. Bunun yanı sıra sürüleri satmak için Irak ve Şam pazarlarına gidilir.³⁵ Kur'ân'da deve, sığır, koyun ve diğer ehil hayvanlardan söz eden, onlardan elde edilen ürünlere, yararlarına değinen, onların yünlerinden, etlerinden, derilerinden ve sırtlarından yararlanmaya dikkat çeken pek çok Mekkî ve Medenî âyet görmemizin sebebi bu hayvancılık kültürüdür.³⁶ Aynı şekilde bu kültüre dair motifler Hz. Peygamber'in hayatı ve hadisler içerisinde de yer almaktadır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) çocukluk döneminde bir süre çobanlık yaptığını biliyoruz.³⁷ Anlaşılan o ki, hem bu çobanlık döneminden kalma tecrübeleri hem de içinde yaşadığı toplumun bu konudaki kültürü Hz. Peygamber'in hayvancılık konusunda bilgi edinmesine sebep olur. Zira Hz. Peygamber'in koyun yüzmeye çalışan birinin bunu beceremediğini görüp de ona bu işi nasıl yapacağını bizzat göstererek öğrettiğine dair bile rivayetlere rastlamak mümkündür.³⁸

Allah Rasûlü'nün, içinde bulunduğu topluma vermek istediği bazı mesajları, hem kendisinin hem de bu toplumun tanıdığı bu kültüre dair misallerden yola çıkarak anlattığı görülür. Mesela O, insanların birbirleri üzerindeki hak ve sorumluluklarına dikkat çekmek amacıyla onların iyi bildiği 'çobanlık' motifini kullanır. Hz. Peygamber'in ifadelerine göre her bir kimse idaresinde bulunan kimselerden ve eşyadan bir çobanın sürüsünden sorumlu olduğu gibi mesuldür. Sultan

²⁸ Buhârî, Tıbb, 21; İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), c. VIII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379, s. 148.

²⁹ Buhârî, Tıbb, 20.

³⁰ Buhârî, Tıbb, 7; Müslim, Selâm, 88-89.

³¹ Buhârî, Tıbb, 52; Et'ime, 43. Hz. Peygamber, Sa'd b. Ebi Vakkas'ın rahatsızlığının tedavisi için yine acve hurmasını tavsiye eder. Bkz. Ebû Dâvûd, Tıbb, 12.

³² Buhârî, Tıbb, 10, 26. Tıbb-ı Nebevî ile Arapların tıbbî tecrübeleri arasındaki ilişkiye dair değerlendirmeler ve detaylı örnekler için bkz. Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye -Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri-*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010, s. 39-185.

³³ Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (edt. Ahmet Yaman), Ankara: Fecr Yayınları, 2007, s. 41.

³⁴ Cevad Ali, c. VII, s. 111.

³⁵ Cevad Ali, c. VII, s. 116.

³⁶ Derveze, c. I, s. 81. Söz konusu âyetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/14; Nisâ, 4/119; Mâide, 5/2, 97, 103; En'âm, 6/136-144; Nahl, 16/5-7, 10, 66, 80; Hac, 22/28, 36-37; Furkân, 25/48-49; Yâsîn, 36/71-72; Mü'min, 40/79-80; Zuhuruf, 43/12-13; Nâziât, 79/31-33.

³⁷ Buhârî, İcâre, 2.

³⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 73.

tebasının çobanıdır, baba ailesinin çobanı, kadın ise kocasının evinin...³⁹ Bir başka rivayette haramlar ile helallerden bahseden Hz. Peygamber, bu ikisinin dışında kalan durumları yine hayvancılık dilinden bir temsile başvurarak anlatır. Hadise göre, böyle bir halde bulunan kimsenin durumu, sürüsünü bir koruluk alanın yanı başında otlatan çobanın durumu gibidir ki sürü her an o koruluğa girebilir.⁴⁰

Hayvanlar bölge insanı için bir dünya nimeti olmakla beraber, onların Cennet hayallerinde de yer alır. Onların, bu hayal dünyalarıyla yönelttikleri sorulara, Hz. Peygamber yine aynı doğrultuda hoşnut edici cevaplar sunar. Örneğin, cennette atların olup olmadığını soran bir kimseye Hz. Peygamber, Cennet'te onu istediği yere hemen uçuracak bir kanatlı at müjdesi verir. Bu cevap üzerine cennette develerin olup olmayacağı da sorulunca, Hz. Peygamber, cennete giren kimseye her istediğinin verileceğini söyler.⁴¹ Ayrıca Hz. Peygamber'e bir deve getirerek onu Allah yoluna bağışladığını söyleyen bir adama, Cennet'te kendisine bu devenin karşılığında 700 devenin verileceği müjdelendir.⁴²

Hayvancılıkla uğraşan bir toplumun sorunları da bu doğrultuda olduğu içindir ki hadisler içerisinde bu geçim vasıtasıyla ilgili muameleleri düzenlemeye yönelik birçok ayrıntı göze çarpar. Mesela, parasını, yavrusu gebe kalıncaya kadar ödemek koşuluyla, gebe devenin satılmasının yasaklandığı⁴³, memesinde süt birikmiş bir hayvan satın alan kimsenin hayvanı geri vermesi durumunda ne yapacağını belirtildiği⁴⁴, sahibinden izin almaksızın hayvanın sütünün sağılmamasının ifade edildiği⁴⁵ hadisler görürüz. Yine kayıp koyunla ilgili nasıl bir yol izlenmesi gerektiği⁴⁶, kaç koyunun kaç deveye denk sayıldığı⁴⁷, rehin edilmiş hayvandan yararlanılıp yararlanılamayacağı⁴⁸ gibi hayvancılığa dair birçok detay hadislerde mevzu edilir.

Yukarıdaki rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, bölge hayvancılığı açısından devenin önemi büyüktür. İstilahta deve için kullanılan birçok kelimenin mevcudiyeti⁴⁹ de bunu destekler. Deve göçebeliği, önemli bir toplumsal gücün potansiyellerini taşır. Diğer otlak hayvanlarından ziyade, develer, çobanlarının daha yoğun bir hareketlilik içinde olmasını sağlarlar. Çünkü develer yiyeceksizliğe, hatta susuzluğa diğer hayvanlardan daha uzun süre dayanabilir ve böylece su bulunan yerler arasında daha uzun süre yolculuk yapabilir. ⁵⁰ Göçebe hayatı süren bu insanlar bakımından deve, şüphesiz en faydalı ve kullanışlı hayvandır. Onsuz çöl, oturulup yaşanacak bir yer olarak tasavvur olunamaz.⁵¹ O, göçebenin azık kaynağı, onun nakil vasıtası ve aynı zamanda mübâdele aracıdır. Su yerine onun sütünü içer, etiyle ziyafet çeker, derisi ile örtünür, yününden çadırını örer, gübresini yakacak olarak kullanır, sidiğinden bir nevi saç losyonu ve ilaç imal eder.⁵² Araplarda, hayatın ayrılmaz bir parçası olan bu hayvanın adı doğal olarak hadislerde de

³⁹ Buhârî, Cum'a, 11; İstikrâz, 21.

⁴⁰ Buhârî, İmân, 39; Müslim, Mûsâka'ât, 107.

⁴¹ Tirmizî, Sıfâtü'l-Cennet, 11.

⁴² Müslim, İmâre, 132.

⁴³ Müslim, Büyü', 5-6.

⁴⁴ Müslim, Büyü', 23-28.

⁴⁵ Buhârî, Lukata, 8; İbn Mâce, Ticâret, 68.

⁴⁶ Buhârî, Lukata, 3.

⁴⁷ Buhârî, Şerike, 16.

⁴⁸ Buhârî, Rehn, 4.

⁴⁹ Cevad Ali, c. VII, s. 115.

⁵⁰ Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)* (çev. İzzet Akyol), c. I, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, s. 85; Hitti, c. I, s. 42.

⁵¹ Hitti, c. I, s. 41.

⁵² Hitti, c. I, s. 41.

çokça geçer. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, hayvancılık alanına ait dilin kullanıldığı hitaplarda deve üzerinden temsillere rastlanır. Örneğin Hz. Peygamber, siyahî bir çocuk doğurduğu için karısından şüphelenen bir kimseye, onun bizzat hayatında yer alan develeri örnek göstererek durumunu açıklar. Adamın kızıl renk develerinin olduğunu öğrenen Hz. Peygamber (s.a.s.), onların aralarında boz bir devenin olup olmadığını sorar. Adam boz bir devenin olduğunu söyleyince de bu sefer kızıl develer arasında onun nasıl boz renkte olabildiğini sorar. Adam onun soyuna çekmiş olabileceği cevabını verince de Hz. Peygamber, adamın çocuğunun da aynen bu şekilde soyuna çekmiş olduğunu ifade eder.⁵³ Yalnızca dünyevî problemleri çözerken değil, âhirete dair mesajlar verirken de bu hayvanın adı zikredilir:

Kıyamet günü insanlar üç şekilde haşrolunacaklar. Bunlardan birinci grup, (Cennet'i) isteyerek (Cehennem'den) kaçanlardır; ikinci grup, iki, üç, dört, hatta on kişi bir deveye binip (meşakkatle de olsa cennete) giden kimseler gibidir. Diğerlerini ise Cehennem toplayacak, geceledikleri yerde onlarla birlikte geceleyecek, dinlendikleri yerde onlarla birlikte dinlenecek, sabahladıkları yerde onlarla birlikte sabahlayacak, akşamladıkları yerde onlarla beraber akşamlayacaktır.⁵⁴

Bu hadisle, insanların Kıyamet'teki halleri o dönemde bir araç olarak kullanılan deve üzerindeki durumlarına teşbih edilerek açıklanmaya çalışılır. Yine daha önce yukarıda da görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in onlara vaat ettiği Cennet de devesiz bir yaşam tasavvur edemeyen Arapların talepleri doğrultusunda içinde develerin de dolaştığı bir Cennet halini alır.⁵⁵

Devenin Arap'ın hayatındaki yeri onların Hukuk diline de yansır ki Hz. Peygamber tarafından bu dilin devam ettirilir. Örneğin, kan bedelinin câhiliye döneminde deve üzerinden hesaplanması geleneği Hz. Peygamberce de sürdürülür. Kasten adam öldüren bir kişiye kısas veya maktulün ailesine diyet verme cezası gerektiğini söyleyen Hz. Peygamber diyet miktarını 100 deve olarak belirler.⁵⁶

Devenin etinden, sütünden ve hatta sidiğinden bile yararlanıldığını gördüğümüz bu toplum geleneğinin Hz. Peygamber'in hayatındaki izdüşümüne dair bir başka örnek de -ilk bakışta kabul edilemez görünse de- Hadis Literatürü aracılığıyla bize nakledilmektedir. Zira deve idrarı bir ilaç olarak Hz. Peygamber tarafından da tavsiye edilir. Rivayete göre, mide ağrısından şikâyetçi bir grup insan Medine'de kalmak istemezler. Hz. Peygamber onları bir deve çobanına gönderip develerin sütünden ve idrarından içmelerini söyler. Adamlar ise bunu tatbik ederek iyileşirler.⁵⁷

Bölgede gördüğümüz bir diğer hayvan ise Arabistan'a en son giren metalden biri olan atır.⁵⁸ Beslenmesi ve bakımı çöl adamı için bir mesele teşkil eden at, lüks ifade eden bir

⁵³ Buhârî, Talâk, 26.

⁵⁴ Buhârî, Rikak, 45; Müslim, Cennet, 59.

⁵⁵ Müslim, İmâre, 132; Tirmizî, Sifâtü'l-Cennet, 11.

⁵⁶ Tirmizî, Diyât, 1; Ebû Dâvûd, Diyât, 16; Zekât, 26. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, Ankara: Otto Yayınları, 2016. s. 133-135.

⁵⁷ Buhârî, Tıbb, 6. Deve sidiğinin söz konusu durum dışında da tedavi amaçlı kullandığına dair, bkz. Buhârî, Tıbb, 57. Buhârî'nin ilk şârihlerinden İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) bu hususta İmam Mâlik'e (ö. 179/795) atfla aktardığı ifadeler için bkz. Ebû'l-Hasan Ali İbn Halef İbn Abdilmelik İbn Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Ebû Temim Yâsir İbn İbrahim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, c. 9, s. 396. Ayrıca konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Ünal, İsmail Hakkı. "Tıbb-ı Nebevî'nin Kaynağı", *2015 Adana Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi Bildirileri*, (edt: Hasan Akkanat, Ertuğrul Döner) Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s. 33-34.

⁵⁸ Hitti, c. I, s. 40.

hayvandır. Ona sahip olmak, bir servetin mevcudiyetini farz ettirir.⁵⁹ Bu yüzden, İslam öncesi dönemde nadir bulunan bir hayvandır. Bedir Savaşı esnasında ancak belli bazı kişilerin atları vardır ve Kureyşliler'de bulunan at sayısı yüze ulaşmaz.⁶⁰ Onun önem ve değeri, bedevi akınlarının başarısı için gerekli sür'at ve atıklığı temin etmesindedir.⁶¹ Günümüz savaş teknolojisinin o günkü karşılığı, iyi atların da içinde bulunduğu bir techizat anlamına geldiği için Kuran'da da atın, bu meyanda zikredildiği görülür. Düşmanları korkutmanın bir yolu, elden gelen tüm güç ve kuvvetin yanında savaş atlarını da hazırlamaktan geçmektedir.⁶² Atın, savaşçı Araplar nezdindeki değeri, Kur'ân'da üzerlerine yemin edilmesinden de anlaşılabilir: *"Andolsun soluk soluğa koşan, tırnaklarıyla yerden kıvılcımlar çıkaran, sabahın erken vaktinde baskın yapan, tozu dumana katan ve düşmanın tam ortasına dalan atlara ki..."*⁶³

Bölgede az bulunan bir hayvan olması, atın zekâtı konusunda farklı bir muâmelenin doğmasına sebep olur. Zira sahip olunan deve, sığır, koyun vb. hayvanlar için nisab miktarı belirlenip de zekât alınırken⁶⁴, atlar için zekât gerekli görülmez.⁶⁵ Muhtemelen, bu uygulama bölgede az bulunan fakat cihad için gerekli görülen bu hayvanların yetiştirilmesini teşvik etmeye yöneliktir. Buna yönelik bir diğer uygulama da savaş sonrasında elde edilen ganimeti Hz. Peygamber'in (s.a.s.), atlılara yayalardan fazla pay vermek suretiyle bölüştürmesidir.⁶⁶

At, bölgede aynı zamanda spor için de kullanılır: Cirit oyunu, koşu ve av.⁶⁷ Elbette bu spor dalları, Arapların savaş kabiliyetlerini de geliştirmektedir. Hz. Peygamber de bu amaçla düzenlenen spor müsabakalarında yer alarak bizzat yarışlara katılmıştır.⁶⁸

Arapların balıkçılık ile uğraştıkları da görülmektedir.⁶⁹ Uygun şartlara sahip bulunmayan Kızıldeniz'de balık yok denecek kadar az olup Umman Denizi ise daha yoğun bir balıkçılık alanıdır. Balıkçılığın fazla bir önem taşımadığı Basra Körfezi'nin de daha çok Umman Denizi'ne komşu olan kesimlerinde balık avlanır. Basra Körfezi'nde balıkçılığın yanında diğer bir deniz faaliyeti olarak inci avcılığı yer alır.⁷⁰ Bu geçim kaynağı dolayısıyla, Hz. Peygamber'e bu yönde sorular geldiği de görülür. Örneğin, balıkçılıkla uğraşan bir sahabe, Hz. Peygamber'e gelerek, denize çıktıkları vakit yanlarına az miktarda su aldıklarını, gerektiğinde deniz suyu ile abdest almanın uygun olup olmadığını sorar. Hz. Peygamber ise denizin suyunun temiz, ölüsünün de helal olduğunu, bunda bir mahzûr olmadığını ifade eder.⁷¹

Arıcılık da Arapların ekonomik kaynaklarından. Dolayısıyla bal, en değerli gıda ürünlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Birçok hastalığın tedavisinde bal kullanılır.⁷² Balın bu

⁵⁹ Hitti, c. I, s. 41.

⁶⁰ Cevad Ali, c. VII, s. 115-116. İbn Habîb'in, at sahibi olan az sayıdaki kimseleri zikrettiği listesi için bkz. Muhammed el-Bağdâdî İbn Habîb, *Kitâbu'l-Munemmak fî Ahbâri Kureyş* (thk. Hürşid Ahmed Faruk), Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1985, s. 419-420.

⁶¹ Hitti, c. I, s. 41.

⁶² Enfâl, 8/60.

⁶³ Âdiyât, 100/1-5.

⁶⁴ Buhârî, Zekât, 38; Ebû Dâvûd, Zekât, 5.

⁶⁵ Buhârî, Zekât, 45; Ebû Dâvûd, Zekât, 5.

⁶⁶ Müslim, Cihâd ve Siyer, 17; Ebu Dâvûd, Harâc ve İmâra, 24; Cihâd, 154.

⁶⁷ Hitti, c. I, s. 41.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, Cihâd, 60.

⁶⁹ Bkz. Cevad Ali, c. VII, s. 117-125.

⁷⁰ Büyükcoşkun, c. III, s. 251.

⁷¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 41.

⁷² Cevad Ali, c. VII, s. 118.

tedavi edici yönü hadislere de konu olur. Bal şerbeti içmenin şifa kaynağı olduğu⁷³, her ay üç kere bal yiyen kimseye bela (hastalık) uğramayacağı⁷⁴ ifade edilerek bölgenin bu değerli ürünü Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilir.

Ticaret

Arap Yarımadası'nın iklimi ve coğrafi şartları sebebiyle, halkın yeteri kadar ürün yetiştirememesi ve ihtiyaçlarını dışarıdan temin etmeye çalışması ticaretin önem kazanmasına yol açmıştır. Bununla beraber Arap Yarımadası'nda yalnızca bundan dolayı ticarete meyledildiğini söyleyemeyiz. Bunun bir diğer sebebi Yarımada'nın stratejik konumudur. Çünkü Yarımada şehirlerinin hemen hepsi yerel büyük pazarların kurulduğu yerlerde, uluslararası ticaret yolları ve limanları üzerinde bulunmaktadır.⁷⁵ Yarımada'dan geçen iki büyük ticaret yolu vardır. Bu yollar Şam ile Hint Denizi'ni birleştiren yollar olup, biri Kuzey yoludur; Fars Körfezi'ni takip edip Hadremut'dan Bahreyn'e, oradan da Sur'a gider. İkinci yol yine Hadremut'dan başlar, Kızıldeniz'in hizasında Necd sahrasının susuz kısmını ve sahilin sivri ve yalçın tepelerini bir tarafa bırakır. Mekke, bu yolun takriben yarısında ve Yemen ile Batra (Petra) ortasındadır.⁷⁶ Medine de aynı yol üzerinde yer almaktadır. Basra, Suhar, Maskat, Şıhr, Aden ve Cidde gibi şehirler liman kentleridir ki Hint ve Çin mallarının transit ticareti bu şehirler üzerinden gerçekleşmektedir.⁷⁷ Bunun yanı sıra, Yarımada, sadece ticarete aracılık etmez, baharat ticaretinin önemli kalemlerini de uluslararası piyasalara arz eder. İşlenmiş deri, bazı kıymetli taşlar, hurma ve bir takım kumaşlar Yarımada'nın uluslararası piyasalarda alıcı bulan malları arasındadır.⁷⁸ Deniz yolunun emniyetli görülmemesi taşımacılığın Arabistan yolu ile nakledilmesine sebep olur. Her ne kadar kara yolu uzun ve tehlikeli olsa da tüccarlar bu tehlikeyi yok etmeye önem verirler. Örneğin, ticaret eşyaları kabilelerle toplu halde yola çıkarılır ve kabileler belirli yollardan belli vakitlerde hareket ettirilir.⁷⁹ Ticaret yolları Araplara büyük faydalar sağlamış ve geniş kazanç kapıları açmıştır. Onlardan bazıları yollar üzerindeki şehirlerde kendi hesaplarına alışveriş yapmışlar, bir kısmı da sürücü, koruyucu ve rehber olarak istihdam edilmişlerdir.⁸⁰

Genel olarak Yarımada'da ticarî faaliyetlerin durumu böyle olmakla beraber, Mekke ve ahalisinin ticaretteki yerine ayrıca değinmek gerekmektedir. Mekke, Hicaz'daki diğer merkezi yerleşim bölgelerine oranla elverişsiz şartlara sahiptir. Yeraltı suları, sulu tarıma yetecek seviyede olmadığından hiç büyük vahası yoktur.⁸¹ Zira yağmur görülse de bu muntazam bir yağış şeklinde değil, büyük sellere sebep olan sağanak şeklindedir⁸² ki bunun da ziraat açısından bir faydası yoktur. Mekke'nin bu özelliklerinin Kur'an'da da zikredildiğini görürüz.⁸³ Toprakların verimsiz ve suların az olmasının bir sonucu olarak, Mekke halkı ziraat ile uğraşamazlar; bunun

⁷³ Buhârî, Tıbb, 3, 4, 15.

⁷⁴ İbn Mâce, Tıbb, 7.

⁷⁵ Bal, s. 123.

⁷⁶ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)* (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976, s. 41.

⁷⁷ Bal, s. 123.

⁷⁸ Bal, s. 120.

⁷⁹ Emin, s. 40-41.

⁸⁰ Emin, s. 41.

⁸¹ Hodgson, c. I, s. 93.

⁸² Cevad Ali, c. VII, s. 7.

⁸³ İbrâhîm, 14/37.

yerine yaz-kış, karada ve denizde ticaret için seferber olurlar.⁸⁴ Onların bu seferleri vasıtasıyla geçimlerini temin ettiklerine Kur'ân'ın da işaret etmesi bundandır.⁸⁵

Mekkelilerin ticarî kabiliyet ve üstünlük sahibi olmalarında Hz. Peygamber'in kabilesi Kureyş'in payı büyüktür. Çünkü yaz-kış seferlerini ilk başlatan kişi Kureyş kabilesinden Abdimenaf oğlu Haşim'dir.⁸⁶ Ticarî faaliyetlerinin yetersiz olduğu o dönemde Haşim'in ve onun ölümünden sonra kardeşleri Muttalib, Abdüşşems ve Nevfel'in civar ülke hükümdarlarıyla, "İlâf" adı verilen birtakım ticarî antlaşmalar yapması⁸⁷ Kureyş'i tanınır kılmakla kalmamış genel olarak Mekke'yi de ticarî bir merkez haline getirmiştir. Kureyşliler, kuzeyde Akdeniz Ülkeleri, Suriye, Filistin, Anadolu sahilleri ve Kuzey Mısır ile baharat ve diğer önemli bazı mahsulatın yetiştiği bölgeler arasında irtibatı sağlamakta⁸⁸, İslâm öncesi Arabistan'ın uluslararası ticarî organizasyonlarının başında yer almaktadırlar. Mekkeliler, Bizans, İran, Habeşistan, Yemen ve diğer bölge hükümdarları ile ticarî antlaşmalar imzaladıkları için her yıl âdetleri olduğu veçhile Suriye, Mısır, Irak, Yemen ve Habeşistan'a kervanlarla gitmektedirler.⁸⁹ İslâm öncesi dönem, tüm bu faaliyetlerin merkezinde olan Mekkelilerin ticarete en parlak ve aktif oldukları dönemdir.⁹⁰

Bu yoğun ticarî Mekke ortamında dünyaya gelen Hz. Peygamber (s.a.s.) aynı zamanda tüccar-kervancı bir aileye mensuptur⁹¹ ve dolayısıyla bu ticarî kültürden uzak kalması mümkün değildir. Bunun sonucunda, nasıl ziraat ve hayvancılığa dair izleri Hz. Peygamber'in hayatında görmek mümkünse aynı şey ticarî hayat için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in daha küçük yaşlardan itibaren çobanlık yaptığı gibi ticarî faaliyetlere giriştiğine de şahit olmaktadır. Doğmadan evvel babasını, bir süre sonra annesini ve yine çocuk yaşta kaybeden Hz. Peygamber, amcasıyla beraber Suriye'ye doğru ilk ticarî seferine çıktığında henüz 10 yaşındadır.⁹² Sonrasında da bu ticarî seyahatlerinin devam ettiği görülür.⁹³ O'nun ticaretteki başarısı gençlik zamanlarında Hz. Hatice'nin yanında çalışması ve nihayetinde onunla evlenmesiyle sonuçlanır.⁹⁴

Arap tüccarlar uluslararası seyahatler sırasında bazı sıkıntılar yaşamaktadırlar. Örneğin Bizanslı resmi yetkililer Araplara şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Onlar için muayyen bölgeler hazırlayıp, bu bölgeleri aşmayı yasaklamaktadırlar.⁹⁵ Kimi ziyaretçiler sınır kapılarında gümrük prosedürleri sebebiyle sert tutumlarla karşılaşmaktadırlar.⁹⁶ Onlar için bir diğer sorun da vergi sorunudur. Çünkü devletler ticaret mallarının getirildiği panayirlarda, 1/10 nispetinde bir vergi

⁸⁴ Derveze, c. I, s. 59; İbn Habîb, s. 219-220.

⁸⁵ Bkz. Kureyş, 106/1-4.

⁸⁶ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdül-Hafiz Şiblî), Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1936, I, 143; Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, c. I, Beyrut: Dâru Sadır-Dâru Beyrut, 1957, s. 75.

⁸⁷ İbn Habîb, s. 41-45; Hamidullah, Muhammed, "El-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (çev. İsmail Cerrahoğlu), Cilt:9, Sayı:1, Yıl:1961, s. 216-218.

⁸⁸ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), c. I, İstanbul: Kayihan Yayınları, 1985, s. 85.

⁸⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 21.

⁹⁰ Cevad Ali, c. VII, s. 285.

⁹¹ Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri" (çev. Abdullah Aydın), *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV, Yıl:1980, s. 327.

⁹² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 332; Hamidullah, "Hz. Peygamber'in Seyahatleri", s. 30.

⁹³ Bkz. Hamidullah, "Hz. Peygamber'in Seyahatleri", s. 329-338.

⁹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 56-64.

⁹⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 955.

⁹⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 331.

almaktadırlar.⁹⁷ Bununla beraber vergi almak yalnızca yabancı ülkelerin değil Mekkeliler'in de âdetidir. Zira İbn Sa'd (ö. 230/845) Kusayy b. Kilab'dan bahsederken, onun da Mekke'ye gelenlerden vergi aldığını ifade etmektedir.⁹⁸

Görünen o ki, Allah Rasûlü, gerek kendisine gerekse de kavmine uygulanan bu gümrük muamelelerinden son derece rahatsızlık duymaktadır. Dolayısıyla biz, Hadis Literatürü'nde, 'vergi memurunun Cennet'e giremeyeceği'⁹⁹ ya da 'vergi görevlisinin yerinin cehennem olduğu'¹⁰⁰ şeklindeki ifadelerle rastlayabiliyoruz. Bu hususla ilgili olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) naklettiği bir diğer rivayetten ise, yine bu memurların Allah katındaki vaziyetlerinin hiç de hoş olmadıkları anlaşılır. Rivayete göre Dâvûd peygamber (a.s.), ehline, gecenin bir vakti kalkıp namaz kılmalarını buyurur. Çünkü gecenin o saati tüm duaların cevap bulacağı bir saattir. Fakat iki kişinin duasına icabet edilmez ki onlardan biri sihir yapan kimse iken diğeri vergi memurudur.¹⁰¹ Elbette, bu rivayetlerden vergi memurluğunun, insanın Allah katındaki değerini düşürecek bir meslek olduğu sonucunu çıkaramayız. Anlaşılan o ki, bölge insanı ve Hz. Peygamber (s.a.s.) gittikleri yerlerde rastladıkları olumsuz tutumlar karşısında o kadar bunalmışlardır ki bu durum Hz. Peygamber'in sözlerine bu şekilde yansımıştır. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber gerek vergi gerekse pazar konusunda içinde buldukları sıkıntıları aşmak amacıyla kalıcı çözümler üretmeye çalışır. Medine'de bir pazar kurulması için bizzat uygun mekân arayışı içine girer ve nihayetinde istediği gibi bir yer bulunca kurulan bu pazarın sürekli açık kalmasını ve kimseden de vergi alınmamasını buyurur.¹⁰² Bu pazarın bölgede kabul gördüğü ve aynen diğer pazarlar gibi, yabancı tüccarlar tarafından ziyaret edildiği anlaşılmaktadır. Zira Allah Rasûlü'nün, şehir dışından gelen tüccarların mallarını onlar piyasayı öğrenmeden almayı yasaklaması¹⁰³, pazarın yabancı tüccarlara da mesken olduğunu gösterir. Bununla beraber vergi muafiyetinin pazara gelen herkes için mi yoksa yalnızca Müslümanlar için mi geçerli olduğu tartışmalıdır.¹⁰⁴

Mekkeliler, ticaret maksadıyla gittikleri yabancı ülkelerin yüksek rütbeli memurlarıyla bir araya gelmektedirler. Hatta şair olanları kralların saraylarına gidip onları metheden sözler söylerler ki Mekke asilzadelerini Habeşistan Necaşî'si'nin, İran kisrasının, Mısır valisinin, Yemen, Gassan ve Hire krallarının yanında görmek mümkündür.¹⁰⁵ Bunun sonucunda onlar, büyük ölçüde edebî ve manevî faydalar da elde etmişlerdir. Ticaretle meşguliyetleri sebebiyle Suriye, Habeşistan, Mısır ve diğer ülkelere sık sık gidip gelmeleri, Rum ve Farslar gibi eski medeniyet sahibi topluluklarla ilişki kurmaları, onların, bu milletlerin siyasî, içtimâî ve edebî durumlarını öğrenmelerine imkân vermiştir. Onlar, bu milletlerin bazı üstünlüklerini öğrenerek vahalarda

⁹⁷ Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984, s. 13.

⁹⁸ İbn Sa'd, c. I, s. 70; Tuğ, s. 16.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, İmâre, 7; Kâsım b. Sellâm Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl* (thk. Muhammed Halil Herras), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406, s. 524.

¹⁰⁰ Ahmed İbn Hanbel, c. IV, s. 109; Ebu Ubeyd, s. 524; Hamidullah, bu hadislerden yola çıkarak, Bizans sınır kapılarında Hz. Peygamber'in başından sıkıntılı bazı olaylar geçmiş olabileceği sonucunu çıkarır. Bkz. *İslam Peygamberi*, c. I, s. 331.

¹⁰¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmecûd), c. V, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415, s. 460.

¹⁰² İbn Mâce, Ticâret, 40.

¹⁰³ İbn Mâce, Ticâret, 16.

¹⁰⁴ İlgili görüş ve rivayetler için bkz. Tuğ, s. 84-86.

¹⁰⁵ Hamidullah, "El-İfâ", s. 216.

yaşayanların ulaşamadığı fikir seviyesine yükselmiş, sonradan İslamî fetihler esnasında önemi görüleceği gibi kendilerine komşu milletlerin siyasî ve diğer durumlarını öğrenmişlerdir¹⁰⁶

Ticaret ve bu doğrultudaki seyahatlerin, Mekkeliler'in dünyaya açılıp, farklı kültürleri tanıyarak çeşitli tecrübeler edinmelerine katkı sağladığını söylerken, Hz. Peygamber'i bundan uzak tutmak mümkün olmasa gerektir. Zira Hz. Peygamber, iş hayatında Hicaz bölgesinin pek çok yerini gezmiştir. Dolayısıyla bu seyahatler, O'nun da yaşadığı coğrafyanın insanlara sunduğu imkânlar ve sıkıntılar hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamıştır.¹⁰⁷ Hz. Peygamber'in, tüm peygamberler gibi akıl, zekâ, ferâset gibi vasıflara sahip olduğu da göz önünde bulundurulursa, O'nun, karşılaştığı farklı kültürlerle gözünü kapatması, onlar üzerine tefekkür etmemesi ve edindiği birikimi kullanmaması elbette söz konusu olamaz. Seferler sırasında kabile ve yerleşim birimlerini, pazarlarda karşılaşılan muhtelif kabilelerden insanları, pazardaki mal çeşitlerini ve pazarlık esnasında anlaşmayı sağlayan hitap tarzlarını göz önüne aldığımızda, Hz. Peygamber'in buralardan bazı kelimeler öğrendiği açıktır.¹⁰⁸ Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zaman zaman bazı yabancı kelimeler kullandığı da nakledilmektedir. Mesela, bir kız çocuğuna giydirdiği elbisenin yakıştığını ifade etmek için Habeş dilinde 'güzel' anlamına gelen bir kelime kullandığı kaydedilir.¹⁰⁹ Yine Hz. Peygamber'in, Medine'ye gelen Abdulkays kabilesinden ziyaretçilere, memleketlerine has bazı ifadelerle sorular sorduğunu biliyoruz. Hatta bölgeleri hakkında bu detaylı bilgi ve ifadelerin ziyaretçileri şaşırtması üzerine Hz. Peygamber, bilgilerinin daha önce onların memleketlerinde bulunmasından kaynaklandığını ifade eder.¹¹⁰

Araplar arasında emziren eşlerle beraber olmanın çocuğa zarar vereceği şeklinde bir inanç mevcuttur.¹¹¹ Bu meyanda, Hz. Peygamber de emziren annelerle kocalarının birlikte olmalarını yasaklamayı düşünür, fakat Bizans ve İranlılarda böyle bir yasağın olmadığını ve çocukların da bu durumdan zarar görmediğini hatırlayınca bu düşüncesinden vazgeçer.¹¹² Hz. Peygamber'in böyle bir yasak koymaktan farklı kültürlerden edindiği tecrübe sonucunda vazgeçtiği kendi ifadesinden anlaşılmaktadır.

Anlaşıldığı gibi, Mekke ekonomisinin belkemiğini oluşturan ticarî faaliyetler, Mekkelilerle beraber Hz. Peygamber için de bir tecrübe kaynağı olmuştur. Bunun yanı sıra tüm bu tecrübeler, Hz. Peygamber'in peygamberlik süreci içerisindeki söz ve davranışlarında da etkili olmuştur. Zira kendi ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Allah Rasûlü seyahatleri neticesinde İranlı ve Rumlarla karşılaşmış, onların hayatları ve birtakım özel hallerine dair bilgi edinmiş olmasa, biz emziren kadınlarla eşlerinin birlikteliğini yasaklayan bir rivayetle karşı karşıya kalacaktık.

¹⁰⁶ Hasan, c. I, s. 85. Hamidullah da ticarî seyahatlerinin bir neticesi olarak, Mekkelilerin dinî olduğu kadar siyasî bakımlardan da fetihlere teşebbüs etmelerinden evvel, bizzat bu ülkelerin örf ve âdetlerini, hususiyetlerini, kanunlarını, buralara ulaşmak için izlenen yolları mükemmel bildiklerini belirtir, bkz. *İslam Peygamberi*, c. I, s. 21.

¹⁰⁷ Salih Karacabey, *Hız. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002, s. 228-229.

¹⁰⁸ Abdülkadir Palabıyık, "Garîbu'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülğâfir b. İsmâ'il el-Fârisî'nin 'el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîhi Müslim' Adlı Eseri", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1997, s. 29.

¹⁰⁹ Buhârî, Libâs, 22; Ebû Dâvûd, Libâs, 2.

¹¹⁰ Ahmed İbn Hanbel, c. IV, s. 206; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 59; Casim Avcı, *Hız. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul: Hayyikitap, 2008, s. 108. Hz. Peygamber'in kullandığı yabancı kelimelere dair daha fazla örnek için, bkz. Palabıyık, s. 30.

¹¹¹ Müslim, Nikâh, 143.

¹¹² Müslim, Nikâh, 140-141.

Mekkelilerin ticarî gelirleri, seyahatlerin yanı sıra belirli zamanlarda Mekke'ye gelen hacılara da bağlıdır.¹¹³ Çünkü hac ve ticaret maksadıyla gelenler talep gören hemen her malı, Mekke'ye taşımaktadırlar. Bunun yanında Umre maksadıyla senenin geri kalan aylarında da ziyaretlerin devam etmesi, hemen her mevsimde Mekke ticaretini canlı tutar. Hac mevsimi, özel olarak Mekke, genel olarak Arap Yarımadası için en ehemmiyetli ticaret mevsimidir. Hac aylarıyla birlikte kervanların geçtiği tüm merkezlerde alışılmışın dışında bir ticarî hayat başlar. Mekke ise tüm yolcuların bir araya geldiği mühim ticarî merkez olur.¹¹⁴ Çok seyahat etmeleri ve bu yolla dünyayı görmeleri sonucunda ilim, irfan, deneyim ve dirâyet bakımından Arapların en ileri gelenleri olan Kureyşliler, Kâbe'nin kendi geçimleri açısından önemini iyi bildiklerinden, o kutsal yeri en güzel şekilde yönetmeye ve Arabistan'ın her köşesinden halkın oraya toplanması için ellerinden geleni yapmaya çalışırlar. Bu nedenle uygun yerlerde hacılara su vermek, yemek yedirmek için özel yerler kurdukları gibi, Kâbe'nin çevresini, savaş, düşmanlık ve mücadelenin yasak olduğu bir yer (Harem) kabul ederler.¹¹⁵

Arapların insanları memleketlerine çekmek için itina gösterdikleri bir başka şey "haram aylar"dır. O aylara hürmeten adam öldürmezler, hukuksuz sayılan işlerden uzak dururlar.¹¹⁶ Bir adam bu aylarda babasının katiline bile rastlarsa ona dokunmaz.¹¹⁷

Haram aylar dört tanedir: Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb.¹¹⁸ Zilhicce, adından da anlaşılacağı üzere, Hac ayıdır. Zilkade ve Muharrem ayları Hac hazırlıklarının yapılabilmesi ve ziyaretçilerin dönüş güvenliklerinin sağlanabilmesi amacıyla haram aylardan sayılır. Receb ayının, Arap Yarımadası'nın uzak bölgelerinden umre amacıyla gelen kimselerin geliş-gidişlerini te'min etmek amacıyla haram aylar içerisinde sayıldığı ifade edilmekle beraber, bazı kabilelerin bu ayda Allah'a yakınlaşmak amacıyla putlarına kurban kestikleri için kutsal kabul edildiği de kaydedilir.¹¹⁹ Bu haram aylarda Ukaz, Zulmecaz, Mecenne panayırları kurulur. Panayırlara gelen misafirleri, alışveriş ve Hac ziyaretine teşvik için türlü faaliyetler düzenlenir.¹²⁰ Cevad Ali Câhiliye Araplarının, Şaban ve Ramazan aylarına da aynen haram aylara gösterdikleri gibi saygı gösterdiklerinden bahseder. Onun kanaatine göre, bunun sebebi nesî uygulamasıdır. Onlar nesî yaparak aylarla oynadıkları ve zaman zaman Şaban ve Ramazan'ı da haram ay saydıkları için bu iki ay da onların gözünde önemlidir. Kureyş bu iki aya da hürmet gösterir. Bu iki ay İslam döneminde de kıymetli görülmeğe devam etmiştir.¹²¹

¹¹³ Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi* (çev. Nejdet Gök), c. I, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 48.

¹¹⁴ Bal, s. 131-132.

¹¹⁵ Zeydan, c. I, s. 48; Hasan, c. I, s. 85; Hacıları ağırlama vazifeleriyle ilgili olarak bkz. İbn Hişâm, c. I, s. 143-144; İbn Sa'd, c. I, s. 72-73. Harem bölgesinin câhiliye döneminde de kutsal kabul edildiğini gösteren bir işaret olarak İbn İshâk'ın cümlelerini zikredebiliriz. O, Abdulmuttalib'in Fîl Vakası zamanında Kâbe'nin yanında durarak ettiği duayı aktarır ki, Abdulmuttalib, bu duasında, Allah'a 'kutsal belde'yi düşmanlarına çığnetmemesi için yalvarmaktadır. Bkz. *Sîre*, s. 61.

¹¹⁶ Cevad Ali, c. VIII, s. 471; Seyyid Muhammed Şukri Âlûsî. *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, c. III, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, ty., s. 71.

¹¹⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), c. IV, İstanbul: Azim Dağıtım, ty., s. 332.

¹¹⁸ Cevad Ali, c. VIII, s. 471; Âlûsî, c. III, s. 71.

¹¹⁹ Cevad Ali, c. VIII, s. 477-478.

¹²⁰ Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 100-101; Arap panayırları hakkında detaylı bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 944-956.

¹²¹ Cevad Ali, c. VIII, s. 485.

Araplar haram aylar boyunca kavgasız, savaşı durmaya dayanamazlar.¹²² Ayrıca kamerî takvime göre hac zamanının yılın bütün mevsimlerini dolaşması, panayırlardaki ticarî hayatı olumsuz etkilemekte ve ticaretten beklenen kâr elde edilememektedir. Yaz aylarında seyahat ise daha zordur. Arapların, bu sakıncaları ortadan kaldırıp ticarî faaliyetlerini rahatça yapmak, Yarımada'nın iklimine uygun tarım ürünlerini panayırarda pazarlamak ve kendilerince uygun mevsimde seyahat etmek amacıyla hac mevsimini sabitlemek için kamerî takvimi şemsî takvime uyarlayıp nesî uygulamasına başvurdukları görülmektedir.¹²³ Onlar bu uygulamayla, asıl haram ay Muharrem iken, Safer'i haram ay sayarak takvimle oynamış ya da bazı ulemânın dediği gibi, bir ayın hürmetini başka bir aya ertelemiş olurlar.¹²⁴

Câhiliye Araplarının ticarî amaçlarla icra ettikleri 'haram ay' uygulaması, İslamî dönemde vahiy ve Hz. Peygamber tarafından onaylanarak devam ettirilir. Hz. Peygamber'in haram ayları kabul ederek, bu ayların hürmetine hassasiyet gösterdiği şu vâkıadan anlaşılabilir: Bedir savaşından iki ay önce, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Kureyş'i gözetlemekle görevlendirdiği müfreze, Kureyş'in kervanlarını görünce henüz Receb'e bir gün olduğunu düşünerek onlarla çarpışır, onları yenip kervanı ve esirleri alarak Hz. Peygamber'e gelirler. Ellerinde ganimet ve esirlerle gelen savaşçılara ise Hz. Peygamber, "Ben size haram ayda savaşmayı emretmedim!" diyerek çıkışır ve kendisine ayrılmış beşte birlik ganimet payını almayı da reddeder.¹²⁵

Ayların sayısının Allah katında 12 olduğunu, bunlardan 4'ünün ise haram aylar olduğunu açıklayan âyet, aynen Arapların âdeti olduğu üzere, bu aylarda savaşı yasaklar.¹²⁶ Bunun yanı sıra devamındaki âyette nesî uygulaması şiddetle yasaklanır. Haram ayları helal, helal ayları haram sayarak yapılan nesî uygulamasının, ayları değil ancak küfrü arttırdığı vurgulanır.¹²⁷ Âyetlere muvafık bir açıklama Hz. Peygamber tarafından da yapılır. Veda haccında "Zaman artık, Allah'ın yerleri ve gökleri yarattığı andaki haline geri dönmüştür. Sene 12 aydır, bunlardan 4'ü haram aydır. Haram ayların 3'ü, peş peşe gelen Zilkade, Zilhicce ve Muharrem ayları, diğeri de Mudar'ın Şaban ve Cumada ayları arasındaki Receb ayıdır."¹²⁸ buyuran Hz. Peygamber, içinde bulunduğu kültürel ve ekonomik şartların gereği olarak çıkmış bir uygulamayı onaylar. Bununla beraber, takvimin artık sabitlendiği ve nesî uygulamasının o günden sonra söz konusu olamayacağını da vurgular.¹²⁹ Arapların, kendi toplumsal ihtiyaçları sebebiyle uygulamaya geldikleri nesî, kanaatimizce yine toplumda yarattığı kargaşalar nedeniyle yarardan çok zarar verdiği için ortadan kaldırılır. Zira özellikle yukarıda zikredilen Kervan basma olayında yaşanan karşılığın bile sabit bir takvimin olmamasından kaynaklandığı açıktır.

¹²² Çağatay, s. 101-102.

¹²³ Mustafa Fayda, "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s. 578.

¹²⁴ Cevad Ali, c. VIII, s. 488; Âlûsî, c. III, s. 71.

¹²⁵ Bu olay sonrasında, müşriklerin, haram ayda adam öldürüp kervan bastıkları için Müslümanlar'a karşı olumsuz propagandaya başlamaları ve "Muhammed haram ayda adam öldürmeyi helal mi kıldı?!" demeleri üzerine, Bakara sûresi 217. âyet nâzil olur. Bkz. Elmalılı, II. 83-85; İmam Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-u Nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991, s. 69-72; Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl*, c. I, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, h. 1407, s. 258.

¹²⁶ Tevbe, 9/36.

¹²⁷ Tevbe, 9/37.

¹²⁸ Buhârî, Bed'ul-Halk, 2; Âlûsî, c. III, s. 72; İbn Hişâm, c. IV, s. 251; Ezrakî, c. I, s. 179; Taberî, c. XIV, s. 234-237.

¹²⁹ Bu konuda bkz. Taberî, c. XIV, s. 23.

Savaş ve Ganimet

Arapların ekonomik kaynaklarından biri de yağma ve savaşların sonucunda elde ettikleri ganimetlerdir.¹³⁰ Ganimetin yanı sıra, yarımada'daki verimli bölgelere, su kaynaklarına sahip olma veya liderlik tutkusu da onların savaşmaları için birer sebeptir.¹³¹ Bununla beraber onlar savaş silahlarını hep kendilerine doğrultmuşlardır. Ficar savaşları ve Eyyâmü'l-Arab bunu açıkça ortaya koymaktadır.¹³² Onların bu savaş tutkuları şiirlerine de yansdığı için kabileler arası savaşlar, câhiliye şiirinin en önemli konusu kabul edilir.¹³³

Watt (ö. 2006), sürüleri yağmalamanın Araplar için millî bir spor olduğunu ifade eder.¹³⁴ Onlar bununla da kalmaz, baskın verdikleri kabilelerin kadın ve çocuklarını bile esir ederler. Diğer kabile de fırsat bekler, ötekisinin yaptıklarını o da yapar. Hatta başka kabileler arasında üzerlerine saldıracak kabileler bulamazlarsa, birbirleriyle savaşır. Bu baskın ve yağmalardan dolayı kabileler çok vakit kendilerini koruyacak kuvvetli bir kabilenin himayesine sığınmak mecburiyetinde kalır.¹³⁵ Hitti'ye (ö. 1978) göre, Arapların bu savaşçılıkları, çöl hayatının sosyal ve iktisadî şartlarından doğmuş ve millî bir müessese seviyesine çıkmıştır. Bu müessese, çoban hayatı yaşayan bedevi cemiyetin iktisadî yapısı üzerine oturur. Dövüşkenlik hâlet-i rûhiyesinin yerleşmiş kalmış bir mantık şartı olduğu ülkede, baskın vermek, yiğitlere has birkaç meşgaleden biridir. Öyle ki Benî Tağlib gibi Hıristiyan kabileler dahi aynı tatbikatta bulunmuşlardır.¹³⁶

İslam, yalnızca uhrevî kurtuluşu değil aynı zamanda dünyevî kurtuluşu da amaçladığı için, Kur'ân ve Hz. Peygamber (s.a.s.) muhataplarına savaşı ve öldürmeyi 'ne şartla olursa olsun' yasaklayan emirlerde bulunmaz. Aksine Kur'ân'da birçok âyetle cihad teşvik edilir.¹³⁷ Müslümanların kendilerine savaş açanlara karşı durmaları ve onları cezasız bırakmamalarının gerektiği beyan edilir.¹³⁸ Tarihî zaruretler insan için savaşmayı ve öldürmeyi gerekli kılıyorsa bundan kaçınmanın Allah katında hoş karşılanmayacağı belirtilir.¹³⁹ Kur'ân'da yer alan cihadla ilgili ayetlerin yanı sıra Hadis Külliyyâtı içerisinde sadece bu konuda hadislerin toplandığı cihad bölümleri bulunur. Söz konusu bölümlerde de cihadın teşvik edildiği görülür.

Araplar gerekli-gereksiz sebeplerden ötürü savaşı bir âdet haline getirmiş oldukları için, ayetlerle bu konuda sınırlamalar getirilir. Asıl olan halin barış hali olduğu, savaşın ancak

¹³⁰ Ali Osman Ateş, "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam* (edt. Vecdi Akyüz), c. II, İstanbul: Beyân Yayınları, 2006, s. 67.

¹³¹ Hasan, c. I, s. 84. Araplar için kan davaları da birbirlerine savaş açmaları için yeterli bir nedendir. Çünkü bir cinayet söz konusuysa bunda yalnızca katili değil onun akrabalarını da sorumlu tutuyorlardı. Ayrıca soy üstünlüğü anlayışında oldukları için kısıta diyeti kabul etmiyor ya da bunu ar kabul ediyorlardı; ayrıntılı bilgi için bkz. Harun Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 86-113.

¹³² Çağatay, s. 90. Âlûsî, 'Eyyâmü'l Arabî'l-Meshûra' başlığı altında bu kavgalardan bazıları ve kimler arasında olduğu hakkında bilgiler sunar. Bkz. Âlûsî, c. II, s. 68-75.

¹³³ Öğmüş, s. 80. Savaşları konu edinen örnek mısralar için bkz. Öğmüş, s. 82-177.

¹³⁴ W. Montgomery Watt, *Muhammed Mekke'de* (çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s. 24.

¹³⁵ Emin, s. 37.

¹³⁶ Hitti, c. I, s. 47-48.

¹³⁷ Bkz. Âl-i İmrân, 3/157, 195, 200; Nisa, 4/74, 95; Tevbe, 9/14, 20, 41, 81-83, 86-88; Hacc, 22/40, 78; Muhammed, 47/4; Fetih, 48/16-17; Saff, 61/4, 10-12. "Cihad" Kur'ân-ı Kerîm'de isim olarak dört, bundan türeyen fiil şeklinde yirmi dört yerde geçmektedir; "cihad eden" anlamındaki mücahid ise iki âyette zikredilmiştir. (Ahmet Önal, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 527). Kavramla ilgili olarak ayrıca bkz., Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1996, s. 224-225.

¹³⁸ Mâide, 5/33; Tevbe, 9/73.

¹³⁹ Âl-i İmrân, 3/142-143; Enfâl, 8/15-16. Ayrıca bkz. Enfâl, 8/45.

gerektiğinde başvurulacak bir yöntem olduğu ifade edilir.¹⁴⁰ Hz. Peygamber'in ifadelerinde de barış halinin esas olduğu vurgulanır. Ancak zaruret durumunda savaştan kaçınmaya da gerek yoktur. Buna binaen, Allah'tan düşmanla karşılaşmayı değil afiyeti dilemek gerektiğini buyuran Hz. Peygamber, düşmanla karşılaşınca da sabır ve cihadı emrederek cennetin, kılıçların gölgesi altında olduğuna işaret eder.¹⁴¹ O'nun, kendisini 'Rahmet Peygamberi' şeklinde vasıflandırmasının yanı sıra 'Harb Peygamberi' olarak tanımlamış olmasını da bu doğrultuda anlamak mümkündür.¹⁴²

Arapların câhiliye savaşlarında, öldürmekle yetinmeyip, insanlık onurunu zedeleyici bazı davranışlar sergiledikleri kaynaklarda yer almaktadır. Mesela, onların, işkencede bulunmak, savaş sonrasında öldürdükleri düşmanlarının bedenlerini parçalamak ve bu parçaları bir iftihar vesilesi olarak kendilerine takı yapmak gibi birtakım âdetleri vardır. Uhud savaşında şehid edilen Hz. Hamza'ya böyle bir muamelede bulunduğu biliyoruz.¹⁴³ İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in, amcasının cansız bedenini bazı parçaları kesilmiş bir halde görünce, Kureys'e karşı zafer kazandıklarında onlardan otuz kişiye Hamza'ya karşılık müsl yapmaya ant içtiğini haber verir. Hz. Peygamber'in üzüntüsüne ve sözlerine şahit olan ashab da, zafer nasip olursa, karşı tarafın savaşçılarına Arapların görmedikleri işkenceler yapacaklarına dair yemin ederler.¹⁴⁴ Bunun üzerine,

*"Birine ceza vereceğiniz zaman, size yapılanın aynısıyla karşılık vermekle yetinin (aşırı gitmeyin). Eğer sabrederseniz bilin ki, sabrınız sizin için çok daha hayırlıdır. Dolayısıyla ey Peygamber! Sen de sabret. Bil ki sana sabretme gücünü veren Allah'tır. İnkârcıların sana yaptıklarına üzülmeye; kurdukları tuzakları dert edinme. Unutma ki, Allah inkârcıların eziyetlerine sabredip onlara karşılık vermekten kaçınan ve iyilik yapıp hoşgörülü davrananlarla beraberdir."*¹⁴⁵

âyeti nâzil olur ve Hz. Peygamber ettiği yeminden vazgeçmekle beraber, ashabına da müsl yapmayı yasaklar.¹⁴⁶ Hz. Peygamber'in işkenceyi yasakladığına dair daha pek çok rivayete rastlamak mümkündür.¹⁴⁷ Bununla beraber savaş sırasında hanımlara ve çocuklara¹⁴⁸ dokunulmaması gerektiği de hadislerde vurgulanır.

Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere, savaş ve yağmayı âdet edinmiş Araplara hem âyetler hem de Hz. Peygamber tarafından, bazı sınırlamalar getirilir, bu hususta barışı esas alan bir anlayış yerleştirilmeye çalışılır. Bunun yanı sıra onların savaşçı tabiatları yok edilerek değil, daha ulvî bir gayeye yönlendirilerek kazanıma dönüştürülür. Zira, fetihlerin, günümüzdeki gibi teknolojik savaş sistemlerine değil, savaşçıların mahâretine dayandığı bir dünyada, onların savaşçı yapılarının, İslam'ın hızla yayılmasında pay sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

Savaşçı bir toplumda yetişmiş Hz. Peygamber'in yaşamında, bu tarihsel alanın başka izlerine de rastlamaktayız. Kaynaklara göre, Câhiliye Arapları tüm malları, eşyaları ve hatta kadınlarıyla beraber savaşa çıkarlar. Savaşta yenilen taraf, bütün bunları bırakarak savaş meydanını terk

¹⁴⁰ Bkz. Nisâ, 4/86, 90. Ayrıca bkz. Mümtehine, 60/8.

¹⁴¹ Buhârî, Cihâd, 156; Müslim, Cihâd ve Siyer, 20.

¹⁴² Buhârî, İmân, 17; İ'tisâm, 28; Müslim, İmân, 32; Fedâ'il, 126.

¹⁴³ Bkz. İbn Hişâm, c. III, s. 96-97.

¹⁴⁴ İbn Hişâm, c. III, s. 101.

¹⁴⁵ Nahl, 16/126-128.

¹⁴⁶ İbn Hişâm, c. III, s. 101-102.

¹⁴⁷ Müslim, Cihâd ve Siyer, 3; Sayd, 57; Ebû Dâvûd, Cihâd, 82.

