



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**
**JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY**

ISSN: 2148-3728
ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)



Dergimiz ULAKBİM, İSAM, ASOS INDEX ve İdeal Online tarafından dizinlenmektedir.

Cilt 5
Volume 5

Sayı 2
Number 2

Yıl 2018
Year 2018

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Adress: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bülent Ecevit University

Editör / Editor

Dr. Öğretim Üyesi Behram HASANOV

Yardımcı Editör / Associate Editor

Dr. Öğretim Üyesi Murat AKIN

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Mustafa DİKMEN

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM

Arş. Gör. Yasemin HOLOĞLU

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğretim Üyesi Ali ARSLAN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	(Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan MEYDAN	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun SAVUT	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Behram HASANOV	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Ali ARSLAN	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Recep ÇETİNTAŞ	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Tahyr ASHYROV	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Murat AKIN	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Salih AYBEY	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Orzasahet ORAZOV	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Bahattin TURGUT	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Zeki YAKA	(Akdeniz Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet İNAM	(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Ali ARSLAN	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA	(İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Behram HASANOV	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	(Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun SAVUT	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan MEYDAN	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER	(Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Murat Akın	(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN	(Kentucky Üniversitesi)
Doç. Dr. Saim KAYADİBİ	(Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Zeki YAKA	(Akdeniz Üniversitesi)

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Bu Sayının Hakem Listesi / Referee List of the Current Issue

- Prof. Dr. Abdülbaki Çetin (*Bingöl Üniversitesi*)
Prof. Dr. Emine Öztürk (*Kafkas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekaya (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hulusi Arslan (*İnönü Üniversitesi*)
Prof. Dr. Nebi Mehdiyev (*Trakya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Nihat Karaer (*Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi*)
Doç. Dr. Davut Işıkdoğan (*Dicle Üniversitesi*)
Doç. Dr. Hüseyin Güneş (*Şırnak Üniversitesi*)
Doç. Dr. İsmail Bulut (*Hitit Üniversitesi*)
Doç. Dr. M. Nadir Özdemir (*Kastamonu Üniversitesi*)
Doç. Dr. Yenal Ünal (*Bartın Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Agil Şirinov (*Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü*)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çelik (*Sivas Cumhuriyet Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Enis Doko (*İbn Haldun Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Çelik (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Macit Demirel (*Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Yurt (*Iğdır Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Keskin (*Gaziantep Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Agitoğlu (*Şırnak Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Serkan Demir (*İnönü Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Suat Koca (*Ankara Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ünal Yerlikaya (*Süleyman Demirel Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Vezir Harman (*Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Suiçmez (*Yakın Doğu Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki Yaka (*Akdeniz Üniversitesi*)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Makaleler / Articles

- Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesi: İstiâze Kısımının Değerlendirilmesi **167-193**
*The Prolegomena of the Translation of Abu Lays Quranic Exegesis:
Evaluation of Part of Istiadha*
Prof. Dr., Hidayet AYDAR
- Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Öne Çıkan Dini ve Sosyal Temalar Üzerine Sosyolojik Bir Analiz **195-231**
A Sociological Analysis of Religious and Social Themes in Refik Halid Karay's Works
Yüksek Lisans Öğrencisi, Elif DAVUN, Prof. Dr., Kemal ATAMAN
- Doğu Medreselerinde Eğitim: Hakkâri Mele Nezir Medresesi Örneği **233-245**
Education in The Madrasahs of The East: Hakkari Mele Nezir Madrasah
Dr. Öğr. Üyesi., İslam MUSAYEV
- Hadislerin Tashihi İle İlgili Tirmizi'nin Hocası Buhârî'ye Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme) **247-269**
The Questions About Corrections of Hadiths by Tirmidhi to His Master al-Bukhari (An Evaluation in the Context of Sunen)
Doç. Dr., Hüseyin AKYÜZ
- İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık **271-294**
Unlawfulness in Islamic Law
Doktora Öğrencisi, Mehmet ERGÜN
- İbrahim Sıdkı Efendi ve Kıbrıs Baf Medresesi **295-312**
Ibrahim Sıdkı Efendi and The Madrasah of Baf in Cyprus
Dr. Öğr. Üyesi, Bahattin TURGUT
- Felsefi Bir Araç Olarak İslamofobyaya **313-329**
Islamophobia as a Philosophical Tool
Dr. Öğr. Üyesi, Emre DORMAN

Tercüme / Translation

- Mağrib'te Eş'arilik (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu) **331-358**
Asharism in Magrib (Entry, Persons, Development and Position)
Dr. Öğr. Üyesi, Murat AKIN

Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesi: İstiâze Kısmının Değerlendirilmesi

The Prolegomena of the Translation of Abu Lays Quranic Exegesis: Evaluation of Part of Istiadha

Hidayet AYDAR

Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul
Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul, Turkey
hidayet@istanbul.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7563-5073

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 20 Temmuz / July 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 13 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 - Sayı / Issue: 2 - Sayfa / Pages: 167-193

Atıf / Cite as

Aydar, Hidayet. "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesi: İstiâze Kısmının Değerlendirilmesi".
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5/2 (2018): 167-193.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Bu çalışmada Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin Arapça yazmış olduğu Tefsiru'l-Kur'an adlı eserinin Osmanlıcaya yapılmış tercümelerinde bulunan mukaddime üzerinde durulmaktadır. Mukaddime asıl metin olan Ebu'l-Leys tefsirinde bulunmamaktadır, dolayısıyla tercüme değil, özgün bir çalışma mahiyetindedir. Musa el-İznîki'ye ait olması kuvvetle muhtemel olan mukaddime, XV. Asır Anadolu Türkçesiyle yazılmıştır. Bilhassa dinî ve kültürel açıdan, özellikle de Tefsir ve Tasavvuf kültürü açısından önem arz eden mukaddime, mühim tasavvufî konular, dönemin anlayışı çerçevesinde ele alınıp işlenmiştir. Dolayısıyla mukaddime, bir ölçüde müellifin yaşadığı XV. asrın tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Burada, ağırlıklı olarak tasavvufî konuların ele alındığı mukaddime irdelenip tanıtılacaktır. Üzerinde durulan konulardan hareketle dönemin din ve kültür anlayışı yansıtılmaya gayret gösterilecektir. Çalışmada mukaddime hakkında tanıtıcı bilgiler verilecek, metinde geçen kişiler, konular, rivayetlerle ilgili dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılacaktır. İhtiyaç hâsıl olduğunda hem diğer bazı nüshalarla, hem de Arapça orijinal metindeki bazı rivayetlerle mukayeseler yapılarak, burada esas aldığımız nüshada geçen bilgiler, doğru şekli tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca ilgili kısımların transkripsiyonlu metni de sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Leys Tefsiri, Osmanlıca Tefsir, Mukaddime, Tasavvuf, Tahlil

Abstract: *This article focuses on the prolegomena of Ottoman translations of Tafsir al-Quran, an exegesis written in Arabic, by Abu Lays al-Samarqandi. Since this introductory part is not included in the original Tafsir, it is a genuine work rather than a translation. The muqaddimah (prolegomena) that is written in 15th century Anatolian Turkish belongs to Musa al-Izniki. This introduction, which is significant especially for cultural and religious reasons and in particular Quranic exegesis and Sufism, deals with the core subjects of Sufism within the zeitgeist. Thus the muqaddimah echoes the Sufism of the 15th century. We aim to introduce this significant work where many topics related to Sufism are touched upon, to the academic and scholarly circles. Departing from the questions included in the work we will also try to give some information on the cultural and religious Weltanschauung. The first part of the article has some advance information on the work. The names, subjects and accounts that are referred to in the work are further detailed in the footnotes as they are also compared to other copies and original Arabic text for accuracy. In addition the related original texts with transcription are provided along the article.*

Keywords: *Quranic Exegesis by Abu Lays, Ottoman Tafsir, Muqaddimah, Sufism, Analysis.*

GİRİŞ

Kütüphanelerimizde, büyük bir kısmı Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Tefsiru'l-Kur'an* adlı eserinin tercümeleri olmak üzere, Osmanlıcaya tercüme edilmiş birçok tefsir nüshası bulunmaktadır. Bu Osmanlıca tercümelerde, mota mot tercüme tekniğinden ziyade "uyarlama tekniği" diyebileceğimiz "adaptasyon metodu" kullanılmıştır.¹

Daha başka bazı çalışmalarda da belirtildiği üzere,² kütüphanelerimizde bulunan Ebu'l-Leys tefsiri tercümesi nüshaları, yapısal olarak bazı farklılıklar arz etmektedirler; bunların bir kısmı geniş kapsamlı iken, bazıları da muhtasar nüshalardır. Bu muhtasar nüshalarda mukaddime yer almadığı gibi, geniş kapsamlı olan nüshaların bir kısmında da mukaddime yer almamaktadır. Bazı nüshalarda sadece manzum bir mukaddime varken, bir kısmında da yalnızca mensur mukaddime bulunmaktadır. Sayıları az da olsa, kütüphanelerimizde mevcut bazı nüshalarda her iki mukaddime de mevcuttur.

1 Bk. Mehmet Turgut Berbercan, "Türk Tercüme Edebiyatı Üzerine İncelemeler: Harezmi Türkçesi ile İlk Adaptasyonlar", *Dede Korkut*, 7 (2015): 4; Abdulhamit Birşık - Recep Arpa, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 9/18 (2011): 193; İsmail Çalışkan, "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsiri-i Tıbyan Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, ed. Bilal Gökçir ve dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011), 220.

2 Bk. Hidayet Aydar, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufi Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2014): 55; Hidayet Aydar - Nesibe Kablander, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (Eylül 2015): 128.

Osmanlıca nüshalarda yer alan bu mukaddimeler, Ebu'l-Leys tefsirinin orijinal nüshasında bulunmamaktadır; bunlar mütercim tarafından tercüme nüshalara eklenmişlerdir. Dolayısıyla tercüme nüshalarda yer alan mukaddimeler, orijinal/telif birer çalışma niteliğindedir ve oldukça mühimdirler. Abdurrahman Özkan, bazı nüshalarda bulunan manzum mukaddime üzerinde, bir çalışma yapmıştır. Mukaddime hakkında tanıtıcı bilgiler verdiği gibi, bir takım değerlendirmeler de yapan Özkan,³ ayrıca 234 beyitten oluşan manzum metni, Latinize ederek yayınlamıştır.⁴ Özkan, manzum mukaddimeyi daha ziyade edebî yönü ve dil özellikleri itibarıyla değerlendirmiş; dönemin dil düzeyi, kullanılan kelimeler, kelimelerin kökeni gibi hususlar açısından irdelemiştir. Dolayısıyla mukaddimenin öne çıkan yönü, edebî bir manzum metin olmasıdır. Mukaddimedede, mütercimin bu tercüme için neden ve nasıl yaptığı, ona bu konuda destek verenler hakkında da bilgi verilmiştir. Dört bölümden ibaret olan manzumenin ilk bölümünde Kur'an'a uymanın faydaları, ona tabi olmamanın neticeleri, Hz. Peygamber ve sahabe-i kiramla ilgili hususlar zikredilmiştir.⁵

Bu çalışmada üzerinde duracağımız mensur mukaddimeye tam bir tefsir metnidir. Ayrıca tasavvufi bir metin olduğu da söylenebilir. Bu yüzden tefsir yönü yanında tasavvufi açıdan ele alınıp incelenmesi, bu yönüyle de ilim kamuoyuna tanıtılması gereklidir. Biz de burada bunu yapacak; ayrıca mukaddimeye bakarak, müellifin yaşadığı dönemin ilim anlayışı, mütercimin ilim düzeyi, Kur'an ve tefsir kültürü yanında, bilhassa tasaavuf yönü, bunun halka yansımaları gibi bazı hususlar üzerinde durmaya çalışacağız.⁶

Üzerinde herhangi bir bilgi bulunmadığı için bu çalışmada esas aldığımız Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 24 numaralı nüshanın ve başında bulunan mukaddimenin kime ait olduğu, kim tarafından yazıldığı konusunda ihtilaf vaki olmuştur; nüshayı Ahmed-i Dâî'ye (v. 824/1421) isnat edenler olduğu gibi Musa el-İznikî'ye (v. 838/1434) ait olduğu da söylenmiştir. İbn Arabşah (v. 854/1450) tarafından yapıldığı da ileri sürülmüştür.⁷ Kime ait olduğu konusunda

3 Abdurrahman Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11, (Konya: Bahar 2002): 1-39.

4 Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", 40-57.

5 Bk. Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", 40-57.

6 Bk. Aydar, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufi Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", 56; Aydar - Kablander, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısımının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi", 129.

7 Geniş bilgi için bk. İsmail Hikmet Ertaylan, *Türk Edebiyatı Örnekleri VII, Ahmed-i Dâî, Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952): 140; İshak Yazıcı, "Tefsiri Ebu'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (Samsun: 1992): 79-83; Ramazan Şeşen, "Onbesinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme", *XI. Türk Tarih Kongresi, (Ankara, 5-9 Eylül 1990)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994), 3: 913; Ziya Demir, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Nesriyat, 2007), 477; Muhammed Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1992), 83-84; Abdülbaki Cetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22 (Konya: Haziran 2007), 55-60; İsmail Taş, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsirinin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 10/41 (2009), 111-114.

bazı tartışmaların yapıldığı eser üzerinde çalışma yapan araştırmacılar, daha çok Musa el-İzniki'ye (v. 850/1446)⁸ ait olduğu eğilimindedirler. Gayet okunaklı güzel bir nesih yazısıyla yazılmış olan nüshanın⁹ müstensihi, Halil Hâfizu'l-Kuran el-Üsküdarî'nin öğrencisi olan Hâfız Ahmed b. El-Hac Mustafa'dır; istinsah tarihi ise hicri 1170 (miladi 1756)'dir; iki cilt olup kapak hariç 871 varaktan ibarettir.¹⁰

Bayezit 303 (istinsah tarihi 1205), Bayezit 304 (istinsah tarihi 1260), Nuruosmaniye 137 (istinsah tarihi 1165), Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi Molla Bey numara 4286 gibi nüshaların başında da bulunan mukaddime, ayrıca, 1310/1892 yılında, *Tefsir-i Şerif Ebulleys Semerkandi* adıyla, 16 sayfa halinde, tamamı basılması düşünülen tefsirin ilk fasikülü olarak, Mısır'daki Bulak matbaasında tabedilmiştir.¹¹

Biz burada, bir makale sınırlarını açacağı için mukaddimenin varak 1b ile başlayıp, 5a ile biten kısmında bulunan istiâze konusu üzerinde duracağız. Basmelenin işlendiği geri kalan kısım ise başka bir çalışmada yayınlanmıştır.¹²

Nüshanın latinizesi ve bu hususta takip edilen metod, daha önce yayımlanmış ilgili makalelerde izlenen yöntemle aynıdır.¹³

Daha önceki bir çalışmada mukaddimenin tefsiryönü üzerinde durulduğundan ve bu konuda bilgi verildiğinden, bunları tekrarlamamak için burada sadece tasavvufî yönü öne çıkarılacaktır.

1. MUKADDİMENİN TASAVVUFİ YÖNDEN İNCELENMESİ: İSTİÂZE VE İSTİÂZENİN TAHLİLİ

1.1. İstiâzenin Önemi

Mukaddimenin baş kısmı Halet Efendi 24 nüshasında şöyle geçmektedir: **[1b] (1) Eûzu bi'llâhi mine'ş-şeytânî'r-racîm. Evvelâ bu kitâb-ı azizi ibtidâ kılduk Allah'a istiâze kılmakla (2) ki, emr-i Hakk'a imtisâl olup muhâlefetden ırağ olına. Zirâ Hak Taâlâ ol iki cihân fahri Muhammed-i Mustafâ'ya (3) buyurdi ki: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (en-Nahl 16/98) "Fe izâ kara'te'l-Kur'âne fe'steiz bi'llâhi mine'ş-şeytânî'r-racîm". Yanî "Yâ Muhammed, kaçan Kur'ân**

8 Bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), 1:14; Hikmet Özdemir, *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki Hayatı ve Eserleri*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1980), 74-75; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 186.

9 Nüsha hakkında daha fazla bilgi için bkz. Aydar, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufî Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", 56-57; Aydar - Kablander, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi", 129.

10 *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkandi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 24, 871 v.

11 Matbu nüsha için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasib Efendi Bölümü, nr. 33.

12 Bk. Hidayet Aydar, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufî Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, Cilt: XVI, Sayı: 2, 53-88.

13 Bk. Aydar, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufî Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", 58; Aydar - Kablander, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi", 131.

okumağ dilesen (4) sakingil¹⁴ ol şeytân-ı mel'ûndan ki lanet taşıyla kovulup merdûd-ı hazret olmuşdur. Ta ki senün ile (5) benüm kelâmum arasına vesvese kılup kelâm-ı mahlûk karışdırmaya.”¹⁵

Görüldüğü gibi burada, önce istiâze ile işe başlanmıştır. Bunun nedeni, “Ey Peygamber, Kur’an okuyacağın zaman rahmet kapısından kovulmuş şeytandan Allah’a sığın” (en-Nahl 16/98) ayetinde geçtiği üzere, Kur’an okunduğunda eûzu çekmenin emredilmiş olmasıdır. Sonra istiâzenin açıklaması yapılmaktadır. Buna göre, şeytandan Allah’a sığınmak gerekir; o şeytan ki, Allah onu tel’in etmiş ve lanet taşıyla huzurundan kovmuştur.

Müellifimize göre bu emir öncelikle Hz. Peygamberdir, nitekim **“Tâ ki senün ile (5) benüm kelâmum arasına vesvese kılup kelâm-ı mahlûk karışdırmaya”** denerek buna işaret edilmiştir.

1.2. İstiazenin Vücûbiyeti

Hz. Peygamber’e yapılmış olan bir hitap, diğer insanlar olarak bizi de bağlar mı? Bu konuda müellif şunları söylüyor: **[1b] “Çün ol Rasûl eşref-i mevcûdâtı ve (6) a’kal-i ukalâ idi, ana istiâzeye emr olındı ibtidâ-i kelâmda, pes bize dahı vâcib oldı ki istiâzeyi (7) her ibtidâ-ı hayrda mukaddem tutavuz, tâ ki şeytân anda mâni’ olmaya. Husûsan ki Kelâmu’llâh ola. Kırâat-ı (8) Kelâmu’llâh ve kitâbet-i Kelâmu’llâh hod efdal-i hayrâtdandur. Pes, bunda ibtidâ kılmak dahı vâcibirağ-idi¹⁶ ve andan ötürü (9) anunla ibtidâ kılduk.”**

Müellif burada, “eşref-i mahlûkat ve insanların en akıllısı olduğu hâlde Hz. Peygamber kıraate istiâzeyle başlamakla emrolunmuşsa, bize de istiazeyle başlamak vaciptir” demektedir. Bu şekilde bir istidlalle Kur’an okuyanların istiâzede bulunması gerektiğine işaret ettikten sonra bizzat kendisi bu hususla ilgili bir soru sorup cevabını vermektedir: **[1b] “Suâl: Eger eydürse kim, bu emr-i istiâze Rasûl’e mahsûs olındı, bu girü kalan ümmetine vücûbı (10) neden lazım oldı?” Cevap: Biz eydürüz kim, kaçan sebab-i istiâze kırâat-i Kitâbu’llâh oldı, pes kimsede kim ol (11) sebab mevcûd ola, gerekdür kim ol müsebbib ki istiâzedür, bile mevcûd ola. Zira sebab, mülzim-i¹⁷ müsebbibdür.”** Müellif, “istiâze emrinin sebebi, Kur’an kıraati olduğuna göre, kim bu işi yaparsa, kimde bu sebep vücut bulsa o da istiâze emrine muhataptır” demektedir.

Müellif bu şekilde mantıksal ve fikhî bir çıkarımla Hz. Peygamber gibi bizlere de istiâzenin vücûbunu belirttikten sonra, kendi döneminin şartlarına uygun olarak şöyle bir örnek vererek konuyu daha açık hâlde getirmektedir: **[1b] “(12)**

14 Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesinde (KVPK) “sığınıl” şeklindedir.

15 Metnin transkripsyonu, Aydar-Kablender, “Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi”, adlı çalışmadan alınmıştır.

16 “daha vacip idi”, KVPK’de “evceb” şeklindedir.

17 KVPK’de “müstelzim-i müsebbeb” şeklindedir.

“Ve dahı âdetdür padişâhdan, bir halifesine hükm buyurılsa ki işleye, anun taht-ı yedinde dâhil olanlara (13) anı işlemek lâzım olur, eger ferden ferden her birine hükm irsâl olunmadı, zirâ cemâat ittibâa lâzımdur ki (14) her ef’âl-i mardıyyed[e] metbûına muvâfakat birle mütâbaât kıla. Çün Rasûl’e emr olındı ki metbû-ı ümmetdür, pes, (15) lâzım oldı ümmete dahı ana iktidâ kıla. Zirâ ana iktidâ kılmak dahı vâcib olındı bu âyet ile kim Hak Taâlâ buyurdı: (16) (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (el-Ahzâb 33/21) “Lekad kâne lekum fi Rasûli’llâhi usvetun hasenetun.” el-âyeh.” Buna göre, valisine bir hususu yapması konusunda bir padişah emir verirse, o emir valinin etrafında bulunanları da bağlar, velev ki her ferde teker teker bu emir verilmiş olmasın. Zira cemaate düşen, hayırlı işlerde ittiba edilmesi istenen kişiye tabi olmaktır. Hz. Peygamber’e bir şey emrolunmuşsa, ona tabi olmakla mükellef olan ümmetine düşen, bu konuda ona ittiba etmektir. Easen Kur’an’da “Şüphesiz ki Allah Rasulü, sizin için alınması gereken çok güzel bir örnektir” (el-Ahzâb 33/21) denmiştir.

Müellif zaman zaman mukaddimedede Arap dili ve gramerine dayalı bazı tahliller yapmakta, buna göre değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler aynı zamanda tassavvufi bir nitelik de taşımaktadır. Söz gelişi yukarıdaki ayette geçen (لَقَدْ) lafzı hakkında şunları söylemektedir: **“Bu lafz-ı te’kîd ki “lekad”dur ve bir dahı “lekum”daki “lâm”dur. [1b] (17) Bu iki, vücûb-ı iktidâyâ işaretdür. Pes, bundan ötüri istiâze vücûb-ı âlem oldı. Fî’l-cümle, çün ol Rasûl (18) aleyhi’s-selâm ulûmda ve ukûlda ekmel-i insânken ve kuvvet-i risâlet ve şevket-i nübüvvet ana virilmişken ve Allâh’un himâyetinde (19) ve ilticâsında iken bu denlü kemâlât-ıla çün ana vesâvis-i şeytândan sarâhaten istiâzeye emr olındı; pes zımnın (20) bu, ümmete dahı emirdür ki bu zaafıla, bu aczla ana mukârebet¹⁸ idemezler. Pes, Rasûl’dan -aleyhi’s-selâm- bu ümmete [2a] (1) istiâze kılmak vâcib¹⁹ oldı.”** Ayette geçen (lekad) ve (lekum) daki (lam), bunlar tekid için olup, Rasule ittibân gereğini vurgulamaktadırlar. Bunlar istiâzenin vacip oluşuna işaret etmektedirler. Hz. Peygamber, ilim ve akıl yönü itibarıyla insanların en mükemmeli olduğu, risâlet ve nübüvvet ile desteklendiği, Allah’ın himayesi ve koruması altında olduğu halde, şeytanın vesveseselerinden Allah’a sığınmakla emrolunmuştur. Bunun zımnında za’f ve acziyet içinde olan ümmete de şeytandan Allah’a sığınma emri vardır.

Müellif mukaddimedede zaman zaman hadislerden de yararlanmış ve konuyu açıklamada onları kullanmıştır. Nitekim burada aynı zamanda tasavvufi yönü öne çıkan hadisin bir örneğini görebiliyoruz: **“Husûsan ki hadîs-i meşhûrla Rasûl’dan aleyhi’s-selâm, istiâzeye emr olındı. [2a] (2) Hadîs-i mevrûd budur kim: Amr bin el-As radiya’llâhu anh, Rasûl’e geldi, dedi ki: Yâ Rasûla’llâh, حال الشيطان بيني وبين صلاتي وبين قرانتي فقال ذلك الشيطان يقال له حيزب فإذا أحسست به فتعوذ**

18 KVPK’de “mukavemet” şeklindedir.

19 KVPK’de “evcebi-rek” şeklindedir.

20 (بِاللَّهِ مِنْهُ وَانْفَلَّ عَنْ يَسَارِكِ ثَلَاثًا) **“Hâle’ş-şeytânu (3) beynî ve beyne salâti ve beyne kırâetî. Fe kâle zâlike’ş-şeytânu yukâlu lehû Hayzeb. Fe izâ ahseste bihi feteavvez bi’llâhi (4) minhu v’enful an yesârike selâsen.”** Hadîs ma’nisi budur kim: Amr bin el-As geldi, didi ki: Ya Rasûl-(5)a’llâh, kaçan namâz kılsam şeytân benimle namâzum arasına girüp huzûrumu men’ ider. Kur’ân okusam araya (6) girüp ma’nisinde tefekkürümü men’ ider. Rasûl aleyhi’s-selâm buyurdu ki: Ol bir şeytândur ki adı (7) Hayzeb’dür. Kaçan tuysan ol gelüp vesvese kılsa, andan Allâh’a sığın ve sol yanuna üç kez tükür. (8) Amr eydür: **“Vardum Rasûl aleyhi’s-selâm didüğün yerine getürdüm, Allâh Taâlâ ol şeytânı (9) benden men’ eyledi.”** Burada istiâzede bulunarak Allah’a sığınmanın, kişiyi, namazında, kıraatında ve diğer ibadetlerinde huşuunu bozan şeytandan koruyacağı dile getiriliyor. Bu da Amr b. El-As’tan (kaynaklarda geçtiğine göre Osman b. Ebi’l-As’tan) gelen bir rivayetle veriliyor. Buna göre Amr ne zaman namaza dursa, Kur’ân okusa, şeytan gelip onun gönlüne sirayet ediyor, dikkatini dağıtıyor, huşuunu, kalb huzurunu bozuyor. Bunları anlatan Amr’a, Hz. Peygamber şunu söylüyor: “O Hinzeb (metinde Hayzeb diye geçiyor) adında bir şeytandır, sana musallat olunca, hemen Allah’a sığın, sol yanına üç kez tükür.” Hadiste geçtiğine göre Amr (Osman) bunu yapıyor ve şeytanın vesveselerinden kurtuluyor.

Hadisten yararlanılmasına dair bir örnek de şudur: [2a] **“Ve dahî ol Hazret-i Rasûl buyurdu kim: (عليكم بالإستعاذة عند كل مصيبة (01) و التسمية عند كل طاعة) **“Aleykum bi’l-istiâzeti inde kulli musîbetin ve’t-tesmiyeti inde kulli tâatin.”** Yani: **“Her vakt kim gönlünüz ma’siyete kâsd itse vâcib olsun (11) size kim istiâze idüp Allah’a sığınasız. Tâ ki andan imtinâ’ kılmağa Hak Taâlâ size muâvin ola (12) ve dahî her işe kâsd itsenüz ki siz Allâh adıyla başlan, ol iş tamâmına irişe hayrla, ebter kalmaya.”** Hadiste, kişinin gönlünün günaha ve kötülüğe kast etmesi durumunda, o kişiye hemen Allah’a sığınması (istiâze) emredilmektedir. Müellifin belirttiğine göre Allah böyle yapan kişiye, şeytandan sakınması konusunda yardımcı olur. Aynı şekilde kişiden, bir işe başladığında da Allah’ın adıyla (tesmiye/besmele) başlanması istenmektedir. Böyle yapınca o iş hayırla tamamlanır, akîm kalmaz.**

20 el-Mektebetü’ş-Şâmilinin geliştirilmiş son versiyonunda Hadis kitapları arasında yaptığımız taramada bu hadisin 6 kaynakta 8 kez geçtiğini gördük. Bu kaynaklar şunlardır: 1 - Ebubekir Abdurrezzak b. Hemmam es-San’anînin (v. 211/826) *el-Musannaf*, nşr. Habiburrahman el-A’zami, (el-Hind: el-Mecliu’l-İlmi, 1403): 2:84, 499; 2 - Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/856) *el-Müsned*’i, nşr. Şuayib el-Arnâvut - Adil Mürsid, (Beyrût: Müessesetü’l-Risale, 1421/2001): 29:429, 430; 3 - Ebu Muhammed Abd b. Humejd’in (v. 249/864) *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*’i, nşr. Subhî el-Bedri es-Samarrâi - Mahmud Muhammed Halil es-Saidi, (el-Kahire, Mektebetü’s-Sünneh, 1408/1988): 148; 4 - Ebu Cafer et-Tahavînin (v. 321/933) *Şerhu Müşkili’l-Asâr*’i -nşr. Şuayib el-Arnâvut, (Beyrût: Müessesetü’l-Risale, 1415/1994): l:345; 5 - Süleyman b. Ahmed Ebu’l-Kasim et-Taberânînin (v. 360/971), *el-Mucemu’l-Kebirî*, -nşr. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, (el-Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994): 9:52; 6 - Ahmed b. El-Hüseyn Ebubekir el-Beyhâkînin (v. 458/1066) *ed-Da’vâtu’l-Kebirî*, nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, (el-Kuveyt: Ğaras li’n-neşr ve’t-Tevezî, 2009): 2:261. Buralarda geçen hadisler çoğunlukla (عَنْ عُمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا أَحْسَسْتَهُ فَعَمَّوْهُ، وَانْفَلَّ عَنْ يَسَارِكِ ثَلَاثًا،) (حَالِ الشَّيْطَانِ بَيْنِي وَبَيْنَ قِرَاءَتِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ذَاكَ الشَّيْطَانُ يُقَالُ لَهُ حَنْزَرٌ، فَإِذَا أَحْسَسْتَهُ فَعَمَّوْهُ، وَانْفَلَّ عَنْ يَسَارِكِ ثَلَاثًا»)) şeklidir ve tamamı Osman b. Ebi’l-As’tan gelmez. Amr b. El-As’tan gelen bir rivayete rastlamadık. Bütün bu kaynaklarda şeytanın adı Hinzeb diye geçmektedir. Müellif -veya müstensih- kelimeyi Hayzeb diye okumuştur.

21 Bu şekilde ibare, hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

Söz konusu hadiste, bir işe başlandığında Allah'ın adıyla başlanması durumunda o işin hayırla sonuçlanacağından ve akamete uğramayacağından behsedilmemektedir. Buna rağmen müellif hadisi çevirirken bundan bahetmiştir. Adaptasyon diyebileceğimiz ve Osmanlılarda oldukça yaygın olan bu çeviri türünde, münasip görülen hususlar ilave edilebilir veya gereksiz görülen kısımlar çıkarılabilir. Burada da uygun görülen bazı ilaveler yapılmıştır. Bu ilaveler, aslında başka bir hadiste geçen hususlardır. Nitekim yaygın olan bir hadiste nakledildiğine göre, Peygamberimiz, besmeleyle başlanmayan işin akîm kalacağını, hayırla neticelenmeyeceğini dile getirmiştir.²² Müellif, bu hadise telmihte bulunmuştur.

1.3. Şeytanla Muharebe

Buraya kadarki kısımda istiâzenin gerekliliğini ifade eden müellif, daha sonra tasavvufî bir bakış açısıyla değerlendirmeler yapmaktadır. Bilhassa şeytan ve nefisle mücadele gibi hususlar üzerinde daha çok durmaktadır. Nitekim o şeytanla mücadele konusunda şunları söylemektedir: **[2a] “(13) Pes vâcib oldı her mü'mine kim şeytânla muhârebe kıla ve anı kahr itmege meşğûl ola. Tâ ki anun vesvesesinden (14) gönli evi hâlî ve selâmet kala. İmâm-ı Entâkî (rh)m²³ eydür: “Kaçan şeytân bir kimsenün kalbini havfla recâdan (15) hâlî ve boş görse, yani içinde Allâh'un ikâbı ve azâbı korkusu olmasa ve mağfireti umması olmasa (16) ve âhîret ve ölüm fikirlerinden ve bakduğı nesnelere ibret almakdan ve gönlini anun harâb (u) boş (17) görse ferah bulup sevinür. Dahı anun gönline dünyâ endişeler[in]den vesveseyle toldurup**

22 Hadis kaynaklarında sıklıkla (كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع) şeklinde geçiyor Bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, nşr. M.Fuad Abdalbaki, (Beyrüt: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabi, ts.): Nikâh, 19; Ebu Hatim Muhammed İbn Hibban, *el-İhsân fî Takribi Sahîhi İbn Hibbân*, nşr. Alaüddin el-Farisi - Şuayip el-Arnaut, (Beyrüt: Müessesetü'r-Risale, 1408/1988): 1:173, 175; Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutni, *Sünenu'd-Dârekutni*, nşr. Şuayip el-Arnaut v.dğr., (Beyrüt: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004): 1:427, 428). Ayrıca bkz. Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrüt: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.): 1:11, 102; 9:18; Ahmed b. Muhammed Şihabuddin el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Kubra el-Emiriyye, 1323): 1:46; Zeynuddin Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Fezvu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sağir*, (Mısır: el-Mektebetu'l-Ticarîyye el-Kubra, 1356): 1:296. Hadis bütün bu şekilleriyle zayıf ve mevzu olarak addedilmiştir. (Bk. Nasiruddin el-Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdis'd-Dâife ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyiu fi'l-Umme*, (er-Riyad: Mektebu'l-Maârif, 1412/1992): 2:303; Nasiruddin el-Elbânî, *Daifu'l-Câmi's-Sağir ve Ziyâdâtuh (el-Fethu'l-Kebir)*, (Beyrüt: el-Mektebu'l-İslâmî, 1408/1998): 613.

23 el-İmam Ebu Abdillâh Ahmed Asım el-Entâkî (v. 239/853) zahid bir zattir. Tasavvuf aleminin ileri gelenlerindedir. Dimâşk'ta va'z u nasihatle meşhur olmuştur. Kendisi dönemin bazı ünlü alimlerinden rivayetlerde bulunduğu gibi, ondan da pek çok kişi rivayet nakletmiştir. Ebu Hatim er-Razi onunla Dimâşk'ta mülâki olduğunu, v'azlarıyla tanınmış zahid bir kişi olarak onu tanıdığını söylemiştir. Ebu Abdîrrahman es-Sülemî ise onun Bişr el-Hafî ve Sırrî es-Sakatî'nin akranından olduğunu belirtir. Onun için “câsûsu'l-kulûb” (kalplerin içindekini bilen) dediği de naklediliyor. Ahmed b. Ebî'l-Huvârî, onun “muameleler kalbe yönelik olunca, organlar istirahat eder” dediğini naklediyor. Yine ona ait bir sözde, “yakın yolunda yürüyen, kalpten bütün şüpheleri atmış olur.” Bu söz de ona aittir: “Korkunun azlığı, kalpteki hüznün azlığındandır. Tıpkı ev gibi; içinde birileri yaşamayınca, ona bakım yapmayınca yıkılır.” Yine o diyor ki: “Kalbinin temiz olmasını istiyorsan, dilini temiz tut!” Daha buna benzer başka derin anlamlar taşıyan sözleri mevcuttur. (Bk. Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-Esbahânî, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Esfiya*, (Mısır: es-Saade, 1394/1974): 9:280-297; Siracuddin Ebu Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mülekkîn, *Tabakâtu'l-Evliya*, nşr. Nuruddin Şeribe, (el-Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1415/1994): 46-47; Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübela*, nşr. Şuayip el-Arnaut v.dğr., (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985): 9:409-410.

(18) kendüye anı enbâr-ı vatan idinür ki dünyâyâ ol sebeble hırs u tama' ve râğbeti ziyâde olur. (19) Ölüm yarağın²⁴ ve âhiret saâdetin unudur. Ol muhabbet-i dünyâ harâreti anun gönlini yakar karardur, dahı (20) kurudur. Şol od kurutmuş ağaç gibi olur yaşarmakdan ümîd kesilür. Meğer ki kökünde od eser (21) itmedük tamarcuk kurtulmuş ola, andan bir gonâşe²⁵ gelüp zamânla anun yerine tura. Pes gönli bunun (22) gibi olmuş dahı nasihatla ğâlib budur kim salâha gelmekden ümîd kalmaz. Meğer ki kendü neslinden bir (23) kimse kopa, salâh üzere zamânla anun yerine tura."

Burada müellif şeytanın Allah'tan gâfil olan gönle nasıl sirayet edip onu ifsâd ettiğini anlatmaktadır. Bu şekilde şeytanın ifsâd ettiği gönül, dünyevî heves ve arzularla dolar, o zaman o gönlün dünyaya râğbeti artar, ahireti unuttur. Böyle bir gönül, dünya sevgisinin ateşle tutuşmuş demektir, bu ateş onu yakmış kurutmuş demektir. Tıpkı ateşin yakıp kuruttuğu ağaç gibi. Onun bir daha yeşermesi beklenilmez. Ancak ateş o ağacın köküne sirayet etmemişse o zaman ondan ümîd kesilmez.

1.4. Dünya Malı

Bu arada yukarıda geçen ifadelerden, onun, dünya malı ve metai konusundaki fikrini de öğrenmek mümkün olmaktadır. Onun ortaya koyduğu anlayışa göre, dünya malı ve metai sevgisi şeytandandır; ondan sakınmak gerekir. Dünya sevgisinin ateşi gönlü tutuşturur ve onu ifsâd eder, yoldan çıkarır.

1.5. Zikir ve Haşyetle Dolu Gönül

Müellif, ilâhî zikir ve haşyetle dolu olan bir gönül hakkında ise şunları söylemektedir: **[2a] "Ve ammâ kaçan ki şeytân bir gönli görse (24) ki içinde Allâh korkusu var ve Allâh Taâlâ'dan rahmet umuları var, dâyim korkuyla Allah Taâlâ'ya (25) ibâdet kılur ve rahmetin ve mağfiretin umup dâyim dilinde Allâh'ı zikir ider, şeytân andan ırağ olur, (26) ana girüp vesvese idecek yol bulmaz. Şeytân kapuları yapılır,²⁶ ferîşteh girecek kapular (27) açılır. Zîrâ şeytânun gönle girmeğe on kapusu var ki dâyim andan girür çıkar ve ferîştehlerün [2b] (1) dahı anun mukâbelesinde girü on kapuları var ki andan girürler çıkarlar."**

Müellif, bu şekilde şeytanın ilâhî haşyetle dolu kalbe herhangi bir zarar veremeyeceğini belirttiikten sonra, gönlün bazı kapılarının olduğunu, şeytanın oralardan gönle girdiğini, ancak haşyet ve havf dolu gönüllerin bu kapılarının kapalı olduğunu, sadece meleklerin girebileceği kapılarının açık olduğunu yazmaktadır.

24 "hazırlığını"

25 Bir ana kökten üreyerek onu devam ettiren filiz.

26 "yapılır", yani kapanır.

1.6. Gönlün Kapıları

O, gönül ile ilgili şöyle bir benzetme yapmaktadır: [2b] **“Pes bu gönül, bu ten cân (2) mülkinde bir şehir gibidir ki yigirmi kapısı var. On kapısı kâfir mahallesine açılır ve on kapısı ehl-i (3) îmân mahallesine açılır ki andan ferîştehler girüp ehl-i îmâna Allâh’dan rahmet (ü) inâyet ve tevfik u hidâyet (4) ve zafer ü nusret iriştürür.”**

Demek ki, can ülkesinde bir şehir olan gönlün, 10’u küfür mahallesine, 10’u da iman ehlinin meclisine açılan 20 kapısı vardır ki, mümin mahallesine açılan kapılardan melekler girer ve müminler için dua eder, yardım ulaştırırlar.

Kâfir mahallesine açılan kapılara gelince, müellife göre, şayet kâfirler, mü’minlere galip gelse, iman mahallesine açılan kapılar kapanır, Müslümanlardan yardım istemek imkânsız olur; küfür mahallesine bakan kapılar ise açılır; oradan gönle dalâlet girer, ilâhî rahmetten uzaklaşılır, yardımsız kalınır, zillet, isyan ve emre muhalefet zuhûr eder. O şehir harap olup mezbeleye döner, muzır şeytan orayı karartır. Şeytanın seyir ve temaşa yeri olur, gece karanlığı, günahların zulumâtı onu bürür. Rahman’ın nazarı ondan kesilir, iman nurunun ışığı üzerine isabet etmez.²⁷ Nitekim o, bu konuda şöyle demektedir: [2b] **“Ammâ kaçan ol kâfirler mü’minler üzere gâlib olsa, anların kapuları (5) açılır, işler; mü’minler kapısı yapılıp mededleri kesilür. Ol açılan kapudan anlara dalâlet (ü) gavâyet (6) ve hızlân (u) zillet ve esbâb-ı maâsî ve muhâlefât iriştür, ol şehri(i) harâba virüp mezbeleye döner, manzar-ı (7) şeytân olur. Gice karanusı,²⁸ zulumât-ı maâsî anı bürür ve rahmân nazarı andan kat’ olunur. Şule-i nûr-ı (8) îmân ana tokınmaktan ümîd kesilür.”**

Müellifimiz [2b] **“Eger eydürsen ki: “Şehr n’idügin bildüm, ammâ ol içinde mü’min (9) ve kâfir ve anların mahallesi ve ol mahallelere açılan yigirmi kapu nedür ve anı bilmezem, anları bana beyân idivir ki ol (10) mü’minlere yardım idüp anların kapuların açmağa sa’y idem ve ol kâfir mahallesine açılan kapuları yapmağışun (11) cehd idem, tâ ki îmân mahallesi ma’mûr olup küfr ü dalâlet mahallesi harâb ola, gönül şehri selâmet kılup manzar-ı (12) Rahmân ola, nazar-ı şeytân andan kat’ ola.” İmdi bilgil kim gönül şehrinün sağ tarafı ehl-i îmân mahallesidür (13) kim ol mü’min akl u cândur. Ve sol tarafı kâfir mahallesidür ki ol kâfir dahı hevâ vü nefsdür. Ve ol (14) kapular ki bu hevâ vü nefse ta’allukdur.”** diyerek bu kapıların neler olduğuna işaret etmektedir.

Buna göre, müminlere yardım edip, iman kapılarını açarak, buranın mamur olmasını sağlamak için gayret sarfetmek; küfür mahallesine açılan kapıları da kapayarak, burası harap olsun diye gayret göstermek için iman ve küfür

²⁷ Bkz. *Terceme-i Tefsîr-i Eb’l-Lays*, Halet Efendi, nr 24:2b.

²⁸ Karanu: “karanlık”

mahallesine açılan yirmi kapının ne olduğunu öğrenmek, isteyen kişiye müellif şunları söylüyor: Gönül şehrinin sağ tarafı ehl-i iman mahallesidir ki buradaki mümin akıl ve candır. Sol tarafı ise küfür mahallesidir ki oradaki kâfir heva ve nefsdır.

1.6.1. Kâfir Mahallesine Açılan Kapılar

Müellif bundan sonra kâfir mahallesine açılan kapıların şunlar olduğunu söylüyor: [2b] **“Biri dünyede çok turmağı sevüp uzak²⁹ endişeler eylemek ve biri (15) hırs gâlib olup Allâh Taâlâ’ya gümânı yavuz kılmak ve biri râhatlık sevüp tena’um istemek ve biri amelinde (16) ucb eylemek, kendünü eyü görmek ve biri kendünün kavmin kabilesin ve akranların ve kardaşların yeyni görmek-(17)dür, hürmet itmemekdür ve biri kimseye hased eyletmek ve biri riyâyla amel idüp halk anı medh itdüğün (18) sevmekdür ve biri bahîl (ü) mümsik olup hayr (u) ihsân ve zekât ve sadaka ve öşr virmemek ve biri (19) işde ıvecek olup tiz kakımak³⁰ ve biri halkdan nesne umup altun gümüş sevmek. Bu on kapu (20) zâhir ulu kapulardır kim alemdür şeyâtinden ve ebâlisden kim gerekse girüp çıkacak kapulardır.”**

Bunları şu şekilde günümüz Türkçesine aktarabiliriz: 1 – Dünyada uzun süre yaşama arzusu ve sonsuz hayaller beslemek (tûl-i emel), 2 – Hırsa kapılıp Allah’tan ümit kesmek, 3 – Rahatlığa düşkün olup zevk, sefa içinde olmayı istemek, 4 – Yaptığı amelleri beğenip kendini üstün görmek, 5 – Hısim akraba, kardeş ve arkadaşlarını hor görüp saygısızlık yapmak, 6 – Başkalarına haset etmek, 7 – Gösterişle amel etmek, başkalarının kendisini övmesinden hoşlanmak, 8 – Cimrilik yapıp hayır hasenat yapmamak, zekât, sadaka ve öşür vermemek, 9 – Yaptığı işlerde çabuk öfkelenmek, 10 – İnsanlardan hayır gelmesini, hep başkasının kendisine yardım etmesini beklemek, altın-gümüş biriktirmeyi sevmek. Bu on kapı açık kapılardır; şeytan ve iblisler istediğinde girer, çıkar.

Müellifimiz, şeytanın, kimse fark etmeden girip çıktığı fakat burada kendisinin açıklamadığı daha başka bazı kapıların da olduğundan bahsediyor: **“Ve ammâ (21) dahı uğrı kapuları var ki şeytân kimse tuymadın girüp çıkar. Anı beyân kılmaduk. Ammâ şecâat idüp (22) ciddle cehd idüp bu on kapuyı yapmağıçun sa’y idersen ümüzdür ki Hak Taâlâ sana ol şeytânun (23) gizlü kapuların dahı bağlayıvire.”** “Şayet cesaret gösterip ceahdetmek suretiyle bu kapıları kaparsan, Hak Teâla o şeytanın gizli kapılarını dahi bağlayıverir” demektedir: [2b] **“İmdi çün bu kapuları bildün ki gönül şehrinün harâblığı bununladur, gel (24) bu kez ol on kapuyı iste kim karşu anun biri açıldukça bu kapularun elbetde biri yapılsa gerek. Şol (25) nûrla zulumât gibi birbirine mütezâddur. Nitekim çırâk gelse karanulık gider ve çırâk gitse karanulık gelür. Bular (26) dahı ancılayındur.”** Bu şekilde gönül şehrinin harap ve virane olmasına sebep olan

29 KVPK’de “özge” şeklindedir.

30 “çabuk öfkelenmek”

kapıları açılıyor. Demekki iman ve küfrün bu 10'ar kapısı birbirine karşıdır; biri açıldığında onun karşısındaki kapı kapanır. Tıpkı ışıkla karanlık gibi; nitekim ışık saçan çıra gelince karanlık gider, ama çıra gitse bu sefer de karanlık gelir. İşte iman ve küfrün kapılarının durumu da böyledir.

1.6.1.1 Küfür Mahallesine Açılan Kapıları Kapatmanın Yolu

1.6.1.1.1. Tûl-i Emelden Uzak Dur

Müellif daha sonra şöyle diyor: [2b] **“Dilersen ki ol on kapuyu bağlayup bu on kapuyu açasın, gönlün şehrinin ma'mûr idüp (27) Rahmân nazargâhın kılasın ki ferîşteher girüp çıkup sana hidâyet ve tevfiik ve esbâb-ı sermedi irişdüreler.**

[3a] (1) Evvelâ ol dünyede çok turmağı sevüp tûl-i emel kapusını yapğıl, bununla ki endişeni kıaldasın her gününü, (2) belki her sâatünü ve her nefesünü ömrünün âhirin sayasın. İşbu iki âyete nazar kılup mütenebbih olasın. Evvel bu (3) âyet kim Hak Taâlâ buyurdi: (كل نفس ذائقة الموت) (Â-i İmrân 3/185) **“Kullu nefsin zâikatu'l-mevt.”** Yani **“Her nefis ölümü dadıdır.”** Pes bilesin hakikat (4) ki o nefsdan birisi sensin, sen dahı tadasun gerek, her vakt her sâat ana murâkıb olasın, şol (5) göç eri göçdüğün bilüp göçüne muntazır olduğınlayın ki gözi yolda yükün yapın divşüre. (6) Ve bir dahı bu âyete nazar kılasın ki Hak Taâlâ buyurdi: (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) (Â-i İmrân 3/185) **“Vema'l-hayâtu'd-dünyâ illâ metâu'l-ğurûr.”** Yani: **Degildür (7) bu dünyânun hayâtı illâ bir şişe yâ bir kandil gibidür. Elündeki sana hoş gelüp teferrüc idersin, anun (8) varlığına ve şeffâflığına mağrûr olup aldanmışsın. Bir gün nâgâh elünden düşüp uvanur, şöyle (9) ki gerü bütün olmağı mümkün degildür. Pes bu âyetten dahı bunu mütenebbih ol ki, bu dünyâ hayatınun âkıbet sıfâtı (10) mükedder olacagmış, elden fevt olup gidisermiş ki girü gelmeği mümkün degil. âhîret(i) ihtiyâr idüp anun (11) sa'yine meşğûl ol ki tâ bu kapu açılıp ol kapu yapıla.³¹”**

Buna göre küfür mahallesine açılan kapıları kapatıp iman meclisine açılan kapıları açmak, böylece gönül şehrinin mamur edip Allah'ın nazargahı haline getirmek ve meleklerin girip müminlere dua ettiği, yardım erıştirdiği bir mekâna çevirmek için, öncelikle dünyada uzun süre yaşama arzusundan ve orada tûl-i emel, sonsuz hayaller besleyen biri olmaktan kaçınmalısın ki böyle yaptığında, dünyevî endişelerin, keder ve tasaların azalmış olur. Bunun için her gününü, o gündeki her saatini, alıp verdiğın her nefesini son nefesin saymalısın. Allah'ın şu ayetini daima aklında tutup, buna göre de dünyaya aldanmamak konusunda dikkatli ve uyanık olmalısın: **“Şüphesiz ki her nefis ölümü tadacaktır.”** Bilesin ki ölümü tadacak olan her nefisten biri de sensin, sen de o ölümü tadacaksın.

31 yapı-“kapatılmak”

Senden öncekilerin göçüp gittiğini bilerek, sen de göçe hazır olmalısın; gözün yolda olmalı, yükünü hazır tutmalısın. Bir de şu ayetteki ifadeyi de nazarından çıkarmayasın: “Dünya hayatı geçici bir heves, bir aldaniştan ibarettir.” Yani bu dünya hayatı elinde tuttuğun bir cam fanus ya da bir kandil gibidir ki, onun ışığıyla yürüyüp gidiyorsun. Hoşuna gidiyor, şeffaflığıyla övünüp avunuyor, mağrur oluyorsun. Bu cam fanus, mutlaka bir gün elinden düşüp, bir daha bir araya gelip bir bütün hâline gelmesi imkânsız olacak şekilde kırılıp parçalanacaktır. Bu ayetten şu hisseyi çıkar ki, yaşamakta olduğun bu dünya hayatı da bir gün yok olup gidecektir, bir daha oraya geri dönmem mümkün olmayacaktır. Madem öyle, o zaman sana düşen, ahireti tercih edip onun için çalışmandır. Böyle yapınca imanın bu kapısı açılacak, küfrün bu kapısı kapanacaktır.

1.6.1.1.2. Hırs ve Tamahtan Uzak Dur

[3a] “Bundan sonra Hak Taâlâ’nun rezzâklığına (12) inanmagla virdüğine kanâat idüp ki Hak Taâlâ buyurdi: (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) (Hûd 11/6) “Vemâ min dâbbetin fi’l-ardi illâ ale’l-lâhi rızkuhâ” (13) Yani hiç yeryüzünde bir hareket ider kimse yok, illâ anun rızkı Allâh’dandur.” Pes hakikat bilesin ki ol (14) hareket idenlerden birisi dahı sensin. Senün dahı rızkun ol Razzâk’dandur ki Allâh Taâlâ’dur, hakikat ana (15) inanup rızkun andan umasin. Vire mi, virmeye mi deyüp yavuz gümânı koyup hırsı terk idesin. Sana vâcib (16) olan kulluğuna meşgûl olasın. Tâ ki bununla dahı hırs kapusu yapılıp tevekkül (ü) kanâat kapısı açıla.” Bundan başka Allah’ın verdiği kanaat getireceksin. Bilesin ki yeryüzünde ne varsa hepsinin rızkı Allah’a aittir, O hepsinin rızkını verir. Nitekim “yeryüzünde yaşayan her canlının rızkı Allah’ın tekeffülündedir, o rızkı ona verir.” Buna göre, sen de rızkını ondan beklemelisin, verir mi, vermez mi diye bir takım endişeler taşımamalısın, ümitsiz olmamalısın. Sana gereken, kulluk vazifesiyle meşgul olmaktır. Böyle davrandığın zaman, hırs ve tamah kapısını kapatmış, tevekkül ve kanaat kapısını açmış olursun.

1.6.1.1.3. Dünyevî Zevklerden Uzak Dur

[3a] “(17) Ve bundan sonra ol râhat ve tena”um kapusını yapmağa cehd eylegil bununla ki bilesin bu nimetün zevâli var, (18) sebâtı yok. Bu küllisiyle yarın âhiretde dahı hesâb var. Ol hesâbun ikâbı dahı var. Ne hayr ola (19) şu râhatdan ve nimetden ki dâyim olmaya ve sonunda dögülmesi ve oda koyup sögülmesi³² ola ve azâbla (20) bu bende kişilerün sögülmesi ola. Ve uçmak dagı râhatların ve nimetlerin eg[s]ilmesi³³ ola. Belki korku var (21) bu sebebden, hatmi yavuz olup îmânı selb olunup tamuda ebed kalması ola. Ve işbu âyet(i) dahı bunda (22) yardımcı idine ki Hak Taâlâ buyurdi (ذرههم يأكلوا) (ويتمتعوا ويلهمهم الأمل فسوف يعلمون) (el-Hicr 15/3) “Zerhum ye’kulu ve yetemetteû

32 sögül-“yakılmak, kızartılmak”

33 KVPK’de “eksilmesi” şeklindedir.

ve yulhihimu'l-emelu fe sevfe ya'lemûn." (23) Yani "Yâ Muhammed, ko bu dünyâ nimetine bâkiyi terk idenleri ki bir sağışluca azacuk günlerde yiyüp içüp tena"um (24) kılsunlar. Ol uzak sağınclar buları aldayup gâfil eylesün. Tiz ola belâlar ki ol tena"umun meâli (25) mihnete ve belâya mübeddel ola, safâları mükedder olup ol lezzetleri semm-i kâtile râci' ola. Pes bu âyetle (26) dahı mütenebbih olup bu fânî tena"um kapusun yapasun. Ol hesâbı anup tena"um-ı dünyâyı azaldup tena"um-ı bâkî için (27) tâat (u) ibâdet rahmeti kapusun kendüne açasın."

Buna göre kişinin rahat ve bol nimetler içinde zevk u sefa sürmek şeklindeki anlayışı terk etmesi, bu tarafa açılan kapıyı kapatmak için gayret göstermesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Kişi bilmeli ki içinde zevk ve sefa sürdüğü bu nimetler ebedi değildir, bir süre sonra yok olacaklardır. Üstelik bunlardan dolayı ahirette hesaba çekilmek vardır, sonunda cezaya çarptırılma ihtimali de vardır. O zaman nimeti daim olmayan, üstelik sonunda pişmanlık ve azap olan rahatın ne hayrı vardır? Bunun için Allah'ın şu sözünü aklından çıkarma ki, sana bu konuda yardım etsin: "Ey Muhammed, bu dünya hayatı için bâki hayatı terk edenleri kendi haline bırak, onlarla ilgilenme! Bir süre daha dünyada yiyip içip eğlensinler, bu dünyevî emelleri ve hevesleri bir süre daha oyalasın onları. Nasılsa bir gün başlarına neler geleceğini göreceklerdir." Neticede içinde yüzdükleri bu zevk ve sefa, mihnet ve belaya dönüşecek, kederleneceklerdir, tattıkları lezzetler öldürücü bir zehre dönüşecektir. İşte bunları düşünerek bu fani dünya nimetlerine açılan kapıyı kapatmalı, taat ve rahmet kapısını açmalısın.

1.6.1.1.4. Yaptıklarını Beğenip Böbürlenmekten Uzak Dur

[3a] "Ve dahı bundan sonra ol amelde ucb kapusun kendüne [3b] (1) yapasun, bunun-ıla ki bilesin ol ortada senün nesnen yok, küllî atâ Allâh'undur ki sana irişdi. Evvelâ senün (2) vücûdunu var kılan Allâh, ol ibâdete ve hayrâta aletler düzüviren dahı ol Allâh. Sana ol hayrâtı işlemege (3) kuvvet u tevfiq viren Ol. Sen gerekdür ki ol Allâh'a şükr (ü) minnetler kılasın ki seni hizmetine lâyük idüp tâate (4) götürdi. Ol kapudan merdûd ve matrûd olanlardan kılmadı. Ve dahı hatmün nite olisar bu dahı malûm

(5) degil. Zirâ niçelere âhir şekâvet sebkat ider, İblîs,³⁴ Bel'am³⁵ ve Bersîsâ³⁶ gibi tâatları hebâ olup neûzu bi'llâh îmânsuz (6) gitdiler. Ve nicelere âhir saâdet sebkat ider, sehare-i Fir'avn³⁷ ve Ashâb-ı Kehf³⁸ gibi cemi' şirkleri ve küfürleri hebâ olup (7) nûr-ı imâna müstağrak olup giderler. Pes sen dahî kendüne bu korku kapusın açmağ-ıla ol kendüni görmek (8) kapusın yapasın."

Müellif burada, kişinin kendini, kendi amellerini beğenmesi hususuna dikkat çekmekte, insanın kendi amelini övüp ona hayran kalmak gibi bir anlayıştan uzak durması, bu yöne bakan kapıyı kapaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Zira esasında kişi ontolojik bir varlık olarak tamamıyla Allah'a aittir, kendisine ait herhangi bir varlığı yoktur. Her neye sahipse hepsini ona veren Allah'tır. Dolayısıyla yaptığı bütün hayır ve hasenat, Allah'ın kişiye verdiği güç ve imkân sayesinde olmuştur. O takdirde kula düşen, ona bu hayır ve hasenatı yapma imkânı verdiği, bu hizmete layık görüp taat yapan kullarından kıldığı, kapısından kovup tard ettiği kullarından eylemediği için Allah'a şükretmek, O'na minnet duymaktır. Kişi sonunun nasıl olacağını, dünyadan nasıl göçeceğini, iman ile mi yoksa küfür üzere mi gideceğini bilmez. Niceleri var ki uzun süre iman üzere yaşadıkları halde

34 İslam kültürüne göre İblis, önceleri melekler arasında yaşayacak, hatta onlara komutanlık yapacak kadar Allah katında değerli biriyken, Âdem'e secde emrine muhalefet ettiği için Allah'ın katından kovuldu ve ebedi cehennemliklerden oldu. (Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmud Şehhate, (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turas, 1423): 1:96; Ebu Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsiru'l-Basîf*, nşr. Lecne ilmiyye, (er-Riyâd: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1430): 1:194; Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, (Beyrût: Dâru't-Turas, 1387): 1:81-82.