¹⁴⁸ Müslim, Cihâd ve Siyer, 3, 138.

eder. Bunun üzerine kazanan taraf onların bıraktıkları her şeye el koyar.¹⁴⁹ Onlar elde ettikleri bu ganimetleri güç ve soy esasına göre dağıtırlar.¹⁵⁰ Savaş sonrasında ganimetler bir yerde toplanır ve sonra savaşanlara paylaşılır.¹⁵¹ Bu ganimet sevdasının İslam'la beraber bir çırpıda ortadan kalkması sosyolojik olarak imkânsızdır ki bunu şu örneklerden anlamak mümkündür: Enfâl Sûresi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ganimet paylaşımı ile ilgili sorular geldiğini göstermektedir.¹⁵² Fetih Sûresi'nde, ganimet söz konusu olduğu için Hz. Peygamber'le sefere katılmak isteyenlerin davranışlarına dikkat çekilir.¹⁵³ Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin kadınların savaşa çıkmadıkları için ganimet elde edemediklerinden yakındığına¹⁵⁴, bazı kimselerin ganimetleri kaçırmama telaşıyla Uhud'ta mevzilerini terk ettiklerine¹⁵⁵, hatta ganimet diye ayakkabı bağcıklarını gizlice almaya varan davranışlar sergilediklerine¹⁵⁶ dair bilgiler mevcuttur. Âl-i İmrân Sûresi 16. âyet "*Bir peygamberin ganimet malına ihânet etmesi asla düşünülemez.*" diye başlar. Âyetin sebep-i nüzûlü hakkındaki bilgiler, Arapların İslâm sonrasında bile devam eden ganimet tutkularının, onları yanlış tutumlara sevk edecek kadar aşırı olduğunu gösterir. Bu konudaki ilk görüşe göre, Bedir günü, ganimetler arasındaki kadife bir kumaş kaybolmuş, bunun üzerine, o kumaşı Hz. Peygamber'in almış olabileceği söylentileri ortaya çıkmıştır.¹⁵⁷ Bir diğer görüşe göre ise Uhud Savaşı sonrasında okçular, mevzilerini terk edip de ganimete koşmalarının sebebi olarak "Rasûlullah herkesin aldığı kendisinin olsun der de ganimetleri taksim etmez diye korktuk, nitekim Bedir'de taksim etmemişti." demişler, Hz. Peygamber de onların bu sözlerine "Ganimetleri size taksim etmeyip hâinlik yapacağımızı mı zannettiniz?!" diyerek karşılık vermiştir.¹⁵⁸ Kaynaklarda yer alan bütün bu bilgiler ganimetlerin, İslâm öncesinde olduğu gibi İslam sonrasında da Araplar için ehemmiyetini göstermek için yeterlidir.

Gerek toplumdaki, savaşlardan ganimet elde etme alışkanlığının bir uzantısı gerekse insan tabiatının bir neticesi olarak, Arapların savaşlardan bir kazanç elde etme talebi doğaldır. Dolayısıyla bu yöndeki taleplerin karşılanması yönündeki uygulamaların varlığı da normaldir. Zira iyi bir savaşçı olmak için küçüklüğünden beri gayret sarf eden bir Arabın, gayretinin ve mahâretinin karşılığını almasından daha tabîi bir şey olmadığı gibi, cihada koşan Müslümanlar'ın sadece uhrevî bir ödülle müjdelenmelerinin tatmin edici olduğunu söylemek de zordur. Böyle bir ortamın gereği olarak, İslam sonrası, ganimet elde etmek yasaklanmadığı gibi bu husustaki bazı uygulamalar da devam eder. Kendi paylarına düşen ganimetleri gönül rahatlığıyla yiyebilecekleri, Müslüman mücahitlere müjdelenir.¹⁵⁹ Ganimet bir teşvik unsuru olarak özellikle kullanılır. Hz. Peygamber (s.a.s.) savaş sırasında düşmanlarından birini öldürdüğünü ispat eden kimseye, öldürdüğü kişinin mallarını ganimet olarak vermeyi vadeder.¹⁶⁰ Yine Hz. Peygamber'in

¹⁴⁹ Cemâl Mahfûz, *Fennü'l-Harbi 'Inde'l-Arabi f'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut: Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987, s. 15.

¹⁵⁰ Hayrettin Karaman, "Asr-ı Saadet'te İslam Hukuku'nun Oluşumu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları, 2006, s. 267.

¹⁵¹ Mahfuz, s. 15; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 1001.

¹⁵² Enfâl, 8/1.

¹⁵³ Fetih, 48/15.

¹⁵⁴ Tirmizî, Tefsîr (Nisâ), 5; Taberî, c. VIII, s. 261.

¹⁵⁵ Elmalılı, c. II, s. 455.

¹⁵⁶ Buhârî, Eymân ve Nuzûr, 33.

¹⁵⁷ Taberî, c. VII, s. 348-350.

¹⁵⁸ Elmalılı, c. II, s. 455-456; Daha fazla rivayet için bkz. Taberî, c. VII, s. 350-354.

¹⁵⁹ Enfâl, 8/69.

¹⁶⁰ Müslim, Cihâd ve Siyer, 41.

savaş öncesi, Allah'a, ashabının kıyafet ve binek yokluğunu arz ederek, savaşı kazanmak ve elde edilecek ganimetle bu ihtiyaçlarını gidermek için dua ettiği görülür.¹⁶¹

Câhiliye örfünde komutanların, ganimetin dörtte birini almaları, taksimi mümkün olmayan eşyalar, düşman bozguna uğratılmadan ve genel yağmadan önce ele geçirilen ganimetler üzerinde tasarrufta bulunmaları ve kılıç, cariyeye, at gibi değerli eşyalardan kendileri için seçmeleri bir gelenektir.¹⁶² Onların herkesten farklı olarak kendilerine seçtikleri bu ganimete ise "safiy" denilmektedir.¹⁶³ Bununla beraber kabile reisi, aldığı dörtte birlik kısmın çoğunu kabilesinde bulunan fakir ve ihtiyaç sahiplerine karşılıksız olarak dağıtır.¹⁶⁴ Ganimet paylaşımı ile ilgili bu örfün İslâm sonrası neredeyse aynen devam ettirildiği malumdur. Yalnızca komutanlara düşen ¼ hisse, 1/5'e düşer. Enfal sûresi 41. âyet önce her şey gibi ganimetlerin de Allah ve Rasûlü'ne ait olduğunu bildirir. Sonra ise yine Allah'ın iradesi ve Rasûlü'nün rızası ile bunun nasıl dağıtılacağını açıklar. Buna göre ganimetin 4/5'ü gazilere dağıtılmakta, 1/5'i de yine 5 kısma ayrılarak âyette sayılan sınıflara verilmektedir. Bu taksim üzerine, Allah ve Rasûlü'ne ait olan kısım Hz. Peygamber tarafından alınır ve pek azı ailesine, çoğu ise muhtaç Müslümanlar'a sarf edilir.¹⁶⁵ Bu uygulamayla İslam öncesi ganimet paylaşımı ve komutanın ganimeti kullanma hususundaki sorumlulukları genel olarak te'yid edilmiş olur.

Komutan hakkı olarak tabir edilen "safiy" âdetinin de Hz. Peygamber tarafından sürdürüldüğünü biliyoruz. Zira Hz. Peygamber, eşi Safiye'yi, Hayber Savaşı sonrasında, esirler arasından kendisine seçer.¹⁶⁶ Safiye bt. Huyeyy olarak bilinen bu hanımın asıl adı Zeynep olmakla beraber ona Safiye ismini Hz. Peygamber verir.¹⁶⁷ Hz. Peygamber, Hayber sonrası ganimet olarak bir cariyeye isteyen Dihye b. Halife el-Kelbî'ye, gidip bir cariyeye seçmesini söyler. Dihye esirler arasından Safiye bt. Huyeyy'i seçince ashâb, onun Yahudi ileri gelenlerinden birinin kızı olduğunu ve onu ganimet olarak almanın Hz. Peygamber için daha uygun olacağını söylerler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu örfü tâbi olarak Safiye'yi kendisine ayırır.¹⁶⁸ Yalnızca bu rivayetten bile anlaşılmaktadır ki, savaş sonrası, yenilen tarafın mallarının yanı sıra kadınlarına-kızlarına el koyma âdeti, yalnızca Hz. Peygamber için değil tüm savaşanlar için de geçerlidir. Bunun yanı sıra câhiliye örfünde olduğu gibi komutanların bir takım ayrıcalıklarının olduğu kabul edilir.

Bazı savaş ve ganimet gelenekleri Hz. Peygamber tarafından devam ettirilmekle beraber bu konuda birçok düzenleme de göze çarpar. Örneğin, Kur'ân ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ele geçirilen esirlerle ilgili olarak düzenlemelerin varlığı söz konusudur. Mesela, Kur'ân birçok âyette, bu insanları azat etmeyi bir bağışlanma vesilesi olarak sunar.¹⁶⁹ Hadis Külliyyatı içerisinde, kölelerin azat edilmesiyle ilgili hadislerin toplandığı "Kitabu'l-Itk" başlıklı kısımlar, bu hususun Hz. Peygamber tarafından ne kadar önemsendiğini gösteren delillerdir. Hz.

¹⁶¹ Ebû Dâvûd, Cihâd, 157.

¹⁶² Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi* (çev. Hamdi Aktaş), İstanbul: Beyân Yayınları, 1998, s. 309.

¹⁶³ Mahfuz, s. 16. Bu uygulamanın İslam sonrası Hz. Peygamber tarafından da devam ettirildiğiyle ilgili olarak bkz. Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları, 2006, s. 396.

¹⁶⁴ Mahfuz, s. 15; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 1001.

¹⁶⁵ Karaman, c. II, s. 268.

¹⁶⁶ Müslim, Nikâh, 84; İbn Hişâm, c. IV, s. 396; Ebu'l-Hasan İzzeddin İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd), c. VII, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 168.

¹⁶⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 686.

¹⁶⁸ İbnu'l-Esîr, c. VII, s. 168.

¹⁶⁹ Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Mücâdele, 58/3; Beled, 90/11-13.

Peygamber bu insanların daha yaşanabilir bir hayata kavuşmaları için çaba göstermekle beraber, çoğu zaman onları serbest bırakmak için neredeyse bir sebep arar gibidir. Zira Huneyn Gazvesi'nin ardından, ganimet ve esirler Cirane'de toplanır. Esirler için gelen bir heyetin isteği üzerine Hz. Peygamber tüm esirleri karşılıksız serbest bırakır. Buna şahit olan sahabe de paylarına düşen esirleri salıverirler.¹⁷⁰

Hız. Peygamber, kölelik kurumunu tamamıyla yok etmese de, bu yönde sosyal hayatın kaldırılabileceği her türlü girişimde bulunur. Esirleri azat etmek türlü bahanelerle teşvik edilir.¹⁷¹ Bu davranışta bulunanlar Allah katında birçok mükâfatla müjdelendir. Fakat kurumun hal-i hazırda devamı sebebiyle, Hz. Peygamber, en azından bu konumda olan insanlara daha iyi şartlar sağlama amaçlı hükümler de koyar. Mesela, esirleri 'kardeş' olarak tanımlayan Hz. Peygamber, mü'minlere, kendi yedikleri, içtikleri ve giydiklerinden onları faydalandırmalarını¹⁷², hizmetle yükümlü bu insanlar kendilerine yemek getirdiklerinde onları sofraya davet etmelerini tavsiye eder.¹⁷³ Esirler, sahiplerine itiraz edemediği için, onlardan çocuklu kadınların, çocuklarından ayrılarak her birinin başka kişiye verildiği olmaktadır ki Hz. Peygamber, "Kim anne ile çocuğu ayırırsa Allah da onu kıyamette sevdiğilerinden ayırır."¹⁷⁴ buyurarak bu muameleyi yasaklar. Yine aynı aileden esirleri birbirlerinden ayırmayı hoş görmeyen Hz. Peygamber, bu gibi durumlarda esirlerin hepsinin bir kişiye verilmesini emreder.¹⁷⁵ Bunlar ve daha başka birçok örnek, esir düşüp Müslümanlara ganimet olarak verilmiş bu insanların durumlarını düzeltmek için birçok adım atıldığını gösterir. Fakat sosyal şartların gereği ve Arap toplumunun gerçeği olarak, ganimet bir ekonomik kaynak olarak görülmeye devam edilirken, insanları ganimet sayma âdeti de yasaklanmaz.

Sonuç

Arapların ziraat, hayvancılık, ticaret, savaş ve ganimet gibi temel gelir kaynaklarına kısaca değinmekle beraber, bu kaynakların, onların kültürleri üzerinde nasıl etkiler bıraktığını görmemize yarayacak kesitler sunmaya çalıştık. Söz konusu ekonomik kaynaklar, Arapların yaşamı, bilgi, görgü seviyesi, hayata bakışı vb. birçok şey üzerinde nasıl etkin bir role sahipse, kanaatimizce 'kendi içlerinden bir peygamber' olan Hz. Peygamber üzerinde de rol sahibidir. Bu doğrultuda:

Hurmanın bolca yetiştiği bir memlekette yaşayan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hurmayı övmesinden daha tabii bir şey yoktur. Fakat hadislerde bölge ürünleri içerisinde yer almayan meyvelerden herhangi birine dair bir ifade söz konusu değildir. İçinde yaşadığı toplumda, hayvancılık bir geçim kaynağı olduğu için, Hz. Peygamber'in koyun yüzmeyi bilmesi bizi şaşırtmaz. Onun hayvancılıkla ilgili ayrıntılı hükümleri, sanayileşmiş şehirlerde hayat sürenlerin işine yaramasa da, o gün ve toplum için elzem bir ihtiyaçtır.

Ticaret, etrafındaki herkes gibi Hz. Peygamber'e de birçok yol açmıştır. Onun bir de bu vesileyle artan tecrübesi, yaşamına da hadislere de aksetmiştir. Ayrıca birçok konuda olduğu gibi Hz. Peygamber'in ticarî konularda yaşadığı sıkıntıların ve çözüm arayışlarının izlerine de

¹⁷⁰ Mehmet Nadir Özdemir, "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimnâme*, Sayı: XIX, Yıl:2010/2, s. 75-76.

¹⁷¹ Buhârî, İtk, 1-3.

¹⁷² Buhârî, İtk, 15.

¹⁷³ Buhârî, İtk, 18.

¹⁷⁴ Tirmizî, Siyer, 17.

¹⁷⁵ İbn Mâce, Ticâret, 46.

hadislerde rastlıyoruz. Fakat uluslararası para piyasalarında tutunabilmenin günümüz şartlarında nasıl mümkün olabileceğini açıklayan bir öneriyi Literatür'de bulamıyoruz.

Hız. Peygamber, savaşabilmenin iftihar sebebi sayıldığı Arap kültürü içerisinde herkes gibi savaşmıştır. Mâhir bir savaşçı, bir komutan olarak o kültürün kendisine pay ettiği haklarını almaktan da kaçınmamıştır. Fakat bugün, gerek bizim kültürümüzde gerekse dünyada, savaş sonrası, yenilen tarafın kadınlarına el koymanın kabul edilebilir tarafı yoktur. Ayrıca 'haram aylar'da savaş yasağının da bugün -maalesef- hiçbir savaşı durdurma gücü yok.

Veremeye çalıştığımız bu örnekler, o günün ekonomiye dayalı kültürü ile hadislerin nasıl iç içe olduğunu açıklar niteliktedir. Kanaatimizce, bu durum, Hız. Peygamber'in ve hadislerin değerine hâlel getirmediği gibi, aksine, dinin, kültürün içine nüfûz ederek yaşanabilir kılınmasında rol oynamıştır. Ayrıca, bir kültür içerisinde seslenen ve ilk planda yine o kültürün insanlarını muhatap alan hadislerin (genel anlamda dinî metinlerin), o kültürden bağımsız bir dil kurması, o dünyada karşılık bulamayacak türden mesajlar barındırması tabii ki düşüncemizde.

Kaynakça

Abdübâkî, Muhammed Fuad (1996), *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

Aldemir, Halil (2011), "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'ân Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (edt. Mevlüt Güngör), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü.

Ali, Cevad (1993), *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm*, c. VII, VIII, Bağdat: Câmîiatu Bağdat.

Âlûsî, Seyyid Muhammed Şükri (ty.), *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, c. I-III, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.

Ateş, Ali Osman (2006), "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, (edt. Vecdi Akyüz), c. II, İstanbul: Beyân Yayınları.

Atmaca, Veli (2010), *Hadislerde Rukye -Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri-*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Avcı, Casim (2008), *Hız. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul: Hayykitap.

Bal, Faruk (2015), *Arap Yarımadasında Ticaret -Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi-*, İstanbul: Beka Yayıncılık.

Bozkurt, Nebi (2002), "Kaylûle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (1987), *el-Câmi'us-Sahîh (Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi)*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), c. I-XVI, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Büyükcoşkun, Kudret (1991), "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Çağatay, Neşet (1957), *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Çelikkol, Yaşar (2003), *İslam Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu.

Demircan, Adnan (2007), "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (edt. Ahmet Yaman), Ankara: Fecr Yayınları.

Derveze, İzzet (1998), *Kur'ân'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, c. I-II, İstanbul: Ekin Yayıncılık.

Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî (ty.), *Sunen-u Ebî Dâvûd*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), c. I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Ebu Ubeyd, Kâsım b. Selâm (1406), *Kitâbu'l-Emvâl*, (thk. Muhammed Halil Herras), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır (ty.), *Hak Dini Kur'ân Dili*, (sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), c. II, IV, İstanbul: Azim Dağıtım.

Emin, Ahmet (1976), *Fecru'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara: Kılıç Kitabevi.

Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed (1979), *Ahbâru Mekke ve Mâ Câne Fihâ Mine'l-Âsâr*, (thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas), Beyrut: Dâru's-Sakafe.

Fayda, Mustafa (2006), "Nesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Hamidullah, Muhammed (1980), "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", (çev. Abdullah Aydın), *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV, Yıl: 1980, Erzurum, ss. 327-342.

Hamidullah, Muhammed (2003), *İslam Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), c. I-II, Ankara: Yeni Şafak.

Hamidullah, Muhammed (1961), "El-Îlâf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri", (çev. İsmail Cerrahoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:9, Sayı:1, Yıl:1961, Ankara, ss. 213-222.

Hasan, Hasan İbrahim (1985), *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş), c. I, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Hitti, Philip K. (1980), *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), c. I, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Hodgson, Marshall G.S. (1993), *İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)*, (çev. İzzet Akyol), c. I, İstanbul: İz Yayıncılık.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali İbn Halef İbn Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî (2003), *Şerhu'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir İbn İbrahim, c. IX, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

İbn Habîb, Muhammed el-Bağdâdî (1985), *Kitâbu'l-Munemmak fî Ahbâri Kureys*, (thk. Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

İbn Hacer, el-Askalânî (1379), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî), c. VIII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İbn Hacer, el-Askalânî (1415), *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, (thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), c. V, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Hanbel, Ahmed (1969), *Müsned*, c. IV, VI, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (1936), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhâfiz Şiblî), c. I-IV, Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî.

İbn İshâk, Muhammed el-Muttalibî (1978), *es-Sîre*, (thk. Süheyl Zekar), Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ty.), *Sünen-i İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), c. I-II, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.

İbn Sa'd, Muhammed (1957), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, c. I, Beyrut: Dâru Sadır-Dâru Beyrut.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin (1994), *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd), c. VII, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Karacabey, Salih (2002), *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, İstanbul: Sır Yayıncılık.

Karaman, Hayrettin (2006), "Asr-ı Saadet'te İslam Hukûku'nun Oluşumu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları.

Mahfûz, Cemâl (1987), *Fennu'l-Harbi 'Inde'l-Arabi fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac (1955), *el-Câmiu's-Sahîh*, c. I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi.

Öğmüş, Harun (2013), *Câhiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Önal, Ahmet (1993), "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, Ankara: TDV Yayınları.

Özdemir, Mehmet Nadir (2010), "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimnâme*, Sayı: XIX, Yıl: 2010/2, ss. 75-98.

Palabıyık, Abdülkadir (1997), "*Garîbu'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülğâfir b. İsmâ'îl el-Fârisî'nin 'el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîhi Müslim' Adlı Eseri*", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir.

Şâtıbî, Ebû İshâk (2010), *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, (çev. Mehmet Erdoğan), c. II, İstanbul: İz Yayıncılık.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr (1420/2000), *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkîr), c. I-XXIV, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.

Tartı, Nevzat (2016), *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, Ankara: Otto Yayınları.

Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ (1398), *Sunen*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkîr), c. I-V, Mısır: Matbaatü Mustafa.

Tuğ, Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı* (1984), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Ünal, İsmail Hakkı, "Tıbb-ı Nebevî'nin Kaynağı", *2015 Adana Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevî Kongresi Bildirileri*, (edt: Hasan Akkanat, Ertuğrul Döner) Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s. 31-36.

Vâhidî, İmam Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (1991), *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, (thk. Kemal Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Watt, W. Montgomery (1986), *Muhammed Mekke'de*, (çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yeniçeri, Celal (2006), "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları.

Yıldız, Hakkı Dursun (1991), "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed (h. 1407), *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl*, c. I, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi.

Zeydan, Corci (2013), *İslam Uygarlıkları Tarihi*, (çev. Nejdet Gök), c. I, İstanbul: İletişim Yayınları.

GAZALÎ VE İBN RÜŞD'ÜN HÜKÜM İSTİNBÂTINDAKİ TEMEL PARADİGMALARI*

Ümmühan ARK**

Özet

Bu makalede İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakan, farklı fikhî geleneklerden gelen ve farklı havzalarda yetişen iki önemli şahsiyetin hüküm istinbâtında izledikleri metodlar ile bu metodların izlenmesinde etkili olan temel tasavvurlar ele alınacaktır. Bu isimlerden birincisi olan Gazalî, hicri V. yüzyıl'da Bağdat'ta yaşamış ve Şafîi ekole mensuptur. İbn Rüşd ise, hicri VI. asırda Endülüs'te yaşamış ve Malikî gelenekten gelmiştir.

Zikredilen bu farklılıklarla birlikte her iki isim de belirli bir ekolün sınırları içine hapsedilemeyecek ve geniş bir yelpazede ele alınabilecek fikirler ileri sürmüşlerdir. Görüşlerindeki bu esnekliğin, sahip oldukları bilgi birikimiyle ilgisini kurmak elbette mümkündür. Nitekim her iki müellif de kalam, felsefe, tasavvuf, fıkıh gibi pek çok disiplini bir araya getirmeyi başararak tanınır, özellikle İslami ilimlerde dil ve mantığa dair görüşleriyle dikkat çekerler. Makalemizde her iki müellifin bu bağlamdaki görüşlerine genişçe yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yorum, hukuk, hüküm çıkarma metodları, dil, mantık.

GHAZALI AND IBN RUSHD ON THE METHODS OF MAKING JUDGMENT BASIC PARADIGMS

Abstract

In this article, we will focus on the methods used by the two important personalities who have left deep traces in the history of Islamic thought and come from different fiqh traditions and are raised in different basins, and the basic ideas that are effective in the follow-up of these methods. Ghazali, the first of these names, lived in Baghdad in the late 18th century and belonged to the Shafi'i school. Ibn Rushd, the hijri VI. He lived in Andalusia for centuries and came from Maliki tradition.

With these differences mentioned, both names could not be imprisoned within the boundaries of a particular school, and put forward ideas that could be dealt with in a wide range of ways. Of course, it is possible to relate this flexibility in their views to the knowledge they possess. Indeed, both authors are well known for their ability to bring together many disciplines such as kalam, philosophy, mysticism, jurisprudence, and they draw attention with their views on language and logic, especially in Islamic sciences. In our paper, the views of both authors in this context will be given broadly.

Key words: Interpretation, law, judicial methods, language, logic.

Giriş

Ebu Hamid Gazalî¹ (v.505/1111)'nin yaşadığı dönem, doğrudan Kur'an ve sünnete dayalı ictihaddan uzaklaşmaya ve taklid ruhunun yerleşmeye başladığı bir dönemdir. Bununla birlikte usûl ve fîrû alanında önemli eserler de vücuda getirilmeye devam etmiştir.²

* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Tezi olarak sunulmuş (2017) "İslam Hukuk Usulünde Hüküm İstinbatı: Gazalî ve İbn Rüşd Örneği" başlıklı çalışmadan üretilmiştir.

** Öğretim Görevlisi Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, uark@bartin.edu.tr.

Gazalî, aklî ve naklî ilimlerin birleştiği bir alan olarak fıkıh ve usûl-i fikhî “en şerefli ilimler”den kabul eder.³ En önemli ve değerli ilim olarak kabul gören fikhın, usûl-i fikh (kök) kısmı ile ilgili iyi bir hazırlık yapmadan fûrû-i fikh kısmının (dal) hakikatinin kavranamayacağına dikkat çeker.⁴ İlimleri aklî ve dinî şeklinde ikiye ayırdığı başka bir tasnifinde ise Gazalî fikhî ve fikhî usûlünü ikinci gruba yerleştirir.⁵

İbn Rüşd' el-Hafid el-Kurtubi (v. 595/1198)⁶ ise, Gazalî'den yaklaşık bir asır sonra babasının ve dedesinin de mensub olduğu Mâlikî bir muhitte yetişmiş ve fıkha bakışının şekillenmesinde bu ortamın şüphesiz etkisi büyüktür. Fikhî açıdan geleneksel çizgiden pek de ayrılmayan İbn Rüşd'ün fukahanın felsefeye karşı tutumunu ve mezheb taassubunu eleştirmesi, fikhî ve usûlî görüşlerine çok da atıf yapılmamasına neden olmuştur. Eş'ariliği ve Gazalî'yi eleştirmesinin de bunda payı büyüktür. Nitekim klasik kaynaklar İbn Rüşd'ün, “*Felsefeyle uğraşmaya başlamasına kadar Endülüs'te meşhur bir fakih ve kadı olarak büyük itibar gören*”⁷ bir şahsiyet olduğunu yazarlar.

İbn Rüşd usûl-i fikhî “*doğru bilgiye ulaştıracak bir yöntem*”, olarak tanımlarken, amacını da “*zihni doğru bilgiye yönlendirecek ilkeleri belirlemek*” şeklinde belirtir.⁸ Bir filozof, bir fikhîçi ve kadı olan İbn Rüşd'e göre din, temelde hukuktur ve din gibi hukuk da insanlar için zorunludur. Bu sebeple felsefecilerin de hukukla ilgilenmesi gerekir.⁹ İbn Rüşd ilimleri nazarî ve amelî diye sınıflandırarak, insanın nazarî yeterliliğinin felsefenin ve amelî yeterliliğinin dinin hedefi olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰ Bu vurgu onun din-hukuk, felsefe-hukuk ilişkisini de ortaya koymaktadır.¹¹ İbn Rüşd'ün Bidayetül-müctehid adlı eseriyle mezhepleri birleştirme amacı

¹ Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (v. 771), Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (I-VI), Kahire, 1324, 1348; I-X, Kahire, 1383-1396, VI, s. 195; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 597) el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem, Daru'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarabad 1359 (h.) IX, 168-169; Abdurrahman Bedevî, Müellefâtü'l-Gazzâlî, Kahire, 1961, s. 507, 527.

Genel olarak Gazalî ya da Gazzâlî nisbesiyle bilinir. Bu okuyuş biçimlerinden hangisinin daha doğru olduğuna dair kesin bir karara varılamamış dolayısıyla ifade bakımından kolaylığı sebebiyle Gazalî şeklindeki kullanım tercih edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz, Mustafa Çağırıcı, “Gazzâlî”, DİA, İstanbul, 1996, XXXIII, 489; W. Montgomery Watt, İslamî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 106.

² Bkz. Hayreddin Karaman, İslam Hukuk Tarihi, İstanbul, 1974, İz Yayıncılık, s. 122vd.

³ Gazalî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1322, I-II, el-Matbaatü'l-Âmiriyye (Fevâtihü'r-Rahamût içinde), çev. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, I, 3.

⁴ Gazalî, *el-Menhûl min talikâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Suriye, 1998, s. 59.

⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 5-7.

⁶ Ebû Muhammed Abdülazim b. Abdilkaviyyi'l-Münzirî, *et-Tekmile li Vefeyâti'n-Nekale*, Bağdat 1981, I, 321-322; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatu'l-Meşâhir ve'l-Â'lâm*, Beyrut, 1990, XLII, 196; İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhânuddin İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *ed-Dibâcu'l-Müzehheb fi Marifeti Âyânî'l-Ulemâ-i Mezheb*, Kahire, 1972, II, 257-259.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsi el-Ensârî el-Merrâkûşî, (v. 703), *ez-Zeylu ve't-Tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1973, VI, 29.

⁸ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi usuli'l-fikh: Muhtasarü'l-Mustasfâ*, thk. Cemalüddin el-Alevî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1994, s. 34-35.

⁹ Maribel Fierro, “*The Legal Policies of The Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidâyat al-Mujtahid*”, Journal of Studies, 10/3, 1999, s. 42.

¹⁰ İbn Rüşd, *Kitabu Fasli'l-Makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, Beyrut, 2002, s. 99-100, çev. Bekir Karlığa, Felsefe-Din İlişkileri, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 2003, Klasik Yayınları, s. 106.

¹¹ Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 20.

güttüğü ve Müslüman toplumu evrensel tek bir hukuk sistemi altında kontrol edebilecek bir usûl çalışması ortaya koymaya çabaladığı bile düşünülmüştür.¹²

Gazalî ve İbn Rüşd'ün hükme ulaşırken dayandıkları temellere geçmeden önce makalenin giriş kısmında hükmün ve bu zihinsel süreci ifade eden istinbâtın kavramsal çerçevesine ve usûlcülerin bu konudaki anlayışlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. Hüküm Kavramı

Fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan hüküm, sözlükte mastar olarak “iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek; karar vermek”; isim olarak da “ilim, derin anlayış, siyasî hâkimiyet, karar ve yargı”¹³ anlamlarına gelmektedir. Bir mantık terimi olarak da hüküm, *iki şey arasında olumlu veya olumsuz bir bağlantı kurmak ve bu bağlantıyı idrak etmek* için kullanılır.¹⁴ Mantık, doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan ihbârî ifadeleri konu edinirken, önermeler için bir ön hazırlık mahiyetinde olan kavramlar (tasavvurat) ile soru, dilek, emir ve dua gibi inşâî ifadeler hükmün dışında kalmaktadır. Mantık ilminden farklı olarak fıkıh usûlünde ise emir ve nehiy biçimindeki ifadeler ile haber şeklinde olsa da emir ve nehiy manası taşıyan inşâî (yargı bildiren) ifadeler hüküm kapsamında yer almıştır. İnşâî ifadeler, doğrulama ve yanlışlamaya imkân vermesi açısından ihbârî olanlardan ayrılır. Bunun yanında iki ifade türü arasında yine delâletlerinin niteliği açısından da önemli bir fark vardır. İhbarî cümlelerde haberin kendisi delâlet ettiği hükmün kendisi olmaz ve hükmü bizzat gerçekleştirmez. Oysa inşâî cümleler hükmün bizâtihi sebebidir.¹⁵

2. Gazalî ve İbn Rüşd'e Göre Hüküm Kavramı

Usûlcüler şer'î hükmün tanımı ile ilgili farklı yaklaşımlara sahiptir. Hükmü hitabın sonucu olarak gören *Mutezilî usûlcülere* göre hüküm, mükellefin fiiliyle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Buna göre hüküm, hitabın ilgili olduğu mükellefin fiilinin sıfatıdır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak vücut ve hurmet hüküm olarak nitelendirilir. Benzer bir çizgide olan Hanefîler de hitabtan hareketle ulaşılan sonuca “hüküm” demişlerdir.¹⁶

Hükmü hitabın kendisi olarak gören *Eş'arî usûlcülere* göre ise hüküm, hükmü koyan açısından ele alınmalıdır. Buna göre hüküm, Allah'ın sıfatı olarak değerlendirilmelidir.¹⁷ Bu yaklaşıma göre ise, icab ve tahrîmi hüküm olarak değerlendirilir. Bu ikinci gruptaki usûlcülere göre vücut ve hurmetin hüküm diye isimlendirilmesi mecâzîdir.¹⁸ Eş'ari usûlcüler her ne kadar hükmü, “Şârî'in hitabı” olarak tanımlasalar da bununla -uygulamalarına bakarak- sünnet, icmâ, kıyas gibi yollarla sabit olan hükümleri tanımın dışında tutmayı düşünmemişlerdir.¹⁹

¹² Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 176.

¹³ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min cevahiri'l-kâmus*, Beyrut, 1994, Dâru's-Sadr, VIII, 352-353.

¹⁴ Cürçânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (v.816). *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1985, s. 92.

¹⁵ Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısrî (v. 684), *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep) 1967, s. 48-49; Davud İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, s. 65.

¹⁶ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, Taftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty. I, 14-15; Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (v. 885), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl*, (nşr. Ahmed Hulûsî), İstanbul: Daru'l-Âmire, 1308, s. 276.

¹⁷ İltaş, *Mütakellimin Delalet Yöntemi*, s. 67.

¹⁸ İltaş, *Mütakellimin Delalet Yöntemi*, s. 66.

¹⁹ Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (v. 791), *Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty. I, 15.

Bâkılânî (v. 403), 'helal fiil', 'haram fiil' şeklindeki nitelemelerin mecâzî anlamda olduğunu ve bunlarla asıl kastedilenin 'haram kılınmış fiil', 'helal kılınmış fiil' olduğunu söyler. Çünkü Bâkılânî'ye göre helal ve haram değil, tahlil ve tahrim Şârî'in hükmüdür. Bunun anlamı ise Şârî'in o şeyi böyle kıldığını haber vermesidir.²⁰ Cüveynî (v.478) de benzer ifadeler kullanarak şer'î hükümlerin, Şârî'in istediği şeyleri haber vermesi olduğunu belirtir.²¹

Kendisinden öncekilerden farklı olarak Gazalî, mükelleflerin fiilleriyle ilgili olsun veya olmasın Allah'ın bütün hitablarını kapsadığı için "mükelleflerin fiillerine ilişkin"²² kaydını ekleyerek hükmü şöyle tanımlamıştır: "Hüküm, Şârî'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabından ibarettir. Haram, hakkında "terk edin, yapmayın"; vacib, hakkında "yapın, terk etmeyin"; mübah da hakkında "dilerseniz yapın, dilerseniz terk edin" denilen şeydir. Eğer Şârî'den böyle bir hitab yoksa hüküm de yoktur."²³

İbn Rüşd, Gazalî'nin yaptığı bu tanıma "taleb veya terk ve tahyir bakımından" kaydını ekleyerek hükmü, "Şârî'in mükelleflerin fiillerine talep veya terk ve tahyir yönünden taalluk eden hitabından ibarettir"²⁴ şeklinde tanımlanır. Tarihi seyir içerisinde hükmün, "Şârî'in iktizâ, tahyir veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı"²⁵ şeklinde tanımlanması yaygınlık kazanmıştır.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise, fakihlerin şer'î delillerle ya da şeriatın bir nakilde bulunmaması halinde istidlâl ile kendisini bilmek için şeriata başvurdukları her şeyin hüküm olduğunu ifade etmiştir.²⁶ Böylece o, şeriattan herhangi bir nakil bulunmaması halinde hükmün, fukahanın istidlâl faaliyeti ile ortaya çıktığını ifade ederek akıl vasıtasıyla ulaşılan hüküm de şer'î hüküm kabul etmiştir.²⁷

Şer'î hükme ulaşmada aklın işlevini kabul etmeyen Eş'arîler, şeriatın vürûdünden önce fiillerin bir hükmünün bulunmadığını savunurlar. Her iki yaklaşımın bir sonucu olarak Eş'arî usûlcüler hükmü, "Şârî'in hitabı" olarak tanımlamışlardır. Onların hükmü fiile ait bir vasıf olmaktan ziyade bir "hitab" veya "kelâm" olarak tanımlanmasının ardında Mutezîle'nin husun-kubuh anlayışına bir tepkinin yattığı söylenebilir.

Bu bağlamda Bâkılânî ve Cüveynî husun ve kubuhun fiillerin zâtî vasıfları olmadığını ifade ederler. "Şarab içmek haramdır" sözündeki "haram"lık şarab içmenin zatî bir vasfı değildir. Çünkü zaruret halinde şarap içmek vacibtir. Vacib veya haram olan "şarab içme" aynı fiil olduğuna göre, bir şeyin haram kılınmasıyla nehye konu olması, vacib kılınmasıyla da emre konu olması kastedilir.²⁸ Buradan da husun ve kubuhun fiillerin zâtî sıfatları olmadığı anlaşılmaktadır.²⁹

²⁰ Bâkılânî, Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v.403). *et-Takrîb ve'l-irşâd*, (thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998, I, 275.

²¹ Cüveynî, *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh*, (thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî), Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996, I, 152.

²² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 55.

²³ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 55; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41-44.

²⁴ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41-44. İbn Rüşd, "tahyir bakımından" kaydını hükmün kısımlarında eklemiş ve böylece tanımlı mübahı da kapsayacak şekilde genişletmiştir.

²⁵ İltaş, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 70.

²⁶ Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (v.436). *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (thk. Halil el-Meys), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, II, 404.

²⁷ Ebu'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed*, II, 403; İltaş, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 75-76.

²⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 474; *el-Burhân*, I, 79; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 74-75; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41.

²⁹ Davut İltaş, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 109-110.

Gazalî ve İbn Rüşd de fiillerin hükmünün durumlara göre değişmesini, hükmün fiillere Şârî tarafından konulmasını ve fiillerin hasen ya da kabih olarak adlandırılmasını, fiilleri akılla bilmenin mümkün olmamasının bir göstergesi sayarlar. Bu tartışmaların temelinde –yukarıda zikri geçen- hükmü, “Şârî’in hitabı” veya “hitabın bağlı olduğu fiilin (zâtî) sıfatı” olarak görmek şeklinde iki farklı bakış açısıyla değerlendirme yatmaktadır. Her iki usûlcü de bu konunun fıkıh usûlünden ziyade kelamın konusu olduğunu ifade etmekle birlikte tartışmalara kayıtsız kalmamış ve Mu’tezile’ye cevap sadedinde görüşlerini belirtmişlerdir.³⁰

İzlenen yöntem farklılıklarına rağmen usûlcüler, “delil ve emarelerle ulaşılmak istenen sonucun hüküm olduğu” konusunda hemfikirdir. Usûlcülerin çoğunluğunun hükmü “Şârî’in hitabı” olarak tanımlamasının ictihad ile ulaşılan hükümleri de hitabın kapsamına dâhil etme düşüncesine dayandığı söylenebilir.³¹ Fazlurrahman (v.1988), bu tanımı, kelamın fıkıh usûlüne dâhil ettiği en önemli doktrin olarak nitelendirir. Ayrıca nasların tahlilinin, yeni bir hüküm koymak değil yalnızca hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, yine “hüküm çıkarma” manasını ifade için, sözlük anlamı “kuyudan su çıkarma” olan *istinbât* kavramının seçilmesi, hükmün esas ve potansiyel kaynağının Allah olduğu düşüncesiyle irtibatlıdır.³²

Fıkıh usûlü ile ilgili eserlerde “hüküm” bahsinin ele alınması izlenen metoda göre farklılık göstermiştir. Fukaha metodu ile yazılan eserlerde hüküm bahsi çoğunlukla ayrı bir başlık altında ele alınmazken³³, mütekellimin metodunun izlendiği eserlerde Gazalî ile birlikte hüküm bahsi ayrı bir başlık altında ele alınmaya başlanmıştır.³⁴

Klasik usûl literatüründe şer’î hüküm; hüküm koyma yetkisinin sahibi (hâkim), hükme konu olan fiiller (el-mahkûmu fih) ve hükmün muhatabı olan mükellef (el-mahkûmu aleyh) kavramlarıyla ele alındıktan sonra usûl-i fıkıhın en önemli konusu olan hüküm istinbâtı konusuna geçilir.

3. İstinbât (Hüküm Çıkarma) Kavramı

Fıkıh usûlünde bizzat “fıkıh” kavramı bir şeyi derin olarak anlama ve kavrama manasını içermesi nedeniyle, “*ictihad sonunda elde edilen hüküm ve netice*” anlamında bu çabayı ifade etmek için kullanılmıştır.³⁵ Bunun yanında *re’y*, *ictihad*, *te’vîl*, *istinbât*, *istihrac*, *istismâr*, *istidlâl*, *kıyas*, *istihsan*, *istislah*, *nazar*, *haml* gibi kavramlarla da zaman zaman benzer bir mana kastedilmiştir.

" نبط " kökünden gelen istinbât kelimesinin lügat manası, yerden veya kuyudan su çekmek, gizli ve örtülü olan bir şeyi ortaya çıkarmaktır.³⁶ Bu kavram Kur’ân-ı Kerîm’de Nisa Sûresi 83. ayette fiil kalıbıyla geçer. “*Bazı imanı zayıf kimseler, müslümanların güvenliğine dair olumlu veya olumsuz bir haber aldıklarında onu etrafa yayarlar. Oysa edindikleri bilgileri Peygambere ve yetkililere ulaştırmış olsalardı, onlar haberin kaynağına inerek işin aslını öğrenir, gerçeği ortaya*

³⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 56-63; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41-44.

³¹ Davud İltas, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 84.

³² Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 157.

³³ Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v.490), *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973, I, 110.

³⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 175 vd.

³⁵ Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010, s. 18.

³⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, V, 230.

çıkarırlardı." Burada istinbât "bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen mânaya ulaşmak" anlamındadır. Dolayısıyla istinbât lafzı anlamaktan öte bir anlam taşır ki o da ilk anda fark edilmeyen ve düşünmeyi gerektiren kapalı anlamdır.³⁷

Usûle dair eserlerde istinbât kavramı genellikle ictihadın bir türü olarak görülmüştür. Hatta nasslardan hüküm çıkarmak için yapılan aklî bir faaliyeti ifade etmesinden hareketle istinbâtı, "bizzat fıkıhın kendisi" olarak tanımlayanlar da vardır.³⁸

Şâtıbî (v.790) de istinbâtın manalarını sıralarken, şu tanıma yer vermektedir: "*Hakkında nass bulunmayan olaylar için muteber bir delilden inceleme ve araştırmaya dayalı olarak şer'î bir hüküm elde etmektir.*"³⁹ Bu tanımdan anlaşıldığına göre istinbât, ictihadın ikinci merhalesini teşkil eder, ictihadın mahiyeti diğer kavramlardan istinbât ile ayrılır.⁴⁰ Şu halde istinbât "anlama" mertebesi ile "uygulama" mertebesi arasında orta mertebedir. Şâtıbî (v. 790) 'ye göre "anlama" merhalesi, Şârî'in yükümlü kılma amacını keşfetmek için delilin ve delâlet yöntemlerinin araştırılmasıdır. Bu birinci aşamada şeriatın maksatlarının yani mesâlih ve mefâsidin ve her bir nassın arkasında yatan illet ve hikmetin tam olarak kavranması gerekir. İkinci aşamada ise, bu maksatlara uygun olarak hüküm çıkarılır. Burada istinbâtı, "müctehidin, nasslardan anlaşılan neticelere dayalı olarak gösterdiği aklî çaba ve idrak gücü" oluşturmaktadır.⁴¹ Müctehid, hükme dair kesin veya zan düzeyinde bilgi elde etmeye çalışır ki bu tamamen aklî bir işlem olup sebepleri sonuçlara bağlama, sonuçları emarelerinden ve alâmetlerinden çıkarma gibi konularda kişideki fitrî güce bağlıdır. Hüküm çıkarma aşamasından sonra ictihadın son merhalesi olan hükmün uygulanması aşaması gelmektedir.⁴²

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle istinbât genel olarak, "*hakkında nass bulunmayan bir konuda herhangi bir ictihad türü ile hüküm çıkarmak veya illeti tespit etmek*" şeklinde tanımlanabilir.⁴³ Bu durumda istinbât/hüküm çıkarma; kıyas, istihsan, istishâb gibi herhangi bir delil veya metodla olabildiği gibi illet de "*mesâlikü'l-ille*" adı verilen sebr ve taksim, münâsebe gibi bir yol veya metodla da tesbit edilebilir. Bu arada bazı müellifler, "istinbât" adı altında sadece illeti tespit yollarından sebr ve taksim metodunu işlemişlerse de genellikle "hüküm çıkarma" mânasında kullanılan istinbâtın illeti tespit yollarından ve kıyastan daha kapsamlı bir terim olduğu söylenebilir.

İstinbât kavramının kapsamıyla ilgili bu terminolojik tartışmalarda sıkça geçen *ictihad ve tahrîc (istihrâc)* terimlerinin de bazen istinbât ile benzer anlamda kullanıldığı görülür. Bu benzerlik istinbâtın tanımını daha da zor hale getirir. Ancak "fakihin şer'î bir hükmün elde edilmesi için bütün gücünü harcaması" demek olan ictihad, istinbâtın daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü ictihad, istinbât gibi sadece hüküm veya illetin elde edilmesiyle sınırlı olmayıp

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimeşkî (v. 751), *İ'lâmu'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004, I, 225.

³⁸ Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (v.794). *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, (nşr. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî), Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye,1992, I, 22.

³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 105-106.

⁴⁰ Kelamcılar genellikle istinbât yerine istidlâl, mantıkçılar ise istikra kelimesini kullanmışlardır.

⁴¹ Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (v.790). *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'ia*, (nşr. Abdullâh Dıraz), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, IV, 105-106, 164-165.

⁴² Ferid el-Ensari, *Usûl Terminolojisi Şâtıbî Örneği*, (çev. Soner Duman-Osman Güman), İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2012, s. 392-411.

⁴³ *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, "İstinbat" mad. Vezâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye: Kuveyt 1970, IV, 111.

nassların diğer türdeki delâletleri ve çatışmaları halinde de yapılan bir çalışmadır. *Tahrîc* ise daha ziyade, bir mezhep imamının veya müctehidin bir konudaki görüş ya da icthad usûlünden hareketle bazı fûrû konularında hüküm çıkarmak demektir.⁴⁴ Meselâ bir mezhep imamının kabul ettiği “güç yetirilemeyen şeyle teklif olunamayacağı (teklif-i mâ lâ yutak)” kaidesinden hareketle çeşitli meselelerin hükümlerini tesbitte (tahrîc) sadece o imamın bu konudaki hükmünü benzer bir konuya taşıma söz konusudur. Hatta bu esnada imamın bir konu hakkında bizzat belirttiği görüşü ile o görüşün nakledildiği ikinci konudaki hükmü birbirine aykırı olabilir. Bu durumda birinci görüşe “açıkça ifade edilmiş” (mansûs), ikincisine “tahrîc edilmiş” adı verilir ve bu tür hüküm tahrîcileri kapsam bakımından istinbâttan daha dardır. Öte yandan hükmün kendi üzerine bağlanmış olduğu illetin ortaya çıkarılması işlemine “tahrîcî'l-menât” denir ve bu anlamı itibarıyla istinbâtın bir cüzü niteliğindedir.⁴⁵

Delâlet kökünden türeyen ve fıkıh literatüründe sözlük anlamına yakın bir biçimde, “şer’î delilden hareketle bir hükme ulaşma, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağlı akıl yürütme” gibi anlamlarda yaygın biçimde kullanılmış olan “*istidlâl*” kavramının da istinbât ile zaman zaman eş anlamlı olarak, birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin de çoğu yerde icthad, istinbât ve kıyası eş anlamlı olarak kullanması göz önüne alınırsa istidlâl, “nasstan sistematik akıl yürütme ile çıkarımda bulunma” anlamı yüklediği ve adeta kıyasla eşitlediği söylenebilir.⁴⁶ Şâfiî'den sonra ise, *mütekellimîn* usûlcüleri tarafından kavramın çerçevesinin hayli genişletildiği ve diğer ekol ve disiplinlerle etkileşim sonucu gerek nassa dayalı hüküm istinbâtını, gerekse özel bir nassın bulunmaması halinde yapılan ve akıl yürütme faaliyetinin ifadesi olan icthadı içine aldığı görülür.⁴⁷ Genel olarak ifade etmek gerekirse, istidlâlin usûlcüler tarafından biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Dil ve mantıktaki anlamının fıkıh usûlüne aktarılması ile istidlâl; nassın doğrudan ya da dolaylı anlamına ulaşmayı ve nassın kapsamı dışında kalan hususlarda arada illet bağı varsa kıyas ile yoksa maslahat ve genel prensip icthadıyla sonuca varmayı ifade edecek bir genişlikte değerlendirilmektedir. Daha çok mütekellimîn metoduna bağlı usûlcüler tarafından “özel bir delil türü” şeklinde Kitab, sünnet, icmâ ve kıyastan sonra beşinci delil olarak kabul edilen istidlâl, nassın doğrudan ve dolaylı anlatımı dışında kalan alanı doldurmaya yöneldiği için hem istishâbı hem de istihsan ve ıstislâh da dâhil hikmet ekseninde geliştirilen genel prensip icthadını kuşatmaktadır. Meselâ Hanefiler istihsanı, Mâlikîler mesâlih-i mürseleyi istidlâl delili olarak görmekte, hatta bazı usûlcüler örf, siyak, istikrâ, hükmü nefyeden delilin bulunması, mâniin varlığı ya da yokluğu, aslî ibâha, iki şeyden az olanı almak gibi fıkıh, usûl, mantık, dil bilimi gibi disiplinlerin metod ve kurallarını da istidlâlin çeşitleri arasında saymaktadır.⁴⁸

4. Usulcülere Göre İstinbât Metodları

Gazalî fıkıh usûlünün temel konusunun, “*hüküm çıkarma*” olduğunu ifade eder. Çünkü bu alan müctehidin asıl faaliyet alanıdır. Zira hükmün kendisi ve konulup kaldırılmasında müctehidin herhangi bir tercihi söz konusu değildir. Ayrıca onun hükmün elde edildiği asıllar

⁴⁴ *el-Mevsûatu'l Fıkhiyye*, IV, 111-112.

⁴⁵ Ferhat Koca, “İstinbat”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 369.

⁴⁶ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204), *er-Risâle*, (çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 9, 207.

⁴⁷ Ferhat Koca, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 325.

⁴⁸ Koca, “İstidlâl”, XXIII, 325

konusunda da herhangi bir rolü yoktur. Müctehidin sorumluluk üstlendiği ve tercihte bulunup etkin olarak çaba gösterdiği hüküm çıkarma alanıdır ki burada onun görevi, “hükümleri kaynaklarından elde etme (iktibas) ve çıkarma (istinbât) hususunda kafa yormak”tır.⁴⁹ İbn Rüşd hüküm istinbâtının usûlün en önemli konusu olduğunu vurgular.⁵⁰

Usûlcüler nassların, lâfzî ve maksadî şeklinde iki tür hüküm ifade ettiği, her iki hüküm ile amel etmenin de şeriata uygun olduğu ve fakîhin şer’î hükmü sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için her ikisine de başvurması gerektiği kanaatini taşımışlardır.⁵¹ Kur’an’ın vahiy kaynaklı, sünnetin de ona tâbî olması nedeniyle usûlcüler, âyet ve hadîslere anlam verirken ‘metne sadakat’ ilkesine ve her iki kaynağın dili olan Arapça’nın dil özelliklerine riâyet etmişlerdir.⁵² Bu bakımdan fıkıh usûlünde hüküm çıkarma metodları ‘dil’ üzerine kurulmuş lâfızlar; vaz’ı, kullanımı, manaya delâleti ve bu delâletin şekli bakımından çeşitli ayrımlara tabi tutulmuş ayrıca dil felsefesi ve mantık alanına giren birçok tartışma da bu sebeple usûle dâhil edilmiştir. Mütakellim usûlcülerden Râzî (v.606) “hükümlere ulaşmanın ancak dil vasıtasıyla mümkün olduğunu, bu yüzden dil ile ilgili bahislerin fıkıh usûlünde diğer bahislerden önce ele alınması gerektiğini ifade eder.”⁵³

Ancak şer’î hükümler sadece nassların nahiv kuralları ve beyân üsluplarına dayalı olarak elde edilen hükümlerden ibaret olmayıp, aksine hüküm koyma ile ilgili Şârî’in iradesini gösteren ve bildiren hükümlerdir. Dolayısıyla lafzın anlamını belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak bir ön şart niteliğinde olsa da tek başına dil mantığı Şârî’in iradesini açıklamada kâfi değildir. Bu bakımdan ikinci aşamada Şârî’in muradını belirlemek ve metnin hukuki yorumunu yapmak gerekir ki bu da nasslar üzerinde aklî çabayı zorunlu kılar. Daha sonra zann-ı gâlibe göre bu yorumlardan birisi nassın muradı olarak tercih edilir.⁵⁴

Buraya kadar ifade edildiği gibi usûl-i fıkhîta nassların yorumlanması konusunda tek bir yöntemden söz edilemez.⁵⁵ Nassların bütün yönleriyle Şârî tarafından seçildiği ve onun hükümlerinin lâfzî yönden de evrensel ve ebedî olduğu düşüncesinden hareketle her ne kadar hüküm istinbâtında lâfzî yorumlama yöntemleri ağırlıklı olsa da Kur’an’ın indiği dönemin şartlarından uzaklaşıldıkça lâfzî anlama ve yorumlama ile yetinilmemiş, bunların yanında kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi diğer yorumlama metodlarına da yer verilmiştir.⁵⁶ Tüm zamanlara hitab eden ve muhtemel gelişmeler karşısında söyleyecek sözü olan Kitab’ın doğru anlaşılması ve hayata aktarılması için buna ihtiyaç vardır.⁵⁷

Bu bağlamda İslam hukuk usûlünde şer’î delillerden hüküm elde etme/istinbât metodları denilince, Kur’an ve sünneti anlayabilme ve onlardan hüküm istinbât etme amacıyla yararlanılan

⁴⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 316.

⁵⁰ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 101 vd.

⁵¹ Adnan Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 83.

⁵² Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem*, s. 50.

⁵³ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli’l-fikh*, (thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî), Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1992, I, 168.

⁵⁴ Fethi Duraynî, *el-Menâhîcu’l-Usûliyye fi’l-ictihâd bi’r-Rey’i fi’t-Teşrii’l-İslâmî*, Dımaşk 1975, s. 16.

⁵⁵ M. Mustafa Şelebî, *el-Fıkhü’l-İslâmî beyne’l-Misâliyye ve’l-Vâkiyye*, Beyrut, 1982, s. 160.

⁵⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukukta Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul, 1988, s. 33-34.

⁵⁷ Bardakoğlu, “Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, 2015, s. 27.

kurallar kastedilir. Usûlcüler bu kuralları ve metodları tespit etmeye çalışmışlar ve bunlara “*menâhicü'l-istinbât*” adını vermişlerdir. Usûl konuları arasında müstakil bir bölüm halinde genişçe yer alan bu metodlar lâfzî (lâfza dayalı) ve manevî (mânaya dayalı) metodlar olarak ikiye ayrılır. Bunlardan lâfzî metodlar doğrudan Kur'an ve sünnet nasslarının lâfızlarını, bunların delâlet biçimlerini esas alarak doğru hükme ulaşmayı sağlarken; manevî metodlar, kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi nass olmayan delillerden hüküm çıkarmaya dayanır.⁵⁸

Manayı dikkate alarak hüküm çıkarmada ekoller arasında metodların adlandırılması ve sınırlarının çizilmesi konusunda görüş ayrılıkları bulunsa da başlıca iki yoldan söz edilebilir: Bunlardan birisi kıyastır. Nassta çözümü bulunan olay ile yeni olay arasında tikelden tikele geçiş (anoloji) şeklinde bir bağ kurularak yapılır. Sistematik akıl yürütmeyi ifade eden kıyas, hükmün uygulama alanının genişletilmesini sağlaması sebebiyle, vahyin bildirdiği ile hükmetmek olarak düşünülür. Belirli bir âyet veya hadis lafzı üzerinden yapılmakla birlikte kıyas işleminde, hükmün konulmasına uygun düşen anlamın veya hükmün illetinin esas alınması, onun anlamla ilgili yönüdür. Hükmün illetinin çıkarılması anlamındaki “*tahrîcu'l-menât*” ichtihadıyla, illetin hükümde etkisi bulunmayan niteliklerden ayıklanması anlamındaki “*tenkîhu'l-menât*” ichtihadı da kıyasla ilgisi dolayısıyla bu kapsamda değerlendirilir.⁵⁹

Fukahanın büyük bir kısmı, kıyasın şer'î-amelî hükümlere ulaşmayı sağlayan bir delil olduğu konusunda hemfikirdir. Usûlcüler farklı kıyas tanımları yapmakla beraber, mütekellim usûlcülerin genelinin Bâkılânî'ye ait olan, “Bir vasıf veya hükmün varlığı ya da yokluğuna dayanarak bir hükmü ispat etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi başka bir bilinene hamletmek” şeklindeki tanımı benimsedikleri görülür.⁶⁰ Cüveynî ve Gazalî de bu tanımı benimsemekle beraber⁶¹ mahiyetinden ve işlevinden hareketle kıyasın fikhin delillerinden sayılmadığını savunmuşlardır. Hatta Gazalî hükmün ürün (semere), delilin ürün veren (müsmir), kıyasın da ürün elde etme yolu (istismaru'l-ahkam) olduğunu belirtmiş ve kıyasa delillerin anlaşılmasına yönelik istinbât metodları arasında yer vermiştir. Muhtemelen aynı gerekçeyle birçok Hanefî usûlcü de kıyasa delil denilmesinin mecâzî anlamda olduğunu belirtmiştir.⁶² İbn Rüşd de Gazalî ile benzer bir biçimde kıyası hukukun kaynakları arasında değil Şârî'in sözlü veya fiilî olarak yaptığı belirlemelerin açılım yolu ve yöntemi olarak görmektedir.