35 Bel'am üç ilahi din olan Yahudilik, Hırsitiyanlık ve İslam kültüründe Allah'ın kendisine pek çok ihsan ve lütuflarda bulunduğu, ilham verdiği; fakat Musa Peygamber'e karşı gelerek hak yoldan saptığı belirtilen bir şahsiyetti. Nitekim Tevrat'ın Sayılar, Vahiy ve Yeşu bölümlerinde, İncil'in de Petrus'un İkinci Mektubunda Bel'am'dan bahsedilmektedir. Bk. Ömer Faruk Harman, "Bel'am b. Baura", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopidisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992): 5:389. Kaynaklarımızda A'raf suresi 175-176. Ayetlerde sözü edilen ve aynı özellikleri zikredilen kişinin de Bel'am b. Baura olduğu söylenir. (Bk. Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Tefsiru't-Taberî Câmîu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Mısır: Dâru Hecer, 1422/2001): 10:579-582; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsiru's-Semerkindî el-Musemma Bahru'l-Ulûm*, nşr. Ali Muhamed Muavvid v.dğr., (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993): 1:582-583.

36 Kaynaklarımızda Maide suresi 77 ile Haşr suresi 16. ayetlerde sözü edilen kişinin Barsisa adındaki rahip olduğu söylenir. Buna göre Barsisa kendini ibadete adanmış bir kişidir, fakat şeytanın kurduğu bir tuzakla bir kadınla birlikte olur, birçok günah işler ve haktan sapmış olarak ölür. (Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, 4:282-282; es-Semerkindî, *Tefsiru's-Semerkindî*, 1:452, 3:346; Ebu İhak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, nşr. Ebu Muhammed İbn Aşûr, (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002): 9:285-286).

37 Bk. el-A'râf, 7/113-126; Taha, 20/58-76. Buna göre Firavun'un sihirbazları onun dini üzereyken, Hz. Musa'yla girişlikleri yarış sonunda, Musa'nın kendileri gibi bir sihirbaz olmadığını, yaptıklarının hak olduğunu anladılar, hepsi Musa'nın getirdiği hak dine iman ettiler. İmanları sebebiyle Firavun tarafından katledildiler (bk. Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud el-Begâvi, *Meâlimu't-Tenzil Tefsiru'l-Begâvi*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdi, (Beyrût: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420): 3:265-269; Ebu Muhammed Abdulkhak İbn Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, nşr. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422): 2:436-440.

38 Kehf suresi 18/9-27 ayetler arasında kendilerinden bahsedilen bu insanlar, önceleri Hak dinden farklı bir anlayış üzereyken Hz. İsa'nın mesajına kulak verip iman ettiler. Takip edilince de kaçıp bir mağaraya saklandılar. 300 yılı aşkın bir süre orada uyutulduktan sonra uyandılar, şehre gelip birşeyler alınca durumları anlaşıldı. Onları görmeye gelenler ölmüş olduklarını gördüler. Dönemin hükümdarı buldukları yere bir mabet yaptırdı. (Bk. Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesir fi İlimi't-Tefsir*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdi, (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422): 3:66-78; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1980): 5:125-139; İsmet Ersöz, "Ashab-ı Kehf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopidisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991): 3:465-467.

son anda isyana dalar, imansız giderler; İblis, Bel'am, Bersisa gibi. Öyle kimseler de var ki, son anda kendilerine iman nasip olmuş, son nefeslerinde iman üzere gitmişlerdir. Firavunun sihribazlarıyla Ashab-ı Kehf bunlara örnektir. Bunların işlemiş oldukları bütün günahlar, daha önce içinde buldukları şirk ve küfürleri, iman etmeleriyle yok olup gitmiş, bunlar iman nuruna gark olarak göçmüşlerdir. Ey insan, sen de kendini beğenip, yapmış olduğun birkaç amelle övünmekten vazgeçmeli, her an amellerinin boşa gideceğini hesaba katarak korku kapısını açık tutmalı, kendini beğenip övmek kapısını kapamalısın.

1.6.1.1.5. Başkalarını Hor Görmekten Uzak Dur

[3b] “Bundan sonra ol kendü akranlarını ve kavmlarını istihfâf nazarıyla bakup hor tutup hürmetlerin (9) terk itmek kapusın yapasın. Bununla kim bulasın senün aslun ne-y-ise anlarun dahı ol ve anlarun âkıbeti neye (10) râcî’ olursa ki taş (u) toprak arasında cife³⁹, sen dahı eyle olıarsısın. Ve dahı sen de mü’min, anlar (11) dahı mü’min. Gerekdür ki mü’min mü’mine izzet ü ikram ve lutf u beşâret göziyle nazar ide, birbirini hakîr görmeye. (12) Bu âyete nazar idüp kendüye muâvin idine ki Hak Taâlâ buyurdu **وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ (ولرسوله وللمؤمنين) (el-Münâfikûn, 63/8) **“Ve li’l-lâhi’l-izzetu ve li rasûlihi ve li’l-mü’minin.”** (13) Yani: İzzet-i kâmile Allâh içündür ve dahı Rasûl-içündür ve dahı mü’minler-içündür. Çün Hak Taâlâ mü’minler izzetini (14) kendü izzetine böyle mukârin zikr iyledi. Ana işâret kıldı kim Allâh’ı ve Rasûl’i sevenlere izzet kılmak vâcibdür. Nitekim (15) Allâh’a ve Rasûl’e izzet vâcibdür. Pes sen çün Allâh Taâlâ vâcip kıldığı kimseleri istihfâf ve nazar-i hakâret (16) kılasın, Allâh katında memkût⁴⁰ ve mebgûz olıarsısın. Pes anlara izzet ve ikrâm kapusu açılır.”**

Müellifin dikkat çektiği diğer bir husus, başkasını hor ve hakir görmektir ki o, kişiyi bundan sakındırmaktadır. Bu konuda özetle şunları söylüyor: Sakın ola ki kendi akranlarını, etrafındakileri, hısım ve akrabalarını hafife alıp onlarla alay etmeyesin, onları hor ve hakir görmeyesin, onlara saygısızlık yapmayasın, bu tarafa açılan kapıyı kapayasın. Unutma ki senin aslın, özün neyse onların da aslı ve özü odur. Onlar, yarın ölüp taş toprak arasında çürümüş bir bedene dönüşecekleri gibi sen de öyle olacaksın, akibetin onların akibeti gibi olacaktır. Öte yandan onlar da senin gibi mümindirler, senin mümin kardeşlerindirler. Müminlerin birbirine izzet ve ikramda bulunması, saygı göstermesi gerekir. Nitekim Hak Teâla “Her türlü saygınlık Allah’adır, onunla beraber Peygambere ve müminleredir” demektedir. Allah Teâla müminlerin saygınlığını kendi saygınlığına bağlamıştır. Buna göre, nasıl Allah’a ve Rasulüne saygı göstermek vacip ise, aynı şekilde müminlere de saygı göstermek, onlara değer vermek de vaciptir. Şayet müminleri alaya alıp hor ve hakir görürsen, Allah’ın gazabına uğrayabilirsin; buna karşılık onlara izzet ve ikram kapısı açılır.

³⁹ leş.

⁴⁰ “nefret edilen, sevilmeyen”

1.6.1.1.6. Hasetten Uzak Dur

[3b] “Ve bundan (17) sonra hased kapusın yapasın. Cemî’ âlem halkına kismet Allâh Taâla’dandır. Zîrâ bu maksûmât ki kullar arasında (18) kılmışdır, aslı beş nesnedür, egerçi fer’i ve şuaı çokdur. Biri ilmdür ve biri câh ve mansıbdur ve biri (19) hüsn-i ahlâkdur ve biri hüsn-i hulkdur ki sûret ve bedeni görklü, yerlü yerince yaradıla, naks (u) ayb olmaya. (20) İmdi ol Kassâm-ı bî-hayf öyle kismet kıldı kim, kimine ilm virdi, ayruğın virmedi; kimine ilmle mâl cem’ (21) eyledi; kimine ilmle câh (u) mansıb cem’ eyledi ki izzet var, mâl yok; kimine ilmle hüsn-i ahlâkı cem’ eyledi, mâlı mansıbı, hüsn-i hulki (22) yok. Kimine mâl virdi, ilm ve câh ve hüsn-i ahlâkı cem’ eyledi, mâlı mansıbı hüsn-i hulki (23) yok. Kimine mâl virdi, ilm ve câh ve hüsn-i ahlâkı ve hüsn-i sûret virmedi. Kimine hüsn-i sûret (24) virdi, ayruğın virmedi. Kimine görklü hulk virdi, ayruğın virmedi. Fi’l-cümle bazı kulına beşin (25) dahı cem’ eyledi. Ve bazı kulına dördin ve bazına üçin ve bazına ikisin ve bazına birin. Ve bu küllisinde (26) dahı atâsın muhtelif kıldı. Bazı kulına kim ilm virdi, anı cemî’ ulûmda kâmil kıluban mertebesin a’lâ kıldı. (27) Bazısın cemî’ ulûmdan meretebe-i vasatda kıldı. Ve bazısın cemî’ ulûmdan kifâyet kadar atâ kıldı [4a] (1) Ve bazısın bazı ulûmda kâmil ve bazısında vasat ve bazısında kifâf kıldı. Ve mâl ve manâsıb (2) dahı buncılayın. Ve hüsn-i hulki hüsn-i halk dahı girü böyle. Her birin tafsil idersevüz kelâm tatvîl (3) olur. Ehl-i akl ve sâhib-i ferâset olanlara bundan bâkî dahı idrâk ider, tafsil hâcet olmaz. (4) Çün ol Kassâm-ı Hak böyle taksîm kıldı, her kişiye tamâm bu beşten ana irişdi, öte dahı artuk (5) gözetmek kuru tama’dur. Kendüye virileni az sayup ayruğa virileni çok sanup hased idüp tarlığandığı,⁴¹ (6) yâ Tanrı’nun kassâmluğına râzî olmamakdur, yâhuz ol lâıyk görüp atâ kıldı kulını hor görmek-(7)dür. Bu ikisi dahı hatâdur. Pes gerekdür kim işbu âyete nazar kılup ma’nisini idrâk idesin. Hak Taâlâ (8) buyurdi: *نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ (مَعِيشَتَهُمْ)* (ez-Zuhruf, 43/32) “*Nahnu kasemnâ beynehum maişetehum*” el-âye. Yani bu kullar arasında esbâb-ı maişetlerin ki (9) ilm ve mâl ve câh ve hüsn-i ahlâkdur, biz kismet eyledük şunun üzerine ilm-i sâbıkda mukadder kılduk. (10) Ne sa’yla artar, ne terk itmekle naks olur. Şol ki rızk-ı mukadderdür, yiyüp içüp geyse gerekdür, (11) tâ ecel munkazî olunca. Çün ma’niden haberdâr olasın gerekdür ki ol Kassâm-ı Hakîkî kismetine râzî olup (12) bu kapuyı açasın, ol hased kapusın yapasın.”

Müellifimiz bundan sonra başkalarına haset etme konusu üzerinde durmaktadır. Kişiyi düşen, haset ve kıskançlık kapısını tamamıyla kapatmaktır. Bu dünyada kime ne verilmişse o Allah’tandır. Allah’ın kulları arasında bölüştürdüğü bu hususlar beş başlık altında toplanabilir: (1) İlim, (2) mal, (3) makam ve mevki, (4) güzel ahlak, (5) fiziki güzellik. Yüce Allah kullarından kimine ilim vermiş ama

41 tarlıgınamak, “muzdarip olmak, kederlenmek”

diğerlerini esirgemiştir; kimine ilimle malı bir arada vermiş veya ilimle mevkiiyi birlikte vermiştir, ama diğerlerinden mahrum bırakmıştır; kimine güzel ahlak, kimine boy-pos ve beden güzelliği vermiş, ama diğer bazı noktalarda onları eksik bırakmıştır. Kimine hepsini, vermiş, kimini hepsinden mahrum bırakmış vs. Kişi, bütün bunları yapanın, her şeyi hakkıyla taksim eden, taksiminde hikmet bulunan Allah olduğunu bilip idrak ederek, kendine verileni az, başkasına verileni çok görüp haset ve kıskançlık yapmamalıdır. Tanrının taksimine rıza göstermemek gibi bir anlayış içine girmemelidir. Bu noktada Allah Teâla'nın şu kavlini aklından çıkarmamalıdır: "Onların rızıklarını aralarında taksim eden biziz." Buna göre kişi, Allah'ın yapmış olduğu taksime razı olup, rıza kapısını açık bırakmalı, buna karşılık haset ve kıskançlık kapısını da kapatmalıdır.

1.6.1.1.7. Riyadan Uzak Dur

[4a] "Ve bundan sonra ol amelde riyâ itmek, yanî halkun medhin ve (13) izzetin taleb kılmağ-ıçun amel kılmağı terk idesin, ol riyâ kapusın yapup kendüne ihlâs kapusın açasın. (14) Bilesin ki zârr (u) nâfi' ve assı ziyân, kula Hak'dandur. Allâh Taâlâ mukadder kılmağ-ı nesneyi, gerek assı gerek ziyân, yir (15) ve gök ehli dirilüp anı ana iriştüremezlerdi. Ve mukadder olanı dahı men' idemezler. Ve dahı bilesin ki (16) mu'izz (u) muzill, yanî aziz ve hor kılıcı ol Allâh'dur. Ol azîz kıldığın, yir ve gök ehli dirilüp hor kılamaz. (17) Ve dahı bilesin ki ol riyâ amelle cemî' cihân halkı içinde aziz olmağın fâidesi olacak degil, çün ol (18) amelle Allâh katında hor olasın. Ve ger amel-i ihlâs ile cemî' cihân halkı içinde hor olasın, sana ziyân (19) yok ki anunla Allâh Taâlâ katında aziz olasın. Pes bunda dahı bu âyeti muâvin idinesin ki Hak Taâlâ (20) buyurdi: (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (el-Kehf 18/110) "Femen kâne yercû likâe rabbihi fe'l-ya'mel amelen sâlihan velâ yuşrik bi ibâdeti rabbihi ahadan." Yanî: Her kimse (21) kim Allâh'un didârün müşâhede kılmağı umar, yâhuz anun hazretine mülâkî olup suâl (u) hisâbdan korkar, (22) gerekdür ana kim amel-i sâlihe meşgûl ola, hiçbir kimse rızâsın Allâh rızâsına bile şerik kılmaya. Yanî her amel ki (23) kılur, hâlis lillâh için kıla. Dahı bir dünyâ garazın ana bile koşmaya, bununla kendüye ihlâs kapusın aç, ol (24) riyâ kapusını yapa."

Bunun ardından kişinin yapması gereken diğer bir husus, gösteriş ile ibadetten sakınmasıdır, riya kapısını kapayıp ihlas ve samimiyet kapısını açmasıdır. Bilmeli ki zarar ve yarar, bunların hepsi Allah'tandır. Allah birine bir şeyi takdir etmemişse, yer ve gök ehli bir araya gelse ona onu veremezler. Şayet bir şeyi takdir etmişse, bunlar onu menedemezler.⁴² Kulu aziz kılan da zelil kılan da Allah'tır, onun aziz kıldığını, yer ve gök ehli bir araya gelip yardım etseler, yine de zelil kılamaz. Buna göre, şayet sen, insanlar takdir etsin, övsün diye riyayla bir amel yaparsan,

42 Halet Efendi, 4b.

bundan dolayı, senin insanlar arasında takdir görmesi sana bir fayda sağlamaz, insanlar arasında takdir görmesi, Allah katında bir anlam ifade etmez, tam tersine, onun nezdinde hor ve hakîr olursun. İhlasla yaptığın bir amelden dolayı, insanlar onu yanlış anlayıp takdir etmeseler, bundan dolayı seni hor görseler bu da sana zarar vermez, çünkü Allah katında azîz olursun. Nitekim Allah Teâla "Rabbine kavuşmayı dileyen, hayırlı ameller yapsın ve Rabbinin ibadetine herhangi bir şeyi ortak etmesin" diyor. Yani, ibadetini sırf Allah için yapsın, ona riya katmasın, dünyevî bir iş için yapmasın. Kul böyle yapınca, ihlas ve samimiyet kapsını açmış, buna karşılık riya kapısını kapatmış olur.

1.6.1.1.8. Cimrilikten Uzak Dur

[4a] "Ve bundan sonra buhl ve imsâk, sâhibini âhiretde dürlü belâlara ve azîm ukûbetlere uğra(25)dur. Belki dünyâda dahî mihnetden hâli olmaz, iki cihânda hor ve hakîr olur, halk dilinde sıfat-ı zemîme birle (26) meşhûr ve mezkûr olur. Zirâ bu imsâk, kişiden, farz olunmuş zekât ve oşır virmekten men' ider. Bu (27) virmemekden iki dürlü âfet-i azîme hâsıl olur: Biri ol ki, Allâh Taâlâ hükmine ve Rasûl emrine mutî' [4b] (1) olmamakdur ve biri dahî fukarâ hakkına tama' idüp anları zâyî' itmekdür. Bir kimse ki Allâh Taâlâ'ya ve anun (2) Rasûlüne âsî ola, anların katında düşmân tutıla. Ve bunca Allâh'un zaîf kullarına hayf eyleye. (3) Şeytân: "Virme! Dervîşlige uğrarsın, muhtâc kalursın." didüğine inana, ana mutî' ola; Allâh Taâlâ: (4) "Vir! Ben girü yerine on, belki yedyüz girü virem." diye, Rasûl aleyhi's-selâm and içe ki "virmele eksilmez (5) belki artar" diye, ol Allâh Taâlâ'nun va'desine ve Resûl kavline itibâr kılmaya, şeytân sözün, bularun (6) sözi üzerine tercih kıla. Ol nite mü'min (ü) Müsülmân ola? Korku var ki, bu hâl üzere giderse, (7) meslûbu'l-îmân gide, ebedî azâbda kala. Gel imdi bu âyete dahî nazar kılıp kendüne bir itibâr hâsıl (8) eylegil ki Hak Taâlâ buyurdı: (آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ أَلَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا) (Â-i İmrân 3/180) "Velâ tahsebennellezîne"⁴³ yebhelüne bi-mâ âtâhumu'l-lâhu min fadlihi huve hayran lehum" el-âye. (9) Yani öyle sanmasunlar şol kimseler ki Allâh Taâlâ fazlıyla anlara virdüğü nesnelere anlara buhl (10) idüp virmedükleri anlara hayr ola. Belki anlara şer ve belâdur kim, yarın kıyâmet gününde o bahillik (11) idüp virmedükleri başı ejderhâ olısar, boyunlarına tolaşısar. Dahî anların başların iki (12) çenelerinin arasına alup şol tavar gevişin gevşer gibi çiyneyiser. Pes gerekdür bununla dahî mütenebbih olup (13) ol hırs (u) çağanlık kapusun yapasın, cûd ve atâ kapusu açasın ki bu sıfat-ı Hâlıkdur, bununla kişi Allâh (14) Taâlâ katında ve cemî' halk katında mahbûb ve mahmûd olur, cemî' murâdları yerine gelür."

43 Nüşhada ayet (تَحْسَبَنَّ) diye yazılmış ve Osmanlıca ibarede de "tahsebenne" olarak yer almıştır. Oysaki ayette (يَحْسَبَنَّ) diye geçmektedir. Biz burada doğru halini verdik.

Diğer bir husus da cimrilik ve pintiliktir. Bu vasıflar ahirette sahibinin başına büyük belalar açar. Dünyada da hor ve hakir görülür, halk arasında itibar görmez. Böyleleri, farz olan zekât ve öşrü bile vermekten imtina ederler. Bundan dolayı, iki felaketle karşı karşıya kalır: Biri şudur ki bu yaptığıyla Alah'ın hükmüne uymamış, Resulüne itaat etmemiş olur. Diğeri de bu davranışıyla fakir fukaranın hakkını çiğnemiş, onları zayi etmiş olur. Şimdi düşünün ki, bir kişi Allah'ın ve Rasulünün dediğine uymaz, zekât vermemekle fakirin, fukaranın hakkını yer, şeytan “şayet malının zekâtını verersen fakir olursun, muhtaç duruma düşersin” dediği için, ona inanıp vermez, Allah'ın “ver, ben onun yerine on, hatta yediyüz katını yerine koyarım” sözüne ve Rasulünün, “zekât vermekle, sadaka vermekle mal eksilmez, artar” diye yemin etmiş olmasına itibar etmezse, şeytanın sözünü Allah ve Rasulünün sözüne tercih etse, bu kişi gerçek Müslüman olabilir mi? Bu hal üzere ölürse imanı gider, ebedî azaba duçar olur. O zaman “Allah'ın fazl u kereminden kendilerine verdikleri karşısında cimrilik yapanlar, bu yaptıklarının kendileri için hayır olduğunu zannetmesinler; tam tersine bu yaptıkları onlar için şerdir” ayetinden ibret almak lazımdır. Yarın kıyamet gününde cimrinin sakınıp vermediği mallar, bir ejderhaya dönüşüp boynuna dolanır, başını ağzına alıp çiğneyip ezer. Bütün bunları nazara alarak cimrilik ve pintilik kapısını kapayıp, buna karşılık cömertlik ve yardımseverlik kapılarını açmak gerekir. Unutmamak lazımdır ki cömertlik ve ikram ilâhî bir sıfattır; bununla kişi, hem Allah katında, hem kul katında sevilip övülür, muradına nâil olur.

1.6.1.1.9. Acelecilikten Uzak Dur

[4b] “Ve bundan sonra (15) cehd idüp işlerde ıveceklik⁴⁴ kapusın yapasın, kendüne teennî kapusın açasın ki ıveceklik şeytân (16) sıfatıdır. Teennî, yani genince⁴⁵ tutmak her işi, Rahmân sıfatıdır. Eger halk fi'line bakup Hak Taâlâ ta'cil-i ukûbet (17) kılsaydı yeryüzinde bir deprenür komayup hep helâk ideydi. Pes gerekdür sen dahı Hâlık sıfatın (18) sıfatlanup işleyesin. Bir ziyâna müeddî ola, sonra peşimân olasın. Yâ bir sözi assısın ziyânın (19) fikr itmeden nâgâh söyleyesin, yâ kelime-i küfr ola, dinün ve âhoretün ziyâna vara. Yâ bir söz ola ki anun (20) ucundan⁴⁶ mâlun elden çıka, yâhuz başın. Pes akıllı olana gerekdür ki, her işi işlemedin, her sözü söylemedin (21) anun sonına nazar idüp assısın ziyânın fikr ide, andan işleye ve söyleye. Tâ ki kendü iki cihânda (22) selâmet ola.” Buna göre kişi acelecilik kapısını kapamalı, teenni ve temkin kapısını açmalıdır. Çünkü acelecilik şeytanın bir vasfıdır; teenni ile hareket etmek ise, rahmânî bir sıfattır. Şayet Allah Teâlâ, kullarının dünyada yaptıkları çirkin davranışlara, işledikleri günahlara bakıp alelacele onlara ceza verseydi, dünya üzerinde bir tek canlı kalmaz, hepsi helak olurdu. Kişiye düşen

44 “acelecilik”

45 “istenildiği gibi, acele etmeden”

46 Sebebiyle.

de, Halık'ın bu sıfatıyla sıfatlanmak, o şekilde davranmaktır. Bazen kişi, yaptığı işin sonunun nereye varacağını düşünmeden yapar, sonra pişman olur; sözünün nereye varacağını düşünmeden söyler; dünya ve ahirette onu ziyana uğratacak küfür sözü söyler, malının elinden alınmasına veya başının koparılmasına sebep olan bir söz söyler...⁴⁷ Bütün bu durumlarda akıllı kişiye düşen, bir işi yapmadan önce sonun nereye varacağını hesaba katıp ona göre yapması; bir sözü söylemeden önce nelere yol açabileceğini düşünüp, ölçüp biçip ona göre söylemesidir. Böyle davrandığında iki cihanda da selamet bulur.

1.6.1.1.10. Başkalarının Elindekine Göz Dikme

[4b] “Bundan sonra sa’y idüp halkdan nesne okımak⁴⁸ ve anların elindekiye tama’ kılmak kapusın (23) yapasın, tevekkül (ü) kanâat kapusın açasın. Bilesin ki yirün göğün hazineleri Allâh’undur. Allâh Taâlâ ğaniyy-i (24) mutlakdur. Mahlûk kamu ana muhtâcdur. Pes anun gibi ğaniyy-i cevâd var-iken muhtâc kul elindekiden nesne okımak (25) gâyet delülûkdür. Ol umduğun kişiye dahı viren ol Allâh’dur. Gerekdür ki kavlin diyen kişiler her (26) hâcetin mevlâsından isteye, dahı bir ğayrının kapusına varmaya ki ol bî-edeblikdür, hem mevlâsından (27) şikâyetdür. Anun gibi kul, Mevlâ katında kadrin hürmetin giderür, itâba, ukûbete müstehak olur.”

Buna göre hiçbir zaman başkasının elindekine göz dikip ondan bir şey beklememek lazımdır. Başkasının elindekine tamah etme kapısını kapamak, onun yerine tevekkül ve kanaat kapısını açmak gerekir. Bilinmeli ki, yerin ve göğün hazineleri Allah'ındır. Allah'ın hiçbir şeye ve hiç kimseye ihtiyacı yoktur, o böyle şeylerden müstağnidir. Fakat herkes ve her şey O'na muhtaçtır. O'nun gibi ganiy, cömert, ikram sahibi biri varken, muhtaç olan bir kulun elindekine göz dikip ondan istemek, beklenti içine girmek deliliktir. Yardım beklediğin kişiye veren de Allah'tır. O zaman sana düşen, başkasından değil, Rabbinden istemen, Ondan beklemendir. Zira hâl böyleyken başkasının kapısına gidip istemek, edepsizliktir. Ayrıca böyle yaptığın için Mevla katında değer ve itibarın kalmaz, ahirette cezayı hak edersin.

[4b] “Pes her [5a] (1) mü'mine ki bu zikr itdüğümüz on şer kapusın kendüye yapup ol hayr kapuların aç, öyle olicak ol laîn (2) şeytânun gönline girecek yolu bağlanur, vesâvis-i şeytândan selâmet olur, tâat (u) ibâdet yolları ana (3) açılır. Allâh'a ulaşmaklık esbâbı ana teysîr⁴⁹ olur.”

47 Burada sanki Yunus'un “söz ola kese savaşı, söz ola kestire başı, söz ola ağılu aşı, yağ ile bal ide bir söz” şeklindeki şiirine telmihte bulunmaktadır. (Bk. Mine Mengi, “Sehl-i Mümteni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008): 36:321).

48 Burada “istemek”, bir anlamda “dilencilik yapmak” mânâsındadır diyebiliriz.

49 KVPK'de “geñez” şeklindedir.

Şayet bir mümin burada zikredilen 10 şer kapısını kapatıp, bunlara karşılık gelen hayır kapılarını açarsa, mel'ûn şeytanın gönlüne girmesinin önünü kesmiş, vesveselerinden kurtulmuş olur. O kişiye itaat ve ibadet yolları açılır, Allah'a ulaşmak, O'nun rızasını kazanmak ona müyesser olur.

1.7. İstiazenin Gücü

Müellif burada şeytanın gücü ve kuvvetine, buna karşılık insanın za'f ve aczine dikkat çekiyor, bu kuvvetli düşmana, nasıl mukavemet edileceğinden, tuzağından nasıl kurtulacağından söz ediyor: [5a] **“Eger eydürsen ki: Ben zaifüm. Anun gibi ulû düşmâna (4) mukâvemet idemezem. Ne kadar kim cehd iderem, kendümi anun damına bırakmayam, ol beni girü bir vechle hilesi (5) damına bırağup sayd ider ki kurtulmağa imkân bulamazam. Bilgil imdi ey azîz, ol şeytânun bendinden (6) halâs bulmağa iki tarîk var ki, elbetde ansuz olmaz. Evvel bu istiâzedür ki yukaruda beyânı geçdi. (7) Andan artuk çâre yok, zîrâ şeytânun meseli şol kelb gibidür ki, dâyim halka talamağı kendüye âdet (8) kılmışdur. Kimi görürse kasd ider ki, ana bir cerâhât irgüre. Çün kendünden anı urup gidermekde (9) âcizsen Allâh'a yalvar ki anı senden def' ide, selâmet olasın. Niteki kelb üşen⁵⁰ kişi çare bulmayıcak (10) ol kelblerün issine⁵¹ çağırur ki anlar kovarlar, ol selâmet kurtulur. Şeytân dahı Allâh Taâlâ'nun kelb-(11)leridür, çün anları sen yenmedün, “Eûzu bi'l-lâhi mine'ş-şeytâni'r-racîm” demekle Allâh'a yalvar ki ol anı (12) kovasın, kurtulasın.**

Bir çâre dahı budur kim, belüni muhkem bağlayup ana muhâlefet kılmağa ciddle sa'y idesin. (13) Tâ ki ol cidd (ü) ictihâdun sebep ola ki sana Allâh Taâlâ'dan meded-i tevfi-k-ı ilâhî irişe, anun şerrinden selâmet (14) olasın. Nitekim Hak Taâlâ va'de kılup buyurmuşdur ki: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (el-Ankebût 29/69) **“(V)Ellezîne câhedû finâ lenehdiyennehum subulenâ.” Yani: (15) Her kimse kim bizüm dinimiz içinde ve tâatimüz yolında ictihâd kıla, izzetüm hakkı-çün biz ana bize ulaşacak hidâyet (16) virüp irşâd iderüz ki, anunla ol ebedî saâdet gencine ulaşur. Dükeli mihnetden kurtulur.”**

Buna göre şayet, “benim iradem zayıf, onun gibi bir düşmana mukavemet edemiyorum, hilesinden kurtulmak için ne kadar gayret göstersem, yine de o beni tuzağına düşürüyor, onun hilesinden kurtulamıyorum” dersin, bilmiş ol ki, şeytanın tuzağından kurtulmanın iki yolu vardır: Bunlardan biri, yukarıda zikredilen istiâzedir, yani Allah'a sığınmadır. Zira şeytanın misâli daima halka saldırmayı, ona zarar verip yaralamayı kendine âdet edinmiş olan köpeğin misâlidir; şayet onu kendin defedemiyorsan, sahibine söylersin, onu kovar, sen de selamet bulursun. Tıpkı bunun gibi; şeytanla kendin başedemiyorsan, Allah'a sığınıp O'na yalvar ki, onu senden defetsin de sen de kurtuluşa eresin.

50 KVPK'de “kelbden üşenen” şeklindedir.

51 “sahibine”

Çünkü şeytan da Allah'ın kelbidir, onunla kendin başedemiyorsan, eûzubillâhi mineş-şeytânir-racîm (ilâhî huzurdan kovulmuş olan şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım) de, bununla onu kovar ve ondan kurtulursun.

Diğer bir yol da şudur: Sağlam bir irade sahibi olarak şeytana muhalefet edeceksin, bunun için ciddi bir uğraş vereceksin. Bu sayede, Allah'ın yardımına nâil olur ve şeytanın şerrinden kurtulursun. Nitekim Allah Teâla, "Bizim için, hak yolda mücadele edenleri, biz mutlaka hidayete erdireceğiz" demiştir. Böylece o kişi bütün sıkıntılardan kurtulur, ebedî saatede erişir."

Daha sonra müellif, [5a] **"(17) Ey azîz! Bu istiâze bâbında söz çok, eger tafsiline meşgûl olursavuz kelâm tatvîl olur. (18) Ammâ sâhib-i akl olanlara, bu kadar işâret kifâyet kılur ki bunı kendüye âsân idine. Tâ ki dinî kavâidi (19) bununla muhkem ola, şeyâtîn ana zafer bulmaya. Dilerüz Allâh'dan ki, cemî' mü'min kullarına tevfikî mukârin (20) kıla, ol adüvden necât bulup selâmet olavuz."** Diyerek istiâze yönünde daha çok şeyin yazılabileceğini, ama bu takdirde sözün uzayıp gideceğini, ârif olana, bu kadarının kifâyet ettiğini belirtiyor. Kul, bunu prensip edinip söyledikçe, Allah'ı kendine yardımcı edinmiş olur, dinin kurallarını sağlamlaştırmış olur.

SONUÇ

Yukarıda sadece istiâze yönünü işlediğimiz mukaddimenin, tefsir ve tasavvuf ilimlerinde dikkat çeken bir metin olduğu ortadadır. Mukaddimedede 15. asır Osmanlı halkının din ve tasavvuf düşüncesini görmek mümkündür. Özellikle "gönül" eksenli yorumların yapılması, gönle vurgu yapılması, toplumda "gönül" e önem verildiğini açıkça göstermekte, gönül üzerinden mesajın verilmesinin ehemmiyetine işaret etmektedir. Gönülün bir şehre benzetilmesi, bu şehrin bazı kapılarının küfür mahallesine, bazılarının da ehl-i imanın meclisine açıldığının belirtilmesi; anlatılmak istenen, verilmek istenen mesajın böyle bir örnek üzerinden sunulması da dikkat çeken bir husustur ve dönemin insanının, konuyu daha rahat anlaması bakımından verilmiş ilginç bir örnektir. Mukaddimedede, mümin ve kâfirlerin yerlerinin, konularının, durumlarının ayrı ve farklı olduğuna işaret edilmesinden, dönemin şehir kültüründe, Müslüman ve Gayr-i müslim mahallelerin ayrı ayrı olduğu anlayışı çıkarılabilir. Dikkat çeken diğer bir husus da, Peygambere yapılan emrin, müminleri de bağladığının, "padişah, vali ve teb'a" üzerinden anlatması hususudur. Öte yandan şeytanın şerrinden, ancak Allah'a sığınmakla kurtulunabileceğinin, "saldırgan bir köpek ve sahibi" örneğinden hareketle açıklaması da dikkat çeken bir benzetmedir.

Mukaddime dil ve edebiyat açısından da büyük önem arz etmektedir. Müellif, gönülü anlatırken, küfür mahallesine açılan on kapının ne olduğunu ve bunları nasıl kapatmak gerektiğini izah ederken, muhatabına din ve ahlak konusunda bir takım ders ve nasihatlar verirken, dönemselsel bir dil ve üslup kullanmaya dikkat

etmiştir. Bundan hareketle, mukaddimedede, yazıldığı dönemin Türkçesi hakkında bazı bilgiler elde etmek mümkündür. Türk dili üzerinde çalışanların metni bu açıdan incelemeleri gerektiği kanaatindeyiz.

Müellifin, anlattığı her konuyu, ilgili bir ayetle delillendirmesi, ona göre izahlar yapması, ayetten hareketle açıklamalarda bulunması, bir yandan Kur'an'a olan vukûfiyetini gösterirken, bir yandan da tefsir ilmindeki maharetini ortaya koymaktadır.

Metnin, daha önce yazılmış bir kitaptan alınıp alınmadığını tespit etmek amacıyla, daha önce yazılmış birçok tefsir ve tasavvuf eseri incelenmiştir.⁵² Ancak Osmanlıca metnin mukaddimesinde yer alan bu bilgilerin nereden alındığına, kaynağının hangi eser veya eserler olduğuna dair bir tespit yapılamamıştır. Mukaddimenin müellifi, başta Ebu'l-Leys tefsiri ve bazı tasavvuf kitaplarından yararlanmış olmalıdır; ancak konuyu, tamamen kendine has bir metod ve üslup ile takdim etmiştir. Osmanlı tefsir ve tasavvuf araştırmaları ile dil ve edebiyat çalışmaları açısından oldukça önemli bir metin olan mukaddime, bu yönüyle bize orijinal bir metin gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammed. *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1992.
- Abd b. Humejd, Ebu Muhammed. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*. Nşr. Subhi el-Bedri es-Samarrai - Mahmud Muhammed Halil es-Saidi. el-Kahire: Mektebetu's-Sünneh, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Nşr. Şuayib el-Arnaut – Adil Mürşid. 50 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Aydar, Hidayet. "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufi Yönü Üzerine: Besmele Kısmı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014): 53-88.
- Aydar, Hidayet – Kablander, Nesibe. "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Eylül 2015): 127-176.
- el-Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi ts.
- el-Beğavi, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Meâlimu't-Tenzil Tefsiru'l-Beğavi*. Nşr. Abdurrezzak el-Mehdi. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arab, 1420.
- Berbercan, Mehmet Turgut. "Türk Tercüme Edebiyatı Üzerine İncelemeler: Harezmi Türkçesi ile İlk Adaptasyonlar". *Dede Korkut* 7 (2015): 1-11. <http://dx.doi.org/>.
- el-Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn Ebubekir. *ed-Da'vatu'l-Kebir*. Nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr. 2 cilt. el-Kuveyt: Ğaras lî'n-neşr ve't-Tevzi, 2009.

52 Bunlar için bkz. Aydar, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufi Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", 76-78.

- Birişik, Abdulhamit – Arpa, Recep. “Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 9/18 (2011): 191-232.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsir-i Tıbyan Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı”. *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –I-*. ed. Bilal Gökkr – Necdet Yılmaz – Necmettin Gökkr – Ömer Kara – Muhammed Abay – Mustafa Karagöz, 215-240. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011.
- Çetin, Abdulkaki. “Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (Konya: Haziran 2007): 53-101.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenu'd-Dârekutnî*. Nşr. Şuayip el-Arnaut – Hasan Abdülmun'im Şelebî- Abdullatif Harazullah – Ahmed Berhûm. 5 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.
- Demir, Ziya. *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Nesriyat, 2007.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-Esbahânî. *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Esfiya*. 10 cilt. Mısır: es-Saâde, 1394/1974.
- el-Elbânî, Nasıruddin. *Daifu'l-Câmiî's-Sağır ve Ziyâdâtuh (el-Fethu'l-Kebir)*. 3 cilt. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1408/1998.
- el-Elbânî, Nasıruddin. *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyiu fi'l-Umme*. 14 cilt. er-Riyad: Mektebu'l-Maârif, 1412/1992.
- Ersöz, İsmet. “Ashab-ı Kehf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3:465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ertaylan, İsmail Hikmet. *Türk Edebiyatı Örnekleri VII Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952.
- Harman, Ömer Faruk. “Bel'am b. Baura”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5:389-390. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el-Endülüsî. *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. Nşr. Abdusselam Abduşşafi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed. *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Nşr. Alauddin el-Farisi – Şuayip el-Arnaut. 18 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1408/1988.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. Nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1980.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünenu İbn Mâce*. Nşr. M.Fuad Abdulkaki. 2 cilt. Beyrût: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, ts.
- İbnu'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*. Nşr. Abdurrezzak el-Mehdi. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1422.
- İbnü'l-Mülekkin, Siracuddin Ebu Hafs Ömer b. Ali. *Tabakâtu'l-Evliya*. Nşr. Nuruddin Şeribe. el-Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1415/1994.

- el-Kastalânî, Ahmed b. Muhammed Şihabuddin. *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Bûlak: el-Matbaatu'l-Kubra el-Emiriyye, 1323.
- Mengi, Mine. "Sehl-i Mümteni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36:320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Nşr. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Turas, 1423.
- el-Münâvî, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmîi's-Sağîr*. 6 cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, 1356.
- Özdemir, Hikmet. *Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki Hayatı ve Eserleri*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1980.
- Özkan, Abdurrahman. "Ahmed-i Dâ'înin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Konya: Bahar 2002) 1-39.
- es-Sa'lebî, Ebu İhak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Nşr. Ebu Muhammed İbn Aşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1422/2002.
- es-San'anî, Ebubekir Abdurrezzak b. Himmam. *el-Musannaf*. Nşr. Habiburrahman el-A'zamî. 11 cilt.. el-Hind: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsir-i Şerif Ebulleys Semerkandî*. Mısır: Bûlak Matbaası, 1310/1892.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsir-i Şerif Ebulleys Semerkandî*. Hasib Efendi, 33:1-16. Süleymaniye Kütüphanesi.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Tefsiru'l-Kur'an*. Nşr. Mehmet Karadeniz. 6 cilt. İstanbul: Sezgin neşriyat, 1993.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsiru's-Semerkandî el-Musemma Bahru'l-Ulûm*. Nşr. Ali Muhammed Muavvid – Adil Ahmed Abdülmevcûd – Zekeriya Abdulmecid en-Nûtî. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. Halet Efendi, 24:1a-871b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Şeşen, Ramazan. "Onbesinci Yüzyılda Türkçeye Tercümelere". *XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 5-9 Eylül 1990)*. 899-919. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1994.
- et-Taberani, Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kasım. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Nşr. Hamdi b. Abdulmecid e-Selefi. 25 cilt. el-Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir. *Tarihu't-Taberî*. 11 cilt. Beyrut: Dâru't-Turas, 1387.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir. *Tefsiru't-Taberî Câmîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 26 cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1422/2001.
- et-Tahavi, Ebu Cafer. *Şerhu Müşkili'l-Asâr*. Nşr. Şuayib el-Arnaut. 16 cilt. Beyrût: Müessestü'r-Risale, 1415/1994.
- Taş, İsmail. "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsirinin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 10/41 (2009): 107-160.

Tefsir-i Şerif Ebulleys Semerkandi. Mısır: Bulak Matbaası, 1310/1892.

Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî. Halet Efendi, 24: 1a-871a. Süleymaniye Kütüphanesi.

el-Vâhidî, Ebu Hasan Ali b. Ahmed. *et-Tefsiru'l-Basît*. Nşr. Lecne ilmiyye. 25 cilt. Er-Riyâd: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1430.

Yazıcı, İshak. "Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Samsun 1992): 79-83.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz. *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*. Nşr. Şuayyip el-Arnaut. 25 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.

Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Öne Çıkan Dini ve Sosyal Temalar Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*

A Sociological Analysis of Religious and Social Themes in Refik Halid Karay's Works

Elif DAVUN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Bursa Graduate Student, Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion Bursa, Turkey
e.davun16@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-5184-659X

Kemal ATAMAN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion İstanbul, Turkey
kemal.ataman@marmara.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5107-8367

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24 Temmuz / July 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 13 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 195-231

Atıf / Cite as

Davun, Elif – Ataman, Kemal. "Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Öne Çıkan Dini ve Sosyal Temalar Üzerine Sosyolojik Bir Analiz". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 195-231.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Din, birey ve toplum arasında diyalektik bir ilişki olduğu hususu sosyal bilimlerin güçlü teorilerinden biridir. Buna göre, bir kültür ırmağı içinde hayatiyetini sürdüren birey, kendi özneliliğiyle toplumu şekillendirirken, içine doğduğu sosyal düzen de bireyin psiko-sosyal gelişimi ve dünya görüşü üzerinde ciddi tesirler yapar. Sosyal değişimler, özellikle de hızlı ve radikal yapısal değişimler sancılıdır. Bu nedenle hem bireylerin dünya görüşlerinde ve hem de toplumların yapılarında ciddi anomik durumlara yol açabilir.

* Bu çalışma yazarın "Refik Halid Karay'ın Eserlerinde Din Olgusu Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Refik Halid Karay ve Türkiye toplumu bunun bir istisnası değildir. Bu çalışmada yaşadığı dönemde olduğu kadar günümüzde de yoğun bir şekilde okunan Karay'ın eserlerinde bu diyalektik ilişkinin hangi temalar üzerinde somutlaştığının bir analizi sunulacaktır. Bu amaçla öncelikle Karay'ın insana yüklediği anlam üzerinde durulmuş, ardından insanın değişen dünyaya adaptasyon sürecinde farklılaşan inanç, düşünce ve ahlaki değerleri irdelenmiştir. Karay'ın moda ve teknolojiye bakışı, sürgün tecrübesi nedeniyle vatana duyduğu özlem ve son olarak da insanın kaçınılmaz tecrübesi olan ölüm düşüncesine yaklaşımı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Refik Halid Karay, Din, Adalet, Ölüm, Modernizm, Moda, Yabancılaşma*

Abstract: *The idea that there is a dialectical relationship between religion, individual and society is one of the most influential theories in social sciences and philosophy. According to this understanding, as human beings, we live in a stream of tradition that we did not create but are born into. However, we are not prisoners of tradition, for as authentic individuals and agents of civilizations, we take part in making this tradition also. Social changes, especially rapid and radical structural changes are painful. For this reason, it can lead to various serious anomalies both in the world views of individuals and in the social structures of societies. Refik Halid Karay and Turkish society are no exception to this rule. This article, then, aims to show how this dialectical relationship is objectified in Karay's works. It first tries to determine the meaning Karay gives to human nature. Then, the differentiated beliefs, thoughts and moral values of the people in the process of adaptation to the changing world are examined. Finally, his approach to fashion and technology, his longing for the country due to his exile experience, and his approach to the idea of death, which is the inevitable experience of human beings, has been evaluated.*

Keywords: *Sociology of Religion, Refik Halid Karay, Religion, Justice, Death, Modernity, Fashion, Alienation*

GİRİŞ

Yaşadığı dönemde olduğu gibi günümüzde de Türkçe'ye olan vukufiyeti ve eserlerinin ilgiyle okunmasıyla bilinen Refik Halid Karay'ın, yoğun ve hızlı bir sosyal değişim karşısında türlü varoluşsal sorunlar yaşadığı, bu sorunlarla başa çıkabilmek için zaman zaman maneviyata sığındığı bilinmektedir. Zira o, Mutlakiyet, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini görmüş, yaşamış ve söz konusu dönemlerin her birine tanıklık etmiş bir yazardır. Makale boyunca net bir şekilde görüleceği üzere, Karay, Fransız İhtilali, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları gibi önemli kırılma noktaları olarak kabul edilen büyük sosyal ve siyasal olayların da tesirinde kalmıştır. Bu yönüyle Karay'ı spesifik bir düşünce kategorisi içinde değerlendirmek oldukça zordur; zira Karay'ın eserleri onu herhangi bir kategoriye yerleştirmeyi adeta imkansız kılıyor. Belki de Karay'ı en özgün şekilde betimleyecek ifade onun bir geçiş süreci yazarı olduğudur. Eserlerinde sıklıkla görülen çelişkileri böyle bir arka planı dikkate alarak anlamaya çalışmak

yerinde olacaktır. Bu makalenin amacı sosyal değişim, dönüşüm ve türlü anomik durumların düşünce dünyasını şekillendirdiği aşikâr olan Refik Halid Karay'ın eserlerinde öne çıkan dini ve sosyal temaların bir analizini sunmaktır.¹ Çalışma yürütülürken ağırlıklı olarak Refik Halid Karay'ın eserlerinden faydalanılacak ve onun görüşleri sosyolojik, psiko-sosyolojik ve felsefi eserlerle de desteklenecektir.

1. ONTOLOJİK BİR VARLIK OLARAK İNSAN

İnsanın varoluşunu yöneldiği diğer nesnelere belirler. Onun varoluşunu gerçekleştirdiği alan belirli varoluşsal yapılardır. Bu varoluşsal yapıları anlamak da insanın dışı vuran edimleri sayesinde olur. Örneğin ölüme yaklaşmak ya da büyük bir acıyla karşı karşıya kalmak insan varlığının gerçek anlamlarını ortaya çıkaran etkenlerdir. Bu bağlamda Refik Halid Karay'ın özne-nesne diyalektiğiyle insanın varoluşsal çözümlemesini yaptığını söylemek mümkündür. Zira o, çok iyi bir gözlemcidir. Nesneye, ötekinin tecrübesine yüklediği anlam onun insanın psiko-sosyal eğilimlerini keşfetmesini sağlamıştır denilebilir.²

Refik Halid Karay'ın insana dair yaptığı çözümleme ve tanımlar ünlü yorum bilimci Schleiermacher'ın görüşlerini çağırıştırılmaktadır. Schleiermacher'e göre bireyi birey yapan özelliklerinin yanında tüm insanlarda ortak eğilimler ve belirli davranış kalıpları bulunur.³ Refik Halid de insanı fert olarak değil ortak eğilimleri üzerinden değerlendirir. Eserlerindeki karakterler analiz edildiğinde görüldüğü üzere seçtiği tipler özeldir fakat hep aynı misyonu yüklenmişlerdir; zira Refik Halid'e göre insan, aynı insandır.⁴ Tarihsel süreçte zaman ve mekân farklılaşsa da insan, büyük ölçüde prototipinde bulunan özün mahkûmudur. Dolayısıyla sevgi, kin, nefret, şefkat, ideal olanı arzulama boyutuyla insanda bir değişime yoktur.⁵

1 Sınırlı sayıda da olsa Refik Halid Karay'ın düşünce dünyası, sürgün hayatı, edebi kişiliği ve siyasi faaliyetlerini ele alan akademik çalışmalar mevcuttur. Bu hususa dikkatimizi çeken anonim makale hakemimize müteşekkirimiz. Bununla birlikte, Karay'ın çalışmalarında, bu makalede ele alındığı şekliyle dini ve sosyal temaların ele alındığı bir çalışmaya, makalenin kaleme alındığı dönem itibarıyla rastlayamadığımızı ifade etmemiz gerekir. Karay'ı çeşitli yönleriyle ele alan bazı çalışmalar için bkz. Yenal Ünal, *Refik Halid Karay'ın Eserlerine Yansıyan Düşünce Dünyası*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); H. Zeynep Zengin, *Hikâyeci Yönüyle Refik Halid Karay* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Demet Karabulut, *Sürgünlük Edebiyatı Bağlamında Refik Halid Karay'ın Yapıtları* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Dınara Duysebayeva, *Maupassant Tarzı Hikâye ve Refik Halid Karay, Muhtar Avezov, Sabahattin Ali'nin Hikâyeciliği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2000); Nihat Karaer, *Refik Halid (Karay)ın Siyasi Faaliyetleri* (Yüksek Lisans Tezi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1997).

2 Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları, Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, haz. Taşkın Takış (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 123, 127, 140, 161.

3 Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 71, 79.

4 Refik Halid Karay, *Memleket Yazıları-14-*, *Cihangir Dalkavuşu Tarih*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2016), 96.

5 Karay, *Memleket Yazıları-11-*, *İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 455.

Gündelik hayatın seyrinde belli normlar dâhilinde yaşamak durumunda kalan insan, Refik Halid'in yorumuyla inotantik tecrübe halindedir. İnsanın "natür hali," ahlaki normların dışındaki eğilimleridir. Bu nedenle insan ancak rüyada kendisi olur, zira gerçek kimliği, realiteye yansıtmasının mümkün olmadığı rüyalarında ortaya çıkar.⁶

Refik Halid'e göre insan iyi özelliklere sahip olsa da aslında ontolojik olarak daha çok kötücül bir varlıktır. Onun bu yorumunun yönlendirilmiş bir düşüncenin ürünü olduğu anlaşılıyor. Çünkü Refik Halid ele aldığı diğer fenomenleri olduğu gibi insanı da savaş merkezli bir mercekte inceler. İnsan savaşın, yoksulluğun, yıkımların baş aktörüdür. Bundan dolayı yaşadığı dünya değil, insanın ruhu kötüdür. İnsan en vahşi hayvandan bile daha zalimdir. Zira ötekileştirdiğine madde boyutuyla zarar veremediğinde, bilinçli bir çaba içinde pesimist görüşleriyle onun maneviyatını zedelemeye çalışır.⁷ Bunun nedeni ise atalarından devraldığı iptidailiğinin ara sıra ağır bastığı bilinçaltı mahkûmu olarak insanın kıskançlık ve para gibi kendini en çok tahrik eden iki hırsın tesiri altında olmasıdır.⁸ Ayrıca insan, bu hırsların tesiriyle kazandığı oranda daha fazlasına gözünü diken, bir türlü tatmin olmayan, şımarık ve bu yüzden dünyanın en tuhaf, en insafsız, böylelikle de en haksız varlığıdır.⁹ Bu varlık, yaşam ile ölüm arasındaki tarihsel sürecini, sahip olduklarına kayıtsız;¹⁰ olamayacaklarına haris, bu sebeple de mutsuz, öfkeli ve kindar olarak geçerir.¹¹

Refik Halid Karay, insanın ontolojisini, anahtarı başarı olan en kötü huyların tutulduğu bir zindana benzetir. Ontolojik olarak değişime müsait olan insan, bu anahtar sayesinde ahlaki zaafa düşebileceği gibi,¹² çektiği acılar sayesinde de olgunlaşabilir. Acı çekmek dehayı ortaya çıkardığı¹³ içindir ki insan karakterinde görülen olumlu ya da olumsuz değişim, Refik Halid'in hipotezine göre, bağımlı bir değişken olarak; başarı ya da acı çekmek ise tabiri caizse bağımsız değişken olarak karşımıza çıkar.

Refik Halid Karay ilkbahar mevsimini de insanın kötülüğünü tetikleyen bir faktör olarak değerlendirir. Patolojik bir psikolojisi bulunduğu inandığı ilkbahar ona göre insanın sinir sistemine etki eder¹⁴ ve onu kötülüğe sürükler.¹⁵

6 Karay, *Anahtar* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 114.

7 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 159.

8 Karay, *Ayin On Dördü* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 94, 231.

9 Karay, *Memleket Yazıları-14-, Cihangir Dalkavuşu Tarih*, 448.

10 Karay, *Aydede 1949*, haz. Mustafa Apaydın, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 264.

11 Karay, *Ago Paşa'nın Hatıratı* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2017), 106.

12 Karay, *Memleket Yazıları-11-, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 220.

13 Karay, *Bir Avuç Saçma* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 64-65.

14 Karay, *Memleket Yazıları-6-, Doğuştan Kadıncıl*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 212, 242.

15 Karay, *Memleket Yazıları-8-, Ağaç ve Ahlak*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 36.

Refik Halid Karay'ın psiko-sosyal çözümlemesine göre insan; meraklı- ki bu huy sürekli olarak bir ötekine devreder-,¹⁶ şikâyetçi, yalancı,¹⁷ ortak duygularla hareket ettiğinde bir ötekiyle kardeş olabilen,¹⁸ gururlu¹⁹ iradeli, zora en çok katlanabilen, aldatan ve aldanan²⁰ varlıktır. Kaleme aldığı yazılar arasında en çok ön plana çıkarıp vurguladığı özellik yalandır. Yalan ve insan arasında diyalektik bir ilişki kuran Refik Halid insanın yalan söyleyerek ötekini aldatmasının yanı sıra en çok da kendini aldattığını ileri sürer.²¹ İnsan yapısı itibariyle yalan söylemeye yeteneklidir ama en az yalan söylemek kadar söylenen yalana inanmaya da eğilimlidir.²² Refik Halid yalana olumlu bir misyon da yükleyerek insanın kendine söylediği yalanlar sayesinde rehabilite olduğunu ve endişe halinden kurtulduğunu dile getirerek, yalanın tabiatın insana sunduğu bir çeşit tedavi yöntemi olduğunu savunur.²³

Refik Halid Karay insanı tuhaf bir varlık olarak görür²⁴ ve insana oldukça rasyonel bir çerçeveden bakar. Bu sebeple halk arasında yaygınlaşan bazı inançlara kanun hükmü gibi itaat eden insanı tuhaf bulur çünkü halk arasında yaygın olan inançları mantık açıklayamaz. Ayrıca insan da bunlara neden inandığını bilemez. İlgüdüyle hareket ederek saçma olduğunu bilse de bu tür inançlarını sürdürür.²⁵ Refik Halid modern insanın böyle saçma inançlara nasıl inandığını anlamlandıramaz ve sorgular. Ona göre insan bu yönüyle oldukça tuhaftır ama hiç olmazsa onun bu tuhafıkları sadece yine bir başka tuhaf insan tarafından bilinmektedir.

Yazar insanın halk arasında gizli ilim olarak adlandırılan bu türden inançlara eğilim göstermesini de savaş merkezli olarak açıklamaya çalıştığı aşıkardır. Açlık, ölüm korkusu, acı, heyecan gibi duyguların bir sonucu olarak modern insan tıpkı kendi cinsinin ilk örnekleri gibi hareket etmektedir. Refik Halid'in kaleme aldığı yazılarının bir amacı da bu tuhaf insanların edimlerini ortaya koymaktır denilebilir.²⁶

2. RESMİ DİNDARLIK VE HALK DİNDARLIĞI KARŞISINDAKİ TUTUMU

Her toplumun kendine özel doğruları vardır ve toplumun algısı büyük ölçüde bu doğrulara göre şekillenir. Toplumlar birikimlerini bir sonraki nesle aktarma sürecinde kendi doğruları nesnelleşir. Böylece fikir ve eylemler bilinçte

16 Karay, *Memleket Yazıları-15-, Elli Yıl Önceki*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2017), 89.

17 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet*, 31, 158.

18 Karay, *Nilgün* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2016), 241.

19 Karay, *Memleket Yazıları-10-, Bir Denizden Bir Denize*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 174.

20 Karay, *Memleket Yazıları-11-, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 34, 36, 107, 321.

21 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet*, 33; Karay, *Dişi Örumcek* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 243; Karay, *Yüzen Bahçe* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 249.

22 Karay, *Nilgün*, 502.

23 Karay, *Aydın On Dördü*, 160.

24 Karay, *Anahtar*, 47.

25 Karay, *Aydın On Dördü*, 153.

26 Karay, *Memleket Yazıları-11-, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 149-150, 155.

yerleşerek güçlü bir gerçeklik şeklinde varlığını sürdürür. Sonuç olarak nesnel bir gerçeklik söz konusudur. Buna bağlı olarak bazı olgular ortaya çıkar. Birey bu olguları reddedilemeyecek şeyler arasında görmeye başlar. İnançlar da böyle bir sosyalleştirme aşamasıyla kurumsal hale gelir.²⁷

Karay'ın, dinin değişik formları hakkındaki görüşlerini bir perspektife yerleştirebilmek adına din bilimlerinde sıklıkla müracaat edilen bir kategorileşmeyi kısaca hatırlamakta yarar var. Bilindiği üzere, bir din ortaya çıktığı andan itibaren hem toplumumu şekillendirir hem de toplum tarafından şekillendirilir. Bazen etkilenme o noktaya varır ki, artık neyin "resmi/sahih/kitabî" dini, neyin de "halk/sahih olmayan/kültürel" dini temsil ettiği tartışılır hale gelir. Kısaca kitabî veya resmi din, toplumdaki sahih kaynaklara dayalı olduğu varsayılan büyük veya anakım geleneği temsil ederken, dinin çeşitli kültürel ve millî unsurlarla meydana gelmiş formuna da küçük gelenek veya halk dini adı verilir. Din olgusu dinamik olduğundan bu iki formun birleşmesiyle varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Bazen küçük gelenek hurafe nitelendirmesiyle büyük geleneğin hedefinde yer alır fakat buna rağmen halk arasında yaşatılmaya devam eder. Halk dindarlığı olarak bilinen bu türden inançlar, kültürel şartlar ve yaşam biçimiyle üretilir ve devam ettirilir. Halk, aslında bir şekilde kendi ürettiği bu inançlara kutsallık atfeder ve onları resmi/kitabî dinin vazgeçilmez bir unsuru sayar.²⁸ Sosyal gerçeklik olarak pratik yaşam bilgilerinin içerisinde yer alması ise 'döngüsel gerçeklikle sağlanır.'²⁹ Bu bilgilerin gerçeklik vasfını kazanması, nesilden nesle aktarılmasına bağlıdır. Dolayısıyla pek çok insanın bir olgudan bahsetmesi, onu uygulamaya ve sonraki nesillere aktarmaya değer bulması o olgunun gerçeklik boyutuna ulaştığını gösterir.

Şüphesiz yukarıdaki yorumlar üzerinde mutlak bir görüş birliği söz konusu değildir. Örneğin pozitivist düşüncenin, özellikle ilk evrelerinde dinsel, metafiziksel ve hatta mitolojik ne varsa hepsini reddettiği bilinmektedir. Zira Pozitivist düşünceye göre kutsal olan ilk çağlarda yaşanıp bitmiş bir olgudur; Aydınlanmayla birlikte insan dünyayı tamamen rasyonel düşünce çerçevesinden algılayacaktır. Dolayısıyla halk inançları, her türlü metafiziğe dayalı öğretiyi ve dünya görüşleri ortadan kalkacaktır,³⁰ ki bu ve benzeri düşünceler, takip eden dönemlerde sekülerleşme olarak bilinen bir büyük anlatının yaygınlaşmasına zemin hazırlayacaktır.

Refik Halid Karay'ın halk dindarlığına karşı tutumunun pozitivist düşüncenin lineer tarih anlayışıyla benzerlik arz ettiğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü

27 Konunun detaylı bir şekilde ele alındığı Berger'in çalışması hala geçerliliğini korumaktadır. Bkz. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, Doubleday, 1967), 3-51.

28 Birsen Banu Okutan, *Popüler Kültür Din ve Kadın* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 32-41.

29 Ali Köse-Ali Ayten, *Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*, 2. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 61.

30 Köse-Ayten, *Popüler Dindarlık*, 26-27, 42-44, 60-61.

o, toplumda görülen bu türden inançlara sahip yirminci yüzyıl insanını ilk çağlardaki metafizik olgulara inanan insanlara benzetmektedir. Tıpkı pozitivist düşüncede olduğu gibi özellikle bilimin ilerlemesine vurgu yapan Refik Halid, fen ve teknolojinin hızla geliştiği bir toplumda metafizik olana yönelmenin saçma olduğunu ileri sürer.³¹ Ayrıca o;

Güya bir sürü *force naturelles inconnues* varmış, yani ya, bizce meçhul gayet tabii kuvvetler... Falanmış, filanmış, falan olur, filan olurmuş da bu tabii, fakat bizce tanınmamış kuvvetler falanı filan ederler, filanı da falana çevirirlermiş. Âlâ! Onlar bunları yapadursunlar, bileklerinden tutacak değilim ya, görür, şaşılacak şey der, geçerim. Şaşmak suretiyle gösterdiğim iltifat yetiştir.³² (Vurgu yazara aittir)

Yukarıdaki alıntı Karay'ın metafizik olana karşı bakış açısını net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre; "Terlik kendiliğinden ters dönmüşse ecel işaretidir.", "Sala verildikten sonra evde iş yapılmaz.", "Örümcek ağları cuma günleri temizlenmez.", "Nikâh, iki bayram arası kıyılmaz.", "Şemsiye evin içinde açılırsa o evden biri vefat eder.", "Yıldız kayarken dilek tutulursa kabul olur.", "Dört yapraklı yonca taşımak mutluluk getirir.", "Ayna kırılırsa yedi yıl felaket meydana gelir..." şeklindeki inançlar oldukça mantıksızdır.³³ Görüldüğü üzere Refik Halid Karay'ın halk dindarlığına yaklaşımı eleştireldir. Yaşadığı dönemdeki toplumun uygulamalarını değerlendirerek halk dindarlığının resmi dinle bir ilgisinin olmadığını vurgular. Ayrıca bir Müslüman'ın Hıristiyan hocalardan medet ummasını, "Ayazma"lardan şifa dilemesini tuhaf karşılar. İnsanların manevi tedavi olan 'nefes'te mezhep ve din farkı gözetmediklerini ifade eder.³⁴ Refik Halid Karay'ın Müslümanlar için şaşkınlıkla karşıladığı bu uygulamalar Müslümanlığı kabul eden Türklerin Helen kültürüne ait olan inançlarını İslam'a dâhil etmeleriyle açıklanabilir. 'Ayazma' suyun kutsal olmasına işaret eder ve bu ritüelin kökleri Hıristiyanlıktan önceki dönemlere dayanır. Dolayısıyla 'Ayazma'ları eskiden kalma bir geleneğin uzantısı olarak Müslüman halk da ziyaret eder ve oradan şifa umar.³⁵ Bu sebeple eski Türk inançları, halk dindarlığını etkileyen en önemli parametrelerden biri olarak kabul edilebilir. Zira modern döneme kadar ulaşan ve Ayazma ritüelinde olduğu gibi, bazı kişiler, nesnelere, zaman ve mekânlara kutsiyet atfedilmesi ve yapılan ibadetlerin bu kutsiyete göre planlanması bunun en belirgin örneklerini teşkil etmektedir. Ayrıca zamanın değişimiyle birlikte ortadan kalkması umulan bu uygulamalar her ne kadar form değiştirseler de insanın var olduğu her yerde yaşatılmaya devam edilmektedir. Zira kırsal kesim/kentte yaşayan, eğitimli/siz, yaşlı/genç ya da kadın/erkek olsun fal, nazar, büyü, muska, şeytan, hortlak, cin, peri gibi halk dindarlığının birazının ya da tamamının, dolaylı ya da doğrudan

31 Karay, *Memleket Yazıları-11-11, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 149.

32 Karay, *Deli* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2009), 76.

33 Karay, *Memleket Yazıları-11-11, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 152-153, 155.

34 Karay, *Üç Nesil Üç Hayat* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2016), 85, 89.

35 Köse-Ayten, *Popüler Dindarlık*, 14-15.

hemen herkes tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür ve toplumda tarihsel bir sosyal gerçeklik olarak yerini koruduğu aşikârdır.³⁶ Refik Halid Karay da bu durumun oldukça farkındadır ve Hamit Devri’nde tıbbın ilerlemesi, tedavi yöntemlerinin gelişmesine paralel olarak toplumdaki manevi tedavi yöntemlerinin uygulanmasında bir azalma olmadığını aksine artış gösterdiğini itiraf eder.³⁷

Yazarın, benzer bir ton ve anlayışla, geleneksel dini inançlara bağlı bireylere de tepkisel yaklaştığı söylenilebilir. Zira o, yenilik ve değişimlere oldukça açık olan Galatasaray Lisesi’nde eğitim görmüş, düşünceleri de pozitivizmin tesiriyle şekillenmiştir. Bu sebeple resmi dindarlık dışındaki uygulamalar, ki resmi dine olan bu inancı onu katı bir pozitivist olmaktan kurtarır, ona göre hurafedir ve mantıksızdır. Refik Halid’in kutsal olana yaklaşımı mistik ve duygusal boyuttan oldukça uzaktır. Örneğin o, futbol oynamanın dinen uygun olmadığını savunan genç bir softayı şiddetle eleştirir. Softaya göre top, Hz. Ali’nin başını sembolize eder ve ona vurmak caiz değildir. Refik Halid Karay’a göre bu bakış açısı kesinlikle doğru değildir.³⁸ Bu zihniyete sahip bireylerle dünyaya açılıp ilerleme kaydedilemeyeceğini savunur.³⁹

Toplumun adet ve geleneklerinden ibaret olan fakat dinle hiçbir ilgisi bulunmayan bazı fenomenler, bireyler arasında kabul görmesi ve uygulanması için özellikle de büyükler tarafından dini bir mahiyete büründürülür ve yerine getirilmediği takdirde de ‘günah’ işlendiği vurgulanır. Çünkü alışmış olmak, vazgeçmenin önündeki en büyük engeldir ve bu noktada sözlü kültür alışkanlıkların devam ettiricisi olarak önem arz eder.⁴⁰ Refik Halid Karay’a göre de insanlar bazı yaşam pratiklerine, tehlikelerden korunmak ve herkesin bu tedbiri almasını sağlamak için dini bir mahiyet vermişlerdir. Mesela eski konaklarda bulunan eşiklerin fonksiyonu ısının muhafaza edilmesi olmasına rağmen konaktakilerin eşikten atlarken birtakım dini ritüeller yaptıklarını örneğin besmele çekmeden atlamadıklarını ya da “Tu! Tu!” demeden eşikten asla geçmediklerini anlatan Refik Halid, insanların bu tedbirleri eşige dalgınlıkla takılıp düşmemek için aldıklarını, toplumda kabul görmesi için de dini bir uygulama olarak rivayet edildiğini belirtir.⁴¹ Refik Halid’in bu konuyu ayrıca “Yatır” adlı hikâyesinde de işlediği ve insanların dini mahiyete büründürme alışkanlığını toplumun inanç-yaşam tarzı bağlamında ele aldığı görülmektedir. Zira ağaç toplum tarafından önemli bir konumda görülmektedir ve bu bakımdan ağaca kutsallık atfedilmiştir. Yine eski Türk inançlarından kaynaklı bu kutsallık, zamanla değişimlere uğrasa da toplumun kabul gördüğü uygulamalar arasında varlığını sürdürmüştür. Çünkü

36 Melda Medine Güleç, *Sosyolojik Açıdan Türk Halk Dindarlığı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 82-83

37 Karay, *Üç Nesil Üç Hayat*, 88-89.

38 Karay, *Aydede 1949*, 422-423.

39 Karay, *Memleket Yazıları-7-*, *Bu Gazeteciler*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 146.

40 Güleç, *Sosyolojik Açıdan Türk Halk Dindarlığı*, 84-85.

41 Karay, *Memleket Yazıları-15-*, *Ellı Yıl Önceki*, 65-66; Karay, *Memleket Yazıları-14-*, *Cihangir Dalkavuşu Tarih*, 335, 345.

ağaç, bolluğun, bereketin, ululuğun sembolü olarak tanrısal güçle insan arasında bağ kurduğu düşüncesini uyandırması sebebiyle mukaddes bir varlıktır ve korunması gereklidir. Buna bağlı olarak yaygın olarak görülen uygulamalardan biri mezar başlarına ağaç dikmektir çünkü dikilen ağaç yeşil kaldığı müddetçe ölünün günahlarına kefaret olacağına inanılmaktadır. Dolayısıyla mezarlıktaki ağaçlar bu inanişâ göre kesilmemekte ve yakılmamaktadır.⁴² Refik Halid Karay toplumun bu uygulamasını hikâyede şu ifadelerle belirtmiştir:

Yanındaki köy halkı, Maslaklılar, iki gün öteden odun getirir, tezek kurutur, saman yakar, yatırın malikânesine dokunmayı hatırandan geçirmezdi. Mescidin minberini yakmakla bu ormanın ağacını baltalamak arasında bir fark görmüyorlardı.⁴³

Köy halkının oduna ihtiyaç duyduğu halde mezarlık ağacını kesmeme ve özellikle de yatırın bulunması dolayısıyla bunu akıllarından bile geçirmeme durumu toplumun kendi uygulamalarına zaman içerisinde dini bir mahiyet kazandırdığını ve onu dini bir emir gibi yerine getirdiğini yansıtmaları bakımından önemlidir. Çünkü fenomenler özü itibarıyla kutsal ve dini mahiyette değildir. Onlara bu anlamı yükleyen toplumdur. Böylece önce kutlanmaya değer bulunan, sonra da kutsanan fenomenler, zamanla dini bir mahiyet kazanarak toplumda yerini alır ve toplumsal algı bu yönde gelişir. Zira “düşünüm gücü” halk dindarlığı uygulamalarının etkin hale getirilmesinde önemli ve gerekli bir faktördür.⁴⁴

Refik Halid Karay 1944 yılında kaleme aldığı bir yazısında insanların okuyup üfleme gibi halk inançlarında rakamlara da önem verdiklerini ve özellikle üç rakamının dikkat çektiğini ifade eder. Bunun için de türbelerde bir yerden diğer tarafa üç kere atlandığını, tespihten üç kere geçirildiğini, üç İhlâs bir Fatıha okunduğunu, üçler denilen gayp âleminin üç büyük velisinden medet umulduğunu örnek verir.⁴⁵

Modernizmle birlikte sosyal değişimin etkisiyle halk dindarlığının toplumdaki yansımalarında bir azalma görüleceğini düşünenlerden birinin de Refik Halid Karay olduğunu söylemek mümkündür. Oysa Refik Halid Karay'ın bu inançlara tepkisel yaklaşım halk dindarlığını anlamlandıramamasında gözden kaçırdığı nokta, toplumun rasyonel düşünce dönemine evrilsen de kendini tamamlayan irrasyonelliği belli oranda içinde barındırdığından irrasyonel olanla sürekli bir etkileşim halinde olması/ olacağıdır. Ayrıca modern yaşam şartlarının fiziksel ve sosyal olarak güven duyma ihtiyacında bulunan bireylere tam anlamıyla bir cevap veremediği anlaşılmaktadır.⁴⁶

42 Güleç, *Sosyolojik Açardan Türk Halk Dindarlığı*, 142-144.

43 Karay, *Memleket Hikâyeleri* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2017), 112.

44 Güleç, *Sosyolojik Açardan Türk Halk Dindarlığı*, 137-138.

45 Karay, *Memleket Yazıları-9-*, *Türkçenin Tadi ve Âhengi*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 514.

46 Köse-Ayten, *Popüler Dindarlık*, 45.

3. YAZARIN MODERNİZM ALGISI: MODA, TEKNOLOJİ VE YABANCILAŞMA

Modernite, kabaca XVII. yüzyılda ilk olarak Avrupa'da ortaya çıkan ve daha sonra küresel bir boyuta ulaşan, akli ve bilimi merkeze alıp kutsallaştıran, metafiziksel, geleneksel ve vahye dayalı olduğu varsayılan ne varsa dışlayan bir sosyal yaşam biçimine işaret ederken;⁴⁷ Modernizm, modernitenin felsefi zeminde formüle edilerek zihni düzeyde haklılaştırılmasıdır. Bu yönüyle modernizmin ideolojik bir yapıya işaret etmekte⁴⁸ olduğu hususunda sosyal bilimcilerin hemfikir olduğu söylenebilir.

Aydınlanma düşüncesinin sonucunda Batı'da kullanılmaya başlanan bir kavram olarak modernitenin kökleri Reform, Rönesans ve aynı zamanda coğrafi keşiflere kadar dayandırılabilir. Coğrafi keşiflerle hemen hemen aynı döneme rastlayan Reform ve Rönesans'ın modernizme zemin hazırlaması bakımından önemi yadsınamaz. Zira Reform ve Rönesans o zamana kadar muhafaza edilmiş geleneksel otoritenin temellerinin sarsılmasına neden olmuş, özelde din ve sanatta görülen etkileri daha sonra siyasi ve ekonomik boyutta da yansımalarını bulmuştur. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ise akıl her şeyin ölçüsü olarak görülmüş ve metafizik alan reddedilmiştir.⁴⁹ Çünkü seküler dünya görüşü yaşamın merkezine alınmıştır. Aydınlanma düşünürleri kitabi dinlere de karşı çıkarak vahyi, ritüeli, mucizeyi paranteze alan ve sadece Yararıcı'ya minnet duygularıyla bağlanmayı içeren adeta bir "doğal din" inşa etmeye çalışmışlardır. Aydınlanma düşünürlerinin "doğal din" inşa etme çabalarını ise on altıncı yüzyılda ortaya çıkan din-bilim çatışmasında bilimin güç kazanması desteklemiştir. Ayrıca laiklik ve özgürlüğü pekiştiren Fransız Devrimi ve tarımdan uzaklaşarak sanayileşmeyi sağlayan Sanayi Devrimi de modernliğin siyasi ve sosyal dayanakları olmuştur.⁵⁰

Akılcılık, sekülerlik ve bireycilik üzerine kurulan modernite, Batılı olmayan toplumlara da yayılmıştır fakat ortaya çıktığı günden şimdiki zamana gelene kadar içeriğinde birtakım esnemeler meydana gelmiştir.⁵¹

Giddens'e göre modernlik, bireylere çeşitli imkânlar sunan ama aynı zamanda yıkıcı bir tehdit unsuru olarak karşılarında duran çift yönlü bir olgudur.⁵² Bu bağlamda kültür, sanat ve demokrasi ortamı sağlaması bakımından fırsat; yabancılaşma, hegemonya ve anomi gibi problemleri gündeme getirmesi bakımından da tehdit unsurudur.⁵³ Bu yönüyle de riskle ilişkilidir.⁵⁴ Modernite, bir

47 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 1.

48 Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 11. Baskı (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 217.

49 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 218-220.

50 Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, 6. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 163-164.

51 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 221.

52 Giddens, *Consequences of Modernity*, 6-7.

53 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 221.

54 Giddens, *Consequences of Modernity*, 7, 30, 34-36.

yandan belirli yaşam tarzları ve alanlarının genel risk parametrelerini azaltırken bir yandan da daha önceden hiç karşılaşılmayan ve kesin olarak bilinmeyen yeni risk faktörlerini devreye sokar. Dolayısıyla insanın doğa üzerinde tahakküm kurmasının yol açtığı ekolojik felaketler, totaliter devletlerin ortaya çıkması, küresel ekonomik oluşumların çökmesi bireylerin modern hayatta karşı karşıya kalacakları kaçınılmaz risk faktörleri olarak sayılabilir.⁵⁵

Modernitenin bir getirisi olarak riskle karşı karşıya kalma durumu, bireylerin ontolojik bir güvenlik ihtiyacı duymasına neden olmuştur. Modern öncesi dönemde bireylerin güven duygusunu destekleyen dört temel unsur bulunmaktaydı. Bunlar; akrabalık sistemi, yerel topluluklar, dinsel kozmolojiler ve gelenektir. Bununla birlikte bulaşıcı hastalıklar, doğal afetler, hırsızlık, kötü büyü etkisinde kalmak da risk ortamlarına işaret etmektedir. Modern dönemin risk unsurları da “savaşın endüstrileşmesi” ve “kişisel anlamsızlık” iken güven ortamı ise dostluk ilişkileri ile geleceğe yönelik planlardır.⁵⁶

Modernizm söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken nokta modernizmle modern öncesi dönem arasındaki ayrımdır. Zira tanımında değinildiği üzere modernizm ilk olarak Batı'da ortaya çıkmıştır fakat Batılı geleneksel toplumun moderniteye evrilen yapısında uçurum addedilebilecek bir fark yaşanmamıştır. Hâlbuki Batılı olmayan toplumlarda modernliğe geçiş aşaması ve sonrasında sosyal, kültürel, ekonomik ve dini boyutlarda radikal değişimler söz konusudur. Modernizme adaptasyon sürecinde kültürel değerlerini yok sayan Batılı olmayan toplumlar, kendi değerlerine yabancılaşma problemiyle karşı karşıya kalmışlardır.⁵⁷

Modernliğin kabul görmesini sağlayan faktörün farklılaşmayı sağlamanın yanı sıra üstün olmayı da içermesidir denilebilir. Merkeze üstün olma idealini koyan modernlik projesi, ilerlemeci bir doğrultuda tek tip insan, toplum ve yaşam biçimini hedeflemiştir. Aynı zamanda da bireyi her şeyin hâkimi ve denetimcisi olarak görmüştür. Dolayısıyla bu anlayış gösterişçi tüketim ve materyalizme neden olduğu için değerlerin zayıflayarak toplumun çözülmesine yol açmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak da toplumda bireyci eğilimler, menfaat, hırs gibi duygular baş göstermiş, bireylerin toplumla kurduğu bağ zayıflamış ve bencil insan tipi ortaya çıkmıştır.⁵⁸

Bir toplumun değişimlere ayak uydurmak durumunda kalması ve farkında olarak ya da olmayarak modern bir yaşamı benimsemeye başlamasına paralel bir şekilde bireyler arasında “dinselleşme” denilen bir korunma gayreti ortaya çıkar. Modernizmin olumsuz getirilerine karşı din, bir savunma kalesi gibi

55 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford, California: Stanford University Press, 1991), 4-5,114-116.

56 Giddens, *Consequences of Modernity*, 100-104.

57 Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, 168.

58 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 221-222.

görülür.⁵⁹ Refik Halid Karay'ın modernizm karşısındaki tutumunu da bu şekilde açıklamak mümkündür. Zira yazdıklarından hareketle Refik Halid'in değişimlerin çok hızlı yaşandığı bir çağda çocukluğundaki maneviyat şemsiyesinin altına sığındığı söylenilebilir. Özellikle *Bu, Bizim Hayatımız* adlı eseri onun bir yandan modernleşmeyle birlikte manevi değerleri yitirmenin üzüntüsünü duyması, diğer yandan da iç huzurun kaybedildiği bir dünyada eskiye duyduğu özlemi dile getirmesi bakımından önemlidir. Modern yaşam, bireylere birçok fırsat sunmuş fakat bununla birlikte manevi değerleri de yok etmiştir. Dolayısıyla geleneklere ve göreneklere, dini pratiklere, ahlaki kurallara uyulmayan bir yaşam, ruhunu ve manasını kaybetmiş sadece görüntüden ibaret kalmıştır. Eserde görüldüğü üzere eski manevi değerler artık düşsel anlatı unsurlarıdır; çünkü yaşanan yüzyıl, insanlar ve toplumsal değerler farklılaşmıştır.⁶⁰

Refik Halid Karay'a göre modern yaşam tarzının benimsenmesinde Batılı zihniyetin ürünü olan filmler önemli bir faktördür zira filmler bireylerin davranışlarını etkilemektedir. Bireyler artık toplumun kültürel ve ahlaki değerlerine uymayan davranışları için Refik Halid Karay'ın ifadesiyle fetvayı filmlerden almaktadır. Böylece ailenin terbiye etme görevi yerini filmlere bırakmıştır.⁶¹ Ayrıca aileler çocuklarını Merkez Efendi, Sümbül Efendi gibi şöhretleri yüzyılları aşacak manevi bir şahsa adamak yerine, onların ileride bir masal bile olamayacak Martine Carol, Gregory Peck gibi film yıldızlarına benzemesini arzulamaktadır çünkü günün idolleri onlardır.⁶² Geleneksel olan, yerini modern olana bırakmıştır. Fakat bu filmlerin sorgulanmadan örnek alınması ve ailenin çocuklar üzerindeki tesirini giderek zayıflatması gençliği israfa, eldeki nimetin kıymetini bilmemeye ve sahip olduklarını da hor kullanmaya sevk etmektedir.⁶³ Ahlıksızlığın en büyük hocası olan bu filmlere bir sınır çizilmeli ve memlekete girmeden önce ahlak pasaportları sorulmalıdır.⁶⁴

Refik Halid Karay'ın modernizm karşısındaki tutumu onu ne toptan kabul ne de toptan ret şeklindedir denilebilir. O, kendisini küçük yaşlarından itibaren ilerlemecilik fikrini benimseyen, Batı'nın kıymetli gördüğü taraflarını kabul eden, hatta onların sanat metotlarını kullanan ama öte yandan dilinin ve dininin tiryakisi olarak tanımlar. Refik Halid'in Batı'ya hayranlık duyduğu nokta, onların sanat ve teşkilatçılığıdır.⁶⁵ Örneğin o, Amerika'nın ceza kanunlarının pek çok suçu önlediğinden hareketle, ceza kanununda Amerikan kanunlarını tatbik etmekten yana görüş bildirmektedir.⁶⁶ Ayrıca Ahmet Mithat Efendi'nin eğitimi,

59 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, 25. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 20.

60 Karay, *Bu, Bizim Hayatımız* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 249.

61 Karay, *Memleket Yazıları-13-, Güzel Sanat Suçları*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2016), 357.

62 Karay, *Memleket Yazıları-5-, Pek İyi Hatırlarım*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 275.

63 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2017), 75.

64 Karay, *Guguklu Saat* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 176,180.

65 Karay, *Bir Ömür Boyunca* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 97, 100.

66 Karay, *Aydede 1949*, 180.

II. Mahmud'un da askerliği Batılı usullere göre düzenlemesinden oldukça memnundur.⁶⁷ Fakat bununla birlikte onun düşüncesinde Batı'nın yeniliklerini uygulamak, kendi kültürüne tamamen yüz çevirmek anlamına gelmemektedir. Kendi kültürel kodlarında da ortaya çıkarılmayı bekleyen nice cevherler gizlidir.⁶⁸

Modernitenin var oluşunu devamlı kılması, modern bireyleri hiçbir zaman erişemeyecekleri, mükemmel ve imkânsız amaçlarla karşı karşıya bırakmasıyla mümkündür. Kesinlik ve uyumun hâkim olduğu bir yaşamı amaçlayan modern bireyler sürekli ama bir o kadar sonuçsuz kalacak çaba içinde bulur kendini. Amacı uğruna durmadan çalışır fakat o amaç ufuklar gibi erişilmez bir boyuttadır. Ne kadar çok çabalarsa amaç da o kadar hızlı uzaklaşır. Böylece modern bireyler adeta Tantal'in çektiği ızdırabı duyar. Çabalamaları sonuçsuz kalsa da pes etmez çünkü bulunduğu konum bir öncekine göre ufka daha yakındır. Dolayısıyla obsesif bir ilerlemeyle yoluna devam eder. Öte yandan bu çabalama, daimi bir kaygı, huzursuzluk ve telaşı da beraberinde getirir. Zira imkânsıza ulaşmak düşüncesi ve bunu bir görev olarak görme, geleceği değerli kılmak değil, yaşanan anı değersizleştirmektir.⁶⁹ Refik Halid Karay'ın da modernizm hakkındaki görüşleri bu doğrultuda olduğu söylenilebilir çünkü ona göre modern yaşamdaki değişimler insanların diken üstünde yaşamalarına neden olacak derecede hızlı ve bir o kadar belirsizdir. Bu sebeple yirminci yüzyıl insanı daima bir koşuşturma halinde, buna bağlı olarak da ruhi açıdan bunalımdadır.⁷⁰

Refik Halid Karay'a göre Batılı yaşam tarzını benimsemek demek; pek çok masrafın kapısını aralamak demektir çünkü gündelik hayatın gerekliliğinden olmayan ve sırf gösteriş için yapılan harcamalar toplum için ağır bir yükür. Örneğin geç saatlere kadar eğlence yerlerinde vakit geçirmek, düğünlere çiçek yollamak, nikâh şekeri dağıtmak, pasta ve dondurma yemek modern yaşamla birlikte gelen modern masraflardır.⁷¹ Refik Halid Karay için moda da bu modern masraflardan biridir.

Modernizmin üstün olma idealini gerçekleştiren parametrelerden biri olarak moda, Refik Halid'in tanımlamasında, eşyaların şeklini belirleyen geçici tarzıdır. Ona göre bireylerin yeniliklere ve değişimlere duyduğu heyecanın doğal bir yansıması olan modadan özellikle varoluşsal modalarında dikkat çekme ve beğenilme arzusu bulunan kadınlar istifade eder. Hatta bu sebeple moda, efendi, kadınlar ise adeta onun kölesidir. Kadının modaya bu kadar düşkün olması ise, modanın dinamik bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. Sürekli bir değişim dikkat çekicidir ve dolayısıyla sonu gelmeyen bu hareketlilik kadının dünyasında

67 Karay, *Memleket Yazıları-3-, Edebiyatı Öldüren Rejim*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2014), 195.

68 Karay, *Memleket Yazıları-14-, Cihangir Dalkavuşu Tarihi*, 49.

69 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, 3. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 23-25.

70 Karay, *Anahtar*, 22.

71 Karay, *Aydede 1949*, 259, 261.

özel bir yere sahiptir. Çünkü kadın, değişimle birlikte kendini olduğundan farklı ve yenilenmiş hissederek mutlu olur fakat asıl önemli olan geçici tarzlar her daim kalıcı olan yaratılış güzelliğidir. Yaratılışında zarafet, uyum ve sevimlilik bulunmayan bir kadına modanın ilave edebileceği bir güzellik söz konusu değildir. Bununla birlikte hilkatinde güzellik ve zarafet bulunan bir kadını da en zevksiz ve komik bir moda bile çirkinleştiremez. Aslında moda, modern toplumdaki statü göstergelerinden biridir ve "üstün olma" hırsıyla hareket eden bireyler üzerinden çıkar sağlayan bir endüstri teşkilatıdır. Kısaca moda, yeni bir masraf kapısıdır, bu yönüyle harp gibi o da bir felakettir.⁷²

Modanın toplumda kabul görmesiyle birlikte kadınlar büsbütün açılıp saçılmış,⁷³ saçlarını kısa kestirerek erkeklerle aralarındaki farkları kaldırmış,⁷⁴ genci, yaşlısı saçlarını sarıya boyamaya başlamıştır. Refik Halid'in düşüncesinde bunlar gereksiz işlerdendir. Hatta evli olmayan genç bir kızın saçlarını boyatması toplumun normlarına aykırıdır. Ayrıca boyalı saçları kendisine yakışmış olsa dahi anne-babanın evladı üzerindeki denetimsizliğinin bir sembolü olması ve ailesinin görgüsüzlüğünü yansıtmaya bakımından da toplum için kötü bir örnektir. Yine Refik Halid'e göre delilerin icat edip, akıllıların da ayak uydurduğu moda, toplumun elinden hiçbir şekilde kurtulmayı başaramayacağı zalim bir hükümdar gibidir fakat bu hükümdar toplumu terk ettiğinde hayat sıradan ve çekilmez olur.⁷⁵ Tüm bunlardan hareketle Refik Halid Karay'ın modaya karşı duruşu şu şekilde özetlenebilir:

Akıllı insan, her meselede olduğu gibi moda bahsinde de ikisi ortası bir yol tutmalıdır; ne modayı bütün yeniliği ve acaipliğiyle hemen benimseyivermeli ne de eski modada demir atarak bir moda halinde pas tutup midye bağlamalıdır. Yani moda modeli, bebeği, kuklası olmaktan çekindiği kadar geçmiş zaman kıyafetlerini gösteren müzelik balmumu bir manken halinde kalmaktan da kendini korumalıdır.⁷⁶

Alıntıdan yola çıkılarak Refik Halid Karay'ın, neredeyse tartışmalı tüm konularda olduğu gibi, modaya karşı da psikolojik olarak yaklaşma-kaçınma çatışması yaşadığı söylenilebilir. Bunun altında yatan sebebi ise yine içinde bulunduğu dönem şartlarıyla açıklamak mümkündür. Çünkü Refik Halid o dönemi şöyle anlatmaktadır: "Kan gövdeyi götürüyor; taş üstünde taş, omuz üstünde baş kalmıyor; tarihin en insafsız ve zalim, en yıkıcı ve cana kıyıcı bir devrini geçiriyoruz."⁷⁷

72 Karay, *Memleket Yazıları-6-*, *Doğuştan Kadıncıl*, 80-82, 259-261.

73 Karay, *Aydede 1922*, haz. Mustafa Apaydın (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 458.

74 Karay, *Deli*, 12-13.

75 Karay, *Memleket Yazıları-6-*, *Doğuştan Kadıncıl*, 259-260, 319-320.

76 Karay, *Memleket Yazıları-16-*, *Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 465.

77 Karay, *Memleket Yazıları-16-*, *Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 468.

İşte böyle bir dönemde modaya uymak Refik Halid'in düşüncesinde israftır ve zengin ile fakir halkın yaşam şartları arasındaki uçurumun giderek derinleşmesine neden olmaktadır. İnsan çağın getirdiklerini takip etmeli ama kendini tamamiyle modaya kaptırmamalı, yoksulluğun baş gösterdiği bir devirde israfta bulunmamalıdır. Giyim meselesinde temel kuralı 'göze batmamak' olmalıdır.⁷⁸ Dünyanın içinde bulunduğu manzaraya kayıtsız kalmak insanlık dışıdır zira beş kıtaya masum insanların kan ve gözyaşları düşerken, modaya uyararak gösteriş yapmak duygusuzluk ve insafsızlık örnekleridir. Bu yüzden yirminci yüzyıl Refik Halid'e göre yerin dibine geçmeye layık bir devirdir.⁷⁹

Bireyin dışında bir uzmanlık alanı olarak moda, yaşam tarzlarına hâkim olduğu için yeniden üretilerek varlığını devamlı kılar. Bireyler değişen yaşam pratiklerinde diğer uzmanlık alanlarında olduğu gibi modayı özgürleştirici bir alan şeklinde algılar ve böylece moda, toplumda yayılırken ciddi bir itirazla karşı karşıya kalmaz. Değişen dünyada bireyler mutlu ve problemsiz yaşam beklentilerini uzman bilgisi ve aynı zamanda da ileri teknolojinin karşılayacağını düşünürler.⁸⁰ Oysa modern dünyada teknoloji bireyler için hem bir fayda hem de bir tehdit unsurudur. Teknolojik gelişmelerin ivme kazandığı modern dünyanın bireyleri teknolojiyle diyalektik bir ilişki halindedir. Bir yandan ürettiği teknolojiyle Yaratıcıya meydan okurken bir yandan da kötüye kullanılan teknolojiden olumsuz bir biçimde etkilenmektedir.⁸¹ Refik Halid Karay teknolojinin sağladığı imkânları kabul ve takdir etmekle beraber verdiği zararın daha fazla olması nedeniyle teknolojiden oldukça şikâyetçidir ve durumunu Tanrı'ya arz etmektedir:

Ya birdenbire zekâmızı al; ne bugüne kadar icat ettiklerimizi kullanabilelim, ne de yeni icatlar çıkarabilelim. Ya suların bir kısmını kara yap; dünyaya rahatça sığışabilelim. Ya bütün petrolleri kes, tüket; maden kömürlerini kül et, savur; lastik ağaçlarını yık, kurut; harp aletlerini kullanamayalım.⁸²

Refik Halid'in yukarıda belirtilen bu istekleri gerçekleşmese bile zaten ona göre modern insan teknolojiyi hırslarının esiri yaparak dünyanın sonunu getirecektir.⁸³ Modern teknoloji, insanın insan olma vasfına zarar vermektedir. Özellikle de savaş zamanlarında. Bireylerin karşılıklı çarpışması yerini artık toplu kıyımlara bırakmıştır. İleri teknolojinin kullanıldığı bir çarpışmada karşılıklı niyetler belli değildir. Dolayısıyla modern silahları kullanan bireyler düşman olarak tanımladıkları bireylerden önce kendi ahlaki kimliklerini yok etmektedirler. Böylece ahlaki eylem yerini araçsal eyleme bırakmaktadır. Sonuçta ise ahlaki açıdan yasak olan eylemler yargıdan bağımsız kalmış ve büyük yıkımların önü

78 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 466.

79 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 468-469.

80 Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 292.

81 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet*, 11.

82 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet*, 13.

83 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet*, 14.

açılmıştır.⁸⁴ İşte bu noktada Refik Halid Karay Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nı kıyaslar. Ona göre Birinci Dünya Savaşı insanlığın kaybedilmediği şerefli bir savaştır. Teknolojiyle kazanılan zaferler ise dürüst değildir.⁸⁵ Bu sebeple teknolojinin en önemli icadı, insanın yaratılışındaki savaş eğilimini yok edecek bir madde bulmak olacaktır. Çünkü insan bir yandan penisilin gibi ilaçlarla hayat kurtarıırken öte yandan da atom bombası icat ederek toplu katliam yapmaktadır. Son derece konforlu ve lüks bir yaşam imkânı sunan teknoloji aynı zamanda Üçüncü Dünya Savaşı'nın destekleyicilerinden biri olursa, o konfor ve lüksün hiçbir anlamı kalmayacaktır.⁸⁶

Giddensçi bir perspektiften bakıldığında, modernitenin en önemli sonuçlarından ikisinin yoksun bırakıcı oluşu ve krizin normalleşip rutinleşmesi olduğu söylenebilir.⁸⁷ Sıklıkla dile getirildiği üzere, modernitenin bireylere pek çok fırsat tanıdığı doğrudur. Bununla birlikte yıkımların, yoksulluğun, bencilliğin hâkim olduğu bir yaşama; kısaca gücü elinde bulunduranın egemenliğinde değer yargılarının kayboluşuna şahit olan bireylerin kendi öz benliğine, kültürüne ve toplumsal değerlerine de yabancılaşmasına neden olduğu da inkar edilemez. Modernitenin negatif sonuçlarından bir diğeri olan yabancılaşma, bireyleri etkileyen bir sorun olmaya devam etmektedir. Özellikle teknolojinin gelişmesi, temel ihtiyaçların farklılaşması, kolay elde edilebilirlik gibi sebeplerden dolayı bazı ahlaki değerler değişime uğramış ve bu da yabancılaşma problemini beraberinde getirmiştir.

İçinde yaşadığı devri hızlı değişimler geçiren, oldukça maddi ve teknolojiyle kuşatılmış olarak gören Refik Halid Karay'a göre tarif ettiği bu yeni devir pek çok güzel anane ve gelenekleri yok etmiştir. Eskinin esrarlı, heyecanlı ve maneviyat dolu günleri bugün için hayalden ibarettir. Weber'in ifadesiyle söylenecek olursa "Dünyanın büyüğü bozulmuştur." Dolayısıyla insan, hiç ait olmadığı ve olamayacağı bir yaşam tarzını özenti şeklinde taklit ettiği için kendi kültürel geçmişine, dini pratiklerine, toplumsal değerlere yabancılaşmıştır. Refik Halid Karay'ın eserlerinde ele aldığı yabancılaşma problemi din olgusu ekseninde değerlendirildiğinde onun özellikle Ramazan'a dair görüşleri dikkat çekmektedir. Yirminci yüzyıl nesli ona göre maddiyatperesttir ve böyle oldukları için eski ramazanların ruhunu yaşatmaları mümkün değildir. Onlar ne mahyaların estetiğini ne de davulcuların manilerindeki zevki anlayabilirler. Bu yüzden değişen nesil gibi ramazan da eski ramazanlara benzememektedir.⁸⁸ Refik Halid Karay üzüntü duyduğu bu durumu İstanbul'da doğup büyümesine ve Türk olmasına rağmen Batılı tarzda bir yaşamı benimseyerek Türk kültüründen hiç haberi olmayan bir

84 Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 71, 77.

85 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet*, 62.

86 Karay, *Memleket Yazıları-11-; İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 187, 430.

87 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 184-185.

88 Karay, *Guguklu Saat*, 137-139. Weber'in ifadesi için bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, 2. Baskı (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 110.

Küçük Hanımefendi imgesiyle ironik bir biçimde ortaya koymaya çalışır. Ramazan ayı gelmiştir ve Küçük Hanımefendi yazara uykusuzluktan şikâyet etmektedir. Yazar bunun nedenini havanın sıcak olmasına bağlar fakat Küçük Hanımefendi gece çalınan davulu sebep gösterir ve sahurun ne anlam ifade ettiğini sorar. Yazar ona ramazan ayında olduklarını, Müslümanların ramazan ayında oruç tuttıklarını söyler, davulcu geleneği ve sahur hakkında bilgi verir. Küçük Hanımefendi yazarı hayretler içinde dinler çünkü anlatılanlar kendisine çok mantıklı gelmemektedir. Davul sesi çok rahatsız edicidir, sahur vakti yemek yenilebilecek bir saat değildir. Herkes sahura kalkmadığı için de insanlar kendilerini sahura kaldıracak daha gürültüsüz bir çözüm yolu bulmalıdır. Yazara göre bu kız bir zamane Küçük Hanımefendisidir ve ramazan geleneklerini bilmemesi normaldir ama kendisine mübarek ramazanın gürültülerle oluşan misilsiz güzellikleri nasıl anlatılmalıdır?⁸⁹ Yazar, Küçük Hanımefendi'yle yirminci yüzyılın maddiyatperest neslini imlemiştir ve bu nesle yabancılaştığı değerleri geri kazandırmanın pek de kolay olmadığını farkındadır çünkü modern yaşam dünyanın manevi büyüsunü bozmuştur.

Refik Halid Karay ramazan geleneğinin bozulmasını toplumsal yapının değişimi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır çünkü toplum dinini değiştirmemiş, inancını da kaybetmemiştir. Dolayısıyla sosyal yaşamın değişimi din üzerinde etkili olmuş, özellikle aile yapısındaki değişim, ekonominin bozulması/ahlaki değerlerin unutulması ve gece eğlencelerinin her güne yayılması nedeniyle eski ramazan geleneklerinin yaşatılmasına imkân kalmamıştır.⁹⁰

Refik Halid Karay için modernizm öncesi dönem, toplumsal değerleri, gelenek ve görenekleri muhafaza etmesiyle kendine has bir dokusu bulunan ve aynı zamanda aile bağlarının güçlü olduğu bir dönemdir. Fakat moderniteyle birlikte toplum bir yandan yeni sosyal yapıya adapte olmaya çalışırken bir yandan da kendine has değerleri kaybetmeye başlamıştır.⁹¹

4. DEĞİŞEN DÜNYADAKİ AHLAKİ DEĞERLERİN DURUMU

Bir sanatkârın dünyayı tam anlamıyla kusursuz görmesine imkân yoktur. Sanatçı her zaman daha güzelini arayan, ideal olanı bulmaya çalışan kişidir. Dolayısıyla dünya hangi durumda olursa olsun sanatkârlar dünyanın gidişatından memnun değildir.⁹² Bir sanatçı olarak Refik Halid Karay da içinde yaşadığı dünyanın halinden şikâyetçidir çünkü Batılı yaşam tarzının taklit edilmeye başlanmasından ve özellikle de Birinci-İkinci Dünya Savaşları'ndan sonra ahlaki değerler yok olmaya başlamıştır. Ayrıca git gide ilerleyen teknoloji de bu yok oluşun en büyük destekçilerinden biridir. Gösterişçi tüketim artmış, bireyler toplum merkezli düşünce yapısından ben merkezli düşünce yapısına evrilmiştir. Bunun doğal

89 Karay, *Ago Paşa'nın Hatıratı*, 141, 145, 147.

90 Karay, *Aydede 1949*, 185-186.

91 Karay, *Memleket Yazıları-5-*, *Pek İyi Hatırlarım*, 233.

92 Karay, *Memleket Yazıları-3-*, *Edebiyatı Öldüren Rejim*, 276.

bir sonucu olarak israf artmış ve yardımseverlik mefhumu ortadan kalkmıştır. Refik Halid Karay'a göre Batılıların kendilerine has yaşam tarzı ve geleneklerini sırf gösteriş ve özentî nedeniyle yani sorgulamadan, aynen taklit etmenin hiçbir manası yoktur.⁹³ Asıl önemli olan onların iyi özelliklerini örnek alabilmektir.⁹⁴

4.1. 'Sosyentrizm'den 'Egosentrizm'e Geçiş

Modernite öncesiyle modern dönem arasındaki en belirgin farklardan biri, bireylerin ötekine karşı bilinçli/sız bir kayıtsızlık halinde olmalarıdır. Ekonomik gücü statü göstergesi olarak kullanmaya başlayan modern bireyler israr, fedakârlık, değer atfetme gibi ahlaki değerlerden oldukça uzaklaşmışlardır. Modernite öncesi toplumda zenginlik, iyilik ve yardımseverlikte bulunmak için bir araçken, modernite ve ötesi zamanlarda ise toplumda kabul görmenin amacı haline getirilmiştir. Böyle bir amaç "ben"i ön plana çıkarırken "ben" in dışında kalanı değersizleştirmiş dolayısıyla servet faziletsizlikle eş değer görülmeye başlanmıştır.⁹⁵ Birlikten bireyciliğe, Tönnies'in kavramsallaştırmasıyla *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a, geçilen toplumda sınıflar arası uçurum gittikçe derinleşmiş, bireylerin birbirlerine karşı muamelesini belirleyen kriter servet derecesi olmuştur. Batılı yaşam tarzı benimsenmiş fakat onların hayır işleme, yardımseverlik türünden güzel adetleri görmezden gelinmiştir.⁹⁶ Yeni sosyal yaşam tarzının bireylerdeki hayır işleme duygularında bir zayıflatma meydana getirdiğini⁹⁷ vurgulayan Refik Halid Karay için toplum artık Batılının eğlence tarafını seçmede şahin, hayır işlemede ise devekuşu gibi olmuştur.⁹⁸ Modern bireyler çay partileri, balolar gibi eğlencelerle o kadar meşgullerdir ki, etrafındaki bireylere yardımda bulunacak vakitleri bulunmamaktadır. Hâlbuki eskiden geliri olmayan aileler gözetilir, açlar doyurulur, hatırları sorulur ve yardım istenen kişi menfi bir tutum sergilememiş.⁹⁹ O dönemin kendine özel bir ihtiyaç sahiplerini koruma ve eğitimi için destek olma usulü varmış ve böylece pek çok birey topluma kazandırılarak hayatları kurtarılmıştır.¹⁰⁰ Şimdilerde milyoner sayısının artışıyla ters orantılı olarak yardımseverlik azalmıştır. Refik Halid'e göre eski zenginler toplum için daha faydalıdır. Modern dönem zenginleri ise ihtiyaç sahiplerine karşı insani bir tutum sergilememekle birlikte dini bir görev olan

93 Karay, *Memleket Yazıları-4-, Mutfak Zevkinin Son Günleri*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015), 371.

94 Karay, *Memleket Yazıları-2-, Kırk Yıl Evvel Kırk Yıl Sonra Anadolu'da*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 233.

95 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 537-538.

96 Karay, *Memleket Yazıları-6-, Doğuştan Kadıncıl*, 185. *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramları için bkz. Ferdinand Tönnies, "Gemeinschaft ve Gesellschafft", *Şehir ve Cemiyet*, haz. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 203.

97 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 175.

98 Karay, *Aydede* 1949, 232.

99 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 174, 176.

100 Karay, *Memleket Yazıları-14-, Cihangir Dalkavuşu Tarih*, 358.

zekâttan da habersiz yaşamaktadırlar.¹⁰¹ Refik Halid Karay'ın düşlediği toplum, zenginlik fakiri gözetildiği, maddiyatın hâkim olduğu bir dönemde hayır yaparak manevi duyguların dinamizm kazandığı, statünün yok sayılarak zengin ve fakirin yakınlaştığı bir toplumdur. Bu düşsel toplum yapısında en büyük sorumluluk ise kadına aittir.¹⁰² O bu düşüncelerini şöyle özetlemektedir:

Zengin Garp kadınının yalnız süsünü, modasını mı taklit etmeliyiz? Hayırlı tarafları da olsa gerektir. Bizim paralı bayanlar yaşadıkları masal ülkesinden ne zaman insanların arasına inecekler ve insanlığa yakışır işlere girişecekler? Zenginlik sefaletle kayıtsız ve insafsız kalmasını tarih çok defa affetmemiştir. Hele erkeğinden fazla kendisinden dertliye şefkat, muhtaçlara yardım beklediğimiz zengin kadını ıztırap ve yoksulluğa karşı şu gördüğümüz kadar kaskatı yürekli kesilirse, bundan yalnız utanmak değil, korkmak da lâzımgelir.¹⁰³

Çünkü süse, gösterişe merakı dolayısıyla daha çok tüketen hanımlar, içinde yaşadıkları yokluk döneminde ancak hayırseverlikleri sayesinde vicdan azabından kurtulabilirler ama ne var ki modern dönem kadınları fedakârlıkta bulunabilecek olgunlukta değildir. Onlar sadece kendisiyle ilgilenen etrafına gözleri kapalı bir yapma bebektir. Oysa toplumu hayır işlerine teşvik etmede kadın etkili bir rol oynar, o bu türden işlerle ilgilenmedikçe toplum da bu mücadeleyi bırakır.¹⁰⁴

Refik Halid Karay toplumun kendi kültürüne ait olmayan Batılı adetleri ne kadar kolay ve sorgulamadan kabul ettiğine de hayret eder. Özellikle Noel kutlamaları üzerinden kaybedilen değerleri hatırlatır. Bir Batılı için Noel sadece eğlenceden ibaret değildir. Eğlenceyle birlikte yoksulların, yetimlerin sevindirildiği ve duaların alındığı dini bir yönü de vardır. Hz. İsa'nın doğum günü bir İsevi için Allah korkusunu hissettiği bir zaman dilimidir. Bir Müslüman elbette ki bu heyecanı duyamaz ve dolayısıyla da onun Noel kutlaması eğlenceden öteye geçemez. Hayır işleme tarafını aklına bile getirmez. Bununla birlikte Müslümanların da dini gün ve geceleri bulunmaktadır fakat ben merkezli düşünce yapısı toplumu ele geçirdiği için ne bayramda ne de kandillerde yaşlılar, yetimler ve yoksullar hatırlanmamaktadır. Böyle bir kayıtsızlık hali Refik Halid'e göre herhangi bir dinsel kimlikle açıklanamaz.¹⁰⁵

Aldığı ahlaki eğitimin ve dinlediği nasihatlerin kendisine oldukça tesir ettiğini vurgulayan Refik Halid, ahlaki değerlerin yozlaştığı bir dönemde okullardaki ahlak derslerinin gerekliliğini ve bu derslerin revize edilerek eğitim programına konulmasını savunur. Unutulan değerler ancak bu şekilde yeni nesle hatırlatılabilir ve bireylerin ötekine karşı sorumluluk bilinci geliştirilebilir.¹⁰⁶

101 Karay, *Memleket Yazıları-11-*, *İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 404-405.

102 Karay, *Memleket Yazıları-6-*, *Doğuştan Kadıncıl*, 180.

103 Karay, *Memleket Yazıları-6-*, *Doğuştan Kadıncıl*, 182.

104 Karay, *Memleket Yazıları-6-*, *Doğuştan Kadıncıl*, 180, 184-186.

105 Karay, *Aydede 1949*, 232.

106 Karay, *Memleket Yazıları-16-*, *Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 462.

4.2. Dürüstlük, Adalet, Merhamet ve Vatan Sevgisi

“Dürüst iş görmemek günün gidişidir.”¹⁰⁷ der Refik Halid ve kaybedilen bir başka ahlaki değerden daha üzümlere bahseder. Bununla birlikte yarım yüzyıl öncesine kadar Batılılar tarafından oldukça dürüst olarak anılan Müslüman Türklerin niçin ölçü ve tartıda hile yapmaya başladığını sorgular. Refik Halid, bugünün Batılı tüccarlarından daha dürüst olduğunu vurguladığı eski Türk esnafının hileden korktuğunu belirtir. Ona göre eskiye dair tüm üstün özellikler kaybediliyor ve en önemlisi de bu özelliklerin yerine daha iyileri koyulamıyor. Modern toplumsal yaşamın en önemli problemi hile ve aldatmaca yani bireylerin kendi menfaati uğruna bir diğerini önemsememesidir. Üstelik yapılan hileler birer utanç sebebi olarak da görülmemekte tam tersine marifet sayılmaktadır. Öyle ki hilekâr çırak artık ustasının gözdesi konumundadır.¹⁰⁸ Refik Halid eskiden de toplumda hilekârlığın bulunduğunu ifade etmekle birlikte aldatmanın da bir sınırı bulunduğuna dikkat çeker ve eski dönemde Allah’tan ve kullardan korkulduğunu dolayısıyla da sorumluluk duygusunun daha ağır bastığını anlatır. Hilekârlığın altında yatan sebebi insanın hep daha fazlasını istemesi şeklinde açıklar. Çünkü ekonomik gücü elinde bulundurma isteği insanın hırsını tetikleyen önemli parametrelerden biridir.¹⁰⁹ Dolayısıyla yüzyılın en gerekli ahlaki davranışlarından biri Batılı usulü alışveriştir.¹¹⁰ Çünkü Batı’da satıcı nezaketsizliği ve hilesiyle karşılaşmamaktadır.¹¹¹ Oysa Türk toplumunda özellikle de savaştan sonra ticaret ve alışveriş ahlaki tamamıyla değişmiştir. Satıcı ve alıcı arasında güven kalmamış aralarında dürüstlerin de bulunmasına rağmen genel olarak esnaflar “bî insaf” olarak anılır olmuştur.¹¹² Alışveriş artık bir oyundan ibarettir. Bu oyunda satıcının hedeflediği temel strateji aldatmak, alıcının nihai hedefi ise aldatılmamaya çalışmaktır. Gündelik yaşam pratikleri arasında bireyler tarafından içselleştirilen bu oyun normalin dışında bir duruma işaret eder ve bireylerin ontolojik bir güvensizlik hali yaşamasına neden olur. Ahlaki değerlerin hiçe sayıldığı bir toplumda satıcı ve alıcı arasında bitmek bilmeyen bu mücadelede alışveriş yapmak Refik Halid Karay’ın ifadesiyle “ruh yorgunluğu”dur.¹¹³ Ayrıca satıcı ve alıcı birbirine karşı iki ezeli düşmandır zira satıcı hilekârlık hünerini sergileyip alıcıyı aldattıktan sonra alıcının ardından alay eden, alıcı ise güven duygusunu yitirmiş ve aynı zamanda da aldanmadığını düşünen fakat en çok aldatılan kişidir.¹¹⁴

Refik Halid Karay eskiye dair ve özlemle yâd ettiği pek çok dürüstlük örneğinden bahseder. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

107 Karay, *Aydede 1948*, haz. Mustafa Apaydın (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2013), 167.

108 Karay, *Aydede 1948*, 166-168.

109 Karay, *Aydede 1949*, 292.

110 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 357.

111 Karay, *Memleket Yazıları-10-, Bir Denizden Bir Denize*, 42.

112 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 341-342.

113 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 350-351.

114 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 353, 355.

Değirmendere iskelesine -30 yıl kadar eskiye ait bir vakadır- köylüler odun getirirlermiş. Orada bir direk dikiliymiş, direğe de içi para dolu bir torba asılıymış. Köylü getirdiği odunu kendisi tartar, evvelce odun tüccar ile kararlaştıran fiat üzerinden bedeli ne tutuyorsa –ancak bunu- torbadan alır, geri döner, gidermiş. Ne kontrol, ne hile, ne hırsızlık, yani günün tâbirile “atlatmak-kaynatmak”, en ufak bir terbiyesizlik, ahlâksızlık, vicdansızlık yok!¹¹⁵

Alıntıda açıkça görüldüğü üzere, dürüstlük, kendi kültürel kodlarımızda var olan bir mefhumdur fakat artık gelinen nokta ahlaki olmayan davranışlarla iftihar etmektir. Refik Halid Karay'ın bu duruma çözüm önerisi ise toplumda yerleşmeye başlayan aldatma zihniyetini yok etmek ve gelecek nesle devredilmesini engellemektir. Dolayısıyla burada en önemli görev ailenin ve yine eğitim sisteminindir.¹¹⁶

Refik Halid'in çok önemseydiği değerlerden biri de adalettir çünkü yeryüzüne düzenin hâkim olabilmesi, bireylerin adil olmasına bağlıdır. Adaleti tesis etmedeki en önemli kural geç kalmamaktır. Dolayısıyla suçsuzluğundan emin olunan kişiye karşı intikam duygularıyla hareket edilmeden hakkını zamanında teslim etmek gereklidir. Adalette bahane üretmeye yer yoktur ve geç gelen adalet suçsuz olan bireye eziyettir. Soyu, dili, dini kimliği ne olursa olsun adalette kişisel düşmanlıklar paranteze alınır zira aslolan bireyin suçsuz olmasıdır. Ayrıca adaleti sağlamak cesur olmayı gerektirir. Bu sebeple adaleti sağlayacak kişi hiçbir şeyden ve kimseden korkmamalıdır.¹¹⁷

Refik Halid'e göre adalet sistemi çok ağır işlemektedir. Böyle olunca da suçlular cezaya çarptırılma korkusundan daha az etkilenmekte buna paralel olarak da toplumdaki suç oranları artmaktadır.¹¹⁸ Ama ne var ki adalet ve eşitlik yeryüzünde hiçbir zaman tam anlamıyla sağlanamayacaktır. İnsanın hayatı nasip ve tesadüflere bağlıdır.¹¹⁹ Hatta böyle olduğundan bazen suçsuzken suçlu, suçluysen suçsuz konumuna düşülebilir ama insanın tam anlamıyla adalet ve eşitlikten nasibini alamaması genel olarak kendi yaptıkları nedeniyledir. Onun hırsı, tamahı, bir ötekini kardeş olarak değil de düşman olarak görmesi ve kendinden daha değerli bulmaması içinde bulunduğu durumdaki adalet ve nezaketsizlikten daha iyi bir muameleyi hak etmediğinin kanıtıdır.¹²⁰

Refik Halid Karay dünyada tam anlamıyla adaletin sağlanamayacağını kabullense de bireylerin her zaman ahlaki bir sorumluluk duygusuyla hareket etmesinden yanadır ve toplumu hakşinas olmaya davet eder. Görünenden

115 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 571.

116 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 573.

117 Karay, *Memleket Yazıları-11-, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 319.

118 Karay, *Memleket Yazıları-12-, Karga Bana Dedi ki: Mizah Yazıları*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2016), 50.

119 Karay, *Delî*, 183.

120 Karay, *Tanrı'ya Şikâyet*, 16, 55.

hareketle görünmeyen de kıymetinin takdir edilmesini ister. Bu konuda Mimar Sinan'dan örnek verir. "Evet, Mimar Sinan varlıklarıyla herkesi büyüleyen devasa eserler meydana getirmiştir fakat onu hem maddi hem manevi olarak destekleyen devlet ricali, sadrazam ve padişah olmasaydı Mimar Sinan ne yapabilirdi?" diye sorar ve bu soruya "Herhalde küçük yapılara gücü yeter ve unutulup giderdi." şeklinde cevap verir. Mimar Sinan'ın yeteneği ve dehası ortadadır ama aynı zamanda etrafındakiler de onun farkındadır. Bu sebeple ona hak ettiği değeri göstermişlerdir.

Refik Halid Karay Mimar Sinan'ın kalıcı olmasını zaman ve mekân bağlamında açıklar çünkü Mimar Sinan'ın yaşadığı zamanda başka bir ülkeye gitmeyi düşünmemesi etrafındakilerin ona adilane davranıp kıymetini bilmesi sayesinde. Tam tersi bir durum söz konusu olsaydı Mimar Sinan eserlerini bilgi ve yeteneğini destekleyen başka bir ülkede meydana getirecekti.¹²¹ Dolayısıyla adaletili olmak ve hak edene hakkını teslim etmek hem birey hem de toplum için faydalıdır.