Mâna merkezli diğer bir yöntem ise, nasslarda, icma ve kıyasta çözümü bulunmayan bir meselenin, nassların bütününden elde edilen genel prensip ve ilkeler ışığında çözülmesidir. “Genel prensip ichtihadı” olarak anılan bu yöntem, kıyastaki gibi Kur'an'ın genelinden veya birkaç âyetin veya hadisin toplamından hareketle ulaşılan ve Şârî'in amacı olduğu düşünülen “küllî mana” dikkate alınır.⁶³ Fikhî çözümlere dair oldukça kabarık bir külliyatın oluşmasında önemli bir yeri olan ve prensib olarak ta'lîli kabul etmeyenler dışında bütün fakihler tarafından benimsenen bu yolun temelinde, nasslardaki düzenlemelere maslahat düşüncesinin yansıtılması anlayışı yatmaktadır. Ancak ıstıslah adıyla bilinen bu metodun, kıyas kadar güvenli bir yol olmadığını ve keyfiliğin önüne geçilemeyeceği kaygısıyla delil sayılamayacağını savunan usûlcüler olmuştur. Bu sebeple de bu yolla bulunan çözümlerin bir tür kıyas olarak

⁵⁸ Ferhat Koca, “İstinbât” *DİA*, XXIII, 368-369.

⁵⁹ Yunus Apaydın, XXI, 436.

⁶⁰ Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 531.

⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 487; Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 236.

⁶² Apaydın, XXV, 531-532.

⁶³ Apaydın, “İctihad” XXI, 443.

nitelendirilmesi eğilimi ağır basmış olsa da yapılan çıkarımların çok defa zaruret, sedd-i zerîa, örf, umûmu'l-belvâ gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu göz önüne alınırsa bunun bir genel prensib ictihadı olduğu kolayca anlaşılır.⁶⁴

Klasik fıkıh usûlü eserlerinde şer'î hükümlerin genel amaçları konusunda özel bir başlık açılmamıştır.⁶⁵ Bununla birlikte usûl eserlerinde zikredilen istihsan (haklı ve daha kuvvetli bir gerekçeden dolayı akla gelen ilk çözümü terk ederek ilk bakışta gizli kalan başka bir çözüme gitmek), ıstıshab (aksine bir delil olmadıkça önceki hükmün hal-i hazırda da devam etmesi), ıstıslah (Şârî'in kabul veya reddettiğine dair özel bir delil bulunmayan maslahat ile amel etmek), sedd-i zerâi' (bizzat kendisi yasak olmayan bazı fiil ve vasıtaların kötülüğe götürmesi sebebiyle kapatılması) ve örf (hakkında nass bulunmayan bir konuda halkın uygulamalarının dikkate alınması) gibi tâlî delillerin aslında fıkıhın tamamına yönelik genel prensipleri de ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Zikredilen tüm delillerin aslında "makâsîdü's-şerîa" kavramıyla yakından ilgisi vardır. Makâsîdın bir terim olarak ortaya çıkmasında büyük emeği olan Cüveynî, hükümlerin belirli amaçlar için konulduğunu ve bunu kavrayamayanların basiretsiz olduklarını savunur.⁶⁶ Günümüze ulaşan usûl eserleri arasında konuya ıstıslah başlığıyla yer verilen ilk eser Gazalî'nin el-Mustasfâ'sıdır.

Deliller hiyerarşisinde Kitab, sünnet ve icmadan sonra genel olarak manevî metodlar içerisinde Şafililerin kıyasa, Hanefîlerin istihsana, Mâlikîlerin ıstıslaha, Hanbelîlerin ise, ıstıshaba ayrı bir önem verdikleri, hüküm çıkarmada bu delillere tutundukları ve bu yollarla ictihad yaptıkları söylenebilir. Bunun yanında Kitab ve sünnete dâhil bir delil olarak görülen şer'u men kablenâ, sahabe kavli, örf ve mesâlih-i mürsele'den neş'et ettiği düşünülen sedd-i zerîa ekoller tarafından farklı şekillerde temellendirilmiş ve farklı boyutlarda delil olarak kabul edilmiştir.

5. Gazalî ve İbn Rüşd'e Göre Hüküm Çıkarma Metodları

Gazalî, "*Keyfiyyetü istismâri'l-ahkâm min müsmirâti'l-usûl*" (kaynaklardan hüküm çıkarma biçimi) başlığı altında istinbât metodlarını; "*manzûm*", "*mefhûm*" ve "*ma'kûl*" yönüyle ele alır. Bunlardan "*manzûm* ve *mefhûm*" başlıkları altında, dil ve mantık kuralları ışığında lâfzî yorum ve bu çerçevede ele alınan terimlere yer verirken, "*ma'kûl*" başlığı altında ise, kanun boşluklarının doldurulmasında kıyasın rolünü incelemiştir.

Lâfzın delâletine ilişkin konular, ilk defa Gazalî tarafından bir yere toplanarak mantûk ve mefhûm ayırımı çerçevesinde daha sistemli bir hale getirilmiştir. Gazalî lâfzın hükme delâletinin; manzumu (mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel, emir-nehiy, âmm-has), mefhûmu (İktizânın, işaretin delâleti, mefhûmu muvâfakat, mefhûmu muhâlefet) ve ma'kûlu (kıyas) yoluyla olacağını savunur. Ayrıca lâfzın delâleti ile ilgili yaptığı bu tasniften sonra Hz. Peygamber'in söz, fiil ve ikrarlarının delâletini de ayrı bir başlık altında ele alır.⁶⁷ Burada kıyasa geniş bir yer ayıran ve kıyası hararetle savunan Gazalî, bir yandan da kıyasın kendisinden hüküm elde edilen bir asıl değil, bir hüküm çıkarma metodu olduğunu ifade ederek kıyas ve yorum farkına da işaret

⁶⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 89.

⁶⁵ Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-şerîa", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 424.

⁶⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 295, II, 913, 925, 961.

⁶⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, s. 1vd.

etmektedir. Kıyasın esas konusu olan ta'lîl, illet ve bazı kıyas türlerine de Gazalî Şifâü'l-ğalîl'de⁶⁸ ayrıntılı bir biçimde yer vermiştir.

Hitabın hükme delâlet şekillerini Bâkılânî'yi takip ederek⁶⁹ Gâzâlî⁷⁰ üçe ayırsa da mütেকellim metoduna göre telif edilmiş eserlerde bu ayrım genellikle, mantuk ve mefhûm şeklinde olmuştur. Gazalî kıyası, bir delâlet şekli olarak değerlendirirken, diğer usûlcüler kıyasa delil olarak yer vermiştir.⁷¹

İbn Rüşd lâfızları sîyga ve mefhûm açısından ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. ez-Zarûrî'de lâfızları sîyga açısından nass, zâhir, müevvel, mücmel; mefhûm açısından nass, zâhir, müevvel, mücmel; ma'kul açısından fahve'l-hitab (nass hükmünde) kıyas fî ma'ne'l-asl (çoğunlukla zâhir hükmünde), kıyasu'l-muhîl ve'l-münâsib (kısmen zâhir) kıyasu's-şebeh (mücmel) kısımlarına ayırır. Lâfızlardan sonra karinenin delâletinden söz eder ki bu çerçevede Hz. Peygamber'in ikrar ve fiillerini ele alır.⁷² İbn Rüşd Bidâyetü'l-müctehid'de lâfızları ilk üçü ittifak sonuncusu ihtilâflı olmak üzere dört kısımda ele alır. Bunlar; genelliği üzerine hamledilen genel anlamlı (âmm) veya özelliği üzerine hamledilen özel anlamlı (hâs) lâfız, kendisiyle özel anlam kastedilen genel anlamlı lâfız, kendisiyle genellik kast edilen özel anlamlı lâfız ve delilü'l-hitab'tır.⁷³ ez-Zarûrî'de bir asıl olarak kıyasa itibar etmeyen İbn Rüşd kıyas konusunu "mefhûma delâleti yönünden lâfızlar" başlığı altında inceler. Bidâyetü'l-müctehid'de ise, nassların sınırlı, olayların sınırsız olmasından hareketle kıyasın varlığının aklen zorunlu olduğunu savunur.⁷⁴

Gazalî ve İbn Rüşd akıl ve istishâb delilinin mecazen kaynak sayılabileceğini belirtirler.⁷⁵ Bu delil hüküm isbatında kullanılmayıp emir ve nehyin gelmediği durumlarda aklın; yükümlülüğün olmadığını, zorluğun düştüğünü ve berâeti zimmenin asıl olduğunu göstermesi açısından delildir.⁷⁶

Tanımı, mahiyeti ve delil oluşu konusunda usûlcüler arasında büyük tartışmaların yaşandığı *istihsan* ile ilgili Gazalî, Şâfiî'nin er-Risâle'de 'zevke göre fetva vermek ve keyfilik' şeklinde ifade ettiği *istihsan*⁷⁷ kabul etmezken, Hanefî usûlcülerden Kerhî'nin yaptığı 'Bir konuda daha kuvvetli bir sebebi dikkate alarak o konuda, benzer konulardaki gibi hüküm vermekten vazgeçmek' şeklindeki tanımın ise itiraz edilecek bir tarafı bulunmadığını belirtir. Gazalî şer'î delilleri dikkate almak suretiyle yapılan *istihsan*a uymayı caiz görürken, herhangi bir şer'î delile dayanmaksızın sadece akla dayalı olarak yapılan *istihsan*ı reddetmiştir.⁷⁸ Gazalî *istihsan* ile ilgili olarak 'bir şeyi anlamadan önce onu reddetmenin imkânsızlığı' şeklinde objektif bir tavır sergilemiş ancak sonrasında Mâlikî usûlünde de önemli bir yer tuttuğu halde *istihsan*ı sadece Ebû Hanîfe ve Hanefî usûlcülerin kullandığı bir yöntem olarak zikretmiştir.⁷⁹ Gazalî de Şâfiî gibi

⁶⁸ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâlikî't-ta'lîl*, (thk. Zekeriyya Umeyrat), Beyrut, 1999, s. 8-9, 16.

⁶⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 312.

⁷⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 316.

⁷¹ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (v.730), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, (thk. Muhammed el-Mu'tasim billah el-Bağdadî), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1997, I, 64.

⁷² İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 101 vd.

⁷³ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 595). *Bidâyetü'l-müctehid ve'n-Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire, 1415, I, 23-24.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

⁷⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 100, 218; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 94.

⁷⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 217-245; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 96-97.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risale*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır 1940, s. 507 (وإنما الاستحسان تلذذ).

⁷⁸ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 453-454.

⁷⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 274-283.

istislahı istihsan gibi görür ve “İstislahı kabul eden kimse, istihsan ile hükmeden kimse gibidir. Her ikisi de kendiliğinden hüküm koymaktır” der.⁸⁰

İbn Rüşd istihsanı ez-Zarûrî’de kıyas ile birlikte zikreder.⁸¹ Bidâyetü’l-müctehid’de ise, bir yerde Mâlikîlere göre istihsanın, ‘birbiriyle teâruz halindeki iki delilin birleştirilmesi’ anlamına geldiğini naklederken⁸² başka bir yerde ‘maslahatı ve adaleti dikkate almak’ olduğunu belirtir.⁸³ İbn Rüşd’ün istihsan ile istislahı birbirine yaklaştırdığı ve her ikisini de bir tür kıyas olarak değerlendirdiği söylenebilir. Ancak şeriat her ne kadar maslahata uymayı teşvik etmiş olsa da maslahatla amel sınırsız ve rastgele değildir.⁸⁴

Maslahat ve istihsan konularını birlikte ele alan İbn Rüşd’e göre eğer bu kavramlarla kastedilen kıyas ise hangi türü olursa olsun, kıyası delil olarak kabul edenlere göre asıl, kıyası delil kabul etmeyenlere göre ise asıl değildir. Şeriat maslahatların gözetilmesini istemekle beraber bunları belli bir sınırdan ve sayıda tutmaktadır. Bunun ölçüsü de bir şeyin kendisi ya da kendi cinsinden olan bir şey konusunda şeriatın onayıdır.⁸⁵ Buradan hareketle İbn Rüşd’ün istislah ve mesâlih-i mürseleyi müstakil bir asıl olarak ele almadığını fakat hüküm çıkarmada kullandığını söylemek mümkündür. Buraya kadar Gazalî ve İbn Rüşd’ün lâfzî ve manevî metodlara dair görüşlerine kısaca yer verdikten sonra bu yöntemlere dayanan temel paradigmalara yer vereceğiz.

6. Gazalî ve İbn Rüşd’ün Hüküm İstinbâtında Dayandıkları Temel Paradigmalar

İslam hukukunda delillerden şer’î hükümlerin istinbât edilmesi işlemi bir tür yorumdur.⁸⁶ Elbette burada söz konusu olan hukuki yorumdur. Bu bağlamda Gazalî ve İbn Rüşd’ün yorum yaparken dayandıkları ve kendileriyle yola çıktıkları delil ve argümanları konu edineceğiz.

6.1. Dili Esas Almaları

Bu algılardan ilki yorum yaparken daima dili ve dilsel kuralları öncelemeleridir. Çünkü Kur’an metni lâfızlardan, bu lâfızlarla kaim mânalardan ve lâfızlarla manaları bir araya getiren nazımdan meydana gelmiştir. İlahi iradenin kendisini Arap diliyle ifade etmesi, diğer usûlcüler gibi Gazalî ve İbn Rüşd’ü de murad-ı ilahiyi öncelikli olarak bu dil çerçevesinde anlamak zaruretiyle karşı karşıya bırakmıştır.⁸⁷ Bu sebeple her ikisi de hüküm istinbâtı ile ilgili olarak dile ve dille ilgili meselelere yer vermişlerdir. Gazalî’nin dikkat ettiği temel husus, yorumun zorunlu olduğu yerler ile mümkün olduğu yerleri birbirinden ayırmaktır.⁸⁸ Yorumun zorunluluğu ifadenin lâfzî anlamının metnin ruhuna uygun düşmediği anda doğar ve bu noktada ifadenin diğer anlamlarının aranması gerekir. Oysa bir ifadenin anlamı metnin ruhuna uygun düşmekle beraber derin (bâtinî) anlamlar da taşıyabilir. Gazalî’ye göre bu durumda yorum yapmak lâfzî anlamı reddetmemek koşuluyla mümkündür.⁸⁹

⁸⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 310.

⁸¹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 97-98.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 61.

⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, III, 355.

⁸⁴ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 98.

⁸⁵ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 98.

⁸⁶ M. Sabrî Sa’dî, *Tefsîru’n-Nusûs fi’l-Kanun ve’s-Şer’iati’l-İslâmiyye*, Kahire, 1979, s. 307.

⁸⁷ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Mefhûmu’n-nass dirâse fi ulûmi’l-Kur’an*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), İlahi Hitabın Tabiatı - Metin Anlayışımız ve Kur’an ve İlimleri Üzerine-, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001, s. 41.

⁸⁸ Gazalî, *İlcâmü’l-Avâm an ilmi’l-keîlâm*, Mısır 1316, s. 17; (çev. Sabit Ünal), Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987, s. 43-47.

⁸⁹ Gazalî, *İhyâu Ulûmi’d-din*, (çev. Ahmed Serdaroglu), İstanbul: Bedir Yayınları, 2011, I, 258.

Gazalî, sözcüklerin yaygın ve bilinen, sıradan ve temel anlamları olduğunu reddetmemekle beraber zaman zaman bağlama göre anlamların değişmesinin neden olduğu yanlış anlamalara fırsat vermemek için açıklamalara gider. Meselâ kalp sözcüğü; hem bir et parçası olan kalbe yani bir cisme hem de ruhani bir latifeye işaret eder.⁹⁰ Buna benzer bir yaklaşımı ilim⁹¹ ve akıl⁹² sözcüklerinin anlamlarından bahsederken de ortaya koyar. Dolayısıyla dilde anlamlar çok ve lâfızlar azdır. Bu sebeple de mecazlara gidilir ve bu da dilde mecazların çok olduğu anlamına gelir.

Gazalî mecazların yol açabileceği anlam karmaşasını önlemek için yorumda dikkate alınması gereken kuralların belirlenmesi konusunda oldukça titizdir. Yorumlanması zorunlu ifadeleri belirlemek ve onları doğru bir biçimde yorumlamak için Gazalî, ilk olarak Arap dilinin kurallarını, istiârelerin, mecazların ve darb-ı mesellerin dilde kullanılmasını iyi bilmek gerektiğine işaret eder.⁹³ Gazalî ikinci olarak, yorum ile açığa çıkarılan anlamın dil ile denetlendiği gibi metin ile de denetlenmesi gerektiğini düşünür. Ancak burada metnin içindeki bağlamlarından koparılan mücerret ifadeler değil metnin genel kastı ve bütünlüğü dikkate alınır. Gazalî kimi zaman dildeki bir sözcük ya da ifadenin dindeki kullanımının dilin bilinen kullanımlarına aykırı olabileceğini de söyler. Gazalî'ye göre eğer metinde bu tarz kullanımlar için açıklamalar varsa yorumlamada bu açıklamaları dikkate alınır ve ifade ve kelimelerin sözcüklerdeki anlamı bakımından değil, metinde işaret edilen anlamı bakımından değerlendirilir.⁹⁴ Üçüncü olarak Gazalî ancak bir ifadenin zâhirî anlamının makul olmadığına dair kesin bir delilin bulunduğu durumlarda mecazın/yorumun caiz hatta zorunlu olduğunu vurgular.⁹⁵ Dördüncü olarak ise, Gazalî, *Kanunu't-Te'vil* adlı eserinde dini metinleri yorumlarken akıl-nakil ilişkisi konusunda sadece akli ya da sadece nakli esas alan ya da birini diğerine önceleyen görüşlerden bahseder.⁹⁶ Bunlar içerisinde o, hem akli hem nakli asıl kabul eden görüşü benimser ve ikisinin arasını cem' ve telif etme yolunu tutar. Böylece akla ve nakle layık oldukları önemi verirken çok sağlam ve doğru bir yol olarak gördüğü bu metodun,⁹⁷ herkesin kolaylıkla yürüebileceği bir yol olmadığını da vurgular. Gazalî, bu yolu tutmuş olanlara şu tavsiyelerde bulunur:

1. Hiç kimse her hususta akıl ile nakli cem edecek derecede aklî ve naklî bilgilere sahip olduğunu zannetmemeli ve peşin hükümlü davranmamalıdır.

2. Aklî delil asla tekzip edilmemelidir. Zira akıl asla yalan söylemez. Şayet akıl tekzip edilirse şeriatın doğruluğunu ispat sadedinde de yalanlanmış olur. Biz şeriatı ancak akıl ile tanıyabiliriz.

⁹⁰ Gazalî, *İhyâ*, I, 138.

⁹¹ Gazalî, *İhyâ*, I, 87.

⁹² Gazalî, *İhyâ*, I, 214-220.

⁹³ Gazalî, *Faysalâtü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, (çev. Süleyman Uludağ), İslam'da Müsamaha, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990, s. 57.

⁹⁴ Gazalî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâ'il-İlahi'l-Hüsna*, (thk. Bessam Abdulvehhab el-Câbî), nşr. el-Cefân ve'l-Câbî, Kıbrıs, 1987. s. 15.

⁹⁵ Gazalî, *Tehafütü'l-felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 57-58.

⁹⁶ Gazalî, *el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, (çev. Mehmet Görmez, Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum içerisinde), Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 81vd. Bu noktada Gazalî'nin "Şeriat haricî bir akıldır. Akıl dâhilî bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içe yan yanadır. Bu sebeple bu ikisini bir görmek mümkündür" sözü akıl-nakil dengesi açısından oldukça önemlidir. Bkz. Gazalî, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-nefs*, (çev. Serkan Özburun), Hakikatın Bilgisine Yükseliş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 49. Aynı eserin nübüvvet bahsinde ise Gazalî, "Hiçbir akıl tüm insanlığı huzura kavuşturacak kanunlar meydana getiremez" diyerek aklın vahye ve onu tebliğ edecek bir peygambere ihtiyacı olduğundan söz eder. *Meâricü'l-Kuds*, s. 115.

⁹⁷ Gazalî, *Kanunu't-te'vil*, s. 85-86.

3. Birbiriyle çelişen yorumları sadece birine indirgemekten kaçınmak gerekir. Zira Allah'ın ve resulünün murad ve maksadı hakkında zan ve tahmin ile hükmetmek tehlikeli bir davranıştır. Konuşan bir kimsenin muradı ancak kendisinin bunu açıkça ifade etmesi ile anlaşılır. Eğer kendisi açıkça beyân etmemişse bütün ihtimalleri değerlendirdikten sonra birini tayin edip diğerlerini iptal etmekten başka nasıl anlaşılabilir? O biri de ancak burhan ve delil ile tayin edilebilir. Ne var ki Arap dilinde kelime ve lâfızlar birçok manaya geldiğinden yorumları bire indirgemek ne derece mümkün olacaktır? Böyle hallerde tevakkuf, yorum yapmaktan evladır.⁹⁸

Gazalî'ye göre yorum yapan kimse te'vîl kanunlarına bağlı kaldığı sürece küfür ile itham edilemez. Gazalî Mişkâtü'l-envâr adlı eserinde pek çok ayetle ilgili mecâzî yorumlara başvurduktan sonra; "Bunlardan benim nassların zâhirî anlamını ortadan kaldırdığım ve onları tamamen iptal ettiğim anlaşılmasın" der.⁹⁹ Ayet ve hadisleri yorumlarken zâhiri tamamen iptal eden Bâtınîler ile sadece zâhirine takılıp kalan Haşevîlere atıf yapan Gazalî, her iki grubun da zâhir ve bâtın arasında bir denge kurmayı ve bunun için gerekli usûlü bilmeyişini eleştirir. Zira kâmil bir anlama ulaşmak için zâhir-bâtın dengesi kurulmalı ve her iki yorum biçimi birleştirilmelidir.

Gazalî sosyal ve dini alanda karmaşanın önünü tıkamak için zâhirî anlamı genel çoğunluk için yeterli görmek ve metinde söylenenden hareketle açıkça söylenmeyeni fark etme yeteneğine sahip olanların, hakikat sorununa eğilmeleri gerektiğini belirtmek suretiyle, her iki anlam arasında ortak bir noktanın nerede olduğunu göstermiştir. Kesin bilginin bireylerin kendi yorumlama özgürlük ve tecrübeleri aracılığı ile oluşabileceğine ve bu nedenle onların bir başkasının yorum ve ictihadı ile sınırlanmaması gerektiğine dair görüşü ile oldukça tutarlı olan bu yaklaşım, diğer taraftan toplumda oluşan âvam-havas sorununu çözümsüz bırakmaktadır.¹⁰⁰

Gazalî'nin eserlerinde; mutlak olarak zâhirî ve bâtınî anlama yönelmekten ziyade, insanların konumlarına sosyal, dini ve siyasi ortama göre, bazen birini bazen her ikisi arasındaki buluşma noktasını tercih eden bir tavır görülmektedir. Diğer bir deyişle Gazalî'ye göre, anlamın yeri ve kullanımı bağlama göre belirlenir. Anlamı kendi başına ele almaya çalışmak, yorumlayan veya tatbik edenin özel durumundan bağımsız olarak ele almaya çalışmak olacağından, gerçekte metnin anlam ve gayesini kavrayamamak demektir. Gazalî herkese aynı şeyi aynı şekilde söylemez. Belki de onun yazdığı metinlerin gücü, herkesin yararına ve seviyesine uygun düşecek şekilde gerçekleri söylemektir.

İlahi metinlerde kullanılan sembolik ve mecâzî ifadelerin te'vîli zorunlu kıldığını¹⁰¹ ifade eden İbn Rüşd'e göre mecâzî ifadeleri kullanma hususunda dikkat edilmesi gereken, Arapçadaki lisan geleneğini ihlal etmemektir. Bu gibi şeylerin mecâzî söz sınıflarına ve türlerine ait tariflerin kapsamına girmesi ve onlardan sayılması gerekir.¹⁰² Bir diğer nokta, metnin hakiki anlamı ile mecâzî anlamı birbirine karıştırılmamalıdır. Ayrıca mecazlar yoluyla yapılan te'vîlin, açıklandığı kişilerin bilgi düzeyinin de dikkate alınması gerekir. İbn Rüşd'ün burada hakiki anlamı ile mecâzî

⁹⁸ Gazalî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 86-87.

⁹⁹ Gazalî, *Miškâtü'l-Envâr*, (thk. Ebu'l-Ala Afifi), Kahire: Daru'l-Kavmiyye, ty. s. 19.

¹⁰⁰ Burhanettin Tatar. "Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 439-440.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 186.

¹⁰² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 76.

anlamı arasındaki farka işaret ettiği görülür. Şayet bu farklılık açıkça ortaya konmazsa bu durum te'vîli iyi bilmeyen kimseler tarafından yanıltıcı olabilir.¹⁰³

Hakiki anlamı mecâzî anlama nakletmenin (te'vîlin) amacı, nasstan farklı bir anlamın çıkarılmasından ziyade dinî metinlerin kendi iç bütünlüğüne dayanarak öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasıdır ki bu aslında bir tür ictihaddır. Fakih'in şer'î hükümlerde yaptığı işlem budur ve ulaştığı sonuç da zannî/fikhî kıyastır. Burhan ve delil ehli de burhan ve delil yoluyla bir hükme ulaşır ve sonuç katî kıyastır. Burhanla ulaşılan sonuç şeriatın zâhirine muhâlif olursa bu takdirde yapılması gereken, Arapçadaki te'vîl kurallarına uygun bir te'vîl yapmaktır.¹⁰⁴

İbn Rüşd, nasların daha çok zâhir naslardan oluştuğunu düşünür. Çünkü insanlığa devamlı surette te'vîl edilecek naslar sunmak, bu dini parçalanması muhtemel bir süreçte sokmakla aynı şeydir.¹⁰⁵ İbn Rüşd'e göre bu durumun farkında olmayan Bâtınîlerin de içinde bulunduğu birçok fırka, zâhir nasları lüzumu olmadığı halde te'vîl etmiştir.¹⁰⁶ Yine dini nasların hemen hepsini zâhir-bâtın çerçevesinde değerlendiren sufiler de bu düşünceye sahip olmayanların özden uzak kaldığını iddia etmişlerdir. İbn Rüşd nasların anlaşılması için zorunlu bir süreç olarak gördüğü akıl yürütmenin, sufilerde olduğu gibi bir bireysel süreç değil, herkese açık, müşterek bir süreç olması gerektiğini savunur. Akıl bir süreç ile elde edilen bilgi nasları anlamada en sağlam yoldur.¹⁰⁷ Bununla birlikte bâtinî manaların varlığını müteşabih ayetlerin te'vîlini haber veren ayetle bildiren bizzat Allah'tır.¹⁰⁸ İbn Rüşd'e göre şeriatın zâhir ve batına ayrılmasının nedeni bu konudaki niyet ve lütuftur. Çünkü burhan yoluyla bâtinî manaya vakıf olamayacaklar için darb-ı meseller sunulması (zâhirî anlam) yoluyla tasdike davet etmek ilahi bir lütufla gerçekleşmiştir.¹⁰⁹

İbn Rüşd'e göre vahiy (din) ile akıl (felsefe/hikmet) uyum halindedir. Her ikisinin bildirdiği hakikat tek olmakla birlikte dayandıkları prensip ve izledikleri metodlar farklıdır. Felsefe burhanî metodu kullanırken din akla, hayale ve hisse hitab eder. Dolayısıyla din; burhan, cedel ve hitabet yönteminin üçünü birden kullanır. "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et;*

¹⁰³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 97, 105.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, ss.75-77.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhicü'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, (şrh. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Mürebbe, 1998, ss. 140-141.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhicü'l-Edille*, s. 100.

¹⁰⁷ Onun nasların zâhirî anlamına yaptığı vurgu hem Hz. Peygamber dönemi din anlayışına bir vurgu hem de insanları kelami tartışmalardan kurtararak amelî-ahlaki bir yaklaşım tarzı oluşturmaya çağrıdır.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 94.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 92. Gazalî "*Faysalatü't-tefrika*" adlı eserinde, dinî nasların te'vîli sorununu işlemiş, İslam te'vîl ekollerinin şer'î konumunu ve te'vilde tekfir olgusunu ele almış, bu çerçevede doğru te'vîlin esaslarını ve bunun yöntemlerini irdemiştir, te'vîl sorununun çözümü için mucidi olduğu varlık tasnifine göre kendine özgü te'vîl yöntemini de ortaya koymuştur. İbn Rüşd'ün "*Faslu'l-makâl*" adlı eseri Gazalî'nin bu eserine geniş ve açıklamalı bir cevap niteliğindedir. George Hourani, *Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1961, s. 5. "*Faslu'l-Makâl*'de felsefe ile din arasında zâhirde gözlenebilecek bir çelişkinin uzlaştırılabileceği ve dini ifadelerin şeriat nazarında meşru kabul edilecek uygun bir yöntemle açıklanıp yorumlanabileceği, yani dini Lâfızların te'vîli meselesidir. Hourani, *Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy*, s. 23. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*'de İslam karşısında felsefenin durumunun ve hükmünün ne olacağını; Minhac'ta ise, felsefe karşısında dinin durum ve hükmünün ne olacağını tespiti çalışmıştır. Bkz. Hasan Ocak, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorumculuk (Te'vîl)*, Ankara: Sage Yayınları, 2012; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 22-23. İbn Rüşd'ün şer'î yönden felsefe ve mantığın durumunu tartışması, onun felsefeden hukuka değil hukuktan felsefeye doğru bir anlamlandırma sürecini benimsediğini gösterir. Bu sebeple de esasen *Faslu'l-makâl* felsefe hakkında hukuki bir risale özelliği taşır. Bkz. Muharrem Kılıç, "*Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, (09-11 Ekim 2008), Sivas, II, 264-265.

onlarla en güzel şekilde tartış"¹¹⁰ ayeti bu üç yöntemin de kullanılmasını talep etmektedir. Vahiye te'vîl edilebilecek ve edilemeyecek hususlar vardır. İman esasları dışındaki meselelerde kurallarına uygun olmak koşuluyla te'vîl yapılabilir.¹¹¹

İbn Rüşd'e göre şeriatın lâfızlarının tamamını zâhirî manada anlamak şart olmadığı gibi hepsini de te'vîl etmek suretiyle zâhirinin dışına çıkarmak da yanlıştır. Bu konuda ittifak edildiği halde, hangi nassların te'vîl edilip hangisinin te'vîl edilmeyeceği konusunda ise ihtilaf meydana gelmiştir.¹¹² Ona göre zâhirde birbiriyle çatışır görünen nassların varlığı râsih âlimlerin dikkatini çekmek içindir.¹¹³ Râsih âlimler ise felsefede burhan ehli olan filozoflar iken fıkhıta müctehid fakihlerdir. Fakihin elinde zannî kıyas bulunurken filozofların elinde yakınî (burhanî) kıyas bulunur. Yine te'vîl yapmak ona göre, "ma'kûl (akıl) ile menkûl (naklî) birleştirmektir." Çünkü o, burhan'ın her sonucuna şeriatın zâhirinin ters düşmesini ve bu zâhirin de Arapların te'vîl kuralına göre te'vîl kabul etmesini kesin saymaktadır.¹¹⁴ Bütün bu anlatılanlardan onun bu eserindeki te'vîl anlayışının, sözün anlamını gerçek veya deyim anlamına ya da o sözü kullanmadan ilgili olduğu başka bir söze, Arapça'nın mecazdaki usûlüne uygun olarak aktarmak ya da kendi deyimleriyle, zâhir lâfızları karineler ile istiâr edildikleri ve te'vîl edildikleri anlamlara taşımak olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd nassı akıl ile te'vîl edip bu te'vîlde nass, gerçekliğe uygun düşüyorsa bunu delil olarak almakta, yoksa kullanmamaktadır. Buna şu te'vîli örnektir: İşlenmesi günah olan bir şeyi nezreden kişinin durumu meselesinde İbn Rüşd şöyle demektedir: Mâlikîler bunu daima şu hadis ile delillendirmekle yetinmişlerdir: "Adamın biri güneşte ayakta durmuştu. Hz. Peygamber onu ayakta görünce nedenini sordu. Kimseyle konuşmamayı, gölgelenmemeyi, oturmamayı ve oruç tutmayı adadığını söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, söyleyin ona konuşsun ve otursun fakat orucunu tamamlasın buyurdu".¹¹⁵ Bu hadiste Mâlikîler, "Hz. Peygamber bu adama sevap ve tâat olanı tamamlamasını, günah olanı ise yapmamasını emretmiştir" derler. Hâlbuki konuşmamanın günah olduğu bilinen bir şey değildir. Kaldı ki Kur'an'da Hz. Meryem tarafından konuşmamanın nezredildiği bildirilmiştir. Güneş altında ayakta durmak da eğer nefse eziyet vermek için değilse günah olmaması gerekir. Şayet günah olduğu iddia edilirse herhangi bir nassa dayanarak değil kıyas yoluyla iddia edilmiş olur. Şu halde esas olan onun da günah olmamasıdır. Bu değerlendirmesiyle İbn Rüşd Muvatta'da geçen bir hadis ile yetinmeyi zayıf bulmaktadır.¹¹⁶ İbn Rüşd borçluya zekâtın vacib olup olmadığı konusunda Hz. Peygamber'in, "Zekât Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilen bir sadakadır"¹¹⁷ hadisine dayanarak borçluyu, "görünüşte malı bulunsa bile gerçekte zengin olmayan" şeklinde tanımlayıp borçluya zekâtın vacib olmayacağı hükmünde te'vîl etmiştir.¹¹⁸

İbn Rüşd Şârî'in bir mala zekât düşmesi için bir yılın geçmesindeki yani havl şartının konmasındaki maksadı da şöyle te'vîl etmiştir: "Söz konusu malın ihtiyaçtan fazla olup

¹¹⁰ Nahl 16/125.

¹¹¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Nahnu ve't-turâs: Kirâât muâsıra fi turâsina'l-felsefi*, (çev. Said Aykut), Felsefi Mirasımız ve Biz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 267-268; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 259-260.

¹¹² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 77.

¹¹³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, ss. 77-78.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 77.

¹¹⁵ Buhârî, "Eymân" 31.

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 415-416.

¹¹⁷ Buhârî, "Zekât" 24.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 57-58.

olmadığının ortaya çıkmasını garantiye almaktır. Çünkü bir malın bir yıl boyunca sahibinin elinde artıp eksilmeden olduğu gibi durması, sahibinin ona ihtiyacı olmadığını gösterir. Zaten zekât da ihtiyaç olmayan mallara düşmektedir.”¹¹⁹ Görüldüğü gibi İbn Rüşd nassın lafzından iki mana anlaşıldığında bu lafzı mecaza hamlederek, ayetin hitabından elde edilen çok anlamlılıkta, hitabın anlam ve gayesini esas alarak tevil yapmaktadır. Ayrıca, nassların çatışması halinde kendisine göre nassların ya konusunu ya da hükmünü yeniden yorumlayarak, nass ile gerçekliğin çatışması halinde nassın gerçekliğe uygun olması halinde onu delil sayarak ve uygun olmaması halinde ise nassı akla başvurarak te'vîl etmektedir. Bu hususlar da İbn Rüşd'ün fıkhıdaki te'vîl uygulamalarını Arap dili ve akıl kurallarına göre gerçekleştirdiğini göstermektedir.¹²⁰

İbn Rüşd'ün te'vîl konusunu bu şekilde belli esaslara bağlaması, bazı çağdaş yazarlar tarafından hermenötiğin kurucusu olarak kabul edilmesini sağlamıştır. İbn Rüşd bu kuramında burhanî/kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında kutsal kitabların metinlerinin yorumlanmasında dil ile muhteva arasında bir sentez sağlamış, böylece ölümünden altı asır sonra Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanmanın habercisi olmuştur. Yine o, kutsal metinler konusunda önceliği istiâre ve mecaz temelinde anlama ve yorumlamaya önem vererek kutsal metinlerin anlaşılması konusunda lâfzî/hakikî mânaların ötesine geçmiştir.¹²¹

6.2. Mantığa Dayanmaları

Gazalî ve İbn Rüşd'ün hüküm çıkarırken aklın doğru işleyişini ve doğru hükme ulaşmasını sağlaması açısından mantığın kurallarından faydalandığı görülür. Nitekim dil ilimlerinin konusu olan lâfız ve anlam arasındaki ilişkiye mantık ve fıkıh usûlü de genişçe yer vermiştir. Bu anlamda gramer dildeki lâfızların ve cümlelerin yapısıyla ilgilenirken, mantık da düşüncenin yapısıyla ilgilenir. Düşüncelere ancak somut lâfızlar yoluyla ulaşılabilir.¹²² Dil üzerine sistematik ve ayrıntılı açıklama yapmak, vahyin dilinin anlaşılması ve dini metinlerin yorumlanması açısından önemli ve gereklidir.¹²³

Gazalî ise, araştırmacıyı teorik bilgiye ulaştıran, akıl yürütmede karışıklıktan kurtaran, doğru hüküm vermeyi sağlayan en güvenilir yöntem olarak gördüğü mantığı¹²⁴ dini ilimlere ve fıkıh usûlüne sistemli bir şekilde uygulayan ilk kişi olarak bilinir.¹²⁵ Gazalî'ye göre mantık ilmi,

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 109-110.

¹²⁰ Mehmet Nuri Güler, “İbn Rüşd'ün Fıkhıdaki Te'vîli”, *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Sivas 2009, II, 305.

¹²¹ Mesut Okumuş, “İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi*, Kelam Sayısı, Yıl 4, sy. 1-2, Bahar-Güz, 2009, s. 236.

¹²² Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, *DEÜİFD*, 2010, XXXII, s. 178.

¹²³ Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları”, *DEÜİFD*, 2009, XXX, 10.

¹²⁴ İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2005, s. 22.

¹²⁵ İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 5. Aslında Gazalî'den önce İbn Hazm (v. 456) mantığın tüm ilimler için önemine vurgu yapmıştır. Ancak mantığın fıkıh usûlüne dâhil edilmesi konusundaki atıflar Gazalî üzerinden devam etmiştir. Bkz. Mahmud Muhammed Ali Muhammed, *el-Alâkât beyne'l-mantık ve'l-fikh inde mütefekkiriyi'l-İslam: Kırâe fi'l-fikri'l-Eş'arî, Ayn li Dirâsât ve'l-buhûsu'l-insaniyye ve'l-ictimâiyye*, Kahire, 2000, s.114-118. Ayrıca bkz. Seyyid Ahmed, A.T, *Ghazali's Views on Logic*, Ph. D. Edinburg University. 1981, s. 187.

aklın işleyişini ele alır ve din ile ilgili değildir.¹²⁶ Bu açıdan mantığa karşı çıkmak doğru değildir.¹²⁷

“Hükümlerin delillerini bilmek” şeklinde tarif ettiği fıkıh usûlü Gazalî'ye göre, aklî-naklî ilimlerin birleştiği bir ilimdir. Gazalî, Mustasfâ'nın giriş kısmında bu sebeple mantık ilminin özetlendiği bir mukaddime sunmakta ve “*Bu mukaddime, bütün ilimlerin mukaddimesidir, bunu bilmeyenin ilmine güven olmaz*”¹²⁸ demektedir.¹²⁹ Gazalî bu mukaddime ile hukuki tahlili değiştirmekten ziyade bütün çıkarımların makul ve sağlam bir temele oturmasını sağlayacak bir alet ilmi olarak mantığın gerekliliğini vurgulamayı amaçlamıştır¹³⁰ Onun bu tavrı, İslam dünyasında metodoloji tartışmalarında ciddi bir değişikliği beraberinde getirmiş bu dönemden sonra mantık ilmini bilmek, müctehid olmanın şartlarına eklenmiş ve Müslümanlar üzerine farz-ı kifaye sayılmıştır.¹³¹ İbn Rüşd de Gazalî gibi mantığın İslami ilimlerde bir yöntem olarak yer alması gerektiğini düşünür. Ona göre, herhangi bir ilmi öğrenmek isteyen kimsenin öncelikle mantık ilmi ile başlaması gerekir.¹³²

Dili bütün ilimler için bir basamak ve şer'î ilimler için de bir kılavuz sayan¹³³ Gazalî'ye göre Kur'an ve diğer ilahi kitablara gaybî âleme dair bilgileri sunarken, insanların genelini dikkate alarak açık ve kesin bir dilden ziyade, sembolik bir dil kullanır. Sembolik bir dilin kullanılmış olması ise, gündelik dilin daha anlaşılır olması açısından ilahi kitaplarda da hesaba katılmış olduğunun bir göstergesidir.¹³⁴ Bu anlamda kutsal kitablara daha anlaşılır kılması açısından Gazalî, bir alet ilmi olarak mantığı ısrarla vurgular. Çünkü mantık düşünce ve dil düzeyinde yapılacak hatalardan korunurken aynı zamanda doğru bir kullanıma götürececek ilkeler sunar.

Gazalî bir mantık eseri olan Mi'yâru'l-İlm'in içeriğini “*Zihinde bulunan suret ve tasavvurlardan, zihinde bulunmayan şeylere nasıl intikal edileceğini öğretmek*”¹³⁵ şeklinde bir cümle ile özetler. Gazalî, bu intikalın bir yapısı ve tertibi olduğunu söyledikten sonra ancak bu tertibe uyanların “bilgi”ye ulaşabileceğine dikkat çeker. Zihinde bulunan anlam soyut olduğundan ona ulaşmak ancak söz/lâfız ve yazıyla mümkündür. Gazalî lâfız ve mâna arasındaki ilişkide manayı önceler ve el-Mustasfâ'da, manaları lâfızdan çıkarmak için çalışmayı boş bir çaba

¹²⁶ Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*, (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Filozofların Tutarsızlığı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 11.

¹²⁷ Gazalî, *el-Munkızu min ed-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), Ankara: Maarif Basımevi, 1960, s. 33-35.

¹²⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 11.

¹²⁹ Gazalî ile başlayan fıkıh usûlü eserlerinde mantık mukaddimesi ilave etme geleneği Gazalî'den sonra İbn Kudâme, İbn Hacîb, İbn Cüzey, İbn Hümâm ve Molla Fenârî gibi usûlcüler tarafından devam ettirilmiştir. Bkz. İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi, *Eskiye Dergisi*, sy. 29, Ankara, 2014, s. 59.

¹³⁰ Wael b. Hallaq, Mantık, “Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, (çev. Bilal Aybakan), *MÜİFD*, sy. 16-17, 1998-1999, s. 199.

¹³¹ Çağrı, XIII, 496. Gazalî, bilginin ölçüsü (mizanu'l-ulûm) saydığı mantığı elde edenin başka bir kaynağa ihtiyaç duymayacağını ifade eder. Onun bu vurgusu özellikle bilginin kaynağının masum imam olduğunu ileri süren Bâtinîler (Ashabı Ta'lim) içindir. Gazalî aklı kendi devrinde her türlü bâtinî yoruma karşı bir silah olarak kullanmıştır. *el-Munkızu min ed-Dalâl*, s. 18, 69, 43-57.

¹³² Frank Griffel, “İbn Rüşd ve Gazalî İlişkisine Yeni Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu* (Proje No: 1999 SOC-114/131200), İstanbul, 2004, s. 84.

¹³³ Gazalî, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, (çev. A. Cüneyd Köksal), Ledünnî İlim Risalesi, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, ss. 29-31.

¹³⁴ Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, XXXII, 175.

¹³⁵ Gazalî, *Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık*, (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Daru'l-Mearif, 1961, s. 67.

olarak görür. Ona göre doğru olan, önce anlamları tesbit edip, sonra bu anlamları lâfızlara yüklemektir.¹³⁶

Gazâlî zihinde oluşan ve bilginin ilk kısmı olan anlamın, zamana ve toplumlara göre değişmezken, bu anlamın söz ve yazıyla ifadesinin zamana ve toplumlara göre değişiklik göstereceğini ifade eder. Çünkü lâfız ile mâna arasında oluşan ve “delâlet” adı verilen bu ilişki insan irade ve kararıyla oluşur.¹³⁷ Gazâlî lâfızların delâletinin insanın iradesi yanında din (şeriat) ile de belirlenebileceğini savunur.¹³⁸ İster dil yoluyla (uzlaşımsal) ister şeriat yoluyla olsun burada belirtilmesi gereken; delâletin keyfî, tesadüfî ve sebepsiz olamayacağıdır. Çünkü delâlet bir kişinin veya toplumun ortak kararıyla ve iradesiyle gerçekleşir ki delâletin rasyonel olması da bu şekilde mümkündür.¹³⁹

Gazalî'ye göre lâfız ile anlamı arasındaki ilişkide ortaya çıkan ve yorumu belirleyen bazı kıstaslar bulunmaktadır. Düşünme hataları daha çok lâfız ile anlam ilişkisinden kaynaklandığından önce lâfızların anlamlara delâletlerini ele alan bu konudan kaynaklanan ihtilaflara şöyle bir örnek verir: *“İmam Şâfî, birisini öldürmeye zorlanan (mükreh) kişi, bu zorlama sonucunda öldürme fiilini işlerse, seçme gücüne sahip olduğu için (muhtar) kendisine kısas gerekeceğini söylemiştir. Ancak Hanefiler bu durumda kişinin seçme gücünün olmadığını yani “mükreh” olduğunu söyleyerek kısasın gerekmeceğini savunurlar. Zihin için her ikisi de kabul edilebilir görünmekle beraber, iki zıddın da doğru olması imkânsızdır. Fakihlerin bu meselede bir çözüme ulaşamamasının sebebi “muhtar” lafzının müşterek/eşesli bir lâfız olmasıdır. Çünkü ‘muhtar’ terimi ile bazen, “güç yetiren (kadir)” kastedilirken bazen de dışarıdan harekete geçiren bir sebep olmaksızın gücünü kullanamayan kişi kastedilebilir.”¹⁴⁰*

Gazalî bu konudaki hatalar arasında eşanlamlı (müteradif) ve ayrık (mütebayin) terimlerin birbirine karıştırılmasını da zikreder. Bir şeye, farklı itibarlara göre farklı adlar verildiğinde, bunların eşanlamlı olduğu zannedilebilir. Meselâ, “kılıç” sözcüğü için Arapça “seyf”, “mühenned” ve “sarîm” terimleri böyledir. Mühenned (Hind kılıcı) sözcüğü Hind’e nisbet edilmekle birlikte kılıca delâlet eder. Dolayısıyla “mühenned” teriminin anlamı, kılıç teriminin anlamından farklıdır. Sarîm terimi de, keskinlik niteliğiyle birlikte kılıca delâlet eder.¹⁴¹ Bu durumda her üç terim de “kılıç” için kullanılmakla beraber, her birinin delâlet ettiği kılıcın özellikleri birbirinden farklıdır.¹⁴²

Gazalî'ye göre bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın yolu onu tanımlamaktan geçer. Tanım yapmak için de onun mahiyetini sormak gerekir ki bir şeyin mahiyeti ancak soru ile öğrenilebilir.¹⁴³ Gazalî'nin soru sormak ile hedeflediği şey; tanımda, tanımlanana eşit bir suretin zihinde oluşması ve onun zati özelliklerinin hepsine uygun olmasıdır. Doğru ve anlaşılır bir tanım için Gazalî'ye göre; az kullanılan, yabancı, uzak mecazlı ve belirsiz müşterek sözcüklerden kaçınmak gerekir. Ayrıca tanımın mümkün olduğu kadar kısa ve özlü olmasına ve kavrama doğrudan delâlet eden temel terimi (el-lafzu'n-nass) bulmaya çalışmak doğru bir tanımda

¹³⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 22.

¹³⁷ Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 191; Gazalî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, ss. 25-26.

¹³⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 327-332.

¹³⁹ Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 192.

¹⁴⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 43; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 24.

¹⁴¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32-33.

¹⁴² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32-33; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 24.

¹⁴³ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 13.

önemlidir.¹⁴⁴ Gazalî tanımının nasıl yapılması gerektiği ile ilgili vacib üzerinden bir uygulama yapar. Vacibin, “icabın taalluk ettiği şey” olarak tanımını bozuk bir tanım olarak görür. Vacible ilgili diğer tanımları sıralar: “yapılmasına sevab, yapılmamasına ceza verilen şey”, “yapmamaya azmetmenin caiz olmadığı şey”, “yapmaması sebebiyle mükellefin asi olduğu şey”, “yapmayanın şer’an kınandığı şey” gibi meşhur tanımları sıraladıktan sonra sen hakiki tanıma ulaşmak istersen bunun yolu “taksim”dir demektedir. “Vacib”in müşterek bir isim olduğunu farklı kullanımları bulunduğunu ifade eden Gazalî’ye göre, vacib teriminin kapsadığı anlamlardan her birine göre ayrı bir ibaresi vardır. Burada istenen, vacib ile fakihlerin neyi kastettiklerini bulmak, dikkat edilmesi gereken ise, vacibin şeriatın hitabına nisbeti yönüyle nasıl kullanıldığını bulmaktır. Dolayısıyla ona göre şöyle bir tanım uygundur:

*“Fıkıh usûlünde vacib, mahzur, mendub, mekruh ve mübah olmak üzere beş tür sözcük vardır: Bu da kişinin yönelme veya terketmede serbest bırakıldığı mübah fiiller, yapılması yapılmamasına ağır basan fiiller ki bunlar, terk edilmesi halinde cezalandırma olmadığı hissettirilen mendub fiiller ve terki halinde cezalandırma olacağı hissettirilen vacib fiiller şeklinde ayrılır, terk edilmesi yapılmasına ağır basan fiiller ki bunlar da yapılması durumunda cezalandırma olmayacağı hissettirilen mekruh fiiller ve yapılmasına ahirette ceza verileceği hissettirilen haram fiillerdir”.*¹⁴⁵ Gazalî burada vacib teriminin tanımını yalnızca fıkıh açısından bir tasnife tâbî tutmakta kelimenin diğer anlamlarını bağlama bağı olarak dışarıda bırakmaktadır.

Gazâlî, aklî konulardaki yöntemler ile fikhî konularda yöntemleri birincisi yakınî (kesin), ikincisi ise zannî bilgiye ulaştırması sebebiyle birbirinden ayırır. Aklî konulardaki kesin bilgiye en büyük değeri atfederken zannın ulaşılması en kolay olan şey olduğunu belirtir. Fikhî konularda muteber olarak gördüğü zannı, iki şey arasında tereddüt edildiğinde onu yapmaya ya da yapmaktan geri durmaya yöneltecek unsur olarak tanımlar. Akıllı kişiyi bu iki seçenekten birini tercihe yöneltecek unsur olan zan, fikhî konularda yeterli görülmüştür. Fikhî konuların tamamı müctehidlerin halkın maslahatlarına dair fikir yürütmelerinden ibarettir. Bu ve bunun gibi zanlar en küçük bir muhayyile ve en basit bir karine ile elde edilebilir. Gazâlî fikhî konularda zannın ötesine geçmeye çalışıp, işi zorlaştıran ve ince hesaplar yapanları fikhın maksadını hedefinden saptırmak ya da sekteye uğratmakla eleştirir. Verdiği bir örnekte, ticaretle uğraşmaya niyet ettiği halde uzun ve ince hesaplar yaparak başarısız olan kişinin durumunu şöyle ifade eder: Kişiye ‘kazanç elde etmek için yolculuğa çık’ denildiği zaman, ‘yolculuk yaptığımda kazanç elde edeceğimi nereden bileyim’ der. O kişiye bunun üzerine, ‘falanca kişilere bak denince’ o da ‘yolculuğa çıktığında yolu kesilip malı elinden alınır ve öldürülür’ der. Bu durumda ‘kazananların daha çok olduğu’ söylendiğinde o kişi, ‘benim zarar eden ya da öldürülen kişilerden olmayacağımın garantisi var mı?’ diye sorar. Gazâlî aklî konularda yakınî bilgiye ulaşmak için çabalamamak kadar fikhî konularda zanla yetinmeyip yakınî bilgiyi elde etme isteğinin de cehalet olduğunu belirtir.¹⁴⁶

Gazâlî, fikhî konularda, zannın oluşması durumunda onunla amel etmenin gerekliliğini savunur. Her ne kadar illet ve hükümün varlığı zanna bağlı olsa da zanla amel etmenin varlığı yakîn ve katîdir. Zira İslam hukuku zann-ı galibi, onunla amel etmenin gerekliliği konusunda

¹⁴⁴ Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 88; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 18-19.

¹⁴⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 35-36.

¹⁴⁶ Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 236.

yakîn olarak kabul ettiği katî bir delil ile bilinmektedir. Öyleyse hükmün zanna bağlı olması, katî olarak kanaat getirilen şeyde katî hüküm verilmesine engel değildir.¹⁴⁷

Gazalî, analogide de oluşabilecek yanlışlıklar üzerinde durmuş ve bu konuda birçok örnek vermiştir. Meselâ, “Bütün yenilebilen şeyler ribevîdir”

“Ayva da yenilebilirdir”

“O halde ayva da ribevîdir”

şeklindeki bir önermede “yenilebilir” sözü ile “bütün yenilebilir” sözleri zihinde bir karışıklığa sebep olabilir. Araştırmacı, bu ifadelerden nasıl bir mana kastedildiğini inceler. Eğer “yenilebilirler olanların bazıları” kastediliyorsa, belki ayva diğer bazıları arasındadır. Eğer “bütün yenilebilir olanlar kastediliyorsa bu nasıl bilinir? Şayet meselâ buğdaydan dolayı biliniyorsa, buğday yiyeceklerin tamamı demek değildir, eğer buğday ribevî olarak kabul edilirse, ondan sadece bütün buğdayın ribevî olduğu sonucu çıkarılır. Oysa ayva buğday değildir, dolayısıyla ikisi hakkında aynı hüküm verilemez. Buna göre “bazı yiyecekler ribevîdir” denebilir, bundan da diğer bazılarının ribevî olması gerekmez sonucu çıkar.¹⁴⁸

Gazalî burhana öncül olmaya uygun, yakînî bilgi dediği kesin bilgi kaynaklarını tek tek değerlendirir. Bu kaynaklardan insanın zihninde doğuştan hazır bulunduğu, fitrî ve zorunlu bilgilerin müfekkîr gücün değerlendirmesine muhtaç olduğunu söylerken, duyu verilerinin bilgisine de kısmen güven duyar. Yine tecrübe eden açısından birkaç tecrübeden sonra oluşan tecrübî bilgiler için yakın ifade ederken, mütevâtir bilgiler ise, güvenilir bir topluluğun haber verdiği, tecrübî bilgiler gibi her defasında zannın bilgiye dönüştüğü bilgilerdir. Gazalî ayrıca yakîne ulaştırmasa da zannî bilgi veren, fıkıhta bir değer ifade eden meşhûrât dediği bilgilerden söz eder. Toplumdaki kalıplar, yaygın kültürel öğeler sebebiyle doğruluğu kesinmiş gibi görülen bu bilgilerin fakihler tarafından çokça kullanıldığını söyler. Gazalî bazen doğru bazen yanlış olan bu önermelerin mutlaka aklın süzgecinden geçirilmesi gerektiğine ve ön kabullerin sebep olabileceği hatalara dikkat çeker.¹⁴⁹

Gazalî anlamı, elde edildiği kaynakları açısından duyular (mahsûsa), hayal etme (mütehâyyle) ve aklî inceleme (ma'küle) ile algılananlar olarak üçe ayırır. Hayal edilen anlamalar da duyu ile algılamaya bağlı oldukları halde aklî inceleme ile kavranılan anlamlar, tamamıyla nesnelere bağımsızdırlar. Dolayısıyla bu mutlak bir anlam olup zaman, mekân, nicelik, nitelikle sınırlı değildir. Bir de insanda bunların dışında, kendisi başka bir şeyi idrak edemediği halde her üç anlamı birleştirmek yahut ayırmak suretiyle yargı ortaya koyan düşünme gücü (müfekkîre gücü) bulunur. Bu yargı gücü soyut düşünmeyi, bir kıyasın öncüllerini zihinde hazırlamayı sağlar. Bu öncüllerden zorunlu bir sonuca varmaksa, akıl yürütme (nazar) olarak adlandırılır.¹⁵⁰ Gazalî bu üç türe benzeyen ve ne katî ne zannî konularda uygun olup gerçeğin üstünü örtmek ve mugâlata yapmaktan başka bir işe yaramayan bir türden (*müşebbehât*) daha bahseder ki bunlar vehim, maznûnata benzeyenler ve mugâlatadır.¹⁵¹ Gazalî mugâlata kısmında lâfız ya da mâna bakımından yapılan yanlışlara değinir. Lâfız yönünden yapılan yanlış örnek olarak, müşterek bir ismin anlamlarından sadece biri için doğru olan bir

¹⁴⁷ Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 256.

¹⁴⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 36; *Mihakku'n-Nazar*, s.113; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 169-170.

¹⁴⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 59-64; *Mihakku'n-nazar*, s. 105-106.

¹⁵⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 44-45.

¹⁵¹ Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 198-202.

öncülü zihnin, aynı ismi başka bir şekilde alan başka bir anlama taşımasıdır. Burada yanlış, müsterekliği fark etmenin zor olduğu yerde yapılır ki “nûr” kelimesinin bir defasında “gözle görülen ışık”, başka bir defasında “Allah’ın göklerin ve yerin nûru”¹⁵² (olması) ayetindeki gibi kullanılması böyledir.

Gazâlî’nin lâfızla ilgili yanlışlara verdiği bir başka örnek, ayetlerdeki vakıf yerlerindeki yanlışlıkla ilgilidir. “Onun te’vîlini bilen ancak Allah’tır. İlimde sağlam olanlar ona inandık derler”¹⁵³ ayetinde Allah lâfzı üzerinde vakıf yapıldığında ortaya çıkan anlam, ihmal edilerek durulmadığında, “ilimde rüsûh sahibi olanlar” sözü bu lafza atıf yapılmış olur ve “Onun te’vîlini bilen ancak Allah ve ilimde sağlam olanlardır” şeklinde yanlış bir öncül meydana gelir. Gazâlî lâfızla ilgili yanlışların bazen de i’rab hatasından kaynaklandığını ifade ederek “Allah şüphesiz müşriklerden uzaktır ve Rasûlü de”¹⁵⁴ ayetindeki Rasûl kelimesinin sonu yanlışlıkla kesra ile okunursa “Allah müşriklerden ve Rasûlünden uzaktır” şeklinde yanlış bir öncül meydana gelmiş olur.

Gazâlî mâna bakımından yapılan yanlışlara, mananın tersinin tahayyül edilmesinden doğan hataları örnek verir. “Her kısasın sebebi kasıttır” denildiğinde, zihin hızlıca ve düşünmeden “her kastın da kısasa sebep olduğu şeklinde bir sonuca yöneltir. Mâna bakımından yapılan bir diğer hata, bir şeyin ayrılmaz parçasının (lâzımı), bizzat o şeyin yerine konulmasıdır. Bir şey üzerine hüküm verildiğinde bu hükmün onun lâzımı hakkında da geçerli olduğu zannedilir. Meselâ “namaz tâat ve ibadettir ve her namaz tâate ihtiyaç duyar” denildiğinde, itaatin namazın lazımı olması sebebiyle, her tâatin niyete ihtiyaç duyduğu zannedilse de durum böyle değildir. Şöyle ki imanın aslı olan Allah’ı bilmek ve tanımak bir tâattir ve bunun niyete ihtiyaç duyması imkân dâhilinde değildir. Çünkü mâbudada tâat ve ibadet ile yaklaşmaya niyet etmek, mâbudu bilmeden ve tanımadan gerçekleşmez.¹⁵⁵

İbn Rüşd de diğer İslam filozofları ve Gazâlî gibi dilin yerel, düşüncenin ise evrensel olduğunu savunur. Ona göre konuşulan lâfızlar, öncelikle nefiste mevcut mânalara, yazılan harfler de bu lâfızlara delâlet ederler. Nasıl ki yazı harfleri bütün milletlerde bir ve aynı değilse, mânaları ifade eden lâfızlar da milletlerde aynı değildir. Bu sebeple her ikisinin delâleti de tabii yolla değil, uzlaşım yoluyla. Ancak nefiste var olan mânalar bütün milletler için bizatihi aynıdır. Nitekim nefiste mevcudâtın misalleri ve delâlet edicileri olan manalara sahip mevcudat da herkes için tabii olarak vardır ve aynıdır. Ancak nefiste bulunan mânaların nefis dışında bulunan mevcudâta delâlet ediş tarzı hakkında hüküm vermek daha çok psikolojinin konusudur.¹⁵⁶

İbn Rüşd, bir şeyin doğruluk ve yanlışlık ile vasıflanmaksızın akledilir olabilmesi gibi, lâfzın da doğruluk ve yanlışlık ile vasıflanmaksızın anlaşılır olabilmesi noktasında, lâfızları mânalara benzetmektedir. Aynı şekilde bir şeyden akledilen, doğruluk ve yanlışlıkla vasıflanacağı gibi, lâfızdan anlaşılacak kısım da doğruluk ve yanlışlıkla vasıflanabilir. Doğruluk ve yanlışlık, ma’kûl manalarla ve birbirleriyle terkip oluşturdukları ya da birbirlerinden ayrıldıkları zaman, o manalara delâlet eden lâfızlarla ilgilidir. Aksi takdirde kendi başlarına ele alındıkları zaman lâfızlar, doğruluk ve yanlışlığa delâlet etmezler. Bu bakımdan isim ve kelime de doğrulanamayan

¹⁵² Nur 24/35.

¹⁵³ Âl-i İmran 3/7.

¹⁵⁴ Tevbe 9/3.

¹⁵⁵ Gazâlî, *Mi’yâru’l-ilm*, s. 201-202.

¹⁵⁶ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vîl*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 427vd.

ve yanlışlanamayan müfred mânalara benzemektedir. Onlar da terkîb ve tafsîl olmaksızın ele alınırlar. Eğer bunlara “vardır” veya “yoktur” şeklinde hüküm bildiren ifadeler eklenmezse bu söze doğruluk veya yanlışlık atfedilemez.¹⁵⁷

İbn Rüşd'e göre mânaya delâlet etmediğinde lâfız galattır veya onun birden fazla manaya delâlet ettiği açıktır.¹⁵⁸ Diğer yandan bir tek lâfzın, bazen konuşanın dinleyendeki konumuna göre delâlet ettiğini bazen de konuşanın derunundaki delâletinin dinleyendeki delâleti ile aynı olduğu görülür.¹⁵⁹

İlahi bir hitab da olsa beşeri bir dilin imkânlarıyla sunulduğu için İbn Rüşd vahyi, mantığın ilke ve yöntemleriyle doğru bir biçimde anlamak için çabalar. O, dil (lafız) ile düşünce (mâna) arasındaki “delâlet” ilişkisinin doğru kurulabilmesi için; delâlet edenin, delâlet edilen ve öncüller ile sonuçların yapısını da göz önünde bulundurur.

İbn Rüşd Kur'an lâfızlarını kast olunan anlam yani delâlet edilen açısından bölünemeyen ve bölünebilen anlam şeklinde ikiye ayırır. Bölünemeyen anlam, kastedilen anlamın, bizzat var olan anlamın aynısı olduğu anlamdır. Bölünebilen anlam ise, şeriatla açıklanan anlam ile var olan anlamın aynı olmayıp bunun yerine temsil yoluyla karşılığının alındığı anlamdır. Bunun dört ayrı ifade biçimi vardır:

a. Nassın zâhirî manasından kastedilenin ancak uzak ve öğrenmesi uzun zaman alan bir takım kıyas yöntemleri ve çok sayıda sanatlarla bilinmesidir. Bunları da ancak yüksek fitratların anlaması mümkündür. Bu hususta nassın zâhirî anlamında yer alan örnek ve sembollerle kavranamayıp ancak bazı bilgiler elde edildikten sonra anlaşılabilmesidir.

b. Bu, birinci şikkın aksi olan bir ifade biçimidir. Burada nassın zâhirî anlamında görülen misalin, kastedilen gerçek anlam olmadığı ve bunların niçin tercih edildiği kolaylıkla anlaşılabilir.

c. Nassın zâhirî anlamını ifade eden misalin kastedilen anlam olmadığı kolay bir şekilde anlaşıldığı halde, bu misalin ve sebebinin ne maksatla tercih edildiği bu kadar kolay bilinemediği anlamdır.

d. Bir öncekinin tersi olup nassın zâhirî anlamını ifade eden misalin kastedilen anlam olduğu uzun ve yorucu bir çalışmadan sonra, nedeninin ise kolay bir biçimde bilindiği anlamdır.¹⁶⁰

Bunlardan İbn Rüşd'ün “bölünemeyen” dediği ilk gruptaki nasslar hiçbir şekilde te'vîl edilemezler. Zaten bu tür nasslarda te'vîle ihtiyaç duyan bir kapalılık da yoktur. İkinci gruptaki nassların durumu sıralamaya göre farklılık gösterir. Bunlardan birinci sırada yer alan nasslardaki misallerin gerçekte kastedilen anlamın kendisi olmadığı da niçin bu örnek ve sembollerin tercih edildiği de ilk bakışta bilinemez. Dolayısıyla bunların te'vîlini ancak üstün yaratılışlı ve ilimde derinleşmiş olan burhan sahipleri yapabilir ve bu ehil olmayanlara açıklanmaz.¹⁶¹ İkinci kısma giren nassların te'vîli de âlimlere özgü olup bunların halka açılması konusunda dikkatli davranılmalıdır. Üçüncü kısımdaki nasslarda temsili bir dil kullanıldığından bunların te'vîli de ancak ilimde râsih olanların anlayacağı türdendir. Son sıradaki nasslar ise

¹⁵⁷ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 427.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'l-Muğâlata*, (thk. Gerard Cihâmî), Beyrut, 1992, s. 674.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'l-Muğâlata*, s. 690.

¹⁶⁰ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 360.

¹⁶¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 139.

zâhirî anlam ile gerçek anlamın birbirine çok yakın olması sebebiyle te'vîl edilmeleri ve te'vîllerinin halka duyurulması konusunda en çok yanlış anlaşılmalara müsait olan bu gruptur. Bu gruptaki te'vîllerin anlamayanlara duyurulması onları inkâra kadar götürür. Bu sebeple de yalnızca misallerin sebebini kavrayan, yalnızca şüphe veya ikna edici bir şeyle idrak edebilenlere te'vîlini açıklamak şeklinde düşünülebilir.¹⁶²

İbn Rüşd'e göre Kur'an ifadeleri mantıkî bir yapı içerisinde değerlendirilmelidir. Gazâlî'nin de Kıstasü'l-Müstakim adlı eserinde mantık ilkelerini Kur'an'dan çıkardığını düşündürse de İbn Rüşd'ün burada ima ettiği daha çok Kur'an'ın mantıksal bir karaktere sahip olmasıdır.¹⁶³ Onun düşünce sisteminin temel kavramlarından olan te'vilde hem dilin imkânlarından hem de mantığın yani evrensel düşünme ilkelerinden faydalanma söz konusudur.¹⁶⁴

İbn Rüşd'e göre duyular bilginin ilk kaynağıdır. Çünkü bilginin ilk aşaması nesnelere suretlerinin soyutlanmasıdır ve bu süreç duyu algıları ile başlar.¹⁶⁵ Ancak İbn Rüşd beş duyu tarafından algılanan nesnelere suretlerinin imajlarını bir bütün halinde algılayan bir başka güce daha ihtiyaç olduğunu savunur ki bu güce "ortak duyu" (el-hissü'l-müşterek) adını verir. Ortak duyunun işlevi beş duyunun sağladığı verileri değerlendirmek ve bunları bir araya getirerek nesnenin dış dünyadaki konumuna uygun olarak zihinde bir imge oluşmasını sağlamaktır.¹⁶⁶ Ortak duyu, beş duyuya oranla daha soyut ve maddeden daha bağımsız bir idrak gücü durumundadır.¹⁶⁷ Üçüncü aşamada ise hayal gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile) devrededir ve duyu ile ortak duyunun verileri daha somut bir hale getirilir. Bu noktada hayal gücü, duyunun tek tek algıladığı suretleri dış dünyada bulunması mümkün olmayan bir biçimde meselâ aslan başlı veya kanatlı bir at şeklinde bir araya getirebilir.¹⁶⁸

İbn Rüşd duyunun algısına bağlı olarak hayal gücünde oluşan imgelerin kavrama dönüşebilmesi için yeni bir idrak sürecine ve başka bir güce –yani hafıza gücüne- daha ihtiyacın olduğunu söyler. Hafıza gücü, saklama ve hatırlama işleviyle bu süreci yürütür. Hayal gücünün oluşturduğu imgeleri önce alıp saklayan hafıza gücünün daha sonra bunları iradeli ve iradesiz olarak yeniden algılamaya yetkisi vardır. Bu yeniden algılama işleminin iradesiz gerçekleşmesi "hatırlama" iradeli olarak yapılması ise "düşünme"dir. Hatırlama yetisi sebebiyle "zâkire" olarak da anılan hafıza gücü, düşünme yetisi dolayısıyla da "müfekkiye" adını alır.

İbn Rüşd hafıza gücünün işlevini yerine getirirken duyu güçleriyle mütehayyileye bağlı olarak çalıştığı ve yalnızca tikel kavramları algılayabildiği görüşündedir. Hatırlamanın gerçekleşmesi için; hayali suret yâhut imge, imgenin kavramı, bu kavramın hatırlanması, hatırlanan kavramının daha önce duyu tarafından algılanan bir şeyin kavramı olduğunun bilinmesi gerekir. Bu sayılanlardan bir imaj oluşturan hayal gücü, imgenin kavramını önceden ondan ayırıp soyutlayan sonra da hatırlama esnasında onunla tekrar birleştiren ise tasarlama gücüdür. Aynı zamanda doğruluk veya yanlışlık ihtimali taşıyan bir "hüküm verme" işlemi olan

¹⁶² İbn Rüşd, el-Keşf, s. 141-142.

¹⁶³ İbn Rüşd, Faslu'l-makâl, s. 102 -103; Zeynep Gemuhluoğlu, Teoloji ve Yorum, s. 361.

¹⁶⁴ Bkz. Hüseyin Sarioğlu, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 32; İbn Rüşd, Telhîsü'l-Kıyas, thk. Gerard Cihâmî, (Telhîsü Mantıkî Aristo içinde), I-III, Beyrut, 1992, I, 81.

¹⁶⁵ Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2008, sy. 18, s. 153-154. Hüseyin Sarioğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 115-116.

¹⁶⁶ Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", s. 153-154.

¹⁶⁷ Sarioğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 88.

¹⁶⁸ Sarioğlu İbn Rüşd Felsefesi, s. 116.

hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunun bilinmesi ise akıl tarafından gerçekleştirilir.¹⁶⁹

6.3. Kıyası Bir Yöntem Olarak Kullanmaları

Gazalî ve İbn Rüşd'ün yorum metodolojisine dair dikkat çeken bir başka nokta kıyasa hukukun kaynakları arasında değil bu kaynakların anlaşılmasına yönelik metodlar arasında yer vermeleridir. Gazalî, Bâkılânî'den nakledilen ve kelamcı usûlcüler arasında çokça itibar edilen,¹⁷⁰ “*hüküm veya vasfın aralarında bulunan ve ispat ya da nefyini içeren ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de uygulamak ya da uygulamamak amacıyla, bilineni bilinmeyene hamletmek*”¹⁷¹ şeklindeki kıyas tanımını doğru bulur.¹⁷² Bununla birlikte Gazalî, bu tanımın mantık ehlinin razı olmayacağı türden bir tanım olduğunu,¹⁷³ her kıyasta fer’ ve asl için “mevcud olma” şeklinde bir şart bulunmadığını ifade eder. Dolayısıyla kıyasın gerek mevcudat gerekse ma’dumat için söz konusu olabileceğini ifade ederek Bâkılânî'nin yaptığı tanımda “şey” lafzı yerine “malum” lafzını bilinçli olarak kullandığını da ilave eder.¹⁷⁴

Gazalî “*doğruya ulaştırıcı delil*”, “*düşünme yoluyla malum hakkında vaki olan bilgi*”, “*görülme-yeni görülene kıyas etmek*” gibi kıyasa dair yapılan tanımları kıyas anlamından bir kısmının daha geniş bir kısmının daha dar olması sebebiyle reddeder.¹⁷⁵ Diğer yandan Gazalî, ictehad ve kıyas arasında tanım farkı gözetmeyerek eş anlamlı olduklarını ifade eden Şâfiî’yi¹⁷⁶ ve diğer usûlcüleri ictehadın kapsamının kıyastan daha geniş olduğunu söyleyerek eleştirir. Aynı şekilde Gazalî, mantıkçıların ve felsefecilerin, “kendisinden bir sonuç çıkan iki öncülün terkihi” anlamındaki mantıkî kıyasa, “kıyas” adını vermelerini de eleştirerek, buna mecazen kıyas denilebileceğini belirtir.¹⁷⁷

Onun kıyasla ilgili değindiği bir başka nokta ise, kıyasın “*şeriat ya tevkîf ya kıyastır*” şeklinde tevkîfe alternatif olarak görülmesidir. Gazalî, “bir şeyin aralarındaki benzerlik sebebiyle benzerine ilhak edilmesi” şeklinde sadece benzerlik esasına dayanan kıyasın, batıl olacağını ve ne şeriat, ne dilde ne de aklî konularda bir yerinin olacağını savunur.¹⁷⁸ Böylece o, kıyasın tevkîfin mukabili değil de bir çeşidi olması halinde kabul edileceğini belirtir. Buna göre, şer’î hükümler taabbüdî hükümler ile mana ve maksatları anlaşılabilir hükümler olmak üzere iki kısımdır. Gazalî, manası anlaşılabilir hükümler için kıyas isminin verileceğini, ancak hükümlerin her iki çeşidinin de tevkîfi olduğunu vurgular. Dolayısıyla Gazalî’ye göre kıyas, Şârî’in bildiriminden başka bir şey değildir.¹⁷⁹ Nitekim o, şöyle bir kıyas tanımını kabul eder: “*Nasstan istinbât edilen mana, nassın kendisinden daha umûmi ise, hüküm mananın umûmiliği sebebiyle*

¹⁶⁹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s.116; Karlığa, XX, 264-265.

¹⁷⁰ Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve Istislah*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971, s. 67-68.

¹⁷¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228; *Şifâü'l-ğalil*, s. 13.

¹⁷² Gazalî, *Şifâü'l-ğalil*, s. 13; *el-Menhûl*, s. 421-422.

¹⁷³ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 421-422.

¹⁷⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228; Gazalî, *el-Menhûl*, s. 422.

¹⁷⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

¹⁷⁶ Şâfiî, *er-Risale*, s. 477.

¹⁷⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 229; *Esâsü'l-kıyas*, (thk. Fehd b. Muhammed Serhan), Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1993, s. 18, 21.

¹⁷⁸ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 1-3; Ali Durusoy, “Gazalî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, yıl 2000, sy. 3-4, s. 307.

¹⁷⁹ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 33-104; *el-Mustasfâ*, II, 238.

umûmi olur. Nassın hususiliği ortadan kalkınca, bu durumda istinbât edilen mana yoluyla, nassta zikredilmeyen durumun zikredilen duruma ilhakı kıyas olarak adlandırılır.”¹⁸⁰

Nassla irtibatı net bir şekilde kurulamayan kıyası kabul etmeyen Gazalî, bu irtibatın kurulma şeklini ifade eden illetin tesbitini ise, nassla veya sahih istinbât yollarıyla belirlenmiş olma şartına bağlamaktadır. Dolayısıyla Gazalî'ye göre önemli olan illetin umûmi manada olup asıl ve fer'in her ikisinde de geçerli olması ve sahih bir şekilde tesbit edilmesidir. Bu durumda Gazalî'ye göre kıyas, başlı başına bir hüküm kaynağı olmadığı gibi, bir metod olarak da kıyas vasıtasıyla elde edilen hükümler nassla elde edilen hükümlere mukabil değil onun bir parçasıdır. Dolayısıyla şer'î hükümlerin tamamı Şârî'in bildirimidir. Diğer yandan, illetin nassın umûmi manasından doğrudan elde edilmesi, yapılan işlemin kıyas olarak isimlendirilmesinde tartışma olmakla birlikte¹⁸¹ ayrı bir değer taşır. Nitekim bu şekilde elde edilen külli bir önermenin büyük öncül olarak kullanılıp, elde edilmek istenen sonuca mantıkî kıyas formuyla ulaşılması, Gazalî'ye göre sonucun kesinliği açısından önemlidir. Dolayısıyla Gazalî, fikhî kıyasın mantıkî kalıba dökülmesini önemsemekte, başka bir deyişle fikhî kıyas adı altında hem dedüktif (tümdengelim) hem anolojik kanıtı kabul etmektedir.¹⁸²

Gazalî'ye göre şer'î/usûlî/fikhî kıyas neticesinde ulaşılan sonuç kesinlik ifade etmeyip zannî bilgi değeri taşır. Bununla birlikte usûlüne uygun yapılan bir kıyas ile elde edilen sonuçla, kat'î bir hüküm elde etmek mümkündür.¹⁸³ Gazalî'ye göre kıyas kavramı sözlük itibarıyla sahih ve fasid kıyası içine alır. Şayet asl ve fer' arasındaki ortak vasıf (illet) hükümde birliği gerektiriyorsa sahih kıyas, gerektirmiyorsa fasid kıyas olur.¹⁸⁴ Diğer yandan Gazalî, mantıkî kıyas formundaki fikhî ve aklî kıyaslarda da gerek öncüllerdeki gerek nazım ve tertibdeki gerekse nazım ve öncüllerin her ikisindeki hatalar nedeniyle yanlış sonuçlar veren fasid kıyaslar elde edileceğini savunur.¹⁸⁵

İbn Rüşd fikhî ya da şer'î kıyas olarak adlandırdığı kıyası, “herhangi bir şeye verilen hükmü (mantukun bih) aralarındaki benzerliğe veya birleştirici illete dayanarak hükmü bildirilmemiş olana da (meskutun bih) vermek” olarak tanımlar. Kıyas kendisiyle özel bir anlam (husus) kastedilen özel anlamlı (hâs) bir lafza dayanarak yapılır. İbn Rüşd'ün kıyası, cüziden başka bir cüzîye geçiş olarak tanımlaması temsil (anoloji) denilen akıl yürütmeyi hatırlatmaktadır.¹⁸⁶

Hâs bir lâfızdan başka bir hâs lâfza geçişi ifade eden kıyas İbn Rüşd'e göre, kendisiyle umûm kastedilen hâs lâfızdan farklıdır. Esas itibarıyla ikisinde de hükmü belirtilmemiş olan şeylerin hükmü doğrudan belirtilmiş olana ilhak edilmesi söz konusudur. Ancak bu işlem birincisinde iki durum arasındaki benzerlik, ikincisinde ise lâfzın delâleti sebebiyledir. Başkasına zina iftirasında bulunanın cezasını içki içene de uygulamak, hırsızın elini kesmek için uygulanan nisabı kadının mehrine de uygulamak kıyas için; yiyeceklerin ve ölçülen malların ribaya tâbî olma hükmünü diğer ribevî mallara uygulamak ise kendisinden umûm kastedilen hâs için örnektir.¹⁸⁷

¹⁸⁰ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 106-107.

¹⁸¹ Gazalî *Esâsü'l-kıyâs*, 42, 43, 52, 111 vd.; *Şifâü'l-ğalîl*, 206-207.

¹⁸² Wael b. Hallaq, “Sünni Fikhî Kıyasında Anolojik Olmayan Kanıtlar”, çev. Bilal Aybakan, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 179-181.

¹⁸³ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 430.

¹⁸⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

¹⁸⁵ Hüseyin Çaldak, “Gazalî'ye Göre Fasid Kıyas”, *CÜİFD*, 2007, sy. XI/I, s. 209-210.

¹⁸⁶ Bilal Aybakan, “İbn Rüşd'ün Fikhî (Şer'î) Kıyas Hakkındaki Düşünceleri”, *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800 Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu*, (11-13 Aralık 1998), s. 216-217.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

İbn Rüşd ez-Zarûrî'de usûlcülerin kıyas için yaptıkları “biri diğerinden daha açık olan iki şeyden açık olanın hükmünü, kendilerini birleştiren bir vasıf ya da illet sebebiyle, nefiy ya da ispat yönünden diğerine hamletmek”¹⁸⁸ şeklindeki tanımın kıyas değil cüz’îyi küllî olana dâhil etmek olduğunu belirtir. Ona göre fıkıh usûlünde kıyas tabiriyle çoğunlukla lâfızların mefhûmlarıyla gerektirdiği şeyler kastedilmektedir. ez-Zarûrî’de buna “Kedinin artığı necis değildir, zira o aranızda çok dolaşanlardandır”¹⁸⁹ hadisini örnek verir.¹⁹⁰ Hadisten insanların sürekli çevrelerinde dolaşan hayvanlar gibi artıklarının da necis olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla “kedi” lâfzı hâs olmakla beraber, illeti “etrafta çokça dolaşmak” olarak belirtilmiştir ve genelleştirmeye müsaittir. Bu, kıyası reddedenlerin dahi kabul ettiği türdendir.¹⁹¹

Çünkü hükmün asılla bağlantısı nass ya da icma yoluylaadır. Hükmün illeti açıkça belirtilmişse, asıdan daha genel olacağından “âmm” konusuna dâhil etmek isabetli olacaktır.¹⁹² Ancak hükmü gerektiren illet açıkça belirtilmemiş olur da, hükmün gerektirdiği, lafzın mefhûmundan anlaşılırsa, İbn Rüşd’e göre bu durumda cüz’î, asıdan daha genel olduğundan küllînin yerine geçmektedir. Böylece neyin küllîye dâhil olduğu, icthad veya duyular ile doğrulandığında, onlar da hükme ilhak edilir. İbn Rüşd burada Hz. Peygamber’in gümüş kaplardan içmeyi yasaklamış olmasını örnek verir.¹⁹³ Bu yasaklamanın mefhûmundan anlaşılan, israfın yasaklanmış olmasıdır. Bu nedenle bu yasağa, altın kaplar da ilhak edilmektedir.¹⁹⁴

6.4. Olayları Çözünsüz Bırakmamaya ve Maslahata Önem Vermeleri

Gazalî nasların kapsamına dâhil edilemeyen ve kıyas ile de çözülemeyen durumlarda mesâlih-i mürseleyi dikkate almanın ve çözüm aramanın gereğini savunmaktadır.¹⁹⁵ “Mesâlih-i mürseleğe göre hüküm verme yolu” demek olan ıstıslahı Gazalî el-Menhûl’de “Kıyas” kitabının dördüncü bölümünde “Fî’l-istidlâli’l-mürsel ve kıyâsi’l-ma’nâ” başlığı altında ele almaktadır.¹⁹⁶ Gazalî, el-Menhûl’de “maslahatı esas alarak hüküm verme” anlamında “ıstıslah” terimi yerine genellikle “istidlâl-i mürsel”, bazen de “maslahat-ı mürsele”¹⁹⁷ el-Mustasfâ’da “maslahat”, “maslahat-ı mürsele”, “ıstıslah” terimlerini kullanır. Şifâü’l-ğalîl’de ise konuyu “münâsib” terimi ile ele alan Gazalî, maslahat-ı mürseleğe dayanarak hüküm vermeyi “el-münâsibü’l-ğarîb” terimiyle karşılar.

Istıslahın Kitab, sünnet ve icmâdan ayrı bir delil olarak ele alınmasına Gazalî karşı çıkar. Maslahatı *şer’an muteber sayılıp sayılmaması yönünden*; muteber sayılanlar, butlanına hükmedilenler, muteber sayılıp sayılmadığı belirtilmeyenler (mesâlih-i mürsele) kısımlarına ayırır. *Kuvvet derecesi yönünden* ise maslahat zarûriyyât hâciyyât, tahsîniyyât, tezyînât olarak ele alır. Bu kısımların her birini de ilavelerle bir taksime tâbi tutar. Hâcî ve tahsînî sınıflarına giren bir maslahatın dinde muteber sayıldığını ortaya koyan başka bir delil bulunmaksızın sadece onunla hüküm vermeyi câiz görmez. Bir delile dayanan maslahat ise kıyas demektir. Can, mal,

¹⁸⁸ İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 124.

¹⁸⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 75.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 125.

¹⁹¹ İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 126.

¹⁹² İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 124-125.

¹⁹³ Buhârî, “Eşribe”, 28; Müslim, “Libâs” 1; İbn Mâce, “Eşribe” 17.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s.125; Hatice Alsaç, ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE. 2013, s. 148-149.

¹⁹⁵ Gazalî, el-Mustasfâ, I, 284-315.

¹⁹⁶ Gazalî, el-Mustasfâ, 453vd.

¹⁹⁷ Gazalî, el-Menhûl, s. 454, 455, 460.

akıl, din ve ırzın korunması şeklinde tanımladığı zaruri maslahatın ise kaçınılmaz ve bütün toplumu ilgilendirir olması halinde kesinlikle hükme esas teşkil edeceğini kabul etmekle birlikte onun müstakil bir kaynak olduğunu reddeder. Daha önce hocası Cüveynî'de rastlanan¹⁹⁸ ve Gazalî tarafından geliştirilen bu ayırım, sonraki usûl kitaplarında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹⁹⁹ Gazalî muteber maslahat için zarurî, küllî ve kat'î şeklinde üç vasıf zikrederek maslahatın ümmetin umûmunu veya bir kısmını ilgilendirmesi ve duyulan ihtiyacın kat'î yahut zannî oluşu şeklinde iki açıdan daha ayırıma tâbî tutulabileceğine işaret etmektedir.

İbn Rüşd Medine ehlinin amelini Ebû Hanîfe'nin savunduğu umûmu'l-belvâ türünden bir şey olarak görür: *"O, kendileri tekrar eden ve sebeplerinin de tekerrür ettiği bu gibi sünnetlerin mensuh olmaması ve sünnetlerle ameli, seleften halefe telakki eden Medine ehlinin gözünden bu sünnetlerle amel etmenin kaçmış olması mümkün değildir. Medine ehlinin ameli umûmu'l-belvadan daha kuvvetlidir. Çünkü Medine ehli, diğerlerine nazaran bunlardan gafil olmamaya daha yakındır. Özetle, Medine ehlinin amelinin bir karine sayılacağında şüphe yoktur. Yani eğer nakledilen bir şeye bitişiyorsa ve bu nakle de uygun düşüyorsa bu karine, söz konusu nakil ile birlikte zann-ı galip ifade eder. Eğer bu karine nakle aykırı düşüyorsa, o zaman (karine) zan ifade eder. Bu karinenin sabit âhad haberlerin reddedileceği bir dereceye yükselmesi için iyi araştırılması gerekir. Belki de bazı haberler açısından bu mertebeye yükselir, bazıları açısından yükselemez. Çünkü şeyler, umûmu'l-belvanın yaygınlık ölçüsü açısından birbirinden farklıdır. Eğer çokça tekrarlanması yönünden bir sünnete fazla ihtiyaç duyuluyorsa ve bu sünnet söz veya amel olarak yaygınlık kazanmaksızın âhad yolla naklediliyorsa, bunda bir zayıflık var demektir. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur ki ya bu sünnet mensuktur ya da nakilde bir bozukluk vardır".*²⁰⁰

"Maslahata dayanan kıyas"²⁰¹ diye nitelediği mürsel kıyasa uymayıp nasların sadece zâhiriyle yetinmenin bazı durumlarda adalet ve hakkaniyet ölçülerine aykırı sonuçlara götürebileceğine dikkat çeken İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid'in sonunda Şârî'nin genel maksatlarının yeri geldiğinde ön plana çıkarılabileceğini belirtmektedir. Fakat bunun kötüye kullanılmasını engellemek için maslahatları tesbit etme işinin şeriatın maksat ve hikmetini kavrayan ve bu konuda herhangi bir eleştiriye uğramayacak kadar faziletli âlimlere bırakılmasını tavsiye etmektedir.²⁰² Bu bağlamda teorik çerçevesini Cüveynî'nin oluşturduğu ve Gazalî'nin de bazı düzenlemelerle geliştirdiği 'ıstıslah teorisi' konusunda Şârî'nin genel maksatlarına sık sık atıf yapması sebebiyle İbn Rüşd de önemli bir yer edinmiştir.

İbn Rüşd Hanefîler'in istihsan anlayışı ile Mâlikîler'in ıstıslah anlayışının²⁰³, yine Hanefîler'in umûmu'l-belvâ anlayışıyla Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerinin birçok noktada örtüştüğünü belirtir.²⁰⁴ Delillerdeki isimlendirmeler farklı olsa da İbn Rüşd bunların Şârî'nin maksatları ve hukuk mantığı açısından değerlendirerek benzer şeyleri ifade ettiklerinin farkındadır. Bu yönüyle İbn Rüşd, sıradan bir fakih olmaktan çok bir hukuk felsefecisi olarak değerlendirilmektedir.²⁰⁵

¹⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 923-927.

¹⁹⁹ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 8-18.

²⁰⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 415-417.

²⁰¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 87.

²⁰² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 108; III, 8, 190, 84-85; IV, 41, 379; *ez-Zarûrî*, s. 128.

²⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 154.

²⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 136-137.

²⁰⁵ Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", XX, 292.

6.5. Bir Mezhebin Sınırları İçine Hapsolmemaları

Şafîî gelenekten gelmiş olsa da Gazalî'nin özellikle el-Mustasfâ'da İmam Şafîî'ye ve Cüveynî'ye muhalif olduğu görüşleri vardır. Mesela kıyasa dair yapılan tanımları, kıyas anlamından bir kısmının daha geniş bir kısmının daha dar olması sebebiyle reddeder.²⁰⁶ Bunlar arasında, icthad ve kıyas arasında tanım farkı gözetmeyerek eş anlamlı olduklarını ifade eden Şafîî'yi²⁰⁷ sayar. Her ne kadar Şafîî'nin gerek teorik açıklamaları gerekse uygulamaları, onun terminolojisinde kıyas kelimesinin sonraki dönem usûlcülerin literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğunu göstermekteyse ve Şafîî, icthadla kıyasın eş anlamlı olduğunu ifade ederken icthadın kapsamını daraltmayı kastetmemişse de²⁰⁸ bu örnek Gazalî'nin gerektiğinde açıkça muhalefet edebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

İbn Rüşd'e göre hasta olan kişinin evlenmesinin uygun olup olmadığı konusunda âlimlerin ihtilâfında evlenmeyi hibeye kıyas etmek doğru bir kıyas değildir. Zira ulema malın üçte birini aşmaması durumunda hibenin caiz olacağı konusunda fikir birliği etmiştir. Evlenmenin sıhhatini ise, malın üçte birine bağlamamışlardır. Varislerin arasına bir yenisini katmış olacağı için "Hasta evlenemez" demek de, maslahatı öngören bir kıyastır: *"Cumhura göre ise bu kıyas caiz değildir. Zira bu tür kıyaslarla öyle maslahatlar öngörülür ki, şeriat bu kabil maslahatlara ancak çok uzak bir ihtimalle itibar etmiştir. Hatta kimisi, "Böylesi bir kıyasla hükmetmek şeriatla bulunmayan bir şeyi şeriate sokmaktır ve bu kıyası kullanmak "Şeriat ne fazlalaştırılır, ne de eksiltir" demek olan şeriat ahkâmının tevkîfi olma vasfını gevşetir" demıştır. Fakat şu da vardır ki, hakkında şer'î bir hüküm bulunmayan herhangi bir meselede böyle maslahatlara itibar etmekten sakınmak da zulüm ve haksızlıklara yol açar. Bunun için bu gibi maslahatları, şeriat hükümlerinin hikmetlerini kavrayan ve hükümlerinde kendilerinden şüphe edilmeyen dirayetli ulemaya bırakalım. Hele eğer devrin insanlarından, haksızlık yapmak için şeriat ahkâmının zâhiri ile uğraştıkları görülürse, böyle bir devirde kaza yetkisine sahip olan âlime, durumu araştırıp incelemek, adamın iyi niyetle evlendiğini gördüğü zaman ona dokunmamak, varislere zarar vermek için evlendiğini anladığı zaman ise, onu menetmek düşer. Nasıl ki birçok sanatta böyle durumlar olur ve sanatkârlara emekleri karşılığında iki çeşit kazanç elde etmek mümkün olur. Zira böyle şeyler için bir sınır koymak mümkün değildir."*²⁰⁹

Zekât nisabında altın ve gümüşün birbirinin nisabını tamamlayıp tamamlayamayacağı meselesinde ise İbn Rüşd yaptığı te'vîl ile Şafîî'nin, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin te'vîllerine katıldığı görülür. İbn Rüşd'ün, İmam Mâlik'in bu iki unsurun birbirinin nisablarını tamamlayacakları yönünde te'vîlinin bulunduğunu, ancak bu te'vîller karşısında Şafîî, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin de birbirinin nisabını tamamlayacaklarına dair te'vîllerinin olduğunu nakletmiştir. Bu hususta İbn Rüşd cinslerin, isimleri farklı iki şeyin ortak bir vasfa sahip olsalar da farklı hükümlere tabi olmaları gerektiğini düşündüğünden altın ve gümüşün nisablarının da farklı iki unsurdan tek bir nisab oluşturarak yapılamayacağı görüşü ile te'vîlini yapmıştır. Bu te'vîl ile Şafîî, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin te'vîllerine katılmıştır.²¹⁰

²⁰⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

²⁰⁷ Şafîî, *er-Risale*, s. 477.

²⁰⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 229; Soner Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 14, 74, 264 vd.

²⁰⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 84-85.

²¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 82-83.

6.6. Eserlerinde Fikri Değişimlere Rastlanması

Gazalînin, Cüveynî'nin öğrencisi iken yazdığı el-Menhûl'de onun fikirlerine bağlı olduğu görülmekle birlikte yer yer üstadına muhalefetine de rastlanmaktadır. Yine el-Menhûl'de benimsediği bazı görüşlerinden ilmi şahsiyetinin oturduğu ve taklit bağlarından sıyrıldığı dönemin ürünü olan el-Mustasfâ'da vazgeçmiştir. Gazalî, el-Menhûl'ün bir yerinde “mutlak emir kesin talep bildirir”, başka bir yerinde ise, “emrin zâhiri vücubtur”²¹¹ derken, el-Mustasfâ'da tevakkuf görüşünü benimser.²¹² Gazalî bu görüşünü şöyle delillendirir: Emir sîygasının vücub ifade etmesi ya akılla ya da nakille bilinir. Akılla bilinmesine imkân yoktur. Çünkü lâfızların muktezâsını yani hangi anlama delâlet ettiğini belirlemede aklın rolü yoktur. Şayet bu akılla mümkün olsaydı insanların, dilbilgisi kitaplarını okumalarına ihtiyaç bulunmazdı. Nakille de mümkün değildir. Çünkü nakil de ya mütevâtirdir ya âhaddir.

“Kurban etlerini biriktirmeyi size yasaklamıştım, artık biriktirin”²¹³ hadisinde olduğu gibi tahrirden sonra emir sîygasıyla gelen ifadeler konusunda Gazalî, tevakkufu tercih etmiştir. Ona göre yasaktan sonra gelen emrin, ibahaya delâlet etme durumu olduğu gibi vücuba delâlet etme ihtimali de bulunur. Gazalî el-Menhûl'de, emir sîygasından önceki nehiy sîygasının, kendisinden sonra gelen nehiy sîygasının başka anlamlara delâlet etmesine etki edecek bir karine olması ihtimalini gerekçe gösterir. Yani söz konusu nehiy sîygası, emir sîygasını başka anlamlara yönlendirebilecek bir karine olabilir de olmayabilir de. Bu ihtimalden dolayı tevakkuf etmek en doğrusudur.²¹⁴

Gazalî el-Mustasfâ'da ise, yasağın illetine göre hükmün değişebileceğini söylemiştir. Eğer emirden önceki yasak, bir illete binaen ârızî olup emir sîygası bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmışsa, bu durumda örfî kullanım bu emrin sadece kınamayı ortadan kaldırdığına dolayısıyla yasaklama ve ardından emre konu olan eylemin yasaktan önceki hükmüne delâlet eder. “İhramdan çıkınca avlanın”²¹⁵ ayeti böyledir. Ancak söz konusu ayet bir illetten dolayı ârızî olmayıp, sîyga bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmamışsa, bu durumda yasaktan sonraki emrin mucebi nedb ile ibaha arasında mütereddittir.²¹⁶ Bir başka örnek ise illeti belirleme yollarından tard-aks metoduyla ilgilidir. Gazalî el-Menhûl ve Şifâü'l-ğalîl'de illetin tesbitinde sahih bir yol olarak kabul ettiği tard-aks metodunu el-Mustasfâ'da fasid yollar arasında ele almıştır.²¹⁷

Daha önce geçtiği gibi, ez-Zarûrî'de bir asıl olarak kıyasa itibar etmeyen ve konuyu “mefhûma delâleti yönünden lâfızlar” başlığı altında inceleyen İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid'de, nassların sınırlı, olayların sınırsız olmasından hareketle kıyasın varlığının aklın zorunlu olduğunu savunması da geçirdiği fikri değişimlere bir örnek olarak kabul edilebilir.²¹⁸

6.7. Fıkıh Usûlünü ve İctihadı Canlandırmak İçin Uğraşmaları

Gazalî fikhî konularda zannın ötesine geçmeye çalışıp, işi zorlaştıran ve ince hesaplar yapanları fikhin maksadını hedefinden saptırmak ya da sekteye uğratmakla eleştirir. Verdiği bir

²¹¹ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 164, 173, 204.

²¹² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 423.

²¹³ Beyhâkî, *Sünenü'l-Kübra*, IV, 77.

²¹⁴ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 171-172.

²¹⁵ Mâide 5/2.

²¹⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 435.

²¹⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 308-309; *el-Menhûl*, s.448 -450; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 127vd.

²¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

örnekte, ticaretle uğraşmaya niyet ettiği halde uzun ve ince hesaplar yaparak başarısız olan kişinin durumunu şöyle ifade eder: Kişiye 'kazanç elde etmek için yolculuğa çık' denildiği zaman, 'yolculuk yaptığımda kazanç elde edeceğimi nereden bileyim' der. O kişiye bunun üzerine, 'falanca kişilere bak denince' o da, yolculuğa çıktığında yolunun kesilebileceği ve kendisinin öldürülebileceği endişesini dile getir' diye sorar. Gazâlî aklî konularda yakını bilgiye ulaşmak için çabalamamak kadar fikhî konularda zanla yetinmeyip yakını bilgiyi elde etme isteğinin de cehalet olduğunu belirtir.²¹⁹

İbn Rüşd'ün amacı da, felsefenin önünde en büyük engel olarak gördüğü fukahanın tesirini azaltmak ve ellerinde durağanlaşmaya yüz tutan fıkıh usûlünü yeniden canlandırarak daha dinamik bir yapıya kavuşturmadır. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid'i yazmaktaki amacından bahsederken "bizim maksadımız, yalnız şeriatla mantûk ile ilgisi bulunan meselelere yer vermektir" der.²²⁰ Yine O, avlanma ile ilgili konuları ele alırken "meseleyi kıyas yönünden derinleştirmek ve şeriatla mantuk olan asıllardan uzaklaşmak olduğu için bu kitabımızda (izlediğimiz prensiplere) uygun değildir. Çünkü bu kitaptan maksadımız, mantuk olan veyahut mantuka yakın bulunan meseleleri ele almaktır" diyerek konuyu sonuca bağlar.²²¹ "...Çağımızda fakih geçinen kimselerin fikhî en çok bilen, fikhî meselelerini en çok ezberleyen kimse zannetmeleri de böyledir. Bunlar tıpkı, dükkânında her türlü ayakkabı bulundurup satan kimseyi ayakkabıcı zanneden kimseye benzerler. Hâlbuki ayakkabıcı zannedilen bu kimse, eğer bir gün ayağına hazır ayakkabılardan hiçbir tanesi uymayan bir adam uğrasa, adamın ayağına uyacak ayakkabı bulamayacağı için, her ayağa göre ayakkabı yapan gerçek ayakkabıcıya başvurmak zorunda kalacaktır. İşte çağımızda fikhî bilgini diye geçinenlerin durumu da budur".²²² Böylece o, maksadının meseleleri tek tek ele alarak tafsilata boğmak değil kitabını okuyana fıkıh ile ilgili meselelere genel olarak nasıl bakılması gerektiğine dair bir usûl ve formasyon kazandırmak olduğunu açıkça dile getirmiştir. Bu bakımdan verdiği ayakkabıcı örneği oldukça önemlidir.

Sonuç

İslam düşüncesi içerisinde fıkıh usûlü, bir anlam ve hüküm teorisi/usûlü sunarak din ile ilgili ilkelerin tespiti ve ortaya çıkan yeni durumlara uygulanması görevini üstlenmiştir. Bu sebeple usûlcüler bir deliller hiyerarşisi geliştirmeye ve bunlar vasıtasıyla bir metodoloji oluşturmaya gayret etmişlerdir. Bu süreç içerisinde elde edilen hükümler, kesin ve nihai sonuçlar olarak görülmeyip fikhî bilginin zan ifade ettiği pek çok defa ifade edilmiştir. Zira hukukun doğasında değişim esas olduğundan bu zan anlayışı tabii görülmelidir. Ayrıca dinin temel kaynaklarından hüküm elde edilirken ve olaylara uygulanırken izlenecek yola ve yorum metoduna dair bir açıklamanın yapılmamış olması konunun muhataplarına bırakıldığı düşüncesini uyandırmaktadır. Dolayısıyla dinin ve hukukun ilkelerinin evrensel, bunların olaylara uygulama işinin ise daha subjektif olduğunu ve bunun da hukukun bölge ve dönemlere göre değişken olmasıyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.

Hükümlerin konulmasında hayatın tabii akışı, sosyal realite ve insan unsurunun gözetilmiş olması, fukahaya da hukukun kuralcı ve şekli yaklaşımının olumsuzluklarını en aza indirecek bir yapı geliştirme konusunda rehberlik etmiş ve hukuk âdeta hayatın çeşitli yönlerini ve

²¹⁹ Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 236.

²²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 296.

²²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 483.

²²² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 373.

değişkenliğini yansıtan bir iç dinamizme sahip olmuştur. Bunun örneklerine Hz. Peygamber döneminden itibaren çokça rastlanır.

Her devrin getirdiği yeni şartlar usûlcüleri metnin zâhiri anlamının ötesine geçme ve dinin kaynaklarına bir bütün halinde bakabilme konusunda zorlamıştır. Kıyas, istihsan, ıstıslah, ıstıshab gibi yollar bu zorunluluğun birer tezahürüdür. Ayrıca metnin dışında kalan ve yaşanan bir takım tecrübelerin sağladığı delil ve işaretler de bu anlamda birer yardımcıdır. Bu noktada Gazalî'nin, maslahatın metinden belli bir delille desteklenmesine de metin dışı delillerle tanımlanabileceğini ifade etmesi önemlidir.

Buradan hareketle, İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi, hukukun/fıkıhın çağlara ve insanlara uygunluğunun anlamı, belirli bir milletin ve asrın durumlarına özgü bir yararın gözetilerek konulan hükümlere diğer tüm millet ve asırların zorlanmasından ziyade, uygulandığında insanların hayatlarını kolaylaştırması ve helak olmamalarını sağlamasıdır. Dolayısıyla İslam'ın her çağa uygunluğunun anlamı, hükümlerin kendilerinden zahiren farklı, gayeleri aynı başka hükümler çıkarmaya uygun hikmetleri ve yararları içeren genel prensipler ve soyut kurallar içermesidir. İşte bu sebeple İslam hukukunun asılları olan Kitab ve sünnetin, hayata dair tüm ayrıntıları kesin hatlarla belirlediği söylenemez.

Bu çalışmada iki ayrı çağa ve ekole mensup olan Gazalî ve İbn Rüşd'ün usûl anlayışları tespit edilmeye çalışılmıştır. Her iki usûlcü ilimler tasnifinde fıkıh usûlünün yerini belirleme gayreti içinde olmuştur. Buna göre Gazalî fıkıh usûlünü aklî-naklî ilimlerin birleştiği bir ilim olarak değerlendirirken İbn Rüşd ise zihni doğruya ulaştıran bir ilim olarak görür. Bu tasnifler her iki usûlcünün de nazarî yönden doğru bilgiye ulaşmada fıkıh usûlünü bir yöntem olarak görmeleri ve naklin yanında aklın da işlevini ihmal etmemeleri yönüyle önemlidir.

Bir diğer önemli nokta her iki usûlcünün de mantığa şer'î ilimler içerisinde yer vermesidir. Bununla beraber İbn Rüşd *ez-Zarûrî*'de, Gazalî'nin *el-Mustasfâ*'nın başına mantık mukaddimesi şeklinde bir bölüm koymasına “aynı anda her şeyi öğrenmek isteyen, hiçbir şey öğrenemeyeceğini” söyleyerek karşı çıkar.

Ancak ifade etmek gerekir ki her iki usûlcü de fıkıh usûlünü ilmî ve mantıkî temellere dayandırmak ve dini açıdan keyfi yorumların önüne geçmek için mantığı bir alet ilmi olarak düşünmüşlerdir. Aynı zamanda doğru düşünmeyi sağlayacak mantık ile beraber düşüncenin doğru ifade edilmesini sağlayacak dil'i ve dildeki örfî kullanımı da yorumun gerçekleşmesinin en önemli şartı olarak benimsemişlerdir. Böylece aşırı yorum denebilecek zorlama anlamların çıkarılmasını engellemek mümkün olabilecektir. Burada ifade edilenlere dayanarak hem Gazalî hem İbn Rüşd anlama ve hükme ulaşmada “delil”i önemsemiş ve bu konuda objektif kriterler ortaya koymaya çalışmışlardır.

Gazalî *el-Menhûl*'de benimsediği bazı görüşlerinden ilmi şahsiyetinin oturduğu ve taklit bağlarından sıyrıldığı dönemin ürünü olan *el-Mustasfâ*'da vazgeçmiştir. *el-Menhûl ve Şifâü'l-ğalîl*'de maslahat konusu doğrudan “münâsebet” konusu ile irtibatlı olarak “Kıyas delilinin kapsamı içinde” mütalaa edildiği halde, *el-Mustasfâ*'da “hükümleri elde etmenin meşrû yollarından olan kıyasın” dışında, “mevhûm deliller” başlığı altında mütalaa edilmiş, “şeriatın muteberliğine şahitlik ettiği maslahat”ın netice itibarıyla kıyas deliline döndüğünü belirtmiştir. Gazalî, şer'î hükümlerin maslahatlarla muallel olduğunu ve ta'lîlin caiz olduğunu; ancak ta'lîle

konu olmayan taabbüdiyyat kabilinden olan hükümlerin de bulunduğunu ve ta'lîlin manaları ve şer'î maksadı anlaşılabilen hükümlerde cereyan ettiğini ifade etmektedir.

Gazalî ve İbn Rüşd Şâfiî ve Mâlikî geleneklerden gelmelerine rağmen, Gazalî'nin İmam Şâfiî'ye, İbn Rüşd'ün de İmam Mâlik'e açık muhalefetleri göstermektedir ki her ikisi de yalnızca ve tamamen bu ekollerin sınırlarına hapsedilemeyecek genişlikte görüşler sergilemişlerdir. Dolayısıyla her ikisinin de taklit bağlarından kurtulup kuru bir taklitçiliği benimsemedikleri görülmektedir. Mevcut şartların ve hâkim görüşlerin her iki usûlcünün düşünce dünyalarını etkilemesi sebebiyle her iki usûlcü de zaman zaman farklı kavramlar kullanmış olsalar da nihai anlamda usûl ve içerik yönünden benzer şeyler kastetmişlerdir. Esas itibarıyla Gazalî ve İbn Rüşd'ün öne sürdüğü metod ve buna bağlı görüşlerinin de kendi devirlerinin ürünü olan birer yorum ve bakış açısından ibaret olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim birinin bazen çok önemli bir dayanak olarak gördüğü delil ve yöntemi diğerinin görmediğini, hukukun doğasında bu durumun gayet makul ve anlaşılabilir bir durum olduğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla bu bakış açıları mevcut şartlar çerçevesinde yeniden değerlendirilebilir, geliştirilebilir ve ilaveten teorik yönden yeni yaklaşımlar ortaya konulabilir.

Usûlcülerin İslam tarihinin her asrında “dini yaşanabilir kılama” yolunda ortaya koydukları mirasın kıymet ve ehemmiyeti çalışmamızda takdir edilmekle birlikte bu mirasın “bugünün ve şimdinin” sorunlarını çözme konusunda yeterli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Buradan yola çıkarak bugün yeni bir usûle ihtiyaç var mıdır? sorusunun tekraren düşünülmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (1997), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdadî, I-IV, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî.

Alsaç, Hatice (2013), *ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE.

Apaydın, Yunus (2002), “Kıyas”, (*DİA*), Ankara, XXV.

Apaydın, Yunus (1999), “İbn Rüşd”, (*DİA*), İstanbul, XX.

Apaydın, “İctihad” *DİA*, XXI, 443.

Aybakan, Bilal (11-13 Aralık 1998), “İbn Rüşd'ün Fıkhî (Şer'î) Kıyas Hakkındaki Düşünceleri”, *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu*.

Aydın, Mehmet (2010), “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, *DEÜİFD*, XXXII.

Aydın, Mehmet. (2009) “Gazalî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları”, *DEÜİFD*, XXX.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (1998), *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Bardakoğlu, Ali (2015), “Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, s. 11-32.

Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib (1983), *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys, I-II, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Bravo, Işıl Bayar (2008), "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 18.

Boynukalın, Ertuğrul (2003), "Makâsîdü's-şerîa", *DİA*, Ankara, XXVII.

Câbirî, Muhammed Âbid (2000), *Nahnu ve't-turâs: Kırâât muâsıra fî turâsina'l-felsefi*, (çev. Said Aykut), *Felsefi Mirasımız ve Biz*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Cüveynî, *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh*, (1996), thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye.

Çağırıcı, Mustafa (1996), "Gazzâlî" (*DİA*), İstanbul, XXXIII.

Çaldak, Hüseyin (2007), "Gazalî'ye Göre Fasid Kıyas", *CÜİFD*, sy. XI/I.

Çapak, İbrahim (2005), *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Dönmez, İbrahim Kâfi (1986), "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukukta Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul.

Dönmez, İbrahim Kâfi (2003), "Maslahat", (*DİA*), Ankara, XXVIII.

Duman, Soner (2009), *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İsam Yayınları.

Duraynî, Fethi (1975), *el-Menâhîcu'l-Usûliyye fî'l-ictihâd bi'r-Rey'i fî't-Teşriî'l-İslâmî*, Dımaşk.

Durusoy, Ali (2000), "Gazalî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 3-4.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid (2001), *Mefhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'an*, (çev. Mehmet Emin Maşalı, İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an ve İlimleri Üzerine-), Ankara: Kitabiyat Yayınları, s. 41.

Fazlurrahman (2001), *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Ferid el-Ensari (2012), *Usûl Terminolojisi (Şâtıbî Örneği)*, (çev. Soner Duman-Osman Güman), İzmir: Işık Akademi Yayınları.

Gazalî, (1322), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, el-Matbaatü'l-Âmiriyye (Fevâtihu'r-Rahamût içinde), I-II, (çev. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.

Gazalî, (1998), *el-Menhûl min talikâti'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Suriye.

Gazalî, (1999), *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni's-şebah ve'l-muhayyel ve mesâliki't-talîl*, thk. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut.