Refik Halid'in adalet konusunda şikâyetçi olduğu nokta hak etmeyen bireylerin takdir görmesidir. Çünkü böyle olduğunda gerçek hak sahiplerinin değeri düşmektedir. Özellikle kendi sahasında herkesin üstat olarak anılmasına karşı çıkan Refik Halid, unvan vermedeki adil olmayan durumu bilgisizlikle açıklar. Kimin üstat olup olmayacağı, kelimelerin hangi manaya işaret ettiklerini öğrendikten sonra bilinebilir. Refik Halid birilerinin unvan almasından değil, unvanın gerçekten hak edene verilmesini dert edinmiştir yani adaletten yanadır.¹²²

Refik Halid Karay'ın dünyadaki düzenden hareketle adalet meselesine yaklaşımının teslimiyet içerdiği söylenilebilir. Her ne kadar adaletle uyuşmayan durumlarda bile insanın bilemeyeceği bir hikmet olduğunu savunan dervişane fıkralardan hoşlanmadığını dile getirirse de yine de böyle fıkralarla teselli bulduğunu itiraf eder. İnsanın aceleci özelliğine dikkat çekerek dünyadaki düzensizlikten şikâyet etmeden ilahi adaleti beklemenin belki de daha yerinde bir davranış olduğunu belirtir.¹²³

Refik Halid Karay'ın merhamet algısı eylemseldir. Kaleme aldığı yazılarda toplumda bu konuda gördüğü eksikleri dile getirir ve eksiklerin giderilmesi için çaba sarf edilmesini bekler. Gerekli çabayı gösterenleri de takdir eder.¹²⁴ İnsan, hayvan ve bitkilere karşı oldukça hassas olan Refik Halid, şefkat ve merhamet duygularıyla ortaya çıkan vakıfların öneminden bahseder. Eskilerin bir yandan kimsesizler, hastalar, yaşlılar, evlenecekler ya da herhangi bir felakete

121 Karay, *Aydede 1949*, 152-153.

122 Karay, *Memleket Yazıları-3-*, *Edebiyatı Öldüren Rejim*, 87-88.

123 Karay, *Memleket Yazıları-11-*, *İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 61-62.

124 Karay, *Aydede 1949*, 302.

uğrayanlara karşı insanların *Gemeinschaft* ruhuyla fedakârlıkta bulunarak yardımda bulunduğunu öte yandan da hayvanlar için barınak yapılması ve yiyecek ihtiyaçlarının karşılanması için ciddi manada paralar ayırdıklarını kaydeder. Ayrıca hayvanlara fazla yüklenilmesinden rahatsız olduğunu hatta çiftçileri sivrisinekten korumak için yüksek yerlere pekmez sürüldüğünü ve bunun için de yine vakıfnameler hazırlandığını belirtir. Dilsizler, körler ve sağırılar için de ayrı vakıflar bulunduğunu ekler. Kendi dönemiyle kıyaslandığında eski toplum yapısının daha duyarlı olduğunu, şimdilerde ise kimsenin bir başkası için fedakârlıkta bulunmadığını dile getirir. Yeni nesil ne bu vakıfları koruyabilmiş ne de yenilerini yapmayı düşünebilmiştir.¹²⁵

Hayvanları sevmeyen bir bireyin insanları da sevmeyeceğini iddia eden Refik Halid Karay, tanıdığı tüm vicdan sahibi ve iyi insanların hayvanlara karşı merhametli ve sevgi dolu olduğunu vurgular. Tanınmış büyük şahsiyetler ve ün yapmış sanatkarların özellikle kedileri çok sevdiğini ifade eden Refik Halid, İslam Peygamberi'nin de kedilere muhabbet duyduğunu anlatır. Ayrıca kedileri sevmesi dolayısıyla Ebu Hureyre yani Kedilerin Babası şeklinde anılan sahabeyi de örnek gösterir. Çünkü onun zihninde tanımladığı şekliyle gerçek insan, bir hayvanın çektiği acıyı hissedebilen duyarlı kişidir.¹²⁶ Hayvanlara şefkat ve merhamet duygularıyla davranan bireylerden oluşan toplumların da kolayca dağılmayan, birbirine bağlı ve kimsenin yıkamayacağı bir medeniyete sahip olduğunu söyleyen Refik Halid Karay¹²⁷ yazılarıyla toplumu her seferinde bu konuda bilinçlendirmeye gayret etmiş ve verilen sözlerin uygulamaya geçirilmesi için çaba sarf etmiştir denilebilir.

Refik Halid Karay'a göre ahlaki değerlerin hatırlatılması için çeşitli levhalar düzenlemek, bu konu hakkında kitaplar basıp dağıtmak yeterli değildir. Her birey yaşam pratikleri içinde bir diğere olumlu örnek teşkil etmelidir. Ağaca muhabbet duyulmasını, ormana saygı gösterilmesini sağlamak için eyleme geçilmelidir. Örneğin Noel'de çam ağacı katliamını önlemek gerekmektedir. Batılılaşmada bu gibi kötü bidatler bırakılmalıdır.¹²⁸ Çünkü Refik Halid, ağaca hürmet gösterilen ülkelerde ahlaki güzelliğin de geliştiğini düşünmektedir. Ayrıca ağaca duyulan muhabbet, ahlak ve kültürün sembolüdür. Dolayısıyla eserlerinde ağaç sevgisini aşılacak sanatçılara ihtiyaç vardır zira bu muhabbetle yetiştirilen bir çocuk ileride topluma zararı dokunmayacak bir birey olacaktır.¹²⁹ Zaten kendi yurdunun ağaçlarına muhabbet beslemek bireyin içindeki vatan sevgisini de ortaya çıkarır. Çünkü yurdundan ayrı düşen bireyler memleketinin ormanlarına, denizlerine, dağlarına aşırı düşkünlürlere ve durmadan onları hayal ederler. Refik Halid için her

125 Karay, *Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 535-536.

126 Karay, *Memleket Yazıları-8-, Ağaç ve Ahlâk*, 127, 131, 147.

127 Karay, *Aydede* 1949, 302.

128 Karay, *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 626.

129 Karay, *Memleket Yazıları-8-, Ağaç ve Ahlâk*, 67-69.

ağaç birbirinin aynıdır fakat insanın kendi memleketinin insanlarıyla hemşeridir. Ayrıca o kendi vatanını kökleriyle kucakladığından bu hemşeriye başka ülkelerde karşılaşma imkânınız yoktur ve yabancı memlekette gördüğünüz her ağaç vatan özlemini biraz daha perçinlemektedir.¹³⁰

Hayatı özellikle milli ve dini duygular üzerinden yorumlayan Refik Halid Karay için tam bir memleket aşığıdır denilebilir. Zira uzun yıllar sürgünde kalması nedeniyle içinde derin bir memleket özlemi biriktirmiş ve bu özlem onun memleket sevgisini her gün biraz daha arttırmıştır. Çünkü ikinci sürgün tecrübesi döneminde dili ve kültürü kendisinininkine benzemeyen pek çok birey arasında yabancılaşmış bu nokta da anılarına sığınmıştır. Refik Halid'in düşüncesinde insanın kendi vatanı biriciktir. Dolayısıyla ister kötü şartları bulunsun isterse mamur olsun her halükarda inan vatanını sever ve ondan ayrı kalmak istemez.¹³¹ Şartlar vatandan ayrı kalmayı gerektirdiğinde ise insan kendini bulunduğu yere ait hissedemez. Refik Halid Karay da sürgün yıllarında kendini gittiği ülkenin bir bireyi olarak görmemiş hatta kimliğindeki Türk vatandaşı ibaresinin değişmesini istememiştir çünkü kimliği onun vatanıyla olan tek bağıdır ve bu bağın yok olmasına rızası bulunmamaktadır. Fakat yazdığı yazılar nedeniyle Halep'ten de ihracı istendiği zaman kimliğini taşıdığı vatanın zaten onu kendinden saymadığını düşünerek mecburen yabancı tabiiyetine geçmeyi kabul etmiş ama bu durumdan büyük üzüntü duyduğunu da ifade etmiştir.¹³²

Refik Halid Karay'ın, eserlerinde vatan sevgisini vurgulamak için iki sembol kullandığı görülür. Bunlar; bayrak ve çocuktur. Ona göre gurbette karşılaşılan ırkdaş bir çocuk tıpkı bayrak gibi milli duyguları harekete geçirir ve aynı zamanda da vatan özlemini biraz olsun dindirir. Refik Halid Karay bu duygularla "Ayşegül" Hikâyesini yazmıştır. Ayşegül bir Türk kızdır ve ona rastlayan Refik Halid memleket çocuklarına duyduğu hasreti –ki vatan sevgisiyle eş değer görmektedir- kelimelere dökerek gönlündeki sızıyı dile getirmiştir.¹³³ *Dişi Örumcek* romanında ise bayrağı ön plana çıkaran Refik Halid Karay'ın hem bayrak hem de çocuk sembolünü kullanarak vatan sevgisini anlattığı yazısı ise *Ay Peşinde*'dir. Refik Halid bu yazısında alegorik bir anlatımla vatanın güzelliklerini, bölünmezliğini, bağımsızlığını ve vatan sevgisinin adeta bir din gibi birleştirici bir unsur olduğunu, sivil dini çağırıştırır bir tonla,¹³⁴ vurgulamaya çalışır. İzmir'in işgalinden çok etkilendiğini belirten yazar¹³⁵ Türk- Yunan mücadelesini "vatan masalı" şeklinde kurgulayarak milli duyguları harekete geçirmeyi amaçlamıştır. Yazıda söz edilen bereketli topraklar İzmir'dir ve dünyalar güzeli kız İzmir'in

130 Karay, *Makyajlı Kadın* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2009), 62-64.

131 Karay, *Memleket Yazıları-18-, Atatürk'e Eğilen Bir Sürgün*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2017), 395.

132 Karay, *Bir Ömür Boyunca*, 157, 240-241.

133 Karay, *Memleket Yazıları-5- Pek İyi Hatırlarım*, 585-586.

134 Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 18.

135 Karay, *Minelbab İlelmihrab* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2015), 194.

limanıdır. Buraya göz diken sergerdeler ise Yunanlılardır. Refik Halid'e göre düşmanların başarılı olabilmesi Hilal'i ortadan kaldırmakla mümkündür. Hilal'in genelde bayrağı özeldir ise İslam'ı sembolize ettiği söylenilebilir çünkü dünyalar güzeli kızın yüzünü güldüremeyen sergerde kâhine ne yapması gerektiğini sorduğunda kâhin ona Hilal'i göstererek: "Onu kırmazsan sultan sana gülmez zira o var oldukça sen ipek giyemezsin, şarap içemezsin ve rahat edemezsin!" şeklinde uyarıda bulunmuştur. Dolayısıyla düşmanın bu topraklara yerleşebilmesi bayrağı indirip İslam'ı ortadan kaldırmasına bağlıdır. Yazının devamında sergerde Hilal'i kırmanın kolay olduğunu düşünerek askerlerini toplar ve Hilal'e saldırmaya çalışır fakat birlik ve beraberliği sağlayan millet, sergerdeyi başarısızlığa uğratır. Böylece bayrak bereketli topraklarda dalgalanmaya devam eder.¹³⁶ Yazının genelinde millet olma bilincine dikkat çeken Refik Halid Karay'a göre: "Bir vatanın asıl sahibi o milletin kendi şuuru ve benliğidir."¹³⁷

Refik Halid Karay için bir insanın doğup büyüdüğü topraklarda özgürce yaşaması kadar zamanı geldiğinde yine aynı topraklarda yaşama veda etmesi de büyük önem taşır. Onu bu düşünceye sevk eden parametrelerden biri ömrünün uzun bir devresini sürgünde geçirmiş olmasıdır. Dolayısıyla vatanından ayrı ölmek ve başka bir memlekette gömülmek onun baş kaygılarından biridir. Bu kaygıyı duymayan kişi ise dünyanın en bahtiyarlılarından. Gurbette bulunduğu sıralarda Refik Halid Karay'ın zihnini en çok meşgul eden düşünce; ölüm kendisini bulmadan vatanına kavuşup kavuşamayacağıdır.¹³⁸

5. OTANTİK BİR TECRÜBE OLARAK ÖLÜM

İnsanın en temel varoluşsal kaygılarından biri de ölüm gerçeğidir. Varlığın değişmez ötekisi olarak ölüm,¹³⁹ insanlık tarihinin başlangıcından şimdiye dek süregelen destanlardan masallara, şiirlerden felsefi yazılara kadar pek çok metnin içeriğine yansıyan ve hatta kutsal metinlerde hatırlatılan dolayısıyla da unutulması güç sabit bir düşünce;¹⁴⁰ insan bilincinde varlığını sürdüren bir olgudur. Ölüm insanın en büyük hakikatidir ve imgelenemez, insan zihninde tasavvuru yoktur, algılanmaktan uzaktır ama öte yandan kaçınılmazdır.¹⁴¹ Bu durum fikri metinlerden biri olan Gilgamiş Destanı'nda¹⁴² şu şekilde ifade edilmiştir:

136 Karay, *Ay Peşinde* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 7-11.

137 Karay, *Aydede* 1949, 35.

138 Karay, *Memleket Yazıları-11 - İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 69-70.

139 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. Nurgül Demirdöven, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 11.

140 Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı*, 2. Baskı (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016), 2.

141 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 11, 25-26.

142 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 2.

Asla çizilmedi

Ölüm'ün sureti:

(Yine de) ezelden beri

Tutsağıdır(?) (onun), insanoğlu!¹⁴³

Ölümün tutsağı olma bilinci insanın ölümsüzlüğü yakalama çabasını daima diri tutan bir dürtüdür ve aynı zamanda varoluşunu şekillendirir çünkü ölüm düşüncesi/kaygısı diğer tüm şeyleri baskılar.¹⁴⁴ İşte bu noktada insan, varlığını sürdürme gayretiyle ölüme de yaklaştığının farkındalığında uzlaşma ve çatışma eğilimi içerisinde yaşar.¹⁴⁵ Bu sebeple onun gündelik işi ölüm evini inşa etmektir zira yaşarken ölüme doğru bir akış bulunur, tüm yollar ölüme doğrudur ve zamansal varlığın sonu geldiğinde ise artık ölüm de bitmiş olur.¹⁴⁶

Ölüm her insanın düşünsel boyutta kabullendiği ve kaygı duyduğu bir gerçekliktir fakat pratikte ise hep bir başkası için vardır. Birey kendi varlığının sonunun geleceğine inanmak istemez ve sanki ölümlü değilmişçesine hareket eder.¹⁴⁷ Dolayısıyla ölüm için verilebilecek bir cevap yoktur, tecrübe edilemez, geriye dönmenin imkânsız olduğu bir uzaklıktır.¹⁴⁸ Bunun doğal bir sonucu olarak da tecrübe edildiği an, onu aktarma imkânı ortadan kalkmış olur.¹⁴⁹ Aynı zamanda da kimse başka bir birey için ölemez. Her birey biricik olan ölümünü kendisi yaşar. Bu yönüyle ölüm onun için otantik bir tecrübedir. Başkası için ömrünü feda edebilir, yaşamına son verebilir ama bu diğerinin ölümü değildir çünkü ölüm devredilemez.¹⁵⁰

Ölüm yaşamın diğer yüzü olarak onunla iç içedir ve böylece ölüm düşüncesi yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır fakat bu düşünce yaşamı sönükleştirmekten ziyade zenginleştirir zira ölümün fiziksel boyutu insanı değiştirirse de ölüm düşüncesi onu muhafaza eder. Peki, ölüm düşüncesi insanı nasıl ve neye karşı muhafaza eder? Bu soruyu Heidegger'in kavrayışıyla açıklamak mümkündür. Heidegger'e göre dünyadaki varoluşun şekli iki türdür. Bunlar: "varolmayı unutma" hali ve "varolmayı düşünme" halidir. "Varolmayı unutma" halinde yaşamını sürdüren birey sadece madde dünyasındadır ve sıradan günlük işlerle meşgul olmaktadır.

143 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 44.

144 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 2.

145 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 34.

146 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 12, 211.

147 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 28.

148 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 232, 260.

149 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 12.

150 İnceleyebildiğimiz kadarıyla, Karay'ın eserlerinde Heidegger'in adı da eserleri de geçmez. Bununla birlikte, örneğin hem Heidegger'in hem Karay'ın ve hem de aynı dönemde yaşamış fakat farklı kültürlerde yetişmiş öteki bazı düşünürlerin, örneğin, ölüm gibi bazı hayati konulara yaklaşımlarında benzerlikler tespit etmek mümkündür. Bu durumun, söz konusu düşünürlerin yaşadıkları dönemin sosyal, kültürel ve daha da önemlisi siyasal şartlarından kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Bu düşünürlerin öne çıkanlarından biri de Heidegger'dir. Konuyla ilgili bkz. Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, çev. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), 219-246.

Bu işlerin içinde kendini kaybeden birey, düzey kaybı yaşamış ve sonuç olarak kaygıları da sıradan olaylar üzerine olduğundan hayatın anlamını yitirmiştir. Oysa “varolmayı düşünme” halinde yaşamını sürdüren bir birey, işlerin olmağı üzerinde kafa yorar ve oluşa duyduğu hayranlığı belirtir, gidişata takılmaz. Böyle bir varoluş sürekli bir varoluşun bilincinde olmaktır. Bununla birlikte varoluşun sorumluluklarını da bilmektir. İnsan, her günkü alışmış tabiatıyla “varolmayı unutmama” halinde bulunur. Bu sıradanlığı getirir ve inotantik bir tecrübedir. Bireyin kendinin farkında olmadan, yönlendirilerek, kaçarak, teskin edilerek yaşadığı bir var olma tarzıdır. Hâlbuki “varolmayı düşünme” halini yakalayan birey kendinin oldukça farkındadır ve otantik bir var olma tarzında yaşar. Sınırlılıklarını, özgürlük alanını bilir aynı zamanda da kaçınılmaz sonla yüzleşir ve bundan kaygı duyar. Bu noktada sorulması gerekli olan: “İnsan ‘varolmayı unutmama’ halinden ‘varolmayı düşünme’ haline nasıl geçiş yapabilir?” sorusudur. Soru, ölüm gerçeği ile cevaplanabilir zira insanı sarsan deneyimler olmalı ki “varolmayı düşünme” haline geçebilsin. Dolayısıyla ölüm, birey için benzersiz bir sarsıcı gerçekliktir ve yaşamı otantik var olma tarzına çeviren bir durumdur. Hayatı büyüten ölüm düşüncesidir. O olmadığında her şey anlamını yitirir çünkü ölüm, insan tabiatının tamamlayıcısıdır.¹⁵¹

Her insan gibi ölüm kaygısı/ korkusu taşıyan ve bunu tüm yazılarına yansıtan Refik Halid Karay'ın “varolmayı düşünme” halinde yaşamını sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Daima yaşam üzerine kafa yoran, soran, sorgulayan biri olarak Refik Halid'in taşıdığı ölüm kaygısı/ korkusu onu “varolmayı unutmama” halinden “varolmayı düşünme” haline geçirmiştir denilebilir. Çünkü Refik Halid “varolmayı unutmama” halindeyken kendisine adeta ‘uyandırıcı saatler’ gibi ölümü hatırlatan çeşitli araçlar bulunmaktadır.¹⁵² Ona ölümü ihtar eden ve ölüme dair duyduğu kaygı/ korkuyu arttıran parametreler şu şekilde sıralanabilir:

- Her gün aldığı ölüm tehditleri
- Bekirağa Zindanı'nda alıkonması
- Sürgün tecrübesi
- Daha çocukluğundan itibaren pek çok cinayete şahit olması, arkadaşlarını kaybetmesi
- Savaşların olumsuz sonuçları
- İçinde yaşadığı dönem şartları¹⁵³
- ‘Bir hiç olma’ düşüncesi¹⁵⁴

151 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 144, 266-268.

152 Karay, *Guguklu Saat*, 142.

153 Karay, *Memleket Yazıları-14-*, *Cihangir Dalkavuşu Tarihi*, 324, 476-478; Karay, *Guguklu Saat*, 140-144 ve Karay, *Memleket Yazıları-5-*, *Pek İyi Hatırlarım*, 355.

154 Karay, *Bu, Bizim Hayatımız*, 238.

- Epikürist olması¹⁵⁵
- Kendinden yirmi dört yaş küçük bir hanımla evlenmesi¹⁵⁶
- Romanlarını elli yaşından sonra kaleme alması¹⁵⁷

Bu temaları eserlerinde sıklıkla vurguladığı görülen Refik Halid Karay için en korkutucu olanı ise gurbette, hiç tanımadığı, ait olamadığı bir memlekette yaşamının sona ermesi ve oraya gömülme düşüncesidir ki Halep'te yazmaya başlayıp İstanbul-Erenköy'de bitirdiği, Refik Halid'in kendisini anlattığı *Sürgün* adlı romanında bu korku açıkça görülmektedir. Zira Refik Halid'i temsil eden Hilmi Efendi'nin en büyük dileği kendi memleketinde ölmek ve oraya gömülmektir.¹⁵⁸ Yine Refik Halid'in kendisiyle özdeşleştirdiği *Nilgün* romanının ana karakteri Ömer de gurbette ölmekten duyduğu korkuyu dile getirmekte ve hatta sevdiklerinden de önce ölmeyi istemektedir.¹⁵⁹ Dolayısıyla Refik Halid'in ölüme yüklediği anlamlardan birinin ayrılık olduğu söylenilebilir çünkü o:

İçinde ayrılma sahnesi olmayan romanlar pek azdır; zaten hayat böyledir, halka halka ayrılıklardan örülmüş bir zincirdir ve sonunda bir halka daha vardır, o kopar ve bizi ebedi ayrılığa kapıp götürür. En genç yaşımızdan, ölümlü ve ölümsüz, çeşit çeşit ayrılıklara alışmaya başlarız.¹⁶⁰

Alıntıda dile getirilen duygular, Karay'ın sürgün tecrübesine vurgu yapmakta aynı zamanda da ölümün her şeyden ebedi olarak ayrılma olduğunu tüm yalınlığıyla ifade etmektedir. Bununla birlikte Refik Halid, yaşamının gurbette son bulmadığına dair sevincini de yazılarında paylaşmıştır.¹⁶¹

Refik Halid'in ölüme yüklediği bir diğer anlam "hiç olmak" tır.¹⁶² İnsan kendi ölümünden ve bu ölümün sonucunda bir hiç olacağından, tüm ününü kaybetmekten korkar ve bu korkunun yeri belirlenemez. Ne yüzleşilebilmesi ne de anlaşılabilmesi mümkün olmayan korkunun sonucunda ise çaresizlik duygusu baş gösterir.¹⁶³ Bu nedenle ölüm hakkında çok fazla düşünülmemesi gerektiğini çünkü insanın bilgeliğinin yaşam üzerine düşünmesiyle ortaya çıktığını belirten Spinoza'yla¹⁶⁴ aynı doğrultuda görüş bildiren Refik Halid'e göre insan, ölüm karşısında acizdir. İnsanın ölüme karşı duyduğu korku ölümü engelleyemez ve hatta geciktiremez bile. Ölümü beklemek ve istemek yersizdir zira zaten bir gün kendiliğinden gelecektir. Çaresizliğine ahirete inanmakla teselli bulan Refik

155 Karay, *Memleket Yazıları-5-*, *Pek İyi Hatırlarım*, 44.

156 Karay, *Memleket Yazıları-6-*, *Doğuştan Kadıncıl*, 369.

157 Şerif Aktaş, *Refik Halit Karay*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 97.

158 Karay, *Sürgün* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2016), 39.

159 Karay, *Nilgün*, 476.

160 Karay, *Çete* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 157.

161 Karay, *Memleket Yazıları-2-*, *Kırk Yıl Evvel Kırk Yıl Sonra Anadolu'da*, 200.

162 Karay, *Bu, Bizim Hayatımız*, 238.

163 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 270.

164 Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 6.Baskı (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 249.

Halid, ölümü düşünmek yerine ölümden sonrasının var olmayı devam ettireceği düşüncesine inanmayı tavsiye eder.¹⁶⁵ Çünkü ölüm, insanın dünyaya geldiği anda elde ettiği bir hak olan ölümsüzlüğü vaat eder ve bu vaat kesinlik taşır.¹⁶⁶ Onun için yaşam, ölümü düşünmek için çok kısadır ve yaşarken tek dileği sağlıklı, uzun bir ömür sürmektir.¹⁶⁷ Yaşamın en kötüsü bile ölümden daha iyidir.¹⁶⁸

Refik Halid Karay'ın ölüme yüklediği bir başka anlamı, kar ile kurduğu analogide bulmak mümkündür. Bu analogide kar gibi kefen de beyazdır ve karın her yeri kaplaması gibi kefen de ölüyü örtmektedir. Kar soğuktur, ölüm de... Karın erimesi gibi ölü beden de çürür. İşte aldıkları bu son halleriyle ikisi de çirkindir.¹⁶⁹ Sonuç olarak ölüm, güzelliğin yitimi, bir bozulmadır.

Ve ölüm, Refik Halid için her insanın kaderidir.¹⁷⁰ Refik Halid'in bu görüşü Homeros'un *Ilyada Destanı*'nda yer alan "Ölüm, insanın kader payıdır." şeklindeki Tanrıça Hera'nın sözleriyle örtüşmektedir. Aynı zamanda birey için dünyanın faniliği, insanlığın ise sürekliliğinin vurgulandığı destanla¹⁷¹ Refik Halid'in beşik ve tabut döngüsü de benzerlik göstermektedir. Bu döngüye göre insan daha doğduğu andan itibaren tahtayla temas haline geçer. Onu, önce beşiğe koyarlar, ardından sırasıyla tahta iskemle, tahta çember ve tahta oyuncaklarla kuşatırlar. İlim yolunda yıllarca tahta sıraya oturur ve tahtayla bağı kuvvetlenir. En nihayetinde kaçınılmaz son kendini bulur ve tabuta, Refik Halid'in adlandırmasıyla 'ahret ambalajı'na konulur. Böylece ilk evi tahta olan insanın son evi de tahta olur. Mezarının başında biten ağaçtan da ya bir beşik ya da bir tabut yapılır, doğanlar beşiğe ölenler de tabuta konularak nesillerce süren bir döngü meydana getirilir.¹⁷² Çünkü dünya yaşamlı olduğu kadar ölümlüdür.¹⁷³

Herkesin varoluşsal olarak ölüm kaygısı/ korkusu taşıdığını belirten Refik Halid¹⁷⁴ bu kaygı/ korkunun daha çocukluktan itibaren başladığını vurgular.¹⁷⁵ Bir Epikürist olarak ölümün gecikebileceği kadar gecikmesini diler ve yaşamın tadını çıkarmaya ama aynı zamanda da ölümsüzlüğü yakalamaya çalışır. Kierkegaard'a göre "Ne de olsa öleceğiz, o zaman zevk ve sefamıza bakalım." düşüncesine sahip olmak yaşamı arzulamaktan başka bir şey değildir.¹⁷⁶ Refik Halid de yaşamı arzuladığını hem sözel hem de fiili bir şekilde ortaya koymaktadır. Ölümünden bir gün önce sevdiği yemekleri yemiş, İstanbul'u doyaya seyretilmiştir.

165 Karay, *Bir Ömür Boyunca*, 300.

166 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 215-216.

167 Karay, *Bir Ömür Boyunca*, 237, 300.

168 Karay, *Memleket Yazıları-6-, Doğuştan Kadıncıl*, 163.

169 Karay, *Bir İçim Su* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 170.

170 Karay, *Çete*, 145. Ayrıca bkz. Karay, *2000 Yılın Sevgilisi* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 189.

171 Homeros, *Ilyada*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, 7. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 124, 355.

172 Karay, *Memleket Yazıları-11-, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 29-30, 59.

173 Karay, *Bugünün Saraylısı* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2014), 81.

174 Karay, *Guguklu Saat*, 105.

175 Karay, *Ago Paşa'nın Hatıratı*, 83.

176 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 197.

Böyle davranmasının nedeni ertesi gün ciddi bir ameliyat geçirecek oluşu yani yaşamının sona ereceği korkusudur. O, aynı zamanda ölümün bir gün kendisini bulma fikrini taşımanın dünyaya daha çok bağlanmayı da beraberinde getirdiğini hatta yaş ilerledikçe bu bağlılığın arttığını ifade etmiştir.¹⁷⁷ Bu noktada ölümsüzlüğü yakalamak önemlidir. Refik Halid'in de ölümsüzlüğü yakalama arzusu taşıdığı açıktır zira sanat için duyulan istek, bireysel bir "ölümsüzlük dürtüsü" dür denilebilir.¹⁷⁸ "Ölümsüzlük dürtüsü" Refik Halid'in yazılarında net bir şekilde görülmektedir ve ona göre sanatçı, ölümü durdurabilen eserler meydana getiren kişidir çünkü sanat, geçici olanı kalıcı kılar, yok olacağı sabit tutar ve böylece sanatkar ölümsüzlüğü yakalar.¹⁷⁹

Ölümsüzlük düşüncesi ölümlü bireylerin sığınağıdır¹⁸⁰ ve bu sebeple insan ölümsüzlüğü yakalamak için çabalar. Bu çabayı Bauman'ın şu ifadeleriyle açıklamak mümkündür:

Ölüm, geldiğinde, işimizi bitirmeden, görevimizi tamamlayamadan acımasızca bizi yarıda kesecektir. Şimdiden, henüz sağken ve ölüm uzak ve soyut bir olasılık olarak kalırken, ölüm hakkında bu denli endişe duymamızın nedeni budur... Duygularımızı ve çabalarımızı, şimdi ve gelecekte yazgısını izlemeyi dilediğimiz ve hiç bitmeyen başarı zincirleri olması umuduyla yardım etmeyi istediğimiz kurumlara ve gruplara adarız. Koleksiyonculuk yaparız-antikalar, tablolar, pullar, baskılar ya da andaçlar toplarız- bunu yaparken koleksiyonumuzun hiçbir zaman eksiksiz olamayacağını ve "bitmeyeceğini" ve eksikliğini, getirdiği en heyecan verici tatmin duygusu olduğunu gayet iyi biliriz. Yaratıcıya dönüşürüz; bir sanatçının, ressamın, yazarın "ömürünü adadığı eser" hiç "doğal" sonucuna ulaştırılabilir mi?¹⁸¹

Alıntıdan anlaşılacağı üzere ölümsüzlüğü yakalama arzusunun dışı vuran edimlerinden biri koleksiyon yapmaktır. Refik Halid Karay'ın da bir kaşık koleksiyonu vardır ve bir kaşık koleksiyonu yapması, yukarıda belirtildiği üzere ölümsüzlüğü yakalama arzusu taşıması olarak yorumlanabilir. Her biri ayrı sanat eseri olan ve ölümünden iki yıl önce üç bin iki yüz on iki adete ulaşan kaşıklar, Refik Halid'in kendinden geriye bırakacağı ebedi hatırlatıcılarıdır.¹⁸² Aslında daha çok anahtarlar ilgi duyan ve anahtarlar derin manalar da yükleyen Refik Halid, maddi durumundan dolayı bu tür bir koleksiyon yapamamış sadece *Anahtar* adlı bir roman yazmakla yetinmiştir.¹⁸³

177 Karay, *Bu, Bizim Hayatımız*, 271.

178 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 90.

179 Karay, *Memleket Yazıları-3-, Edebiyatı Öldüren Rejim*, 48.

180 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 93.

181 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 14.

182 Karay, *Memleket Yazıları-4-, Mutfak Zevkinin Son Günleri*, 98.

183 Karay, *Memleket Yazıları-3-, Edebiyatı Öldüren Rejim*, 481.

Ölümlü olduğunu bilmek, koleksiyon yapma vb türden çabaları anlamlı kılar zira bu çabalar yaşamdan zevk almayı sağlarken biyolojik sınırların aşıldığı hissini uyandırır. Her ne kadar çabalamanın bir yere kadar oluşu/ sınırı bilinse de yaşamın anlamlı kılınmasına katkı sunması nedeniyle önem taşır. Durum tersine döndüğünde yani birey ürettiği kültürden zevk alamaz hale geldiğinde mutsuzluğu ortadan kaldıracak olan ölüm, biricik çare olur. Böylece umudunu yitirmenin sonucu olarak Durkheim'ın intiharı ortaya çıkar.¹⁸⁴

Refik Halid'in eserlerinde ümitsizlik ve çaresizliğin kurtarıcısı olarak intihara yer verdiği dikkat çekmektedir. "Madem yaşamın getirdiği acıların çaresi/ çözümü yoktur, öyleyse kendi arzusuyla ölümü tercih edenleri rahat bırakmalıdır." diyen Refik Halid Karay için intihar etmek isteyen kişiyi kurtarmak bir çeşit tahakkümdür. Çünkü intihara kalkışmak sıradan bir fenomen, gündelik bir iş değildir. Bu yolu seçen kişinin ya çok büyük ve çözümsüz bir derdi vardır ya da ruhi olarak bunalımdadır. Dolayısıyla siz onun intihar etmesini sadece ertelemiş olursunuz tamamen engelleyemezsiniz. Bu sebeple intihar etmek isteyen kişinin ömrü üzerinde tasarrufuna karışılmamalıdır.¹⁸⁵

Eserlerinde intiharı konu edinen, karakterlerinde bunu canlandıran ve hatta intiharı meşru göstererek ona kapı aralayan yazar, kendisine intihar etmeyi düşünüp düşünmediği sorulduğunda ise yaşamının tüm zorluklarına rağmen intihar etmeyi aklından bile geçirmediğini ifade etmiştir.¹⁸⁶ Refik Halid'in bu cevabı, onun yine yaşamaya duyduğu arzunun bir göstergesi olarak analiz edilebilir. Ayrıca çocukluğunda dini bir terbiye ile yetiştirilmesi ve manevi değerlerin tesirinde kalması yaşamının olumsuzluklarına daha olumlu yaklaşmasını ve tevekkül anlayışına sahip olmasını sağlamıştır denilebilir.

Refik Halid'in yirmi romanının on bir tanesinde ölüm ve intihar teması mevcuttur. Bununla birlikte romanlarının hemen hepsindeki karakterlerin birçoğunda ölüm kaygısı/ korkusu hâkimdir. On sekiz hikâyeden oluşan *Memleket Hikâyeleri*'nde beş, on yedi hikâyeden oluşan *Gurbet Hikâyeleri*'ndeki üç hikâyede de ölüm temasının işlendiği görülmektedir. Aynı zamanda günlük yazılarında da ölüm ve intihar temasını sıklıkla dile getiren Refik Halid Karay'ın yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı bu temayı işlediği aşikârdır. Zira eğer eserlerinde bir heyecan oluşturma maksadı ile hareket etseydi sürekli aynı temayı işlediğinde kendini tekrar edeceğinin de farkında olurdu. Roman karakterlerinin isimlerini bile tekrarlamadan kullanan, coğrafya ilmini çok sevmesinden kaynaklı olarak şehir/ ülke adlarında bile farklılığa giden bu kadar zeki bir yazar, sırf eserlerine heyecan katma adına bunu yapmış olmasa gerektir. Burada unutulmaması gereken en önemli noktalardan biri ise, yazarın oldukça realist olmasıdır.

184 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 15.

185 Karay, *Aydede* 1922, 269.

186 Karay, *Memleket Yazıları-5-, Pek İyi Hatırlarım*, 125.

Refik Halid Karay'ın ölüm düşüncesini eserlerinde açıkça ortaya koyduğu gibi bazı semboller kullanarak da bunu hissettirdiği söylenilebilir; zira nasıl ki insan eliyle oluşturulmuş farklı eserler temel kanıt/ deliller ve simgelere sahipse, ölüm kaygısı/ korkusunun da referansı "örtük sembolizmalar" ve "belirtik argümanlar"dır.¹⁸⁷ Refik Halid Karay'ın eserlerinde kullandığı en dikkat çekici "örtük sembolizmalar" ın ikindi, sonbahar ve kırk beş yaş vurgusu olduğu görülmektedir. Refik Halid'in bu sembollerle metne yüklediği derin mananın ölüm kaygısı/ korkusuna işaret ettiği aşikârdır. Çünkü Refik Halid eserlerinde onlarca kez ikindi vurgusunu kullanmış, güneşlerden ikindi güneşini,¹⁸⁸ ezanlardan ikindi ezanını,¹⁸⁹ namazlardan ikindi namazını,¹⁹⁰ mevsimlerden sonbahar ikindisini,¹⁹¹ vakitlerden de ikindi üzerini¹⁹² seçmiştir. Örneğin *Nilgün* romanında yazar kırk dört kere "ikindi"ye atıfta bulunmuştur. Ayrıca sonbahar ikindilerinin özel bir zaman dilimi olduğunu ve çok sevdiğini ifade eden Refik Halid için İstanbul'da bu mevsimin ikindilerinde dışarıda vakit geçirmek oldukça güzeldir. Üstelik ona göre sonbahar insanı hüzünlü, mütefekkir, entelektüel ve anlayışlı yapmaktadır.¹⁹³ Bununla birlikte diğer bir "örtük sembolizma" olan kırk beş yaş vurgusunu da eserlerinde defalarca kullanan¹⁹⁴ Refik Halid şöyle düşünmektedir:

Kırk beşindeki adam tam olgunluk çağındadır; eğer sıhhati yerinde ise cemiyet öylesinden azamî derecede istifade edebilir... Hayat kırk beşinde başlamasa da herhalde bitmez; yeni ve sağlam bir devreye girer.¹⁹⁵

Paragraf açıkça gösteriyor ki, Refik Halid kırk beş yaş, insan yaşamının tam orta noktası olarak görmektedir. Kırk beşten önce başlayan bir devre ama öte yandan kırk beşinden sonra da devam etmesi ümit edilen bir devre bulunmaktadır. Fakat kırk beşinden sonraki devre onun için kaygılı/ korkulu bir devredir. Her şey daha açık ve nettir zira ömrünü hesapsızca harcamanın yanlışlığının farkına varılmıştır. Çünkü elde kalan günlerin sayısı az çok bellidir.¹⁹⁶ Tüm bu argümanlar

187 Ökten, *Ölüm Kitabı*, 2.

188 Karay, *Memleket Yazıları-11- İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 46, 317; Karay, *Memleket Yazıları-16- Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 434; Karay, *Çete*, 149; Karay, *Gurbet Hikâyeleri- Yeraltında Dünya Var* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2017), 122, 276; Karay, *Yüzen Bahçe*, 35; Karay, *Bir İçim Su*, 89; Karay, *Memleket Yazıları-2- Kırk Yıl Evvel Kırk Yıl Sonra Anadolu'da*, 93, 102; Karay, *Guguklu Saat*, 97; Karay, *Memleket Yazıları-1- Hep İstanbul*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2014), 339; Karay, *2000 Yılın Sevgilisi*, 119; Karay, *Anahtar*, 160; Karay, *Memleket Yazıları-17- Sulhte Cimri Harpte Müsrif*, haz. Tuncay Birkan (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2017), 359; Karay, *Nilgün*, 73, 166, 688; Karay, *Memleket Hikâyeleri*, 120.

189 Karay, *Üç Nesil Üç Hayat*, 131, 134. Ayrıca bkz. Karay, *Makyajlı Kadın*, 50; Karay, *Memleket Yazıları-1- Hep İstanbul*, 189; Karay, *Nilgün*, 542.

190 Karay, *Memleket Yazıları-16- Taklitten Âdete Gündelik Hayat*, 285; Karay, *Kirpinin Dedikleri* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2009), 63; Karay, *Kadınlar Tekkesi* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2009), 697.

191 Karay, *Bu Bizim Hayatımız*, 8, 40; Karay, *Memleket Yazıları-6- Doğuştan Kadıncıl*, 170; Karay, *Memleket Yazıları-5- Pek İyi Hatırlarım*, 562; Karay, *Minelbab İlelmihrab*, 11, 49; Karay, *Memleket Yazıları-1- Hep İstanbul*, 237.

192 Karay, *Memleket Yazıları-11- İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*, 445. Ayrıca bkz. Refik Halid Karay'ın tüm eserleri.

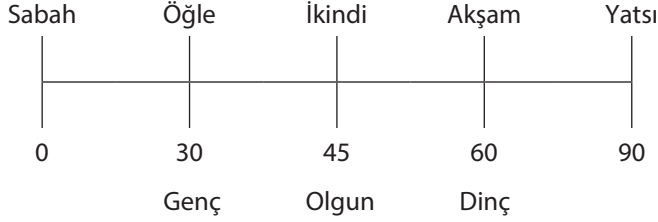
193 Karay, *Memleket Yazıları-6- Doğuştan Kadıncıl*, 170-171.

194 Karay, *Bu Bizim Hayatımız*, 67; Karay, *Yezidin Kızı* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2017), 104; Karay, *Dişi Örümcük*, 60; Karay, *Guguklu Saat*, 183; Karay, *Yerini Seven Fidan* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2009), 244.

195 Karay, *Memleket Yazıları-11- İnsanlık Haller Huy Arabeskleri*, 382-383.

196 Karay, *Memleket Yazıları-3- Edebiyatı Öldüren Rejim*, 463.

doğrultusunda bir skala çizilecek olursa, Refik Halid'in ikindi, sonbahar ve kırk beş yaş imlerinin anlamı daha net bir şekilde ortaya konulabilir:



Bu skalaya göre kırk beş yaş ömrün,¹⁹⁷ ikindi vakti ise gündelik zaman diliminin dönüm noktasıdır. Kırk beş yaşına giren insan ölüme evrilen yaşamının ilk basamağındadır ve onun için artık vakit, ikindi vakti; mevsimlerden ise sonbahardır.

Skaladaki diğer yaşlar da Refik Halid Karay'ın eserlerinde vurguladığı yaşlardır. Örneğin onun altmış yaşına yüklediği anlam önemlidir çünkü altmış yaş insanın zinde olduğu bir yaştır ve insan bu yaşta ihtiyar sayılmaz. Fakat manevi açıdan yorucudur. Bunun nedeni ölümün altmış yaşına gelenlere sürpriz olmamasıdır. İnsan altmışında bu kaygı/ korkuyu taşır ama bu yaş atlatılıp yetmiş beşe girilince ölüm biraz daha uzaklaşır.¹⁹⁸ Doksan yaşına gelip de hala dinç bir şekilde hayatta olmak ise onun için hayret vericidir.¹⁹⁹

Sonuç olarak Refik Halid Karay da evrensel olan ölüm kaygısı/ korkusunu²⁰⁰ taşımaktadır denilebilir ve bu kaygı/ korkuyu eserlerinde hem açık hem de örtük bir şekilde yansıttığı görülmektedir. Çünkü onun için: "Ölüm sonsuz bir renksizliktir, renksizlik ve renk azlığı ise korkunçtur."²⁰¹

SONUÇ

Toplumun yaşamına yön veren olgulardan biri de dindir ve toplumsal değişimler ve bunun getirisi olan anomik durumlarda da özelde bireyler genelde ise toplumların sığındığı bir şemsiye, sağlam bir kale konumundadır. Dolayısıyla, din, teolojik dönemin kapandığını ve bilimin hâkim olduğu evreye geçildiğini iddia eden lineer bir bakış açısıyla düşünen pozitivist anlayışın aksine, varlığını sürdürmekte ve sosyal yaşamla diyalektik bir ilişki halindedir. İşte bu sebeple

197 Karay, *Memleket Yazıları-9*, *Türkçenin Tadı ve Âhengi*, 507.

198 Karay, *Bu, Bizim Hayatımız*, 234.

199 Karay, *Dört Yapraklı Yonca* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2009), 65.

200 Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, 159.

201 Karay, *Yezidin Kızı*, 83.

çalışmamız, kendi döneminde olduğu kadar günümüzde de toplumun ilgiyle takip ettiği bir yazar olma vasfını kazanan Refik Halid Karay'ın din olgusuna bakış açısını sosyolojik bir perspektifle ortaya koymaya çalışmıştır.

Refik Halid'in, insanın irrasyonel boyutunu paranteze alarak rasyonel boyutunu ön plana çıkardığı bu sebeple de halk dindarlığına karşı eleştirel bir perspektifle yaklaştığı görülmüştür. Modernizm karşısında ne toptan kabul ne de toptan red şeklinde bir duruş sergileyen Refik Halid'in, güzel olanı toplumda uygulamak istediği öte yandan da topluma zarar veren uygulamaların terk edilmesinden yana görüş bildirdiği görülmüştür. Örneğin, hayır işleri toplumda yaygınlaştırılmalıdır ve bu konuda Refik Halid'in sorumluluğu kadınlara yüklediği aşikardır. Bununla birlikte yazar kaybolan ahlaki değerlerden oldukça şikâyetçidir. *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçilen bir dönemde merhamet, adalet ve dürüstlük gibi ahlaki değerlerden de uzaklaşıldığını ifade eden Refik Halid, bu durumun nedenlerini sorgulamaktadır. Kendi kültürel kodlarımızda bu gibi değerleri barındırdığımızı belirten Refik Halid Karay aileye ve okulda verilen eğitime bireylere bu değerleri yeniden kazandırma misyonu yüklediği görülmüştür.

Sürgün tecrübesi dolayısıyla milli duyguları yüksek olan yazarın memleketine duyduğu özlem eserlerine yansımakla birlikte memleketinden uzakta ölme kaygısı/ korkusu yaşadığı da aşikârdır. Bu sebeple hayatı daha çok milli ve dini duygularla yorumladığı da söylenilebilir.

Refik Halid Karay'ın ölüm kaygısı/ korkusu eserlerinde hem açık hem de örtük bir şekilde yer almaktadır. Onun ölüme yüklediği anlam ayrılık, hiç olma, güzelliğin yitimi ve kaderdir. Bu sebeple ölümsüzlüğü yakalama arzusunu da taşıdığı söylenilebilir. Çünkü koleksiyon yapma, sanatla uğraşma gibi eylemler ölümsüzlüğü yakalama çabasının göstergeleridir adeta. Refik Halid Karay'ın ölüm kaygısı/ korkusunu eserlerine yansıttığı örtük sembolizmalar ise ikindi, sonbahar ve kırk beş yaş vurgusudur. Onun için ölüm kaçınılmaz bir sondur; fakat ahirete inanmak da bu sonun en büyük tesellisidir.

Yazar ile okur arasında her zaman tarihsel bir mesafe olduğu aşikârdır. Bu bağlamda Refik Halid Karay'ın realist bir yazar olduğunun ve olanı aynı şekilde eserlerine yansıttığının bilincinde olmak onun din olgusuna bakış açısını anlamak adına oldukça önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Şerif. *Refik Halit Karay*. Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. 2. Baskı, çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. 3. Baskı, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

- Berger, L. Peter. *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, Doubleday, 1967.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. 25. Baskı, haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları, Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*. haz. Taşkın Takış, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016.
- Bilgin, Vejdi. *Bizi Kuşatan Toplum*. 6. Baskı, Emin Yayınları, Bursa, 2015.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Standford, California: Standford University Press, 1991.
- . *The Consequences of Modernity*. Cabridge: Polity Press, 1990.
- Güleç, Melda Medine. *Sosyolojik Açıdan Türk Halk Dindarlığı*. Gece Kitaplığı, Ankara, 2017.
- Heidegger, Martin. *Being and Time: A Translation of Sein und Seit*. Çev. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Homeros. *İlyada*. 7. Baskı, çev. Azra Erhat- A. Kadir, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.
- Karay, Refik Halid. *Ayın On Dördü*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Ay Peşinde*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Bir Avuç Saçma*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Bir İçim Su*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Bir Ömür Boyunca*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Bu, Bizim Hayatımız*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Çete*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid *Deli*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Dişi Örümcek*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Dört Yapraklı Yonca*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Guguklu Saat*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *2000 Yılın Sevgilisi*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Kadınlar Tekkesi*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid, *Kirpinin Dedikleri*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Makyajlı Kadın*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Tanrı'ya Şikâyet*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Yerini Seven Fidan*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Yüzen Bahçe*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2009.
- Karay, Refik Halid. *Aydede 1948*. haz. Mustafa Apaydın, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2013.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-1-, Hep İstanbul*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-2-, Kırk Yıl Evvel Kırk Yıl Sonra Anadolu'da*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.

- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-3-, Edebiyatı Öldüren Rejim*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-5-, Pek İyi Hatırlarım*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-6-, Doğuştan Kadıncıl*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-7-, Bu Gazeteciler*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karay, Refik Halid. *Aydede 1949*. haz. Mustafa Apaydın, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karay, Refik Halid. *Bugünün Saraylısı*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-4-, Mutfak Zevkinin Son Günleri*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-8-, Ağaç ve Ahlâk*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-9-, Türkçenin Tadı ve Âhengi*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-10-, Bir Denizden Bir Denize*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-11-, İnsanlık Halleri Huy Arabeskleri*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Anahtar*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Aydede 1922*. haz. Mustafa Apaydın, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Minelbab İlelmihrab*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-12-, Karga Bana Dedi ki: Mizah Yazıları*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-13-, Güzel Sanat Suçları*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-14-, Cihangir Dalkavuğu Tarih*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karay, Refik Halid. *Nilgün*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karay, Refik Halid. *Sürgün*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karay, Refik Halid. *Üç Nesil Üç Hayat*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-15-, Elli Yıl Önceki*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-16-, Taklitten Âdete Gündelik Hayat*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-17-, Sulhte Cimri Harpte Müsrif*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Yazıları-18-, Atatürk'e Eğilen Bir Sürgün*. haz. Tuncay Birkan, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.

- Karay, Refik Halid. *Ago Paşa'nın Hatıratı*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.
- Karay, Refik Halid. *Gurbet Hikâyeleri-Yeraltında Dünya Var*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.
- Karay, Refik Halid. *Memleket Hikâyeleri*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.
- Karay, Refik Halid. *Yezidin Kızı*. İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2017.
- Köse, Ali-Ayten, Ali. *Popüler Dindarlık Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*. 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. 11. Baskı, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Okutan, B. Banu. *Popüler Kültür Din ve Kadın*. Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Ökten, Kaan H. *Ölüm Kitabı*. 2. Baskı, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2016.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. 6. Baskı, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2016.
- Tönnies, Ferdinand. "Gemeinschaft ve Gesellschaft," *Şehir ve Cemiyet*. haz. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. 2. Baskı, çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013.

Doğu Medreselerinde Eğitim: Hakkâri Mele Nezir Medresesi Örneği

Education in The Madrasahs of The East: Hakkari Mele Nezir Madrasah

İslam MUSAYEV

Dr. Öğr. Üyesi., Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Hakkâri
Assistant Professor, Hakkari University, Faculty of Theology,
Department of Education of Religion
Hakkâri, Turkey
islamismayil@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3111-2227

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 14 Ekim / October 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 14 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 233-245

Atıf / Cite as

Musayev, İslam. "Doğu Medreselerinde Eğitim: Hakkâri Mele Nezir Medresesi Örneği". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 233-245.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: İslam dünyasında eğitim-öğretimin kurumsallaşmasında etkin rolü bulunan medreseler zaman içerisinde müfredat, yöntem, ölçme ve değerlendirme açısından bazı değişiklikler geçirse de önemli bir eğitim kurumu olarak varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Ortaçağ boyunca eğitim hayatında büyük öneme sahip olan medreseler dini ilimlerin öğretildiği bir kurum olmanın yanında bilimsel başarılarla imza atmada ve kültürel mirasın korunmasında etkin rol almışlardır. Müslüman dünyasının ilk örgün eğitim kurumu olarak bilinen medreseler, yükseköğretimin yapıldığı mekân olmanın yanı sıra yetişmiş nitelikli insan gücünün temel kaynağı olma özelliğini de taşımaktadır. İslam dünyasının en özgün eğitim kurumu olan medreselerin Batı dünyasındaki alternatif eğitim uygulamalarıyla benzerlik taşıdığını da söyleyebiliriz. Bu çalışma Türkiye'nin doğusunda faaliyet sürdüren medreselerden hareketle Hakkâri Mele Nezir Medresesini eğitim faaliyetleri ve müfredat açısından incelemeyi ve araştırmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede söz konusu medresede faaliyet gösteren müderrislerle görüşme yapılmış, elde edilen bulgular içerik analizi yoluyla tanımlanmış ve sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Medrese, Doğu, Hakkâri, Mele, Nezir

Abstract: *Madrasahs, which play an important role in the institutionalization of education and training in the Islamic world, have undergone some changes in terms of their curriculum, method, assessment and measurement over time; however, they have maintained their existence as important educational institutions. In addition to being institutions where religious sciences were taught, madrasahs, which had tremendous importance in education during the Middle Ages, were also instrumental in achieving scientific success and protecting cultural heritage. Madrasahs, regarded as the first formal education institutions of the Muslim world, are the main sources of qualified manpower as well as being the places where higher education is provided. It can also be asserted that madrasahs, the most original educational institutions of the Islamic world, bear a resemblance to the alternative education practices and in the Western world. This paper aims at studying and research Hakkari Mala Nezir Madrasa's educational operations and curriculum in the movement of madrasahs continue operating in eastern Turkey. In this context, the interviews were conducted with the professors operating in the madrasa and the findings were identified and presented through content analysis.*

Keywords: *Education, Madrasah, East, Hakkari, Mele Nezir*

GİRİŞ

Kur'an'ın nüzülü ile başlayan eğitim faaliyeti asrı-saadetten itibaren çeşitli mekânlarda gerçekleştirilmiş, ev ve camilerin yanı sıra saraylar, ulema evleri, kitapçı dükkânları, edebiyat salonları önemli eğitim merkezleri olmuştur. Mekke döneminde Erkam'ın evi (Dâru'l- Erkam), Medine'de Mescidi Nebi'nin yanında kurulan Suffa eğitim faaliyetlerinin gerçekleştirilmesinde mühim rol oynamışlardır.¹ Öncelikle bir ibadet mekânı olan mescitler başta eğitim öğretim olmak üzere birçok faaliyetin gerçekleştirildiği önemli mekânlar haline gelmişlerdir. Evlerde, mescitlerde başlayan eğitim faaliyeti zamanla Beytül-Hikme, Beytül-İlim ve Dâru'l-İlim gibi kurumların, cami merkezli külliyelerin ve medreselerin bünyesinde yürütülmüştür.²

Eğitim faaliyetlerinin giderek yaygınlaşması, öğrenci sayısının artması, mescitlerde yapılan derslerin ibadet yapan insanlar için rahatsızlık oluşturması vb. nedenler medreselerin kurulmasına zemin oluşturmuştur. Kelime olarak "ders okutulan yer" anlamına gelen medreselerin ilk defa ortaya çıkışı hakkında zaman ve mekân olarak çeşitli görüşler mevcuttur. IX. ve XI. yüzyıllarda ortaya çıktığı söylenen medrese adının ilk defa IX. asırda verildiği bilinmekle beraber resmi bir müessese olarak medreselerin X. asırda Karahanlılar zamanında kurulduğuna dair kanaat de vardır. Bununla birlikte ilk kurumsal medresenin Selçuklu veziri

1 Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim*, trc. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1998), 21-46; M. Asad Talas, *Nizamiyye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*, trc. Sadik Cihan (Samsun: Etüt yayınları, 2000), 15-26.

2 Salih Pay- Mehmet Akif Kılavuz, "Kırgızistan'da Bir Din Eğitimi Kurumu: Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1, (2009): 257.

Nizâmü'l-Mülk tarafından h.459/m.1067 yılında Bağdat'ta kurulan Nizamiye medresesi olduğu tarihi kayıtlarda yer almaktadır.³

İslam dünyasında medreselerin kurulduğu döneme kadar, eğitim öğretim faaliyetleri daha çok cami merkezli olarak devam etmiştir. Medreselerin kurulmasıyla birlikte eğitim faaliyetleri kurumsallaşarak örgün niteliğe sahip olmuştur.⁴

1. HAKKÂRİ VE HAKKÂRİ MEDRESELERİ

Tarihte Güneyden Musul, Kuzeyden Van gölü kıyıları, Batıdan Cizre, Doğudan Urmiya'ya kadar büyük bir coğrafyaya sahip olan Hakkâri, günümüzde Türkiye'nin Van ve Şırnak, İran'dan Garbi Azerbaycan ve Irak'ın Duhok şehri sınırları içerisinde, Türkiye'nin Güney ve Doğu ucunun kesiştiği alanı kapsamaktadır. Türkiye'nin en kadim kentlerinden biri olan Hakkâri ismi ile ilgili tarihi veriler, X. yüzyıla kadar uzanmaktadır.⁵ Tarih kitaplarında Hakkâri, kendisine bağlı köyleri de kapsayan Cezire bölgesinde Kürtlerin yaşadığı bir bölge olarak gösterilmektedir. Tarihçi Yakut el- Hamevî'nin bildirdiğine göre burada yaşayan kabile Hakkariye olarak bilinmektedir. Hakkâri'nin diğer adı olan Çölemerik (Culemêrg) ise burada yaşayan diğer bir aşiretin adı olmuştur ve bölge bu adla anılmıştır. Hakkâri ismi geniş bir bölge için, Çölemerik ise bu bölgenin merkezi olan şimdiki Hakkâri kent merkezi için kullanılmıştır.⁶

Sahip olduğu ilmi kurumlar ve yetiştirdiği âlimlerle adından sıkça söz ettiren şehirlerden sayabileceğimiz Hakkâri, tarihte üç medrese yani üç yükseköğretim kurumunun yanı sıra birçok âlim yetiştiren şehirlerdendir. Tarihsel süreçte var olan medreseler hazırda Hakkâri'de faaliyet gösteren medreselere dayanak oluşturmaktadır. Hakkâri'nin Biçer mahallesinde bulunan ve Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1984 yılında onarılan Meydan medresesinin giriş kapısı üzerinde bulunan kitabesinden H. 1112 M. 1700-1701 yıllarında yapıldığı anlaşılmaktadır. Medresenin kim tarafından yaptırıldığı kitabede yer almasa da o yıllarda Hakkâri yöneticilerinden olan İzzettin oğlu İbrahim Bey tarafından yaptırıldığı kuvvetle muhtemeldir. Dikdörtgen planlı, avlulu, iki katlı ve iki kanatlı, düz damlı medreseler grubuna giren Meydan medresesi⁷ yapılan bakım ve onarımlarla günümüze sağlam şekilde gelebilmiş Hakkâri'nin önemli mimari yapısıdır. Diğer bir medrese ise Zeynel Bey medresesidir. Güleruş Baba mahallesinde dere kenarında yer alan ve büyük ölçüde yıkılmış olan medresenin Hakkâri beylerinden Zeynel Bey tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Zeynel

3 Talas, *Nizamiyye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*, 24; Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim*, 81-87; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Akademi Yayınları, 2012), 21.

4 Zeki Salih Zengin, "Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 26.

5 Yaşar Kaplan, "Hakkâri Tarihi", *Hakkâri Valiliği – Hakkâri İl Yıllığı* (2015): 19.

6 Şakir Gözütok, "Hakkâri Devlet Adamı ve Âlimler", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 46 (2011): 255-256.

7 Şahabettin Öztürk- Mehmet Top, "Hakkâri Meydan Medresesi", *Vakıflar Dergisi* 29 (2005): 375-376.

Beyin medreseyi Hakkâri beyliğinde kaldığı 1560-1578 yılları arasında yaptırdığı zikredilmektedir. Hakkâri'nin Çukurca ilçesinde yer alan Emir Şaban medresesinin ise ne zaman ve kim tarafından yapıldığı bilinmemekle birlikte XVI. yüzyılda yapıldığı sanılmaktadır.⁸ Ayrıca aslen Hakkârili olup, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf ve diğer alanlarda İslam dünyasının çeşitli şehirlerinde ilim tahsil edip tabakat kitaplarında yer alacak kadar şöhrete kavuşan ve komutanlık ve valilik gibi üst düzey görev alan Hakkârili âlimler de çoktur.⁹

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE MODELİ

Çalışmamız nitel bir araştırmadır. Çalışmamızda nitel araştırmaya yöntemlerinden yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Veriler, bireysel görüşme yoluyla elde edilmiştir. Çalışmamızda sorulan sorular önceden belirlenerek görüşme yapacağımız kişilere yönlendirilmiş, veri kaybını engellemek için görüşmenin kayıt altına alınması sağlanmıştır. Araştırma sonucu elde edilen verilerin çözümlenmesinde, içerik analizi kullanılmıştır. Veriler içerik analizi yoluyla tanımlanmaya çalışılmıştır. Böylece elde edilen bulgular belli başlıklar altında düzenlenerek sunulmuştur¹⁰

3. BULGULAR

Bu başlık altında araştırmaya konu edindiğimiz medresenin faaliyeti ve medrese hakkında yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz bulgulara yer verilmiştir. Görüşme sonucu ortaya çıkan veriler başlıklar halinde incelemeye tabi tutulmuştur.

3.1. Mele¹¹ Nezir Medresesi ve Seyda Mele Muhammed Nezir Hakkında

Selçuklu ve Osmanlı'dan günümüze köklü tarihi geçmişe ve zengin birikime sahip olan medrese geleneği Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yer alan Diyarbakır, Bitlis, Siirt, Mardin, Van ve Hakkâri şehirlerinde hala varlığını sürdürmektedir. Halen Hakkâri merkezde faaliyet gösteren iki medrese¹² vardır ki bunlardan birisi çalışmamıza konu edindiğimiz Mele Nezir Medresesidir. Medrese Seyda Mele Muhammed Nezir tarafından kurulmuştur.

8 Mehmet Top, "Hakkâri ve Çevresindeki Sanat Eserleri Yüzye Araştırması 1998", 17. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 1 (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 2000), 3-4.

9 Gözütok, "Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler", 255-280.

10 Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2000), 162-173.

11 "Kürtçede "Melâ" şeklinde kullanılan Mele kelimesi, Türkçe ve Farsçada kullanılan "Molla" kelimesinin Kürtçe şeklidir. Etimolojisine gelince muhtemelen bu, topluluk anlamındaki Arapça "mele" kelimesinden veya doluluk anlamındaki "mel" ya da çok dolu anlamında yorumlanabilecek "mellâ" kelimesiyle ilişkilendirilebilir. Ancak daha tutarlı olan yorum, bunun, her üç dilde de din hocası anlamına gelen bağımsız bir kelime olmasıdır." Bk. Mehmet Yalar, "Seyda, Mele ve Fezâlerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Türkiye-Muş, 5-7 Ekim 2012)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: MŞÜ Yayınları, 2013), 464.

12 Diğer medrese ise Mele Nezir Medresesinden sonra faaliyete başlayan Mele Hurşit Medresesidir. Medrese Hakkâri merkezde olup hala faaliyetini sürdürmektedir.

Seyda Mele Muhammed Nezir Akdoğan 1950 yılının Kasım ayında eskiden Hakkâri iline bağlı Beytüşşebap ilçesinin Bölücek (Piroso) nahiyesinde doğmuştur. İsmi doğumundan bir gün sonra babası Yusuf Efendi'yi ziyaret eden büyük âlim ve veli Molla Yakup Efendi tarafından konulmuştur. Küçük yaşlardan itibaren babası Yusuf Efendi tarafından ilim tahsili için çeşitli bölgelere gönderilen Seyda Mele Nezir, Kuranı-Kerimi kendi köyünde öğrenmiş, Molla Muhammed-i Ğaziya, Molla Selim Akdoğan, Molla Hasan Yiğit, Molla Mustafa Yiğit gibi alimlerden fıkıh ve hadis dersleri almıştır. 1969-1971 yıllarında vatani görevini Denizli'de yapan Seyda Mele Nezir, askerlik sonrası tahsiline bölgenin tanınmış alimlerinden olan Seyda Molla Temer'in yanında devam etmiştir. Sarf, Nahiv, Hadis, Tefsir, Hadis Usulü, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Mantık, Belagat gibi ilimleri Molla Temer'den bir buçuk yıl gibi kısa bir zaman diliminde bitirmiş ve ondan ilmi icazet almıştır. Hayatını ilme adayan Mele Nezir, icazet aldıktan hemen sonra ilim tedrisatına başlamış ve kısa sürede bölgede tanınan bir şahsiyet haline gelmiştir. Yaşadığı çağın ve bölgenin zorluklarına rağmen kendi evinde ilmi tedrisatını sürdürmüştür.

Seyda Mele Nezir, 1972 yılında Beytüşşebap'ın Oymak Köyü'ne giderek orada dört sene fahri imamlık yapmış, 1975 yılında 25 yaşında Haremeyn'e gitmiş ve hac görevini yerine getirmiştir. 1976 yılında akrabalarının Hakkâri'nin Kırıkdağ Köyüne yerleşmelerinden dolayı kendisi de buraya taşınmış ve iki seneye yakın bu köyde ikamet etmiştir. Burada bulunduğu süre zarfında imamlık yapmış ve talebe yetiştirmeye devam etmiştir. 1978 yılının başlarında Hakkâri il merkezine yerleşen ve resmi olarak imamlık görevine atanan Seyda Mele Nezir, üç sene Merkez Hacı Sait Camiinde, 11 sene ise H. İbrahim Camiinde imamlık görevini ifa etmiştir. Bir yandan vazifesini ifa eden Seyda Mele Nezir, diğer yandan görev yaptığı camilerde medrese derslerini hiç aksatmadan devam ettirmeye çalışmıştır. Bu camilerin Kur'an kurslarında yaklaşık 20-25 talebeyi yatılı olarak okutmuştur. Görev yaptığı yıllarda bölgede ortaya çıkan farklı görüşlerle mücadele etmiş ve bu düşüncelere karşı çeşitli risale ve reddiyeler kaleme almıştır.

İlmi icazetini aldıktan sonra tasavvuf ve tarikat adabını öğrenmek üzere kâmil mürşit arayışına başlayan Seyda Mele Nezir, bu arayışın sonunda büyük mürşitlerden olan Diyarbakırlı Şeyh Muhammed Şerif el-Arabkendî'yi bulmuş ve ona intisap etmiştir. Bir müddet ilk şeyhi Muhammed Şerif el-Arabkendî'nin yanında tasavvuf eğitimi almıştır. 1987 yılında ilk şeyhinin vefatı üzerine yeniden arayış içine giren Mele Nezir, Adıyaman ili Kahta ilçesi Durak (Menzil) köyünde ikamet eden Şeyh Muhammed Raşid Erol'a intisap etmiştir. Tasavvufi eğitimine burada devam eden Mele Nezir, Şeyh Muhammed Raşid'in yanında dört yıl kalmış, 1993 yılında Şeyh Muhammed Raşid'in vefatından sonra irşat hizmetini yürüten kardeşi Şeyh Abdulbaki Erol'a intisap etmiştir. 2000 yılında Gavs-i Sani namıyla meşhur Şeyh Abdulbaki'den hilafet alıp tasavvufi terbiyesini tamamlayan Mele Nezir, ilim ve irşat faaliyetlerine devam etmiştir.

1996 yılında Hakkâri Merkezde bulunan ve halk arasında Mele Nezir Medresesi

olarak bilinen Halilu-r Rahmân Cami ve Kuran Kursunu inşa ettiren Seyda, aynı tarihten itibaren medrese olarak kullandığı bu külliyyede ders vermeye başlamıştır. 2000-2014 yılları arasında çeşitli bölgelerde konferans ve seminerler vermiş, fıkıh ve irşat konularında toplumu aydınlatmaya çalışmıştır. Seyda Mele Nezir, 2013 yılında 65 yaşında resmi görevinden emekli olsa da tedris faaliyetine hala devam etmektedir. Talebin fazla olması ve Hakkari'nin bu talebe yeterli düzeyde cevap verememesi üzerine Seyda Mele Nezir, 2009 yılında Van'da inşasına başladığı 400 kişilik (150-200'ü yatılı diğerleri gündüzlü) Habîbu-r Rahmân medresesinin 2014 yılında faaliyete girmesiyle birlikte burada tedris faaliyetlerini sürdürmeye başlamıştır.

Seyda Mele Nezir Hacı Mehmet Efendi'nin kızıyla evlenmiş olup bu izdivaçtan altısı erkek beşi kız olmak üzere toplam 11 çocuğu dünyaya gelmiştir. Evlatlarından bazıları kendisinden icazetli olup medresede müderris olarak görev yapmaktadırlar.

Hayatını ilme adayan Seyda Mele Nezir, ilmi faaliyetlerini sadece ders vermekle sınırlandırmamış, *Mefhûmu't-tevessül*, *Risâletun fi'l-ictihâdi ve't-taklîdi*, *Mefhûmu't-tasavvuf vema yetaallaku bihi*, *Risâletu'l-Cum'ati*, *Meşrûiyeti ziyaretu'l-kubûr*, *Kitâbü't-tavdih*, *Risâletu beyani hakikati'l-mevti ve kirâatun li'l-meyyit*, *Risâletu'l-kader*, *Kitâbün fi beyâni mâ halefe'l-Mu'teziletu ve ehli's-sünne*, *er-Reddu'l kâfi ala men enkere sünneti'n-nebeviyye'l-mutahhara*, *Kitâbü't-talak* isimli çeşitli konularda bazı eserler kaleme almıştır. Ayrıca kendisinin ihtilafli fıkhi hükümleri ve akide ile ilgili konuları içeren birkaç risalesi vardır.¹³

3.2. Mele Nezir Medresesinin Yapısı ve İşleyişi

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki medreseler yapısı itibariyle tarikat merkezli ve Seyda¹⁴ merkezli olmak üzere iki şekilde faaliyetlerini sürdürmektedirler. Tarikat merkezli medreseler bölgede yaygın olan Nakşibendi şeyhlerinin öncülüğünde kurulan ve hizmet veren medreselerdir. Bitlis Gayda medresesi, Norşin Medresesi ve Ohin Medresesi örnek olarak verilebilir. Seyda merkezli medreseler ise medrese geleneğinden gelen, icazetli ve halk arasında Seyda olarak bilinen kişiler tarafından kurulan ve ihtiyaçları Seyda'nın kendisi veya bölge halkı tarafından temin edilen eğitim kurumlarıdır.¹⁵ Mele Nezir Medresesi de Seyda merkezli medreselerden olup bölgedeki dini hayatın şekillenmesinde etkin rol oynamaktadır.

13 Mesut Akdoğan, Kişisel Görüşme, Eylül 2018.

14 "Sadece Kürtler arasında kullanıldığı anlaşılan "Seyda" kelimesinin etimolojisi hakkında kaynağa dayalı kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kelimenin efendi ve büyük manasına gelen Arapça "Seyyid" kelimesinin Farsçadaki "Efendim veya Büyüğüm" anlamındaki "Seyyida" şeklindeki kullanımının zamanla Kürtçe telaffuza uyum sağlayan günümüzdeki şeklini aldığı denilebilir. Ancak bugünkü haliyle kelime, medrese sahibi ve icazetname verebilecek derecede büyük müderris olan din âlimleri veya büyük tarikat pirleri için kullanılan en saygın dini-ilmi-manevi unvandır." Bk. Yalar, "Seyda, Mele ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri", 459-460.

15 Mustafa Keskin, "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2017): 66.

Medresede eğitim Seyda'nın kendisi ve yetiştirdiği müderrisler tarafından verilmektedir. Ancak hem müderrislerin hem öğrencilerin hem de diğer personelin organize edilmesinden, günlük işlerin rutin şekilde işletilmesinden Seyda'nın kendisi sorumludur.¹⁶ Medresenin işleyişinde idareci, talim başkanı, günlük müdür, müderris ve talebe başkanı mühim rol oynamaktadır. İdareci medresenin eğitim, güvenlik, temizlik ve diğer işlerinden sorumlu olup Seyda'nın muhabıbidir. Aylık eğitim, iâşe ve diğer konularda Seyda'ya bilgi verir. İzinlerden sorumlu olup kendisi bulunmadığı takdirde yardımcısı sorumluluğu üstlenmiş olur. Gerekli yerlerden öğrenci bulmak için çalışır, öğrenci kayıt işlerinin yürütülmesini sağlar. Gerekliğinde öğretici ve diğer personele görev vererek işlerin hızlandırmasını temin eder. Görev dağılımına göre iş ve işlemlerin sağlıklı yürütülmesi ile ilgili koordinasyon, rehberlik ve değerlendirme faaliyetlerini yürütür, öğretici ve öğrencilerin nöbet, görev ve yerleri ile günlük vakit çizelgesini hazırlanmasını sağlar ve uygulamaya koyar.

Faaliyetlerin yürütülmesinde etkin olan talim başkanı ise eğitim öğretimin verimli olabilmesi için çalışmalar yapar, ders dağılımlarını düzenler, ilgili mevzuat ve eğitim programlarının öngördüğü defter, form ve diğer gerekli belgelerin hazırlanmasını, muhafaza edilmesini ve ilgili yerlere ulaştırılmasını sağlar, katılım, başarı belgesi ve karneleri¹⁷ düzenler. Ayrıca her gün ders bitiminden sonra gerekli kontrolleri yapar, eğitim işlerinin düzenli olarak yürütülmesinde idareciye yardımcı olur. Öğrencilerle münasebeti sadece dersle sınırlı olmayıp bütün öğrencilerle özel olarak ilgilenir, sıkıntıları varsa giderir, yapamadığı takdirde durumu üstlerine bildirir.

Günlük müdür ise her gün eğitimin başlamasından yarım saat önce ve çalışma süresinin bitiminde gerekli kontrolleri yapmak, sabah temizliğinin yapıp yapılmadığını kontrol etmek ve eksiklikler varsa gerekli önlemleri almakla sorumludur. Öğrencilerin kurs içindeki disiplinlerini sağlamak, vukuat olması halinde nöbet defterine kaydetmek, nöbetçi öğrencilerin görev yapıp yapmadıklarını kontrol etmek, gün sonunda nöbet defterini ve anahtarları teslim alıp yöneticiye bilgi vermek, sabah namazı için nöbetçi kişiyi uyarmak gibi görevleri yerine getirmek te günlük müdürün görevlerindedir. Ayrıca etütlerde önceden bütün talebeleri okuma alanına götürür, müzakereleri zamanında başlatır, takip eder, söylenmeyen ders ve müzakere varsa ilgilenir. Medresenin güvenliğini sağlamak, özellikle dış kapı giriş çıkışlarını kontrol etmek de günlük müdürün görevlerinden olup, zikredilen görevleri yerine getirdikten sonra günlük rapor tutarak yetkiliye teslim eder.

16 Sabahattin Bala, "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği", *Artuklu Akademik Dergisi* 2/2 (2015): 49.

17 Medresede karne; eğitim öğretim yılının sonunda ve yıl boyunca yapılan sözlü ve yazılı sınav sonuçlarını ve öğrencinin ahlaki durumunu belirten, medrese yönetimi tarafından hazırlanan öğrencilerin velilerine ulaştırılan bir belgedir. Bu belge aynı zamanda öğrencinin dosyasına konulur. İcazet almasında da etkilidir. Mesut Akdoğan, *Kişisel Görüşme*, Eylül 2018.

Müdürlere gelince Seyda'nın ifade ettiği prensiplerin muhatabı olup, medresenin idarecisine karşı mesuldürler. Özelde kendi sınıfından genelde tüm talebelerden sorumludurlar. Müderris bütün namazlara kendileri ile birlikte tüm öğrencileri getirmek zorundalar. Müderrisler günlük müdür olmasalar bile karşılaştıkları her türlü problemi çözmeli, her hafta bir müderris "haftalık sohbet" hazırlayıp sunmalıdır. Özelde günlük müdür, genelde bütün müderrisler talebelerin temizliğinden sorumludurlar. Ayrıca müderrislerin "özel rehberlik sınıfları" olup genelde iki haftada bir toplu bir şekilde, özelde ise her gün kendi talebeleriyle ilgilenir, onların sorunlarını birebir çözmeye çalışırlar.

Medresenin işleyişinde rol alan talebe başkanı ise günlük müdüre yardımcı olur, onun olmadığı zamanlarda programı uygular, aççı, temizlikçi ve diğer personelin işlerini kontrol eder, sürekli talebelerin arasında bulunarak giyim kuşamlarını takip eder, gördüğü eksiklikleri giderip yetkililere bilgi verir.¹⁸

3.3. Mele Nezir Medresesi Eğitim Öğretim Faaliyetleri, Ders Müfredatı ve Okutulan Dersler

3.3.1. Öğrenci Kayıtları ve Devam Zorunluluğu

Medreseye ortaokulu bitiren öğrenciler kayıt yaptırmaktadır. Öğrenciler burada eğitim gördükleri süre zarfında açık öğretimden liseye kayıt yaptırır ve lise eğitimini tamamlayan öğrenciler yine açık öğretimden ilahiyat ön lisans programlarına başvuru yaparak eğitimlerine devam ederler. Medresede eğitim süreklidir. Haftada bir gün yılda bir ay tatil yapılır, zorunlu olmadığı sürece ne müderris ne de talebe eğitime ara vermez. Devam zorunluluğu müderris ve öğrenci arasında belli bir disiplin dahilinde değerlendirilir. Öğrenciler perşembe günü ikindi namazından cuma günü akşam namazına kadar izinli sayılmaktadır. Ayrıca 3 ayda bir olmak üzere öğrencilere bir hafta izin verilmektedir.¹⁹

3.3.2. Müfredat ve Okutulan Kitaplar

Medresede eğitim süresi hazırlık sınıfı artı altı sene olmakla toplam yedi yıl olarak kabul edilmektedir. Müfredat sınıflara göre belirlenmiş olsa da ders/kitap geçme yöntemi uygulanmaktadır. Belli sürede okunması gereken kitap ya da kitapların belirli bölümleri tamamlanmadıkça başka bir derse geçilmesi söz konusu değildir.

Hazırlık sınıfında öğrenciler bir yıl boyunca Kur'ân-ı Kerîm, Tecvit, Mevlid (Siyer-i Nebi), Nûbihâr (Lügat), Akîdetü'l-İman, Şafi İlmihali, Hat Dersi (Arapça yazı), Emsîle (Sarf) ve Osmanlıca dersleri görmektedirler. Öğrenciler bir yılın sonunda okuduğu tüm derslerden sınava tabi tutulmaktadırlar. Medrese müderrisleri

¹⁸ Mesut Akdoğan, Kişisel Görüşme, Eylül 2018.

¹⁹ Mesut Akdoğan, Kişisel Görüşme, Eylül 2018.

tarafından hem yazılı hem de sözlü sınava tabi tutulan öğrencilerden başarılı görülenler medrese eğitimine devam ederler.

Hazırlık sınıfını geçen öğrenciler birinci yılda “Binâ”, “İzzî”, “Ecrûmî”, “Zurûf” ve “Tuhfe” isimli kitapları okurlar. Binâ, İzzî ve Ecrûmî kitapları sarf ilmiyle ilgili olup, süreleri “Binâ” için 40 gün, “İzzî” için 75 gün, “Ecrûmî” için ise 30 gün olarak belirlenmiştir. “Zurûf” ve “Tuhfe” kitapları nahiv ilmiyle ilgili olup, “Zurûf” için belirlenen süre 30 gün, “Tuhfe” için ise 60 gündür. Bunlara ilaveten birinci sınıfta “Hedyetu’l-Habîb” (Muamelat bölümüne kadar) ve “Tacu’l-usûl” (Birinci cildin 1/3’lük kısmı) gibi izafi ders/kitaplar da okutulmaktadır.

İkinci sınıfta öğrenciler nahiv konularını içeren “Şerhu’l-Muğnî”, “Terkîp”, “Sadullâh Seğîr”, “Avâmil” bir de İstiâre ilminden bahseden “Sutûr” kitap/derslerini okumaktadırlar. “Şerhu’l-Muğnî”, “Terkîp”, “Sadullâh Seğîr”, “Avâmil” kitapları için yedi ay, “Sutûr” için ise 70 gün gibi bir süre belirlenmiştir. Yine birinci sınıfta olduğu gibi ikinci sınıfta da izafi ders olarak “Hedyetu’l-Habîb” in tamamı ve “Tacu’l-usûl” ün birinci cildi okutulmaktadır.

Nahivle ilgili “Hal” ve “Suyûtî”, ve sarf ilmiyle ilgili “Tedric” isimli eserler 3. Sınıfta okutulmakta olup, “Hal” 75 günde, “Suyûtî” beş ayda, “Tedric” ise 75 günde tamamlanabilmektedir. Ayrıca öğrenciler 3. sınıfta ek kitap olarak “Muğnî’l-muhtâç”ın birinci cildini, “Tacu’l-usûl”ün ikinci ve üçüncü ciltlerini okumaktadırlar.

Dördüncü sınıfta ise öğrenciler, nahiv konularını içeren “Molla Câmi” ve mantık ilimlerinden bahseden “İsagüci (Metin)”, “Semkatî”, “Muhyeddîn” isimli kitapları okuyorlar. “Molla Câmi” kitabı için belirlenen süre sekiz ay, “İsagüci (Metin)” için 25 gün, “Semkatî” için 30 gün, “Muhyeddîn” için ise 50 gün olarak belirlenmiştir. Yine 4. sınıfta ek kitap/ders olarak “Muğnî’l-muhtâç”ın ikinci ve üçüncü cildi, “Tacu’l-usûl” ün dördüncü ve beşinci cildi ve Siyer-i Nebiden bahseden “Nûru’l-yakîn” kitabı okutulmaktadır.

Öğrenciler 5. yılda mantıkla ilgili “Muğni’t-tullâb” ve “Molla Fenârî ve Kavli-Ahmed”, akâidle ilgili “Cevheretu’t-tevhîd”, meani, beyan ve bedî’ ile ilgili “Muhtasarü’l-meânî” adlı eserleri okumaktadırlar. Öğrenciler “Muğni’t-tullâb”ı 45 günde, “Molla Fenârî ve Kavli-Ahmed”i 70 günde, “Cevheretu’t-tevhîd”i 60 günde, “Muhtasarü’l-meânî”yi 8 ayda tamamlayabilmektedirler. Bu kitaplardan bazıları aynı anda okunmaktadır. Örneğin “Muhtasarü’l-meânî”yi okuyan bir talebe aynı zamanda “Cevheretu’t-tevhîd”i okuyabilmektedir. Ayrıca izafi kitap/ders olarak ta “Muğni’l-muhtâç”ın dördüncü cildini, “İlânetu’t-tâlibîn”in birinci cildini, “Tefsîru’l-Celâleyn”in birinci ve ikinci ciltlerini, İslam Tarihini konu edinen “Târihu’l-Hulefa-i Râşidîn” eserini ve hadis usûlü ile ilgili “Musdelehu’l-hadîs” kitabını okumaktadırlar.

6. yılda “Şerhu’l-akâid”, “Abdulvehhâb” (münazara ilmi ile ilgili), “Cemu’l-Cevâmi” ve “Şurûh-u Şemsiyye” kitapları, bunlara ilaveten de izafi ders/kitap olarak “İlânetu’t-tâlibîn”in ikinci, üçüncü ve dördüncü ciltleri, “Tefsîru’l-Celâleyn”in üçüncü ve dördüncü ciltleri ve “Riyâzü’s-Sâlihîn” eserleri okutulmaktadır.

Medresede öğretim süresi hazırlık artı altı yıl olarak belirlense de bu süre sekiz yıla çıkabilmekle beraber öğrencinin zekâ ve kabiliyetine göre 4-5 yılda da bitirilebilmektedir. Seyda’nın isteği üzerine eğitimini tamamlayan öğrenciler, belirli ilimlerde derinleşmek üzere bir yıl bekletilmekte olup, tasavvuf ve Hanefi fıkhı üzerine kitaplar okumaktadırlar. Çünkü öğrenci medresede okuduğu sürede hep Şafi fıkhına dair eserler okumakta olup bu konuda derinleşmektedir. Öğrenciler bu bir yıl içerisinde “Tenvîrü’l-kulub”, “Risâletu’l-Kuşeyriye”, “el-İhtiyâr”, “Usulü’l-vecîz”, “eş-Şifâ (Kadı İyaz)” ve “Beyzâvî Tefsiri” adlı kitapları okumaktadırlar. Ayrıca öğrencilere, Seyda’nın kendisi tarafından astroloji, coğrafya ve Farsçayla ilgili kitaplar okutulmaktadır.²⁰

3.3.3. Öğretim Metotları

Medresede eğitim genellikle geleneksel öğretim yöntemleriyle verilmektedir. Eğitim öğretim yöntemi olarak “birebir ve toplu okuma” şeklinde gerçekleştirilmektedir.

Birebir Okuma Yöntemi: Medreseye yeni başlayan öğrenci görevli bir müderrise teslim edilmektedir. Müderris öğrencinin başarı durumunu ve zekâ seviyesini öğrendikten sonra ya onun başka öğrencilerle 3-5-7 kişilik gruplar halinde ya da tek başına derslerini vermesini sağlar. Talebe de belirlenen müfredata uygun bir şekilde kitaplarını okumaya başlar. 3. veya 4. sınıftan sonra eğitimine Seyda’nın yanında devam eder.

Öğrenci hocasından günlük dersini aldıktan sonra diğer hoca veya ileri seviyedeki talebelerle **müzakere**²¹ eder. Talebe sonraki dersini (3. ve 4. sınıftan sonra) hazırlar. Bir sonraki dersini almadan önce kendi kendine öğrenmeye başlar. Buna da **mütalaa**²² denir. Öğrenci diğer gün hocasının yanında dersini hocasına verir. Ayda bir yazılı ve sözlü sınavlar yapılır. Yılsonunda da yılsonu sınavları yapılır. Talebenin başarılı olması durumunda eğitimine devam eder. Eğer yıl boyunca yapılan sınavlar sonucunda başarısız olursa eğitimine son verilir. Bu şekildeki ders verme metodu birebir öğrenciyle ilgili olduğundan “birebir eğitim metodu” adlandırılır.

20 Mesut Akdoğan, Beşir Akdoğan, Abdulkadir Deniz, Kişisel Görüşme, Eylül 2018.

21 Karşılıklı okuma, tartışma vb. anlamlara gelen müzakere; medresede öğrenci hocasından günlük dersini aldıktan sonra o dersi diğer hoca veya ileriki seviyedeki talebelerle beraber tekrar etmesi ve ilmi tartışmalarda bulunmasıdır.

22 Sözcük anlamı, dikkatle okuma ve inceleme olan *mutâlaa* kelimesi, medrese literatüründe kişinin vereceği/alaacağı derse önceden hazırlanması anlamına gelmektedir. Buna göre seyda veya öğrenci, vereceği/alaacağı dersin konusunu önce ders kitabına, daha sonra da erişebildiği diğer kitaplardan veya şehrlere bakarak konunun çerçevesini anlamaya ve anlaşılması zor yerlerini tespit etmeye çalışır. Bk. Davut Işıkdöğen, “Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2012): 68.

Toplu Okuma Yöntemi: Medrese eğitiminin temelini oluşturan dil bilimleri – özellikle sarf/nahiv dersleri birebir eğitimle gerçekleştirilmektedir. Ancak birebir eğitim metodunun yanında Arapça, Fıkıh, Mantık, Belagat, Tefsir, Hadis gibi ilimler medresedeki hocalar tarafından Arapça gramerine ve kelime haznesine sahip talebelere toplu ve sürekli bir şekilde verilir. Bu dersler halka şeklinde verildiği gibi sınıflarda da verilir.²³

3.3.4. Değerlendirme Sistemi

Klasik medrese geleneğinde olduğu gibi Mele Nezir Medresesinde de müderris eksenli bir ölçme değerlendirme sisteminin var olduğunu söyleyebiliriz. Öğrencilerin, öğrendikleri bilgileri hocaya aktarmaları gerekmektedir. Birebir öğretim yönteminin uygulandığı medrese geleneğinde ölçme değerlendirme öğrencinin bireysel yeteneğine uygun olarak yapılmaktadır. Öğrenciler her sene sonu müderrisler tarafından Seyda'nın kontrolünde yazılı ve sözlü sınavlara tabi tutulur, başarılı olamayan öğrencilere dersleri geçmesi için belirli bir süre verilir. Her ne kadar klasik medrese sisteminde bugünkü sınav anlayışına benzer bir uygulamaya rastlanmasa da günümüz medreselerinin bazılarında yazılı ve sözlü sınavların yapıldığı söylenebilir. Talebelere ders kitaplarını başarıyla geçmeleri durumunda diploma niteliğindeki "icazet"²⁴ verilmektedir.

İcazete aday talebenin, medresede kaldığı yıllar boyunca Arapça gramer başta olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf, Siyer, Akide, Mantık, Belagat ve diğer bütün İslami ilimlerde ihtisas sahibi olması gerekir. Yine 8 yıl boyunca yapılan sözlü ve yazılı sınavlardan yüksek notlar almış olmalı, davranış ve ahlaki düzgün olmalı, alim vasfını taşımalı, son senesinde Seyda'nın belirlediği bir alanda tez (Arapça) hazırlamalı ve bu tezinde başarılı olmalı gibi kriterler aranır. Ayrıca, mezun olduktan sonra da Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat çizgisinden ayrılmamalı, ömrü boyunca şeriati kendisine rehber edinmeli, nefis mücadelesine önem verip nefisini islah etmeli, nerede olursa olsun Allah'tan korkmalı, Müslümanlar arasında İslami ilimleri yayarak İ'lay-ı kelimetullah için çalışmalı, imkân dahilinde talebe yetiştirmeli, öğrendiği ilmî unutmamalı ve sürekli bir şekilde kendisini yetiştirip geliştirmeli, örnek model olacak şekilde güzel ahlak sahibi olmalı, temel görevinin emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l münker olduğunu unutmamalı ve ona göre çaba sarf etmeli yönünde kendisinden söz alınmaktadır.

23 Mesut Akdoğan, Kişisel Görüşme, Eylül 2018.

24 İslâmî pedagojide "icazet" terimi genel olarak "öğretme ruhsatına" işaret eder ve bir yüksek öğrenim kurumundaki bir hoca tarafından, hocanın derslerini başarıyla tamamlayan ve böylece aynı dersi kendi öğrencilerine aktarma yeteneği kazanan bir öğrenciye verdiği sertifikayı ifade eder. Besmele, hamd ve salâvat ile başlayan icazet metni, ilmin ve isnadın öneminden bahsedilip isnad silsilesi, kitapların ve derslerin adları sayıldıktan sonra hocanın öğrencisine tavsiyeleri, dua, tarih ve hocanın onayı-mühür ya da imza- ile sona erer. İcazet verme görev ve yetkisi yalnızca hocaya aittir. Bk. Mesut İdriz, "İslam Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 169.

İcazete aday talebe eğer icazet verilme şart ve kriterlerini taşırsa bir hafta öncesinde Seyda tarafından özel olarak çağrılır ve gerekli bütün söz ve ahitler alınarak icazet almaya hazır hale getirilir. Daha sonra da törenle icazeti verilir.²⁵

SONUÇ

Seyda Mele Muhammed Nezir tarafından kurulan Mele Nezir medresesi, kendine özgü yapı ve işleyiş tarzıyla bölgedeki dini hayatın şekillenmesinde etkin rol oynamaktadır. Medrese toplumda geniş kabul gören ve Hakkari halkı tarafından aldığı maddi ve manevi desteklerle varlığını sürdüren önemli bir eğitim kurumudur. Medresenin yapısı, işleyişi, takip ettiği müfredat, okuttuğu eserler ve izlediği yöntemler açısından geleneksel medreselerle benzeştiği söylenebilir. Medrese Seyda merkezli medreselerden olup ihtiyaçları Seyda'nın kendisi veya bölge halkı tarafından temin edilmektedir. Medresenin baş sorumlusu Seyda'nın kendisidir. Seyda'nın görevlendirdiği idareci, talim başkanı, günlük müdür, müderris ve talebe başkanı eğitim faaliyetlerinin ve günlük işlerin akışına yön vermektedirler.

Medresede ortaokulu bitiren öğrenciler eğitim görmektedirler. Eğitim süresi hazırlık sınıfı artı altı sene olmakla toplam yedi yıl olarak kabul edilmekte olup ders/kitap geçme yöntemi uygulanmaktadır. Belli sürede okunması gereken kitap ya da kitapların belirli bölümleri tamamlanmadıkça başka bir derse geçilmesi söz konusu değildir. Medresede eğitim öğretim geleneksel yöntemlerle sürdürülmektedir. Konular "birebir ve toplu okuma" yöntemlerinin yanı sıra müzakere ve mütalaa yoluyla kazandırılmaktadır. Bu yöntemlerin eğitim öğretim etkinliklerinin başarısına önemli katkı sağladığı söylenebilir.

Klasik medrese geleneğinde olduğu gibi Mele Nezir Medresesinde de müderris eksenli bir ölçme değerlendirme sistemi mevcuttur. Birebir öğretim yönteminin uygulandığı medresede sınavlar öğrencinin bireysel yeteneğine uygun olarak yapılmaktadır. Talebelere ders kitaplarını başarıyla geçmeleri ve mezun olabilmek şart ve kriterlerini taşıdıkları durumunda icazet verilmektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse kendine özgü yapısı ve işleyişi olan Mele Nezir Medresesi bölgedeki dini hayatın şekillenmesinde etkin rol almakla birlikte özgünlüğünü korumaktadır.

²⁵ Beşir Akdoğan-Mesut Akdoğan, Kişisel Görüşme, Eylül 2018.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Akademi Yayınları, 2012.
- Bala, Sabahattin. "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği", *Artuklu Akademi Dergisi* 2/2 (2015): 49-83.
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim-Öğretim*. trc. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınları, 1998.
- Gözütok, Şakir. "Hakkâri Devlet Adamı ve Âlimler", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 46 (2011): 255-280.
- İdrız, Mesut. "İslam Eğitim Yaşamında İcazet Geleneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 169-188.
- İşıkdoğan, Davut. "Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2012): 43-83.
- Kaplan, Yaşar. "Hakkâri Tarihi", *Hakkâri Valiliği-Hakkâri İl Yıllığı*. 2015.
- Keskin, Mustafa. "Doğu Medreseleri Ekseninde Eğitim Öğretim Faaliyetleri: Gaziantep Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2017): 61-82.
- Öztürk, Şahabettin-Top, Mehmet. "Hakkâri Meydan Medresesi", *Vakıflar Dergisi*. 29 (2005): 373-396.
- Pay, Salih- Kılavuz, Mehmet Akif. "Kırgızistan'da Bir Din Eğitimi Kurumu: Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 247-278.
- Talas, M. Asad. *Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*. trc. Sadik Cihan, Samsun: Etüt yayınları, 2000.
- Top, Mehmet. "Hakkâri ve Çevresindeki Sanat Eserleri Yüzey Araştırması 1998", *17. Araştırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 2000), 1-14.
- Yalar, Mehmet. "Seyda, Mele ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Türkiye-Muş, 5-7 Ekim 2012)*. ed. Fikret Gedikli. Muş: MŞÜ Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2000.
- Zengin, Zeki Salih. "Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi", *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Hadislerin Tashihi İle İlgili Tirmizi'nin Hocası Buhârî'ye Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)*

The Questions About Corrections of Hadiths by Tirmidhi to His Master al-Bukhari (An Evaluation in the Context of Sunen)

Hüseyin AKYÜZ

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara
Associate Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology,
Department of Hadith
Ankara, Turkey
huseynakyuz73@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5633-3507

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 18 Ekim / October 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 16 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 247-269

Atıf / Cite as

Akyüz, Hüseyin. "Hadislerin Tashihi İle İlgili Tirmizi'nin Hocası Buhârî'ye Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 5/2 (2018): 247-269.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Tirmizî (ö. 279/892), hadisleri derleme, tasnif etme, ezberleme ve hadis tenkitçiliği konularında çağının önde gelen âlimlerinden birisidir. Kuşkusuz onun böyle bir donanıma sahip olmasında en büyük katkısı sağlayan kişi, hocası Buhârî'dir (ö. 256/870). Buhârî uzun seyahatleri sonunda başta el-Câmi'ûs-Sahîh adlı eseri olmak üzere birçok hadis derlemiştir. Bunun yanı sıra cerh ve ta'dil ile ilelü'l-hadis konularında otorite olduğundan farklı eserler de kaleme almıştır. Tirmizî, Buhârî'nin bu engin tecrübesinden yararlanmak adına ya Buhârî'nin kitabına almadığı ya da bizzat kendisinin farklı hocalardan naklettiği hadislerin sıhhati hakkında ona sorular sormuştur. İşte bu makale, Tirmizî'nin hocasına yönelttiği bu soruları konu

* Bu makale, 10-12 Ekim 2018 tarihleri arasında Bişkek/Kırgızistan'da düzenlenen Uluslararası Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Tirmizî'nin Hocası Buhârî'ye Hadislerin Tashihi İle İlgili Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

edinmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır: Tirmizî, hocasının kanaatlerini kabul etmiş midir? Yoksa sorularını yanıtlayan hocasının görüşlerine itiraz mı etmiştir? Hakkında sıhhat açısından bilgi sahibi olmak istediği rivayetler kaç tanedir ve bunların konuları nelerdir? Acaba sırf kendi kanaatlerini teyit etmek için mi sorular sormuştur? Tirmizî, hocasının raviler hakkındaki görüşlerini ne ölçüde benimsemiştir?

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünen, Tirmizî, Buhârî, Ravi, Sened.

Abstract: Tirmidhi (d. 279/892) is one of the leading scholars of the age of compilation, classification, memorization and criticism of hadiths. Undoubtedly his teacher, who provided the greatest contribution to having such a fleet, was Bukhari (d. 256/870). At the end of long journeys Bukhari, especially, gathered many hadiths in his book called Sahîh of Bukhari. In addition to this, different works have been preserved because of their authority in jurh and ta'dîl and 'ilalu'l-hadiths. In order to benefit from this vast experience of Bukhari, Tirmidhi asked him about the authenticity of the hadith, which Bukhari probably did not take to his book or himself narrate from different teachers. This article addresses these questions that Tirmidhi has directed to his teacher. In this context, the following questions are sought: Has he accepted the opinion of his teacher? Or Did et-Tirmidhi object to the opinions of his teacher who answered his questions? How many transmissions do you want to have knowledge about authenticity and what are their issues? Did he ask questions just to confirm his convictions? How much did Tirmidhi adopt his teacher's views on transmitters?

Keywords: Hadith, Sunan, Tirmidhi, Bukhari, Transmitter, Chain (Sanad).

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in hayatının, yaşadıklarının, söylediklerinin ve yorumlarının veri tabanından biri sayılan hadisler, dinimizin en önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Bu yüzden ilk kurucu nesil sahabeden itibaren onun söyledikleri ve yaptıkları nesilden nesile aktarılmıştır. Tarihte yaşanan bazı olumsuz gelişmeler sebebiyle İslam bilginleri, onunla ilgili bütün bu malzemeyi Hicrî II. asrın başlarından itibaren bir araya toplamışlardır. Ardından II. asrın ortalarına doğru bu muazzam rivayet malzemesi, muhtevaları dikkate alınarak tasnif edilmiştir. Ancak hadislerin muhafazası için yapılan bu faaliyetlerde muhaddisler, hadislerde sahih-sakim ayırımı yapmadan buldukları her türlü malzemeyi eserlerine almışlardır. Hicri III. asra geldiğinde ise bir taraftan bu eserlerin hedef kitlesi oldukça genişlemiş, diğer taraftan şer'î hükümlerden herhangi biriyle ilgili hadislerin düzenli, sistemli, kolay kullanılabilir hale getirilmesi gerekmişti. Çünkü hadislerin fikhını, lafızlarının anlamlarını ve onlardan elde edilecek yararları göz ardı eden

hadisçiler, bidatçilerin karşısında kanıt getirmekten ve hadisi savunmaktan aciz kalmışlardı. Öte yandan güvenilir hadisle güvenilirmez hadisi birbirinden ayıramayan vaizler sayesinde uydurma haberler halk arasında yaygınlaşmıştı.¹

Bütün bu etkenler, hadis edebiyatı tarihi içinde bir zirve niteliği taşıyan *Kütüb-i Sitte* diye meşhur olan altı hadis kitabını ortaya çıkarmıştır. Bu eser sahiplerinden fikhî malumatıyla göz dolduran *el-Câmi'u's-Sahih*'in yazarı Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870) ve *Sünen*'in müellifi Ebû İsmâ et-Tirmizî (ö. 279/892) bu makalenin konusunu teşkil etmektedirler. Bu iki güzide âlimden Tirmizî, uzun süre Buhârî'nin talebesi olmuştur. Tirmizî'nin eserlerinden anlaşıldığına göre bu uzun süre içerisinde hadislerin sıhhatine dair hocasına birçok sorular yöneltmiştir.

Aslında hadislerin tashihi meselesi, ilk asra kadar dayanmaktadır. Hadislerin tashihi denilince kastedilen sened ve metnin her ikisinin de sıhhati açısından değerlendirilmesidir. Sened, hadisi rivâyet eden râviler zinciridir. Metin ise bir hadisin sıhhatinin belirlenmesinin yarısı, Ali b. Medînî'nin (ö. 234/848) de dediği gibi onun manasının anlaşılmasıyla diğer yarısı da onu nakleden râvilerin doğruluk ve güvenilirlik dereceleriyle yakından ilgilidir.² Aslında bu iki unsurla ilgili ilk uyarılar, Kur'an-ı Kerim'in nüzülüyle birlikte başlamıştır. Nitekim "...Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun aslını araştırın..."³ ve "...Bilmediğin şeyin ardına düşme..."⁴ ayetleri, ilk günden itibaren Müslümanları, Hz. Peygamber'den hadis rivayet edenleri iyice araştırmaya ve incelemeye sevk etmiştir.

Berâ b. Âzib'in (ö. 71/690) şu sözü sahabenin hadis rivayet edenleri, henüz Hz. Peygamber hayattayken bile araştırdıklarını göstermektedir: "Biz bütün hadisleri Hz. Peygamber'den duymadık. Bir kısmını arkadaşlarımız bize rivayet etmiştir. Zira biz deve gütmekle meşguldük. Hz. Peygamber'in ashâbı ondan bizzat işitmediklerini, akranlarından ve kendilerinden daha iyi bilenlerden alıyorlardı. Hadis aldıkları kimseler hususunda da titiz davranıyorlardı."⁵ Her ne kadar bu metinde geçen ashâbın titiz davranma tavrı, kalbi tatmin amacıyla yapılmış olsa da bu davranışlar râvilerin araştırılmasının ilk çekirdeğini oluşturmuştur.

Hz. Peygamber'den sonra böylesi araştırmalar giderek artmıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) mirasla ilgili bir meselede hadis rivayet eden Muğire b.

1 Muhammed Ebu Zehv, *Hadîs ve Hadîsçiler*, trc. Selman Başaran - M. Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 398.

2 Ebu Muhammed el-Hasan b. Abdurrahman b. Hallad el-Farisi er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404), 320.

3 Hucurât 49/6.

4 İsrâ 17/36.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'Ulûmî'l-Hadis*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1397/1977), 14.

Şube'den (ö. 50/670) şahit istemiş⁶ ve Hz. Ömer (ö. 23/644) de eve girerken izin istemenin üç kere olduğunu rivayet eden arkadaşından tanık getirmesini talep etmiştir.⁷ Öte yandan Hz. Aişe (ö. 58/678) de yanılma, eksik işitme ve unutma gibi sebeplerle metin açısından Kur'an'a, sünnete ve akla aykırı olan rivayetleri eleştirmiştir.⁸

Hadislerin sened ve metinleriyle ilgili bu tür değerlendirmeler, tabiün ve tebeu't-tabiiin dönemlerinde hız kesmeden devam etmiştir. Bu dönemde dikkatimizi çeken bir husus, muhaddislerin akli esas alan muhaliflerine karşı isnada dayalı bir metodoloji oluşturma arzularıdır. Artık muhaddisler, hadislerin güvenilirliğini isnad üzerinden, muhalifler ise metin üzerinden –yani metnin Kur'an'a, sahih sünnete vb. ölçülere aykırılığı- test ediyorlardı. Bazıları da Medine ehlinin amelini hadislerin sıhhatini belirlemede esas alıyordu. Bütün bunları dikkate alan İmam Şafii (ö. 204/819), yaptığı sahih hadis tanımıyla isnadı merkeze almıştır. Bunun akabinde tebeu't-tabiiin devrinde hadisleri tenkit etme yeni bir safhaya girmiş ve pek çok münekkit hadisçi yetişmiştir. Hatta bu tür çalışmalar, "cerh ve ta'dil ilmi" diye isimlendirilen müstakil bir hadis ilmi olma hüviyetini kazanmıştır.⁹

Bu yeni ilmin altın çağı sayılacak dönemde eser kaleme alanlardan birisi de Buhârî olmuştur. Kuşkusuz o, bu ilmin kaidelerini ve ıstılahlarını yerleştirme konusunda önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁰ Böylece o, bu ilim dalının otoritelerinden birisi olmuştur. Öyle ki hocası Ali b. Medîni bile Horasanlı muhaddislerin güvenilirlik durumlarını ona sormuştur.¹¹ Talebesi Tirmizî de onun hakkında "Ne Irakta ne de Horasan'da hadislerin illetleri, ravilerin hayatları ve isnad alanında Buhârî'den daha bilgin birisini görmedim"¹² demiştir. Tirmizî, hadislerde geçen illetler, hadis rivâyet edenlerin durumlarını anlatan bilgiler ve tarih ile alakalı hususlarda hocasıyla müzakerede bulunduğunu ve ondan bu konularda oldukça istifade ettiğini belirtmiştir.¹³ Şimdi Tirmizî'nin Sünen adlı eseri bağlamında hocası Buhârî ile hadislerin sıhhati konusunda ne tür müzakereler yaptığını ele alalım.

6 Ebû Davud, "Ferâiz", 5; İbn Mâce, "Ferâiz", 4.

7 Buhârî, "İsti'zân", 13.

8 Bu konuda geniş bilgi için bk. Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât Yayınevi, 2000), 67-163.

9 Emin Aşikkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 395-396.

10 Mustafa Taş, *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2016), 97.

11 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdi, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2: 337.

12 Tirmizî, "İlel", 5: 738.

13 Tirmizî, "İlel", 5: 738.

1. TİRMİZİ'NİN HOCASI BUHÂRÎ'YE HADİSLERİN TASHİHİ İLE İLGİLİ SORDUĞU SORULAR

Hadis ilminin en önemli ve en güç bilinen konularından birisi hadislerdeki illetlerin tespitidir. Şunu vurgulamak gerekir ki dış görünüşü itibariyle herhangi bir kusuru bulunmayan bir hadisin hadiste uzmanlaşmış ve hadislerin metinlerine derin vukufiyeti bulunan hocalar tarafından sıhhatine zarar verebilecek nice gizli kusurları belirlenmiştir. Bu nedenle hadis talebeleri böylesi donanımlı hocalardan istifade edebilmeye gayret göstermişlerdir. Tirmizî de Hicri III. asra damgasını vuran ve hadislerin illetlerini keşfetme konusunda meşhur olan Buhârî'ye pek çok hadisin illetleri, sened ve ravileri hakkında sualler yöneltmiştir.

Bu sualleri sorarken; "سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ / مُحَمَّد'E SORDUM",¹⁴ "سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ / مُحَمَّد'E SORDUM",¹⁵ "سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا" / Muhammed'e bu konu hakkında sordum",¹⁶ "سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ" / Bu rivâyetler hakkında Muhammed'e sordum",¹⁷ "سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ عَنْ هَذَا" / Muhammed b. İsmail'e bu konu hakkında sordum",¹⁸ "سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ" / Muhammed'e bu hadis hakkında sordum",¹⁹ "سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ" / Muhammed b. İsmail'e bu hadis hakkında sordum",²⁰ "سَأَلْتُ الْبُخَارِيَّ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ" / Buhârî'ye bu hadis hakkında sordum"²¹ ve "دَاكَّرْتُ بِهِ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ" / Bu hadis hakkında Muhammed b. İsmail ile müzakere ettim"²² gibi ifadeler kullanmıştır.²³

Tirmizî, gerek hocasından duyduklarını gerekse ona sorduğu sualleri ve bu konularda aldığı bilgileri eserinin hadislerle ilgili açıklama bölümlerinde nakletmiştir. Bu kalıplardan soru formunda geçenlerin hem sayıları hem de konuları şöyledir:

14 Tirmizî, "Cuma", 7, 41; "Savm", 78; "Edeb", 47.

15 Tirmizî, "Cuma", 59; "Edeb", 8; "Tefsîru'l-Kur'an", 9/9; 52/1.

16 Tirmizî, "Tahâret", 4, 13; "Cuma", 3; "Hac", 6.

17 Tirmizî, "Hac", 85.

18 Tirmizî, "Eşribe", 14.

19 Tirmizî, "Tahâret", 72, 94-95; "Cuma", 79; "Zekât", 3, 17; "Savm", 52; "Hac", 41; "Cenâiz", 26, 31; "Talâk", 2, 3; "Hudûd", 28; "Siyer", 37, 44; "Fedâilu'l-Cihad", 13; "Cihad", 7, 9; "Et'ime", 10, 35; "Sıfatu'l-Cennet", 14.

20 Tirmizî, "Savm", 1; "Ahkâm", 29; "Nuzûr", 7; "Sıfatu'l-Kiyamet", 60; "İstîzân", 31; "Tefsîru'l-Kur'an", 38/4.

21 Tirmizî, "Libas", 6; "Et'ime", 17.

22 Tirmizî, "İlim", 16; "Fedâilu'l-Kur'an", 19; "Tefsîru'l-Kur'an", 26/3.

23 Tirmizî, hadislerin tashihi ile ilgili hocasından duyduklarını ise "سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يَقُولُ" / Muhammed b. İsmail'in şöyle dediğini işittim" (Tirmizî, "Salat", 54), "سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَقُولُ" / Muhammed'i şöyle derken işittim" (Tirmizî, "Viti'r", 11; "Savm", 24) ve "قَالَ مُحَمَّدٌ - قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ" / Muhammed diyor ki - Muhammed b. İsmail diyor ki" (Bazı örnekler için bk. Tirmizî, "Tahâret", 2-3; "Salat", 106) gibi ifadelerle nakletmiştir.

Kalıplar	Hadis Sayısı	Konular
سَأَلْتُ مُحَمَّدًا	4	Cuma, Oruç, Edeb
سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ	4	Cuma, Edeb, Kur'an'ın Tefsiri
سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا	4	Temizlik, Cuma, Hac
سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ	1	Hac
سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ عَنْ هَذَا	1	İçecekler
سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ	21	Temizlik, Cuma, Zekât, Oruç, Hac, Cenaze, Boşanma, Ceza Hukuku, Siyer, Cihadın Faziletleri, Cihad, Yiyecekler, Kıyametın Özellikleri
سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ	6	Oruç, Ahkâm, Adaklar ve Yeminler, Kıyametın Özellikleri, Sosyal Hayattaki Edeb Kuralları, Kur'an'ın Tefsiri
سَأَلْتُ الْبُخَارِيَّ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ	2	Giyecek, Yiyecekler
ذَكَرْتُ بِهِ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ	3	İlim, Kur'an'ın Faziletleri, Kur'an'ın Tefsiri
Toplam	46	

Kuşkusuz tabloda zikredilen kırk altı hadisi metinleriyle birlikte nakletmek bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bundan dolayı aşağıda zikredilecek örnek metinler, konuyu yansıtacak şekilde kısaltılarak verilecektir.

1.1. İsnâdlardaki İzdırab ile İlgili Sorular

İsnaddaki ızdırab'dan kastımız, senedlerin birbirlerine muhalif şekillerde rivayet edilmesidir. Böyle rivayet edilen hadislerin birini diğerine tercih imkânı oldukça zordur. Senedlerde görülen böylesi yanılığ ve karışıklıklar, hadis ilminde uzman münekkitlerin dikkatlerinden kaçmamıştır.

Tirmizî, Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ve Hennâd b. Serî (ö. 243/857) > Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812) > Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) > Abdulaziz b. Suheyb (ö. 130/748) > Enes b. Malik'ten (ö. 93/711) rivayetle o (r.a.), Hz. Peygamber'in tuvalete girmek istediğinde: "Allah'ım tüm erkek ve dişi şeytanlardan ve bütün pisliklerden sana sığınırım" buyurduğunu söylemiştir. Bu rivayetin akabinde ise şu açıklamalara yer vermiştir: " *Bu konuda Zeyd b. Erkâm'dan (ö. 68/688) da bir rivayet vardır. Enes hadisi bu konuda rivayet edilenlerin en sahih ve en güzel olanıdır. Zeyd b. Erkâm'ın hadisinin sened bölümünde ise ızdırab vardır. Bu hadisi Hişâm ed Destuvâî (ö. 152/769) ve Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Katâde'den (ö.118/736)*

rivayet etmişlerdir. Ancak Saîd, Katâde > Kasım b. Avf eş-Şeybânî (ö. ?) > Zeyd b. Erkâm senediyle²⁴ Hişâm ise Katâde > Zeyd b. Erkâm isnadiyla rivayet etmiştir. Ayrıca bu hadisi Şu'be, Katâde > Nadr b. Enes (ö. ?) > Zeyd b. Erkâm isnadiyla ve Ma'mer (ö. 153/770) ise Katâde > Nadr b. Enes > babası (Enes b. Malik) tarihiyle rivayet etmişlerdir. Bu konu hakkında Muhammed'e sordum. O, şöyle dedi: "Katâde, her ikisinden de rivayet etmiş olabilir."²⁵

Yukarıdaki açıklamada görüldüğü gibi Tirmizî, bu hadisin Zeyd b. Erkâm'dan gelen bazı isnadlarındaki ihtilafı izdirab olarak adlandırmıştır. Rivayetler arasında herhangi bir tercihte de bulunmamıştır. O, Zeyd b. Erkâm'dan gelen isnatlardaki bu muhalif durumu izale etmek için meselenin çözümünü hocası Buhârî'den öğrenmek istemiştir. Buhârî ise talebesine, kesin olmayan ihtimale dayalı bir ifadeyle (...يحتمل ان يكون...) cevap vermiştir. Bu cevap karşısında Tirmizî'nin itiraz etmemesi onun bu mesele hakkında ikna olduğuna bir delildir. Ancak hadis münekkitleri Buhârî'nin cevabında geçen "عنهما/her ikisinden" zamirinden kastedilenin kim olduğu meselesini problem edinmişlerdir.

Tirmizî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Katâde, hem bir ravi vasıtasıyla Zeyd b. Erkâm ve Enes b. Malik'ten hem de arada bir ravi olmaksızın Zeyd b. Erkâm'dan rivayette bulunmuştur. Dolayısıyla Hişâm ed Destuvâî, Saîd b. Ebî Arûbe, Şu'be ve Ma'mer, Katâde'den bu hadisi farklı tarihlerle rivayet etmişlerdir.

Bu tarikleri bir tabloda şöyle gösterebiliriz:

Sahabiden Vasitasız Rivayet	Hişâm ed Destuvâî	Katâde	Zeyd b. Erkâm	
Sahabiden Vasıtalı Rivayet	Saîd b. Ebî Arûbe	Katâde	Kasım b. Avf eş-Şeybânî	Zeyd b. Erkâm
	Şu'be	Katâde	Nadr b. Enes	Zeyd b. Erkâm
	Ma'mer	Katâde	Nadr b. Enes	Enes b. Malik

Bu tarikler incelendiğinde aslında söz konusu isnadlarda iki izdirabın olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi; Katâde'nin hocasının olduğu yerdedir. Zira bazı rivayetlerde onun hocası olarak Kasım b. Avf eş-Şeybânî ve bazı rivayetlerde ise Nadr b. Enes zikredilmektedir. Öte yandan bazı rivayetlerde ise hocasının adı nakledilmemiştir. İkincisi ise Nadr b. Enes'in hocasının kim olduğundaki ihtilaftır. Çünkü kimi rivayetlerde bu sahabinin Zeyd b. Erkâm, kimi rivayetlerde ise Enes b. Malik olduğu ifade edilmektedir. Ebu't-Tayyib el-Azîmâbâdî (ö.1329/1911)

24 Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim İbn Osman Ebî Bekir el-Kufî, *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: el-Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 1: 11; 6: 114; krş. İbn Mâce, "Tahâret", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 373.

25 Tirmizî, "Tahâret", 4.

bu konuda şunları söylemektedir: “el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) de açıkladığı gibi²⁶ bu rivayeti Katâde, Kasım b. Avf eş-Şeybânî ve Nadr b. Enes'den duymuş olabilir. Tirmizî'nin muhaşşilerinden her kim Buhârî'nin ifadesinde geçen zamiri, Zeyd b. Erkâm ve Nadr b. Enes'e hamlediyorsa o kişi hata etmektedir.”²⁷ Ebu'l-Alâ el-Mubârekfûrî (ö.1353/1935) de onunla aynı görüştedir. Ayrıca Mubârekfûrî, Buhârî'nin cevabının isnadlardaki ızdırabı gideremediği şeklindeki iddiayı temelinde kabul etmekle birlikte şöyle bir açıklamada bulunur: “Ya Katâde, Kasım b. Avf eş-Şeybânî ve Nadr b. Enes vasıtasıyla Zeyd b. Erkâm'dan rivayette bulunmuştur ya da Zeyd b. Erkâm'dan arada bir vasıta olmaksızın nakilde bulunmuştur. Ma'mer'in Katâde > Nadr b. Enes vasıtasıyla Enes b. Malik'ten rivayeti ise hatalıdır.”²⁸

Bütün bu izahatın hülasası şudur ki; Tirmizî hocasından Katâde'nin rivayetlerinden hangisinin daha sahih olduğunu öğrenmek istemiştir. Hocası ise bu rivayetler arasında bir tercih yapmaksızın Katâde'nin hem Kasım b. Avf hem de Nadr b. Enes'ten rivayette bulunmuş olabileceğini söylemiştir.²⁹

Tirmizî'nin bir diğer rivayetine göre Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber tuvalet için çıkmıştı. Bu esnada bana, 'uç adet taş getir' dedi. Ben de iki adet taş ve bir parça tezek getirdim. İki taşı aldı ve tezeği atarak, 'bu pistir' buyurdu.” Yine o, bu hadisin akabinde şu açıklamalarda bulunmuştur: “*Kays b. er-Rabi'* (ö. 267/881) bu hadisi, *Ebû İshak* (ö. 127/745) > *Ebû Ubeyde* (ö. 81/700) > *İbn Mes'ûd* tarikiyle, *İsrâîl'in* (ö. 162/779) hadisinin benzeri olarak rivayet etmiştir. Yine *Ma'mer* ve *Ammâr b. Züreyk* (ö. 159/776) de *Ebû İshak* > *Alkame* (ö. 62/682) > *İbn Mes'ûd* varyantıyla rivayet etmişlerdir. *Züheyr* (ö. 173/789) ise bu hadisi *Ebû İshak* > *Abdurrahman b. el-Esved* (ö. 99/717) > *babası el-Esved b. Yezid* (ö. 75/694) > *İbn Mes'ûd* kanalıyla rivayet etmiştir. Bunlara ilaveten *Zekeriya b. Ebî Zâide* (ö. 149/766) de *Ebû İshak* > *Abdurrahman b. Yezid* (ö. 98/716) > *el-Esved b. Yezid* > *İbn Mes'ûd* tarikiyle rivayet etmiştir. Bu hadiste ızdırab vardır... Tirmizî dedi ki: “*Abdullah b. Abdurrahman'a* (ö. 255/869), ‘Bu konuda *Ebû İshak'tan* yapılan rivayetlerin hangisi daha sahihtir?’ diye sordum. Hiçbir şey demedi. Muhammed'e sordum. O da bir şey demedi. Herhalde *Züheyr* > *Ebû İshak* > *Abdurrahman b. el-Esved* > *babası el-Esved*

26 el-Beyhakî yaptığı açıklamada; Buhârî'nin “Katâde, bu hadisi Kasım b. Avf eş-Şeybânî ve Nadr b. Enes vasıtasıyla Zeyd b. Erkâm'dan rivayet etmiştir” dediğini nakletmiştir. Oysa el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) bu açıklaması, Bedruddin el-Aynî'nin (ö.855/1451) şu izahatıyla tezat içerisindedir: “Buhârî, şöyle cevap vermiştir: ‘Katâde, bu hadisi Kasım b. Avf eş-Şeybânî ve Nadr b. Enes vasıtasıyla Enes b. Malik'ten rivayet etmiştir.’ Dolayısıyla el-Aynî'nin naklinde bir hata vardır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Sünen*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1414/1994), 1: 96; Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihî'l-Buhari* (Beirut: Dâru lhyai't-Turasil-Arabi, ts.), 2: 271. Krş. Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 47.