Gazalî, (1993), *Esâsü'l-kıyas*, (thk. Fehd b. Muhammed Serhan), Riyad: Mektebetü'l-ubeykan.

Gazalî. (1316), *İlcâmü'l-Avâm an ilmi'l-kelâm*, Mısır, (çev. Sabit Ünal, Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Gazalî, (1990), *Faysalatü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, İslam'da Müsamaha, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Marifet Yayınları.

Gazalî, (2011), *İhyâu Ulûmi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları.

- Gazalî, (1981), *Tehafütü'l-felâsife*, çev Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazalî, (2014), *el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, (çev. Mehmet Görmez, Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum içerisinde), Ankara: Otto Yayınları.
- Gazalî, (2007), *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-nefs*, (çev. Serkan Özburun, Hakikatin Bilgisine Yükseliş), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazalî, (ty.), *Mışkâtü'l-Envâr*, (thk. Ebu'l-Ala Afifi), Kahire: Daru'l-Kavmiyye.
- Gazalî, (2009), *Tehafütü'l-Felasife*, (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Filozofların Tutarsızlığı), İstanbul: Klasik Yayınları,.
- Gazalî, (1960), *el-Munkuzu min ed-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), Ankara: Maarif Basımevi.
- Gazalî, (2004), *er-Risâletü'l-Ledünniye*, (çev. A. Cüneyd Köksal), Ledünnî İlim Risalesi, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Gazalî, (1961), *Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık*, (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Daru'l-Mearif.
- Gemuhluoğlu, Zeynep (2010), *Teoloji olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Griffel, Frank (2004), "İbn Rüşd ve Gazalî İlişisine Yeni Bir Yaklaşım", *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu*, (Proje No: 1999 SOC-114/131200), İstanbul.
- Güler, Mehmet Nuri (2009), "İbn Rüşd'ün Fıkıhtaki Te'vîli", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Sivas.
- Hallaq, Wael b. (1998-1999), "Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", (çev. Bilal Aybakan), *MÜİFD*, sy. 16-17.
- Hallaq, Wael b. (1998), "Sünni Fikhî Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar", (çev. Bilal Aybakan), *İLAM Araştırma Dergisi*, , sy. 2.
- Hourani, George (1961), *Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (1359), *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, Haydarabad: Daru'l-Maarifi'l-Osmaniye.
- İbn Ferhûn. Ebu'l-Vefâ Burhânuddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ahmed (1972), *ed-Dibâcu'l-Müzehheb fi Marifeti Âyâni'l-Ulemâ-i Mezheb*, Kahire.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimeşkî (2004), *İ'lâmu'l-muvakkî'n an rabbi'l-âlemîn*, (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Rüşd, (1415), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-muctehid ve'n-Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire.
- İbn Rüşd, (1994), *ez-Zarûrî fi usulî'l-fikh: Muhtasarü'l-Mustasfâ*, (thk. Cemalüddin el-Alevî), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî.
- İbn Rüşd, (1992), *Kitabu Fasli'l-Makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, (çev. Bekir Karlığa, Felsefe-Din İlişkileri), İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Rüşd, (1998), *el-Keşf an Menâhicü'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, (şrh. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Mürebbiye.
- İbn Rüşd, (1992), *Telhîsu Kitabi'l-Muğâlata*, (thk. Gerard Cihâmî), Beyrut.

İbn Rüşd, (1992), *Telhîsu'l-Kiyas*, (thk. Gerard Cihâmî, Telhîsü Mantıkî Aristo içinde), I-III, Beyrut.

İltaş, Davud (2006), *Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (1967), *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Haleb.

Karaman, Hayreddin (1975), *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Karaman (2010), *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Ensar Yayınları.

Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd", (DİA), XX.

Kılıç, Muharrem (2005), *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul: Ensar Yayınları.

Kılıç, Muharrem (09-11 Ekim 2008), "Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, Sivas, I-II.

Koca, Ferhat (2001), "İstinbat", (DİA), XXIII, İstanbul.

Koca, Ferhat (2001), "İstidlâl", (DİA), XXIII, İstanbul.

Koşum, Adnan (2004), *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlur Rahman Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Maribel Fierro (1999), "The Legal Policies of The Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidâyat al-Mujtahid", *Journal of Studies*, 10/3.

Merrâkûşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî, (1973), *ez-Zeylu ve't-Tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (1308), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl*, (nşr. Ahmed Hulûsî), İstanbul: Daru'l-Âmire.

Muhammed, Mahmud Muhammed Ali (2000), *el-Alâkât beyne'l-mantık ve'l-fıkıh inde mütefekkirîyyi'l-İslam: Kırâe fî'l-fikri'l-Eş'arî, Ayn li Dirâsât ve'l-buhûsu'l-insaniyye ve'l-ictimâiyye*, Kahire.

Münzirî, Ebû Muhammed Abdülazim b. Abdilkavi (1981), *et-Tekmile li Vefeyâtî'n-Nekale*, Bağdat.

Okumuş, Mesut (2009), "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi, Kelam Sayısı*, Yıl 4, sy. 1-2, Bahar-Güz.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (1992), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Sa'dî, M. Sabrî (1979), *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Kanun ve's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Kahire.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ty.), *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, (Taftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Sarıoğlu, Hüseyin (2003), *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Semerkindî, Alaaddin Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (1987), *Mizanü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, Bağdat.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (1973), *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Beyrut: Dâru'l-Marife.

Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (1324, 1348), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), I-VI, Kahire; I-X, Kahire, 1383-1396.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (1940), *er-Risale*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır, (çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (1991), *el-Muvâfakât fî usûli's-serîa*, (nşr. Abdullah Dıraz), I-II, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.

Şener, Abdülkadir (1971), *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve Istıslah*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tatar, Burhanettin (2000), "Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4.

Tûfi, Necmuddin Ebî'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkevî b. Abdilkerîm (1987), *Şerhu Muhtasarı'r-Ravza*, Beyrut.

Watt, W. Montgomery (1968), *İslâmî Tetkikler*, (çev. Süleyman Ateş, İslâm Felsefesi ve Kelâmı), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yıldırım, İlyas (2014), "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi", *Eskiye Dergisi*, sy. 29, Ankara.

Zebîdi (1994), *Tâcü'l-Arûs min cevahiri'l-kâmus*, Beyrut: Dâru's-Sadr.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (1990). *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatu'l-Meşâhir ve'l-Â'lâm*, Beyrut.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (1992), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî), Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.

TEKLİFİ HÜKMÜN MAKSATLARINDA TA'LİL VE MESÂLİH İLİŞKİSİ

علاقة التعليل والمصالح في مقاصد الحكم التكليفي

Badran Thaeer Abdulqader QUMRI*

ملخص البحث

تناول هذا البحث العلاقة بين التعليل والمصالح ومقاصد الحكم، فان احكام الله تعالى معللة. فهذا التعليل مرتبط بالمصلحة التي يبنيها ان يوصلها الشرع للمكلفين. فيثبوت التعليل تثبت المصلحة التي عن طريقهما تثبت المقاصد في الاحكام التكليفية. فيترتب على هذا بان احكام الشريعة ما شرعت الا لغاية ومقصد قد نعلمها وقد نجهلها والا لم تكن للاحكام فائدة. اذن فهي كالاهرام مبنية احدها على الاخرى. فيمعرفة هذه الاهمية تقلل الخلاف بين المجتهدين، وتخفف عن المكلفين الكثير من الاعياء، برفع الحرج ودفع المشقة، خاصة امام المستجدات والمستحدثات من النوازل التي لم تكن فيمن سبق، هذا ما اكد خلود الشريعة وصلاحيتها. الكلمات المفتاحية: التعليل، المصالح، مفاصد، المقاصد، الحكم التكليفي.

Özet

Bu çalışma ta'lil, mesâlih ve hükmün maksatları arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Şâri' Teâlâ'nın gönderdiği hükümler ta'lil edilebilir niteliktedir. Bu ta'lil, Şâri' Teâlâ'nın mükelleflere ulaştırmayı amaçladığı maslahatlarla ilgilidir. Ta'lilin tespit edilmesiyle maslahat açığa çıkarılmaktadır. Bunlar da teklifi hükümlerde maksatların tespitini sağlamaktadır. Böylece şer'î hükümler, kendilerini bildiğimiz veya bilemediğimiz gaye ve maksatlar için teşrî' kılınmıştır. Şayet gaye ve maksatlar olmasaydı hükümler faydasız kalırdı. Bu, bir piramidin birbiri üzerine inşa edilmiş taşları gibidir. Bunun bilinmesi müctehidler arasındaki ihtilafı azaltmaktadır. Ayrıca, özellikle önceden olmayıp, sonradan ortaya çıkan gelişmeler ve yeniliklerle ilgili olarak mükelleften zorluğun kaldırılmasını meşakkatin defedilmesini sağlamaktadır. Gaye ve maksatlar şeriatın ebediyetini ve geçerliliğini temin etmektedir.

Anahtar kelimeler: Ta'lil, mesâlih, mefâsid, maksatlar, teklifi hüküm.

THE RELATIONSHIP BETWEEN DEDUCTION AND AFFAIRS IN TERMS OF COMMENDMENT OF ALLAH

Abstaract

This study addresses the relationship between deduction and affairs in terms of commendment of Allah. The words which sent by Allah can be used in deductions. These deductions are related to the affairs that Allah tried to tell liable persons. With this deductions, affair rules can be deducted. In this way, the affairs and intents we do not know about are put into the rule form. If there were no intents or affairs, this rules would be useless. It is like a pyramid of stones built on top of each other. Knowing this reduces the conflict between the religious scholars. It also helps the elimination of the difficulty of obliged people in relation to the developments and innovations that have arisen more recently, but not before. Intent and purpose ensure the eternity and validity of Sharia laws.

Keywords: Deduction, obliged, affairs, intents, commendment of Allah.

المدخل

لا بد من الإشارة إلى حاجتنا إلى البحث في التعليل؛ وذلك لأن نظرية المقاصد في الحكم التكليفي إنما تعتمد في إثباتها على إثبات التعليل، وإذا انتفى التعليل سوف ينتفي القول بالمقاصد في الحكم التكليفي وبالنتيجة لا مصلحة ولا فائدة تعود إلى المجتمع. وذلك لأن القول بإثبات التعليل يؤدي إلى إثبات علل ومقاصد انزلت من أجلها الأحكام الشرعية وشرعت في ضوئها الأحكام التكليفية، وبالتالي سوف يكون هناك مقاصد لكل حكم تكليفي لذلك فإن التعليل هو الأساس المتين للقول بالمقاصد في الحكم التكليفي، والتي يترتب عليها مصالح تخدم العباد.

جاء الشريعة ومعها الأوامر والنواهي، والترغيب، والترهيب، التي كلف بها العبد، لإصلاح الأسرة، والمجتمع، على ضوء قوانين وضعها الشارع، لتيسير سير حياة الفرد. من نبذ الظلم، واخذ بيد المظلوم، والقصاص من الجاني، والسارق، وتحريم اكل أموال الناس بالباطل. فكل هذه الأحكام ماجأت إلا لتحقيق مصلحة المجتمع؛ وإن أكثر الأحكام معللة بالمصالح من المؤكد أن التعليل هو الأساس الذي يقوم عليه بناء المقاصد. وهو يمثل طوراً من أطوار الارتقاء العلمي الذي يصل إليه الذهن. فإذا فقد التعليل، وأبطل الناس النظر في الترغيب ونحوه، ونزلت بالناس الحوادث واستجدت، ولم يجدوا لهم من ذلك مخرجاً، هرعوا إلى تليق الأحكام إما باستنباطها من كلام أئمتهم، وهو أمر غير جائز، وإما بالرجوع إلى عمل علمائهم، لهذا السبب يعتبر التعليل أساساً للفكر التشريعي ورغم ذلك نفى ابن حزم التعليل والقياس. ولأجل ذلك قال بعضهم بوجود فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، ويتأويلهم الغرض بالمنفعة العائدة إلى الفاعل. فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال: لا تُعَلَّل، ولا ينبغي أن يزارع في هذا. ومن فسره، أي الغرض، بالمنفعة العائدة إلى العبد قال: تُعَلَّل!¹.

المبحث الأول: التعليل والمصلحة ومقاصد الحكم التكليفي في اللغة والاصطلاح

المطلب الأول: العلة: لغة واصطلاحاً

أولاً: العلة في اللغة: العِلَّةُ: المَرَضُ. عَلَّ يَعْطَلُ وَعَطَّلَ، وَأَعْلَهُ اللهُ، وَرَجُلٌ عَلِيلٌ؟ وَحَدَّثَ يَشْغَلُ صَاحِبَهُ عَنْ وَجْهِهِ، كَأَنَّ تِلْكَ الْعِلَّةَ صَارَتْ شُغْلًا ثَانِيًا مَنَعَهُ شُغْلَهُ الْأَوَّلَ. وَعَطَّلَ، أَي مَرَضَ، فَهُوَ عَلِيلٌ.³

ثانياً: العلة اصطلاحاً: العلة: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه.⁴

والعلة أيضاً العلة، فهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم. فيكون وجود الحكم متعلقاً بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم، هذه قضية صحيحة في العقليات.⁵

المطلب الثاني

أولاً: المصلحة: لغة واصطلاحاً

المصلحة في اللغة: من صلح: "الصلح ضد الفساد صلح يصنح ويصنح صلاحاً وصلوفاً والاستصلاح: نقيض الاستفساد، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه"⁶

المصلحة في الاصطلاح: "المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁷ فالمصالح هي الضروريات والحاجيات والتحسينات.

ثانياً: المقاصد: لغة واصطلاحاً

"قصد: القصد استقامة الطريق. قصد يقصد قصداً، فهو قاصد. وقوله تعالى: {وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ} 8 أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

1 ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (د. ط)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر 2004؛ 52-51/2؛ ينظر أيضاً: الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، (د. ط)، دار الكتاب العربي، بيروت (د. ت)، 108/1؛ الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، الفصول في الأصول، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1414-1994، 95/4.
2 ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (د. ط)، دار الكتب العلمية، بيروت 2000، 94/1.
3 الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت 1987، 1773/5.
4 الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية بيروت 1983/140، 154.
5 الجصاص، الفصول في الأصول، 9/4.
6 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (د. ط)، دار المعارف، القاهرة (د. ت)، 2479/4.
7 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، 1413-1993، 174.
8 سورة النحل الآية: 9.

المقاصد: اصطلاحا

لم يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة؛ وإنما وجدت كلمات وجُمَل لها تعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وبعض تعبيراتها ومرادفاتها، وبأمثلتها وتطبيقاتها، وبحجبتها وحقيتها. فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمسة⁹ وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل أو النسب والمال¹⁰، وذكروا المصالح الضرورية، والحاجية¹¹، والتحسينية، وذكروا بعض الحكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها.

إلا أن العلماء المعاصرين عرفوا المقاصد بتعاريف عدة منها: المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمت إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين¹².

وتعرف أيضا بانها الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد¹³

ثالثا: الحكم التكليفي: لغة واصطلاحا

الحُكْم لغة: المنع والقضاء، يقال حكمت عليه بكذا أي منعتَه من خلافه، وحكمت بين الناس قضيت بينهم وفصلت¹⁴.
التكليف لغة: كَلَّفَ بالشَّيْءِ يَكْلِفُ كَلْفًا، إِذَا أَحْبَبَهُ فَهُوَ كَلَّفَ بِهِ. وَتَكَلَّفْتُ الشَّيْءَ تَكَلُّفًا، إِذَا تَجَسَّمْتَهُ.

الحكم التكليفي اصطلاحا

عرف المتكلمون الحكم التكليفي بأنه: "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا أو وضعاً"¹⁵.
والحكم التكليفي في اصطلاح الفقهاء هو: "أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا أو وضعاً"¹⁶.

المبحث الثاني: اثر التعليل والمصالح في مقاصد الحكم التكليفي

المطلب الأول: العلاقة بين التعليل والمصالح في مقاصد الحكم التكليفي

لا بد من الإشارة بان احكام الشريعة معللة بالمصالح، وهو عليه اكثر العلماء، حيث بينوا ان الله تعالى ما نزل الشرائع الا لصالح امورنا، واستقامة معيشتنا، فلولا معرفة تلك المقاصد التي ينبع منها المصالح لما امكننا من فهم مراد الشرع، فنظرية تعليل الاحكام لا بد من معرفتها لفهم مراد الله تعالى، ومن اغفلها اغفل المصالح ووقع في الحرج ويلزم من الاغفال العبث على الله تعالى ووضع الكلام في غير موضعه المنتزه عن ذلك. وقد اختلف العلماء بنظرية التعليل الى اقوال منها قريبه ومنها بعيدة ومنها راجحة¹⁷.

القول الأول: أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد التي هي جوهر المقاصد من الاحكام، وأنه سبحانه وتعالى خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لغايات مقصودة وحكم محمودة، وهذا القول هو قول أهل السنة ونسبالي أكثر الناس من أتباع المذاهب الأربعة وأكثر أهل الحديث وأهل التفسير وقدماء الفلاسفة وكثير من متأخريهم. وقول الأئمة هو أن له حكمة في كل ما خلق؛ بل له في ذلك حكمة ورحمة¹⁸.

9 ينظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، (د. ط)، مكتبة صبيح، مصر (د. ت)، 143/2.
10 ينظر: ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن الوقت الحنفي، التقرير والتحبير، ط2، دار الكتب العلمية، (د. م) 1983/1403، 231/3.
11 ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي، تشنيف السامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، ط1، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، (د. م) 1998/1418، 16/3.
12 ينظر: الخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، ط1، مكتبة العبيكان، (د. م) 2001/1421، 16/1؛ الخادمي، نور الدين، الاجتهاد المقاصدي حجتيه ضوابطه مجالاته، ط1، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، الدوحة، قطر 1998/1419، 52/1.
13 ينظر: الريسوني، احمد، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، ط2، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، (د. م) 1992/1412، 7.
14 ينظر: الفارابي، الصحاح تاج، 1901/5؛ ابن سيده، المحكم والمحيط، 49/3؛ نشوان الحميري، نشوان بن سعيد اليميني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري ومظهر بن علي الإرياني ويوسف محمد عبد الله، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت/دار الفكر، دمشق 1999، 1536/3؛ ابن منظور، لسان العرب، 951/2؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د. ط)، دار الفكر 1979، 246/1-91/2.
15 شمس الدين الاصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم ابن أحمد بن محمد، أبو النشاء، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، ط1، دار المدني، السعودية 1986، 325/1؛ ينظر ايضا: السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، (د. ط)، دار الكتب العلمية، بيروت 1995، 49/1؛ ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، (د. م) 1997، 336-335/1.
16 ملا خسرو، محمد بن فرامز، مرآة الأصول شرح مرآة الوصول، تحقيق: الياس قبلاق التركي، ط1، دار صادر، بيروت 2011، 370؛ ينظر ايضا: الزحيلي، محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ط2، دار الخير، دمشق 2006، 19/1.
17 ينظر: الجصاص، الفصول، 94-95/4؛ البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام، أصول البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، (د. ط)، مطبعة جاويد بريس، كراتشي (د. ت)، 254-255.
18 ينظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (د. ط)، مجمع الملك، المدينة النبوية 1995، 38/8؛ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د. م) 1986، 455/1؛ ابن القيم، محمد بن

ونسبه ابن القيم (ت. 1292/691) إلى أهل التحقيق من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين.

القول الثاني: ذهبت المعتزلة أيضاً إلى أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد إلا أنهم يختلفون عن أهل السنة في هذا بأنهم يقولون بتعليل الأحكام على وجه الوجوب، فهذا القول يعود إلى مبدأ التحسين والتقبيح. فهم ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى معللة بعلة موجبة ضرورة، وأنها تابعة لما ثبت في الأشياء من حسن وقبح. وهذا بناء على قولهم أنه يجب الأصلح على الله تعالى¹⁹.

القول الثالث: نفاة الحكمة التي لاجلها خلق الله الخلق وانزل معها الشرائع على أن أحكام الله تعالى غير معللة، إلا بدليل فعل ذلك بمحض المشيئة، ونفوا الحكمة لظنهم أنها تستلزم الحاجة، أي أن الله تعالى له حاجة من الحكم وهذا الحاجة يتوصل بها عن طريق فعل العبد وهذا القول هو قول في الأصل قول جهم بن صفوان ومن اتبعه من المجبرة²⁰.

وهو قول الظاهرية، وقد عقد الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى باباً في كتابه الأحكام في ذلك وسماه باب: في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين ويستدل ابن حزم على إبطال العلة بقوله تعالى: "وإصفا لنفسه {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}"²¹ فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه وأن أفعاله لا يجزىء فيها وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله لم كان هذا فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلة البتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمراً كذا لأجل كذا²².

ومنهم من يرد على هذا القول بكلام لطيف قال: "أن سياق الآية هو إثبات التوحيد وتفنيدي الشرك. وأن تقدم {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ} على {وَهُمْ يُسْأَلُونَ} اقتضته مناسبة الحديث عن تنزهه سبحانه عن الشركاء. والسؤال هنا بمعنى المحاسبة، وطلب سبب بيان الفعل، وإبداء المعذرة عن فعل بعض ما يفعل، وتخلص من ملام أو عتاب على ما يفعل. وعلى هذا لا يمكن تعميم عدم السؤال ليتوصل إلى البحث عن علل الأحكام الشرعية"²³.

ولابد من الإشارة إلى أن الإشاعة لم ينفوا التعليل وإنما نفوا بعض ما يلزم منه من احتياج الله تعالى لسبب أو علة أو غرض حتى يفعل أو لا يفعل.

قال التفتازاني: "ولا تعلق أفعاله بالأغراض خلافاً للمعتزلة... والحق أن تعليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر الأمر الذي يدل على أنهم لا يمتنعون التعليل بالمصالح التي ربطها الشارع بالأحكام"²⁴.

وقال الأمدي: "فالإجماع منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية من الحكم، سواء ظهرت لنا أم لم تظهر"²⁵.

وقد ذكر الأمدي أيضاً بأن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بمصالح العباد "بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه"²⁶.

فكل من يقول بالقياس يلزمه القول بالتعليل. وإذا كان هناك من يصرح بأن الإشاعة لا يقولون بالتعليل، أو أن بعضهم يتوقف في تسمية رعاية المصالح تعليلاً عند الإشاعة، فهو من باب التحوط في إطلاق الالفاظ التي قد تكون موهمة، وإلا فأنهم يحققون معنى التعليل وإن لم يسموه تعليلاً²⁷.

"وذهب الماتريدي، ويعبر عنهم بالفقهاء، إلى أنه أفعاله كلها معللة بالمصالح، ظهر لنا بعضها وخفي علينا البعض الآخر، لكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة. وهو يعدل الأقوال، وابتدعها عن المغالاة"²⁸.

يقول الشاطبي: "الأحناف الذين يرون أن الأحكام الشرعية أثبتتها الله تعالى وشرعها معللة بمصالح العباد لا غير"²⁹.

المطلب الثاني: مصالح العباد عند العلماء

أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين الجوزي، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، (د. ط)، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت)، 22/2؛ الشلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التحليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، (د. ط)، دار النهضة العربي، بيروت 1981/1401، 97.

19 ينظر: الشلبي، تعليل الأحكام، 97؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحرير، 142/3.

20 ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 37/8؛ الشلبي، تعليل الأحكام، 97.

21 سورة الانبياء الآية: 23.

22 ينظر: ابن حزم، الاحكام، 553/8.

23 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 54-51/2.

24 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام، (د. ط)، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1981/1401، 160/2؛ ينظر أيضاً: الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، ط 1، دار ابن حزم، بيروت 2006/1427، 306.

25 الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التعلبي، الاحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (د. ط)، المكتب الإسلامي، بيروت (د. ت)، 176/2؛ الصادق الغرياني، الحكم الشرعي، 307.

26 الأمدي، الاحكام، 203/3.

27 ينظر: الصادق الغرياني، الحكم الشرعي، 308.

28 الشلبي، تعليل الأحكام، 97.

29 الريبوني، نظرية المقاصد، 201.

بعد ان بينا فيما سبق ان العلماء يقولون بالتعليل في افعال الله تعالى ومن افعاله تعالى انزال الشرائع وتشريع الاحكام وهذه قاعدة عريضة للانطلاق منها الى الدرجة التي فوقها وهي اثبات بان الشريعة راعت مصالح العباد فالقول بمصالح العباد يحتاج الى اثبات التعليل في افعاله تعالى.

فالشريعة الإسلامية مبنية على تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، سواء ما أمرت به من فرائض ومنذوبات أو ما نهت عنه من محرمات ومكروهات، فهي في كل ذلك تهدف إلى تحقيق مقاصد ومصالح وحكم، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: " فإن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها"³⁰.

وقد ذكر علاء الدين البخاري في شرحه: "إن أحكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا: النصوص معلولة، أي الأحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم، فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية"³¹.

فالشريعة الإسلامية تدور حول المصالح، فما من حكم الا وله مقصد، او غايه وحكمة بعيدة او قريبة ظهرت لنا او لم تظهر. والا ما الغاية والهدف من انزال الاحكام والاورام والنواهي، هي اما لجلب مصلحة او دفع مضره نتاجها في الدنيا او الآخرة.

قال ابن القيم: "أنه ما من أمر شرعه الشارع إلا وهو متفق مع مصالح العباد، وأن أمور الشريعة التي تتصل بمعاملات الناس تقوم على إثبات المصلحة، ومنع الفساد والمضرة"³².

فمن اغفل مقاصد الشرع يكون بعيد البعد عن الواقع الفقهي للمجتمع، فاحكام الشرع ليست جامده او خاصة لمجتمع بعينه، فالشرع يعرف ماكان وما سيكون، وعلى ضوئه انزل الشرائع وجعل الشريعة من خلال نصوصها مادة مطاطية تستطيع من خلالها ان تجد الحلول لجميع المتغيرات المحيطة وفق ضوابط شرعية، والا لما كانت الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

قال علاء الدين البخاري: "فأما العلة الشرعية فمبنية على مصالح العباد، وأنها تختلف باختلاف الأزمان وأحوال الناس"³³. وقال الأمدي: " فإنه لما كانت الأحكام الشرعية، والقضايا الفقهية وسائل مقاصد المكلفين، ومناطق مصالح الدنيا والدين، وأجل العلوم قدرا وأعلاها شرفا وذكرها لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد، كانت أولى بالاتفات إليها وأجدر بالاعتماد عليها.

وحيث كان لا سبيل إلى استثمارها دون النظر في مسالكها ولا مطمع في اقتناصها من غير التفات إلى مداركها، كان من اللزومات والقضايا الواجبات البحث في أغوارها، والكشف عن أسرارها، والإحاطة بمعانيها، والمعرفة بمبانيها حتى تذلل طرق الاستثمار، وينقاد جموح غامض الأفكار"³⁴.

فالشريعة مجاءت الا لتحقيق حكمة على اساسها تصلح امور العباد في الدنيا والآخرة، من دفع مضره وجلب منفعة وفق منهج اسسه الشارع، فمراد الشرع تحقيق العدل ونبذ الظلم والجور ومساعدة المكروب واصلاح المجتمع وانقاذه من بؤرة فساد النفس، واصلاح حالها بالاورام والنواهي التي من شأنها تهذب النفوس وارجاعها الى فطرتها التي فطر الله الناس عليها.

قال الزحيلي: "ومقاصد الشريعة هي تحقيق مصالح العباد، ودفع المفساد عنهم، والمؤمن يتحرك في الحياة بحسب الأوامر الإلهية لتحقيق المقاصد الشرعية، ولذلك يجب أن يقصد بفعله مراعاة مقاصد الشارع، وأن يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الشارع في التشريع، وأن يتجنب ما يناقض ويضاد المقاصد الشرعية، فإن قصد بفعله ذلك كانت أعماله باطلة، فلا يتوصل بها إلى مقصوده المحرم، وهذه القاعدة فرع من قاعدة الأعمال بالنيات"³⁵.

يقول ابن القيم الجوزية: "فإن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها"³⁶.

30 غلام رسول، محمد طاهر بن حكيم، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم، الطبعة: العدد 116، السنة 34، 2002-1422، 207؛ ينظر ايضا: ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام ابراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1991، 11/3؛ الشاطبي، الموافقات المقدمة، 1؛ لاشين، موسى شاهين، السنة والتشريع، (د. ط.)، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر (د. ت)، 22.

31 علاء الدين البخاري عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1997/1418، 432/3؛ ينظر ايضا: ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، 167-142/3؛ المنياوي، الشرح الكبير، 370.

32 الشنقيطي أحمد بن محمود بن عبد الوهاب، الوصف المناسب لشرع الحكم، ط1، (د. م) 1415، 291.

33 علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 534/3.

34 الأمدي، الاحكام، 3/1؛ ينظر ايضا: ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، 142/3.

35 الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، دار الفكر، دمشق 2006، 789/2؛ ينظر ايضا: الريسوني، نظرية المقاصد، 51؛ ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، 176/3.

36 ابن القيم الجوزية، اعلام الموقعين، 11/3؛ ينظر ايضا: الشنقيطي، الوصف المناسب، 291.

ان احكام الشريعة لا تخلو من المشقة، ولكن مشقة تحت قدرة المكلف فمن المعلوم ان الانسان لا يقوم من عمل الا وفيه مشقة من طلب رزق والاجتهاد في طلب العلم والسفر الى غير ذلك من الاعمال، ولكن هذه المشقة في ذاتها تحقق مصالح المكلفين اما دفع ضرر وهذه بعينها مصلحة، وهي الامن من الضرر نفسه، واما جلب منفعة وهذه مصلحة تعود للمكلف. فالمشقة في ذاتها دفع مشقة اعظم منها فدفع المشقة بمشقة اعظم فيها مصلحة تعود على المكلف في الدارين.

قال ابن عبد السلام (ت. 660/1262): "وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع إنما هو مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وليست المشقة مصلحة. بل الأمر بما يستلزم المشقة بمثابة أمر الطبيب المريض باستعمال الدواء المر البشع، فإنه ليس غرضه إلا الشفاء، ولو قال قائل كان غرض الطبيب أن يوجد مشقة ألم مرارة الدواء، لما حسن ذلك فيمن يقصد الإصلاح. وكذلك الوالد يقطع من ولده اليد المتأكلة حفظاً لمهجته ليس غرضه إيجاده ألم القطع، وإنما غرضه حفظ مهجته مع أنه يفعل ذلك متوجعاً متألماً لقطع يده"³⁷.

المطلب الثالث: الحكم الشرعي والمقاصد عند العلماء

لا بد من الإشارة ان مراد الله تعالى من المكلف، لا يكمن معرفته الا عن طريق الاوامر والنواهي الصادرة من الشرع، المراعية لمصالح العباد في العاجل، والأجل. قال عبدالله الأشقر: "إن قصد هذه الحظوظ من الأعمال المتعبد بها مقصودة للشارع ومطلوبة من المكلف لأنها تناسب حاله، وعمله على هذا النحو يصلح أمره، ويحفظ عليه دنياه وأخراه. ويحسن أن نقرّر بوضوح أن التطلع إلى ثمرات الأعمال المتعبد بها سواء أكانت عبادات أصلاً أم عادات متعبد بها لا يضاد الإخلاص ولا يناقضه، ما دنا نقصد مقاصد الشارع المترتبة على الأعمال"³⁸.

مثل عبدالله الأشقر للحكمة او المقصد من الحكم التكليفي: نهى الرسول صلى الله عليه وسلم أمته عن صيام اليوم أو اليومين السابقين لشهر رمضان ((لا يتقدم أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين، إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه، فليصم ذلك اليوم))³⁹. ولعل الحكمة من وراء هذا النهي خشية الرسول صلى الله عليه وسلم أن يؤدي هذا الصيام المتقدم بالأمة إلى الزيادة في رمضان، كما فعل النصارى من قبل فيدخل في الدين ما ليس منه⁴⁰.

قال الأمدي: "لما كانت الأحكام الشرعية، والقضايا الفقهية وسائل مقاصد المكلفين، ومناطق مصالح الدنيا والدين، وأجل العلوم قدراً وأعلى شرفاً وذكرها لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد، كانت أولى بالالتفات إليها وأجدر بالاعتماد عليها. وحيث كان لا سبيل إلى استثمارها دون النظر في مسالكها ولا مطمع في اقتناصها من غير التفات إلى مداركها"⁴¹.

فمن مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة تسنى له ان المقاصد ماجاءت الا لجلب مصلحة أو مصالح أو لدرء مفسدة أو مفاصد أو للأمرين في الدنيا والآخرة. وأن جميع ما نهى عنه إنما نهى عنه لدفع مفسدة أو مفاصد أو جلب مصلحة أو مصالح أو للأمرين⁴².

أن قاعدة: "الأمر بمقاصدها"، تعتبر في كل المذاهب الفقهية إحدى أمهات القواعد، وقد افتتحت "مجلة الأحكام العدلية"، بهذه القاعدة، ثم أتبعها بقاعدة: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني"⁴³.

فالأعمال التي هي من قبيل المعاملات، كعقد العقود، وتنفيذها وحلها، وأداء الالتزامات المالية، تصح النيابة فيها شرعاً، لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء. إذن فصحة النيابة في الأعمال رهينة بتحقيق حكمتها، أو مقصودها، فحيثما تحققت الحكمة من النائب صحت النيابة. وحيثما توقف تحقيق الحكمة على المكلف الأصلي لم تصح النيابة⁴⁴.

37 ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، (د. ط.)، دار المعارف، بيروت (د. ت.)، 32/1؛ ينظر أيضاً: علاء الدين البخاري، كشف الاسرار، 346/4.

38 عبدالله الأشقر، عمر بن سليمان العتيبي، مقاصد المكلفين فيما يُتَعَبَدُ به لرب العالمين، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت 1981، 232-399؛ ينظر أيضاً: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1993/1414، 100/1؛ أبو مظفر السمعاني، قواعد الأدلة، 250/2.

39 رواه البخاري، صحيح البخاري، 28/3، رقم الحديث: 1914.

40 ينظر: الأشقر، المقاصد، 232-399.

41 الأمدي، الأحكام، 3/1؛ ينظر أيضاً: عبد الكريم النملة، المهذب المقدمة، 10؛ العززي، التيسير، 177.

42 ينظر: ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إيباد خالد الطباع، ط1، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، دمشق 1416، 53؛ الشاطبي، الموافقات، 256/2؛ ابن عبد السلام، الأحكام، 18/1.

43 الريبوني، نظرية المقاصد، 79/1؛ ينظر أيضاً: ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1999/1419، 23.

44 ينظر: الريبوني، نظرية المقاصد، 141/1.

من مقاصد الشارع في دخول المكلفين تحت التكليف، وهو أن من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها، والدليل على ذلك واضح. فقد مدح الله المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون وفي الحديث ((ان أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل))⁴⁵ إلى غيرها من النصوص⁴⁶.

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل، موافقاً لقصده في التشريع فإذا كانت الشريعة موضوعة لمصالح العباد، فالمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك من أفعاله، فالمحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات، وهو عين ما كلف به العبد. فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، لأن الأعمال بالنيات ثم، لما كان الإنسان مستخلفاً عن الله في نفسه وأهله وماله وكل ما وضع تحت يده كان المطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصده مجاريه كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل⁴⁷.

ولئن كان المطلوب من المكلف بصفة إجمالية أن يجعل قصده في العمل موافقاً لقصده الشارع من التشريع، فإن عامة المكلفين قد لا يعرفون بالتفصيل مقاصد الشارع في كثير من أحكامه وتكاليفه. فكيف يفعلون حتى يكون قصدهم في كل عمل موافقاً غير مخالف لقصده الشارع في ذلك العمل، ويكونوا على اطمئنان من ذلك⁴⁸.

وكما بينا سابقاً بان مقاصد الشرع تدور حول المصالح كمسألة تترس المشركين ببعض المسلمين، يتبين لنا ان المقاصد الشرعية لا يمكن ان تتجرد عن المصلحة، فالحكم التكليفي لا يمكن ان يعرف الا بوجود المقصد، فالمقصد يبين المصلحة التي جاءت لاجلها الشريعة كمسألة تترس الكفار ببعض المسلمين، وعلى الرغم من ان الله تعالى حفظ الضروريات الخمس منها النفس، وحرمة الاعتداء، عليها الا انه وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات لتحقيق ضروريات ولدفع ضرر اعظم فلو ترك المسلمون المشركين ولم يبادروهم بقتال بحجة سيقتل البعض فسيباد الاسلام والمسلمين، فهذا ليس هو مقصد الدين، لان المصلحة تحتم على القتال ليسلم البقية، لان بتركهم مناف لمقاصد الشرع ومناف لمصالح المسلمين ولهذا يجب القتال، وان قتل المسلمين بهذا التترس لتحقيق مصلحة اعظم وتحقيق مقصد ضروري اكبر وهي حفظ الدين وحفظ بقية المسلمين.

المطلب الرابع: الامثلة التطبيقية

ان احكام الله تعالى معلله بمصالح العباد كثيرة لا تحصى.

قال الله تعالى: { إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ }⁴⁹

فوجوب الصلاة وهو حكم تكليفي مقصده هو الابتعاد عن الفحشاء والمنكر أي ان ايجاب الصلاة وجعل غاية وعلّة لهذا الوجوب انما هو نتيجة اثبات التعليل في الاحكام الشرعية فلو لم يثبت التعليل لكان ايجاب الصلاة ليس له غاية ولا مقصد ويكون حكم تكليفي غير معقول المعنى وغير مفهوم المقصد والحكمة⁵⁰. قال الله تعالى: { وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَعَفَّلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمِينَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاجِدَةً }⁵¹ قال الجصاص (ت. 981/370): "جعل العلة في إباحة صلاة الخوف عند لقاء المشركين ما ذكر من محبتهم لاستغفاننا عن التأهب لقتالهم. فلو قاتلنا البغاة والخوارج جاز لنا صلاة الخوف لهذه العلة، وإن كانت الآية نازلة في المشركين، لوجود العلة التي ذكرها في البغاة والمحاربين"⁵².

بين الحديث الشريف بأن الزكاة تؤخذ من الاغنياء وتعطى للفقراء من بقوله: ((تؤخذ من أغنيائهم فتد على فقرائهم))⁵³ وهو الذي توضحه وتفصله آية مصارف الزكاة فهي واضحة في أن مقصود الزكاة سد حاجات الأصناف الثمانية، أو من وجد منها. وفي اعتقاد جماهير العلماء أن هذا هو المقصود الأول للزكاة⁵⁴. وبالتالي هي المصلحة تعود الى المجتمع من التكافل المالي والمجتمعي وتقليل عملية الجريمة. فهذه هي الغاية من الاحكام التكليفية الصادرة من الشريعة.

⁴⁵رواه البخاري، صحيح البخاري، 98/8، رقم الحديث: 6464.

⁴⁶ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، 142/1.

⁴⁷ الريسوني، نظرية المقاصد، 144/1؛ ينظر ايضا: الفاري، محمد بن حمزة بن محمد، شمس الرومي، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2006/1427، 422/2؛ ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، 231/3.

⁴⁸الريسوني، نظرية المقاصد، 144/1؛ ينظر ايضا: الفاري، الاصول، 422/2؛ ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، 231/3.

⁴⁹سورة العنكبوت الآية: 45.

⁵⁰ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، 190.

⁵¹سورة النساء الآية: 102.

⁵²الجصاص، الفصول، 156/4.

⁵³رواه البخاري، صحيح البخاري، 162/5، رقم الحديث: 4347؛ ومسلم، صحيح مسلم، 51/1، رقم الحديث: 19.

⁵⁴الريسوني، نظرية المقاصد، 190؛ ينظر ايضا: ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، (د. ط) دار الفكر، (د. م) (د. ت)، 266/2.

وقوله صلى الله عليه وسلم: ((إنما جعل الاستئذان من أجل البصر))⁵⁵ "قد شرع الاستئذان، وعلل بصيانة عورات الناس وأعراضهم"⁵⁶

فوجوب الاستئذان هذا هو الحكم التكليفي والمقصد منه صيانة عورات الناس وهذا ناتج من اثبات التعليل في الاحكام الشرعية التي هي بالتالي مصلحة تعود الى المجتمع للتربية والتأديب وصون اعراض الناس.

النتائج

إن نظرية التعليل في الشرع الاسلامي، تعني بأن افعال الله فيها حكمة، وان الاحكام الشرعية، معللة بالحكم. والقول بالتعليل مهم في اثبات المقاصد في الحكم التكليفي، اذا لو لم نقل بالتعليل، لاصبحت الاحكام التكليفية غير معقولة المعنى، ولم يكن لها مقاصد. إن القول بمصالح العباد يحتاج الى اثبات التعليل في افعاله تعالى، واثبات التعليل في الحكم التكليفي يحتاج الى القول بالمصلحة. فبعد اثبات التعليل بان هناك غاية، وعلّة من تشريع الحكم التكليفي. وهذه الغاية او العلة قد تكون مصلحة، وقد تكون مفسدة، وقد ثبت بأنها مصلحة. وان الاحكام التكليفية قد شرعت لرعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد.

فعلاقة التعليل بالمصالح، علاقة لايمكن افرادها، فاذا قلنا بالتعليل، دل على المصلحة او دفع المفسدة، فلا نستطيع فهم الحكم الا بعلته التي يجري عليها القياس. فان لم نفهم العلة، فلا يمكن العمل بالقياس.

ثبت المصادر والمراجع

الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، *الاحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (د. ط)، المكتب الإسلامي، بيروت (د. ت).

ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن الموقت الحنفي، (1983/1403)، *التقرير والتحرير*، ط2، دار الكتب العلمية، (د. م).

البيزدي، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام، أصول البيزدي، كنز الوصول الى معرفة الأصول، (د. ط)، مطبعة جاويد بريس، كراتشي (د. ت).

البوطي، محمد سعيد رمضان، *ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية*، (د. ط)، مؤسسة الرسالة، (د. م) (د. ت).
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، (1981/1401)، *شرح المقاصد في علم الكلام*، (د. ط)، دار المعارف النعمانية، باكستان.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، (1995)، *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (د. ط)، مجمع الملك، المدينة النبوية.

_____ (1986)، *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية*، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د. م).

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، *التعريفات*، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية بيروت.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، (1414-1994)، *الفصول في الأصول*، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية.
الجزيري، محمد بن حسين بن حسن، (1427)، *معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة*، ط5، دار ابن الجوزي.

الخادمي، نور الدين بن مختار (2001)، *علم المقاصد الشرعية*، ط1، مكتبة العبيكان، (د. م).
_____ (1419/1998)، *الاجتهاد المقاصدي حجتيه ضوابطه مجالته*، ط1، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، الدوحة، قطر.

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، (2001)، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ط1، دار الكتب العلمية، (د. م).

الريسوني، أحمد، (1992/1412)، *نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي*، ط2، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، (د. م).
محمد مصطفى، (2006)، *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*، ط1، دار الفكر، دمشق.

55 ابن حنبل، المسند، 330/5.
56 الخادمي، علم المقاصد، 46.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي، (1998/1418)، *تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي*، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، ط1، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، (د.م).

ابن سيده، أبو الحسن علي بن اسماعيل المرسي، (2000)، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، (1993/1414)، *أصول السرخسي*، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، (1995)، *الإبهاج في شرح المنهاج ((منهاج الوصول إلي علم الأصول للفاضل البيضاوي))*، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، *أصول الشاشي*، (د.ط)، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت).
الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، *الموافقات*، (1997)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، (د.م).

الشنقيطي أحمد بن محمود بن عبد الوهاب، (1415)، *الوصف المناسب لشرع الحكم*، ط1، (د.م).
شمس الدين الاصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبي القاسم ابن أحمد بن محمد، أبو التناء، (1986) *بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*، تحقيق: محمد مظهر بقا، ط1، دار المدني، السعودية.

الشلبي، محمد مصطفى، (1981/1401)، *تعلييل الاحكام عرض وتحليل لطريقة التحليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد*، (د.ط)، دار النهضة العربي، بيروت.

صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي، *التوضيح حل غوامض التنقيح*، (د.ط) مكتبة صبيح، مصر (د.ت).
ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، (2004/1425)، *مقاصد الشريعة*، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (د.ط)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، (1997/1418)، *كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيزوي*، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

عبدالله الاشقر، عمر بن سليمان العتيبي، (1981)، *مَقَاصِدُ الْمُكَلَّفِينَ فِيمَا يُتَعَبَّدُ بِهِ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ*، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت.
عبد الكريم النملة، *المهذب المقدمة*، 10؛ العنزي، التيسير.

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، (1416)، *الفوائد في اختصار المقاصد*، تحقيق: إياد خالد الطباع، ط1، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، دمشق.

الغرياني، الصادق بن عبدالرحمن، (2006/1427)، *الحكم الشرعي بين النقل والعقل*، ط1، دار ابن حزم، بيروت.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، (1413-1993)، *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية.

غلام رسول، محمد طاهر بن حكيم، (2002-1422)، *رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم*، الطبعة: العدد 116، السنة.

الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، (1987)، *الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت.

ابن فارس، (1979)، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، دار الفكر.
الفناري، محمد بن حمزة بن محمد، شمس الرومي، (2006/1427)، *فصول البدائع في أصول الشرائع*، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين الجوزي، *مفتاح دار السعادة ومشور ولاية العلم والإرادة*، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

————— (1991)، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

لاشين، موسى شاهين، السنة والتشريع، (د.ط)، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر (د.ت).

- ملا خسرو، محمد بن فرامز، (2011)، *مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول*، تحقيق: الياس قبلان التركي، ط1، دار صادر، بيروت.
- أبو المظفر السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي التميمي الحنفي ثم الشافعي، (1999/1418)، *قواطع الأدلة في الأصول*، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، *لسان العرب*، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (د. ط)، دار المعارف، القاهرة (د. ت).
- نشوان الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، (1999)، *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الإرياني ويوسف محمد عبد الله، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت/دار الفكر، دمشق.
- ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح الحنبلي، (1997)، *شرح الكوكب المنير*، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، (د. م).
- ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (1999/1419)، *الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة الثعمان*، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، *فتح القدير*، (د. ط) دار الفكر، (د. م) (د. ت).

III. MURÂD'IN LUGAZINA HAKİKÎ'NİN VERDİĞİ CEVAPLAR: MA'RİFET-NÂME

Mehmet Yunus YAZICI*

Özet

Bu çalışma temel olarak Hakîkî'nin kimliği üzerine yapılan tartışmaları özetleyip açıklık getirmeyi, eserlerini tanıtmayı ve daha önce yayınlanmamış olan *Ma'rifet-nâme* adlı eseri neşretmeyi amaçlamaktadır. Bu minval üzere giriş bölümünde, edebiyatın ilişki ve kültür üretme biçimleri üzerine kısaca durulmuştur. Ardından kaynaklardaki Hakîkî Bey ve Hakîkî-zâde Osmân arasındaki kimlik kargaşası üzerindeki tartışma özetlenmiş ve Hakîkî'nin kimliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitten sonra Hakîkî'ye ait olabilecek eserler tanıtılmış ve *Ma'rifet-nâme* adlı eser üzerine umûmî bir incelemede bulunulmuştur. Son olarak ise *Ma'rifet-nâme*'nin bilinen iki nüshası üzerinden yapılan tenkitli metin verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: III. Murâd, Hakîkî, Hakîkî-zâde Osmân, Ma'rifet-nâme, Lugaz

HAKİKÎ'S RESPONSES GIVEN TO III. MURÂD'S LUGAZ: MA'RİFET-NÂME

Abstract

This study basically aims to summarize and to clarify the discussions on the identity of Hakîkî, to present his works, and to publish the work *Ma'rifet-nâme*, which has not been published yet. In this way, the Introduction part briefly lays emphasis on the forms of cultural and relational production provided by literature. In the sequel, the debate on certain confusions between Hakîkî Bey and Hakîkî-zâde Osmân is summarized and the real identity of Hakîkî is tried to determine. After this determination, the works which probably belong to Hakîkî are presented and a general analysis on *Ma'rifet-nâme* is conducted. Ultimately, critical text on two known copies of *Ma'rifet-nâme* is put forth.

Keywords: III. Murâd, Hakîkî, Hakîkî-zâde Osmân, Ma'rifet-nâme, Lugaz

Giriş

“Klasik kültür” diye adlandırabileceğimiz kozmopolit şehir hayatından neşet eden kültür, Osmânlı'da çeşitli müesseseler ve gelenekler vasıtasıyla imparatorluğun kılcak damarlarına kadar işleyerek ortak bir dil üretmiştir. Özellikle vakıf müesseseleri ve tekkeler, cârî olan kültürün yaşaması, aktarılması, yeniden üretilmesi ve en ücra köşesine kadar iletilmesi açısından oldukça önemli bir konuma sahiptirler. Örneğin, bir âsitâne üzerinden organize edilen Mevlevîlik, Osmânlı coğrafyasının Mısır, İstanbul, Konya, Şam gibi merkezlerine yayılmış, bu yayılım kültürel, ilmî, iktisâdî, estetik bir hareketlilik sağlamıştır. Telif edilen bir kitap, bu entelektüel dolaşım sayesinde kısa sürede farklı şehirlere ulaşmış muhatap ile karşılaşmış, bestelenen bir ilahi, ayin kuşaklar arası meşk edilerek ortak bir hafızada terennüm etmiştir. Kültürel alışveriş sadece tekkeler arasında cereyan etmemiştir. Mutasavvıfların ve tekke muhitinin padişahla ve devlet ricâli ile olan münasebeti Osmânlı'nın kuruluşundan yıkılışına kadar açıkça gözlemlenebilir. Edebiyat özelinde tahmis, nazire, şerh gibi yazım gelenekleri bu ilişkiyi gösteren somut örneklerdir. İncelemeye çalıştığımız *Ma'rifet-nâme* adlı eser padişah mutasavvıf ilişkisinin edebiyat üzerinden oluşmasının değişik bir örneğidir. *Ma'rifet-nâme*, kendinden önce yazılmış olan ve tercüme, nazireleri, şerhleri ile büyük bir tasavvufi-edebî

* Arş. Gör., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları ABD, myazici@bartin.edu.tr.

gelenek oluşturan *Gülşen-i Râz* adlı eseri de bir yönden hatırlatmaktadır. Zira Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı eseri Horasanlı Emir Hüseyin-i Herevî'nin manzum sorularına mesnevî nazım biçimiyle verilen cevapları içermektedir. *Ma'rifet-nâme* de III. Murâd'ın manzum lugazına Hakîkî tarafından verilen manzum cevaplardır. Eser; bir bilmece türü sayılan lugaz üzerinden padişah-mutasavvîf ilişkisi oluşturması, tahkiyevî bölümleri ile tarihsel bilgi ihtiva etmesi, simgesel dilin ve tasavvufî remizlerin sık kullanılması bakımından ehemmiyeti haizdir.

1. Hakîkî (Alî) Bey mi Hakîkî-zâde Osmân mı?

Kaynaklarda Hakîkî Bey ve Hakîkî-zâde Osmân ismindeki iki şahıs birbirine karışmış, bu şahısların kim oldukları konusunda tartışmalar yapılmıştır. Bu kişilerin aynı kişi mi yoksa ayrı şahsiyetler mi olduğu konusunda bir ihtilaf mevcuttur. Hakîkî-zâde Osmân'ın kimliği Hakîkî Bey'e nispetle daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır ancak Hakîkî Bey'in tam olarak var olup olmadığı bile bir problem teşkil etmektedir. Bu ikilemi gösterecek olan kaynaklara kronolojik olarak bakmak, söz konusu tartışmaya katkı sağlayıp ikilemi açığa kavuşturmak adına faydalı olacaktır.

Müstakim-zâde *Mecelletü'n-nisâb* adlı biyografik eserinde Hakîkî ve Hakîkî-zâde'yi iki ayrı şahıs olarak birbirinden ayırır. Hakîkî maddesi altında biyografileri sıralarken Hakîkî'nin *İrşâd-nâme* isminde Türkçe bir risâle sahibi olduğu bilgisini verir. Hakîkî-zâde¹ maddesinde ise isminin Osmân olduğu ve Halvetî şeyhi olduğuna dair bilgi bulunur.² Ayrıca Müstakim-zâde yine *Risâle-i Bayrâmiyye*'sinde³ Hakîkî Bey'in Bayrâmî şeyhlerinden Hüseyin Lâ-mekânî'nin halifelerinden birisi olduğunu ve Şah Sultân Câmî'nde şeyhinin yanına defnedildiğini ve vefât tarihini belirtir. Müstakim-zâde'nin verdiği bilgileri teyit doğrultusunda Hakîkî'nin mezarını tespit amacı ile Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Kampüsü içinde kalan Şah Sultan Camii'ne yaptığımız ziyarette Hakîkî'nin mezarına rastlayamadık. Ayrıca bu hazirede en erken tarihli mezar taşı - birisi dışında- Hicrî 1200'lü yıllara aittir ki o da Lâ-mekânî'nin mezarıdır. Bu mezar da Hüsrev Hâtemî tarafından yakın bir tarihte yaptırılmıştır.⁴ Bugün mezar taşının hazirede bulunmuyor oluşu elbette Hakîkî'nin buraya defnedilmediği anlamına gelmez çünkü hem üzerine defin yapılmış olma ihtimâli hem de mezar taşının kaybolma ihtimâli mevcuttur. Zaten belirttiğimiz üzere Lâ-mekânî'nin de mezar taşı tarihî bilgiler sayesinde yeniden yaptırılmıştır.

Risâle-i Bayrâmiyye'nin bazı nüshalarında Hakîkî'nin adı Osmân bazısında ise Alî olarak geçmiştir. Örneğin Nâfiz Paşa⁵, Yazma Bağışlar⁶, Osmân Ergin 1265⁷ nüshalarında isim Alî, buna karşılık İstanbul Üniversitesi⁸, Alî Emîrî⁹, Osmân Ergin 481¹⁰ nüshalarında isim Osmân şeklinde geçmektedir. Bu kayıtlardaki dikkat edilmesi gereken başka bir husus da vefat tarihleri arasındaki farklılıktır. Hakîkî'nin ölüm târihi ile ilgili "1050'den sonra" ve "1050'de"¹¹ şeklinde iki kayıt vardır. Alî Emîrî nüshası haricindeki nüshalar "1050'den sonra" kaydını bulundurduğundan "1050'de" kaydı müstensih hatası olarak kabul edilebilir. Müstakim-

¹ Müstakimzâde Hakîkî-zâde maddesinde şeyhin ölüm tarihini 1038 olarak verir, ancak mezartaşında 1037 tarihi kayıtlıdır.

² Müstakim-zâde Süleymân Sadeddîn, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hâlet Efendi No: 628, vr. 186b.

³ Eserin ismi yazma nüshalarında *Risâle-i Melâmîyye-i Bayramîyye*, *Menakıb-ı Melamiyye-i Bayramîyye*, *Ahval-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*, *Melâmîyye-i Şuttâriyye* gibi isimlerle kayıt altına alınmıştır.

⁴ Halil İbrahim Tuğluk, *Lâ-mekânî Şeyh Hüseyin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, Ankara, 2001, s.16.

⁵ Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramîyye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Nâfiz Paşa 1164, vr. 38a.

⁶ Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramîyye*, Süleymâniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar 7463, vr. 36a.

⁷ Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramîyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 1265, vr. 33a.

⁸ Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramîyye*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, İbnü'l-Emin 3357, vr. 41a-41b.

⁹ Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramîyye*, Alî Emîri Efendi Şry. 1050, vr. 31a.

¹⁰ Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramîyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 481, vr. 41b.

¹¹ Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramîyye*, Alî Emîri Efendi Şry. 1050, vr. 31a.

zâde'nin "1050'den sonra" vefat ettiğini bildirmesi mezarı bizzat görmediği ve bu bilgiyi şifahen elde ettiği izlenimini uyandırmaktadır. Hakîkî Bey'in ismindeki ile Osmân-Alî karışıklığı büyük ihtimâlle bundan sonraki tartışmaların zeminini oluşturmuştur.