27 Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk el-Azimâbâdi, *Ğâyetu'l-Maksûd fi Halli Süneni Ebî Davud* (Pakistan: Dâru't-Tahavî, 1414), 1: 94-95.

28 el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, 1: 46-47.

29 Bunlara ilaveten bu hadisi Buhârî de sadece Şu'be (ö. 160/776) > Abdulaziz b. Suheyb > Enes b. Malik tarikiyle rivayet etmiştir. Ayrıca O, talebesinin zikrettiği diğer isnadlara ise eserlerinde yer vermemiştir. Bk. Buhârî, “Vudû”, 6; “Deavât”, 14.

b. Yezîd > İbn Mes'ûd tarikini daha uygun bulmuş ki bu varyantı eserine koymuştur. Yine Tirmizî şöyle der: "Bana göre bu konuda en doğru rivayet; İsrâîl ve Kays b. er-Rabî' > Ebû İshak > Ebû Ubeyde > İbn Mes'ûd tarikiyle rivayet edilendir. Çünkü İsrâîl, Ebû İshak hadisini daha iyi biliyor." Tirmizî sözlerine şöyle devam eder: "Ebû Musa Muhammed b. el-Müsennâ'dan (ö. 252/866) işittim diyordu ki: Abdurrahman b. Mehdî'den (ö. 198/813) işittim diyordu ki: Sûfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778), Ebû İshak'tan yaptığı rivayetten her ne kaçırdımsa onu İsrâîl'den öğreneceğimi bildiğim içindir. Çünkü o, bu işi tam bilirdi." Züheyr'in, Ebû İshak'tan rivayeti pek sağlam olmayıp ondan işitmesi ömrünün son zamanlarında olmuştur..."³⁰

Bu ifadelerle göre Tirmizî, Ebû İshak'tan yapılan rivayetlerin hangisinin sahih olduğu meselesini önce Dârimî'ye (ö. 255/869) sonra da Buhârî'ye sormuştur. Metinden anlaşıldığı üzere her ikisi de bu tarikler hakkında herhangi bir görüş beyan etmemişlerdir.

Öte yandan Buhârî'nin eserini incelediğimizde gerçekten de bu rivayete yer verdiğini görüyoruz. Üstelik o, eserine aldığı bu rivayetin senedinde Ebû İshak'ın şöyle dediğini de nakleder: "Bu hadisi bana Ebû Ubeyde b. Abdullah zikretmedi."³¹ Yani Ebû İshak, açıkça bu hadisi Ebû Ubeyde'den rivayet etmediğini söylemiştir. Nitekim Tirmizî'nin açıklamalarında da bu duruma işaret edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Tirmizî hocasının bu tercihinin muhalefet etmiştir. Ebu'l-Alâ el-Mubârekfûrî (ö.1353/1935) Tirmizî'nin bu muhalefetinin gerekçelerini şöyle izah etmiştir: "Tirmizî, İsrâîl'in rivayetini üç sebepten dolayı tercih etmiştir. Bunlardan birincisi, İsrâîl'in Ebû İshak'ın hadislerini Züheyr ve Ma'mer'den daha iyi bilmesidir. İkincisi ise Kays b. er-Rabî' rivayeti, İsrâîl'in Ebû İshak'tan rivayet ettiği hadisin mütâbii'dir. Bu sebeplerden sonuncusu da Züheyr'in Ebû İshak'tan ömrünün sonlarına doğru hadis işitmiş olmasıdır."³²

Bu açıklamalar ışığında, Tirmizî'nin ihtilafli tarikler arasında tercihte bulunduğu ve isnadların sıhhati konusunda hocasından farklı düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu da onun hadislerin sıhhatini belirleme konusunda hocasının etkisinde kalmadan özgür bir şekilde karar verdiğinin bir göstergesidir.³³ Ancak bu durum, Tirmizî'nin hocasının görüşlerine daima muhalefet ettiği anlamında anlaşılmalıdır. Zira o, eserin bazı yerlerinde hocasının senedler hakkındaki sıhhat kararlarını aynen benimsemektedir.³⁴

30 Tirmizî, "Tahâret", 13.

31 Buhârî, "Vudû", 21.

32 el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, 1: 86.

33 Hadis şarihleri, Buhârî rivayetinin muttasıl olduğunu, buna mukabil Tirmizî'nin naklettiği hadisin isnadının ise munkatî' olduğunu beyan etmişlerdir. Her iki tarikin de mütâbii bulunduğu, ancak Buhârî rivayetinin diğerine nispeten daha sağlam ve güvenilir rivayetlerden oluşan mütâbii bulunduğu ifade edilmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibuddin el-Hâtîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379), 1: 257-258; el-Aynî, *Umdetu'l-Kari*, 2: 302-303; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, 1: 85-88.

34 Tirmizî, "Ahkâm", 29.

1.2. Senedlerin İttisal ve İnkıtaya Yönelik Sorular

Bir hadisin makbul sayılabilmesi için isnadlarının muttasıl olması şarttır. Senedlerdeki kopukluk, hadislerin sıhhatini zedeleyen kusurlardandır. İster gizli isterse açık inkıta şeklinde olsun bu kusurlar, hadislerin zayıf olarak nitelendirilmesine yol açmaktadırlar. Bunun için hadisçiler, tarih boyunca bu kusurları keşfetmekle uğraşmışlardır. Nitekim Tirmizî de bu konudan müstağni kalamamış ve hocasına bazı hadislerin mürsel mi yoksa müsned mi olduğu konusunda sualler yöneltmiştir.

Bir rivayete göre Muğîre b. Şu'be şöyle demiştir: "Hz. Peygamber, mestin altına ve üstüne mesh etmiştir." Tirmizî bu hadisten sonra şu cümlelere yer vermiştir: "Bu hadiste gizli bir hata vardır. Bu hadisi Velid b. Müslim'den (ö. 195/810) başkası, Sevr b. Yezîd'den (ö. 153/770) müsned olarak rivayet etmemiştir. Ebû Zür'a (ö. 264/878) ve Muhammed b. İsmail'e bu hadis hakkında sordum. Onlar, 'Sahih değildir' dediler. Çünkü İbnü'l-Mübarek (ö. 181/797) bu hadisi, Sevr > Recâ b. Hayve (ö. 112/730) tarikiyle aktarmıştır. Recâ ise "Muğîre'nin kâtibinden bana Hz. Peygamber'den mürsel olarak bildirildi ki" demiştir. Yani bu isnadda sahâbi Muğîre'nin adı geçmemiştir."³⁵

Bu hadis, Tirmizî'nin de belirttiği üzere illetlidir. Bu illet de hadisin mürsel mi yoksa müsned mi olduğudur. Bu rivayeti sadece Velid b. Müslim müsned-merfu bir şekilde rivayet etmiştir. Bundan dolayı Tirmizî, hocasına hadisin senedi hakkındaki genel kanaatini sormuştur. Buna mukabil Buhârî de hadis ravilerini çok iyi bilen meşhur muhaddis İbnü'l-Mübarek'in sözünü gerekçe göstererek bu rivayetin mürsel olduğunu ve bu nedenle zayıf sayılması gerektiğini belirtmiştir. Tirmizî aldığı bu cevap karşısında ikna olmuş olmalı ki hocasına karşı herhangi bir itirazda bulunmamıştır.³⁶

Tirmizî, Cuma günü boy abdesti almakla ilgili bir hadisin açıklama bölümünde şunları nakleder: "Malik (ö.179/795), bu hadisi Zührî (ö.124/741) > Sâlim b. Abdullah tarikiyle rivayet etmiş ve hadise 'Hz. Ömer, cuma günü hutbe okurken... ' şeklinde bir lafızla başlamıştır. Muhammed'e Malik'in bu rivayetini sorduğumda; 'sahih olan rivayetin Zührî > Sâlim > babası (Abdullah b. Ömer (ö.73/693)) tarikiyle rivayet edilenin olduğunu söyledi. Ardından Muhammed, 'Bu hadis, aynı şekilde Malik'ten Zührî > Sâlim > babası tarikiyle rivayet edilmiştir' dedi."³⁷ Görüldüğü gibi Buhârî talebesinin muttasıl ve munkatî' iki senedden hangisinin daha sahih olduğu hakkındaki sorusuna, muttasıl olanın daha sahih olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Nitekim bu düşüncesini doğrular nitelikte söz konusu hadisin

35 Tirmizî, "Tahâret", 72.

36 Ancak Tirmizî'nin hocasından yaptığı nakilde hata edebileceği de ifade edilmiştir. Bk. Tirmizî, "Tahâret", 72, 1: 163-164 (5. dipnot). Ayrıca hadiste başka kusurların da olduğu ifade edilmiştir. Geniş bilgi için bk. el-Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 1: 323-324; Yusuf b. Muhammed ed-Dahîl, *Suâlâtü't-Tirmizî li'l-Buhârî Havle Ehâdisi fî Câmî'i't-Tirmizî* (Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1424/2003), 1: 300-318.

37 Tirmizî, "Cuma", 3.

muttasıl varyantını "*el-Câmi'ûs-Sahîh*" adlı eserinde nakletmiştir.³⁸ Ayrıca Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875) da söz konusu hadisi muttasıl versiyonuyla rivayet etmiştir.³⁹ ed-Dârekutnî (ö. 385/995) ise muttasıl tarihinin daha doğru olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Bazen raviler ezberden hadis rivayet ettiklerinde yanılabilirler. Cenazenin önünden yürünebileceğiyle ilgili Muhammed b. Bekir el-Bürsânî'nin (ö. 204/820) haberinde böyle bir yanılmanın izlerine rastlanılmaktadır. Tirmizî, ondan rivayetle naklettiği bu hadisin muttasıl olup olmadığı ile ilgili hocasının düşüncelerini öğrenmek ister. Bu hadisle ilgili kendisine yöneltilen soruya ise Buhârî, "onun Muhammed b. Bekir > Yunus b. Yezîd (ö. 159/776) > İbn Şihâb > Enes > Hz. Peygamber tarikiyle naklettiği rivayet hatalıdır" diye cevap verir. Zira bu hadis, Yunus b. Yezîd > İbn Şihâb tarikiyle mürsel olarak rivayet edilmiştir. Ayrıca Buhârî'ye göre bu konudaki en sahih hadis, İbn Şihâb'ın Sâlim'den rivayet ettiği haberdur.⁴¹ Tespitlerimize göre muttasıl ve mürsel şekilde rivayet edilen bu iki hadisin muhtevaları da birbirinden farklıdır. Muttasıl bir şekilde Enes'ten (r.a.) nakledilen haberde cenazenin önünden yürüyen kişilerin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman olduğu rivayet edilmiştir. Oysa Sâlim'in rivayetinde bu kişilerin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla gerek senede gerekse metinde ziyade yapılmıştır. Bu ziyadeleri yapan ravi, Yunus b. Yezîd'dir. Ahmed b. Hanbel, kendisine yöneltilen bir soru üzerine bu rivayeti hatalı bulmuş ve Yunus'un onu ezberinden nakletmiş olabileceğine işaret etmiştir.⁴² Gerçekten de bazı cerh ve ta'dil âlimleri, Yunus'u çok hata yapmakla eleştirmişlerdir.⁴³ Öyleyse Buhârî'nin ziyade yapılmayan ve mürsel olan rivayeti tercihinde isabet ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan Tirmizî de "hadisçilerin hepsi bu konuda mürsel olan rivayetin daha sahih olduğu kanaatindedirler" diyerek hocasının bu tercihi teyit etmiştir.⁴⁴

1.3. Meçhul Raviler Hakkında Sorular

Bir haberin kabulü için onu rivayet eden ravinin tanınması çok önemlidir. Bilinmeyen bir ravinin hadisi delil değeri taşımasa da itibar için kullanılmasında bir sakınca yoktur.⁴⁵ Bu bağlamda Tirmizî'nin bazı ravilerin kimliği hakkında sorular sorduğunu görmekteyiz. Örneğin, Adî b. Sâbit'in (ö.116/734) babası vasıtasıyla dedesinden rivayetine göre, Hz. Peygamber özür kanı gören bir kadın

38 Buhârî, "Cuma", 2; Öte yandan Malik ise bu hadisi munkat' olarak rivayet etmiştir. Bk. Muvatta', "Cuma", 3.

39 Müslim, "Cuma", 3.

40 Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdis*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah el-Silefi (Riyad: Dâru't-Taybe, 1405/1985), 2: 43.

41 Tirmizî, "Cenâiz", 26.

42 Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ebû Muaz Tarık (Mısır: Mek-tebetu İbn Teymiye, 1420/1999), 408.

43 Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib* (Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Meârif, 1326), 9: 450-451.

44 Tirmizî, "Cenâiz", 26.

45 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 211-212.

hakkında şöyle buyurmuştur: “Sayısını bildiği hayız günlerinde namazını bırakır sonra yıkanıp her kıldığı için abdest alır, namazlarını kılar ve oruç tutar.” Bu hadisin akabinde Tirmizî şöyle dedi: “*Muhammed’e bu hadis hakkında sordum. Hadisin senesinde Adî b. Sâbit’in babasından > dedesinden deniliyor. Adî’nin dedesinin adı nedir? Muhammed, onun adını bilemedi. Bunun üzerine ‘Yahya b. Maîn onun adının ‘Dînâr’ olduğunu söylüyor’ dedim. Ancak bana aldırış etmedi.*”⁴⁶ Tirmizî, namazda aksırmanın şeytandan olduğuna dair bir hadisin akabinde de bu konuyu yeniden gündeme getirmiştir.⁴⁷

Tirmizî bu hadiste hocasına Adî’nin dedesinin adını sormuştur. Hocası ise onun meçhul olduğunu, kimliğini bilmediğini ve onu tanımadığını söylemiştir. Bununla birlikte Buhârî, öğrencisinin Yahya b. Maîn’den naklederek önerdiği ismi de pek önemsememiştir. Bu durum onun hadisi zayıf gördüğüne işaret etmektedir.⁴⁸ Tirmizî’nin de eserinde takip ettiği üslubun aksine bu hadis hakkında hüküm vermemesi, onun da söz konusu hadisi hocası gibi zayıf gördüğü söylenebilir.⁴⁹ Ayrıca bu rivayet hakkında zayıf hükmü veren başka muhaddisler de bulunmaktadır.⁵⁰

1.4. Künyesiyle Ma’ruf Raviler Hakkında Sorular

Ravilerin bazıları sadece künyesi ile tanınmaktadır. Rivayetlerin sıhhat durumunun sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için böylesi ravilerin isimlerinin bilinmesine ihtiyaç duyulmuştur. Aksi halde künye benzerlikleri sebebiyle senedlerin değerlendirilmesinde bazı hatalar meydana gelebilmektedir. İşte Tirmizî böyle hatalara düşmemek için künyesiyle ma’ruf raviler hakkında hocasından bilgiler almak istemiştir. Örneğin; Tirmizî, özürsüz olarak Cuma’yı terk edenin durumu ile ilgili hadisi nakleden Ebu’l-Ca’d ed-Damrî’nin (ö. ?) adını hocasına sorduğunu, ancak onun ismini bilemediğini ve “Onun Hz. Peygamber’den rivayeti olarak sadece bu hadisi biliyoruz” dediğini nakleder.⁵¹ Hakikaten Buhârî, *et-Tarihu’l-Kebîr* adlı eserinde bu zatın ismini söylemeksizin sadece nisbe ve künyesiyle yetinmiştir.⁵²

Yine Buhârî, yolculukta kılınan nafil namazlarla ilgili hadisi rivayet eden, isnadda sadece künyesi ve nisbesiyle zikredilen Ebû Bûsre el-Ğifârî’yi (ö. ?)

46 Tirmizî, “Tahâret”, 94.

47 Tirmizî, “Edeb”, 8.

48 Nitekim kendisi de bu hadisin sahih olmadığını bir başka eserinde açıkça ifade etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu’s-Sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2: 15.

49 Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh eş-Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, thk. İsmâduddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1413/1993), 1: 341.

50 Bk. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî el-Mâlikî, *‘Arzatu’l-Ahvezi bi Şerhi Sahîhu’t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1: 201-202.; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezi*, 1: 394.

51 Tirmizî, “Cuma”, 7; Buhârî’nin Ebu’l-Ca’d ed-Damrî’nin sadece bu hadisle bildiğine dair görüşün eleştirisi için bk. el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu’l-Ahvezi*, 3: 15.

52 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarihu’l-Kebîr*, thk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 9: 20.

tanımadığını söylemiştir.⁵³ O, İsrâîl b. Yunus'un naklettiği bir hadiste geçen Ebû Bîşr künyesiyle bilinen kişinin de adını bilmediğini söylemiştir.⁵⁴

Son söz olarak şunu söyleyebiliriz ki bu makale bağlamında Buhârî'nin künyesiyle tanınan raviler hakkında açıklama yaptığına dair herhangi bir misal bulunmamıştır. Tirmizî, sadece hocasının hadisler hakkında yaptığı değerlendirmelerini doğrudan naklettiği pasajlarda böylesi bilgilere yer vermiştir. Örneğin Buhârî, Habib b. Ebî Habib'in "Ebû'l-Keşusâ" diye künyesi ile bilindiğini ve ona "Ebû Umeyre" de denildiğini beyan etmiştir.⁵⁵

1.5. Ravilerin Cerh-Ta'dil Açısından Değerlendirilmesi İle İlgili Sorular

Hadislerin doğru bir şekilde nakli ve sıhhat durumlarının tespiti için onları nakledenlerin adalet ve zabt durumlarının bilinmesinin önemi yadsınamaz. Bu nedenle Tirmizî de az ya da çok ravilerin cerh-ta'dil durumlarıyla ilgili hocalarından önemli bilgiler nakletmiştir. Mesela, Muhammed b. İsmail'e, Ebû Zılal'i sorduğunu ve onun 'O, mukaribü'l-hadis'tir / orta halli bir ravidir.⁵⁶ İsmi ise Hilal'dir' dediğini nakleler.⁵⁷

Bu konuda diğer bir örnek, ganimet mala hainlik eden kimsenin cezasıyla ilgili bir hadiste geçmektedir. Buhârî, hadis hakkında kendisine sorulan soruya, "Bu hadisi sadece Salih b. Muhammed b. Zaide (ö.145/762) rivayet ediyor ki bu şahıs Ebû Vakîd el Leysî'dir ve o, münkerü'l-hadis'tir. Ayrıca Hz. Peygamber'den ganimet mala hainlik konusunda pek çok hadis rivayet edilmiş olup bu hadislerde o malın yakılması emredilmemiştir."⁵⁸ Buhârî, bu kavramı ravinin metruk olduğunu belirtmek için kullanmıştır. Zira bizzat kendisi bu kavram hakkında şunları söylemiştir: "Kimin hakkında münkerü'l-hadis lafzını kullanmışsam, o raviden rivayet etmek helal değildir."⁵⁹ Tirmizî, hocasının hem zayıf bir ravi olan Salih b. Muhammed b. Zaide hakkındaki değerlendirmesini hem de bu ravinin teferrüd etmesiyle ilgili görüşlerini dikkate alarak söz konusu hadisi "garib"⁶⁰ olarak nitelemiştir.

53 Tirmizî, "Cuma", 41.

54 Tirmizî, "Sıfatu'l-Kiyamet", 60.

55 Tirmizî, "Salat", 178.

56 Hadis usulcülerinin bir kısmı bu terimi son mertebedeki ta'dil lafızlarından saymış, bir kısmı da onu sondan bir önceki mertebede bulunan ta'dil lafızları arasında zikretmiştir. Bk. Emin Aşıkıktulu, "Mukaribü'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 31: 125-126.

57 Tirmizî, "Cuma", 59.

58 Tirmizî, "Hudûd", 28.

59 Şemsuddin Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1: 6; 2: 202; Yaptığımız inceleme sonucunda Buhârî, "el-Câmi'u's-Sahîh" adlı eserinde ondan rivayet edilen herhangi bir hadisi nakletmemiştir.

60 Tirmizî, ravi teferrüd ettiğinde ve zayıflıkla itham edildiğinde o ravinin hadisini "zayıf" olarak nitelemektedir. Krş. Hüseyin Akgün, "Tirmizî'nin Kullandığı 'Hadîsun Garîbun' Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17/3 (2017): 107-124.

Bazen Buhârî, rical değerlendirmelerinde kanaatlerini yeni verilere göre değiştirebilmektedir. Örneğin, Muhammed b. Humejd er Râzi hakkında önceki görüşü "حسن / iyi" iken sonraları onun zayıf olduğu kanaatine varmıştır.⁶¹

Buhârî, Ebu Hamza es-Sümâlî (ö. hicrî 40'tan sonra) hakkında da "mukaribü'l-hadis'tir / orta halli bir ravidir" demiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel'in de onun hakkında konuştuğunu söylemiştir.⁶² Buhârî'nin hakkında "mukaribü'l-hadis" dediği ravilerden birisi de Seyf b. Harun'dur (ö. ?).⁶³ Tirmizî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Buhârî, bu kavramı hadis âlimleri tarafından zayıf kabul edilen bir ravinin durumunu kuvvetlendirmek için kullanmaktadır.⁶⁴ Yine bir başka ravi hakkında bazı hadisçiler zayıf nitelendirmesinde bulunurken, Buhârî ise onu "mukaribü'l-hadis" olarak kabul etmiştir.⁶⁵

Raviler hakkındaki değerlendirmelerin bir içtihat olduğu ve bu içtihadın şahıstan şahısa değişebileceği herkesin malumudur. Tirmizî, Hz. Peygamber'in kaptan su içerken iki nefes aldığını rivayet eden Rişdîn b. Küreyb (ö. 188/803) ve Muhammed b. Küreyb'in (ö. H. 150'den sonra) hangisinin daha sağlam olduğunu hem Dârimî hem de Buhârî'ye sormuştur. Dârimî, ikisini eşit görmekle birlikte Rişdîn b. Küreyb'i tercih ettiğini söylerken Buhârî ise Muhammed b. Küreyb'i daha fazla tercih ettiğini belirtmiştir. İki farklı tercih ve içtihatla karşı karşıya kalan Tirmizî, Dârimî'nin görüşüne katıldığını ifade eder. Bu tercihinin de gerekçesi olarak Rişdîn b. Küreyb'in daha yaşlı ve İbn Abbâs'ı görmüş olmasını zikreder.⁶⁶ Ancak bu değerlendirmelerin rivayet edilen hadislerle bir ilgisi yoktur. Fakat Tirmizî, muhtemelen her iki ravinin birbirine çelişik rivayetleri arasında tercihte bulunulacağı zaman bu görüşlerin dikkate alınmasını istemiş olabilir.

1.6. Senedlerdeki İhtilaflarla İlgili Sorular

Hadis ilminde aynı hadisi bir ravinin farklı tarihlerle rivayet etmesinden kaynaklanan ihtilafta hangisinin tercih edileceği muhaddisleri meşgul etmiştir. Bu bakımdan güvenilir ravilerin kendisinden daha üstün ravilere muhalif olarak hadis naklettikleri bir vakıadır. Hadis âlimleri böylesi durumlarda zabt veya rivayetin çokluğu gibi tercihi gerektiren sebepleri dikkate alarak tercihte bulunmuşlardır. Tirmizî'nin nakline göre, Buhârî bu gibi hadislerden tercihe şayan gördüğünü "أَثْبَتَ وَأَسَحَّ" /daha sağlam ve daha sahih" gibi lafızlarla vasıflandırmaktadır. Onun bu kullanım şekline şu misali verilebiliriz: "Bu hadis hakkında Muhammed'e sordum. Dedi ki: İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) hadisi, mahfûz bir hadis değildir. Saîd b. el-Müseyyib'in, Attâb b. Esîd'den (ö. 13/634) rivayeti ise daha sağlam ve

61 Tirmizî, "Cihad", 7.

62 Tirmizî, "Et'ime", 35.

63 Tirmizî, "Libâs", 6.

64 Tirmizî, "Salat", 32.

65 Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihad", 26.

66 Tirmizî, "Eşribe", 14; Tirmizî bu konuya eserinin başka bir bölümünde yeniden değinmiştir. Bk. "Tefsiru'l-Kur'an", 52/1.

sahihtir.⁶⁷ Görüldüğü gibi Buhârî, aynı hadisin İbn Şihâb (ö.124/741) > Saîd b. el-Müseyyib > Attâb b. Esîd tarikiyle gelen versiyonunu, İbn Cüreyc > İbn Şihâb > 'Urve (ö. 94/712) > Hz. Aişe tarikiyle gelen varyanta tercih etmiştir. Böylece o, ilgili hadisin Saîd b. el-Müseyyib tarikini, İbn Cüreyc'in tarikinden sıhhat bakımından daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Ancak tercih sebebini belirtmemiştir. Onun bu kararında İbn Cüreyc'in müdellis olması mı⁶⁸ yoksa başka nedenlerin mi etkili olduğu metinden anlaşılacaktır.

Tirmizî, bazen bir ravinin farklı hocalardan rivayet etmesi sonucu isnadlarda oluşan ihtilaflara işaret etmiş ve bunlardan hangisinin daha sahih olduğu konusunda hocasına sualler yönelmiştir. Örneğin Tirmizî, altın ve gümüşün zekâtı ile ilgili bir hadisi, Ebû Avâne (ö. 176/792) ve A'meş'in (ö. 148/765) Ebû İshak (ö. 127/745) > Asım b. Damre (ö. 74/693) > Hz. Ali (ö. 40/660) tarikiyle rivayet ettiklerini söyler. Ardından söz konusu hadisi, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) ise Ebû İshak (ö. 127/745) > Haris el-A'ver (ö. 65/684) > Hz. Ali isnadıyla da rivayet ettiklerini belirtir.⁶⁹ Bu iki varyantı dile getiren Tirmizî, işin aslını öğrenmek üzere hocasına başvurur. Herhalde O, bir taraftan bu hadisi Ebû İshak'ın Asım'dan mı yoksa Haris'ten mi rivayet ettiğini diğer taraftan ise onun her iki hocadan rivayet etmiş olması halinde bu iki varyanttan hangisinin daha sahih olduğunu merak etmektedir. Burada görünürde bir ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır. Oysa Buhârî, bu tariklerde bir ihtilafın olmadığını ve Ebû İshak'tan nakledilen her iki senedinde de sahih olduğunu ifade eder. Ona göre muhtemelen bu hadisi, Ebû İshak hem Asım'dan hem de Haris'ten rivayet etmiştir.⁷⁰

Yine Tirmizî, Hz. Peygamber'in kaç sefer hac yaptığı ile ilgili zikrettiği bir hadisten sonra Buhârî'nin Süfyân es-Sevrî'nin Ca'fer b. Muhammed (ö. 148/765) > Muhammed b. Ali (ö. 114/732) > Cabir b. Abdullah (ö. 78/697) > Hz. Peygamber tarikiyle rivayet edilen bu varyantı bilmediğini ve onu mahfûz da saymadığını belirtmiştir. Ayrıca Buhârî'nin 'Bu hadis, Sevrî > Ebû İshak > Mücahid tarikiyle mürsel olarak rivayet edilmiştir' dediğini de nakleder.⁷¹ Tirmizî'nin garib olarak nitelendirdiği Süfyân'ın Ca'fer b. Muhammed'den naklettiği bu hadis, sadece Zeyd b. Hubâb'ın (ö. 203/819) rivayeti olarak bilinmektedir. Ancak Buhârî, rivayet edilen bu tarihi bilmediğini söylemiştir. Hatta bu isnadın hatalı olduğuna da dikkat çekmiştir. Çünkü bu hadis, Sevrî > Ebû İshak > Mücahid tarikiyle mürsel olarak rivayet edilmiştir. el-Beyhâkî'den gelen bir rivayete göre Buhârî bu hatanın nedenini, Zeyd b. Hubâb'ın söz konusu hadisi ezberden rivayet etmesine

67 Tirmizî, "Zekât", 17.

68 Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer b. Muhammed el-Askalânî, *Ta'rifu Ehli't-Takdis bi Merâtibi'l-Mevsûfine bi't-Tedlis*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûti (Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 41.

69 Tirmizî, "Zekât", 3.

70 Tirmizî, "Zekât", 3.

71 Tirmizî, "Hac", 6.

bağlamıştır.⁷² Öte yandan Zeyd'in özellikle Sevrî'den yaptığı rivayetlerde bazı hatalarının bulunduğu da söylenmiştir.⁷³

Buhârî'ye göre İbn Abbâs'tan nakledilen Has'am kabilesinden bir kadının babasının yerine hac etmesiyle alakalı rivayetin farklı tariklerinden en sahih olanı İbn Abbâs'ın el-Fadl b. Abbâs'tan (ö. 13/634) yaptığı merfu rivayettir. Ancak bu hadis, İbn Abbâs'tan farklı tariklerle nakledilmiştir. Hatta İbn Abbâs'tan mevkuf olarak da rivayet edilmiştir. İşte senedlerdeki bu ihtilaf, Tirmizî'nin dikkatini çekmiş ve konunun çözümü için hocasına başvurmuştur. Hocası ise ihtimale dayalı bir çözüm bularak şöyle demiştir: "Belki de İbn Abbâs bu hadisi, Fadl ve daha başkalarından işitmiş sonra da mürsel olarak rivayet etmiş ve işittiği kimseleri de söylememiş olabilir"⁷⁴

1.7. Hadisler Hakkında Genel Sorular

Tirmizî bazen hocasına hadislerin hükmü ile ilgili genel sualler sormaktadır. Onun hocasına yönelttiği bu tarz suallerin oldukça fazla olduğu söylenebilir. Bu soruların genel özelliği ise hadislerin sıhhat derecelerini öğrenmek ve mevkuf olduğu halde merfu olarak nakledilmiş olan rivayetleri tespit etmektir.

Tirmizî, özür kanı gören kadının bir gusül ile iki namazı bir arada kılabileceğiyle ilgili hadisin açıklama bölümünde şöyle der: "Muhammed'e bu hadisi sordum O da '*hasendir*' dedi."⁷⁵ Bu soruda hadisin isnadı ile ilgili genel bir hüküm sorulmuştur. Buhârî, bu hadisin ravilerinden Abdullah b. Muhammed b. Akil (ö. 142/759) hakkında "*mukaribü'l-hadis / orta halli bir ravi*"⁷⁶ lafzını kullanmıştır.⁷⁷ Dolayısıyla Buhârî'nin hadisi *hasen* olarak derecelendirirken söz konusu ravinin durumunu dikkate aldığı söylemek mümkündür. Öte yandan Ebû Davud (ö. 275/889), Ahmed b. Hanbelî "İbn Akil'in hadisi hakkında içimde bir şüphe var" derken işittim demiştir.⁷⁸ Oysa Ahmed b. Hanbel, İbn Akil'in rivayet ettiği bu hadis hakkında "*sahih*" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁷⁹ Ayrıca ez-Zehebî (ö. 748/1347) de bu ravinin hadislerinin hasen mertebesinde olduğunu söylemiştir.⁸⁰

Yine Tirmizî, tavaf etmenin değeri ve kıymeti ile ilgili merfu bir hadisi "garib" diye nitelendirmesinin akabinde; Buhârî'nin "Gerçekten bu hadis, İbn Abbâs'ın (ö. 68/688) kendi sözü yani mevkuf olarak rivayet edilmiştir" dediğini nakleder.⁸¹

72 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifetu Ahvali Sahibiş-Şerî'a*, thk. Abdulmu'ti Kal'acı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 5: 454.

73 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, 3: 403-404.

74 Tirmizî, "Hac", 85.

75 Tirmizî, "Tahâret", 95.

76 Rivayetleri sika muhaddislerin rivayetine yakın olan raviyi tevsik için kullanılan bir ifadedir. Hadisi şâz veya münker olmayan râvi için kullanılmaktadır. Bk. Aşıkutlu, "Mukaribü'l-Hadis", 31: 125-126.

77 Tirmizî, "Tahâret", 3.

78 Ebû Davud, "Tahâret", 109.

79 Ebû Tâlib el-Kâdî, *el-İlelu't-Tirmiziyi'l-Kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî v. dğr. (Beyrut: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1409), 58.

80 ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 2: 485.

81 Tirmizî, "Hac", 41.

Boşama konusunda varid olan bir hadisin merfu mu yoksa mevkuf mu rivayet edildiği meselesinde Buhârî şunları söyler: "Süleyman b. Harb (ö. 224/839), Hammâd b. Zeyd'den (ö. 179/795) bu şekilde bize aktardı. Ne var ki O, Ebû Hureyre'nin kendi sözü olarak (mekuf) rivayet edilmiştir."⁸² Bu sözün hemen akabinde Tirmizî, Buhârî'nin bu rivayeti merfu olarak bilmediğini söyler.⁸³ Ayrıca O, hadisi kendisinden aldığı Ali b. Nasr'ın (ö. 250/864) hafız ve hadisçi olduğuna dikkat çekmiştir. Mubârekfûrî, Tirmizî'nin bu tavrını şöyle yorumlamıştır: "Belki de Tirmizî, İbn Nasr'ın bu hadisi merfu rivayet ettiğini kastetmiştir. O, sika ve hafızdır. Merfu olarak rivayet etmesi bir ziyadedir. Hafız sika ravilerin ziyadesi ise makbuldür."⁸⁴ Bir diğer eserinde ise Tirmizî, hocasının bu hadisi sanki merfu olarak ezberlemediğini söylemiştir.⁸⁵ Eğer bu hadis sadece Süleyman b. Harb'ın, Hammad b. Zeyd'den yaptığı rivayet olarak biliniyorsa⁸⁶ bu durumda Süleyman b. Harb'ın hadisi bazen mevkuf bazen de merfu olarak rivayet ettiği söylenebilir.⁸⁷

Tirmizî, şehitliğin kul borcu dışında tüm günahları sildiğiyle alakalı bir hadis hakkında; "... Bu hadis garibtir. Bu hadisin Ebû Bekr'in rivayetinden olduğunu sadece Yahya b. Talha el Yerbûî'nin (ö. ?) nakliyle bilmekteyiz." demiştir. O, sözlerine devamlı, Muhammed b. İsmail'e bu hadis hakkında sordum, hadisi tanımadı ve şöyle dedi: "Zannedersem Yahya b. Talha, Humeyd'in Enes vasıtasıyla rivâyet ettiği, 'Cennetlikler arasında şehitten başka tekrar dünyaya dönmekten mutluluk duyan bir kimse yoktur' hadisini kastediyor."⁸⁸

Bu ifadelerden anlaşılan Tirmizî, hadisin sıhhatinden kuşkulanmış ve bu durumu açıklığa kavuşturmak için hocasına müracaat etmiştir. Ancak hocası, bu hadisi bilmediğini ifade etmiştir. Ancak bu hadisin senedinin başka bir hadisin senediyle aynı olduğunu, dolayısıyla Yahya b. Talha'nın (ö. ?) hata sonucu yanılarak farklı bir metin rivayet etmiş olabileceğini söyler. Bu durumda cerh-ta'dil âlimlerinin Yahya b. Talha hakkında söyledikleri önem arz etmektedir. O, Nesâî (ö. 303/915) tarafından "leyse bi-şey / bir şeye değmez" lafzıyla cerh edilmekle beraber,⁸⁹ İbn Hibban (ö. 354/965) tarafından sika olmakla nitelendirilmiştir.⁹⁰ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) de onu "leyyinu'l-hadis / hadiste gevşektir" lafzıyla eleştirmiştir.⁹¹

82 Tirmizî, "Talâk", 3.

83 Tirmizî, "Talâk", 3.

84 el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, 4: 347.

85 el-Kâdi, *el-İlelu't-Tirmiziyi'l-Kebir*, 171.

86 Tirmizî, "Talâk", 3.

87 ed-Dahîl, *Suâlatu't-Tirmizî*, 2: 671.

88 Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihad", 13.

89 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, 11: 233-234. Bu lafızlarla cerh edilen bir ravinin hadisleri terk edilir. Onlara hiçbir şekilde itibar edilmez. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 201.

90 Ebû Hâtim Muhammed Ahmed b. Hibban et-Temimî el-Büstî, *Kitâbü's-Sikak*, thk. Şerefuddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 9: 264.

91 Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer b. Muhammed el-Askalânî, *Takribu't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1986), 1: 592.

Yine Buhârî, kendisine sorulan bir hadisle alakalı onu bilemediğini, yalnız Muhammed b. İshâk'ın (ö. 151/768), İkrime'den rivayetinin olduğunu söylemiştir.⁹² Kanaatimizce böyle bir açıklama yapma sebebi, söz konusu hadisin adı geçen raviler tarafından "عن" eda sığasıyla rivayet edilmesidir.

Tirmizî'nin zayıf olarak nitelendirdiği cennetin kapılarının sayısı ile ilgili bir hadisi hocası Buhârî bilmediğini söylemiştir. Ancak hadisin manasını dikkate alarak şöyle der: "Halid b. Ebî Bekr'in (ö. 162/779) Sâlim b. Abdullah'tan (ö. 106/725) münker rivayetleri vardır."⁹³ Bu cevabıyla belki de Buhârî, söz konusu hadisin Halid b. Ebî Bekr'in münker rivayetlerinden olabileceğine işaret etmiştir. Hadis ilmindeki engin bilgisine rağmen Buhârî'nin bu hadisi bilmeyişi ise doğal karşılanmalıdır. Zira onun ancak ulaşabildiği hadisleri bilmesi mümkündür. Nitekim Buhârî, Saïd b. el-Müseyyib'in (ö. 95/714) Enes'ten rivayet ettiği sünnetlere yapışıp bidatlerden uzak durulması gerektiğiyle alakalı bir hadisi bilmediğini açıkça ifade etmiştir. Hatta o, ister bu hadis olsun isterse başka hadisler olsun Saïd b. el-Müseyyib'in Enes'den rivayetinin olduğuna dair bir bilgisinin bulunmadığını belirtmiştir. Ancak Tirmizî, hocasının bu görüşüne ihtiyatla yaklaşmıştır. Çünkü bu rivayetin en sonunda bu iki âlimin ölüm yılları arasında sadece iki yılın olduğunu belirtir.⁹⁴ Böylece Tirmizî, onların muasır olmalarına dikkat çekerek Saïd b. el-Müseyyib'in Enes'den sema yoluyla hadis rivayet edebileceğine işaret etmiştir.⁹⁵

Tirmizî, Kur'ân'dan unutulmuş bir ayet ve sürenin günahının ne kadar olduğuna dair bir hadisi hocasıyla müzakere ettiğini, ancak onun bu hadisi bilemediğini nakletmiştir. Öyle ki Buhârî, hem bu hadisi garib bulmuş hem de hadisi rivayet eden ravi Muttalib b. Abdullah'ın (ö. ?) sahabenin hiçbirinden hadis işitmediğini söylemiştir. Ayrıca diğer hocası Dârimî de Buhârî ile aynı görüştedir.⁹⁶ Bundan dolayı hadisin senesinde bir inkıta olduğu açıktır. Tirmizî hocalarının bu görüşlerine tabi olarak hadisi, garib olarak nitelemiştir.

Tirmizî bazen hadis ile ilgili yaptığı değerlendirmelerin doğruluğunu hocasının görüşleriyle teyit etmektedir. Şöyle ki Tirmizî, Şuarâ suresi 214. ayetinin tefsiri bağlamında rivayet edilen bir hadisi; Kasame b. Zühayr'in (ö. 81/700) > Ebû Musa el-Eş'arî'den (ö. 42/662) muttasıl bir senedle rivayet ettiğini söyler. Ardından bazılarının bu hadisi Kasame b. Zühayr'den (ö. 81/700) mürsel olarak rivayet ettiklerini ve aslında bu rivayetin daha sahih olduğunu söyler. Durumu hocasına sorunca; onun da bu hadisi Ebû Musa el-Eş'arî'nin rivayeti olarak bilmediğini öğrenir.⁹⁷

92 Tirmizî, "Cihad", 7.

93 Tirmizî, "Sıfâtul-Cennet", 14.

94 Tirmizî, "İlim", 16.

95 el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, 7: 446.

96 Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'an", 19.

97 Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 26/3.

Yine Tirmizî, ramazan ayının değer ve kıymetiyle alakalı Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadisi nakleder. Hadisin metni şöyledir: "Her kim gerçekten inanarak ve sevabını Yüce Allah'tan bekleyerek Ramazan orucunu tutar gecesini de ibadetle geçirirse geçmiş günahları affedilir. Her kim de inanarak ve sevabını Yüce Allah'tan bekleyerek Kadir gecesini değerlendirirse geçmiş günahları bağışlanır." Tirmizî bu metinden sonra şu açıklamalara yer verir: "Ebû Bekir b. Ayyaş'ın (ö. 193/809) Ebû Hureyre'den rivayet ettiği hadis garibdir. Bu hadisin Ebû Bekir b. Ayyaş > A'meş > Ebû Sâlih (ö. 101/719 > Ebû Hureyre tarihini sadece Ebû Bekir'in kendi rivayetinden bilmekteyiz. Muhammed b. İsmail'e bu hadisi sordum. O şöyle dedi: ' Bize Hasan b. er-Rabî' (ö. 221/836) > Ebu'l-Ahvas (ö. 179/795) > A'meş tarihiyle Mûcâhid'in (ö.104/722) şöyle dediğini haber verdi: 'Ramazan ayının ilk gecesini olunca...' diyerek hadisi aktarmıştır. Ayrıca Muhammed dedi ki: "Bu hadis bence Ebû Bekir b. Ayyaş'ın (ö. 193/809) rivayetinden daha sahihtir."⁹⁸

Görüldüğü gibi Buhârî, talebesinin sorusu üzerine aynı hadisin Hasan b. er-Rabî' > Ebu'l-Ahvas > A'meş > Mûcâhid (ö.104/722) tarihiyle nakledilen maktu versiyonunu, Ebû Bekir b. Ayyaş > A'meş > Ebû Sâlih > Ebû Hureyre tarihiyle nakledilen merfu varyantına tercih etmiştir. Hatta maktu tarihin diğerine göre daha sahih olduğunu da sözlerine eklemiştir. Bu tercihin sebebi, kanaatimizce Ebû Bekir b. Ayyaş'ın hadis rivayetinde hata yapıyor olmasıdır.⁹⁹

Tirmizî'nin nakline göre Yahya b. Âdem (ö. 203/818) Hz. Peygamber'in Mekke'ye girdiğinde sancağının beyaz renkte olduğuna dair rivayeti, Şerîk'ten (ö. 177/794) rivayetinde teferrüd etmiştir. Şerîk'in diğer talebeleri ise bu hadisi, Hz. Peygamber'in başında siyah sarık olduğu halde Mekke'ye girdiğini ifade eden farklı bir metinle rivayet etmişlerdir. Buhârî, bu farklı metni rivayet eden birçok ravinin hadisini mahfûz, Yahya'nın hadisini ise şâz olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁰ Öyle anlaşılıyor ki Buhârî, sika bir ravi olması hasebiyle Yahya'nın teferrüdünü kabul etmekle birlikte birçok raviye muhalif rivayette bulunduğu ise haberini kabul etmemiştir. Çünkü bir kişinin hatası, çoğunluğun hata yapmasından daha olasıdır.¹⁰¹

Bütün bu konular haricinde Tirmizî, ravilerin hocalarından hadis işitip işitmediği gibi mevzularda da hocasına müracaat etmiştir. Bu bağlamda o, Muhammed b. Münkedir'in (ö. 130/748) Hz. Aişe'den bizzat hadis işittiği bilgisini hocasına borçludur.¹⁰² Ayrıca bu örnekte dikkatimizi çeken diğer bir husus; Buhârî'nin talebesinin sorusuna kesin ve emin bir şekilde cevap vermesi ve delilini de izhar etmesidir. Tirmizî için muamma olan konulardan biri de Salim b. Ebu'l-Câ'd'ın

98 Tirmizî, "Savm", 1.

99 ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 4: 499.

100 Tirmizî, "Cihad", 9

101 ed-Dahîl, *Suâlatu't-Tirmizî*, 2: 786.

102 Tirmizî, "Savm", 78.

(ö. 100/718) Sevbân b. Bücdüd'den (ö. 54/674) hadis işitip işitmediğidir. Buhârî, talebesinin bu sorusuna ise "işitmedi" şeklinde cevap vermiştir. Bununla birlikte Tirmizî, onun sahabeden kimlerden hadis işittiğini öğrenmek isteyince; Buhârî, Cabir b. Abdullah (ö. 78/697), Enes b. Mâlik ve birkaç kişinin adını saymıştır.¹⁰³

SONUÇ

Tespitlerimize göre Tirmizî, yaklaşık kırk altı hadisle ilgili hocası Buhârî'nin görüşlerine başvurmuştur. Zira Buhârî, hadislerin sıhhatini zedeleyecek ve anlaşılması son derece zor gizli illetlerini çok iyi biliyordu. Öyle ki hocasının bu tecrübelerinden istifade eden Tirmizî, ilel sahasında yazdığı eserlerle yetkinliğini ispatlamıştır. Tirmizî'nin hocasına yönelttiği sorular genelde hadislerin mürsel, merfu, munkatı ve müsned bir şekilde rivayet edilmesindeki ihtilaflar, hadislerin senedlerinde kendisine gizli kalan ravilerin kimlik bilgileri, ravilerin cerh-ta'dil durumları, ravilerin hocalarından semâ'ının olup olmadığıyla ilgilidir. Tirmizî, bu sorularında çoğu kez hocasının görüşlerine mutabık kalırken, az da olsa farklı düşündüğü konular olmuştur. Bu durum onun hocasından bağımsız ve özgür düşünebilen bir âlim olduğunu göstermektedir. Hocaları arasındaki görüş ayrılıklarında bile kendi fikrine en yakın düşünceyi tercih etmiştir. Hatta Tirmizî, bazen hocasının yeterli bilgi sahibi olmadığı konuda araya girip, kendi bilgisini ortaya koyabilmiştir. Aslında böylesi müzakereler hem onun doğru bilgiye ulaşma çabasının hem de hadis tenkidi faaliyetini bir içtihad meselesi olarak kabul ettiğinin açık bir göstergesidir.

Buhârî'nin toplam 46 hadisle ilgili sorulara verdiği cevaplarda sadece bir hadisin muhtevasını/içeriğini dikkate alarak değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Onun bazen talebesi Tirmizî'nin sorduğu suallere, "bilmiyorum" ve "böyle olması muhtemeldir" gibi cevaplar verdiği tespit edilmiştir.

Buhârî'nin bazı sorulara verdiği cevaplarda kendisinden önceki münekkitlerin rical değerlendirmelerini nakletmesinin yanı sıra kendi görüşlerini de zaman zaman revize ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan rical değerlendirmesinde bazı münekkitlerden farklı düşünmesini ve bu fikrini de izhar etmesini, onun ravi değerlendirmesinde içtihad mekanizmasını canlı tutma arzusunda olduğuna hamledebiliriz. Bu çalışmada Buhârî ile ilgili elde ettiğimiz bir veri de onun cerh ettiği raviden "*el-Câmi'u's-Sahih*" eserinde rivayette bulunmamasıdır. Bu durum onun hadis rivayeti konusundaki tutarlılığının bir ispatıdır.

Buhârî, bazen sorulan sorulara çok kısa cevap verirken bazen de cevaplarını az da olsa detaylandırmış ve fikrinin gerekçelerini ortaya koymuştur. Ancak onun ravilerle ilgili yaptığı cerhlerin ise müfesser olmadığı görülmüştür. Ayrıca Buhârî, bazı müphem ve meçhul raviler hakkında bilgisinin olmadığını da beyan etmiştir.

103 Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'an", 9/9.

Bu bağlamda bazı ravilerin hocalarından sema'nının olup olmadığı konusunda bilgi vermesi ise hadislerin sıhhatini belirleme açısından oldukça önemli olmuştur.

Bunlara ilaveten Buhârî, rivayetinde teferrüd eden bir ravinin naklini reddetmiştir. Çünkü bir kişinin hata yapmasını, çoğunluğun hata yapmasına göre daha olası görmüştür. Buhârî'nin ihtilafı iki rivayetten birini neye göre tercih ettiği meselesinde ise ya ravi çokluğunu ya da tercih edilen rivayeti kendisinden önceki meşhur muhaddislerin rivayet etmesini dikkate aldığı söylenebilir. Bazen de rivayette hata yapan kişiyi tespit ettiğinden dolayı bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlarla birlikte gerek öz şekilde verdiği cevapların gerekse ihtilafı hadisler konusundaki tercih sebeplerinin Tirmizî'nin eserine detaylarıyla pek yansıtılmadığı da bir vakıadır. Muhtemelen bunun birkaç nedeni olabilir: Ya Tirmizî, sadece ihtilafı hadislerin daha sahih olanını öğrenmek istemiştir. Ya Buhârî, bu konuları detaylı olarak talebesine açıklamış, o ise bunları eserine yansıtmamıştır. Ya da Buhârî, talebesinin dikkatini bu konulara yoğunlaştırmak istemiştir.

Son söz olarak denilebilir ki Tirmizî gibi hadislerin illetlerine vakıf ve güçlü bir hadis tenkitçisinin yetişmesinde kuşkusuz hadis illetleri, rical ve cerh-ta'dil bilgisi konularında duayen olan Buhârî'nin kılavuzluğunun önemi büyük olmuştur. Bu kılavuzluğun niceliğini, niteliğini ve boyutlarını daha iyi belirleyebilmek, ancak Tirmizî'nin bütün eserlerindeki ister suâlât formatında olsun isterse olmasın hocasından naklettiği tüm rivayetleri değerlendirmekle mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akgün, Hüseyin. "Tirmizî'nin Kullandığı 'Hadîsun Garîbun' Kavramı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017): 107-124.
- Aşıkcutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 394-401. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- "Mukaribü'l-Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 125-126. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- el-Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasil-Arabî, ts.
- el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk. *Ğâyetu'l-Maksûd fi Halli Süneni Ebî Davud*. Pakistan: Dâru't-Tahavî, 1414.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifetu Ahvali Sahibi's-Şerî'a*. thk. Abdulmu'ti Kal'acı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1408/1988.
- *Sünen*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1414/1994.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- *et-Tarihu'l-Kebîr*. thk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- *et-Târîhu's-Sağîr*. thk. Mahmud İbrahim Zayed. Beyrut. Dâru'l-Ma'rife, ts.
- ed-Dahîl, Yusuf b. Muhammed. *Suâlatu't-Tirmizî li'l-Buhârî Havle Ehâdîsi fî Câmî'i't-Tirmizî*. Medine: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdîs*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah el-Silefi. Riyad: Dâru't-Taybe, 1405/1985.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ebû Muaz Tarık. Mısır: Mektebetu İbn Teymiye, 1420/1999.
- *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Zehv, Muhammed. *Hadîs ve Hadîşçiler*. trc. Selman Başaran - M. Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- el-Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs*. thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdad*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l- Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim İbn Osman Ebî Bekir el-Kufî. *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: el-Mektebetu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî - Muhibuddin el-Hâtib. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşid, 1986.
- *Ta'rifu Ehli't-Takdîs bi Merâtibi'l-Mevsûfîne bi't-Tedlîs*. thk. Âsim b. Abdullâh el-Karyûtî. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1983.
- *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Meârif, 1326.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Şerefuddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir el-Mâlikî. *'Arızatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhu't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- el-Kâdî, Ebû Tâlib. *el-İlelü't-Tirmizîyyi'l-Kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî v. dğr. Beyrut: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 1409.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Mubârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdirrahman b. Abdirrahîm. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmîi't-Tirmizî*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- er-Râmehürmüzî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Abdurrahman b. Hallad el-Farisi. *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâfî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Neylü'l-Evtâr*. thk. Isâmuddîn es-Sabâbitî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Taş, Mustafa. *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman. *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn. *Hizmeti'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*. trc. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât Yayınevi, 2000.

İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık

Unlawfulness in Islamic Law

Mehmet ERGÜN

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Bursa
Ph.D. Student, Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law
Bursa, Turkey
mehmetergun61@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-6149-2358

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 31 Ekim / October 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 19 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 271-294

Atıf / Cite as

Ergün, Mehmet. "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 271-294.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Bazı çağdaş İslâm hukukçuları borcun kaynaklarını tek taraflı hukukî işlem, akit, haksız fiil, haksız iktisap ve kanun olmak üzere beş kısma ayırırlar. Haksız fiil demek, hukuk düzeni veya kanunun uygun görmediği, başkasının malvarlığına, canına veya vücut bütünlüğüne zarar veren fiil demektir. Bir fiilin haksız fiil sayılabilmesi için dört şartın bulunması gerekir. Bu şartlar "hukuka aykırılık", "kusur", "zarar" ve "illiyet bağı" şartlarıdır. Makalemizde İslâm hukuku ile Türk pozitif hukuku literatür ve sistematüğinden yararlanarak "hukuka aykırılık=te'addi" unsurunu inceledik. Bilindiği üzere, hukuka aykırılık kavramı hukuk biliminin temel ve önemli kavramlarından biridir. Çünkü bir fiilin hukukî sorumluluk doğurması için o fiilin hukuka aykırı olması gerekir. Eğer bir fiil hukuk düzenine uygun ise, o fiil hukukî sorumluluk doğurmaz. Fakat fiil hukuk düzenini ihlâl ediyorsa, o fiil hukukî sorumluluk doğurur. Ancak hukuka aykırılığı ortadan kaldıran bazı sebepler vardır. Bu sebepler "hakkın kullanılması", "yetkili makamın izni", "görevin ifası", "meşru müdafaa", "zaruret", "zarar görenin rızası", "ihkâk-ı hak=kendiliğinden hak alma", "üstün nitelikte kamu yararı veya üstün nitelikte özel yarar" ile "bilimsel araştırma ve eleştiri" durumlarıdır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Haksız Fiil, Haksız Fiil Sorumluluğu, Hukuka Uygunluk, Hukuka Aykırılık

* Bu makale UÜSB Enstitüsü'nde devam etmekte olan "İslâm Hukukunda Yapı Mâliklerinin Kusursuz Sorumluluğu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Abstract: Some contemporary Islamic jurists divided the sources of debt into five parts. Unilateral legal proceedings, contract, tort, unfair acquisition and law. Tort, means illegal and harm to someone else's property and body. In order for an action to be deemed to be tort, it is necessary to have four conditions. These conditions are the conditions of "unlawfulness", "fault", "damage" and "causality." In our article, we have examined the element of unlawfulness by using the literature and systematics of Islamic law and Turkish positive law. As it is known, the concept of unlawfulness is one of the basic and important concepts of the science of law. Because for an action to give legal responsibility that action must be unlawfulness. If an action conforms to the legal order, that action shall not cause legal responsibility. However if the act violates the legal order, then the act causes legal responsibility. But there are some reasons that eliminate the unlawfulness. These reasons are the "enjoyment/use of the right", "permission of the competent authority", "performing", "lawful defense", "necessity", "victim's consent", "self aid", "superior public interest or superior special benefits" and "scientific research and criticism."

Keywords: Islamic Law, Tort, Tort Liability, Lawfulness, Unlawfulness

GİRİŞ

Her fiil hukukî sorumluluk doğurmaz. Hukukî sınırlar içinde kalan bir fiil haksız fiil olarak nitelendirilemediği gibi, tazmine de konu edilemez. Bir fiilin sorumluluğa konu olabilmesi için, öncelikle fiilin haksız, zararlı ve hukuka aykırı olması gerekir.¹ Haksız fiil terimi ile kastımız; iki şahıs arasında daha önceden akdedilen/oluşturulan herhangi bir borç ilişkisi olmadığı halde, taraflardan birinin hukuka aykırı ve kusurlu olan bir fiilinden dolayı diğer tarafın zarara uğraması durumudur.²

Bu bağlamda ifade etmeliyiz ki, haksız fiilin *hukuka aykırılık/te'addi* unsurunun yanında, ayrıca *kusur, zarar ve illiyet bağı* unsurları da vardır.³ Makalemizde haksız fiilin unsurlarından *hukuka aykırılık*; Roma hukuku terimiyle *iniuria*⁴ unsurunu araştıracağız.

İslâm hukukunda hukuka aykırı bir fiil ile oluşan zararlarda failin

1 Bk. Merğînâni, Şeyhülislam Burhânüddin 'Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 4: 539; Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Gânim b. Muhammed, *Mecme'u'd-Damânât fi Mezhebi'l-İmâm Ebi Hanife en-Nu'mân*, (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 178; Kırkağâci, Muhammed b. Süleymân, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'id-i Usûl ve'l-Furû*, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi el-Bosnevî Matbaası, 1299/1881), 35, 36; Ali Himmeth Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978), 28, md. 91.

2 Halûk Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku (Akit Dışı ve Akdî Mes'uliyet)*, 1961 Yılı Birinci Basımdan Tıpkı Basım (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010), 11; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2: 482-500.

3 Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 11-88; Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku (Akit Dışı Sorumluluk)*, 2. Baskı (İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2013), 63-138.

4 Bk. Türkân Rado, *Roma Hukuku Dersleri (Borçlar Hukuku)*, 4. Baskı (İstanbul: İÜHF Yayınları, Doğan Kardeş Matbaacılık, 1964), 157, 158; Özcan Karadeniz - Çelebican, *Roma Hukuku*, 3. Baskı (Ankara: AÜHF Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 280.

zararı mübâşeretten (doğrudan/dolaysız) veya tesebbüben (dolaylı) verip vermediğinden hareketle hükme varılır. Mübâşeretten verilen zararlar failin te'addî ve te'ammüdü olup olmadığına bakılmaksızın sorumlu olacağı esası vardır. Ancak tesebbüben oluşan zararlar failin/mütesebbibin ortaya çıkan zarardan yükümlü tutulabilmesi için te'addîsi şart ise de te'ammüdü şart değildir.⁵

Meselâ, hukuken kınanmayacak bir şekilde yağmur sularından yararlanmak amacıyla kendi mülkiyet sınırları içerisinde su kuyusu açan kişi oluşan zarardan sorumlu tutulamaz. Çünkü mezkûr şahsın fiilinde hukuka aykırılık bulunmadığı gibi, fiilinde müte'addî/mütecaviz de değildir, fiili hukuka uygundur. Ancak kamuya ait olan bir yolda kuyu açan kişinin fiili ise, hukuka aykırıdır. İslâm hukukuna göre de haksız fiilin faili, hukuka aykırı olarak işlemiş olduğu fiil sebebiyle oluşan zararı gidermekle yükümlüdür.⁶ Kezâ, eğer kişi hâkimiyeti/egemenliği altında bulunan bir hayvanı kendi mülkiyet sınırları içerisinde durdurursa (ikâf), oluşan zararı tazminle yükümlü tutulamazken, kamu yolu gibi hayvanını durdurması hukuka aykırı olan yerlerde durdurursa, hayvanın verdiği zararı tazminle yükümlü tutulur.⁷ Çünkü ortada hukuka aykırı olan bir fiil sebebiyle oluşan bir zarar bulunmaktadır. Hukukun yerleşik prensiplerine göre, "zarar izâle edilir"⁸ ve "zarar ve mukabele-bizzarar yaktır."⁹

1. HUKUKA AYKIRILIK

Te'addî, sözlükte haddi aşmak, aşırı gitmek, zulmetmek ve hakkı çiğnemek anlamlarına gelir.¹⁰ İ'tedâ kelimesi de aynı anlamları ifade eder.¹¹

Bir hukuk terimi olarak *te'addî*, "helâl sınırını aşmak, ileri gitmek, haddi tecavüz etmek, yetki sınırını aşip haksız tasarrufta bulunmak, örfün, âdetin ve kanunların hilâfına hareket etmek"¹² manalarına gelir.