Buna karşılık, Hakîkî-zâde Osmân'ın mezarının yeri bellidir ve mezar taşı hâlâ mevcuttur. Eğrikapı'da Mollâ Aşkî Mahallesi'nde Hakîkîzâde Sokağı'ndaki hazirede müstakil bir evin bahçesinde yer alan mezar taşının kitâbesi şöyledir: "*Cüneyd ü Bâyezîd'e mânend idi Şeyh Osmân/ Ne çâre âlem-i ulvîye pervâz eyledi nâgâh/ Dedi târih-i fevtin Dervîş İbrâhîm o sultânın/ Cihândan el yudî Osmân Efendi nâgâh/ Rûhiçün Fâtihâ Sene 1037.*"¹²

Hakîkî ismi üzerine bir tartışma da Hüseyin Vassaf'ın *Sefîne-i Evliyâ* adlı biyografik eserinde mevcuttur. Hakîkî-zâde başlığını hem Halvetiyye'nin Sinâniyye şubesinde¹³ hem de Bayrâmîyye Tarîkatı bahsinde Şeyh Osmân-ı Hakîkî başlığı adı altında açmıştır.¹⁴ Bayrâmî ve Sinânî başlıklarındaki Hakîkî'ler hakkındaki bilgiler örtüşmektedir. Yani Vassaf, bir Sinânî bir de Bayrâmî Hakîkî olmak üzere bir kişiyi, iki ayrı biyografi bölümünde birbiriyle paralel bilgiler vererek anlatmıştır. Fakat bir kişiden iki ayrı şahsiyet çıkması Vassaf'da bir kuşku uyandırmış ve tereddüdünü şöyle dile getirmiştir:

"*Acabâ Hakîkî başka, Dervîş Osmân başka mıdır? Ba'zı manzûmelerde "Hakîkî" ba'zılarında 'Dervîş Osmân' denilmesi tereddüdü bâis oldu. Hâlen elde ve kütübhânelerde Dîvân'ına tesâdüf olunamadı. Binaenaleyh hall-i müşkil edilemedi. Kendine, 'Şeyh-i Osmân-ı Hakîkî' ve 'Şeyh Hakîkî' ve 'Hakîkî-zâde' denilmesi fakîri tereddüden kurtaramadı*"¹⁵

Bu tereddüdü dile getirirken Vassaf, isimlerin nerede ve nasıl geçtiğine dair kaynak belirtmez. Bunun yanında Müstakim-zâde'nin eserlerinden ziyade şiirler ve eser başlıkları üzerinden çıkarım yaptığı belli olmaktadır.

Abdûlbâkî Gölpınarlı *Melâmîler ve Melâmîlik* adlı eserinde Müstakim-zâde'nin verdiği bilgileri tekrarlayarak Hakîkî Bey ve Hakîkî-zâde'yi ayırarak *Osmânlı Bilginleri* müellifi Bursalı Mehmed Tâhir'in bu iki şahsı karıştırdığını söylemiştir.¹⁶ Ayrıca Tıflî'nin Bayrâmî büyüklerini sıraladığı *Sâki-nâme*¹⁷sinde hareketle Tıflî'nin bir Bayrâmî büyüğü olan Hakîkî'den feyz aldığı söyler ancak bu eserdeki "hakîkî" kelimesinin özel veya cins isim olup olmadığı tam olarak anlaşılmamaktadır. Gölpınarlı, Hakîkî'ye atfettiği *İrşâd-nâme*'yi Bayrâmî yolunun temel kaynaklarından kabul eder ve *İrşâd-nâme*'deki bir bölümden hareketle Hakîkî'nin İdrîs-i Muhteff'den alıntı yaptığını belirtir. Elindeki mecmuada bulunan *İrşâd-nâme* nüshasında "Risâle-i İrşâd-nâme-i li-Hakîkî Osmân Efendi el-Bayrâmî Kuddise Sirruhu" ifadesinin müstensihinin hatası olduğunu, müstensihinin Hakîkî Bey ile Hakîkî-zâde Osmân'ı karıştırmış olabileceğini belirtir¹⁸ ve Hakîkî-zâde'nin Hakîkî'nin oğlu olabilme ihtimâli üzerinde durur.¹⁹

Aynı tartışmayı gündeme getiren bir başka isim Ayşe Âsûde Soysal da doktora tezinde Vassaf ve Gölpınarlı'nın yaptığı tartışmaları özetler. Öne sürdüğü iddia, Hakîkî-zâde ve Hakîkî'nin aynı kişiler olduğu yönündedir. Soysal, bu konuda şunları söyler:

"*Aradaki fark, Müstakimzâde'nin Hakîkî Bey'in İrşâdî için Lâmekânî'yi, Vassaf'ın ise Seyyid Seyfullah'ı zikretmesidir. Eğer Vassaf'ın da aynı sayfalarda Şeyh Osmân-ı Hakîkî Bey'in dîvanından iktibas ettiği şiirlere dikkat edilmezse, Gölpınarlı gibi, yazarların mezkûr iki şahsı karıştırdığını*

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz: Fatih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, İFAV, İstanbul, 2012. s. 319-322. Ayrıca bkz: Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwish Konvente Und Ihre Scheiche(Mecmu'a-ı Tekaya)*, Haz. Mehmet Serhan Taysi, Freiburg, 1980, s. 65; Tabibzâde Dervîş Ahmed Şükrî İbn İsmail, *Sheiks Of The Istanbul Chapter Houses*, Haz. İskender Pala, Turgut Kut, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyeti Bölümü, 1995, s. 63.

¹³ Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Kitabevi, İstanbul, 2006, C. IV., s. 277.

¹⁴ Vassaf, C. II, s. 492-493.

¹⁵ Vassaf, C.II. s.493.

¹⁶ Abdûlbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 90.

¹⁷ Tıflî'nin Sâki-nâme'si neşri için bkz: Bekir Çınar, "Tıflî Ahmed Çelebi ve Sâkinâme'si", *TÜBAR*, XII 2002 Güz, s. 111-154.

¹⁸ Gölpınarlı, s. 211-212.

¹⁹ Gölpınarlı, s. 211.

düşünmek mümkündür. Oysa divân içinde, hem Hakîkî, hem Derviş Osmân isimlerine tesadüf edilen özellikle şu satırlar, şüpheyi yer bırakmayacak deliller olarak kabul edilebilir.²⁰

Bunun ardından Derviş Osmân ve Hakîkî mahlaslı şiirleri sıralar. Soysal, bu kaniya varırken “Şeyh Osmân-ı Hakîkî Bey’in dîvanından iktibas ettiği şiirlere dikkat edilmezse” diyerek Vassaf’ın bir divan içerisinden şiirleri çıkardığını iddia etmiştir fakat Vassaf, tereddüdünü yukarıda da belirttiğimiz şekilde “Hâlen elde ve kütübhânelerde Dîvân’ına tesâdüf olunamadı.” diyerek dile getirmiştir. Eğer müretteb bir divan²¹ içerisinden bu iki mahlas kullanılsa idi söz konusu iddia doğru sayılabilirdi.

Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri* adı altında on bir adet metin neşretmiştir ve bu risâlelerden birisi Müstakîm-zâde’nin Hakîkî’ye nispetle bahsettiği *İrşâd-nâme*’dir. Bu tasavvufî eser daha önce de Alî Çavuşoğlu tarafından neşredilmiştir.²² Abdurrezzak Tek *İrşâd-nâme* müellifini Osmân Hakîkî olarak zikreder ve Osmân Hakîkî’nin Melâmî şeyhi olduğunu belirtir.²³ Ayrıca Müstakîm-zâde’nin *Risâle-i Bayrâmiyye*’sine dayanarak Hüseyin Lâ-mekânî’nin Şeyh Hakîkî Bey ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim’i yetiştirdiğini söyler. Oğlanlar Şeyhi de Lâ-mekânî Hüseyin Efendi ile Hamzavîliğe bağlanmış ve Halvetî Şeyhi Hakîkî-zâde Osmân Efendi ile de sülûkunu tamamlamıştır.²⁴ Yani Abdurrezzak Tek de Osmân Hakîkî adında bir Melâmî şeyhi olduğunu, Hakîkî-zade Osmân adında bir Halvetî şeyhi olduğunu ve bu iki şeyhin de Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ile münasebeti bulunduğunu söylemiştir. Oğlanlar Şeyhi’nin, Osmân Hakîkî ile pirdâşlık; Hakîkî-zade Osmân ile mürşid mürid ilişkisi vardır.

Bu isim karışıklığının yanında, durumu müşkil hale sokan diğer bir sebep de Bayrâmî-Halvetî münâsebetidir. Hatta bu dönemde bir Bayrâmî-Halvetî muhiti oluşmuştur denilebilir. Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Tabtab Alî Şâh ile Bayrâmî silsileye, Hakîkî-zâde Osmân Efendi ile de Halvetî silsileye bağlanmıştır.²⁵ Lâ-mekânî’nin zâyivesi ders ve zikir yapılan bir mekândır²⁶ ve ölümünden sonra da bir ziyaretgâh yeridir.²⁷ Oğlanlar Şeyhi, Bayrâmiyyeden Lâ-mekânî’nin sohbetlerinde bulunarak *Vahdet-nâme* adlı eserini kaleme almıştır²⁸ ve bu etki Sunullah Gaybî’ye²⁹ de tesir etmiştir.³⁰ Ancak Oğlanlar Şeyhi, *Dil-i Dâna*’da,³¹ *Kaside-i Devriyye*’sinde³² ve yine Melâmî kutublarını sıraladığı bir gazelinde³³ Lâ-mekânî’nin adını zikretmez. Müstakîm-zâde’ye göre Hakîkî Bey, Lâ-mekânî’den feyz almıştır ve Oğlanlar Şeyhi’nin hem Hakîkî-zâde Osmân ile şeyh mürid ilişkisi hem de Lâ-mekânî ile Bayrâmîlik yolu üzerinden ilişkisi mevcuttur. Lâ-mekânî-Hakîkî, Oğlanlar Şeyhi-Lâ-mekânî, Oğlanlar Şeyhi-Hakîkî-zâde Osman ilişkileri buradaki “Hakîkî” isimlerinin arasında bir karışıklık oluşmasına sebebiyet vermiş olabilir. Ancak

²⁰ Ayşe Âsûde Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s.75.

²¹ BNF’de(Fransa Millî Kütüphanesi) Supplément turc 1497’de Hakîkî-zâde Osman Efendi Divân-ı Hakîkî kaydı bulunmaktadır. Ancak tespitimize göre bu divan Yusuf-ı Hakîkî’te aittir.

²² Ali Çavuşoğlu, “Türk-İslam Kültüründe İrşad ve ve İrşad-nâme”, *Türk Dili ve Edebiyat Makaleleri*, Sayı 2 (2002), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, s. 323-362.

²³ Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri*, Emin Yay., Bursa 2007, s.8.

²⁴ Tek, s.34-35.

²⁵ Oğlanlar Şeyhi İbrahim, *Müfid ü Muhtasar*, Haz. Bilal Kemikli, Kitabevi, İstanbul, 2003, s.39-43.

²⁶ Lâ-mekânî’nin tekkesinin dönemindeki tasavvufî hareketliliğine dair bilgi için bkz: Hacı Ali, *Tuhfetü’l-Mücâhidin*, Nuruosmaniye 2293, vr 515a.

²⁷ Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, Ali Satı Efendi, Süleyman Besîm Efendi, *Hadikatü’l-cevâmî*, Haz. Ahmed Nezih Galitekin, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, s. 188-189.

²⁸ Oğlanlar, s. 43.

²⁹ Sunullah Gaybî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim’den derlediği *Sohbet-nâme* adlı eserde Bayrâmî-Melâmî silsilesine dair şunları aktarır: “Ve dahi silsile-i sürîmiz Halvetiyye’de Şeyh Osmân Hakîkî-zâde’ye ve silsile-i ma’neviyyemiz ceddim Şâh Alî’ye müntehdîr” Bkz: Sunullah Gaybî, *Sohbet-nâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları K 292, vr. 23b.

³⁰ Oğlanlar, s. 35-43.

³¹ Hazret-i Dil-i Dâna, *Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, Haz. H. Rahmi Yananlı Kitabevi, 2008, s. 231-232.

³² Hazret-i Dil-i Dâna, s. 297-298.

³³ Hazret-i Dil-i Dâna, s. 327-328.

Hakîkî-zâde Osmân'ın Bayrâmîlik ile herhangi bağı yoktur. Silsilesi, Halvetiye'nin Sinâniye şubesinden Seyfullah Efendi üzerinden gelmektedir.³⁴

Hakîkî-zâde Osmân'ın Oğlanlar Şeyhi ile olan ilişkisi Bayrâmîyye üzerinden değil Halvetiyye üzerindedir. Oğlanlar Şeyhi bin filori ile İstanbul'a gidip Eğrikapıda Hakîkî-zâde Osmân'a gidip parayı önüne koyar. Osmân Efendi riyazete tahammül edemezsin, daha gençsin dese de Oğlanlar şeyhi ben tâlib-i Hakk'im diyerek ısrar eder. Bunun üzerine zaviyenin dışındaki bir çukur açılır ve Oğlanlar Şeyhi burada çilesini doldurur.³⁵ Aynı olayı Oğlanlar şeyhi kendi *Dil-i Dâna* kasidesinde şöyle dile getirir:

*"Tarîk-i Halvetiye berzahı bir turfe vâdidir
O vâdiden dahi tahkik edeyim sana icmâlâ
Hakîkîzade Şeyh Osmân ile çok halvet ettim ben
Yedi yıl bir mezar içre çekerdim zikir ile esmâ"*³⁶

Zaten Gaybî yukarıda da belirlendiği üzere Oğlanlar Şeyhi üzerinden gelen silsileleri ayırırken manevî silsilemiz dediği Bayrâmî silsile ile sûrî silsilemiz dediği Hakîkî-zâde Osmân üzerinden gelen Halvetî/Sinânî silsileyi birbirinden ayırmıştır. Hakîkî-zâde Osmân'ın silsilesi şöyle devam eder:

*"Çuhadar Mehmed Efendi (ö.1060/1650), Hasan er-Rûmî' (ö.1088/1677), Hüsameddîn Hüseyin (ö.1147/1734), Mustafa Efendi (ö.1180/1766), Ümmî Sinanzade Hasan Efendi (ö.1210/1795), Sâlih b. İbrahim er-Rumi (ö. 1220/1805), Mustafa Zekâî (ö.1227/1812), Hasan el-Aziz (ö.1252/1836), Mustafa Zeki İstanbulî (ö.1281/1864), Sâlih Lütfi b. Abdülkadir es-Selanikî, Haririzade Kemaleddin Efendi."*³⁷

Buna karşılık Hakîkî Bey'in kimliği devamlı suretle Bayrâmî muhitte kesişmektedir. Habeşî-zâde Rahîmî Bey manzum olarak Melâmî silsilesini aktardığı *Silsile-nâme-i Tarîkat-ı Alîyye-i Melâmîyye-i Bayrâmîyye* adlı eserinde bir Bayrâmî kutbu olan Hasan Kabâdûz'u, Lâ-mekânî'yi ve Hakîkî Bey'i birlikte anar:

*"Kabâdûzî Hasan'la hem Hüseyin Lâmekânî'dir
Hakîkî Bey ile bunlar kadeh-nûşân-ı vahdetdir"*³⁸

Sâdık Vicdânî de Müstakim-zâde gibi Lâ-mekânî'nin feyz verdiği kimseler olarak Şeyh Hakîkî ve Şeyh İbrâhim Aksarâyî'yi zikretmiştir.³⁹ Ayrıca hem Melâmî mutasavvıflara ait metinler ihtiva eden mecmualarda hem de Müstakim-zâde'nin *Risâle-i Bayrâmîyye*'sinde, Hakîkî'nin yazdığı bir şiir, Lâ-mekânî-Hakîkî ilişkisinin mürid-mürşid ilişkisi olduğuna ait bilgiyi barındırır:

*"Çekdi girdâb-ı gamun aldı vücûdum zevrakın
Kıl meded ey dest-i kudret Lâ-mekân'um gel yetiş
Zulmet-i zulm-i felekden bu "Hakîkî" bendeni
Kurtar ey mihr-i cihân sâhib-zamânım gel yetiş"*⁴⁰

Tek'in neşrettiği *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*'de, Hakîkî'nin isminin Alî olduğuna ve *İrşâd-nâme* ve *Ma'rifet-nâme* adlı iki eserinin mevcut bulunduğu dair bir der kenar notu vardır:

³⁴ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV, İstanbul, 2001, s. 146.

³⁵ Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyyeyü'l-İhvân Osmanlılarda Tasavvufî Hayat Halvetîlik Örneği*, Haz. Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s. 603-604.

³⁶ Hazret-i Dil-i Dâna, s. 235.

³⁷ Necdet Tosun, "Seyyid Nizâmoğlu Seyfullah Hayatı ve Eserleri", *İlam Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 1, Ocak Haziran 1997, s. 158.

³⁸ Tek, s. 529.

³⁹ Sâdık Vicdânî, *Tarikat ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Alîyye)*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 39.

⁴⁰ Ms. Or. Oct. 2746, vr 72b; Ali Emiri Manzum 793, vr. 74b, Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramiyye-i Şuttariyye*, Oe Yz 481, vr. 42a.

"Zikrât-ı terâcümde La'li Şeyh Mehmed Efendi'nin ahfâdından Mehmed Masum Efendi hattıyla manzûr-u âcizânem olan mecmûada Hakîkî Efendi'nin ism-i şerîfleri Hakîkî Alî Bey diye muharrerdir. Ve mecmûa-i merkûmede İrşâd-nâme ve Mârifetnâme isimleri mevsûm iki aded risâle ve yirmiden mütecâviz ilâhî ve kasâidleri görülmüştür. Mehmed Ârif Hilmi"⁴¹

Hakîkî'nin isminin Alî olduğuna ve Bayrâmî muhitte bulunup İdrîs-i Muhtefî ile münasebetinin bulunduğu dair önemli bir bilgi, *İrşâd-nâme*'yi de içerisinde bulunduran, Bayrâmî şairler ve Bayrâmîlik ile ilgili mektupları ihtiva eden bir mecmudadır.⁴² Almanya'da Ms. Or. Oct. 2746'da kayıtlı bulunan mezkûr mecmua *İrşâd-nâme* ile başlamaktadır.⁴³ Ayrıca aynı mecmuanın vr. 38a sayfasında bir mektubun başlığı şu şekildedir: "*Hakîkî Alî Hâce İdrîs Sultân Emriyle Hüseyin Ağa-zâde Muhammed Ağa'ya Yazdığı Mektûb-ı Şerîf Sûretidir*".⁴⁴ İdrîs-i Muhtefî-Hakîkî ilişkisinin bir başka örneği *İrşâd-nâme* içerisinde İdrîs-i Muhtefî'nin bir makalesinin iktibas edilmesidir. Gölpınarlı'nın tespit ettiği üzere iktibas edilen kısım Sarı Abdullah'ın *Semarâtü'l-Fuâd* adlı eserinde de bulunmakla birlikte İdrîs-i Muhtefî'ye ait gösterilmiştir.⁴⁵ Ayrıca yine bir Melâmî metni olan La'li-zâde'nin *Sergüzeşt*'inde de bu alıntının yanında *İrşâd-nâme*'den cümle cümle alıntılar da vardır ancak La'li-zâde *İrşâd-nâme* ve Hakîkî'den bahsetmez.⁴⁶

Kanaatimizce, Hakîkî-zâde Osmân ve Hakîkî Bey veya Hakîkî Alî ayrı kişilerdir. Hakîkî 'ye atfedilen *Şuhûd-nâme*, *İrşâd-nâme* gibi eserlere bakıldığında Melâmî-Bayrâmî şeyhlerinden iktibaslar ve atıflar açık şekilde göze çarpmaktadır. Örneğin hem *İrşâd-nâme*'de hem de *Şuhûd-nâme*'de Ahmed Sarban'ın şiirlerinden alıntılar vardır.⁴⁷ *İrşâd-nâme* kendinden önce İdrîs-i Muhtefî'den parçalar taşımakla birlikte kendinden sonraki Sarı Abdullah, La'li-zâde gibi Melâmî metinlerini etkileyen temel bir tasavvufî eserdir.⁴⁸ Hem mensur bir eser olan *İrşâd-nâme*'de hem de manzum bir eser olan *Ma'rifet-nâme*'de ismini-mahlasını Hakîkî olarak verir. *İrşâd-nâme*, *Ma'rifet-nâme*, *Şuhûd-nâme* adlı Hakîkî ismi ile yazılan eserler, Müstakim-zâde'nin *Risâle-i Bayrâmîyye*'si ve *Mecelletü'n-nisâb*'ı, mektup ve der-kenar kayıtları, Hakîkî'nin Lâ-mekânî'nin adını geçirdiği gazeli, Habeşi-zâde'nin *Silsile-nâme* şeklinde yazdığı şiiri gibi tarihi kayıtlar Hakîkî'yi bir Bayrâmî bir mutasavvıf olarak göstermektedir. Hakîkî-zâde ismi hiçbir Melâmî metninde geçmez. Hakîkî-zâde ismine ait bir eser kayıtlarda geçmemekle birlikte Hakîkî-zâde Osmân'ın mezarı, kimliği, muhiti ve Halvetî-Sinânî silsilesi açıkça ortadadır ve kaynaklardaki Hakîkî ile doğrudan bir bağı bulunmamaktadır.

2. Hakîkî'nin Eserleri

2.1. Şuhûd-nâme

Şuhûd-nâme, 45 Ak Ze 816'da *İrşâd-nâme* ve *Ma'rifet-nâme* ile birlikte kayıtlıdır. *Şuhûd-nâme-i Hakîkî* başlığını taşıyan eser tespit edebildiğimiz kadarıyla 602 beyittir. Mesnevî nazım biçimiyle yazılmış olmakla birlikte mesnevî içerisinde gazeller de yer almaktadır. Hem ayet ve hadis iktibasları hem de bâb başlıkları ile bölüm ayrımları yapılmıştır. Nesîmî, Refî'î, Ahmed Sarbân gibi şairlerden ve *Muhammediyye* gibi eserlerden beyitler bölümlerin arasında bulunur. Sultan Murâd Han'ı anarak *Ma'rifet-nâme*'de verdiği ilk cevaba benzer manzum bir parça 33b-34b arasında bulunur. *Ma'rifet-nâme*'deki üç cevabın ilki taklitçilere yöneliktir.⁴⁹ Burada da taklitçilerin ve ehl-i rıyanın halleri Melâmî üslûba uygun bir şekilde resmedilir. Kendini

⁴¹ Tek, s. 271 429 no'lu dipnot.

⁴² Mecmua, Staats Bibliothek Zu Berlin, Ms. Or. Oct. 2746

⁴³ Bu mecmua gibi Hakîkî'nin *İrşâd-nâme*'si ile başlayan, Hakîkî'nin şiirlerini barındıran, Melâmîlerin mektuplarını ihtiva eden ve Ahmed Sarban, Pir Ali Aksarâyî gibi Melâmî şeyhlerinin manzumelerini içeren ve Ms. Or. Oct. 2746 ile hemen hemen aynı muhtevâyâ sahip olan başka bir mecmua Ali Emîri Manzum 793'de kayıtlıdır.

⁴⁴ Mecmua, Ms. Or. Oct. 2746, vr. 38a.

⁴⁵ Gölpınarlı, s. 212.

⁴⁶ Gölpınarlı, s. 214.

⁴⁷ Hakîkî, *Şuhûd-nâme*, Manisa Yazma Eserler Kütüphânesi, 45 Ak Ze 816 vr. 40a,41b; Gölpınarlı, s.214.

⁴⁸ Gölpınarlı, s.211-212.

⁴⁹ Hakîkî, *Ma'rifet-nâme*'nin 45. ve 90. beyitleri (ileride üzerinde durulacağı üzere) arasında "mukallidîn" dediği zâhir ehline nasihat vermiştir.

mutasavvıf addederek tâc, misvak, hırka, tesbih, taylasan, âsâ gibi zahire önem verenler, bâtında riyakâr olanlar hikâye edilir.⁵⁰

2.2. İrşâd-nâme

İrşâd-nâme hakkında Gölpınarlı şunları söyler:

"İrşâd-nâme, 39 sahifelik bir Risâledir. Bap ve fasıllara ayrılmamıştır. 'Hakikati Muhammediye, Hakikati insaniye, ismi cemâl ve celâle mazhar olmak suretile kâinatın zahirî iki muhalif veçh üzere devri, câhil ve kâmil mürşit, Melâmetin âdâbı, tâlibin gönülden düşmesi, tekrar yola gelmesi için verilen cezalar, kutup, irşâdın kutbun hakkı olduğu ve rehberlerin kutuptan müstefit oldukları, mümkün olduğu kadar tafsilen ve selis, sâde bir lisanla yazılmıştır. Şimdilik Melâmîlik-Hamzaviliğin mutakadâtını ve billhassa teşkilâtını bildiren en eski ve aslı kitap budur."⁵¹

Gölpınarlı'nın sözlerine ek olarak İrşâd-nâme'de; âlemin yaratılması, Allah'ın kendi cemâlini aynada müşahede etmek istemesi ve nurunun aksından âlemi var kılması, nur-ı Muhammedî teorisi, cevherin yaratılması ve onun heybet nazarıyla suya dönüşmesi, sudan da yerlerin ve göklerin oluşması, o cevherin de hakikat-i Muhammediyye olması, ardından diğer şeylerin oluşması ve her şeyin insan suretine gelmek için devretmesi, mürşid-i kamilin tarifi, sülûk etmenin gerekliliği, hakikat ehline teslim olmanın ahvâli, hakikat-i Muhammediyye'nin ve nûr-ı Ahmed'in iman ve irşâdda fonksiyonu, sâlik ve mürşid-i kâmilin ilişkileri, kutbun bir kişi olmasının manası, ehl-i nâr ve nûrun kim oldukları gibi konular da ele alınmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, bu eser iki defa neşredilmiştir. İlk olarak Ali Çavuşoğlu tarafından neşredilen eser Carullah Bl 2124/2 ve Mihrişah Sultan Nr. 117-575 nüshalarının tenkitli neşrine dayanmaktadır.⁵² Abdurrezzak Tek ise Osmân Ergin Yazmaları Nu 1429 nüshasını *Melâmet Risâleleri* içerisinde neşretmiştir.⁵³ Bunların dışında eserin İzmir Millî Kütüphanesi 1483'de, Kasidecizade 703 159a-185b varakları arasında, Osmân Ergin Yazmaları 1330'da, Alî Emîrî Manzum 794 1b-19a arasında, İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler 6424 ve 2206/01'de, Manisa Yazma Eserler 45 Ak Ze 818/1'de, Ms. Or. Oct. 2746 1b-16b'de, Tercüman Yazmaları 210 93b-111a arasında nüshaları bulunmaktadır. Hem nüshalarının çokluğu hem de kendisinden sonraki Melâmî muhite etkisi açısından *İrşâd-nâme*, Hakîkî'nin en önemli eseridir denilebilir.

2.3. Silsile-nâme

Hakîki böyle bir eserin mevcut olduğunu kendi haber vermektedir:

"*Amma zikrolanan ehli nârla ehli nûrun hikâyesi ehli tarikat kavlince tafsil üzere 'Silsilenâme' adlı bir risâlemizde beyan olunmuştur. Anı ele götürüp yazan ve okuyan tâliplere silsile-i tarikat ve ahval-i hakikat malûm ola!*"⁵⁴

2.4. Tarikat-nâme

Tek'in neşrettiği *İrşâd-nâme*'de Hakîkî'ye ait *Tarikat-nâme* isminde bir eserin olduğu bilgisine yer verilir: "Tarikat-nâme-i Osmân Hakîkî isminde bir kitabı dahi vardır".⁵⁵

2.5. Şiirleri

Şuhûd-nâme ve *Ma'rifet-nâme*'nin dışında Hakîkî'nin şiirleri mevcuttur. Müstakîm-zâde, *Risâle-i Bayrâmiyye*'sinde iki şiirine yer vermiştir.⁵⁶ Sarı Abdullah mesnevî şerhi *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*'sinde beş adet gazeline yer vermiştir.⁵⁷ Ms. Or. Oct. 2746 numaralı mecmuada 58a, 58b, 60a, 63a, 65a, 65b, 71a, 72a, 72b'de ve Alî Emîrî Manzum 793 numaralı mecmuanın

⁵⁰ Hakîkî, *Şuhud-nâme*, vr 34a.

⁵¹ Gölpınarlı, s. 211-212.

⁵² Çavuşoğlu, s. 333.

⁵³ Tek, s. 343.

⁵⁴ Gölpınarlı, s.214.

⁵⁵ Tek, s. 369, 491 no'lu dipnot.

⁵⁶ Tek, s.271-272.

⁵⁷ Gölpınarlı, s. 346, 4 nolu dipnot.

64b, 66b, 74b varaklarında şiirleri bulunmaktadır. Yukarıda da alıntıladığımız notda yirminin üzerinde kaside ve ilahisinin olduğu söylenmiştir.⁵⁸

2.6. Ma'rifet-nâme

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin iki nüshası mevcuttur. Birisi *Şuhûd-nâme* ve *İrşâd-nâme* ile birlikte 45 Ak Ze 816 numarasıyla 17b-28a varakları arasında Manisa Yazma Eser Kütüphanesinde, diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesinde Kasidecizâde 704 numarasıyla 186a-202a arasında kayıtlıdır.⁵⁹ Manisa nüshasında eser *Ma'rifet-nâme-i Hakîkî* başlığı ile yer alırken Kasidecizade nüshasında başlık bulunmaz. Mensur bir mukaddime ile başlayan eser, mesnevî nazım biçimiyle devam etmektedir. Müellif bu mukaddimede eserin isminin *Ma'rifet-nâme* olduğunu ve bu ismi neden verdiğini belirtir. Hakîkî, zamanın padişahı olan Sultan Murad Han'ın sorularına üç türlü cevap verdiğini, ilk cevabın mecaz yoluyla, kendi zamanındaki taklitçilerin durumlarına açıklama getirmek ve onlara nasihat etmek için; ikinci cevap "mecaz hakikatlerin köprüsüdür" sözünün anlamına atfen "tâliblere" dediği tasavvuf yolunda olanlar içindir. Son cevap ise "Kendini bilen, kuşkusuz Rabbini de bilir" sözüne binaen III. Murâd'ın lugazının her beytine ayrı ayrı cevaplar içerir. Cevaplar "marifet-i nefse ve marifet-i Rabb'e mahsus olduğu için" eserin ismine *Ma'rifet-nâme* adını vermiştir.

Ma'rifet-nâme, Murâdî'nin şiirleri ile birlikte toplam 440 beyittir. 429. beyitte Hakîkî, eseri hicrî 1000 tarihinde yazdığını söylemiştir. "Ol pâdişâh-ı zamân" dediği kişinin bu tarihten III. Murâd olduğu anlaşılmaktadır. Eserin III. Murâd'a ait olan kısmında da III. Murâd'ın mahlası olan "Murâdî" mahlası geçmektedir. Mesnevî nazım şekli ile yazılan eser III. Murâd'ın "Mefâîlün/Mefâîlün/Feûlün" veznindeki lugazına aynı vezinle yazılmış manzum cevapları içermektedir. Mukaddime ve besmelenin ardından ilk 9 beyit tahmid ve tevhid niteliğindedir. Daha sonra Hakîkî, "na't" mukabilinde peygamberin ailesine ve ashabına selâm gönderir. Ardından Âdem'in yaratılması, şereflendirilmesi, isimlerin ona öğretilmesi, meleklerin ve şeytanın Âdem'in yaratılma olayındaki tavrı resmedilir. Son olarak ahlâkî öğütler verilip söz Sultân Murâd Hân'ın sorduğu soruya getirilir. "Su'âl-i Şâh-ı Cihân Sultân Murâd Hân" başlığı ile III. Murâd'ın 10 beyitlik lugazı yer alır. Lugazın ikinci beyitinde Murâdî, lugazların başında çokça görülen bir söz olan "Su'alim var" ve "Nedür ol" gibi kalıpları kullanır.

Lugazdan sonra Hakîkî "Cevâb-ı Evvel Alâ Tarîki'l-mecâz Bâlâ Cemâl" başlığı altında 45. ve 90. beyitler arasında bahsi geçen soruya cevabını verir. Burada tahkiyevî bir üslup göze çarpar. Bu soruyu (lugazı) duyanların çeşitli cevaplar verdiğini ancak sultanın cevapları kabul buyurmadığını söyler. Hakîkî'ye bu soru gelince cevabın "ana karnında oğlan" olduğunu söylemiştir. Cevap ağızlara düşmüştür ve saray halkından birisi cevabı kendinin bulduğunu iddia ederek sultana cevabı iletmiştir. Hakîkî bunu yapmanın hırsızlık ve taklitçilik olduğunu söyler. Bundan sonra tahkiyevî üslubunu bırakarak daha çok ahlâkî ve didaktik bir üslupla öğütler verir ve bazı tasavvufî tasvirler yapar.

"Cevâb-ı Evsatdur Alâ Vech-i Hakîkat" başlığı altında ikinci cevap yer alır. Burada, Allah'ın âlemi ve insanı yaratması, dört unsur teorisinden hareketle insan ve âlemin hangi maddelerden nasıl var olduğu konu edinilmiştir. "Ana karnında oğlan" cevabının iç yüzünü de Hakîkî burada açmaya başlar. Yûsuf ve Ya'kûb peygamberlerin hikâyesini de bu bölümde "ana karnında oğlan" cevabını "kuyu" metaforundan hareketle açıklamak için kullanır. "Ölmeden önce ölünüz" sözünden hareketle, cân Yûsuf'unu beden kuyusundan çıkarmanın ve nefsi terbiye etmenin gerekliliği vurgulanır. "Ana karnında oğlan" doğar, dünyayı görüp anlayıp buluşa erişir. Buluşa erişmek kendini bilmektir. Kendini bilmek olgun insan olmaktır. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat mertebelerine tâlip olmanın ve nefse uymamanın önemi, nasihatlar verilerek anlatıldıktan sonra Hakîkî, soruya yeniden döner. Sorunun cevabının verildiğini ancak her sözün başka bir bölümü olduğunu ve lugazın her bölümünün tevlinin yapılacağını haber verir.

⁵⁸ Tek, s. 271 429 no'lu dipnot.

⁵⁹ Hakîkî, *Ma'rifet-nâme*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Kasidecizâde 704, vr. 186a-202a.

Bundan sonraki başlık “Üçüncü Cevâbdur Ki Her Su’âlin Beyti ve Her Kelâmını Niçe Vech Üzre Te’vîl ve Hakîkat Yüzünden Tafsîl ü Beyân Olunur” şeklindedir. Burada lugazın her beytine sırasıyla teker teker cevap verilir. Önce “Beyt-i Evvel Ez-Sual” başlığıyla III. Murâd'ın lugazından bir beyit verilmiş ve hemen ardından Hakîkî'nin teviller içeren cevabı gelmiştir. Cevaplar arası geçişler için ara başlıklar bulunmakla birlikte beyitlerde cevabın verildiğine ve yeni sorunun cevabına geçildiğine dair mısralar bulunmaktadır. 150. ve 440. beyitler arasındaki bu son bölüm eserin en hacimli kısmını teşkil etmektedir. Tamamen ahlâkî öğütler ve tasavvufî remizler içeren bu kısımda Hakîkî, mahlasını söylemiş, III. Murâd'a methiyede bulunmuş, mesnevîyi yazdığı tarihi belirtmiş ve cevabını muhtasar bir şekilde yazdığını söylemiştir. Hakîkî, eserinin son 8 beytinde ise gelenek üzere dua etmiştir.

Sonuç

XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın başlarında tasavvufî-edebî eserler kaleme alan Hakîkî'nin kimliği üzerinden yaptığımız tartışma, onun Bayrâmî muhitinde yetişmiş bir mutasavvıf olduğu yönündedir. Hakîkî'nin, daha önce neşredilmemiş olan *Ma'rifet-nâme* adlı eseri, muhtevası üzerine bir inceleme ile verilmiş ve kaynaklarda zikredilmemiş olan *Şuhûd-nâme* adlı eseri de kısaca tanıtılmıştır. Ayrıca mecmualarda şiirleri bulunan Hakîkî'nin kaynaklara göre var olan ancak yazma nüshalarına rastlayamadığımız *Tarîkat-nâme* ve *Silsile-nâme* adında eserleri de mevcuttur. *Şuhûd-nâme*, *Ma'rifet-nâme* gibi mesnevîlerinin olmasının yanında Gölpınarlı'nın da belirttiği üzere Melâmîlik için temel bir metin olan *İrşâd-nâme*'yi kaleme alması, onun döneminde üretken bir mutasavvıf olduğunu gösterir.

Ma'rifet-nâme klasik Türk edebiyatı türlerinden biri olan lugaz üzerinden padişah-mutasavvıf arasında edebî ilişki kurması açısından orijinaldir. III. Murâd'ın lugaz sormasının başka bir örneği var mıdır sorusu burada akıllara gelebilir. III. Murâd kendine hem telif eserler takdim etmiş hem de şiirler sunmuş bir Uşşâkî şeyhi olan Memi Cân-ı Saruhanî'ye de lugaz sormuş ve Memi Cân da bu soruya manzum cevap vermiştir.⁶⁰ Yine TDV İslam Ansiklopesi'nin “Lugaz (Türk Edebiyatı)” maddesinde III. Murâd'ın cevabı kandil olan bir lugazının Enderun Hazine Koğuşu ağalarından Cihâdî Bey ve Müdâmî mahlaslı bir şair tarafından manzum olarak cevaplandırıldığı bilgisi verilmiştir⁶¹ ancak Tayyar-zâde Atâ'nın *Târîh-i Enderûn* adlı eserinde bu lugaz IV. Murâd'a atfedilmiştir.⁶² *Ma'rifet-nâme* yukarıdaki lugaz cevaplarından farklı olarak bir değil birden çok cevabı içermektedir ve bu cevaplar bir lugaza yanıt vermekten çok tevillerle ahlâkî-tasavvufî bir metin kurmayı amaçlamıştır.

Metin⁶³

[17b] **Ma'rifet-nâme-i Hakîkî**⁶⁴

[186a] Bu risâle ol pâdişâh-ı zamân Sultân Murâd Hân hazretlerinin su'âl-ı şerîfinden lâzım gelüp “li-küllî⁶⁵ cedîdin lezzetun”⁶⁶ i'tibârıyla ‘amel olunup ol su'âle üç dürlü cevâb virilüp evvel⁶⁷ mecâz tarîkiyle ki⁶⁸ fî zamâninâ berây-ı dünyâ olan ahlâk-i muqallidîn bir miqdâr şerh olundu ve âña göre⁶⁹ pend ü naşîhat kıldı. Evsatı **el-mecâzu kantaratu'l-hakîkati**⁷⁰ mücibiyle cevâb virilüp ve⁷¹ bu

⁶⁰ Ramazan Ekinci, “Memi Cân-ı Saruhânî ve Dîvânçesi”, *Sûfî Araştırmaları Dergisi*, 15, Manisa, 2017, s. 90-91.

⁶¹ Mustafa Uzun, “Lugaz(Türk Edebiyatı), *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s. 223.

⁶² Tayyar-zâde Atâ, *Osmanlı Sarayı Tarihi Târîh-i Enderûn (IV)*, Haz. Mehmed Arslan, Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 119-120.

⁶³ Nüsha farklılıkları dipnotlarda Kasidecizâde nüshasına K, Manisa nüshasına M harfleri verilerek gösterilmiştir. Kasidecizâde nüshasının varak numaraları ve kırmızı mürekkeple yazılan bölümler kalın(bold) karakterle yazılmıştır.

⁶⁴ Ma'rifet-nâme-i Hakîkî M: -K

⁶⁵ li-küllî M: külli K

⁶⁶ Her yenide lezzet vardır.

⁶⁷ evvel M: evvelî K

⁶⁸ mecâz tarîkiyle ki K'da der kenârda yazılmıştır.

⁶⁹ -M: göre K

⁷⁰ Mecâz hakîkatin köprüsüdür.

⁷¹ -M: ve K

maķâmında “**hayru'l-umûri evsetuhâ**”⁷² muķtezâsınca mümkinıyla t̄aliblere lâzım olan pend ü naşihat dinildi. **Ücuncü** “**men 'arefe nefsehu fe-ķad 'arefe rabbehu**”⁷³ fehvâsınca her beytün mażmûnuna istihķakı ķadarınca ma'rifet-i nefsenden te'vîl-i şâ'ib ü taħķik münâsib olunup, ma'rifet yüzünden keşf-i esrâr u haķikat sözünden nice güftâr-ı ma'nîdâr⁷⁴ eş'âr olundu ve⁷⁵ bu risâlenün terkîbî⁷⁶ [186b] ekşer ma'rifet-i nefse ve ma'rifet-i Rabb'e maḥşûş olduğıçün “*Ma'rifet-nâme*” diyü ad virildi. Allâhu veliyyü't-tevfîķi⁷⁷.

Bi'smi'llâhi'r-Raḥmâni'r-Raḥîm

- 1 Şükür ol ḥâlîķ-ı Perverdigâr'a
Ki ķıldı gizlü gencin âşikâra
- Şenâ vü ḥamd-i bî-ḥadd⁷⁸ olsun aña
K'anuñ zâtı ķamudandur mu'arrâ
- Münezzehdür anuñ zâtı ķamudan
Muķaddesdür şıfâtı her ķuyüddan
- Anuñ sultânlığına 'aķl irişmez
Anuñ ḥikmetlerine kimse irmez
[18a]
- 5 Meger şunlar ki oldu mażhar-ı Haķķ
Olara keşf olur bu sırr-ı muğlaķ⁷⁹
- Bulurlar ķaṭrede deryâ-yı 'ummân
Görürler zerrede mihr-i dirahşân
- Fenâfi'llâh olan irişdi zâta
Taḥalluķ buldı aḥlâķ-ı şıfâta
- Şalât u hem selâm olsun taḥiyyât
Resûl'e kim anuñdur cümle ḥâlât
- Çün oldur mażharı zât u şıfâtuñ
Odur maķşûdı cümle kâ'inâtuñ
- 10 Şerî'atden şular kim oldu kâmil
Haķîķat 'âlemine oldu vâşıl
- Selâm olsun daḥı âline her gâh
Daḥı aşḥâbına şâm u⁸⁰ seher-gâh
[187a]
İşit imdi kemâl-i 'ilm ile ḥâl
Kim⁸¹ andan bilinür mecmû'-ı aḥvâl

⁷² İşlerin hayırlısı orta yollu olandır.

⁷³ Kendini bilen, kuşkusuz Rabb'ini de bilir.

⁷⁴ güftâr-ı ma'nîdâr M: ma'nâ K

⁷⁵ ve M: -K

⁷⁶ terkîbî sözcüğü K'da varak başı ve sonunda olmak üzere iki kere yazılmıştır.

⁷⁷ Başarıya ulaştıran (başarının gerçek sahibi) Allah'tır.

⁷⁸ ḥamd-i bî-ḥadd M: ḥamd ü ḥadd

⁷⁹ sırr-ı muğlaķ M: sırıra muğlaķ K

⁸⁰ u M: -K

⁸¹ kim M: ki K

Başiret gözile gözle cihānda
Görine her kim var her ins ü cānda

Yaratdı 'ālemi çün Haḫ Te'ālā
İçinde ādemi kıldı mu'allā

- 15 Ḳamudan kıldı efḫal anı Allāh
Ki ya'nī ol bula dergāhına rāh

Çü kıldı 'allemü'l-esmāya maḫhar
Bu sırra irmeyenler ḫaldı ebter

قوله تعالى⁸² ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾⁸³

Ḥaber virdi ḫamu esmādan Ādem
Melekler bildi kim Ādem'dür ekrem

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾⁸⁴

Buyurdı Haḫ melekler ide⁸⁵ secde
Şafādan geldiler⁸⁶ cümlesi vecde

'Azāzil ḫılmadı dūr oldı Haḫ'dan
Ḥased ḫılmıḫdı zīrā mā-sebaḫdan

- 20 Anuñçün tā ebed mel'ün olupdur
Aña uyan daḫı maḫbūn olupdur
Eger ferzend-i ādem iseñ ey yār
Şaḫın şeyḫān sözine uyma zinhār

Dürüş dün gün kemālāt eyle ḫāşıl
Melek tab' isen ol aşlıña mā'il

Senüñ aşluñ ḫadīm ü⁸⁷ ber-kemāldür
Ḳoduñ anı murāduñ mülk ü māldur

Bu mülk ü māla iken olma maḫrūr
Çoḫın senüñ gibi tek⁸⁸ itdi maḫḫūr
[18b]

- 25 Cihān sevdāların hep arduña at
İki 'ālem şafāsın bir pūla şat
[187b]
Ḡam-ı dünyā vü fikr-i ḫurd u ḫ'ābı

⁸² -M: قوله تعالى K

⁸³ Bakara 31. āyetten kısmî iktibas: **Ve Ādem'e bütün esmayı ta'lim eyledi, sonra o ālemfni melâikeye gösterip** «Haydin davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin» buyurdu.

⁸⁴ Bakara 34. Āyetten kısmî iktibas: **Sonra Meleklerle “(Haydi!) Ādem'in önünde yere kapanın!” dediğimizde İblis dışında hepsi yere kapandı,** o ise reddetti ve (üstelik) küstahça böbürlendi: böylece hakkı inkar edenlerden oldu.

⁸⁵ ide M: kıldı K

⁸⁶ geldiler M: gelmişdi K

⁸⁷ ü M: -K

⁸⁸ -M: tek K

Unut Hâk' dan dilerseñ feth-i bâbı

Kemâl u⁸⁹ 'ilme meşgûl ol cihânda
Ara bul kendüñi gezme yabanda

Saña senden haber almağ dilerseñ
Vücûduñ şehrinı bilmek dilerseñ

İşit idem saña senden hikâyet
Bilesin kim nedür rāh-ı selâmet

30 Sözi 'aşk ile diñle ey birâder
Kulağ ur ne didi bir ulu server

Cihân sultânlarından bir cihân-bân
Ki ya'nî nām ile Sultân Murād Hân

Edāmallāhu te'ālā eyyāmehu ve eyyede saltānatehu āmīn⁹⁰
Su'ālî var şorar remziyle senden
Eger añlar iseñ ma'nî yüzünden

İşit idem saña evvel su'ālîn
Pes andan şoñra diñlegil me'ālîn

Su'al-i Şāh-ı Cihān Sultān Murād Hân

Kemālāt ile ma'mūr oldı⁹¹ kāmîl
Dürüşgil 'ilme dā'im olma cāhil

35 Su'ālîm var saña virgil cevābın
Nedür ol hāl ile virür hesābın

İki başlu durur ol veçhidür çār
Nigāristān-ı Çînî anda hep var

Leţāfetden zarīf ü pür teb ü tīb
İçilmez lîkin oldı kaţre-i āb

Tenākuş söyleme sen eyle idrāk
Bunuñ fehminde olmasa kimse çālāk
[188a]

Mu'arrādur müberrādan zeelden
Hālāş olmaz ve lîkin ol hālelden

40 Rüsūmun cehd idüp eylerse ressām
Emek zāyi' ider eyler tama' hām

⁸⁹ -M: u K

⁹⁰ Allah onun günlerini sürdürsün ve saltanatını desteklesin. Amin.

⁹¹ ol ey M: oldı K

Levâmi' yâ nücüm u mihr ü mâh ol
Tutar bürka' velî ebr-i siyâh ol

Eger iderse aña dest-i bî-dâd
Derûnundan ider ol âh u⁹² feryâd

Mücâhid ol anı tâbi' geçürme
Bulunmaz 'ömrüni zâyî' geçürme

“Murâdî” var durur ol lîkin epsem
Hemân budur cevâb Allâhu a'lem
[19a]

Cevâb-ı Evvel 'Alâ Tarîki'l-mecâz Bâlâ Cemâl

45 Çü tıtdı bu su'âli hâşş ile 'âmm
Niçeler eyledi endîşe-i hâm

Kimi leklek didi kimi menâre
Birisi uğramadı ol kenâre

Çamunuñ sözlerin redd eyledi şâh⁹³
Sözünden olmamışlar⁹⁴ gördi âgâh

Çün irdi ben za'ife bu su'âli
Nedür bildüm haqîkat kıl ü kâli

Olup Haq'dan bu müşkil baña âsân
Didim oldur ana qarında oğlan

50 Bu söz efvâha düşdi söylendi
Varup sulţân huzûrına dinildi

Sarây halkından ol demde birisi
Varup dir şâha budur şan söz⁹⁵ ıssı

Eger devletlü şâhum emr iderseñ
Su'âliñe cevâb idem dilerseñ
[188b]

Didi sulţân aña ey fikr-i fâsid
Bu söz bâzâr-ı 'aqlı kıldı kâsid

Cevâbın virmek isterseñ su'âlüñ
Var evvel maḥremi ol ehl-i ḥâlüñ

55 Eger olduñsa maḥrem ehl-i ḥâle
Nedür söyle cevâbın bu su'âle

Didi sulţâna ol ey şâh-ı devrân
Su'âlünde 'aқıllar gerçi ḥayrân

⁹² u M: -K

⁹³ M'de bu mısra beytin birinci mısraı iken K'da ikinci mısraıdır.

⁹⁴ olmamışlar M: olmamış ki K

⁹⁵ budur şan söz M: şan budur K

- Velî baña olup Hâk fazlı erzân
Dimekdür bil ana çarında oğlan
- Bu sözi şâh işitdi tutdı maqbûl
Aña hîl'at geyürdi virdi çok pûl
- İrişdi gerçi şâhdan⁹⁶ aña ni'met
Velîkin uğrı hîç bulmaz ganimet
- 60 Cihânda uğrılığdan kimse ey cân
Ne oñdı ne oñsar eyle iz'ân
- Egerçi sözi sözüñ toğrısudur
Muqalliddür velî söz uğrısudur
- Muqallid işidür bu resme ef'âl
Ki dünyâ için ider mekr ile âl
- Bular ehl-i Hâk'ıñ alup sözünü
Kemâl ehli şatar kendü özünü
- Ağırdan alup oldı ya'nî 'arif
Şatar dünyâ için dürlü ma'arif
- 65 Muqallid tâlib-i dünyâyâ beñzer
Gözi görmez anuñ a'mâyâ beñzer
- Dirdise mālını cümle cihānuñ
Girü müflisdür aña hālın anuñ
[19b]
Hâkikat gencine çün bulmadı yol
Bilüñ kim tâ ebed müflis dürür ol
[189a]
Gider hubbun gönülden dü cihānuñ
İresin sırrına genc-i nihānuñ
- İşiginde kul ol ehl-i kemālün
İresin hālne⁹⁷ tâ ehl-i hālün
- 70 Olasın "men 'aref" sırrından āgâh
Göresin cân gözüyle hâkķı her gâh
- Ne kim var yirde gökde gizlü esrâr
Olasın cümle eşyâdan haber-dâr
- Ne kim var ise müşkil ins ü cānda
Çamusın hāl idesin bu cihānda
- Çü sende qalmaya hāl ola müşkil
Pes andan soñra te'vîl it mesâ'il

⁹⁶ şâhdan M: şehden K

⁹⁷ ehline M: hālne K

- Ve ger ne⁹⁸ sende mülki olmaya hâl⁹⁹
Var itdi ey muqallid kaçd-ı mühmel
- 75 Mücâhid ol yûri kesb-i kemâl it
Pes andan şoñra baħş-ı kâl ü kâl it
- Sözimüz bunda iriřsün tamâma
Gelelüm yine evvelki kelâma
- Su'âl itdi çün ol emr-i Vedûd'dan
Ana ħarnında iken bir¹⁰⁰ vücûddan
- Cevâbın eyledik yukârda taħrîr
İřitdüñ ol muqallid n'etdi bir bir
- Velî andan içerü¹⁰¹ bir yir mi var
Ki dirliđi o şüret anda tutar
- 80 Odur cünbiş kılan cümle beşerden
Viren alan odur ħayr ile řerrden
- Ṭarîħat içre bir enfes kitâbın
Şular kim oğıdı añladı ħâlin
- Ĥaħîħat 'ilmidür bir gizlü esrâr
Özin bilenler oldılar ħaberdâr
[189b]
- Şu kim kaç' eyledi bunda menâzil
Ĥaħîħat 'ilmini ol kıldı ħaşıl
- Şular kim oldı bu yolda mücâhid
Ĥamu esrâra oldılar müşâhid
- 85 Şu kim ħavvâř olupdur baħr-i nûra
Getürür dürlü gevhler zuhûra
- Bulunur anda bu mecmû'-ı ħâlât
Eger 'ilm ü eger fazl u kemâlât
- Şu kim câhil dürür bilmez özini
Nice farħ eylesün řâhuñ sözini
- Su'âlinde olan manzûm kelâmı
Nice fehm itsün anı 'aħl-ı âmî¹⁰²
- Muħaddem diñledüñ anı çün ey yâr

⁹⁸ ni M: ne K

⁹⁹ M'deki 74. beyit K'da 75'de, K'daki 74. beyit M'de 75'te bulunmaktadır.

¹⁰⁰ bir M: bu K

¹⁰¹ içeri M: içerü K

¹⁰² tamâmı M: 'âmî K

- Cevâbın diñle imdi girü tekrâr
[20a]
90 Muḳaddem söylemişdüñ anı mücmel
Diyelüm¹⁰³ güş idüñ anı mufaşşal

Cevâb-ı Evsaḳdur 'Alâ Vech-i Hakîkat

Ḳaçan kim Haḳ Te'alâ bu cihânı
Yaratdı bu zemîn ü âsumânı

Çü buldı yirlü yirin¹⁰⁴ gök ile yir
Pes andan Âdem'i Haḳ itdi taḥmîr

Düzetdi ya'nî âb u kilden anı
Müzeyyen itdi¹⁰⁵ anuñla cihânı

Çün âdem buldı topraḳdan vücûdı
Melekler lâ-cerem ḳıldı sücûdı

- 95 Bu âdem cismi kim ḥâkden gelüpdür
Aña ma'nide topraḳ emm olupdur

Gök atadur yir¹⁰⁶ ana fi'l-ḥakîkat
Bulardan¹⁰⁷ çün toḡar eḳfâl-i ḥilḳat
[190a]

Düşüpdür cümle mevcûdâta gök âb
Ne kim var yaradılmışda ḳamu hep

Ana yirdür ḫabî'at ḳarnı anuñ
İçinde bil ki oḡlan tıfl-ı cânuñ

Ḥabî'atde ḳarâr iden ḳişiler
Anadan bil henüz toḡmadı anlar¹⁰⁸

- 100 Düşürmüş câha ol cân Yûsuf'unı
Gerek Ya'ḳûb ki tuya ḳoḡusını

İşitdük evvelâ Ya'ḳûb nebîyi
Ḳaçan yetürdi ol Yûsuf şabîyi

Çün atdı anı ihvânı ḳuyuya
Anuñçün düşdi ol Ya'ḳûb ḳuyuya

Çıḳup Yûsuf ḳuyudan çünki Mısr'a
İrişüp oldı sulṫân berr ü baḫra

Velî olmuşdı Ya'ḳûb aña müştâḳ

¹⁰³ idelüm M: diyelüm K

¹⁰⁴ yirlü yirin M: yirler pîrin K

¹⁰⁵ M'de "itdi" kelimesi iki kez yazılmıştır.

¹⁰⁶ -M: yir K

¹⁰⁷ bular M: bulardan K

¹⁰⁸ Bu beyit M'de yoktur.