5 Ünal Yerlikaya, "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî- Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2017): 26 vd.; Berki, *Açıklamalı Mecelle*, md. 92, 93, 912-940.

6 Sahnûn, 'Abdüsselâm b. Sa'îd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4: 665; İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 4: 100; İbn Kudâme, Muva'ffukuddîn Ebû Muhammed b. Ahmed b. 'Abdillâh, *el-Muğni*, (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 8: 424; Derdir, Ebu'l-Berekât Seyyid Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr 'ale'l-Muhtasar*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 244.

7 Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Müzenî fi Furû'i-Şâfi'iyye*, Hâşiye: Muhammed Abdulkâdir Şâhin, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 351; Merjînânî, *el-Hidâye*, 4: 544.

8 İbn Nüceym, Zeynül'âbidîn b. İbrâhîm el-Mısıri el-Hanefî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (İstanbul: Dersa'âdet Kitabevi, 1398/1977), 42; Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idü'l-Usûl ve'l-Furû'*, 50; *Mecelle*, md. 20; Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-Hükâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 3. Baskı (İstanbul: Matba'a-i Ebu'z-Ziyâ, 1330/1911), 1: 76-78. "Zararın izalesi prensibi" için bk. Ali Kaya, *Güncel Fıkhi Konular*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 173.

9 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 43; Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idü'l-Usûl ve'l-Furû'*, 51; *Mecelle*, md. 19.

10 Râzi, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir, "Adv", *Muhtârû's-Sihâh*, (Lübân: Mektebet-ü Lübân, 1989), 369.

11 Bk. el-Bakara 2/61, 65, 178, 190, 194, 221, 229; Âl-i İmrân 3/112; en-Nisâ 4/14; el-Mâide 5/87, 94; Kâf 50/25; et-Talâk 65/1; el-Kalem 68/12; el-Mutaffîhin 83/12; Seyyid Sâbık, *Fikhu's-Sünne*, (Mısır: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî-Dâru'l-Hadis, ts.), 2: 485.

12 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 551, 552.

Bu anlamlarıyla kavram, Kur'ân¹³ ve klasik fıkıh kaynaklarıyla muasır İslâm hukuku eserlerinde oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir.¹⁴

Haksız fiilin *hukuka aykırılık* unsuru, İslâm hukuku kaynaklarında "te'addî"¹⁵, "ifrât, tefrît"¹⁶, "udvân"¹⁷ gibi kavramlarla ifade edilir. Bununla kastedilen mana, haksız olan fiil¹⁸, düşmanca davranış/udvân¹⁹, hakkını aşmak, başkasının hakkına tecavüz etmek ve zulümdür.²⁰ Yani te'addî, nassların²¹ veya hak sahibinin izin vermediği fiil demektir.²² Aksi durumlarda haksız fiilin faili aleyhine tazmin yükümlülüğü doğar.²³

Türk pozitif hukukunda da *hukuka aykırılık (hukuka mugâyeret)*²⁴ terimi ile hukukî bir muamelenin/işlemin veya fiilin hukuk kurallarına aykırı olma hâli kastedilir.²⁵ Buna karşın, hukukî muamele veya fiilin kanunlara ve hukuk kurallarına uygun olması da *hukuka uygunluk* sebebidir.²⁶

13 Bk. el-Bakara 2/61, 173, 178, 190, 229; Âl-i İmrân 3/112; el-Mâide 5/2, 87, 107; et-Talâk 65/1; el-Me'âric 70/31.

14 Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Hasan, *Kitâbü'l-Asl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Karaçi-Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, ts.), 4: 567, 568; Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 3: 255; Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 27: 14, 15; Mevsilî, 'Abdullâh b. Muhammed b. Mevdûd, *el-Ihtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 5: 46, 47; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 161; Ahmet Fethî Behnesi, *el-Mes'ûliyyetü'l-Cinâiyye fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 4. Baskı (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1409/1988), 59-61; 'Gutaymil, 'Abdullâh b. Hamed b. Nâsir el-'Gutaymil, *Ahkâmu Telefî'l-Emvâlî fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Doktora Tezi, Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1408/1988), 180.

15 Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed, *el-Muhtasar*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1977), 98, 99; Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 14,15; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 430; İbn Rüşd, *Bidâye*, 4: 100; Hicâvî, Ebu'n-Necâ Şerafüddin Müsâ el-Makdisî el-Hicâvî, *el-Iknâ' fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. 'Abdullâtîf Muhammed Müsâ es-Sübki (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2: 357; Bağdâdî, *Mecme'u'd-Damânât*, 178; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, 4. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1425/2004), 7, 5781.

16 Hicâvî, *el-Iknâ'*, 2: 357; Sâbık, *Fikhu's-Sünne*, 2: 484.

17 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 427.

18 Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 4: 567, 568; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 161; Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, (b.y.: Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî Matbaası, 1967), 7: 353.

19 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 427. Klasik fıkıh eserlerindeki te'addî kavramı hukuka aykırılığı ifade etmekle beraber te'addiyî aşan ve kusur kavramını da kapsayan bir içeriğe sahiptir. Detaylı bilgi için bk. Yerlikaya, "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi..." 26 vd.; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 104-107.

20 Ali Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*, (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 104.

21 Bk. el-Mâide 5/87; Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahihu'l-Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İlim", 37.

22 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 105; Aydın Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 9. Baskı (İstanbul: Seyran Basımevi, 1984), 77, 78; Tuğba Aytekin Naimi, *Bina ve Yapı Eseri Malikin Sorumluluğu (BK. m. 58)* (Yüksek Lisans Tezi, Doğu Akdeniz Üniversitesi, 2011), 12, 13. Erişim: 07 Mart 2017. <http://i-rep.emu.edu.tr:8080/jspui/bitstream/11129/1461/1/Naimi.pdf>.

23 Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 4: 567, 568; Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 9, 12; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 151; Mevkûfâtî, Mehmet Efendi, *Şerhu'l-Mevkûfâtî*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, 1318/1900), 2: 258.

24 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 201.

25 Selâhattin Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü (AB Hukuku Terimleri İllâveli)*, 3. Baskı (İstanbul: Derin Yayınları, 2012), 285; Turgut Akıntürk, *Bankacılar İçin Borçlar Hukuku Bilgisi (Genel Hükümler-Özel Borç Münasebetleri)*, 3. Baskı (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975), 62, 63.

26 Mustafa Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku* (İki Cilt Birarada), (Ankara: Sevinç Matbaası, 1981), 94, 95; Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 286; Naimi, *Bina ve Yapı Eseri Malikin Sorumluluğu*, 12, 13.

Tanımlardan anlaşılacağı üzere, *hukuka aykırılık* kişinin dinin yasakladığı bir fiille nasların²⁷ himaye ettiği değerlere zarar vermesi demektir.²⁸ Türk pozitif hukukunda da kişinin emredici nitelikli genel davranış kurallarına uygun olmayan davranışı hukuka aykırılığı oluşturur.²⁹

Fıkıh doktrininde *hukuka uygunluk* ve *hukuka aykırılığa* ilişkin birçok örnek mevcuttur. Meselâ, yetkili makamların izni olmadan başkasının mülküne veya kamuya ait olan bir yola bırakılan taş, enkaz veyahut açılan kuyu, şahsın ya da bir eşyanın itlâfına sebep olsa, nefsin diyeti, malın ise kıymetinin tazminini gerektirir. Çünkü ortada hukuka aykırı olan bir durum bulunmaktadır.³⁰

Fakat şahsın kendi mülkünde kazdığı kuyuya bir insan veya hayvan düşse yahut mülkiyeti olan duvarın üzerine hukukî sınırları kapsamında koyduğu giriş veya ağaç düşerek birisine zarar verse, duvar malikinin fiili *hukuka aykırı* olmadığı için, oluşan zararı tazminden sorumlu tutulamaz. Zira duvar malikinin mülkünde tasarruf hakkı vardır.³¹ Mesuliyet ancak mülkiyet sınırlarını aşma hallerinde söz konusu olur. Mülkiyet sınırlarını aşan müte'addî oluşan zararı tazminle yükümlü tutulacağı gibi³², mülkiyetinin sınırlandırılması, ayrıca hukuka aykırı fiilinden dolayı oluşan tehlike ve zararı izâle etmesi için icbar da edilebilir. Meselâ, *özen sorumluluğu* bağlamında yapı malikinden yıkılmaya yüz tutmuş (*hâit-i mâil/mâil-i inhidâm*) duvarının veya işyerinin duman, koku, nem, gürültü, sarsıntı vb. zararlar için önlem alması istenebileceği gibi, icâb-ı hâlê göre de malik oluşan zararı tazminle sorumlu tutulur.³³

2. Hukuka Aykırılığı Ortadan Kaldıran Sebepler

Bir fiil aslında hukuka aykırı olmasına rağmen, bazı hallerde bu aykırılık ortadan kalkar ve hukuka uygun hale gelir.³⁴ Yani *haram olan fiil mubaha dönüştür*.³⁵ Doktrinde bir fiilin hukuka aykırılığını ortadan kaldıran sebeplere *hukuka uygunluk nedenleri* de denir.³⁶

27 Bk. en-Nisâ 4/29; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İmân", 74, 75, 77.

28 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 105.

29 Naimi, *Bina ve Yapı Eseri Malikinin Sorumluluğu*, 12.

30 Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmüz, *Dürrü'l-Hükkâm fî Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970), 2: 109, 110; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 157; Kırkağâci, *Şerhu Hâtıme-i Kavâ'id-i Usûl ve'l-Furû'*, 7; Halebi, İbrâhim b. Muhammed, *Mültekâ'l-Ebhâr*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, 1316/1898), 473; Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, 2: 492.

31 Şâfi'i, *el-Ümm*, 3: 255; Sahnûn, *el-Müdevvâne*, 4: 665; İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 11: 191; Serahsî, *el-Mebûsût*, 27: 11; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 427; Hicâvî, *el-İknâ'*, 4: 200; Bağdâdî, *Mecme'ü'd-Damânât*, 176, 177; Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 4: 244; Huraşî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Alî, *Şerhu Muhtasar-i Halîl-il'i-Huraşî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr-lî-Tiba'a, ts.), 6: 132, 8: 8; Halebi, *Mültekâ*, 473.

32 Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 5: 45; İbn 'Abidin, Muhammed Emin b. 'Ömer, *Reddül-Muhtâr 'ale'd-Dürril-Muhtâr*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 6: 594.

33 Bk. Elmâlî Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstidlâhları Kâmûsu*, Hazırlayan: Sıtkı Güllü, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 2: 167-182.

34 Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 30-43; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78, 79.

35 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 108.

36 Bk. Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, 25. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2014), 165-169; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78, 79.

*Eski ve yeni Türk Borçlar Kanunu*³⁷ da normal şartlarda hukuka aykırı sayılabilecek birtakım fiilleri, bazı hallerde hukuka uygun fiiller olarak kabul eder. Böylece haksız fiil sorumluluğunun diğer bütün şartları gerçekleşse dahi, fail bu gibi hallerde oluşan zarardan sorumlu tutulamaz veya hiç değilse sorumluluğu azalır.³⁸ Hem İslâm hukuku hem de Türk pozitif hukukunda *hukuka aykırılığı ortadan kaldıran haller* veya bir başka deyişle *hukuka uygunluk sebepleri* şunlardır:

a) Bir Hakkın Kullanılması

Aslında başkasına zarar veren fiil hukuka aykırı sayılır. Ancak bu fiil bir hakkın kullanılmasından kaynaklanıyorsa, fiil hukuka aykırı olmaktan çıkar. Yani *hak kötüye kullanılmadıkça*³⁹ ve hudutlarını aşmadıkça *hakkın kullanılması*⁴⁰ hukuka aykırılık oluşturmaz. Buna göre, “İslâm hukukunun tanıdığı ölçüler içerisinde kullanılan hak, herhangi bir zarara sebebiyet verse dahi, zararı “izâle/giderim yükümlülüğü doğurmaz.”⁴¹ Sözelimi, bina malikinin özen sorumluluğu uyarınca lüzumlu olan bütün emniyet tedbirlerini almış olduğu inşaat alanına giren kişi zarara uğrasa, bina maliki aleyhine bir tazmin sorumluluğu oluşmaz.⁴² Çünkü malikin kendi mülkiyetinde tasarruf hakkı vardır. Ayrıca malikin fiilinde herhangi bir te’addî de yoktur.⁴³ Fakat hırsız yakalamak veya kin beslediği birisine zarar vermek için kendi bahçesinde olsa dahi, tuzak kastıyla kuyu kazan kişi, oluşan zararı tazminle yükümlüdür. Kuyuya düşen kişi ister hırsız olsun ister husumet beslediği kişi olsun veya isterse bir başkası olsun, netice fark etmez. Söz konusu olayda haksız fiilin faili oluşan zararı gidermekle sorumludur. Çünkü malik, *kasıtlı* haksız bir fiil işlemiştir, müte’addidir.⁴⁴

Kezâ, kişinin hayvanını kamuya tahsis edilmiş bir yolda durdurması hukuka aykırı olup, haksız fiilin faili, oluşan zararı tazminle sorumlu tutulur. Ancak hayvanın kişinin mülkiyet sınırları içerisinde durdurulması hukuka uygun

37 eBK. md. 52 (BK. md. 63).

38 Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 165; Naimi, *Bina ve Yapı Eseri Malikinin Sorumluluğu*, 12, 13.

39 Nazariyyetü’t-te’assüf fi isti’mâl-i’l-hak/hakkın kötüye kullanılması teorisi için bk. Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, (Ankara: Emek Matbaacılık, 1981), 239-259; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 3. Baskı (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2013), 258, 259; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 99-104.

40 Mukayeseli hukukta hakkın kullanılması ve hakkın kötüye kullanılmasına ilişkin örnekler için bk. Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 258, 259; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2: 174- 181; Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*, 239-259; Ali Bakkal, “Maraz-ı Mevt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 39-41; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 258; Şener Akyol, *Dürüstlük Kuralı ve Hakkın Kötüye Kullanılması Yasağı*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995), 19-21; Selâhattin Sulhi Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, 6. Baskı (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1988), 590, 591.

41 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 108.

42 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4: 665; Huraşi, *Şerhu Muhtasar-ı Halil*, 6: 132, 8: 8; Derdîr, *eş-Şerhu’l-Kebîr*, 4: 244; Seyyid Emin, *el-Mes’ûliyyetü’t-Taksiriyye ‘an Fi’li’l-gayr-fi’l-Fikhi’l-İslâmî el-Mukâren*, (b.y.: ts.), 216.

43 Şeybânî, *Kitâbü’l-Asl*, 4: 576, 577; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 539; İbn Rüşd, *Bidâye*, 4: 100; Bağdâdî, *Mecme’u’d-Damânât*, 178; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 161; Halebi, *Mültekâ*, 475; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2: 169-179; Gutaymil, *Ahkâmu Telefi’l-Emvâl*, 180.

44 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4: 672; İbn Rüşd, *Bidâye*, 4: 100; Huraşi, *Şerhu Muhtasar-ı Halil*, 6: 132, 8: 8.

olduğundan oluşan zarar tazmine konu olmaz. Çünkü ortada bir hakkın istimali söz konusudur.⁴⁵

Şeyhü'l-İslâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) konuya ilişkin bir fetvası şöyledir: "*Zeyd aru kovanlarını 'Amr'ın bağı kenarına vaz' idup ba'dehu ol kovanların yanına 'Amr'ın bargîri geldikte arular kovanlarından çikup ol bargîri ihlâk eyeseler Zeyd'e 'Amr'ın bargîrini zamân lâzım olur mi? El-cevap: Olmaz.*"⁴⁶

Hâsılı, İslâm hukukuna göre, ihtilâflı olsa da *hakların kullanılması*, hukuka uygun olan fiillerden biridir. Hukuka uygun bir fiilden doğacak olan zarar, fiilin hukuka aykırı olmaması sebebiyle sorumluluğu gerektirmez. Meselâ, kamuya ait olan yolları (*tarik-i 'âmm*) kullanmak herkesin hakkıdır. Gerekli itina ve özen sorumluluğunu gösteren bir kişi, aynı yolu kullanan bir başkasının zarar göreceği bir şeyden dolayı tazmin sorumlusu olmaz.⁴⁷ Bu görüş, Ebû Yûsuf (ö. 182/789), İmam Muhammed (ö. 189/804) ve İmâm Şâfiî'ye (ö. 204/819) aittir. Ancak Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre ise, tazmin yükümlüsü olur. Çünkü Ebû Hanîfe, *mubah sayılan fiillerin, sonunun selâmet olmasını şart koşar.*⁴⁸ Ona göre, mubah fiiller ancak başkasına zarar vermediği sürece serbest ve mubahtır. Meselâ, kamuya tahsis edilmiş yolu kullanmak mubah bir fiildir. Bu konudaki prensip şudur: "*El-vâcibu lâ yutekayyedü bi-vasfi's-selâmeti ve'l-mubâhu yutekayyedü bihi.*" Yani mubah/serbest fiil selâmet kaydı ile sınırlandırılabilirken, vacip fiil selâmet kaydı ile sınırlandırılmaz.⁴⁹

Bu prensipten teferrû' eden birçok mesele/hukukî olay vardır. Meselâ, kişi mülkiyet hakkı sınırları içerisinde, bina inşa ederken oluşan zarardan sorumlu tutulamazken, kamu yolundan ancak başkalarına zarar vermemek ve esenlik kaydıyla yararlanabilir.

*Eski ve yeni Türk Borçlar Kanunu'nda da hakkın kullanılması hukuka aykırılığı ortadan kaldıran sebepler arasında yer alır. Bir başka ifade ile hukuka uygunluk nedenlerinden biridir.*⁵⁰ Konu ile ilgili Danıştay 2. HD. nin 27. 12. 1978 t. ve E. 1977/2727, K. 1978/26669 sayılı kararından bir bölüm şöyledir: "*Sanığın sınıf disiplinine uymayan öğrencisini üç ya da dört kez tokat atarak dövdüğü, sanığın ifadeleri ile tanık ifadelerinde belirtilmiş ise de, bu olayın öğrencinin sağlığının tehlikeye girmesine neden olmadığı anlaşılmalı, sanığın eyleminin sınıfta disiplini*

45 Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 351; Merğînâni, *el-Hidâye*, 4: 544; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2: 937; Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6: 349.

46 Yenişehirli, Şeyhü'l-İslâm Abdullah Efendi, *Behçetü'l-Fetâvâ Ma'an-Nukûl*, (İstanbul: 1266/1850), 599.

47 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2: 931.

48 Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Kitâbu Bedâi'us-Sanâi' fi Tertibiş-Şerâi'*, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1394/1974), 7: 279, 280; 'Gutaymil, *Ahkâmu Telefi'l-Emvâl*, 59-61.

49 Bk. Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idi'l-Usûl ve'l-Furû'*, 87, 88.

50 eBK. md. 52 (BK. md. 63); Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 41; Akıntürk, *Bankacılar İçin Borçlar Hukuku Bilgisi*, 63; Ali Naim İnan, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1979), 269; Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku*, 662, 663; Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 121, 122; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 22. Baskı (Ankara: Yetkin Yayınları, 2017), 627.

*sağlama amacına yönelik, terbiyevî nitelikte olduğu kanısına vardığından... yargılanmasına gerek olmadığına...*⁵¹

Roma hukukunda da “kendi hakkını kullanan kişi başkasına zarar vermiş sayılmaz(dı).”⁵²

Görüldüğü gibi, Türk pozitif hukukunun bu hükmü çoğunlukta olan İslâm hukukçularının görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

b) Yetkili Makamın Müsaadesi

Yetkili makamın izni hukuka aykırılığı giderir, failinden tazmin sorumluluğunu kaldırır. Artık fail oluşan zarardan sorumlu tutulamaz. Bu hüküm hem İslâm hukuku⁵³ hem de Türk pozitif hukuka göredir.⁵⁴ Bu durum “*Şârî'in izni mâlikin izni gibidir*”⁵⁵ prensibi ile ifade edilir.

Mecelle dâhil⁵⁶, İslâm hukukunda salâhiyetli makamın izninin hukuka aykırılığı ortadan kaldırdığına ilişkin oldukça zengin, *kazuist/meseleci* bir doktrin mevcuttur.⁵⁷ Meselâ, yangının yayılmasını önlemek için birinin evi ancak sahibinin veya yetkili makamın izniyle yıkılabilir. Kendiliğinden ve yetki olmadan yıkılması halinde giderim yükümlülüğü doğar. Fakat evin sahibi izin vermediği takdirde yetkili makamın izni, evi yıkan kişilerin fiillerindeki hukuka aykırılığı ortadan kaldırır.⁵⁸ Çünkü *umumî zararı def için az bir zarar tercih edilir*.⁵⁹ Dahası, böyle bir tercih zaten hukukun idarî makama yüklediği bir yükümlülüktür.⁶⁰

Kezâ, yetkili makamın izni olmadan umum yola doğru balkon, sundurma yapmak, taş, kereste vb. zararlı şeyler atmak, çukur açmak yasaktır.⁶¹ Çünkü kamuya ait olan yolda kamunun esenlik ve selâmetle işleyebilmesi önemli bir haktır.⁶² Yolun emniyet ve güvenliğini ihlâl etmeden bu haktan herkes istifade

51 Bk. Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku*, 663.

52 Karadeniz-Çelebican, *Roma Hukuku*, 280.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 25; Zeylâî, Fahrüddin 'Osmân b. 'Ali, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzî'd-Dekâik (Şelebî'nin Hâşiyesi İle Birlikte)*, (Bulak-Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313/1895), 6:144, 145; Molla Hüseyin, *Dürrer*, 2: 109, 110; Behnesî, *el-Mes'ûliyyetü'l-Cinâiyye*, 58-61; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7: 5792.

54 Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78; Akıntürk, *Bankacılar İçin Borçlar Hukuku Bilgisi*, 63; Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku*, 662, 663; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 165, 166.

55 Ali Himmet Berkî, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku I*, (Ankara: Örnek Matbaası, 1955), 108, 109.

56 Bk. *Mecelle*, md. 919.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, 27: 15; Şirâzî, Ebü İshâk İbrâhim b. 'Ali b. Yûsuf el-Firûzâbâdî, *el-Mühezzeb*, (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3: 206, 207; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 424; Molla Hüseyin, *Dürrer*, 2: 110; Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî eş-Şâfiî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rîfet-i Me'âni Elfâzî'l-Minhâc*, thk. Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avviz -Şeyh 'Adil Ahmed 'Abdü'l-Mevcûd, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 5: 339, 340; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 7: 352, 353.

58 *Mecelle*, md. 919; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 7: 380, 381; Berkî, *Açıklamalı Mecelle*, 179.

59 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 43, 44; *Mecelle*, md. 26, 27, 28, 29; Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idü'l-Usûl ve'l-Furû*, 12.

60 Ali Haydar, *Dürrerü'l-Hükkâm*, 2: 895, 896; Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idü'l-Usûl ve'l-Furû*, 30.

61 Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 4: 612, 613; Mâverdi, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvî'l-Kebîr Şerhu Muhtasarî'l-Müzenî fî Fikhi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avviz-Şeyh 'Adil Ahmed 'Abdü'l-Mevcûd, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 12: 382, 383; Zeylâî, *Tebyîn*, 6: 142, 143; Bağdâdî, *Mecme'u'd-Damânât*, 176, 177; Halebî, *Mültekâ*, 473; Emin, *el-Mes'ûliyyetü't-Taksiriyye*, 227, 232, 233.

62 Bk. Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idü'l-Usûl ve'l-Furû*, 20, 87, 88; *Mecelle*, md. 926.

edebilir. Yolun emniyet ve güvenliğini ihlâl eden, gelip geçenlerin bütünüyle yoldan yararlanmalarını engelleyen şeyler hukuka aykırı sayılır. Sözgelimi, abdest suyu dâhil, yola atılan kaygan ve tehlikeli şeyler zarar vukuu halinde tazmin gerektirir.⁶³ Çünkü kamu yolunu maksada uygun olarak kullanmak herkesin hakkıdır.⁶⁴ Ancak gerekli emniyet tedbirleri alınmak suretiyle⁶⁵ kar, buzlanma vb. sebeplerden dolayı yolun kayganlığını gidermek için yola mıcır gibi şeyler serilebilir.⁶⁶

Yetkili makamın izni olmadan bir evden kamu yoluna doğru balkon, giriş, vb. şeyler çıkarılsa ev satıldıktan sonra dahi hukuka aykırı olan bu fiil/taşkın bir zarara sebep olsa, oluşan zararın sorumlusu evin ilk sahibidir. Çünkü hukuka aykırı fiili o işlemiştir. Satış işlemi ile hukuka aykırı olan fiilin mesuliyetinden kurtulamaz.⁶⁷ Ancak yetkili makam yolcuların işleyişini engellemeyecek olan tasarruflara izin verebilir. Otoritenin böyle bir yetkisi zaten vardır.⁶⁸ Bir de bu tasarruflar bir maslahatın icabı ise, bu evleviyetle caizdir. Zira hukukun yerleşik kuralına göre, "imamın (yetkili makamın) raiyye üzerine tasarrufu maslahata menuttur."⁶⁹

Aynı şekilde, hayvan pazarı, mescit önü gibi hayvanların durdurulabilmesi için yetkili makamlarca tahsis edilen yerlerde hayvanların ika edeceği zararlar da tazmine konu olmaz.⁷⁰

Doğrusu bize göre de haksız fiil failinin/taşkın bina malikinin satış işlemi ile sorumluluktan kurtulamayacağıdır. Çünkü otoritenin iznine dayanmayan aksi durumlar bazı hukuksuzluklara sebebiyet verebilir. Ancak yetkili makamın izninin sosyal hayatın, hukukun inkişafına katkı sağlayacağı açıktır.

c) Muayyen Bir Görevin İfası

Görevin ifası da hukuka aykırı olan fiilin aykırılık niteliğini giderir.⁷¹ Meselâ, borçlunun mallarını haciz yoluyla cebren muhafaza altına alan icra memurunun

63 Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 5: 344, 345; Ğamrâvî, Muhammed ez-Zührî, *es-Sirâcü'l-Vehhâc Şerhü'n 'alâ Metni'l-Minhâc*, (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 505.

64 Bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 4: 612, 613; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 372; Serahsî, *el-Mesûsât*, 27: 25; Merġinânî, *el-Hidâye*, 4: 537, 538; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11: 190, 191; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 45, 46; Zeylâ'î, *Tebyîn*, 6: 142, 143; Hicâvî, *el-İknâ*, 4: 206; Bağdâdî, *Mecme'u'd-Damânât*, 176, 177; Yenişehirli, *Behçetü'l-Fetâvâ*, 594, 595; *Mecelle*, md. 924, 926, 927; Kemal Fikret Arık, *Borçlar Hukuku I (Umumî Hükümler)*, (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1964), 115.

65 Henri Deschenaux - Pierre Tiercier, *Sorumluluk Hukuku*, Çeviren: Salim Özdemir, (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1983), 100.

66 Bağdâdî, *Mecme'u'd-Damânât*, 181.

67 Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 4: 575, 576; Serahsî, *el-Mesûsât*, 27: 10; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 45; Bağdâdî, *Mecme'u'd-Damânât*, 183; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7: 5795.

68 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 157; Halebî, *Mültekâ*, 473; Bağdâdî, *Mecme'u'd-Damânât*, 181.

69 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 62, 63; *Mecelle*, md. 58.

70 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5: 48; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, 2: 934; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 6: 349.

71 Bağdâdî, *Mecme'u'd-Damânât*, 178, 181.

fiili hukuka aykırı sayılmaz.⁷² Kezâ, kısas veya had cezalarını infaz eden memur da infazdan kaynaklanan zarardan dolayı sorumlu değildir. Zira mezkûr kişilerin fiilleri hukuka uygun olup toplumun maslahatı için de gereklidir.⁷³

Görevin ifası mahiyetinde olan bir fiilin hukuka uygun olabilmesi için, işin veya görevin *kanunî olması ve hukukun tanıdığı sınırlar* içinde ifa edilmesi gerekir. Bu sebeple suçsuz birisini cezalandıran devlet başkanı veya yetkili makam kanunen sorumludur. Bu durum "*hatau'l-kâdî fi beyti'l-mâl*" prensibi ile ifade edilir. Yani hâkimin hükmündeki hatasından kaynaklanan tazminat beytül-mâl'den ödenir.⁷⁴

HMK. ile HUMK.'unda da yargıçların yargılama faaliyetlerinden oluşan zararlardan dolayı Devlet aleyhine tazminat davası açılabilir. Davalı, Adalet Bakanlığı değil, devlettir; hazinedir.⁷⁵

Görüldüğü üzere, hem İslâm hukuku⁷⁶ hem de Türk pozitif hukukunda *görevin ifası*, hukuka aykırı olan fiilin aykırılık niteliğini kaldırır.⁷⁷ Bu sebeptendir ki, cellât ve icra memurunun fiilleri hukuka aykırı sayılmaz.⁷⁸ Ancak üstlendiği görevin hukuka uygun olmadığını bilerek icra eden memur sorumsuzluk iddiası ileri süremez. Maddi cebir olmadığı halde emri yerine getirmişse, görevi ifa etmiş olması fiilindeki hukuka aykırılığı ortadan kaldırmaz.⁷⁹ Nassların hükümlerine aykırı olan bir görevi bilerek uygulayan memur kanunen sorumludur. Fakat bilemeyecek durumda olması bu hükmün dışındadır. Hâsılı, hem İslâm hukuku⁸⁰ hem de Türk pozitif hukukuna göre, *görevin ifası* fiildeki hukuka aykırılığı giderir.⁸¹

Doğrusu şer'a/nasslara aykırı olmayan herhangi bir görevin yerine getirilmesinin hukuka aykırı sayılmaması isâbetli bir hükümdür. Çünkü kamu maslahatı için şer'a/kanuna/hukuka aykırı olmayan bazı görevlerin ifası bir zorunluluktur.

d) Haklı Savunma

Haklı savunma sınırları içinde işlenen bir fiil hukuka aykırı sayılmaz. Buna öz *savunma* da denir.⁸² Kişi kendisine veya ailesine yönelik yapılan saldırı karşısında

72 Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 30, 31; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78; Arık, *Borçlar Hukuku I*, 103; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 120.

73 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 110, 111.

74 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1: 298.

75 İlker Hasan Duman, "Hukuk Muhakemeleri Yasası'nda Yargıcın Tazminat Sorumluluğu", erişim: 21 Nisan 2017, <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2011-96-1147>.

76 Bağdâdi, *Mecme'u'd-Damânât*, 178, 181.

77 Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78; Arık, *Borçlar Hukuku I*, 103; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 166; Naimi, *Bina ve Yapı Eseri Malikinin Sorumluluğu*, 12, 13.

78 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2: 489; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 74, 75; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78; Halûk N. Nomer, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, 13. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2013), 120.

79 Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 63; Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'id-i'Usûl ve'l-Furû'*, 74, 75.

80 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 110, 111.

81 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 121; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78; Arık, *Borçlar Hukuku I*, 103; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 166.

82 Deschenaux-Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 45, 46.

sınırı aşmadan müdafaada bulunma ve saldırıdan korunma hakkına sahiptir. Zira "size saldırana, size saldırdıkları gibi saldırın" (el-Bakara 2/194). "*Malını müdafa ederken öldürülen şehittir, ırz ve namusunu müdafa ederken öldürülen şehittir, nefsini müdafa ederken öldürülen şehittir*"⁸³ vb. nasslar tecavüze uğrayan kişiye misli ile mukabelede bulunma hakkını tanımıştır.⁸⁴

Herhangi bir kişinin şahsına, malına veya namusuna yönelmiş olan bir saldırıyı bertaraf etmek için (*def-i sâil*) işlenecek olan bir fiilin; hukuka uygun olabilmesi için saldırının haksız olması, başka bir kurtuluş çaresinin bulunmaması, savunmanın saldırı devam ediyorken yapılmış olması, ayrıca savunma ve saldırının sınırlarını aşmaması gerekir. Bu ölçüler içinde kalmak şartı ile meşru müdafa yaparken oluşan zararların tazmini gerekmez.⁸⁵ Zira "*zaruretler mahzurlu şeyleri mubah kılar*"⁸⁶ prensibi bunu gerektirir. Nitekim kavga esnasında eli ısırılan şahsın can havli ile elini çekmesinden dolayı dışleri dökülen saldırgan kişi lehine herhangi bir tazminat öngörmemiştir.⁸⁷ Saldırganın itirazı üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v), "*elini ağzında bıraksaydı da hayvanın ısırması gibi ısıraysaydın öyle mi?*"⁸⁸ uyarısı, savunma sınırlarını aşmayan meşru bir müdafaanın hem mubah hem de tazminatı gerektirmeyeceği hükmünü kapsar.⁸⁹

Cumhûr'a göre, bir hayvanın hücumuna uğrayan kişi, hayvanı öldürmekten başka bir çıkış yolu bulamadığı için bu fiili işlerse, oluşan zararı tazmin yükümlülüğü yoktur. Çünkü hayvanı kendisini korumak ve savunmak için itlâf etmiştir. Aynı sebeple insanı bile öldürmek cezasız ve tazminatsız caiz ise, hayvanın öldürülmesi evleviyetle caiz olmalıdır. Fakat Hanefî hukukçulara ve Sevri'ye (ö. 161/778) göre, "kendini kurtarmak maksadıyla başkasının malını itlâf ettiği için" hayvanın kıymetini öder.⁹⁰

Türk Borçlar hukukuna göre de haklı savunma halinde işlenen fiil hukuka aykırı sayılmaz.⁹¹ Meselâ, ölümle korkutulan kişinin, kendisini tehdit eden kişinin elindeki silâhı alırken elini kırması kanunen haklı savunma hâli sayılır. eBK. 52/1 (BK. 64/1)'de "*meşru savunma halinde mütecavizin şahsına veya mallarına verilen zarardan dolayı tazminat lâzım gelmez*" hükmü geçmektedir. Fakat bir fiilin meşru müdafa sayılabilmesi için, haksız bir tecavüz olması, ayrıca bu tecavüz -üçüncü şahıs dâhil- şahsa veya mala karşı yapılmış olmalıdır. Ayrıca meşru savunma fiilin

83 Buhârî, "Mezâlim", 33.

84 Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3: 124-126; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 124, 125.

85 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 42; Kırkağâci, *Şerhu Hâtime-i Kavâ'id-i Usûl ve'l-Furû*, 50, 51; Ğamrâvi, *es-Sirâcü'l-Vehhâc*, 536, 537; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 1: 339; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2: 489; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 124, 125; Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, 2: 486.

86 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 43, 44; Kırkağâci, *Şerhu Hâtime-i Kavâ'id-i Usûl ve'l-Furû*, 50, 51; Mecelle, md. 21.

87 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 112.

88 Buhârî, "Diyât", 24; Müslim, "Kasâme", 23.

89 Ğamrâvi, *es-Sirâcü'l-Vehhâc*, 536, 537; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 112; Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, 2: 486.

90 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2: 489. Detaylı bilgi için bk. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Neylül-Evtâr Şerhu Münteke'l-Ahbâr Min Ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyâr*, (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Cil, 1973), VI: 74-79.

91 Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 33-37.

tecavüz ve tehlikenin giderilmesi için gerekli olan sınırlar içinde kalmalı, bu sınırı aşmamalıdır.⁹²

818 sayılı eBK. 57/III'de saldırgan hayvan için açıkça "öldürülebilir" ibaresi yer almışken, bilâhare hayvan haklarına gösterilen hassasiyet sebebiyle "diğer yollarla etkisiz hale getirilebilir" şeklinde değiştirilmiştir.⁹³

İslâm hukukunda da üçüncü bir şahsın canına, vücut bütünlüğüne, namusuna ve malına yönelik girişilen ağır bir tehlikeye karşı ona yardımcı olmak ve bu saldırıyı defetmek gerekir.⁹⁴ Çünkü "zalim olsun, mazlum olsun kardeşine yardım et." Bir adam sordu: "Ey Allah'ın Resûlü! Mazluma yardım ederim, fakat zalime nasıl yardım ederim?" Bunun üzerine buyurdular ki: "Zalimi zulmünden alıkoymakla ona yardım edersin, onun zulmünü engellemen ona yardım sayılır"⁹⁵ hadisi bunu gerektirir.

Hâsılı, İslâm hukukunda olduğu gibi, Türk pozitif hukukunda da bir kişinin kendisinin veya üçüncü bir şahsın mallarına veya şahsına yöneltilmiş ve devam etmekte olan haksız bir saldırıyı defetmek için yaptığı haklı savunma hukuka aykırı sayılmaz.⁹⁶

Bize göre de kişinin hem kendisinin hem de başkasının mal, can ve vücut bütünlüğüne yönelik saldırılara karşı eylemsiz kalması düşünülmemeyeceği için, şer'in/kanunun meşru savunmayı hukuka uygun sayması nasafet, adalet ve hakkaniyet ülküsüne uygundur.

e) Zaruret Hâli

Nübüvvet devri İslâm fıkının temel özelliklerinden⁹⁷ ve İslâm hukukunun esaslı prensiplerinden biri de zaruret ilkesidir. Zaruret hâli, kolaylığı gerektiren, bazı fiil ve tasarrufları hukuka uygun kılan, yasakları ortadan kaldıran, hukukî ve teysîrî bir prensiptir.⁹⁸

Türk pozitif hukukunda daha çok "zorunluluk hâli"⁹⁹, İslâm hukuku kaynaklarında ise, "ıztırar, ıztırar hâli, zorda kalmak, zor durum, zaruret"¹⁰⁰ gibi

92 M. Kemal Oğuzman – M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, Fakülteler Matbaası, 1995), 483, 484; Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 126-129; İnan, *Borçlar Hukuku*, 270; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 166, 167; Akıntürk, *Bankacılar İçin Borçlar Hukuku Bilgisi*, 63; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 79.

93 Nomer, *Borçlar Hukuku*, 143; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 190; eBK. 57/III; BK. 68/II.

94 Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 127; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 79; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 166, 167.

95 Buhârî, "Mezâlim", 4; Müslim, "Birr", 62.

96 Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 33-37; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 166, 167.

97 Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 142-151.

98 Osman Kesioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, (Ankara: DİB Yayınları, Ayyıldız Matbaası, 1984), 39-42.

99 Bk. Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 79; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 168; Nomer, *Borçlar Hukuku*, 121.

100 Bk. Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1988-1996), 1: 217-276; Halit Çalış, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 141-144.

kavramlarla ifade edilen zaruret, sözlükte; "ihtiyaç, sıkıntı, çaresizlik"¹⁰¹, *darda kalmak, başka çare bulamamak, şiddetle ihtiyaç duymak*¹⁰² anlamlarına gelir.

Bir hukuk terimi olarak zaruret; insanın hukuken yasaklanmış olan bir şeyi işlemediğinde ölümcül bir tehlike veya ölümcül tehlikeye yakın bir durumla karşılaşma hâli demektir. Veya hukukun yasakladığı bir şeyin işlenmesini caiz kılan şer'î bir özür demektir. Veyahut "bir insanın canına, vücut bütünlüğüne, namusuna, aklına, malına eza ve zarar getirecek tehlike haliyle veya şiddetli bir meşakkatle karşılaşması"¹⁰³ hâli demektir.

Bazı hukuk sistemlerinde "zaruret" yasak olan bazı fiillerin mubah sayılmasını sağlayan sebeplerden sayılıp müeyyideleri iskat edeceği kabul edilmişken¹⁰⁴, İslâm hukukunda "zaruretler memnû' (mahzurlu) olan şeyleri mubah kılar"¹⁰⁵ kaidesi esas olarak benimsenmiş olmasına rağmen, ıztırar ister semâvî olsun isterse gayr-i semâvî olsun tazmin yükümlülüğünü kaldıran bir sebep olarak kabul edilmemiştir. Bu nedenle zorda kalıp başkasına zarar veren şahıs ika ettiği zararı gidermekle sorumludur.¹⁰⁶ Cumhûr bu görüşte olmakla beraber, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 248/854), açlık yüzünden başkasının yiyeceğini yiyen kişi yediği şeyin kıymetini tazmin etmez. Çünkü onlara göre, böyle bir durumda, imkânı olan elindeki ile başkasının hayatını kurtarmak zorundadır. Birinde "ihtiyaç fazlası"¹⁰⁷ varken, diğeri bu fazlalığa şiddetle ihtiyaç duymaktadır.¹⁰⁸ Hâsılı, "ıztırar gayrın hakkını iptal etmez"¹⁰⁹ kaidesi, "zaruretler memnû' olan şeyleri mubah kılar"¹¹⁰ prensibinin Cumhûr'a göre bir istisnasıdır.¹¹¹

Aynı şekilde, kamuya tahsis edilmiş bir yolda hayvan idare eden kişinin herhangi bir zorunluluk hâli olmadıkça hayvanını durdurması hukuka aykırıdır. Müeyyidesi de hayvanını ikâf eden/durduran müte'addinin oluşan zararı tazmin etmesidir. Ancak bazı hayvanlar seyir halinde boşaltım ihtiyaçlarını karşılayamazlar. Dolayısıyla bu gibi zaruri ihtiyaçları için durdurulan hayvanların verecekleri zararlarla idrar ve dışkılarının -düşme, kayma, kirlenme gibi- yol açacağı zararlar da tazmin sorumluluğu doğurmaz. Çünkü böylesi durumlardan sakınmak imkânsız olduğu gibi, aynı zamanda birer zarurettir.¹¹²

101 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. Baskı (b.y.: İz Yayıncılık, 1996), 1161; İnan, *Borçlar Hukuku*, 272, 273; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 617.

102 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2: 488.

103 Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 122.

104 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 113.

105 Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idü'l-Usûl ve'l-Furû*; 50, 51; *Mecelle*, md. 21.

106 *Mecelle*, md. 33; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1: 89, 90; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1: 265, 266; Berki, *Hukuk Tarihinin İslâm Hukuku I*, 101.

107 Bk. el-Bakara 2/219.

108 Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. 'Abdirrahmân es-Sanhâci, *el-Fürûk*, (Mısır: 1311/1893), 4: 39; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn Ebü Muhammed, *İ'lâmu'l-Muvakkîn 'an Rabbi'l-Âlemîn*, (Mısır: 1955), 3: 8.

109 *Mecelle*, md. 33.

110 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 43; *Mecelle*, md. 21.

111 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 113.

112 Mevsili, *el-Ihtiyâr*, 5: 48; Molla Hüseyin, *Dürer*, 2: 112; Halebî, *Mültekâ*, 476; Yenişehirli, *Behçetü'l-Fetâvâ*, 597; Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, 2: 482.

Borçlar hukukunda da ıztırar hâli, başkasının mamelekine/malvarlığına zarar veren fiiller için hukuka uygunluk nedeni sayılır. Fakat kişi varlığına (nefse, can ve vücut bütünlüğüne) zarar veren fiiller için hukuka uygunluk nedeni olarak kabul edilmez.¹¹³ Meselâ, bir kimse ölmek üzere olan bir yaralıyı kurtarmak için, başka bir araç yoksa başkasına ait olan bir taşıtın kapısını kırıp yaralıyı hastaneye yetiştirebilir. Veya kişi saldırgan bir hayvanın saldırısını savmak için bir çocuğun elindeki oyuncuğu ilgili hayvanın üzerine atabilir. Yahut bir şahıs kudurmuş bir köpekten kaçarken bir evin camını kırıp, içeri girmek suretiyle kendini kurtarsa hukuka aykırılık ortadan kalkar. Fakat oluşan zararı tazmin sorumluluğu ortadan kalkmaz. Ancak bu haldeki tazminatın hesaplanmasında *hakkaniyet* esasları göz önünde tutulur eBK. 52/II (BK. 64).¹¹⁴ Fakat korunmak amacıyla olsa bile köpeğin üzerine bir çocuk fırlatılmaz.¹¹⁵

Hâsılı, ıztırar hâli her iki hukuk sisteminde de kişiye zarar veren fiillerde hukuka uygunluk nedeni olarak sayılmazken, mala zarar veren fiillerde hukuka uygun sayılmaktadır.¹¹⁶ Bu esasa göre, bir kimse zorda kaldığı için cismanî bir zararın müsebbibi olsa, söz konusu zararı tazminle yükümlü tutulur.¹¹⁷

İzтіrarın tazmin sorumluluğunu ortadan kaldırmayacağına ilişkin olarak Cumhûr'un ileri sürdüğü görüşünün daha isabetli olduğunun kanaatindeyiz. Çünkü haklar muhterem olup himayesi edilmesi gerekir.

f) Zarar Görenin Zarara Rıza Göstermesi

Zarar görenin zarara rıza göstermesi veya mağdurun muvafakati yahut hak sahibinin izni bazı fiillerdeki hukuka aykırılığı ortadan kaldırır.¹¹⁸ Bütün İslâm hukukçularına göre, *eşyaya yönelik olan zararlar*da, *hak sahibinin izin ve muvafakati fiildeki haksızlığı giderir*. Bu sebeptendir ki, malının itlâf edilmesine izin veren malikin bilâhare tazminat isteme hakkı düşer.¹¹⁹ Kezâ, arazi sahibinin izni ile kuyu açan kişi bu fiilinden dolayı oluşan zararın tazmininden sorumlu tutulamaz.¹²⁰

Mağdurun muvafakati hem malın itlâfında hem de bedene zarar veren fiillerde hukuka uygunluk nedeni olarak kabul edilmektedir. Buna göre,

113 Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 130-132; Arık, *Borçlar Hukuku I*, 103; Nomer, *Borçlar Hukuku*, 121, 122; Eren, *Borçlar Hukuku*, 634; Deschenaux-Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 46.

114 Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 79; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku*, 484-486; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 168, 169.

115 Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku*, 657 vd.

116 Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 114; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 123, 124, 130, 131, 132; Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 37-40; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 168, 169; Deschenaux-Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 45, 46.

117 Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1: 195.

118 Berki, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku I*, 109; Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 31, 32; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 217; Deschenaux-Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 44.

119 Serahsî, *el-Mebsût*, 11:135; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2: 109, 110; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 157; Kırkağâci, *Şerhu Hâtime-i Kavâ'id-i Usûl ve'l-Furû*; 7, 22; *Mecelle*, md. 919.

120 Şâfi'i, *el-Ümm*, 3: 255; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 423; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 157; Bağdâdi, *Mecme'u'd-Damânât*, 177, 178; Kırkağâci, *Şerhu Hâtime-i Kavâ'id-i Usûl ve'l-Furû*; 78, 79.

mağdurun rızası insana yönelik fiillerden sadece organlara ve bedene zarar veren fiillerdeki hukuka aykırılığı kaldırır. Çünkü organların dokunulmazlığı ammeyi değil, sadece uzuvların sahibini ilgilendiren bir haktır. Hak sahibinin rızası da bu dokunulmazlığı ortadan kaldırır. Bu nedenledir ki, birisi diğerine malını itlâf etmesini yahut bir organını kesmesini emretse, o da bu emri yerine getirse, zarar gören kişi tazminat talebinde bulunamaz. Ancak mağdurun muvafakati ölüme sebebiyet veren fiillerde geçerli değildir. Çünkü hiçbir kişi kendisini öldürtme/ötenazi hak (*euthanasia right to die*) ve yetkisine sahip değildir.¹²¹ Böyle bir izin kanunen geçersizdir.¹²² İzne istinaden birisini öldüren kişi öldürdüğü şahsın diyetini tazminle sorumludur.¹²³

Türk Borçlar hukukunda da zarara uğrayan mağdur şahsın zararın ortaya çıkmasından önce zarara rıza göstermesi, rızanın hukuka, ahlâka ve kişilik haklarına aykırı olmaması şartıyla hukuka uygunluk nedeni sayılır. Ve fiili işleyen kişi oluşan zarardan sorumlu tutulamaz. Bu esaslara göre, kişinin yaşamına son vermeye izin vermesi veya hamile kadının kürtaja rıza göstermesi hukuken geçerli değildir.¹²⁴

Bize göre de mağdurun rızası, mal ile insana yönelik fiillerden organ ve bedene zarar veren fiillerde hukuka aykırılığı ortadan kaldırılabılır. Ancak ötenazi ve ölüme sebebiyet veren fiillerde hukuka aykırılığı ortadan kaldıramaz.

g) Kendi Hakkını Bizzat Koruma

İslâm hukukuna göre, *ihkâk-ı hak* (*kendi hakkını bizzat koruma=kuvvete başvurma=kendi hakkını cebren vikaye*) hukuka aykırılığı ortadan kaldıran sebeplerden ise de gasp edilmek istenen bir şahsın hakkını korumak ve geri almak için zora başvurma hakkı yoktur. Tecavüz ve saldırıya uğrayan hakların korunması, geri alınması, gerektiğinde de zor kullanma hak ve yetkisi devlete aittir. Zira şahsın bizzat hakkını elde etmek için kuvvete başvurusu hukuk düzenini bozacağından hukuka aykırı sayılır. Ancak fiil *ihkâk-ı hak* niteliğindeyse, belli şartlar dâhilinde istisnâ olarak hukuka uygun sayılabilmektedir. Meselâ, bazı durumlarda gasp edilen, tecavüz ve saldırıya uğrayan bir hak için yetkili makamlara başvurma gecikmelere veya hakkın elde edilmesi bütünüyle imkânsızlaşacaksa ya da bu yüzden büyük zararlar meydana gelecekse, *ihkâk-ı hak* caiz olur. Ancak hak elde edilirken girilen eylemin haksız bir fiile dönüşmemesi gerekir. Meselâ, çalınan veya gasp edilen bir malın sahibi malını hırsızın veya gasıbın elinde aynen

121 Ahmet Ekşi, *İslâm Tıp Hukuku (Çağdaş Tıp Problemlerine İslâm'ın Getirdiği Hukuki Çözümler)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 118-124; Heyet, *İslâm Hukuku El Kitabı*, Editör: Talip Türcan, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 788-791; Kaya, *Güncel Fikhi Konular*, 313-333; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 114, 115.

122 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 63; Kırkağâci, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'id'i'l-Usûl ve'l-Furû*, 74, 75.

123 Kâsânî, *Bedâ'i*, 7: 168, 236; Huraşî, *Şerhu Muhtasar-ı Halîl*, 8: 5.

124 Erdener Yurtcan, *Türk Hukukunda Kürtaj ve Uygulaması (Yasal Kürtaj ve Sterilizasyon Çocuk Düşürme ve Düşürtme Suçları)*, (İstanbul: Beta Yayınları, 1985), 73-86; Eren, *Borçlar Hukuku*, 628; Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 31, 32; Naimi, *Bina ve Yapı Eseri Malikinin Sorumluluğu*, 65; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 78, 92; Arık, *Borçlar Hukuku I*, 102; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 166, 217; Nomer, *Borçlar Hukuku*, 116, 117; eBK. 44, BK. 52.

görse, devlet güçlerine başvurmaksızın bizzat kendisi alabilir. Ancak çalınan veya gasp edilen malı itlâf olmuşsa, onun yerine hırsızın veya gasıbın başka bir malını alması caiz değildir. Çünkü böyle bir fiil çoğu zaman bazı haksızlıklara ve hukuk nizamının bozulmasına sebebiyet verebilir. Bu sebeptedir ki, hak sahibi itlâf olan malını ancak mahkemeye başvurmak suretiyle alabilir.¹²⁵

Hâsılı, İslâm hukukunda ihkâk-ı hak cana ve bedene yönelik ise, onu hukuka uygun hale getirmez. Ancak ihkâk-ı hak mala yönelik ise, çok istisnâî hallerde fiildeki haksızlığı giderir.¹²⁶

eBK. 52/II (BK. 64)'e göre, "hakkını kendi gücüyle koruma durumunda kalan kişi, durum ve koşullara göre o sırada kolluk gücünün yardımını zamanında sağlayamayacak ise ve hakkının kayba uğramasını ya da kullanılmasının önemli ölçüde zorlaşmasını önleyecek başka bir yol da yoksa verdiği zarardan sorumlu tutulamaz." Kanunda ifade edildiği gibi, bazı şartlar dâhilinde ihkâk-ı hak, fiilin haksız sayılmasını önleyen bir sebep olarak kabul edilir.¹²⁷ Meselâ, tıraş ücretini ödememek için kaçmak isteyen müşterisinin ceketini alıkoymak amacıyla çıkan boğuşmada ceketin yırtılmasından dolayı mekân sahibi sorumlu tutulamaz.¹²⁸

Bize göre de hukuk düzenini bozacağı için, cana ve bedene yönelik yapılan ihkâk-ı hak hukuka aykırı sayılır. Ancak ihkâk-ı hak mala yönelik yapılmışsa bazı özel hallerde fiildeki haksızlığı giderebilir.

h) Üstün Nitelikte Kamu Yararı veya Üstün Nitelikte Özel Yarar Bulunması

Üstün nitelikte kamu yararının bulunması durumlarında hukuka aykırılık hukuka uygun hale gelir. Meselâ, bir kimse kamu yararı olmaksızın umum yolda ya da başkasının arazisinde izinsiz kuyu açsa veya kamuya ait bir yola taş vb. şeyler atsa ya da su dökse, hukuka aykırı fiili sebebi ile itlâf olan insanın diyetini, malın ise kıymetini tazminden sorumlu olur. Fakat gelip geçen insan ve hayvanların su ihtiyaçları veya daha genel bir ifade ile *amme maslahatı* için yağmur sularını depolamak amacı ile kuyu kazan kişinin bu fiili, zarar vukuu halinde üstün nitelikte kamu yararının bulunması (*müreccah hak=üstün nitelikli yarar*)¹²⁹ sebebi ile tazmine konu olmaz.¹³⁰ Kezâ, sokak temiz olsun diye evinin önünü yıkayan

125 Bk. Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 115, 116; Ali Kaya, "İslâm Hukukuna Göre İhkâk-ı Hak", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994): 117-132.

126 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 42; Kırkağâci, *Şerhu Hâtime-i Kavâ'idü'l-Usûl ve'l-Furû'*, 50, 51; Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar*, 116.

127 Tandoğan, *Türk Mes'uliyet Hukuku*, 41-43; Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 132-134; Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku*, 659; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 169; Eren, *Borçlar Hukuku*, 631 vd.; İnan, *Borçlar Hukuku*, 275, 276; Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri*, 79; Arık, *Borçlar Hukuku I*, 103; Nomer, *Borçlar Hukuku*, 122; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku*, 486.

128 Tekinay v.dğr., *Tekinay Borçlar Hukuku*, 660.

129 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 424.

130 Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*; (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Ukûl", 18, 2: 869, 870; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, 12: 372-375; Mevsili, *el-İhtiyâr*, 5: 46; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 538; Behneşi, *el-Mes'uliyetü'l-Cinâiyye*, 61.

bina maliki, birisinin kayarak zarar görmesi halinde tazminle yükümlü tutulamaz. Çünkü böylesi bir fiillerde üstün nitelikte kamu yararlar vardır.¹³¹

Ayrıca, üstün nitelikte kamu yararının bulunması sebebi ile mescide serilen hasır, asılan kandil/avize ya da konulan raflar da zarar vukuu halinde tazmine konu olmazlar. Çünkü bütün bunlar birer maslahat ve ihtiyaçtır. Yetkililerden izin almanın şart koşulması zorluğa sebep olacağı gibi, hayır işlerinin de azalmasına sebebiyet verir.¹³²

Kezâ, aslında izinsiz bir başkasının mülküne girmek caiz değildir. Ancak savaş zarureti, kanun kaçağını yakalamak, bitişik evi tamir etmek gibi bazı zorunlu sebepler ve üstün menfaatler sebebiyle girilebilir.¹³³

Türk pozitif hukukunda da üstün nitelikte kamu yararı veya üstün nitelikte özel yarar bulunması hallerinde hukuka aykırılık ortadan kalkar. Meselâ, "... hastaya derhal müdahale edilmediği takdirde hayatı veya hayatî organlarından birisi tehdit altına girecekse (HHY 24/II), izin şartı aranmaz..."¹³⁴

Bize göre de üstün nitelikteki özel veya genel bir yararın/maslahatın hukuka aykırılığı ortadan kaldıran bir neden sayılması nasafet, adalet ve hakkaniyet ülküsüne aykırı olamaz.

1) İlmî Araştırmalar ve Bilimsel Eleştiriler

Kur'ân-ı Kerîm'in 750 âyeti bilime ilişkindir.¹³⁵ Bu bağlamda İslâm dini ilmî araştırmaları ve bilimsel eleştirileri teşvik eder.¹³⁶

İslâm hukuk düzeninde tıbbî/bilimsel araştırmalar, cinayetlerin çözülmesi gibi önemli maslahatlar sebebiyle cesetler üzerinde yapılan tıbbî ve adlî otopsi/teşrih ve incelemeler caiz olup hukuka uygundur.¹³⁷

Türk pozitif hukukunda da bir eserin veya sanat nesnesinin ilmî açıdan eleştirilmesi hukuka aykırı olmadığı için tazminatı gerektirmez.¹³⁸ Kezâ, otopsi işlemi ve kadavra üzerinde yapılan anatomi araştırmaları da hukuka uygundur. Nitekim "tıp eğitimi için gerekli olan kadavranın yurt içinden yeteri kadar temin edilememesi hâlinde, kadavra veya kadavra parçası, soykırım ve insanlığa karşı

131 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 423, 424; Hicâvî, *el-İknâ'*, 2: 357, 4: 199, 200.

132 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 423, 424; Behnesî, *el-Mes'ûliyyetü'l-Cinâiyye*, 59-61.

133 Karaman, *İslâm'ın İşığında Günün Meseleleri*, 1: 162, 215; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 87, 193, 194.

134 Bk. Nomer, *Borçlar Hukuku*, 117-119; Oğuzman-Öz, *Borçlar Hukuku*, 487-491.

135 İsmail Cerrahoğlu, "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umûmî Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/90-91 (Kasım-Aralık 1969): 330.

136 Bk. "Din ve Bilim", "İslâm ve Bilim" için bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, Karınca Matbaacılık, 1987), 210-229; Mehmet Aydın, "İslâm'a Göre İlim", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /3 (1986): 1-18.

137 Hayreddin Karaman, "İslâm Otopsi Meselesi", erişim: 11 Ekim 2018, <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/helalharam/0255.htm>; Heyet, *İslâm Hukuku El Kitabı*, 770-772.

138 Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 166.

*işlenmiş suçlar yoluyla ölmüş kimselerden temin edilmemiş olması kaydıyla yurt dışından temin edilebilir*¹³⁹ esası vardır.