- Ağardı gözi yaşı şanki ırmağ
- 105 Olup maḥzûn firâkından dem-â-dem
Ağıdurdı gözi yaş yirine dem
- Çü firâkat aşdı Ya'kûb'un başından
Ağardı gözleri ḥasret yaşından
- Bu ḥâletden çü Yûsuf oldu âgâh
Aña pîrâhenin gönderdi ol şâh
- Alup taşra¹⁰⁹ çıkınca kâşid¹¹⁰ anı
Koşusun aldı pîrûñ bunda cânı
- Gelürdi aña her dem bûy-ı Yûsuf
Gözinden gitmez idi rûy-ı Yûsuf
- 110 Eline aldı çün pîrâhenini
Sürüp yüzine terk itdi enîni
- Ṭururken hem Resûlu'llâh vatandaş
Gelür dost koşusu dirdi Yemen'den
[20b] [190b]
Bu ḥâl ehl-i kemâlûñ 'âlemidür
Bu sırrı kim ki tıydu âdemidür
- Seni Gûr bilmedük şehri diyârûñ
Giriftâr oldu çâha şehriyârûñ
- Bu çâh-ı tab' içinde ya'nî ki cân
Kâşidür çün ana karnında oğlan
- 115 Ana karnında olsa henüz oğlan
Ne bilür kim nedür bu tāk u eyvân
- Ne bilsün dünyeye vü 'uqbâ nedür ol
Ne bilsün zir ile bâlâ nedür ol
- Ne bilsün tamu uçmağdan işâret
Ne bilsün ḥayr ile şerden beşâret
- Çü toğar anadan görür cihânı
Ne kim dirsûñ daḥı¹¹¹ fehm ider anı
- Bulûgiyyet irişür er olur ol
Ne yirde¹¹² ister ise ol tutar yol
- 120 Gel imdi sen de ḥâşıl eyle 'irfân
Ṭabî'atden ḥalâş ol kâlma nâdân

¹⁰⁹ kâşid M: taşra K

¹¹⁰ rāha M: kâşid

¹¹¹ anı M: daḥı K

¹¹² ne yirde M: nireye K

Tabî'atden halâş olmak dilerseñ
Mü'ebbed dirlige irmek dilerseñ¹¹³

Ölüm gelmezden öñ öl bu cihānda
Sa'adet gencini bul bu virānda

İnāyet eyle bir 'īsā nefesden
Halâş it mürğ-i cāmı bu kafeşden

Çıkar cān Yūsuf'un çāh-ı bedenden
Göñül Mısr'ında şāh it geç bu tenden

125 Bu tenden geçmeyenler cān bulmaz
Bu cāndan geçmeyen cānān bulmaz

Bu şüret varlığından geç fenā ol
Beķāya bulmaķ isterseñ eger yol
[191a]
Vücūduñ añla ey 'ārif¹¹⁴ cihānda
Çalursun yoħsa nā-bāliğ yabanda

Bulūgiyyet özin bilmekdür ey yār
Tıfl-veş bilmeyen çok eyledi zār

Özin bilendür añla kāmīl insān
Velikin bilmeyen nā-bāliğ oğlan

130 Ne oğlan bil ki hayvāndandır ebter
Bu sözüme delil var günden aźher

﴿ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾¹¹⁵

Gel imdi nefsüñ añla “men 'arefden”
Dürr-i şehvārı bul çıkar şadefden

Men 'arefe nefsehu feķad 'arefe rabbehu

﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾¹¹⁶

[21a]

Vücūduñ tanı 'ārif ol cihānda
Göresin Hāķķ'ı hāzır her mekānda

Münezzehdür mekāndan gerçi ol zāt
Velī andan tolu arz u semavāt

¹¹³ Bu mısra M'de yoktur.

¹¹⁴ 'ārif M: 'āşık K

¹¹⁵ A'râf 179. âyetden kısmî iktibas: Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Onların kalbleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. **İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar.** Bunlar da gafillerin ta kendileridir. ; -M: قوله تعالى K ; K'da bu ayet iktibası iki beyit sonra yapılmıştır.

Tabî'atde alursuñ ey arındaş
Gözün Ha nürünü görmez çü huffâş

135 o bu haki tabî'at mutezâsın
aleb eyle dün ü gün Ha rızâsın

Hevâsına bu nefsuñ uyma zinhâr
Seni aldamasun bu nefs-i 'ayyâr

Eliñe aluban himmet kılıcın
Vücuduñ mülki içre ır oma cin

Vücuduñ şehrinde feth eyle ey cân
Ki olasın cihânda merd-i meydân
[191b]

Çü sende haşıl ola işbu erlik
Bulasın Ha atından bâi dirlik

140 Bu yolda 'aş ile menzil alasın
Haat hâline vâıf olasın

Dilersen olasın ehl-i haat
Yüri ol bende-i ehl-i arîat

Bu yolda ma'rifet haşıl kılasın
Haat hâlini andan bilesin

Şerî'atle 'amel ıl zâhirüñde
Haat izle dâ'im bâtınıñda

Gözet dâ'im şırâtü'l-müstaîmi
Dilersen bulasın dârü'l-na'îmi

145 Sözi uzatmayalum ey yüzi mâh
Su'âlinden olalum şâhuñ âgâh

Su'âlinden olan cümle 'ibâret¹¹⁷
Haat hâlini eyler işâret

Su'âlüñ gerçi virildi cevâbı
Velî var her sözüñ bir ayr-ı bâbı

Anuñ her bir sözün te'vîl idelim
Haat ehli irince gidelim

Ki bunu güş iden bir lezzet ala
Ne lezzet her sözüñden 'ibret ala

**Üçüncü Cevâbdur Ki Her Su'âlüñ Beyti ve Her Kelâmını Niçe Vech Üzre¹¹⁸ Te'vîl ve Haat
Yüzünden Tafşil ü Beyân Olnur**

¹¹⁷ Bu beyit K'da yoktur.

¹¹⁸ üzre M: üzerine K

Beyt-i Evvel Ez-Su'âl

- 150 Su'âlüm var saña virgil cevâbın
Nedür ol hâl ile virür hesâbın
[21b]
El-cevâb¹¹⁹
[192a]
İşit eydem saña anuñ cevâbın
Ki nedür hâl ile virmek hesâbın
- Budur kim¹²⁰ nefsi-i insân olsa sâlik
Özinden kat' olur cümle memâlik
- Aña 'ilm ü hidâyet virür Allâh
Olur anuñla kendözinden âgâh
- Neden geldi ise aña gider ol
Eyü yavuz ne kim var sağ ile şol
- 155 Neden halk oldu añlar kendü zâtın
Ta'aqqul eyler ol cümle şifâtın
- Görür kim fânîdür hep mâsivâu'llâh
Hemîn bâkî olan ol yücedür gâh
- Özin bi'l-külliyâ pes fânî eyler
Çün ire Hakk'a baş u¹²¹ cânı n'eyler
- Ölür ol yirde nefis olmazdan öñdin
Fenâ-yı muṭlaḳ eyler kendi kendin
- Bulur kendinde cümle haşr u neşri
Ne kim var dünyede¹²² âfâḳ u dehri
- 160 Anuñ döner huṣûr-ı Hakk'a yöni
'Ubür ider şıraṭ üzre derûnı
- Lisân-ı hâl ile virür hesâbın
Hesâb olmazdan öñ bulur şevâbın
- Hesâbın hâl ile virmek budur bil
Bu hâli sen özünde eyle taḥşîl
- Buña irmez meger kim¹²³ kâmil insân
Ki 'aynına çekile kuḥl-i sübhân
- Derûnı ola pür 'aşḳ-ı İlâhî
İrişmiş ola her sırra kemâhî

¹¹⁹ el-cevâb M: cevâb K

¹²⁰ ki M: kim K

¹²¹ başı M: baş u K

¹²² dünyâda M: dünyede K

¹²³ kim M: bir K

165 Beşer 'aklı bu sırrı kılmaz idrāk
Kılaydı halk iderdi sineler çāk
[192b]
Eger bilmek dilersen içlü taşlu
Cevābın diñle nedür iki başlu

Beyt-i Şānî Ez-su'āl-i Hākķānî

İki başludur ol hem veçhîdür¹²⁴ çār
Nigāristān-ı Çînî anda hep var

El-cevāb¹²⁵

İki başı¹²⁶ anuñ oldur hākķikat
Çaçan kim cem' olur er ile 'avrat

Anuñ biri atasınuñ şoyıdur
İkinci bil anasınuñ şoyıdur
[22a]

170 İkinüñ şoyı çün kim katılır
Ana rahmine pes oğlan tutilur

Bu ikiden çün oğlan oldı hāşıl
İki başlu anuñçün dindügi¹²⁷ bil

İki başı budur kim oldı taqrır
İşit eydem ikisün yine bir bir

Bu iki ol ikidendür muşakķak¹²⁸
Bunu tahķik ider ehli muhākķak

Egerçi emr-i Hāk'dandur hayātı
Degildür müttehîd lîkin şebātı

175 Biri maķbül-i Raḥmān u¹²⁹ Raḥîm'dür
Biri maķbül-i şeytān-ı racîmdür¹³⁰

O kim maķbül-i Raḥmān u¹³¹ Raḥîm'dür
Bedende hākîm ol rûḥ-ı kadîmdür

İşit maķbül-i şeytān-ı racîmi¹³²
Muhākķak oldur añla nefsi-şümü

¹²⁴ veçhîdür M: veçhdür K

¹²⁵ el-cevāb M: cevāb K

¹²⁶ başlu M: başı K

¹²⁷ İki başlu anuñçün dindügi M: Anuñçün ey başlu dindi ki

¹²⁸ muşakķak M: müştak K

¹²⁹ u M: el K

¹³⁰ şeytān-ı racîmdür M: şeytānü'l-racîmdür K

¹³¹ u M: el K

¹³² şeytān-ı racîmi M: şeytānü'l-racîmi K

- Vücūduñ bir ulu mülk-i cihāndur
İçinde bunlaruñ hükmi revāndur
[193a]
Bu ikisi dūrūr şehrūñde server
Biri haqq üzre biri bātl ebter
- 180 İksinūñ bile leşkerleri var
K'anuñla töludur cümle il ü şār
- Müdāmi birbiriyle ceng iderler
Çomazlar seni dört yaña yederler
- Bularuñ muhtaş-ı şerhinden işit
Güzāf şanma buni cānuñda berk it
- Göñül tahtın kaçan kim rüh alur bil
Olur mülk içre nefsuñ hükmi bātl
- Nüzül eyler aña nūr-ı İlāhī
Giderür zulmetin nefsuñ kemāhī
- 185 Kamu a'zā ider Haqq'a rücū'ı
Rızāsına Haqq'uñ eyler şürū'ı
- Kaçan kim gālīb ola nefsi bed-gül
Alur rühūñ elinden tahtını ol
- Çıqup taht üzre muhkem hükmin eyler
Tolar şehr içre ol dem şūr ile şerr
- Göñül şehrin alur çün¹³³ nefsi zulmet
Eşer qalmaz gider ol nūr-ı hazret
- Fürū-mānde qalur¹³⁴ pes 'acz ile cān
İrişince aña tā fazl-i sübhān
- 190 İlāhī fazluñ ile eyle mağfūr
Çoma bir nefsi elinde bizi mehcūr
- Bu cümle 'ālemūñ halkı ki vardur
Bir nefsi itine hep cümle şikārdur
- Halāş olmağa yok birinde kudret
Meger kim irişe Haqq'dan hidāyet
[22b]
Gel imdi sen de gör bu ne beyāndur
Vücūduña kimūñ hükmi revāndur
[193b]
Eger rühūñ ise hükmi ü¹³⁵ hükümet

¹³³ şehrin alur çün M: tahtın çün alur K

¹³⁴ fürū-mānde qalur M: qalur fermānde K

¹³⁵ ü M: -K

- 'Adâlet kı l 'adūya virme ruḥṣat
- 195 Eger nefsūñ ise eyle yaraġuñ
Elinden ala gör mülk ü turaġuñ
- Ara bul dünyede bir kâmil insân
Saña bu müşkil işi ide âsân
- Aña teslim olup tır hıdmetine
Ki elte ol seni¹³⁶ Ḥaḳḳ ḥazretine
- Geçüre seni onca¹³⁷ perdelerden
Ḥalâş eyleye niçe varṭalardan
- Bu şüret mülkine aldanma zinhâr
Dilerseñ ma'niden olmaḳ ḥaberdâr
- 200 Bu şüret mülki nefsanîlerüñdür
Maḳâm-ı ma'nî rûḥânîlerüñdür
- Ki ya'nî ma'nî rûḥuñ ḥâletidür
Velî şüret bu nefsūñ 'illetidür
- Bu rûḥuñ meyli Ḥaḳḳ'adur muḥaḳḳaḳ
Velî şeyṭânadur nefsūñ oñat baḳ
- İkisine bile kâbildür insân
Ger ola ṭamu ger cennât u rıḍvân
- İki şudan çün evvel oldu ḥâşıl
İkilikle¹³⁸ bu resme oldu kâbil
- 205 Biri nûrânî biri nârî anuñ
Bu yüzden añla sırrın istivânuñ
- 'Aceb şan'at 'aceb ḳudret degil mi
'Aceb ḥikmet 'aceb 'ibret degil mi
- Gel ey ṭalib olan cins-i¹³⁹ beşerden
Ḥayır almaḳ dilerseñ bu ḥaberdan
- Ṭaġılma dört yaña cem' it özüñi
Bilesin tā gice vü gündüzüñi
[194a]
- Bu şüret-i 'âlemîne olma mâ'il
Ki olur 'âlem-i ma'nâya hâ'il

¹³⁶ elte ol seni M: seni ilete

¹³⁷ onca M: bunca K

¹³⁸ ikilige M: ikilikle K

¹³⁹ cins M: cünbiş K

210 İçün taşuña döndür şarf-ı cân ol
Vücuduñ mülkine şâhib-zamân¹⁴⁰ ol

Giderüp zulmi 'adli ile zâhir
'Adâletle vücuduñ eyle tâhir

İkilikden geçüp birlikde pervâz
İdersüñ ger olursun maḥrem-i râz

Bu sırdan olımazsüñ ger ḥaberdâr
İkilikde ḳalursun añla ey yâr

Çâr Vech Nedür Anuñ¹⁴¹ Tafşîli Beyânımdadır

[23a]

İki başlu ne imiş çün bilindi
Diyem dört vechi daḥı saña şimdi

215 'Anâşırdan mürekkebdür vücuduñ
Velîkin şeş cihet oldı ḥudûduñ

Anuñ dört vechi dört 'unşurdur ey pîr
Bu dördin¹⁴² ḳılmağa bir eyle tedbîr

Bu dördüñ her birisi dutdı bir yüz
Velî maḥv olsa bir ḳalur budur söz

Ki ya'nî ḥâk u âb u âteş ü bād
Ki birbirine ḥükmi düşdi ezdād

Sükûnet ḥâkde şuda aḳıcılık
Yele yelmek ü oda¹⁴³ yaḳıcılık

220 Muḥâlifdür çü bunlar birbirine
Buları maḥv idüp bir eyleyen ne

Buları maḥv iden 'aşḳ-ı Ḥudâ'dur
Cemâl-i şevḳ-i nûr-ı Muştafâ'dur

Eger var ise sende bu eşerden
Nedür bildüñ ḥaḳîḳat bu ḥaberden
[194b]

Eger yoğ ise ol tâlib bulandan
Şikeste cānuña dermân bul andan

Ve ger ne çâresiz ḳalduñ cihānda
Delîl¹⁴⁴ bulmaz iseñ ḳalduñ yabanda

¹⁴⁰ şâhib-zamân M: sultân-ı ḥân K

¹⁴¹ -M: nedür anuñ K

¹⁴² dördi M: dördin K

¹⁴³ oda M: otda K

¹⁴⁴ delîl M: degil K

- 225 Dirâz itme sözi maqşûdı söyle
Nigâristân-ı Çîn'ün şerhin eyle

Eyt andan dağı bir kaç kelâmı
Ki tâ fehm ideler maqşûd u kâmı

Nedür maqşûd dilerseñ ey birâder¹⁴⁵
Bu sözi eylegil cânuñda ezber

Budur¹⁴⁶ maqşûd ki sen seni bilesin
Bu yolda ma'rifet taşşıl idesin

Ki tâ anuñla iresin kemâle
Vişâl-i kurb-ı Rabb-i zü'l-celâle

Nigâristân-ı Çînî Ne Dimekdür Anı Beyân İder¹⁴⁷

- 230 Nigâristân-ı Çînî anda hep var
Ne dimekdür olunsun imdi izhâr

Nigâristândur fikr-i ma'ânî
Dağı Çîn-i 'âlem kalbün cihânı

Ki her bir şüretün naqşı var anda
Kimi peydâda vü kimi nihânda

Seni Hâk çün yaratdı¹⁴⁸ eyledi var
Çodı senden¹⁴⁹ cihânda her ne kim var

Dağı senden¹⁵⁰ ne kim varsa cihânda
Çodı ol pâdişâh bu kün fekânda

- 235 Dilerseñ biline bu sırr-ı pinhân
"Senurîhim"den¹⁵¹ anı eyle iz'ân
[23b] قوله تعالى
(سنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ)¹⁵²
Vücûduñdur mişâl-i levh-i maḥfûz
Çamu 'âlem anuñ içinde maḥfûz
[195a]

Yir ü gök 'arş u ferş ü tamu uçmağ
Çamunuñ aşlı vü fer'i sende mülḥağ

¹⁴⁵ Bu beyit K'da yoktur.

¹⁴⁶ budur M: nedür K

¹⁴⁷ -M: nigaristân-ı Çînî ne dimekdür anı beyân ider K

¹⁴⁸ Hâk çün yaratdı M: çün yaratdı eyledi K

¹⁴⁹ senden M: sende K

¹⁵⁰ senden M: sende K

¹⁵¹ Fussilet sûresi 53. âyetten "onlara göstereceğiz" anlamına gelen kısmî iktibas.

¹⁵² Fussilet sûresi 53. âyetten kısmî iktibas: Onun hak olduğu meydana çıkana kadar **varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz.** Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?

Haķâyıkdan ķamunuñ zernigārı
Yazılmış sende ĥaṭṭ-ı gül-'izārı

Çü sende ķodı cümle varlığı Haķķ
Sen olduñ nüṣṣa-i 'ālem muĥaķķaķ

240 Muṣavver oldu dü 'ālem yüzüñden
Ĥabersizsin velī sen kendözüñden

Meger kim aldemiş bu naķş u¹⁵³ şüret
Büremiş ķalbüñi zulmāt u ġaflet

قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ¹⁵⁴﴾

Ki düşdüñ bunca dünyā zinetine
Göñül virdüñ bu fāñi lezzetine

Niçe bir 'illet ü ġaflet niçe bir
Niçe bir şöhret ü āfet niçe bir

Niçe bir ķovāsın nefis ü hevāyı
Niçe bir yapasın köşķ ü¹⁵⁵ serāyı

245 Ṭutam diyü cihāñı fikr idersin
Ne ĥāşıl çün koyup āĥir gidersin

'Amel kııl 'ilm ile ķo fikr-i ĥāmı
Vücūduñdan ĥaberdār ol tamāmī

Ki tā maķşūduña nā'il olasın
Kemāl-i lā-yezāle yol bulasın

Bu söze yoķ nihāyet pes girü biz
İdelüm girü ķalan sözi temyiz

Beyt Ez-su'āl¹⁵⁶

Leṭāfetde zārif ü pür teb ü tāb
İçilmez likin olmuş¹⁵⁷ ķaṭre-i āb
[195b]
Cevāb

250 Leṭāfetde zārif ey yār-ı cāñān
Bu insāñ şüretidür bilgil ey cāñ

Leṭāfetde¹⁵⁸ ķamu eşyādan efḍal

¹⁵³ u M: -K

¹⁵⁴ Bakara sûresi 88. āyetten kısmî iktibas: "Kalplerimiz perdelidir" dediler, hayır, Allah inkarlarından dolayı onları lanetlemiştir. Onların pek azı inanırlar.

¹⁵⁵ ü M: -K

¹⁵⁶ beyt ez-su'āl M: su'āl K

¹⁵⁷ olmuş M: oldu K

- Zarîf ü hem şerîf cümleden ekmele
- Bunu Hâk ahsen-i takvîm ü zibâ
Yaradup eyledi kamudan a'lâ
- Bu şüretten eger eltaf olaydı
Hâk anı kendüye mazhar kılaydı
- Bunuñla bildiler Hâk'ı bilenler
Bunuñla irdiler Hâk'a irenler
[24a]
- 255 Dağı pür tâb u teb sen eyle idrâk
Yağın bil olduğındur şad u gamnâk
- Eyü fehmüñ virür göñlüñe şadî
Bulursın cânuña gamdan kesadî
- Dağı vehmüñ virür kalbe keşâfet
İrişür gamdan aña ya'nî âfet
- Bu iki şeyden olmaz kimse hâli
Geçer halkuñ bunuñla mâh u sâlî
- Velî bir söz dağı var¹⁵⁹ bunda ey yâr
İşit idem cevâbın ya'nî tekrâr
- 260 Letâfetde zarîf şol¹⁶⁰ 'aql-ı zîrek
Ki olmuş ola ol nûrânî bî-şekk
- Dağı pür tâb u teb eyler delâlet
Ki ya'nî ola ol 'ilm ü cehâlet
- Bular sende anuñçün oldı mevcûd
Bilesin tâ nedür maqbûl ü merdûd
- Şular kim bilmedi hayvân gibidür
Egerçi şüretâ insân gibidür
[196a]
- Velî şunlar ki bildi âdem oldı
Anuñçün cümleden ol ekrem¹⁶¹ oldı
- قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾¹⁶²
- 265 İçilmez lîkin oldı kaçre-i âb
Didügi diñle imdi girü bir bâb¹⁶³

¹⁵⁸ Letâfetden M: Letâfetde

¹⁵⁹ -M: var K

¹⁶⁰ ol M: şol K

¹⁶¹ a'lem M: ekrem K

¹⁶² İsrâ Sûresi 70. âyetten kısmî iktibas: **And olsun ki, biz insanoğullarını şerefli kıldık**, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, temiz şeylerle onları rızıklandırdık, yaratıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık.

¹⁶³ bir bâb M: pür tâb K

Ana rahmine düşen nutfedür ol
Kim insân hâşılı andan bulur yol

Çün insân böyle şudan buldı hil'at
Nedendür kim gurûr eyler tabî'at

Ġurûr itme cihânda mülk ü mâla
Seni düşürmesün mekr ile âla

Ĥaķîkatdür bu ma'nî bunda ey yâr
Velî bir ma'nî dahı eydem¹⁶⁴ eş'âr

270 Ĥaķîkat 'ilmidür bil mecr-i ma'nâ
Anuñ her bir sözi bir kaçre güyâ

İçilmedü ki şoldur¹⁶⁵ degme 'âmî
İşidüp anı fehm itmez tamâmî

Sözi cāndan işit fehm eyleyüp var
Olasın tâ ki her şeyden haberdâr

Şu kim sözi işidüp fehm kılmaz
Ĥaķîkat bil ki sırta vâķıf olmaz

Bu esrâra eger irmek dilerseñ
Ĥaķîkat çetrine girmek dilerseñ

275 Yüri cehd eyle şadruñ inşirâh it
Vücüduñ şāmını 'ayn-ı şabâh it

Derünuñ mâsivâdan eyle hâlvet
Tecellî ide tâ kim nür-ı hâzret

[24b]

Çün ire nür-ı Ĥaķķ'dan saña behre
İrişe tal'atüñ âfâķ u¹⁶⁶ dehre

[196b]

İresin ġavrına her bir kelâmuñ
Bilesin menzilin hâşş ile 'âmuñ

280 Bu söz burada tursun ey yüzi mâh
Ola kim girü kılan sözden âġâh

Su'âl

Tenâķuş söyleme sen eyle idrâķ
Bunuñ fehminde olmaz kimse hâlâķ¹⁶⁷

Cevâb

¹⁶⁴ idem M: diñle K

¹⁶⁵ ol kem M: şoldur K

¹⁶⁶ u M: -K

¹⁶⁷ âġâh M: hâlâķ K

Tenâkuş söylemez¹⁶⁸ şol ehl-i idrāk
K'ola Cebre'il 'aqlı cüst ü çalāk

Anuñ ilhāmıyladur her cevābı
Fırâsetle bulur rāh-ı şevābı

Tenâkuş söylemek cāhil işidür
Yirinde söylemek kāmil işidür

285 Çü gitdi ma'nî yüzinden hicābum
Bu söze sen girü işit cevābum

Su'al

Mu'arrādur müberrādur zelelden
Halāş olmaz ve lîkin ol halelden

Cevāb

Şu cān kim 'aşq ile irdi fenāya
Kamu varlığını virdi fenāya

Çün ola māsivādan gönli hālî
İrişür Haqq'dan aña qurb-ı 'ālî

Tecellî ider aña nūr-ı sübhān
Olur şāf içi taşu anuñ ey cān
[197a]

290 Çün ola içi taşu nūr ile şāf
Halāş olur zelelden cān-ı 'arrāf

Zelelden māsivādur aña maqşūd
Çün ol gitdi kalısar nūr-ı¹⁶⁹ ma'būd

Mu'arrā olur 'ālemden müberrā
Yürü var bu işi sen sende ara

Müberrā oldı çün kim bu zelelden
Halāş olmaduğı nedür¹⁷⁰ halelden

Halāş olmaduğı şoldur haqıkat
Ki t̄alib çünki andan ide 'avdet

295 İrişür nefs-i şūmuñ mekr ü ālı
Halel virür¹⁷¹ zamirinde hayālî

Şu yüzden ol halāş olmaz halelden
Meger kim kırtula girü zelelden

¹⁶⁸ eylemez M: söylemez K

¹⁶⁹ -M: nūr K

¹⁷⁰ tehdür M: nedür K

¹⁷¹ virür M: virmez K

[25a]

Teveccüh ide ya'nî girü Hakk'a
Dönüp ol mâsivâya vire arka

Ola üslûb-ı sâbık üzre ârî
Anuñ yâri ola her yirde Bârî

Gider ağıyârı gönülün eyle hâlvet
Bula yâdıyla cânuñ tâ ki vahdet

300 Bu vahdet bahrine şunlar ki taldı
Hakikat gevherini anlar aldı

Bu gevherden dilerseñ rāyegāna
Kulağ ur girü bu şerh ü beyāna

Su'âl

Rüsümün cehd idüp eylerse ressām
Emek zāyi' ider eyler tama' hām

Cevāb

[197b]

Bu terkib ile¹⁷² eyler bil delālet
Ki insān resmidür bundan 'ibāret

Rüsümün diñle kim Hakk hazretinden¹⁷³
Yazuban naqş ider bir katre şudan

305 Yed-i kudretle kıılır anı terkib
Turur kırk gün bulunca resm ü¹⁷⁴ tertib

Pes andan nefh ider rûhundan ol rûh
Olur anuñla cümle işi meftûh

Ana karnında turur çün toköz ay
Gelür bu mülke tutar andan ol cāy¹⁷⁵

Zihî Şāni' ki ol bir katre şudan
Yaratdı kııldı efđal bu kamudan

'Acāib naqş-ı şüret hüsn-i zibā
Ki anuñ hüsnünden¹⁷⁶ hayrān cümle dünyā

310 Eger naqqāş-ı 'ālem olsa ihzār
Qalurlar bir qalan yazmaqda nā-çār

Egerçi naqş iderler dürlü şüret

¹⁷² ile M: aña K

¹⁷³ hazretinden M: kudretinden K

¹⁷⁴ ü M: -K

¹⁷⁵ tutar andan ol cāy M: andan ol tutar cāy K

¹⁷⁶ hüsnünden M: hüsnünde K

- Velî resminde fânî böyle kudret
Kanı gözgüm bağa göre cihânı
Kanı kulağ ki¹⁷⁷ işide in ü anı
Kanı cân kim vire cisminde cünbiş
Kanı yâ 'aql ü dâniş fehm ide hoş
Kanı lebler k'ola her demdür efşân
Kanı yâ şive kanı hüsni ile ân
- 315 Kanı rûh u kanı nefis ü kanı dil
Zihî şan'at zihî üstâd-ı kâmil
Kaçan hemser ola nağş-ı dîvâr
Şu nağşa kim ola nağşkâşî Settâr
Emek zâyi' ider resm itse ressam
Çün anuñ nağşında Hakk urdı erkâm
[25b] [198a]
Anuñ itdüğini kim idebilür
Anuñ esrârına kim irebilür
Anuñ hikmetlerine 'aql irişmez
Anuñ bildüğünü hiç kimse bilmez
- 320 Vücûduñda 'ağıldur gerçi ressam
Rüsûmidür hayâlâtıyla evhâm
Velî tavr-ı 'ağıldan taşradır ol
Aña 'aql ile kimse bulmadı yol
Bu söze yok durur gerçi nihâyet
Velî bir söz idem girü hikâyet
Rüsûmın ya'nî vaşfuñ terkîbidür
Ki vaşşâf ma'nide ressam gibidür
Ki ol zât-ı kadîm genc-i¹⁷⁸ nihânı
Eger vaş itse vaşşâf biñ yıl anı
- 325 Ne miqdâr eylese kaçd-ı 'ibâret
Ne deñlü söylese şî'r ü belâgat
İrişmez künhinüñ bir zerresine
Tolaşmaz baħr-i 'ilmî yöresine
'Ukûl ehli aña irmekde¹⁷⁹ 'âciz
Kâtında kün fe-kân bir zerre nâçiz

¹⁷⁷ -M: ki K

¹⁷⁸ -M: ü K

¹⁷⁹ irmekden M: irmekde K

Anuñ sultānlığı gelmez beyāna
Kemāl-i zātı şıǵmaz 'aql u cāna

Cihānı eyledi bir nefesde¹⁸⁰ var
İçinde dürlü hikmet qaldı ızhār

330 Kılur bir qatre şudan böyle şüret
Yaradur anuñçün dürlü ni'met

Şıfātı "qul huva'llāhu ehad"dür
Münezzeh zātı "Allāhu's-şamed"dür

Şükür kıl dā'imā Haqq ni'metine
Ki cānuñ lâyıq ola rahmetine

[198b]

Egerçi virdi Haq çok dürlü ni'met
Velikin ulu ni'metdür bu şüret

Bu şüret 'aşığıdur cümle 'ālem
Olupdur cümleden bil ādem ekrem

335 Saña bu şüreti çün virdi Allāh
Yoluñ gözle zinhār olma gümrāh

Eger uyarsa sîret¹⁸¹ şüretüñle
İresin qurb-ı Haqq'a 'izzetüñle

Eger uymazsa nā-çār olırsarın
Niçe derde tolaşup qalırsarın

Şu kim tolaşdı qaldı düşdi¹⁸² iraq
Anuñ tamuda yarın hāline baq

Dilerseñ olasın ol dosta vāşıl
Kemāl-i kesb-i 'irfān eyle hāşıl

340 Gidergil ma'nî yüzinden hicābı
Qulaq ur diñle girü işbu bābı

[26a]

Su'al

Levāmi' yā nücüm u mihr ü māh ol
Tutar bürqa' veli ebr-i siyāh ol

Cevāb

Levāmi' yā nücüm u mihr ü māh ol
Senüñ nüründaki¹⁸³ nür-ı İlāh ol

¹⁸⁰ eyledi bir nefesde M: bir nefesde eyledi K

¹⁸¹ şüret M: sîret K

¹⁸² düşdi M: düşden K

¹⁸³ nüründaki M: rühuñdaki K

- Siyâh ebri bil ahlâk-ı zemîme
Hicâb olmuş durur rûh-ı kadîme
- Ki bürka' didügi zulmât-ı cândur
Anuñ kim menba'ı şekk ü gümândur
- 345 Cemâlünden götür zulmet hicâbın
Ki cânuñ göre tâ hüsnü'l-me'âbın
[199a]
Göñül âyinesinden sil gubârı
Görine tâ ki nûr-ı Kirdigârî
- Yaşnılık it hâşıl¹⁸⁴ düşme gümâna
Dalâlet irmesün tâ mülk-i câna
- Dilerseñ kim¹⁸⁵ bulasın kâmil imân
Gidergil mâsivâyı dilden ey cân
- Hağ'un 'aşkı ile iriş fenâya
Fenâdan iresin tâ kim beğâya
- 350 Vücuduñ varlığını eyle vîrân
Açıla saña nâ-geh¹⁸⁶ genc-i pinhân
- Şular kim mâlik oldı işbu gence
Ebed uğramayısar bil ki¹⁸⁷ rence
- Haşer kıl gayra göñül virmeyesin
Virürsüñ maşşûduña irmeyesin
- Bu yolda câna başa kalma ey yâr
Dilerseñ olasın Hağğ'dan haberdâr
- Haberdâr ol seni diri tutandan
Ne işşı bilmeseñ bu cism ü cândan
- 355 Şağın fevt eyleme fırsat demini
Ara bul dünyede¹⁸⁸ dost maşşremini
- Saña dostdan yaña ol gösterür yol
Kaşmu müşkillerüñ âsân ider ol
- Dilerseñ kim olasın nik ü¹⁸⁹ nâmî
İşit eydem girü bir hoş peyâmı
- Sözi 'aşğ ile güş it imdi ey yâr

¹⁸⁴ yaşnılık it hâşıl M: yaşn hâşıl eyle K

¹⁸⁵ kim M: ger K

¹⁸⁶ nâ-geh M: tâ kim K

¹⁸⁷ hîç M: bil ki M

¹⁸⁸ dünyâda M: dünyede K

¹⁸⁹ -M: ü K

Olasın ma'niden tâ kim haberdâr

Su'âl

Eger irdise aña dest-i bî-dâd
Derûnundan ider ol âh u feryâd

[199b]

Cevâb

[26b]

360 Nedür maqşûd bu sözden aña anı
İşit cân kulağıyla bu beyânı

Kaçan kim taşfiye olsa kalb 'ârif
Görinür rûy-ı ma'nâ-yı ma'ârif

Sevinüp şevk ile mesrûr olur ol
Şafâ vü zevk ile pür nûr olur ol

Velîkin muqtezâ-yı cism ü şüret
Bu işi iktizâ eyler zarûret

Beşer hükmi irişür nâgehânî
Bu kez dūr ider ol hâletden anı

365 Gelür zulmet tolar mestūr olur nūr¹⁹⁰
Görür kim feyz-i Bârî'den qalür dūr

Derûnundan kıılır ol nâle vü âh
Ki ya'nî oldu ol hâletde gümrâh

Ṭaleb kıılır girü Haqq'dan hidâyet
Düşer derd-i firâqa ol beğâyet

Şular kim buldı hâzretten nevâle
İrişür işbu resm dürlü hâlete

Velî qalmaz irişür menziline
Bilürse ger nedür mâni' yolına

370 Mevâni'dür bu yolda dest-i bî-dâd
Mevâni'den ider ol âh u feryâd

Hudâyâ şaklağıl mâni'lerüñden
Dağı eyle bizi kâni'lerüñden

Şular kim oldılar ehl-i kanâ'at
Rızâ-yı Haqq'a kııldılar itâ'at

Yağındur Haqq'a anlar aña anı
Gider gönlüñdeki şekk ü gümânı

¹⁹⁰ ol M: nūr K

[200a]

Ḳanâ'at ehlidür dâ'im şafâda
Velî ḥarş ehlidür derd ü belâda

375 “Ḥaḳîkî” ḳâni' ol faḳr u fenâda
Tevekkül eyle ol bâr-ı Ḥudâ'ya

Tevekkül ehli dâ'im ḥande-rûdur
Taḳayyüd ehli dâ'im ḳayḡuludur

Şaḳın ḳoma gönülde mâsivâyı
Özüne pîşe idinme riyâyı

Dün ü gün Ḥaḳ yolunda ol mücâhid
Olasın tâ ki ol sırra müşâhid

Bu yolda ḡâfil olma kendözünden
Temeyyüz eyle giceñi gündüzünden

380 Dürüş sa'y it kemâl-i lâ-yezâle
Ki sözüñ vârid ola her su'âle

Yine ḡüş eyle ol merdüñ su'âlin
Diyem diñle anuñ bir bir mişâlin

Su'âl

[27a]

Mücâhid ol anı tâbi' geçürme
Bulunmaz 'ömrüñi zâyî' geçürme

Cevâb

Bugün şol kim mücâhid ola ey şâh
Niçün olmaya maḳşûdundan âḡâh

Bulunmaz nesne mi vardur cihânda
Bilinmez nesne mi var bu beyânda

385 Şular kim 'ârif-i bi'llâh olupdur
Ḳamu esrâra bil âḡâh olupdur

Anuñ kim gözi Ḥaḳ'dan oldu bî-dâr
Gözi ḳanda baḳarsa gördi dîdâr

[200b]

Vücûdın tanıdı bildi ḥaḳîḳat
Olup 'âlemde ol maḳşûd-ı ḥazret
Dün ü¹⁹¹ gün 'aşḳ-ı Ḥaḳḳ'a oldu meşḡül
Cinân-ı Ḥaḳḳ'da ol ḳul oldu maḳbûl

Bilenler kendözin 'aşḳ ile bildi

¹⁹¹ ü M: -K

- Bulanlar Hâkîk' a yol 'aşkıyla buldı
- 390 Şu kim 'aşk etegini tutdu muhkem
Kamu sırr-ı hafîye oldı a'lem
- Şular kim geçdiler ağ u qaradan
Tecellî kıldı anlara¹⁹² yaradan
- Bu yolda eyleyen kaç'-ı mesâfet
Derûnında kıomaz zerre keşâfet
- 'İyân olur nihân kıalmaz bularda¹⁹³
Kamunuñ aşlı fer'i baħr u berrde
- Bilür hikmetle anlar cümle hâli
Seçerler ehl-i hâl ü kıl [ü] kıali
- 395 Velî sen gâfil imişsin özüñden
Hâberdâr olımazsın kendözüñden
- Bularuñ 'aql-ı küllîdür vücûdı¹⁹⁴
Kemâl-i 'aşk u¹⁹⁵ 'irfândur şuhûdı
- Bular zâyi' geçürmez 'ömrüni bil
Bular 'ilm-i ledünnî kıldı taħşil
- Bular cân göziyle Hâkîk'ı görürler
Kamu eşyânuñ 'ilmini bilürler
- Şular kim nefsine tâbi' olupdur
'Ömr sermâyesin zâyi' kı olupdur
- 400 Bu resme hâlî olan kışı ey cân
Gezer otlar cihânda mişl-i¹⁹⁶ ħayvân
- Ne bilsün sırrı her bir ħar tabî'at
Derûnunda çü yok nûr-ı ħaķîķat
[201a]
Bilen bulan bu sırrı 'aql u cândur
Ne fehm itsün o kim bî-'aql u cândur
- Bu sözler pes dürür ehl-i temîze
Diyelim girü kıalan sözi size
[27b]
Su'âl
- "Murâdî" var durur ol lîkin işüm

¹⁹² anlara M: anlarda K

¹⁹³ burada M: bularda K

¹⁹⁴ vücûdı M: murâdı K

¹⁹⁵ -M: u K

¹⁹⁶ mişl M: hemçü K

Hemân budur cevâb Allâhu a'lem

Cevâb

405 “Murâdî” var durur ol lîkin işüm
Ne dir dirsûñ işit ey yâr-i maḥrem

“Murâdî” didügi maḥlaş durur bil
Ki var dimek dürür ol şey-i kâmil

Daḥı işüm dimeklik ṭanmamaḥdur
Anı ḥıfz eyleyüben şaklamaḥdur

Murâdı ehl-i Ḥaḥḥ'ıñ bil ki Ḥaḥḥ'dur
Murâdı Ḥaḥḥ'dan özge nesne yoḥdur

Velîkin işim olmaḥ yoḥlıḡıdur
Bu 'âlem varlıḡından ṭoḥlıḡıdur

410 Bu 'âlem işlerinden işüm olmış
Nitekim şâh-ı İbn-i Edhem olmış

Hemîn maḥşûd u maṭlûbı Ḥaḥ oldı
Hemîn ma'bûd u maḥbûbu Ḥaḥ oldı

Murâdsızlık murâd imiş cihânda
Budur maḥşûd hemîn kevn ü mekânda¹⁹⁷

Ki ya'nî Ḥaḥḥ'dan irer¹⁹⁸ bir murâdı
Kişinüñ ḡalmaya bâ-luṭf-i hâdî

Şular kim ḡomadı kendü murâdın
Gözedür dâ'imâ ol nefsi-dâdın
[201b]

415 Gider nefsi-i ḥabîşe lezzetini
İçürgil cânuña 'aşḡ şerbetini

Unuttur aña cümle mâsivâyı
Hemîşe 'âdet it vecd ü şafâyı

Gider mir'ât-ı dilden her ḡayâlî
Ki saña¹⁹⁹ 'aks ide dost cemâlî

Anuñ kim dosta vardur iştiyâḡı
Göñüldeñ ṭarḡ ider bu ṭumṭurâḡı

Dün ü gün isteyüp yârüñ cemâlin
Elinden ḡor be-küllî mülk ü mâlın

¹⁹⁷ Bu beyit M'de yoktur.

¹⁹⁸ ir M: irer K

¹⁹⁹ saña M: şala K

- 420 Yanar 'aşk odına anuñ vücudı
Tecellî-yi cemâl olur şuhudı
- Bu menzil ehl-i 'aşkuñ menzildir
Ki anlar bâğ-ı 'aşkuñ bülbülidir
- Bu dehrüñ gülsitâni²⁰⁰ evliyâdur
Bu bâğuñ bâğbâni evliyâdur
- Anuñ bülbülleridir cümle 'uşşâk
Felekler ayağına oldu toprak
- Cihānuñ cānidur ol nūr-ı yezdān
Bu 'ālem ansız olsa ola vīrān
[28a]
- 425 Hāqīkat ehline ol hāq-nümâdur
Tārīkat ehline ol reh-nümâdur
- Tārīkat ehli hep oldu ferahnāk
'Hāqīkî'nüñ velikin gönli ğamnāk
- Yüzi kara iken bî-çāre kuldur
Kuşüri çoğdur ancak derdi oldur
- Meger kim Tañrı'dan ola hidāyet
İde noğşāni tekmlē tamāmet
- Eger tārīh dilerseñ bu kelāma
Biñinde hicretüñ iridi temāma
[202a]
- 430 Cevābın muhtaşar yazdım ki ey cān
Oğuyanlara tā kim ola āsān
- Egerçi ma'nīsīdür cümle meksūr
Ola 'ind-i kirāmü'n-nās mağdūr
- Hudā luğfundan idüp fetḥ-i bābı
Su'al-i şāha virildi cevābı
- Gel imdi ba'd-ezīn başla du'āya
Du'ā vācib dūrür bāy u gedāya
- Hudāyā pādīşāhlar pādīşāhı
Dilerüm senden ol zıll-i İlāhī
- 435 Cihānda ya'nī ol Sulṭān Murād Hān
Kemāl-i salṭanatda şāh-ı devrān
- Cihān ṭurdıqca ol zāt-ı şerīfi
Mü'ebbed eyle ol cism-i laṭīfi

²⁰⁰ gülbāni M: gülsitāni K

İlâhî devlet ü 'ömrin ziyâd it
İki 'âlemde şâd vir murâd²⁰¹ it

Dağı hem mü'minîn ü mü'minâta
Hudâyâ rahmet it cümle 'uşâta

Dağı her kim ide baña du'âyı
Anuñ bir derdine vir biñ devâyı

440 Bu arada söz irdi intihâya
Şalavât vir Muḥammed Muştafâ'ya

Kaynakça

Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, Alî Satı Efendi, Süleyman Besîm Efendi (2001), *Hadikatü'l-cevâmî*, Haz. Ahmed Nezhî Galîtekin, İstanbul: İşaret Yayınları,

Çavuşoğlu, Ali (2002), "Türk-İslam Kültüründe İrşâd ve İrşâd-nâme", Türk Dili ve Edebiyat Makaleleri, Sayı: 2 Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, s. 323-362.

Çınar, Bekir (2002), "Tıflî Ahmed Çelebi ve Sâkinâme'si", *TÜBAR*, XII, Güz, s. 111-154.

Ekinci, Ramazan (2017), "Memî Cân-ı Saruhânî ve Dîvânçesi", *Sûfî Araştırmaları Dergisi*, 15, Manisa.

Gölpınarlı, Abdülbâkî (1931), *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası.

Hacı Alî, *Tuhfetü'l-Mücâhidîn*, Nuru Osmâniye 2293, vr 515a.

Hakîkî, *Ma'rifet-nâme*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphânesi, Kasidecizâde 704, vr. 186a-202a.

Hakîkî, *Ma'rifet-nâme*, Manisa Yazma Eserler Kütüphânesi, 45 Ak Ze 816/2.

Hakîkî, *Şuhûd-nâme*, Manisa Yazma Eserler Kütüphânesi, 45 Ak Ze 816/3.

Hazret-i Dil-i Dâna (2008), *Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, Haz. H. Rahmi Yananlı Kitabevi.

Köse, Fatih (2012), *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, İstanbul: İFAV.

Mecmua, Alî Emîrî Yazma Eserler Kütüphânesi, Alî Emîrî Manzum 793.

Mecmua, Staats Bibliothek Zu Berlin, Ms. Or. Oct. 2746.

Mehmed Nazmi Efendi (2005), *Hediyyeyü'l-İhvân Osmânlılarda Tasavvufî Hayat Halvetîlik Örneği*, Haz. Osmân Türer, İstanbul: İnsan Yay.

Müstakîm-zâde Süleymân Sadeddîn, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymâniye Kütüphânesi, Hâlet Efendi No: 628, 186b.

Müstakîm-zâde, *Risâle-i Bayrâmiyye*, Süleymâniye Kütüphânesi, Nafiz Paşa 1164, vr. 38a.

Müstakîm-zâde, *Risâle-i Bayrâmiyye*, Süleymâniye Kütüphânesi Yazma Bağışlar 7463, vr. 36a.

²⁰¹ devâm M: murâd K

Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayrâmîyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osmân Ergin Yazmaları 1265, vr. 33a.

Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayrâmîyye*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphânesi, İbnü'l-Emin 3357, vr. 41a-41b.

Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayrâmîyye*, Alî Emîri Efendi Şry. 1050, vr. 31a.

Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayrâmîyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osmân Ergin Yazmaları 481, vr. 41b.

Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayrâmîyye*, Alî Emîri Efendi Şry. 1050, vr. 31a.

Oğlanlar Şeyhi İbrahim (2003), *Müfid ü Muhtasar*, Haz. Bilal Kemikli, İstanbul: Kitabevi.

Osmânzâde Hüseyin Vassâf (2006), *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi.

Sâdık Vicedânî (1995), *Tarikat ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Alîyye)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Soysal, Ayşe Âsûde(2005), *XVII. Yüzyılda Bir Bayrâmî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Sunullah Gaybî, *Sohbet-nâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları K 292, vr. 23b.

Tabibzâde Derviş Ahmed Şükri İbn İsmail (1995), *Sheiks Of The Istanbul Chapter Houses*, Haz. İskender Pala, Turgut Kut, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyeti Bölümü.

Tayyar-zâde Atâ (2010), *Osmânlı Sarayı Tarihi Târîh-i Enderûn (IV)*, Haz. Mehmed Arslan, İstanbul:

Kitabevi.

Tek, Abdurrezzak (2007), *Melâmet Risâleleri*, Bursa: Emin Yay.,

Tosun, Necdet (1997), "Seyyid Nizâmoğlu Seyfullah Hayatı ve Eserleri", *İlam Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 1, Ocak Haziran.

Tuğluk, Halîl İbrahim (2001), *Lâ-mekânî Şeyh Hüseyin*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uzun, Mustafa (2003), "Lugaz (Türk Edebiyatı)", *Diyânet İslam Ansiklopedisi*, 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yılmaz, Necdet (2001), *Osmânlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul: OSAV.

Zâkir Şükrî Efendi (1980), *Die Istanbuler Derwish Konvente Und Ihre Scheiche(Mecmu'a-ı Tekaya)*, Haz. Mehmet Serhan Tayşi, Freiburg.

İSLÂMÎ EĞİTİM VE ÖĞRETİMDE KUR'ÂN KISSA VE HİKAYELERİNİN ROLÜ*

Dr. Akbar Salehi

Çev. Mustafa KARA**

Özet

Kissa ve hikayeler, eski zamanlardan beri milletlerin hayatında uzun bir tarihe sahiptir. Eskiler ve hatta modern insanlar, daha eski kuşakla ilgili gerçek ve tasavvurları gençlere aktarmak, ulusların gelenek ve göreneklerini korumak, dönüştürmek ve genç neslin eğitimi için bu dini merasimleri anlamalarını sağlamak adına yazılı şekilleri, sözlü ifadeleri ya da örneklemeleri de içeren farklı şekil ve kalıplardaki bu araç ve mesajları kullanmaktadır. Bu makalenin amacı, Kur'ân kıssalarının rolü ile önemini ve onun insanın eğitimi üzerindeki öğretici etkisini değerlendirmektir. Kur'ân kıssaları, ilâhî olma (Yüce Allah'ın katından gelme), kendine özgü içeriğe sahip olma, açıkça dile getirilme ve aynı zamanda açık ve gizli yönleri bulunan hikayeler hakkında söylenecek şeyin ne olduğunun bilinmesi gibi özelliklerinden dolayı insanların hikayelerinden farklıdır. İslâmî talimatlarda, özellikle Kur'ân'daki kissa ve hikayeler, örnek vermek, gerçekleri açıklamak, düşünmek, bilgi ve öğrenmeye neden olmak, barış meydana getirmek gibi çeşitli amaçlar taşır. Benzer şekilde, Kur'ân'da ve kutsal mesajlarda kissa ve hikayeler biçiminde bu mesajların zikredilmesi, düşünme için sıkı bir akıl yürütme, düşünce ve mantığı güçlendirme adına insanların hislerinden yararlanma ve makalede incelenen bireylerin kişilik özelliklerinin duygusal boyutunu pekiştirmek için bir eğitim metodu olarak "güzelleştirmenin" uygulanması gibi bazı öğretici etkilere sahiptir.

Araştırma yöntemi, betimleyici ve İslâmî kaynaklarda, özellikle kütüphane çalışması şeklinde sürdürülen Kur'ân araştırmasının ardından analitik (çözümleyici)dir. Temel bir araştırma şeklinde olan bu makale, daha fazla bilimsel çalışma gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: KISSALAR, Hikayeler, Gelenek, Amaçlar ve Nitelikler, Eğitim Çalışmaları, Kur'ân.

THE ROLE OF THE QURANIC STORIES AND PARABLES IN ISLAMIC EDUCATION AND TRAINING

Abstract

Stories and parables have a long history in peoples' lives from the ancient times. The ancients and even modern people use these means and messages in different shapes and patterns including written forms or orally or in illustrations, etc. to convey the facts and imaginations about the older generation time to the younger one, to maintain the nations' traditions, customs and to transform and to cause to understand these rituals for the training of the young generation. The purpose of the current article is to consider the role and importance of the Quranic stories characteristics and its didactic impacts on human being's education. Quranic stories, oppose to people's tales, enjoy some traits as being divine, having appropriate contents, being articulate and clearly expressed, also, being aware of what is going to be said about the stories in which there are the overt and hidden points. In Islamic instructions, particularly in Quran, the stories and anecdotes carry various

* Bu makale, Tahran Kharazmi Üniversitesi Öğretim Üyesi Dr. Akbar Salehi tarafından kaleme alınan "The Role of the Quranic Stories and Parables in Islamic Education and Training" adlı makalenin İngilizce'den Türkçe'ye çevrilmiş halidir. (Bkz. Akbar Salehi, "The Role of the Quranic Stories and Parables in Islamic Education and Training", *Journal of Islamic Studies and Culture*, Haziran 2016, Cilt. IV, Sayı. 1, ss. 127-133, ISSN: 2333-5904, DOI: 10.15640/jisc.v4n1a15, URL: <https://doi.org/10.15640/jisc.v4n1a15>).

** Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mustafakara@omu.edu.tr.

aims such as to serve as an example, to explain the facts, to cause thinking, knowledge and learning, to create peace, and so on. Similarly, the remembrance of these messages in the form of stories and anecdotes in Quran and divine messages have some didactic effects such as using firm reasoning for thinking, utilizing the humans feelings for reinforcing the thinking and reasoning, and practicing the " beautifying" as an educational method for strengthening the emotional dimension of individuals' personalities aspect which has been studied in the article. The research method is descriptive – analytical that after seeking in Islamic resources particularly in the Holy Quran has been done in the form of library research. The article is seeking for more understanding and is in the form of a fundamental research.

Key Words: Stories, Parables, Tradition, Purposes and Traits, Instructional Works, Quran.

1. Giriş

İnsan, bir şeyleri yazmak ve onları korumak adına kağıt ve deri gibi diğer araç-gereçlerin yokluğunda mesajlarını ve meramını iletmek için doğal olarak sözlü iletişimi yani dili kullanırdı. Dolayısıyla, mesajların aktarılması namına diğer araçların icat edilmediği zamanlarda insanların hafızasını ve hayal gücünü güçlendirmek için dili kullanmak, değerli ve önemli araç olarak addedilmiştir. Modern dünyada, bu durum (dili kullanmak) ortadan kaldırılamadığı gibi, aynı zamanda diğer bilgi aktarma yöntemleri arasındaki konumunu da korumaktadır.

Bugün, öğretim elemanları ve eğitimciler, daha iyi düşünme ve akıl yürütme eğitimini desteklemek için dili ve konuşmayı kullanmaya çalışmaktadırlar. Kıssalar ve hikayeler, geçmişte ve günümüzdeki dil ve konuşma yapılarından biridir. Kıssayı anlatmak için dil kullanmak, abartmamakla birlikte, gerçekten bireyler üzerinde, özellikle de öğrencilerin ruhlarında hayranlık verici bir etkiye sahiptir. Bu nedenle, kıssa ve hikayelerin eğitimdeki öğretici rolü, kuşkusuz eğitimci için açık ve nettir. Eski zamanlardan beri kıssa ve hikayeler, düşünce ve fikirleri, olayları, edebi ve dini konuları iletmek için bir araç olarak kullanılmaktadır. Buna ek olarak, modern zamanlarda da bu dilsel sanatı kullanma, bilgi iletişimi için bir alet ve ayrıca eğlence, hatta eğitim için bir araçtır.

Eski zamanlardan beri, dini öğretilerde ve farklı dini merasimlerde özellikle de İslâm dininde kıssa ve hikayelerin insanların eğitimi açısından önemli rolü nedeniyle, onların önemini araştırmak, özelliklerini, öğretici amaçlarını ve konumunu açıklamak büyük bir önem arz etmektedir. İşte bu makalenin amacı, Kur'ân'ın bakış açısından hareketle kıssa ve hikayelerin rolünü araştırmaktır. Bu nedenle, kıssaların önemi ve konumu, kıssaların kavramsal anlatımından sonra incelenecektir. Sonra, Kur'ân kıssalarını insan ürünü olanlardan ayıran özellikleri ele alınacaktır. Daha sonra da kıssaların eğitici etkileri kısaca açıklanacaktır.

Umarım bu makale, yeterli olmamasına rağmen, ilâhî vahiy ve mesajda bulunan bu kadar önemli bir konuya insanların dikkatini çekmek ve açıklama yapmak için bir girişim/başlangıç olur.

2. Kur'ân Kıssalarının Çerçevesini Anlama

Yüce Allah'ın konuşmasının özel bir konuma sahip olması nedeniyle, Kur'ân'daki kıssaların özel bir yeri vardır. Bu konum, insanlar için akılcıca ve insancıl bilgiyi ifade eder. Kur'ân'da *kıssa*, *hadîs*, *nebe'* ve türevleri olan kelimeler bu bilgi için kullanılmıştır. Kur'ân'da, çeşitli kelimeler çerçevesinde kıssanın doğasını ve türünü tanımlayan ve derin anlamların yerleştirilmesini amaçlayan birkaç terim vardır. Şimdi bu terimleri açıklamak istiyoruz:

2.1. Kıssa (Stories)

Kur'ân-ı Kerîm'de kıssa ile kastedilen şey, Yüce Allah'ın elçilerinin hayat serüvenleri ve

hikayeleri ile İslâm'ın kuruluş çağındaki dürüst veya kötü kişilikleri ve bazı gerçekleri içeren olaylardır. Hz. Mûsâ (s)'nin kıssası en uzun kıssa, Hz. Yûsuf (s)'unki ise en güzel kıssadır. Kur'ânî bakış açısından (anlaşılmaktadır ki) kıssalar, hak (gerçek) ve batıl olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Dolayısıyla, gerçeği vurgulayan Kur'ân kıssaları diğerlerinden farklıdır.¹ “Bu (Îsâ) hakkındaki gerçek kıssadır; (Îsâ'nın Tanrı ve Tanrı'nın oğlu olduğu iddiaları ise yanlıştır.)”² Kıssanın geçtiği her yerde bu böyledir.

Kıssa, “bir izi takip etmek” manasına gelen Arapça bir kelime olan “k-s-s”dan türetilmiştir. *Kasas* ise, *kıssa* kelimesinin çoğul şeklidir ve “söylenilen ve sürekli olarak bahsedilen bazı haberler”³ anlamını taşımaktadır.

Larose sözlüğünde *kıssa*, terimin Arapça'daki kullanımına göre “konuşma, haber, tarih, hikaye”⁴ anlamlarına gelmektedir.

2.2. Nebe' (News)

Nebe' “haber” demektir; haber içerisinde birçok fayda barındırır ve farkındalıkla ilişkilidir. *Nebe'*, bazı ayetlerde kıssada ne anlatılmak istenildiğini ispatıyla belirtir. Bu bağlamda Kur'an'da üç çeşit *nebe'* vardır:

- Geçmişe ait hadiseler ve kanıtlar. Yani, Nuh, Âd, Semud kabileleri gibi eskilerin haberleri.
- Vahyin iniş sürecinde ve Hz. Muhammed (s)'in Bedir, Uhud, Huneyn savaşları gibi İslâm peygamberinin peygamberlik görevini yerine getirmesi esnasında meydana gelen olaylar.
- Vahyin inişindeki hadiseler, müşriklerin ve İslam düşmanlarının yenilgisi, Mekke'nin fethi ve İran'ın eski Roma'ya karşı mağlubiyeti gibi gelecekte yerine getirileceği vaat edilen olaylar.

2.3. Gelenek/Hadîs (Hadith)

Gelenek, “kıssa” anlamına gelen başka bir terimdir. Bu terim etimolojik olarak, “duyurmak, gelenek ve haber vermek” demektir. Bu nedenle, Kur'an bağlamında gelenek de haber gibidir. Tıpkı Tâhâ sûresi 9. ayette Hz. Peygamber (s)'e hitap edildiği ve şöyle devam ettiği gibi: “*Musa'nın haberi sana geldi mi?*”⁵

3. Kur'ân Kıssalarının Önemi ve Konumu

Kur'ân kıssalarının mükemmel sonuçlar, saygın amaçlar ve yüksek hedefler gibi bazı ayrıcalıkları vardır. Kur'ân kıssaları, saflığın ruha verdiği ve insanoğlunun doğasını süsleyen manevî/ahlâkî parçalardan oluşmaktadır. Onlar, bilgelik ve nezaketi yayarlar ve manevi eğitim ve arınma için farklı şekillerde yol alırlar. Kur'ân kıssaları, bazen soruları cevaplar, bazen bir dizi öğüt ve tavsiyelerde bulunur, bazen de uyarır ve tehdit eder.⁶

Kur'ân kıssaları, peygamberlerin tarihlerini ve onların takipçilerinin kavimlerini ve yöneticilerini kapsar. Onlar, doğru yolu seçip güç kazanan, yanlış yapan, öldürülen, ülkeleri yerle bir edilen, işkence gören ve bir sürü zorluklar yaşayan insanları dikkate alır. İnsanları derinlemesine düşünmeye sevk etmek için Kur'ân'da yer alan (bu) örnekler, sözü edilen insanların hayat kesitleridir. Bütün bu amaçlar, insanları sağlam bir ahlâka uymaya, doğru dine

¹ Makarem Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, Naser: Sadra Yayınları, 1376H, c. I, s. 291.

² Âl-i İmrân 3/62.

³ Ahmad b. Mohammad Ragheb Esfahani, *Kur'ân Kelimelerinin Müfredâtı*, Ormieh: Zerafat Yayınları, 1386H, s. 671.

⁴ Khalil Jarr, *Larose Ansiklopedisi*, (çev. Hamid Tabiban), Tehran: Amir Kabir Yayınları, 1387H, c. II, s. 1463.

⁵ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. III, s. 113.

⁶ Mustafa Delshad Tehrani, *Hukumat-e Hekmat: Hukumat dar Nahj al-Balagha*, Tehran: Sea Yayınları, 1385H.

tabi olmaya, yararlı bir bilgiye kavuşmaya davet etmek için, basit bir ifade, bilgece bir yöntem, mükemmel kelimeler ve şaşırtıcı bir yetenekle Yüce Allah tarafından açıklanmaktadır.⁷

Kıssalar, farklı eğitici, öğretici ve iletici alanlarda önemli rol oynamaktadır.⁸ Elbette kıssa ile masal arasında bir fark vardır; zira kıssayı masaldan ayıran (en) önemli özellik, hakikat faktörü ve gerçekliktir. Kıssalarda, özellikle de Kur'ân kıssalarında gerçeklik unsuru, Kur'ân kıssalarının meydana gelen olayları denetlediği gerçekliğini (açık-net bir şekilde) ortaya koymasının yanında, Yüce Allah'ın bazı olayları anlatarak açıklığa kavuşturduğunu da ifade eder. Halbuki bir hikaye ya bir gerçeği ya da sadece bir kurguyu denetleyebilir. Yazar ya da hikayeci, hikaye aracılığıyla bazı gerçekleri açıklamasına rağmen, okuyucunun eğlenmesi asıl amaçtır; doğru ve gerçeklik sadece bağlantı oluşturmak ve unsurları birbirleriyle tanımlamak içindir.

Kıssalar ve masallar eski zamanlardan beri büyük bir rol oynamaktadır. Yüce Allah'ın mesajını iletme için kıssaları kullanması ve kıssalarla ilâhî kitapların, özellikle de Kur'ân'ın kullara gönderilmesi, peygamberlerin kıssalarının iyi haberler veya kasvetli önermelerden bahsetmesindeki önem ve etkisini açıklığa kavuşturur. Kur'ân kıssaları üç kısma ayrılır:

3.1. Peygamber Kıssaları

Bunlar, peygamberler tarafından kabilelerin davet edilmesini, kral ve insanları Yüce Allah'ın huzurunda aciz kılmak için peygamberlerin (gösterdikleri) mucizelerini, düşmanlarının konumlarını, Yüce Allah'a davet usullerini ve nihayet Nûh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed gibi peygamberlerin hayat hikayelerini açıklayan kıssalardır.

3.2. Geçmiş Olay ve Hadiseleri İçeren Kıssalar

Bu kıssalar, ölüm korkusu yüzünden topraklarından kaçanlar ve sayıları da çok fazla olanlar ile Tâlût, Câlût, Zülkarneyn, Kârûn, Meryem, Ashâb-ı Uhdûd, Ashâb-ı Fîl, Ashâb-ı Kehf, Ashab-ı Sebt ve Âdemoğullarının hikayelerinden meydana gelir.

3.3. Hz. Muhammed Zamanındaki Olayları Sunan Kıssalar

Bunlar, Bedir, Uhud (Âl-i İmrân), Tebük, Huneyn (Tevbe), Ahzâb sûresinde bahsedilen Ahzâb/Hendek savaşları ve İsrâ sûresinde zikredilen Hz. Muhammed (s)'in Hicret (göç) kıssalarıdır; tabi ki bunların hepsinin (Kur'ân'daki anlatımı) bir arada (tek bir bölümde başladığı gibi biten) organize bir şekilde değildir. Sadece, Yûsuf sûresinde yer alan ve 111 ayetten meydana gelen Hz. Yûsuf (s) hakkındaki kıssa, insicamlı ve mütemadiyen anlatılan tek kıssadır. Yûsuf sûresi, birçok eğitici ve ahlâkî konuları içeren en mükemmel sûrelerden birisidir. Kur'ân'a göre, Hz. Yûsuf (s) kıssası, tüm kıssaların en iyisidir (ahsenü'l-kasas) ve bu yüzden araştırmacılar ve müfessirler sûreyi yorumlamaya aşırı şekilde çaba sarf ederler.

4. Kur'ân Kıssalarında Öğretici Amaçlar

Kur'ân'ın bağlamına göre, Kur'ân kıssa ve hikayelerinde aşağıdaki gibi çeşitli amaçlar vardır:

4.1. Gerçekleri Açıklamak

Kur'ân kıssalarının en önemli amaçlarından birisi hayatın gerçeklerini açıklamaktır. Gerçekleri açıklamakla ilgili hakikatleri belirtmek için, Bakara sûresi 249-251 arası ayetlerde bahsedilen Kur'ân kıssalarının felsefesine yer verilmektedir. Yüce Allah, Kur'ân kıssaları aracılığıyla peygamberlik, Hz. Muhammed (s)'in doğruluğu, kıyamet gerçeği ve gelecek yaşama

⁷ Aljabbari ve ark., *the Quranic Stories*, Tehran: Sadr Yayınları, 1373H, s. 18.

⁸ Zohre Ghezal Ayagh, *The Storytelling, and the Creative Drama*, Tehran: Tehran Üniversitesi Yayınları, 1382H.

ilgili hakikatleri ifade eder. Örneğin, bahsedilen ayetlerde Hz. Muhammed (s)'in peygamberliğinin doğruluğuna ve onun misyonunun bu yolla açıklanması ve açıklığa kavuşturulmasına dair bir işaret olması için Tâlût'un kıssaları ve Câlût'un yok olması vardır. Böylece bütün şüpheleri ortadan kaldırmak ve insanları hakikate aşına kılmak için kıyamet gerçekliğini ve diğer dünyayı açıklamakla neticelenen Ashâb-ı Kehf hadisesini göz önünde bulundurmamak önerilmektedir.

4.2. Tefekkür

Gerçek Kur'ân kıssaları, insanlara doğru bilince sahip olma, doğruyu yanlış düşüncelerden ayırt edebilme ve doğru yaşam yolunu seçebilme fırsatları sunar. Yüce Allah, Belam Baura kıssası⁹ aracılığıyla insanları Büyük Gerçek'e yönlendirir ki bu deyimle, bir insanın mistik konuma geçerek erdem ve fazileti kazanamayacağı ifade edilir. Çünkü bir insanın, mistik konumlardan ve doğruluktan ayrılma ve onları sadece dünya hayatında ve onun nimetlerinden yararlanmada kullanma kabiliyeti vardır. Bu gerçek kıssalar, tefekkür ve derin düşünme ile sonuçlanır ve insanları varoluşun karmaşık gerçekleri ile aşına kılar.

4.3. Bir Ültimatolom Yayınlamak

Akıl, hiçbir zaman mantık ve ultiomatolom içermeyen konuşmaları kabul etmez; bunu müstehcen ve zulüm kanıtı olarak düşünür ve onu sadece terk eder. Bu nedenle Yüce Allah, peygamberleri kitap ve delillerle insana göndermiş, insan Cehennemden haberdar olması konusunda uyarılmış ve Büyük Haber hakkında bilgilendirilmiştir. Kur'ân kıssaları bu ultiomatolomlar arasındadır; zira onlar insanı ultiomatolomlara karşı dikkatli olması konusunda uyarıcı gerçek ve hakikatleri içerirler. Yüce Allah, Mekke sakinleri için bir ultiomatolom olarak Furkân sûresi 37-38. ayetlerde Ashâb-ı Ress kıssasını ve onların yok oluşlarını aktarmaktadır. Bu ayetlerde şu ifadeler yer almaktadır: *"Nûh Kavmi de (öyle oldu). Tam da elçileri yalanladıklarında onları suda boğduk ve böylece kendilerini insanlık için ibret kıldık. Çünkü biz, tüm zalimler için can yakıcı bir azap hazırladık. Benzer şekilde 'Âd, Semûd ve Ress kavimleri ile bunlar arasında yaşamış olan pek çok nesil de (helak oldu)."*¹⁰

4.4. Direniş/Sabır

İnsanların peygamberlerin (tebliğ) serüvenlerine ve imanlı ya da ateist kabilelerin kaderlerine olan ilgisi, onları kendi durum ve konumlarından haberdar eder ve direnemeyecekleri manevi ve psikolojik ortamlarda güçlü kılar.¹¹ Nûh ve karşılaştığı tüm zorluklar hakkında sana vahyedildiğine göre, o her şeye rağmen sabredip direndi, *"(Ey Muhammed)! "Sen de diren! Çünkü zafer sizin ve erdemli insanlarındır."*¹² ayeti bu anlamda dikkat çekicidir.¹³

4.5. Huzur/Sukûnet

Kur'ân kıssalarının amaçlarından birisi, cesur yürekli insanlar yetiştirmektir. Yüce Allah, Hûd sûresinin 120. ayeti de dâhil olmak üzere bazı ayetlerde, peygamberlerin kıssalarının Hz. Muhammed (s) için huzur ve barış yarattığını açıkça belirtmiştir. (İşte bu hakikat), *"Peygamberlerin haberlerinden kendisiyle kalbinizi pekiştireceğimizden her türlüşünü sana*

⁹ A'râf 7/175-176.

¹⁰ Furkân 25/37-38.

¹¹ Hûd 11/49.

¹² Hûd 11/49.

¹³ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. II, s. 351.

anlatıyoruz.”¹⁴ (ayetinde ifade edilmektedir.)¹⁵

4.6. Örnek Vermek

Kur'ân kıssalarının işlev ve amaçlarından bir tanesi de örnek vermektir. Peygamberlerin yaşadıklarını ve onların muhataplarının (hayat kesitlerini) örnek vermek, takipçilere onların (hayat tecrübeleri) ile kendi konularını değerlendirme ve tutum ve davranışlarını düzeltme fırsatı verir. Elbette bu kabiliyet, aklını kullanan ve iyi düşünen insanlar içindir. Yüce Allah, örnek noktaların bulunduğu hususlara dikkat çekmekte; onlardan öğüt almalarını ve ilâhî ayetleri düşünerek kendilerini düzeltmelerini insanlardan istemektedir. Bu kesinlikle tarihin bir şekilde tekrür ettiği anlamına gelir ve aynı olayların kişinin bireysel ve sosyal yaşamında tekrar etme ihtimali vardır. Bu, aynı zamanda bireyin farkında olması gereken sabit ve devam edegelen uzun bir gelenektir. Kur'ân'da şöyle buyrulur: *“Onlara cezalandırdık ve başkalarına örnek teşkil edecek bir şekilde acı çektirdik.”*¹⁶

Evet! Anılarda ve tarihin bazı sayfalarındaki birkaç anıyı (tekrar yaşamayı) beklemenin medeniyet ve zenginlik (açısından) hiçbir önemi kalmamıştır. Kur'ân, *“biz onları paramparça ettik”*¹⁷ diyor. Onlar her şeyi kaybettiler, göçebe oldular, oraya buraya dağılmak zorunda kaldılar, dağınık insanlar için örnek vermek isteyenler Sebe' Kabilesi'ni şanssız bir kabile olarak nitelendirdiler (ve) onlar bir şekilde başkaları için bilinen “atasözleri” haline geldiler. İnsanlar, *“Sebe' Kabilesi'nin yaşadığı gibi terslik yaşadılar.”* ifadesini kullandılar. Ayetin sonunda şöyle diyor: *“Bu hususta sabredip şükredenler için birçok işaret vardır.”*¹⁸ Bu, onların dünyevî/cinsel istek ve arzularını sabır ve azimle kontrol etmeleri nedeniyledir. Onlar yanlış işler yapmaya karşı güçlüdürler ve Yüce Allah'ın kural ve düzenlemelerine uyararak (gerçeklerden) haberdar ve uyanıktırlar. Bu nedenle tavsiyelere dikkat ederler.¹⁹

Kur'ân, kıssaları (sabırla şükreden) insanlara etki ve cazibe katmak için kullanmıştır. Ancak asıl sebep, insanlar tarafından öğrenilecek olan eğitici hususları öğretmektir; bu yüzden kıssalarda kurgu diye bir şey yoktur; kıssalar tam olarak (tüm ayrıntıları) ifade etmemiştir ve gerekli olmayan kısımlar terk edilmiştir. Bu nedenle, Kur'ân'da kıssa anlatımı daima, (etkilerini) davranışa dönüştürmek ve (insanlar arasında herhangi bir fark gözetmeksizin) öğüt verme yöntemini kendi kendine sürdürmek için değerlendirme ve temel eğitim kuralları sağlama ile birleştirilmektedir.²⁰ Bu konuda Kur'ân'da şu ifadeler yer almaktadır: *“Peygamberlerin haberlerinden kendisiyle kalbinizi pekiştireceğimizden her türlüşünü sana anlatıyoruz. Bu haberlerin içerisinde sana gerçek (bilgi) ulaşmakta; mü'minlere de bir öğüt ve uyarı gelmektedir.”*²¹

4.7. Bilim ve Bilgi

Ataların/önceki kuşakların koşullarını ve tarihlerini bilmek, günümüz insanların belirsizlik ve tereddütlerinin çoğunu ortadan kaldırır. Biz pek çok şeyin farkında değiliz ve olayların izlerini kaybettik. Fakat bu (Kur'ân'daki kıssa aktarımı), Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Nûh ve

¹⁴ Hûd 11/120.

¹⁵ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. II, s. 389.

¹⁶ Sebe' 34/19.

¹⁷ Sebe' 34/19.

¹⁸ Sebe' 34/19.

¹⁹ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. IV, s. 37.

²⁰ Khosro Bagheri, *Another Look To The Islamic Education*, Tehran: Madreseh Yayınları, 1370H, s. 219.

²¹ Hûd 11/120.

Hız. İbrahim'in kıssalarını ve kavimlerini anlatarak, kayıp insanlık tarihini fark ettirmesidir.²² (Bu konuda Kur'an'da) "*Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i hangisi koruyacak diye kalemlerini kur'a için atarlarken, elbette sen onların yanında değildin. Birbirleriyle tartışırken de yanlarında yoktun.*"²³ ifadeleri yer almaktadır.

4.8. Gerçeği Anlamaya Neden Olmak

Kur'an, varlık gerçeğini açıklamanın yanı sıra, Kur'anî hakikatleri kinayeler ve tarihsel olaylar şeklinde okuyucuya iletmeye çalışmaktadır. Kıssalar, insanların yoğun ilgisine maruz kaldığı için, Kur'an kıssaları okuyucusuna, kendi anlayışlarına dayalı olarak Kur'anî gerçeklikleri anlama imkânı sağlar. Zâriyât sûresi 23 ve 24. ayetlerde²⁴ Yüce Allah'ın değindiği Kur'an kıssalarının aktarımında yaratılan(lar) için başka bir amaç vardır. Bu ayetlerde Yüce Allah, Kıyamet/Mahşer gününün ödül ve cezalarının yanı sıra Kendisi tarafından sağlanan vaat edilmiş mükâfatları, besinleri ve nimet(ler)i daha fazla vurgulamak için yemin eder ve O'nun söz verdiği ve (mü'minlere) nimet (olarak takdim edeceği) tüm şeylerde hiçbir şüphe yoktur.²⁵

4.9. İnsanları Teminat Altına Almak ve Teselli Etmek

Kur'an kıssalarının bir diğer amacı, nihai hedeflerine ulaşmak için sayısız zorluklarla nasıl baş edecekleri, gerçeğin kolaylıkla açığa çıkarılamayacağı ve hoş karşılanıp desteklenmeyecekleri eski kavimler konusundaki (hakikatleri) kavramalarını temin etme adına huzur verici ifadeler kullanarak insanları rahatlatmak ve teminat altına almaktır. Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin kıssasını, Hz. Nûh'un kıssasını ve Ashâb-ı Kehf'in kıssasını²⁶ anlatmak, Hz. Muhammed (s)'in, mü'minlerin ve Kur'an tarafından hitap edilen kimselerin huzur ve rahata kavuşmasına vesile olur. Kehf sûresi 6 ve 7. ayetlerde Yüce Allah zımnen şunları ifade etmektedir: "*Üzülme! Dünya deneme yeridir.*" Önceki ayetlerde Hz. Muhammed (s)'in peygamberliği ve liderliği hakkında konuştuğumuz için, şimdi burada insanlarla nasıl ilgilenilmesi gerektiği ve herkesi kapsayacak olan en önemli liderlik özelliklerinin birisine değinmek (istiyoruz). Kehf sûresi 6. ayet demek istiyor ki: "Sanki, onların itaatsizliklerinden ve Yüce Allah'ın söylediklerine iman etmemelerinden dolayı tüm bedeli siz ödemek istiyorsunuz."²⁷ Yûsuf sûresi 103. ayet şöyle devam ediyor: "*Ey Muhammed, sen ne kadar istesen de yine de insanların çoğu inanacak değillerdir.*" Bununla birlikte insanlar, ortaya çıkmış bu uyarılara ve ilâhî tavsiyelere inanmalı ve yanlış işlerden elini çekmelidirler.²⁸

5. Kur'an Kıssalarının Özellikleri ve İnsan Hikayelerinden Farkları

Hayat hikayelerine ve geleneklere atıfta bulunan Kur'an kıssaları, sûre ve ayetlerin içeriklerine dayanır ve bunlar(ın özellikleri) şu şekilde tanımlanabilir:

5.1. İlâhî Konuma Atfedilir

İslâmî eğitimde özellikle Kur'an'ın en önemli özelliklerinden birisi, sıradan insanlar tarafından söylenen ve birçok hata, yalan ve sapmalar içerebilen diğer hikaye ve masalların

²² Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. I, s. 284.

²³ Âl-i İmrân 3/44.

²⁴ "*Göğün ve yerin Rabb'ine yemin olsun ki, (o ahiret hayatı) sizin konuşmanız gibi gerçektir. İbrahim'in saygın misafirlerinin kıssası sana anlatıldı mı?*" (Zâriyât 51/23-24)

²⁵ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. IV, s. 542.

²⁶ Kehf 18/6-9.

²⁷ Mohammad Hussein Tabatabai, *el-Mîzân Tefsîri*, (çev. Moosavi Hamedani), Tehran: Raga Cultural Yayınları, 1377H, c. III, s. 26.

²⁸ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. II, s. 454.

aksine, Kur'ân kıssalarının gerçeğe dayanması ve bu gerçeği açıklamasıdır. Bu nedenle Kur'ân kıssaları, insanların hikayeleri gibi tamamen teknik ve sanatsal değildir; ancak gerçeği ve doğruyu açıklamaktadırlar. Kahramanlar bazen insanlar ya da bakış açıları olmasına rağmen, insan kurgularının herhangi bir rolü yoktur. Dolayısıyla Kur'ân kıssaları, gerçeği açıklamak ve analiz etmek için anlatılan tarihsel olayların raporlarıdır ki, (burada amaç) onların anlaşılmasını sağlamaktır. Yüce Allah, ilâhî vahyi Kur'an kıssalarının kaynakları olarak tanımlar ki, (böylece) onları diğer hikayelerden ayırt eder; çünkü bunlar kutsal vahiy kaynağından alınır ve Yüce Allah hepsini belirtmiştir. Yüce Allah bu gerçeği şöyle dile getirir: *“Biz bu Kur'ân'ı sana vahyederek, kıssaların en güzelini sana anlatıyoruz. Hâlbuki sen daha önce bunlardan habersizdin.”*²⁹

5.2. İncelik ve İçeriği Düşünmek

Konuşmayı hoş ve keyifli yapan ya da dinleyici konumlarını zinde tutan şey, onu dikkatli ve etkili bir şekilde sunmaktır. Kur'ân kıssalarının özelliklerinden biri, ahlâkın ve ahlâkî değerlerin dikkate alınması, eğitimsel, iletken ve eğitsel yönlerden öğretici olması ve yanlış anlaşılmalara yol açmamasıdır. Bu yüzden Kur'ân kıssalarında cinsel meseleler gibi konular anlayışla karşılanır.³⁰ Biraz insanî ahlâk ve duygular var olsaydı, şehvet, cinsel sapmalar, kibir, inatçılık gibi diğer konularda, Yüce Allah'ın uyarısından (ve cezalandırmasından) önce sözü edilen hususlar için utanmaları yeterli olurdu. En azından Hz. Lût'un evinden döndüklerinde, yaptıkları şey nedeniyle utanabilirlerdi. Ama bunu yapmamışlardı. Aksine o kadar çok kaba davrandılar ki, Hz. Lût'un ziyaretçilerini bile taciz etmek istediler! İşte Yüce Allah, Hz. Muhammed (s)'e dönerek şöyle dedi: *“Sana ve senin hayatına yemin olsun ki, bu insanlar kendi sarhoşlukları içerisinde sapkınca dolaşıyorlar.”*³¹

5.3. Önemli Olanı Vurgulamak ve Ayrıntılardan Feragat Etmek

Kur'ân kıssalarındaki çok önemli husus, en önemli konuları vurgulamak ve detaylardan kaçınmaktır. Çünkü konu, düşüncelerin ve dinleyici zihninin iletkenliği içerisinde; (yoksa) Yüce Allah'ı tanıtan ve O'nun vaatlerinin kesinliğini sağlayan kıssanın kendisi değildir. (Buna rağmen) bazen ayrıntılar, Yüce Allah tarafından belirtilmiştir. Diğer zamanlarda kişi, ayrıntıları öğrenmek için Hz. Peygamber (s)'e ya da Yüce Allah'ın dindar ve bilge kullarına başvurmalıdır.

5.4. Etkileycilik ve Hitabet/Güzel Söz Söyleme Sanatı

Kur'ân kıssalarının özelliklerinden birisi, kıssaların (Kur'ân'da) açıkça ve edebî bir üslupla anlatılması ve herhangi bir karmaşıklıktan uzak olmasıdır. Bu kıssaların kolay ve net çerçeveleri, herhangi bir grup insanın beğenip dersler çıkarması için anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Yüce Allah, bu kıssaların açıklık ve aydınlığına insanların dikkatini çekmektedir.³² 'Âd kavminin kaderi(nde olduğu gibi)! Bu sûrenin devamında 'Âd kavminin kaderini paylaşan başka bir kavim de Nûh kavmidir; Yüce Allah onları, bir örnek ve suçlulara ve ateistlere karşı bir uyarı olarak zikretmektedir. Yüce Allah şunu ifade etmektedir: *“'Âd kavmi, peygamberlerini inkâr ettiler. Fakat cezalandırmam ve uyarmam nasıl olmuştur?”*³³ Onların peygamberleri olan Hz. Hûd (s) onlara daha fazla öğüt verdi, kendilerini Yüce Allah'a (O'nun yoluna) davet etti, onları cehalet uykusundan uyandırmak için birçok yol denedi; ancak onlar (peygamberin uyarılarına kulak

²⁹ Yûsuf 12/3.

³⁰ Hicr 15/72.

³¹ Hicr 15/72.

³² Kamer 54/18.

³³ Kamer 54/18.

vermek şöyle dursun), daha fazla itaatsizlik yaptılar. Onlar, kibirli, inatçı ve zengin insanlar oldukları için (uyarılara karşı) kör oldular (kayıtsız kaldılar). Sonuçta Yüce Allah onları ciddi bir şekilde cezalandırdı, bu nedenle O, ayette üstü kapalı olarak şunu ifade eder: “Dikkatle izleyin ve (uyarılarımı dikkate almazsanız) size nasıl acı çektireceğimi görün!”³⁴

5.5. Kıssalardaki Gizli ve Açık Muhtevaya İlişkin Maharet Kazanmak

Kur'ân kıssalarının bir başka özelliği, kıssaların açık ve gizli noktalarının Yüce Allah'ın mutlak hakimiyeti olmasıdır. Bu, sadece pratik ve faydalı noktaları ifade etmeye ve konuyu tam ve doğru analize neden olur. Bu, hikayeleri yanıltıcı biçimlerde anlatan ve doğruluk ve gerçekler için gereken ustalığa sahip olmadığından hikayelerine batıl inançlar ekleyenlere karşıdır; Lokmân sûresi 6. ayette Yüce Allah bunun nedenini, “insanların cahil olması, gerçeğe dair yeterli bilgiye sahip olmaması ve O'nu sıradan insanlardan ayırmasıdır” şeklinde açıklamaktadır.

Kur'ân kıssaları, insanların kabulü yoluyla dini, toplumsal ve ahlâkî değerleri ifade eden tarihi gerçekliklerdir ve temel farklılık, Kur'ân kıssalarının davet mesajını içermesi ve Hz. Muhammed (s)'in herkesi yapmaya çağırdığı ibadetin bir parçası olmasıdır. Benzer şekilde kıssalar, peygamberlerin yaşamları ve kabilelerinin bilmelerine yarayan kısımlar olmadıkça, herkese yararlı ve yapıcı olan ana noktalara odaklanır ve ayrıntıları terk ederler.³⁵ Sözü edilen ayette (A'râf 7/101) ve sonrasında vurgulanmaktadır ki, onlar öğüt almak isteyenler için örnekler ve ibretlerdir. Ayette Yüce Allah ilk önce şunları söylüyor: “Bunlar haklarında bilgi verdiğim kavimler, kasabalılar ve köylülerdir.” Daha sonra ise şunları ekliyor: “Onları herhangi ultimatoma veya uyarıda bulunmadan yok etmiş değilim, fakat onların peygamberleri, gerçeğin farkında olmalarını sağlamak için açık bir delille kendilerine gittiler.”³⁶

6. Kur'ân'ın İnsanlar Üzerindeki Eğitici ve Öğreticiliği

Kur'ân kıssalarının çoğu uzundur. Sûrelerin uzunluklarının rahatlatıcı ve ihtiyaç duyulan mesajları vermeye uygun olmalarından dolayı bu mesajların çoğu, ayetlerde satır arası yöntemle ifade edilir ve kıssalar aşağıdaki gibi eğitici ve öğretici kullanımlara sahiptirler:

6.1. Kanıtları Pekiştirmek İçin Sağlam Gerekçeler Kullanmak

Her öğreticinin en önemli eğitim yöntemlerinden birisi, öğrencilere ya da ilgili kişilere konuşmalarının veya iddialarının doğruluğunu kanıtlamak için katı ve sağlam gerekçeler kullanıp kullanmamasıdır. Akıl yürütme kabiliyetine ve mantıksal düşünceye sahip olan her insan, ispatlanmış olanı ispatlanmamış olanlardan ayırt edebilir ve mantıksal çıkarımın tarafında yer alır. Bahsedilen özelliklere dayanan öğretici hikayelerin ve Kur'ân kıssalarının etkilerinden biri de onların kanıtlanabilir yönü ve doğruluğudur. Kıssa ve tarih herkes için anlaşılabilir. Zira, ister sadece okur-yazar isterse tahsilli bir kişi olsun, (Kur'ân) herkes için pek çok bilgi ve düşüncenin yer aldığı bir kitaptır. İnsanlar, kıssa ve örnekler üzerinde düşünmelidirler. Bir başka deyişle, milletlerin hikaye veya kıssa şeklindeki tarih ve serüvenleri bir öğretmen gibi davranır ve Yüce Allah, insanların hayat kesitlerinden bahsetmek suretiyle aynı eğitici yöntemi kullanır ve şunları ifade eder: “Senden önce hiçbir rasûl göndermedik ki ona: ‘Benden başka İlâh yoktur; şu halde Bana kulluk edin’ diye vahyetmiş olmayalım.”³⁷

³⁴ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. V, s. 33.

³⁵ A'râf 7/101.

³⁶ Shirazi, *Nemooneh Yorumu*, c. II, s. 75.

³⁷ Enbiyâ 21/25.

Bu yüzden, İslâm'ı öğreten eğitimciler, genç öğrencilerinin sorularına cevap verebilmek için Kur'ân metnine/muhtevasına hakim olmalı; düşüncelerini uygun bir şekilde pekiştirmek için, her türlü tartışmayı, akıl yürütmeyi, güvenilir görgü şahitlerini ve gelenekleri kullanabilmelidirler.

6.2. Eğitimde Muhakeme Kabiliyeti, Akıl Yürütme ve Hayal Gücünün Kullanılması

Önceliği

Düşünme, akıl yürütme, hissetme ve hatta hafıza, aralarında bir denge olduğu zaman doğru biçimde hareket eder. Duygu olmadan akıl yürütme, eğitimsel olarak işe yaramaz; ayrıca, hayal gücünün kökenleri gerçekte yoksa, o hayalperestler için çok tehlikeli olabilir. Bu yüzden düşünce, hayal gücü ve hafızadaki ana temalar, düşünen ya da hayal eden kişinin hikayeci ile ilişkilendirilmesine kadar duyguların kökenine sahip olmalıdır. Kur'ân metnine/muhtevasına bir göz atmak, kıssa anlatımının duygulara eşlik etmesi gerektiğini gösterir. Kur'ân kıssaları, insanlar tarafından anlatılan hikayelerin aksine, kurgu ya da saçma değildir. Bazı durumlarda duygularla baş etmek, mantıklı düşünmeden önce gelir ki, "Kur'ân kıssaları, sadece gerçeğe uyumlu değil, aynı zamanda bu hadiseler, hayal gücü unsurunun asıl parça olduğu edebî hikayelere karşı çıkan insanoğlunun en önemli ve hayatî tarihsel olaylarıdır. Zira hikayenin yapısında hayal gücü unsurları ne kadar çok olursa, onlar dinleyicileri o kadar çok etkiler."³⁸ Dolayısıyla, duyuşal örnekleri anlamada daima hassas bir muhakemenin uygulanmasına şahit oluruz. Bazen uygun bir örnek vermek, akıl yürütme etkisini güçlendirir, bu nedenle başarılı bilim adamları, en iyi örnekleri seçme hususunda mahirdirler. "*Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini huzura erdirecek kısmını sana anlatıyoruz. Böylece sana gerçek bilgi ulaşmakta ve inananlara (da) bir öğüt ve hatırlatma yapılmaktadır.*"³⁹

İnsan, her zaman farklı hikayeleri dinleyerek etkilenir ve onlardan hoşlanır. (Zira) onun hayal gücü üzerinde iyi etkileri vardır. Bunun nedeni, insanların mantıklı düşünmeden ziyade duygularının etkisi altında kalması olabilir. Kur'ân kıssalarını dinleyerek tarihi ve antik ulusların maceralarını incelemek, örnek almak için en iyi yollardan biri olmasına rağmen, hayatın farklı konuları mesafeyi ne kadar hayal gücünden uzak tutar ve muhakeme yeteneği ile birleştirirse, onlar o kadar karmaşık hale gelirler. Kur'ân'da ifade edildiği gibi, "*Onların kıssalarında akıl sahipleri için nice ibretler vardır.*"⁴⁰

6.3. Konuşmayı Güzelleştirmek

Sözü edilen özelliklere dayalı eğitici yöntemlerden birisi de iftiradan uzakta hoş ve keyifli bir konuşma yapmaktır. Başka bir deyişle, konuşma bireyin kişiliğinin bir yansımasıdır. Bagheri'nin de söylediği şey, kıssa anlatımında en önemli faktör, eğitimcilerin, eğitilen insanlarla en iyi iletişim kurabilecekleri yöntemleri ne kadar dikkate aldıklarıdır.⁴¹ Dahası, hikayenin her türü herkes için uygun değildir. Başka bir ifade ile, kötülüğün veya münasebetsizliğin miktarını dikkate almak, eğitimcilerin kontrol edilmesi gereken sorumluluğudur. Buna ek olarak, konuşma biçimi, konuşmanın ve insanların duygusal boyutunun takviye edilmesinde etkili olan hayati bir aktördür.

³⁸ Rahele Mohammadi, *Religion and Faith*, Tehran: The Quarterly of Education Yayınları, 1386H, c. II, s. 20.

³⁹ Hûd 11/120.

⁴⁰ Yûsuf 12/111.

⁴¹ Bagheri, *Another Look To The Islamic Education*, s. 219.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Aljabbari ve ark. (1373H), *the Quranic Stories*, Tehran: Sadr Yayınları.

Ayagh, Zohre Ghezel (1382H), *The Storytelling, and the Creative Drama*, Tehran: Tehran Üniversitesi Yayınları.

Bagheri, Khosro (1370H), *Another Look To The Islamic Education*, Tehran: Madreseh Yayınları.

Jarr, Khalil (1387H), *Larose Ansiklopedisi*, (çev. Hamid Tabiban), Tehran: Amir Kabir Yayınları.

Mohammadi, Rahele (1386H), *Religion and Faith*, Tehran: The Quarterly of Education Yayınları.

Ragheb Esfahani, Ahmad b. Mohammad (1386H), *Kur'ân Kelimelerinin Müfredâtı*, Ormieh: Zerafat Yayınları.

Shirazi, Makarem (1376H), *Nemooneh Yorumu*, Naser: Sadra Yayınları.

Tabatabai, Mohammad Hussein (1377H), *el-Mîzân Tefsîri*, (çev. Moosavi Hamedani), Tehran: Raga Cultural Yayınları.

Tehrani, Delshad Mustafa (1385H), *Hukumat-e Hekmat: Hukumat dar Nahj al-Balagha*, Tehran: Sea Yayınları.

ŞİİR TADINDA GEZİ YAZILARI: SELAHATTİN ÖZKÖK'ÜN *MEDENİYETİN ŞİİRİNE* YOLCULUK ADLI ESERİ

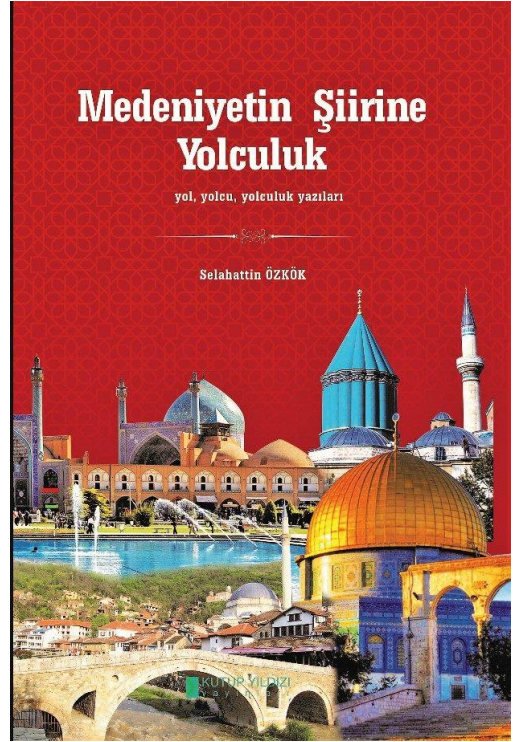
Can ŞEN*

Necip Fazıl Kısakürek *Tohum* adlı piyesinde gezip gördükleri yerlerin sathında kalan gezginleri şöyle eleştirir:

“Amerikalı seyyahları bilirsiniz. Onların bir tek gâyeleri vardır. Yeryüzünde herşeyi görmek ve tanımak. Her şeyden evvel yeryüzündeki şeyleri bir sır diye kabul etmeleri fena değildir. Fakat iş bu sırrı çözmeye gelince bakın ne yaparlar. Gittikleri yerdeki en büyük sırların adresini veren kitaplarını açarlar. O sırlarla burun buruna gelirler. Uzaktan şöyle bir bakarlar. Bir de fotoğraf çekerler. Akşam da otellerinde birbirlerine sorarlar: Görmediğimiz başka birşey var mı? Eğer görmedikleri birşey kalmamışsa o yerin de sırrı kalmamış demektir. Ellerindeki fotoğraf makinesi de onlar gibi düşünür. O da bütün sırları görmüş, hattâ çizgisi çizgisine not almıştır.”¹

Dünya üzerinde sadece Necip Fazıl'ın bahsettiği Amerikalı seyyahlar değil belki milyonlarca kişi gezdikleri yerlere karşı böyle bir yaklaşım içindedirler. Televizyon ve ardından internetin yaygınlaşmasıyla görme duygusunun daha da ön plana çıktığı günlük hayatımızda çoğu insan için dünyayı “görmek” yeterli olabilmektedir. Çok az insan ise gördükleri ile yetinmemekte onların arka planını, ruhunu anlamaya ve hatta başkalarına anlatmaya çabalamaktadır.

Selahattin Özkök de işte bu minvalde gezdiği yerleri görmekle yetinmeyip oraların ruhunu anlamaya çalışan ve bu çabasını kâğıda yansıtarak başkalarıyla da buluşturan bir yazarımız. Özkök, bu çabasının meyvesi olarak çeşitli dergilerde yayımlanan gezi yazılarını *Medeniyetin Şiirine Yolculuk - Yol, Yolcu, Yolculuk Yazıları* adıyla kitaplaştırdı.² Eserde Özkök'ün yurtiçinde Söğüt (Bilecik), Edirne, Konya, Gaziantep, Şanlıurfa, Adıyaman ve Hatay şehirlerine yaptığı gezilerle yurtdışında Kudüs, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Kosova, Batı Trakya (Yunanistan) ve İran'a yaptığı gezilerin izlenimlerinden oluşan on yazı yer alıyor.



* Okt. Dr., Bartın Üniversitesi, Türk Dili Bölümü.

¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Tohum*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013, s. 83-84.

² Selahattin Özkök, *Medeniyetin Şiirine Yolculuk - Yol, Yolcu, Yolculuk Yazıları*, İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2017, 224 sayfa. Eserden yapacağımız alıntılar bu baskıdandır.

Selahattin Özkök'ün bu yazılarında dikkat çeken hususlara bakacak olursak karşımıza ilk olarak yazarın gezdiği yerler hakkında okurun çoğu zaman kolayca edinmeyeceği tarihî, coğrafi ve ekonomik bilgiler vermesi çıkıyor. Yazılarının bu özelliği onun gittiği şehirleri gezmekle kalmayıp şehirler hakkında araştırmalar ve okumalar yaptığını da göstermektedir. Mesela, KKTC hakkındaki yazısında KKTC ile Güney Kıbrıs Rum Kesimi'ni birbirinden ayıran "Yeşil Hat" hakkında şu bilgileri veriyor yazar:

"(...) Lefkoşa'nın Yeşil Hat ile ikiye ayrılması, Kıbrıs Türk ve Rumları arasında toplumsal şiddetin arttığı 1964 yılında gerçekleşmiş. Yeşil Hat deyince, adının yeşillendirilmiş bir bölgeden geldiğini filan düşünmeyin. Dönemin İngiliz Barış Gücü Komutanı General Peter Young, askerleriyle Lefkoşa'nın Türk ve Rum mahallelerini tek tek inceleyip, nüfus dağılımını belirledikten sonra eline aldığı -mavi ya da kırmızı değil de- yeşil renkli bir kalemle çizdiği 'sınır'a 'Yeşil Hat' denmiş. (...)" (s. 60)

Özkök'ün gezi yazılarının bilgilendirici bu yönüyle beraber zevkle okunmasını sağlayan bir başka özelliği de çoğu yerde karşımıza çıkan şiirsel üsluptur. Buna örnek olarak Kudüs'le ilgili yazısından bir parça alıntılıyoruz:

"Sabah namazı için ilk kez Mescid-i Aksa'ya gidiyoruz. Karanlık yerini aydınlığa henüz bırakmadı, ama yakındır aydınlık. Ay eşlik ediyor yol boyunca bize. Mescid-i Aksa'ya yaklaştıkça kalp atışlarımın hızlandığını, dizlerimin bir başka güçlendiğini hissedebiliyorum. Başımı dikleştirmek istiyorum, ama öne eğiliyor. Vuslatın sevinci ile esaretin utancını aynı anda yaşıyorum. (...)" (s. 17)

Özkök'ün kimi yerlerde şiirsel bir üslup kullanmasının yanında eseri daha da güzelleştiren bir diğer özellik ise yazarın gezdiği yerlerle ilgili şiir parçalarını alıntılmasıdır. Özkök'ün aynı zamanda iyi bir şiir okuru olduğunu gösteren bu uygulamaya örnek olarak Kıbrıs ve Edirne yazılarından birer örnek aktarıyoruz:

"İstanbul'da başlayıp Anadolu şehirleri üzerinden Akdeniz açıklarına kadar süren bugün epey uzundu. Gece de aynı şekilde uzadı. 'Temmuz bu... yürek hızlı, nabız olur; / Akşamları, içler bile yıldızlı olur... / Kıbrıs'la beraber geçiren, bir geceyi, / Uykuyla geçirmediyse Kıbrıslı olur.' Arif Nihat Asya'nın dediğini yapıp geceyi uykusuz geçirmeyi çok istemiştım aslında. Ama yarın yine uzun bir günün beni beklediğini düşünerek biraz uyumak iyi geldi. Gecenin sabaha karşı olan -çok az bir- kısmını uykuyla geçirdiğime göre, yarı Kıbrıslı oldum sanırım." (s. 47)

"(...) Aşık Kenzi'den Rıza Tevfik'e, Mehmet Akif'ten Niyazi Akıncıoğlu'na gül kokulu Edirne şiirlerine mısra devşirmede şairler bir başka yanda. Böyle bir atmosferde sultanların şehri, şehirlerin sultanı Edirne'ye yaklaşırken Baht'nin beyti düşüyor birden aklıma: 'Edirne şehri gibi gerçi şehr-i bî bedel olmaz / Yine ammâ bu dünyada Stanbul'a bedel olmaz.'" (s. 110)

Bunlarla birlikte eserde karşımıza çıkan iki eksiklik üzerinde de durmak istiyoruz. İlk olarak kimi gezi yazılarında tarih verilmişken kimilerinde seyahat tarihlerinin belirtilmediğini görüyoruz. Hem eserde uygulama bütünlüğü olması hem de gezilen şehirlerle ilgili o anki bilgilerin hangi zamana ait olduğunun anlaşılabilmesi için tarih belirtilmeyen yazılara da gezi tarihlerinin eklenmesi daha sağlıklı olacaktır.

İkinci olarak eserin yazarın seyahatleri esnasında çektiği fotoğraflarla zenginleştirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Özellikle yazarın yazılarında bahsettiği tarihî eserlerin fotoğraflarının

yer alması okurun okuduklarını somut olarak görmesini de sağlayacaktır. Eserin ikinci baskısında bu hususların üzerinde durulacağını ümit ediyoruz.

Yazımızı bu şekilde noktalarken Selahattin Özkök'e nice yeni geziler diliyor ve bu yeni gezilerini de *Medeniyetin Şiirine Yolculuk*'taki gibi şiirsel bir üslupla yeni bir kitapta okumayı temenni ediyoruz.

Kaynaklar:

Kısakürek, Necip Fazıl (2013), *Tohum*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Özkök, Selahattin (2017), *Medeniyetin Şiirine Yolculuk - Yol, Yolcu, Yolculuk Yazıları*, İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları.

YAYIN İLKELERİ

• Yazılar A4 ebatlı kâğıda aşağıdaki biçimde yazılmalıdır. Makale kaynakça dâhil; Sayfa sayısı olarak 20 sayfayı, kelime sayısı olarak da 8000 kelimeyi geçmemelidir. Türkçe ve İngilizce özetler 150 ila 200 kelime arasında olmalıdır. Başlık konuyu iyi ifade etmeli ve 10 kelimeyi geçmemelidir. Anahtar kelimeler 5 ila 7 arasında olmalıdır.

• Makale, sağ üst köşeden sisteme kullanıcı kaydı yapıp, sistem üzerinden gönderilmelidir. Makalenin;

--**Sayfa düzeni:** üst: 2,5 cm; sol: 2,5 cm; alt: 2,5 cm; sağ: 2,5 cm olmalıdır.

--**Yazı karakteri:** Cambria 11 punto.

--**Satır Aralığı (ana metin):** Birden çok (1,2).

--**Paragraf girintileri (ana metin):** Önce ve sonra 0 nk ve satır başı/ilk satır 0,75 cm,

-- **Paragraf aralığı (ana metin):** Önce 0 nk, sonra 3 nk.

--**Özet ve başlıkları:** Ana başlık: 12 punto; Türkçe-İngilizce özet ile İngilizce başlık: 10 punto; Girinti: Sol ve sağ 0,5 cm; İlk satır: 1,25 cm; Paragraf aralığı: Önce ve sonra 3 nk; Satır aralığı: Tek, olmalıdır.

• Makaleyi bölümlere ayırmada ondalık sistem kullanılmalıdır. Tablo ve şekillerin hazırlanmasında derginin boyutları ve genel dizayn dikkate alınmalıdır. Şekillere ve tablolara başlık ve sıra numarası verilmeli ve sayfaya ortalanmalıdır. Başlıklar tabloların üstünde şekillerin ise altında yer almalıdır. Denklemlere sıra numarası verilmelidir. Sıra numarası parantez içinde ve sayfanın en sağında bulunmalıdır.

• Dipnot ve kaynakça gösteriminde “**MLA**” veya “**APA**” sistemi kullanılmalıdır.

KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

MLA

KİTAP

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

- Metinde yazarın tek eserine atıf yapılıyorsa:

İnalcık, s. 55.

- Metinde yazarın birden fazla eserine atıf yapılıyorsa:

İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 73.

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (2. basım), İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 33-34.

Kaynakça:

İnalçık, Halil (2000), *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (2. basım), İstanbul: Eren Yayıncılık.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

Halil İnalçık, Selim Aslantaş ve Bülent Arı, *Adalet Kitabı* (2. basım), İstanbul: Kadim Yayınları, 2012, s. 68.

Kaynakça:

İnalçık, Halil, Aslantaş, Selim ve Arı, Bülent (2012), *Adalet Kitabı*, (2. basım), İstanbul: Kadim Yayınları.

Üçten Fazla Yazar

İlk Dipnot:

Halil İnalçık vd., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007, s. 18.

Kaynakça:

İnalçık, Halil vd., (2007), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Derleme

İlk Dipnot:

Halil İnalçık (ed.), *Tanzimat*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 11.

Kaynakça:

İnalçık, Halil (ed.; 2011), *Tanzimat*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Çeviri

İlk Dipnot:

Allan Nevins ve Henry Steele Commager, *ABD Tarihi*, (çev. Halil İnalçık), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 11-12.

Kaynakça:

Nevins, Allan ve Commager, Henry Steele (2005), *ABD Tarihi*, (çev. Halil İnalçık), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Neşir

İlk Dipnot:

Derviş Ahmet Aşıkı, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. Hüseyin Nihal Atsız), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011, s. 15.

Kaynakça:

Aşıkı, Derviş Ahmet (2011), *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, (nşr. Hüseyin Nihal Atsız), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yazma Eser

İlk dipnot:

Yûsuf Nâbî, *Zeyl-i Siyer-i Veysî*, Milli Kütüphane, No: 01 Mü 2263, 1890, vr. 248.

Kaynakça:

Nâbî, Yûsuf (1890), *Zeyl-i Siyer-i Veysî*, Milli Kütüphane, No: 01 Mü 2263, vr. 248.

MAKALE

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

- Metinde yazarın tek eserine atıf yapılıyorsa:

İnalcık, s. 3.

- Metinde yazarın birden fazla eserine atıf yapılıyorsa:

İnalcık, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Problemi”, s. 3.

Dergi içinde makale

İlk Dipnot:

Cüneyd Aydın, “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 27, Yıl: 2016, s. 6.

Kaynakça:

Aydın, Cüneyd (2016), “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 27, ss. 75-104.

Derleme içinde makale

İlk Dipnot:

Melek Fırat, “1919-1923 Yunanistan’la İlişkiler”, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* içinde, (ed. Baskın Oran), 6. basım, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 178.

Kaynakça:

Fırat, Melek (2002), “1919-1923 Yunanistan’la İlişkiler”, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* içinde, (ed. Baskın Oran), 6. basım, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 178-193.

Çeviri Makale

İlk Dipnot:

Renato José de Oliveira, “Platon’un Eğitim Felsefesi”, (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 2012, s. 168.

Kaynakça:

Oliveira, Renato José (2012), “Platon’un Eğitim Felsefesi”, (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 1, ss. 168-173.

BİLDİRİ

İlk Dipnot:

Adem Sağır, "Sanal ile Gerçeklik Arasında Bir Kayboluş: Modern Zamanlarda Çocukluğun Sosyoloji", *Günümüzde Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarında Yaşanan Değişimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, Aralık 9-10 2010 içinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2011, s. 83.

Kaynakça:

Sağır, Adem (2011), "Sanal İle Gerçeklik Arasında Bir Kayboluş: Modern Zamanlarda Çocukluğun Sosyolojisi", *Günümüzde Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarında Yaşanan Değişimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Aralık 9-10 2010, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 81-97.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk Dipnot:

Ahmet Güç, "Mabed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s. 276.

Kaynakça:

Güç, Ahmet (1999), "Mabed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 276-280.

TEZ

İlk Dipnot:

Mustafa Yiğitoğlu, *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 48-51.

Kaynakça:

Yiğitoğlu, Mustafa (2006), *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İNTERNET SİTELERİ

İlk Dipnot:

Ekrem Özdemir, "İsmet Özel'e İhanet Etmek", *Mağara Dergisi*, erişim tarihi 27.03.2012, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

Kaynakça:

Özdemir, Ekrem, "İsmet Özel'e İhanet Etmek", *Mağara Dergisi*, erişim tarihi 27.03.2012,, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

Not: İnternet kaynaklarında verileri, içerikleri değişen sayfalar için "son güncelleme tarihi", sabit yazılar için "son erişim tarihi" kullanılacaktır.

APA

• Alıntılar ve atıflar için kaynak verme dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atıf sistemi kullanılarak uygulanmalıdır.

• Atıflar, parantez içinde yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası olarak verilir. Örnek:

Tek yazarlı: (Deniz, 2012, s. 40.), (Taş, 2007, s. 182-185).

İki yazarlı: iki yazarın soy isimleri gösterilir. (Doğan ve Yılmaz, 2002, s. 19).

Üç ve daha fazla yazarlı: “ilk yazarın soy ismi vd.” şeklinde belirtilmelidir. (Şahin vd., 2006, s. 79).

Metin içinde aynı konuda birden fazla kaynak gösterilmişse: Yazarların soy isimleri alfabetik sıralamayla gösterilmelidir. Örnek: (Deniz, 2012, s. 53; Korkmaz, 2000, s. 31; Uysal, 2010, s. 24).

Aynı yazarın aynı yıla ait farklı çalışmaları: Yayın yılı sonuna konulacak “a, b, c” harfleriyle gösterilmelidir. Örnek: (Yılmaz, 2002a, s. 29; 2002b, s. 18.).

Eski el yazması eserlerde: Eser adı, kayıt ve varak numarası (Dîvân-ı Lebîb, 382, 15b-16a) belirtilmelidir.

Eski basma eserlerde: Eser adı, basıldığı yıl ve sayfa numarası (Dîvân-ı Leylâ, 1260, s. 18) şeklinde verilmelidir.

Aynı soyadlı yazarlar: Yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen hem metin içinde hem de kaynakçada önce belirtilir ve metin içinde isim de yazılır (Çetin Semerci, 2007; Nuriye Semerci, 2006).

• Kullanılan kaynakta belli bir sayfaya gönderme yapılmayıp eser hakkında genel bir değerlendirme yapılıyorsa sayfa numarası vermeye gerek yoktur.

• Başka bir metinden aynen yapılan ve kelime sayısı 40’tan az olan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 40 kelimedenden fazla olan aynen alıntılar yeni bir paragrafta, 10 punto ve normal metnin sağ ve sol tarafında tarafından birer cm daha içeriden yazılmalıdır.

• **Alıntının kaynağı ikinci bir yayına dayanıyorsa:** (Güneş, 2007, s. 140’dan aktaran Ünal, 2012, s. 140) şeklinde atıf verilir ve kaynakçada hem Ünal, 2012’nin hem de Güneş, 2007’nin künyesi yazılır.

• Atıfta bulunulan bütün eserler, “KAYNAKLAR” bölümünde alfabetik olarak verilmelidir. Eser bilgisi, ikinci ve sonraki satırlara taşarsa bu satırlar, 1,25 cm daha içeriden yazılmalıdır.

NOT: Yazarlar, dipnot sistemi olarak ister MLA ister APA’yı kullanmış olsun, kaynaklar bölümünü yazarken yukarıda MLA dipnot ve kaynakça yazım kurallarında örnekleri verilen kaynakça yazım kurallarını örnek almalıdırlar.