3. Hukuka Aykırılığın Sonuçları

Hukuka aykırılığı ortadan kaldıran bir neden olmadıkça hukuk düzeninin uygun görmediği, başkasının malına, canına veya vücut bütünlüğüne zarar veren bilimum hukuka aykırı fiiller tazmin sebebidir. İslâm hukuku *“el-mübâşiru dâminün ve in lem yete’ammed.”*¹⁴⁰ Yani *“mübâşir (doğrudan zarar veren kişi) müte’ammid (kasıtlı) olmasa da-oluşan zararı-zâmin olur”*¹⁴¹ prensibiyle doğrudan zarar verme (mübâşeret) hallerinde haksız fiil failinin kasıt ve kusurunu şart koşmamıştır. Meselâ, kişi bir başkasının eşyasını kırarak doğrudan zarar vermişse, hiçbir kusuru olmasa dahi verdiği zararı tazminle yükümlüdür. Çünkü başkasına ait olan bir eşyayı itlâf ederek haksız fiil işlemiştir. Kusurlu olup olmadığına bakılmaksızın doğrudan zarar veren kişi konumuyla mübâşirden verdiği zararı gidermesi istenir.¹⁴²

Ancak *“el-mütesebbibü lâ yadmanü illâ bi’t-te’ammüd.”*¹⁴³ Yani *“mütesebbib (zarara sebebiyet veren kişi) müte’ammid (kasıtlı) olmadıkça -oluşan zararı- zâmin olmaz”*¹⁴⁴ kaidesiyle de dolaylı zarar verme hallerinde mütesebbibin kasıt ve kusurunu şart koşmuştur. Dolaylı zarar verme (tesebbüp) hallerinde fiil doğrudan doğruya zarara yol açmaz. Ancak zararın oluşmasına uygun bir zemin hazırlar. Meselâ, bir kişi yetkili makamın izni olmaksızın kamuya ait olan bir yola kuyu açsa, başkasının hayvanı da mezkûr kuyuya düşerek telef olsa, kuyuyu açan kişi haksız fiil faili olup müte’addidir, oluşun zararın sorumlusu olur.¹⁴⁵

Bu bağlamda, eğer zarar mübâşeret (doğrudan) ortaya çıkmışsa, mübâşir her halükârda oluşun zararı gidermekle sorumlu tutulur. Mütesebbibin sorumlu olabilmesine gelince, bu konuda onun kasıt ve iç iradesine (niyetine) bakılır.

Hâsılı, hukuka aykırı fiili işleyen failin zararı nasıl verdiğiinden hareketle İslâm hukukunun *zararı izale prensibi* ve *tazminata* ilişkin kuralları çerçevesinde zararı gidermesi istenir. Sözelimi telef olan şey *misli* bir mal ise, misliyle; *kıyemî* bir mal ise, değerini ödemekle zarar giderilir.¹⁴⁶ Yok, eğer zarara konu olan şey, can veya vücut bütünlüğüne yönelik bir zarar ise, duruma göre *diyât*, *erş* veyahut *hükümet-i adl* gibi müeyyidelerle giderilir.¹⁴⁷

139 Adalet Bakanlığı Ceza İşleri Genel Müdürlüğü 156 Nolu Genelge, “Ölü Muayene ve Otopsi İşlemleri”, erişim: 29 Ekim 2018, http://www.yayin.adalet.gov.tr/dosyalar/pdf/genelgeler/02_cezaisleri/cigm_156.pdf.

140 Kırkağâci, *Şerhu Hâtime-i Kavâ’id’i’-Usûl ve’l-Furû’*, 78, 79.

141 *Mecelle*, md. 92.

142 Krş. Ali Haydar, *Dürrü’l-Hükkâm*, 1: 194, 195.

143 Kırkağâci, *Şerhu Hâtime-i Kavâ’id’i’-Usûl ve’l-Furû’*, 78, 79.

144 *Mecelle*, md. 93.

145 Krş. Ali Haydar, *Dürrü’l-Hükkâm*, 1:195, 196.

146 Serahsî, *el-Mesûd*, 11: 111.

147 Şeybânî, *Kitâbü’l-Asl*, 4: 567, 568; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 151; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11: 219, 220; Serahsî, *el-Mesûd*, 27: 8, 9; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 5: 46; Molla Hüseyin, *Dürr*, 2: 110, 111; Bağdâdî, *Mecme’u’d-Damânât*, 166, 172, 178, 179; Halebî, *Mültekâ*, 475.

SONUÇ

“İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık” konulu makalemizde hem İslâm hukuku hem de Türk pozitif hukukunun literatür/ıstılâhât ve sistematiplerinden yararlanarak mukayeseli (el-fikhu'l-mukâren=comparative law=karşılaştırmalı hukuk) bir hukuk araştırması yaptık.

Bilindiği üzere, hukuka aykırılık/te'addî kavramı hukuk biliminin temel ve önemli kavramlarından biridir. Çünkü bir fiilin hukukî yükümlülük oluşturabilmesi için fiilde hukuka aykırılık şartı aranır. Eğer fiil şer'a (kanuna/hukuka/hukuk düzenine) uygun ise, o fiil hukukî mesuliyet doğurmaz. Bu bağlamda hukukî mesele ve nâzileler (hukukî olay ve hukukî hâdiseler) hall-ü fasl edilirken (çözümlenirken) ortada hukuka aykırı olan bir durumun olup olmadığından işe başlanır.

Araştırmamızda her iki hukuk sistemine göre de hukuk düzeninin (şer'in) benimsemediği, haksız ve hukuka aykırı bir fiil (te'addî) ile diğer kişinin malvarlığına, canına veya vücut bütünlüğüne zarar veren haksız fiil failinin (müte'addînin=mütecevizin) verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü olduğunu gördük. Aksi halde malların dokunulmazlığı (ismet-i emvâl=ismet-i mülk), can ve vücut bütünlüğünün dokunulmazlığı bir başka deyişle şahsî dokunulmazlık (ismet-i mukavvime) ilkeleri himaye edilmemiş olur. Bu da ed-darûrâtü'l-hamse=el-usûl el-hamse, yani Kanun Koyucu/Şârî' Teâlâ'nın korunmasını emrettiği beş zorunlu ilkenin (din, hayat, akıl, nesil ve malın muhafazası) zayi edilmesi demek olur. Ayrıca, mütecevizi mağdur karşısında korumak olur ki, böylesi bir hal hem hukuksuzluğa prim vermek olur hem de nasafet, adalet ve hakkaniyet ilkelerine aykırı düşer.

Ancak bazı durumlarda oluşan zarar *hukuka uygun* bir şekilde ortaya çıkabilir. Böylesi hallerde de haksız fiilin hukuka aykırılık şartının yokluğu sebebiyle herhangi bir tazmin sorumluluğu oluşmaz. Yani bir fiil aslında hukuka aykırı olmasına rağmen bazı durumlarda hukuka aykırılık ortadan kalkar ve mezkûr fiil hukuka uygun hale gelir. Bir başka deyişle *haram olan fiil mubaha dönüştür*. Doktrinde bir fiilin hukuka aykırılığını ortadan kaldıran sebeplere (*hakkın kullanılması, yetkili makamın izni, görevin ifası, meşru müdafaa, zaruret, zarar görenin rızası, ihkâk-ı hak=kendiliğinden hak alma, üstün nitelikte kamu yararı veya üstün nitelikte özel yarar ile bilimsel araştırma ve eleştiri*) hukuka uygunluk nedenleri denildiğini de detaylıca izah etmiştik.

Hâsılı, araştırmamızda İslâm hukuku ile pozitif hukukun önemli ölçüde birbirine benzer hükümler içerdiklerini tespit ettik. Ayrıca ilk dönem fıkıh eserlerinden itibaren İslâm fıkının makul, uygulanabilir ve insanî hüküm ve çözümler getirmiş olduğunu gördük.

KAYNAKÇA

- Akıntürk, Turgut. *Bankacılar İçin Borçlar Hukuku Bilgisi (Genel Hükümler-Özel Borç Münasebetleri)*. 3. Baskı. Ankara: Sevinç Matbaası, 1975.
- Akyol, Şener. *Dürüstlük Kuralı ve Hakkın Kötüye Kullanılması Yasağı*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995.
- Aldemir, Hüsnü – Aldemir, Musa. *Türkçe-İngilizce Hukukî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- Ali Haydar Efendi (Küçük). *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 3. Baskı. İstanbul: Matba'a-i Ebu'z-Ziyâ', 1330/1911.
- Arık, Kemal Fikret. *Borçlar Hukuku I (Umumî Hükümler)*. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1964.
- Aybay, Aydın. *Borçlar Hukuku Dersleri*. 9. Baskı. İstanbul: Seyran Basımevi, 1984.
- Aydın, Mehmet. "İslâm'a Göre İlim". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /3 (1986): 1-18.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: DEÜ Yayınları, Karınca Matbaacılık, 1987.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. 11. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Gânim b. Muhammed. *Mecme'u'd-Damânât fi Mezhebi'l-İmâm Ebi Hanife en-Nu'mân*. b.y. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bağdatlı, Selâhattin. *Hukuk Sözlüğü (AB Hukuku Terimleri İlaveli)*. 3. Baskı. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.
- Bakkal, Ali. "Maraz-ı Mevt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 39-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Behneşi, Ahmet Fethî. *el-Mes'ûliyyetü'l-Cinâiyye fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. 4. Baskı. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1409/1988.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku I*. Ankara: Örnek Matbaası, 1955.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhıyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umûmî Bir Bakış". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 8/90-91 (Kasım-Aralık 1969): 327-334.
- Çalış, Halit. "Zaruret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Fahri. *İslâm Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*. Ankara: Emek Matbaacılık, 1981.
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Seyidî Ahmed. *eş-Şerhu'l-Kebîr 'ale'l-Muhtasar*. b.y. Dâru'l-Fikr, ts.
- Deschenaux, Henri – Tercier, Pierre. *Sorumluluk Hukuku*. Çeviren: Salim Özdemir, Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1983.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 11. Baskı. b.y. İz Yayıncılık, 1996.

- Ekşi, Ahmet. *İslâm Tıp Hukuku (Çağdaş Tıp Problemlerine İslâm'ın Getirdiği Hukukî Çözümler)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Emîn, Seyyid. *el-Mes'ûliyyetü't-Taksiriyye 'an Fi'li'l-gayr-fi'l-Fikhi'l-İslâmî el-Mukâren*. b.y. ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. 22. Baskı. Ankara: Yetkin Yayınları, 2017.
- Çamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü'l-Vehhâc Şerhü'n 'alâ Metni'l-Minhâc*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- 'Gutaymil, 'Abdullâh b. Hamed b. Nâsır el-'Gutaymil. *Ahkâmu Telefî'l-Emvâli fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Doktora Tezi, Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1408/1988.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Mültekâ'l-Ebhûr*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, 1316/1898.
- Heyet, *İslâm Hukuku El Kitabı*. Editör: Talip Türcan. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Hicâvî, Ebu'n-Necâ Şerafüddîn Mûsâ el-Makdisî el-Hicâvî. *el-İknâ' fî Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. 'Abdullâtîf Muhammed Mûsâ es-Sübki. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Huraşî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Ali. *Şerhu Muhtasar-ı Halil-li'l-Huraşî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr-li'Tıba'a, ts.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Ömer. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffukuddîn Ebû Muhammed b. Ahmed b. 'Abdillâh. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Nuceym, Zeynü'âbidîn b. İbrâhîm el-Mısırî el-Hanefî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. İstanbul: Dersa'âdet Kitabevi, 1398/1977.
- İbn Rüşd (el-Hafid), Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn Ebû Muhammed. *İlâmu'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*. Mısır: 1955.
- İnan, Ali Naim. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1979.
- Karadeniz, Özcan – Çelebican. *Roma Hukuku*. 3. Baskı. Ankara: AÜHF Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku* (İki Cilt Birarada). Ankara: Sevinç Matbaası, 1981.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1988-1996.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Karâfî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. 'Abdirrahmân es-Sanhacî. *el-Fürûk*. Mısır: 1311/1893.

- Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Kitâbu Bedâ'i'u's-Sanâ'i fî Tertîbî's-Şerâ'i'*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1394/1974.
- Kaya, Ali. "İslâm Hukukuna Göre İhkâk-ı Hak". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994): 117-132.
- Kaya, Ali. *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Kaya, Ali. *Güncel Fikhî Konular*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: DİB Yayınları, Ayyıldız Matbaası, 1984.
- Kırkağâcî, Muhammed b. Süleymân. *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'idî'l-Usûl ve'l-Furû'*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi el-Bosnevî Matbaası, 1299/1881.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2013.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtasar*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1977.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ'*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-Kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî fî Fikhî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'*. Thk. Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avviz - Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdü'l-Mevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1999.
- Mergînânî, Şeyhülislâm Burhânüddîn 'Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1410/1990.
- Mevkûfâtî, Mehmet Efendi. *Şerhu'l-Mevkûfâtî*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, 1318/1900.
- Mevsilî, 'Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürrerü'l-Hükkâm fî Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ. *Muhtasaru'l-Müzenî fî Furû'i-Şâfi'iyye*. Hâşiye: Muhammed Abdulkâdir Şâhîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- Nomer, Halûk N. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. 13. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 2013.
- Oğuzman, M. Kemal – Öz, M. Turgut. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. İstanbul: Filiz Kitabevi, Fakülteler Matbaası, 1995.
- Rado, Türkân. *Roma Hukuku Dersleri (Borçlar Hukuku)*. 4. Baskı. İstanbul: İÜHF Yayınları, Doğan Kardeş Matbaacılık, 1964.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir. "Adv". *Muhtârü's-Sihâh*. 369. Lübnân: Mektebet-ü Lübnân, 1989.
- Reisoğlu, Safa. *Türk Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. 25. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 2014.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. b.y. Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî Matbaası, 1967.
- Sâbık, Seyyid. *Fikhu's-Sünne*. Mısır: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî-Dâru'l-Hadîs, ts.
- Sahnûn, 'Abdüsselâm b. Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. b.y. Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1994.

- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-Asl*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Karaçi-Pakistân: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed. *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr Min Ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyâr*. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Cil, 1973.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Ali b. Yûsuf el-Firûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî eş-Şâfi'î. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifet-i Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*. Thk. Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avviz - Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdü'l-Mevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Tandoğan, Halûk. *Türk Mes'uliyet Hukuku (Akit Dışı ve Akdî Mes'uliyet)*. 1961 Yılı Birinci Basıdan Tıpkı Bası, İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2010.
- Tekinay, Selâhattin Sulhi – Akman, Sermet – Burcuoğlu, Halûk – Altop, Atillâ. *Tekinay Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. 6. Baskı. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1988.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu*. Hazırlayan: Sıtkı Güllü. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Yenişehirli, Şeyhü'l-İslâm Abdullah Efendi. *Behçetü'l-Fetâvâ Ma'an-Nukûl*. İstanbul: 1266/1850.
- Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2017): 25-51.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku (Akit Dışı Sorumluluk)*. 2. Baskı. İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2013.
- Yurtcan, Erdener. *Türk Hukukunda Kürtaj ve Uygulaması (Yasal Kürtaj ve Sterilizasyon Çocuk Düşürme ve Düşürtme Suçları)*. İstanbul: Beta Yayınları, 1985.
- Zeylâ'î, Fahrüddin 'Osmân b. 'Ali, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik (Şelebî'nin Hâşiyesi İle Birlikte)*. Bulak-Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313/1895.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühû*. 4. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1425/2004.

İNTERNET

- Adalet Bakanlığı Ceza İşleri Genel Müdürlüğü 156 Nolu Genelge. "Ölü Muayene ve Otopsi İşlemleri". Erişim: 29 Ekim 2018. http://www.yayin.adalet.gov.tr/dosyalar/pdf/genelgeler/02_cezaisleri/cigm_156.pdf.
- Duman, İlker Hasan. "Hukuk Muhakemeleri Yasası'nda Yargıcın Tazminat Sorumluluğu". Erişim: 21 Nisan 2017. <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2011-96-1147>.
- Karaman, Hayreddin. "İslâm Otopsi Meselesi". Erişim: 11 Ekim 2018. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/helalharam/0255.htm>.

Naimi, Tuğba Aytekin. "Bina ve Yapı Eseri Malikinın Sorumluluğu (BK. m. 58)", Yüksek Lisans Tezi, Doğu Akdeniz Üniversitesi, 2011. Erişim: 07 Mart 2017. <http://i-rep.emu.edu.tr:8080/jspui/bitstream/11129/1461/1/Naimi.pdf>.

MAKALEDE KULLANILAN KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
AÜHF	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
b.	Bin
Bk/bk.	Bakınız
BK	01.07.2012 tarihinde yürürlüğe giren 6098 sayılı (yeni) Borçlar Kanunu
b.y.	Basım yeri yok
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
E.	Esas
eBK	01.07.2012 tarihinde yürürlükten kaldırılan 818 sayılı (eski) Borçlar Kanunu
HD.	(Danıştay veya Yargıtay) Hukuk Dairesi
HHY.	Hasta Hakları Yönetmenliđi
HMK.	Hukuk Muhakemeleri Kanunu
HUMK.	Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu
İÜHF	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
K.	Karar
Krş.	Karşılaştırınız
md.	Madde
ö.	Ölüm tarihi
t.	Tarih, tarihli
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
UÜSBE	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd. /v.dđr.	Ve devamı/Ve diğerleri

İbrahim Sıdkı Efendi ve Kıbrıs Baf Medresesi

Ibrahim Sıdkı Efendi and The Madrasah of Baf in Cyprus

Bahattin TURGUT

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Zonguldak
Assistant Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,
Department of History of Islam
Zonguldak, Turkey
bahattinturgut02@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4289-1350

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 2 Kasım / November 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 19 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 - Sayı / Issue: 2 - Sayfa / Pages: 295-312

Atf / Cite as

Turgut, Bahattin. "İbrahim Sıdkı Efendi ve Kıbrıs Baf Medresesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 295-312.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.

Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Kıbrıs Adası, Osmanlı idaresinde olduğu 308 yıllık dönemde gerçekleştirilen iskân siyaseti ile bir Türk yurdu haline getirilmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında Kıbrıs'ın batı kesiminde yer alan Baf kazasında yoğun bir Türk nüfusu yaşamaktadır. Baf'taki Müslüman Türk toplumunun eğitim ihtiyacına cevap verecek bir medrese yoktur. Bu durum toplumun eğitim ve kültür açısından gerilemesine, dinî ve millî bilincini yitirmesine ve Hristiyanlaştırılma tehlikesi ile karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. İstanbul Fatih Medresesinde ilim tahsil ederek icazet alan Baf'lı İbrahim Sıdkı Efendi, yetkin tasavvuf önderlerinden de tasavvuf eğitimi alarak bir müderris ve bir mutasavvıf olarak memleketine dönmüştür. Daha sonra Türk toplumuna hizmet etmek amacıyla Baf'ta bir medrese kurmayı başarmıştır. O, ömrünün sonuna kadar 35 yıl Baf'ta yaptırdığı bu medresede müderrislik yaparak ve tasavvuf önderi olarak Kıbrıs'taki Müslüman Türk toplumuna hizmet ederek ilmin yayılmasına ve dinî hayatın benimsenmesine gayret etmiştir. Adadaki Türklerle Rumlar arasında geliştirdiği iyi ilişkilerle barış içinde yaşanacak bir güven ortamı sağlamayı başarmıştır. Ondandır sonra damadı Ali Faik Efendi ile oğulları ve torunları onun misyonunu devam ettirmişlerdir. XX. yüzyılın ortalarına kadar ayakta kalmayı başaran Baf Medresesi asırlık ömründe Kıbrıs toplumuna hizmet eden nice din adamı, öğretmen ve idareci yetiştiren bir eğitim kurumu olduğundan makalemizin ana konusunu teşkil etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kıbrıs, İbrahim Sıdkı Efendi, Baf Medresesi, Türk, Rum.

Abstract: Cyprus Island, became a Turkish island with the resettlement policy of the Ottoman empire during its reign of 308 years (1570-1878). In mid 19th Century, intense population of Turks used to live in Baf province of Southern Cyprus. There wasn't any madrasa in Baf to serve the education needs of the Muslim-Turkish population. This situation caused the population to fall behind in the means of education and culture, to lose the conscious of religion and nationality and brought the nation to the risk of becoming christianize. After receiving education in Istanbul Fatih Madrasah, İbrahim Sıdkı Efendi got a diploma from there. He also received tasavvuf education from competent sufi leaders and returned to his homeland as a mudarris and a sufi leader. He later succeeded to establish a madrasah in Baf. Until the end of his life, for 35 years, he studied as a mudarris and a sufi leader in the madrasah that he built, serving the Turkish Muslim population in the island he made efforts to spread knowledge and for acceptance of religious life. He managed to provide a peaceful environment in the island with good relations based on mutual trust with the Greek community. After him, his son in law Ali Faik Efendi, his sons and his grandsons continued his mission. Baf madrasah has been the center of our article because of it's standing up to mid 20th century and for educating many religion men, teachers and administrators who served the Cypriot society during its century- long life.

Keywords: History of Islam, Cyprus, İbrahim Sıtkı Efendi, Baf Madrasah, Turk, Greek

GİRİŞ

Kıbrıs adası, II. Selim döneminde Lala Mustafa Paşa komutasında Venedikliler üzerine yapılan seferle 18 Eylül 1570 tarihinde Lefkoşe'nin; ardından 1571 yılında Magosa'nın düşmesiyle Osmanlı hâkimiyetine dâhil edilmiştir. Kıbrıs, 1878 yılında İngiltere'ye devredilinceye kadar 308 sene Osmanlı hâkimiyetinde kalmıştır.¹

Fethedildikten sonra Kıbrıs adası, Lefkoşe merkez kaza olmak üzere 16 kazadan ibaret bir "Beylerbeylik" statüsüne kavuşturulmuştur. Beylerbeyliğe daha önce Avlonya sancak beyi olan Muzaffer Paşa tayin edilmiştir.² Osmanlı idarî yapılanmasında Baf, bir kaza olarak yer almıştır.³ Başlangıçta Hirsofi ve Kukla da birer kaza statüsünde iken XIX. yüzyılda Baf kazasına bağlı birer nahiye durumuna getirilmişlerdir.⁴

1 "28 Rebiulahir 978 (18.09.1570). Bugün bi'inayetillah Teâlâ kal'a-i Lefkoşe feth olundu. Namaz-ı subhden sonra iki saate değin feth oldu. Kıbrıs Beylerbeyliği Avlonya Sancağı Beyi Mustafa Paşa'ya buyuruldu." Bk. Safvet, *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* (İstanbul: Matbaa-i Osmanlı Şirketi: 1 Nisan 1339), 19: 1180; William Mallinson, *Britain and Cyprus Key Themes and Documents Since World War II* (New York: I.B. Tauris, 2011), 4.

2 12 numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572), nşr. Hacı Osman Yıldırım vd. (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1996): 188; Kemal Çiçek, "Kıbrıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 375.

3 Yusuf Sarınoy, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)* (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2000), 20.

4 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA), *İrade Dahiliye (I.DH)*. 980.2.

1590'larda Osmanlı iskân siyaseti gereği Lefkoşe, Magosa, Girne ve Baf gibi şehirlere önemli ölçüde Türk nüfus yerleştirilmiştir.⁵ Anadolu'dan (çoğunlukla Karaman ve Konya'dan) Kıbrıs'a gerçekleştirilen göç sonrasında adada birbirine dengeli Müslümanlardan ve gayrimüslimden oluşan iki toplum (Müslüman Türk- Hıristiyan Rum) oluşturulmaya çalışılmıştır.⁶ İlk on yıl içinde adaya 12.000 Türk hanenin yerleştirilmesi planlanmış ise de onların ancak üçte biri yerleştirilebilmiştir. Seyyahlar, 1590'lı yıllarda Lefkoşe başta olmak üzere Magosa, Girne ve Baf gibi kentlerde önemli ölçüde Türk nüfusun mevcudiyetinden bahsetmektedir.⁷

Fetihten sonra ada nüfusunun büyük bir çoğunluğu Ortodoks Rum olduğundan yerli halkı doğrudan yönetime katmak için dinî cemaatlere özerk bir yapı içinde kendilerini yönetme hakkı tanınarak Türklerle diğer toplumların siyasal ve sosyal eşitliğinin korunmasına özen gösterilmiştir.⁸ Kıbrıs adasının Osmanlı idaresinde kaldığı süre boyunca Kıbrıs Rumları, Türk idaresinde varlıklarını korudukları gibi ekonomik, kültürel ve dinî özgürlük alanlarında da gelişme imkânı bulmuşlardır.

Kıbrıs'ın fethinden sonra nüfusu artan Müslüman Türk toplumu da gün geçtikçe toplumun manevî dinamiklerini ayakta tutan eserlerini inşa etmekten ve müesseselerini faaliyete geçirmekten geri durmamıştır. Bu bağlamda Kıbrıs'ta öncelikle Müslümanların sosyal, kültürel ve dinî yönden gelişmesine katkı sağlayan mescitler, camiler, mektepler, medreseler, tekke ve zaviyeler inşa edilmiştir. Bu inşa edilen kurumlardan biri de makalemizin ana temasını teşkil eden İbrahim Sıdkı Efendi Medresesi'dir.

Kıbrıs'ın Baf kazasında, İbrahim Sıdkı Efendi'nin inşa ettiği ve müderrisliğini yaptığı medrese Osmanlı arşiv belgelerinde banisine izafetle "İbrahim Sıdkı Efendi Medresesi"⁹, "İbrahim Efendi Medresesi"¹⁰ ve "Medrese-i Sıdkıye"¹¹ şeklinde isimlendirilmiştir. İbrahim Sıdkı Efendi'nin tasavvufî hayatı yaşayan bir kişi olması dolayısıyla da onun sufi tabiatlı oluşuna, belki de orada sûfî insanlar yetiştirdiğinden "Medrese-i Sûfiye"¹² ismiyle de arşivlere geçmiştir. Bu isimlerden başka söz konusu medresenin Baf merkezinde yer alması, daha önce mevcut olup harabe hale gelen Baf Medresesinin¹³ devamı bir medrese olması ve kaynaklarda da bu isimle çokça yer alması dolayısıyla bu çalışmada "Baf Medresesi" adı tercih edilmiştir.

5 Çiçek, "Kıbrıs", 25: 376.

6 Ali Efdal Özkul, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs Adasındaki İslamiyet'e Geçmede (İhtida) Kadınların Durumu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13 (2010): 221.

7 Çiçek, "Kıbrıs", 25: 377.

8 12 numaralı *Mühimme Defteri*: 42.

9 BOA, *Maarif Nezareti (MF)*, *Mektubi Kalemi (MKT)*, 554. 49. 1; BOA, MF. MKT. 101.18.2.

10 BOA, *(İ.DH)*, 980.3.

11 BOA, MF, MKT, 554.49.1.

12 BOA, MF, MKT, 554.49.2.

13 BOA, KB. MAFE, 3.21.1.2.

1. İBRAHİM SİDKİ EFENDİNİN HAYATI VE ŞAHSİYETİ (1803-1885)

İbrahim Sıdkı Efendi (Ek 2), 1803 yılında Lefkoşa'ya bağlı Minareliköy'de doğdu. Aslen Minareliköy ahalisinden olan babası Sıdkı Efendi, Lefkoşa'da terzilik zanaatını öğrendikten sonra mesleğini yürütmek için Baf Kasabası'na yerleşmeye karar verdi ve ailesiyle birlikte Baf'a göç etti. Sıdkı Efendi, yıllarca Baf'ta terzilik yaparak geçimini sağladı. İbrahim Sıdkı ise ilköğrenimini Baf'ta sıbyan mektebinde okuyarak tamamladı. Sıbyan mektebinden mezun olduktan sonra İbrahim Sıdkı'yı babası Lefkoşe'deki Küçük Medrese'ye gönderdi.¹⁴ Orada bir müddet medrese eğitimi alan İbrahim Sıdkı, hocalarının tavsiyesi ile daha yüksek dereceli bir medrese olan İstanbul Fatih Medresesine gitti. O medresede meşhur âlim Vidinli Mustafa Efendi'den dersler okuyarak ondan icazet aldı. Onun yetiştirdiği alimlerden biri oldu.¹⁵

Osmanlı arşiv belgelerinde, İbrahim Sıdkı Efendi'nin gençliğinde İstanbul'a giderek medreselerde ilim tahsil etmesi hakkında: "*İbrahim Sıdkı Efendi, Asitane-i 'Aliyye'ye li eclî't-tahsil 'azimet ederek gerek ilm-i şerifi ve gerek turûk-u 'aliyye-yi sofiiyyeyi kemaliyle tahsil ve zi'l-cenaheyn olmak üzere me'zunen...*"¹⁶ denilerek onun hem ilmî yönden hem de tasavvufî yönden kendini yetiştiren yetkin bir alim ve mutasavvıf olduğu vurgulanmaktadır. Bunu ifade için İbrahim Sıdkı Efendi, "zü'l-cenaheyn"¹⁷ bir zat olarak tavsif edilmiştir.

Alim ve mutasavvıf olarak kabul edilen İbrahim Sıdkı Efendi, 12 Rebiulahir 1303 (18.01.1886) tarihinde Baf'ta vefat etmiştir.¹⁸ Halk tarafından çokça ziyaret edilen türbesi Mehmet Bey Ebubekir Camii (Ulu Camii)'nin güneydoğu köşesindeki odada yer almaktadır.¹⁹ Onun vefatı yöre halkını derinden üzmüştür.²⁰ Onun vefatından sonra kendisinden geriye kalan aile fertleri sayısı beş-altı olarak ifade edilmektedir. "*Mevcut familyasının vafi ve kâfi serveti olmayup taişce müzayakada kaldığı ...*"²¹ şeklinde bir arşiv belgesinde yer alan ifade İbrahim Sıdkı Efendi'nin vefat ettiği esnada çektiği geçim sıkıntısı yüzünden zorluklara göğüs geren bir aile bıraktığı ifade edilmiştir.

14 Ulus İrkad, "Baf Medresesi Üzerine" *Yenidüzen Gazetesi*, Kıbrıs, 2 Eylül 1986. "Baf Medresesi Üzerine" yazılar kaleme alan Ulus İrkad, Baf'lı olup bu bilgileri Baf eski belediye başkanı olan büyük dayısı tarihçi Zihni İmamzade (1895-1988)'den aldığını ifade etmiştir. Onu hem dinlediğini hem de onun Baf tarihine dair bilgiler içeren el yazısı ile yazılı defterinden bu bilgileri elde ettiğini bize ifade etmiştir.

15 Sefer Hasanov, "Vidinli Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), Ek 2: 660.

16 BOA, İ.DH. 980.2.

17 BOA, İ.DH. 980.2.

18 BOA, İ.DH. 980.2.

19 Abdullatif Armağan, "Baf Sancakbeyi Mehmet Bey'in Kıbrıs'ta Kurduğu Vakıf ve Vakfiyesi", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Uluslararası Sempozyum (9-11 Ekim 2015)*, Edit. Mehmet Mahfuz Söylemez, İbrahim Çapak, Halil Ortakçı, (Ocak 2016 İstanbul): 162.

20 BOA, İ.DH. 980.1.

21 BOA, İ.DH. 980.1.

Kıbrıs'ın Baf Kazasında yaşayan Müslüman Türk toplumu, XIX. yüzyılın ortalarında eğitim öğretim kurumları açısından mağduriyetler yaşamaktadır. Baf ve çevresinde eğitim kurumlarının olmayışı halk arasında cehaletin artmasına, toplumun dinî bilincini yitirmesine, Hıristiyanlaştırılma tehlikesi ile karşı karşıya kalmasına sebebiyet vermiştir. Osmanlı arşiv belgelerinde de bahsedildiği üzere, halkının böylesine bir tehlike ile karşı karşıya olduğunun farkında olan İbrahim Sıdkı Efendi, medrese tahsilini tamamlayıp icazet aldıktan sonra memleketi Baf'a dönmüş ve ilk iş olarak Baf'taki harap hale gelmiş medreseyi inşa etmeye ve kesintiye uğrayan eğitimi ihya etmeye karar vermiştir.²²

2. BAF MEDRESESİ

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İbrahim Sıdkı Efendi Baf'a döndüğünde Baf kazası ile bu kazaya bağlı Kukla ve Hırsofi nahiyelerinde ilim tahsil edilecek bir eğitim kurumu mevcut değildir. Bundan dolayı çocukların ve gençlerin başta İslamî ilimler olmak üzere diğer ilimleri de tahsili zorlaşmıştır. Baf'ta sıbyan mektebinden mezun olanlara eğitim verecek bir kurum kalmamıştır. Eğitim – öğretim veren bir medrese inşasının öncelikle maddi fedakârlıktan geçtiği bilinmektedir. Bunu kabullenen İbrahim Sıdkı Efendi, asıl fedakârlığı bizzat kendisi yaparak bu zorluğa göğüs germeyi kendisine vazife bilmiştir. Sahibi olduğu bütün malını harcayarak harabe haldeki medresenin inşaatını başlatmıştır. Kendisi de medresenin yapımında bir işçi gibi çalışarak Baf'ın Müslüman halkına bir eğitim kurumu kazandırmayı başarmıştır. Sadece medreseyi inşa etmekle kalmamış, müderrislik görevini de üstlenerek medreseyi faal hale getirmiştir. Bu durum bir arşiv belgesinde: "...müddet-i vefireden berû harab olmuş medreseyi kendi bedeninden ta'mir ve neşr-i ulûma bed' etmek üzere..."²³ şeklinde ifade edilmiştir.

İbrahim Sıdkı Efendi, müderrisliği bizzat kendisi yaparak medreseyi yeniden eğitim öğretime başlatmıştır. İbrahim Sıdkı Efendi medreseyi inşa ederek bir taraftan bütün malını Allah yolunda vakfederken, diğer taraftan hiçbir karşılık beklemeden ve hiçbir ücret almadan medresede müderrislik yaparak kendini vakfetmiştir. Gerçekten ömrünün sonuna kadar müderris, şeyh, mutasavvıf ve toplum önderi olarak hizmet etmesine rağmen büyük maddi sıkıntılar yaşamakla halka minnet etmediği gibi devletten hiçbir yardım almamıştır. Baf halkı Kıbrıs'taki yöneticilere ve Osmanlı Sadrazamlık makamına dilekçe ile başvurarak ona maaş bağlanmasını talep etmişler ise de mümkün olan tahsisât onun vefatından sonra gerçekleşmiştir.²⁴

22 BOA, İ.DH. 980.1

23 BOA, İ.DH. 980.2.

24 BOA, İ.DH. 980.1.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da olan hayrî kurumlar vakıflar desteğiyle faaliyetlerini devam ettirmekte bir sıkıntı yaşamamaktadırlar.²⁵ Fakat Baf Medresesinin herhangi bir vakıf akarı mevcut olmadığından maddi açıdan sıkıntılar yaşamaktadır. Bütün bu sıkıntılara rağmen İbrahim Sıdkı Efendi büyük sıkıntılara göğüs gererek bir ilim -irfan yuvası meydana getirmeyi başarmıştır.²⁶

Kendi malını harcayarak ve bedenen çalışarak inşa ettiği medresede (Ek 1) bizzat müderrislik yapan İbrahim Sıdkı Efendi, Baf kazasında ve onun Hirsofi ile Kukla nahiyelerinde ve bunlara bağlı köylerde yaşayan Müslüman Türk halkının çocuklarının eğitim öğretim görmelerine vesile olmuştur. İbrahim Sıdkı Efendi'nin maddi sıkıntılar içinde olmasına rağmen geçinmeyi ve medrese eğitimini devam ettirmeyi başarması bir arşiv belgesinde, "kût-u lâ yemût"²⁷ifadesiyle yer almaktadır. Medresenin giderlerini karşılamakta zorluk çekmesine rağmen o, kendisine müracaat eden talebeleri hiçbir zaman geri çevirmemiştir. Kendisine getirilen yardımları ve hediyeleri ailesinin ihtiyaçlarına harcamayıp medresenin giderlerine harcamayı tercih etmiştir. Bu da ideal bir insanın dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Bu gaye ile İbrahim Sıdkı Efendi, Baf kazasının merkezinde, nahiyelerinde ve köylerinde yaşayan Müslüman halka 35 sene müderrislik yaparak talebe yetiştirmiştir.²⁸ Böyle yapmakla bu bölgede ilmin yayılmasına, cehaletin bertaraf edilmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca talebelerini çevredeki okullara öğretmen olarak görevlendirmekle ilmin yayılmasını kurumsallaştırmıştır. Bunu gerçekleştirmekle Müslüman halka İslam bilincini kazandırmış, insanların kendi kimliğine sahip çıkmasını sağlamıştır.

Bafta eğitim ve öğretimin kurumsallaşmasını sağlayan İbrahim Sıdkı Efendi vefat ettiğinde, iki oğlu medresede öğrenci olarak devam etmektedir. O sıralarda medresede, 60 civarında ilim tahsiline devam eden talebesinin olduğu arşiv kayıtlarına geçmiştir.²⁹ Gayretleri ile bölgenin manen kalkınmasına, toplumun cehaletten kurtulmasına, halk arasında yayılan kötülüklerin önüne geçilmesine vesile olan İbrahim Sıdkı Efendi'nin geride bıraktığı talebeleri ve medresesi topluma hizmet vermeye devam etmiştir. Özellikle de onun bıraktığı yerden damadı ve talebesi olan Ali Faik Efendi'nin müderrisliği devam ettirmesi ve daha

25 Osmanlı döneminde genellikle vakıfların hayratı ve akarları bakımından zengin olduğunu belgeler ortaya koymaktadır. Mesela, Urfa'da Yusuf Paşa Vakfı'nın cami, mektep ve medresenin giderlerini karşılayan 201 tarla ve bahçeye, 75 dükkana sahip olmakla hayrî kurumlarının masraflarını fazlasıyla karşıladığı ve zaman zaman başka hayrî kurumlara da destek olduğu tespit edilebilmektedir. Bilgi için bk. Bahattin Turgut, "18. Yüzyılda Urfa Yusuf Paşa Vakfı'nın Sosyal Hayata Katkısı", *İl. İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu "Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa"* (Şanlıurfa: 10-12 Mart 2017), 206.

26 Bu durum arşiv belgesinde şu şekilde ifade edilmiştir: "... yirmi beş seneden akdem kasaba-i mezbûreye avdet ve müdet-i vâfireden berü harab olmuş medreseyi kendi bedeninden ta'mir ve neşr-i ulûma bed' etmek üzere..."*Belge için bkz. BOA, İ.DH. 980.2.*

27 BOA, İ.DH. 980.2.

28 BOA, İ.DH. 980.3.

29 BOA, İ.DH. 980.2.

sonra da onun oğullarının icazet alarak eğitim faaliyetlerinde görev ifa etmeleri Baf Medresesi tarihinde çok anlamlı olmuştur.³⁰

Aynı şekilde İbrahim Sıdkı Efendi, diğer taraftan insanları tasavvufi hayata yönlendirerek İslam'ın toplum hayatına hâkim olmasına yönelik faaliyetlerde de bulunmuştur. Bu hizmetlerinden dolayı yöre halkı tarafından sevilen bir kişi olarak görülmektedir. Baf ve köylerinden gelen çok sayıda insan İbrahim Sıdkı Efendi'den istifade etmiştir. İlim tahsil amacıyla gelenler medresede ilim tahsil ederek, sohbetlerinden istifade etmek isteyenler de onun tasavvuf meclislerine katılarak bunu gerçekleştirmişlerdir. İbrahim Sıdkı Efendi'nin hem medrese hem de tasavvufi faaliyet anlamında Kıbrıs toplumuna yönelik iki yönlü bir hizmet gerçekleştirdiği bir arşiv belgesinde şöyle ifade edilmiştir: "... müddet-i vefireden berû harab olmuş medreseyi kendi bedeninden tamir ve neş-i ulûma bed' etmek üzere nefis-i kasabadan başka kaza ve nevahi kuralarından dahi fevç fevç talebe ve müridân akışarak şimdiye kadar her bir karyenin cesametine göre birçok telamiz ve müridân meydana getirmiş..."³¹ İbrahim Sıdkı Efendi'nin hem öğrencilere hem de halka yönelik gerçekleştirdiği ilim ve irfan hizmetinin halk tarafından da uzun yıllar hayırla yadedildiği anlaşılmaktadır.

İlim merkezi olan Baf Medresesi, aynı zamanda irfanın, ahlakın, İslamî yaşantının örneklerinin tatbik edildiği tasavvufî hayatın gelişmesinin de örneklerinin sunulduğu bir mekân olmuştur. Bunun ilmî ve manevî ortamından istifade eden varlıklı insanların maddi açıdan duyarlı davranıp medresenin işleyişine katkıda ve yardımda buldukları anlaşılmaktadır. Tasavvuf terbiyesinin, tekke ve zaviye kültürünün bir sonucu olarak muhtemelen böyle bir tabiata sahip insanlar tarafından medresenin işesi karşılanmış, eğitimin devamı sağlanmıştır. Bir vakfı olmayan medreseye Osmanlı Devleti tarafından bir maaş ödemesi gecikmeli de olsa sağlanmıştır. 19 Temmuz 1888 tarihli Maliye Nezaretine yazılan bir yazıda yapılacak ödemelerin Bank-ı Osmanî kanalıyla gönderildiği belirtilmektedir.³²

Osmanlı Devleti'nde oluşan gelenek çerçevesinde ilk zamanlarda merhum müderrisin oğullarının müderrislik görevini babalarının yerine geçerek devam ettirmesi bir teamül ve beklenti ise de geride kalan iki oğlu da eğitimlerine devam ettiklerinden bu gerçekleştirmemiştir. Ancak ilim ile mücehhez ve müderrislik yapmaya her yönüyle muktedir bir kişi olan İbrahim Sıdkı Efendi'nin damadı ve aynı zamanda talebesi Ali Faik Efendi bu hizmeti devam ettirmiştir. Merhum müderrisin yerine damadı Ali Faik Efendi'nin atanması Müslüman halk tarafından talep edilmiştir. O da bu talebe olumlu karşılık vererek kayınpederinin bıraktığı emanete sahip çıkmıştır. O, medreseye müderris olma talebini resmi makamlara iletmiştir. Halkın ve bölge yönetiminin de isteği doğrultusunda merhum İbrahim

30 BOA, KB, MAFE. 3.21.1.2.

31 BOA, İ.DH. 980.1.

32 BOA, MF, MKT. 100. 8. 1.

Sıdkı Efendi'nin talebesi ve damadı Ali Faik Efendi, kayınpederinin izinde eğitim faaliyetlerini devam ettirmiştir.³³ Bir müddet tek başına müderrisliği devam ettiren Ali Faik Efendi'ye merhum İbrahim Sıdkı Efendinin iki oğlu Hafız Osman ve Mehmed Arif yardımcı müderris olarak görevlendirilmişlerdir.³⁴ Bir bakıma müderrislik görevi aynı ailenin fertlerince devam ettirilmiş olmaktadır.

1317 (1901) tarihli bir arşiv belgesine göre medresede müderrislik yapan üç müderrise bu tarihte maaş verilmeye başlanmıştır. Toplamda 1000 (bin) kuruş olan maaş miktarı, üç müderris arasında taksim edilmektedir. Medresenin muallim-i evveli (birinci öğretmeni) olan Ali Faik Efendi'ye aylık 500 kuruş takdir edilirken, merhum müderris İbrahim Sıdkı Efendi'nin küçük oğlu Hafız Osman, medresenin muallim-i sanisi (ikinci öğretmeni) olduğundan 300 kuruş takdir edilmiştir. Muallim-i salisi Mehmet Arif'e ise aylık 200 kuruş takdir edilmiştir. Bu maaşlar Kıbrıs'ın İngiltere'nin yönetiminde olduğu bir dönemde Osmanlı Maliye Nezareti tarafından ödenmektedir.³⁵ 1909 tarihli bir arşiv belgesi medresedeki müderris kadrosunun aynı kişiler olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Osmanlı arşivinde yer alan bu tür belgeler Kıbrıs'ın İngiltere'ye bırakılmasından (1878)³⁷ sonra da Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs adasındaki Türk toplumu ile bağına koparmadığını, eğitim kurumlarını desteklemeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak adadaki medreselerde görevli müderrislerin maaşlarının ödenmesi hususunda bazı aksaklıkların devam ettiği de yine arşiv belgeleri haber etmektedir. 1 Zilhicce 1324 (16.01.1907) tarihli Kıbrıs Müftüsü Ali Rifkî'nin Maarif Nezaretine hitaben yazdığı bir dilekçede Baf Medresesi müderrisi Ali Faik Efendi'nin tedahülde kalan (ödenmeyen) üç senelik maaşından hiç olmazsa bir senelik maaşının ödenmesi talep edilmektedir.³⁸

2.1. Baf Medresesinde Eğitim-Öğretim

İbrahim Sıdkı Efendi tarafından eğitim – öğretim hayatına yeniden kazandırılan Baf medresesi, sadece Baf merkezde değil, ona bağlı Hırsofi ve Kukla nahiyeleri ile onların köylerinden gelen Müslüman gençlerin eğitim gördüğü bir mekân olmuştur. Nitekim Baf kazası ile ona bağlı nahije ve köylerden, nüfusuyla orantılı olarak çok sayıda öğrencinin ibtidaiye mektebinden mezun olduktan sonra medreseye kaydolduğu arşivlerde yer almaktadır. Bir arşiv belgesinde, her sene en az 20 kadar öğrencinin eğitim – öğretim görmek üzere söz konusu medreseye geldiği ifade edilmektedir.³⁹ Bu konu ile ilgili bir başka arşiv belgesinde ise: "...

33 BOA, İ.DH. 980.3.

34 BOA, MF, MKT. 554.49.1; BOA, KB, MAFE, 3.21.1.2.

35 BOA, MF, MKT. 554.49.1.

36 BOA, KB, MAFE, 3.21.1.2.

37 Halil Fikret Alasya, "Kıbrıs (İngiliz İşgali ve İdaresi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 382.

38 BOA, MF, MKT. 984.8.2.

39 BOA, İ.DH. 980.2.

bidayet mekteplerinden hatm-ı Kur'ân ve tekml-i resail eden şakirdan..."⁴⁰ şeklinde bir ifade yer almaktadır. Buna göre, çocukların medrese öncesinde bidayet mektebinde (ilkokulda) ilk tahsiline başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim çocuklar burada öncelikle Kur'ân eğitimi almakta ve bazı kitapları okuyarak bir takım dersleri tahsil etmektedirler. Aynı şekilde Kur'ân-i Kerim'i hatmederek çocukların ilkokuldan mezun oldukları anlaşılmaktadır. Bu eğitim sürecinden sonra medreseye gelmekteydiler.

Bidayet mektebinde temel bir eğitim olarak medreseye gelen çocuklar, medresede temel ve gerekli dersleri alarak kendilerini yetiştirmekte ve dönemin diploması olan icazeti almaktadırlar. Medresede icazet alan öğrenciler kimi bidayet mektebine muallim (öğretmen), kimisi de İbrahim Sıdkı Efendi'nin oğulları gibi medresede müderris yardımcısı olmaktadır⁴¹.

Tüm bunlara rağmen muallim ve müderris yetiştiren Baf medresesinde, okutulan derslerle ilgili ayrıntılı bilgi bulunamamaktadır. Mevcut belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, medresede halkın temel dini ihtiyacı olan bilgiler öncelikle öğretilmiştir. Ayrıca, Arabî olarak nitelendirilen derslerde, sarf ve nahiv gibi Arapça derslerin öğretildiği görülmektedir.⁴² Bu da göstermektedir ki, geleneksel Osmanlı medresesinde mevcut olan temel dersler Baf Medresesinde de verilmiştir.

2.2. Baf Medresesinde Eğitim- Öğretim Kadrosu

Baf Medresesi eğitim – öğretime İbrahim Sıdkı Efendi'nin müderrisliği ile başlamıştır. O, 35 sene (1850-1886) yani ömrünün sonuna kadar bu medresede müderrislik yapmıştır. Devletten bir ücret almadan müderrisliğe devam eden, İbrahim Sıdkı Efendi'nin halktan kendisine gelen şahsına özel yardımları da medreseye harcadığı arşiv kayıtlarında yer almaktadır. Bu durum "kût-u lâ yemût", yani ölmeyecek derecede az bir azıkla geçindiği şeklinde açıklanmıştır.

İbrahim Sıdkı Efendi'nin vefatından sonra (1886) Baf Medresesine talebesi ve aynı zamanda damadı Ali Faik Efendi müderris olmuştur. O da uzun yıllar hocasının manevî mirasına sahip çıkmayı bilmiş, Kıbrıs'ta saygınlık kazanmış ve Kıbrıs'a saygın ilim ve devlet adamları yetiştirmiştir. Ali Faik Efendi de başlangıçta medreseyi hocası gibi tek başına idare etmeye mecbur kalmıştır. Muhtemelen onunla birlikte müderrislik görevini yürütecek kimse bulunmamaktadır. Bu esnada İbrahim Sıdkı Efendi'nin iki oğlu (Mehmet ve Osman henüz medresede eğitim – öğretime devam etmektedirler. Onlar eğitimlerini ikmal ettikten sonra muallim-i evvel ve muallim-i sanî şeklinde müderris yardımcısı olarak medresede görevlendirilmişlerdir.⁴³

40 BOA, İ.DH. 980.77411.2.

41 BOA, KB. MAFİ, 3.21.1.2.

42 BOA, İ.DH. 980.2.

43 BOA, İ.DH. 980.1.

Ali Faik Efendi'nin hem kayınbiraderlerini hem de oğlu Mehmet Dana'yı yetiştirerek medresenin Kıbrıs toplumunu aydınlatmaya devam etmesi sağlanmıştır. Mehmet Dana, tahsil hayatını tamamladıktan sonra Baf Medresesinde müderrislik yapmış, daha sonra da 1953 yılında Kıbrıs Türklerinin bağımsızlık faaliyetlerini yürüten liderler arasında yer almış, Kıbrıs'ın Müslüman Türk halkı tarafından seçilerek seçimle başa gelen ilk Kıbrıs Müftüsü olmuştur.⁴⁴

3. BAF MEDRESESİNİN TOPLUM HAYATINA KATKISI

İbrahim Sıdkı Efendi tarafından ihya edilen Baf medresesinin, İslam toplumu, özellikle de Kıbrıs halkı açısından değerlendirildiğinde çok faydalı hizmetler yaptığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Baf medresesinin topluma yönelik gerçekleştirdiği hizmetler, öncelikle eğitim ve öğretim alanında kendini göstermiştir. Medresede gençlere yönelik ilim tahsili şeklinde gerçekleşen hizmetler, halka karşı tasavvuf ahlak ve yaşantısının benimsetilmesi şeklinde olmuştur. İlimle ve tasavvuf ahlakı ile milli ve dinî bilincini elde eden toplum, bir taraftan birlikteliğini muhafaza ederken, diğer taraftan dışardan gelebilecek Hristiyanlaştırılma propagandalarına maruz kalma tehlikesinden uzak kalabilmiştir. Bu hizmetlerin odağı olması açısından Baf Medresesinin toplum hayatına üç açıdan katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır:

3.1. Toplumun İlimle Buluşturulması

Baf Medresesi, eğitim almak üzere gelen gençlerin, gece ve gündüz kaldıkları yatılı bir eğitim kurumu olmuştur. Medresede yatılı kalan öğrenciler, aldıkları eğitim sayesinde toplumda önemli görevler üstlenecek seviyede yetişmişlerdir. Kasabadaki ibtidaiye mektebinde ihtiyaç duyulan öğretmenler (muallimler) bu medreseden mezun olanlardan karşılanmıştır. Ayrıca bu medreseden icazet alarak mezun olup söz konusu medresede muallim ve müderris olan şahısların da aynı eğitim kurumundan yetişenler olduğu görülmektedir.⁴⁵ Bu da İbrahim Sıdkı Efendi'nin, müderris olan talebelerinin ve evlatlarının hizmetlerini dar bir çerçevede yapmakla kalmayıp ilmin toplumun her kesiminden insanlara ulaşması, cehaletin önlenmesi, İslam'ın toplumca yaşanması ve Müslüman toplumun kalkınması için büyük gayretler içinde olduklarını göstermektedir.

İbrahim Sıdkı Efendi'nin öncülüğünde inşası gerçekleştirilen medrese, bitişiğinde yer alan Çarşı Camii ile birlikte değerlendirildiğinde, Baf ve çevresinde yaşayan Müslüman halkı ilimle buluşturarak manevi hayata katkı sağlayan bir merkez olmuştur. Bu merkezde, bir taraftan medresede İslâmî ilimleri tahsil eden gençlere camide din hizmetleri alanında uygulamalarda bulunarak daha iyi

44 Talip Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs İdari Yapılanma ve Din Eğitimi*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2003): 99.

45 Nitekim İbrahim Sıdkı Efendi'nin damadı ve talebesi olan Ali Faik Efendi, İbrahim Sıdkı Efendi'nin vefatından önce "kasaba-i mezburun birinci bidayet mektebinin muallimi" görevini muallimlik görevini yürütmektedir. Bilgi için bkn. BOA, İ. DH. 980.3.

yetişme imkânı sağlanırken diğer taraftan camide halk ile buluşmaları sayesinde halkın daha bilinçli bir ibadet hayatına yönelmesi sağlanmış olmaktadır.

İbrahim Sıdkı Efendi'nin kendini ve maddi varlığını halkı için hizmete adanmasının nedenlerinden birinin manevi değerlerinden kopan bir topluluğu aslına döndürme arzu ve iradesi olduğu söylenebilir. Döneme ait bir arşiv belgesi, toplumda sıkıntı halini almış olan ilimden yoksunluğu dile getirmektedir: *"Kıbrıs ceziresi müzafatından Baf kazası ve tevabii Hırsofi ve Kukla nevahilerinin 'ulemasından ahali-i İslam tahsil-i ilimden bî behre kalmalarıyla her hususda geri kalmakta ve türlü fenalıklarda bulunmakta iken ..."*⁴⁶ Bu arşiv belgesinden anlaşıldığı üzere o dönemde toplumun İslâmî hayatı gereği gibi yaşamaktan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Bu da İslâm'ın öğretilerinden habersiz olan bir toplumun inanç, bilgi ve yaşam bakımından erozyona uğramasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu durumlarda toplumun sıkıntılar yaşamaması için âlimlerden ilmi öğrenerek hayata tatbik etmesi gerekmektedir. Bunu hayata geçirenler, İslâm'ın ortaya koyduğu gerçekleri ilmin ve bilimin ışığında hayatına tatbik eden insanlardır. Cehaleti ortadan kaldırıp ilmi topluma armağan eden insanların topluma yönelik hizmetlerinde başarılı olmaları kaçınılmazdır.

3.2. İslam Ahlakının Toplumca Benimsenmesi

Bir ilim adamı ve mutasavvıf olarak her kesimden Müslüman halka iyi bir önder ve örnek olan İbrahim Sıdkı Efendi, ilmiyle ve irfanıyla herkesin takdirini kazanmıştır. Kıbrıs Naibi Kûfi Efendi onunla ilgili padişaha yazdığı bir yazıda onun hakkında; "... gerek ilm-i şerifi ve gerek turûk-u 'aliyye-i sufiyyeyi kemaliyle tahsil ve zî'l-cenaheyn olmak üzere me'zûnen..."⁴⁷ diyerek onun sadece ilmî alanda kendini yetiştiren biri olarak değil, aynı zamanda, tasavvuf alanında da yetişmiş önder ve örnek bir insan olduğuna vurgu yapmıştır.

Baf Medresesi sayesinde Baf'ta yaşayan Müslüman toplum, bir taraftan sosyal ve kültürel açıdan gelişme kaydederken, diğer taraftan tasavvuf terbiyesi alma imkânı bulmuştur. Şeyh İbrahim Sıdkı Efendi'nin önderliğinde tasavvuf terbiyesi olarak İslam ahlakını ve sosyal yaşamını benimsemiş olan Baf ve çevresindeki Müslüman halk, inanç ve ibadet yönüyle de kendini geliştirmiş, temiz bir toplumun temelini atıldığı bir merkez olmuştur.

Baf'ta İbrahim Sıdkı Efendi öncülüğünde yürütülen tasavvufî çalışmalar ise, Müslüman halkı birleştirici ve birbirine kaynaştırıcı bir özellikte gelişmiştir. Toplum yapısına yönelik çalışmalar, Baf'ta genellikle maddi imkânsızlıklar içinde yürütülmüştür. Maddi imkânsızlıklara rağmen İbrahim Sıdkı Efendi, tasavvufî hizmetlerini de devam ettirmiştir. Belki de toplumun büyüklerine yönelik yürütülen tasavvuf merkezli hizmetler toplumun manevî dinamiklerini harekete

46 BOA, İ.DH. 980.2.

47 BOA, İ.DH. 980.2.

geçirmiş, toplumu kendi özüne döndürebilen çok etkili bir hizmet olmuştur. Bu da İbrahim Sıdkı Efendi'nin fedakârlığı ve samimiyeti ile izah edilebilir.

Aynı şekilde İbrahim Sıdkı Efendi, kendisine tabi olan öğrencilerine ve müritlerine⁴⁸ kıt-kanaat geçinmeyi yaşayışında göstererek onların da yokluk, yoksulluk ve fakirlik karşısında kanaatle yaşayabilmelerini öğretmiştir. O, yaşantısıyla genç – yaşlı herkese örnek olabilmıştır. Belki de uzun süre etkili olan Baf Medresesi bu başarısını İbrahim Sıdkı Efendi'nin samimiyetine borçludur.

Bununla birlikte İbrahim Sıdkı Efendi'den sonra öğrencisi ve damadı olan Ali Faik Efendi'nin tasavvufa dair çalışmaları devam ettirdiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Baf Medresesi'nin XX. yüzyılın ortalarına kadar eğitim-öğretimle toplumu aydınlatmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

İbrahim Sıdkı Efendi'yi sadece devletin resmi görevlileri övmüyor. Onu halktan olan insanlar da saygıyla anıyor. Bu durum, 21 Kanun-u Sani 1286 (2.2.1871) tarihli Baf yöresinin ileri gelenlerinden 65 kişinin imzasını taşıyan arşiv belgesinde şu satırlarla açıklanmaktadır: "... sakin olduğumuz Baf kazası ve nevahisinin ahali-i İslamiyesini 30 seneden beru neşr-i ulûm ile ihya ve nice nice müridân ve telamîz ve şakirdanı yetiştiren reşadetlü Şeyh İbrahim Sıdkı Efendi ..."⁴⁹ Görüldüğü üzere belgede İbrahim Sıdkı Efendi'nin sadece medresede çocuklara ve gençlere ders veren, ilim öğreten, ilmin yayılmasına çalışan bir müderris olmakla kalmadığı, ayrıca öğrettiği ilmi, hayata tatbik eden bir şeyh, bir toplum önderi olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh ve müderris olan İbrahim Sıdkı Efendi'nin öğrettiği ilmini nazari alanda bırakmayıp bağlılarına tatbikatını da yaşayarak gösterdiği ve çok iyi bir örneklik teşkil ettiği görülmektedir.

Baf'ın Müslüman halkına çok az insanın katlanabileceği maddi zorluklar içinde kimseye el- avuç açmadan tasavvufi hayatı yaşayarak örnek olan İbrahim Sıdkı Efendi, medresesini inşa etmeye başlarken sahip olduğu ne kadar malı varsa hepsini medresenin yapımına Allah rızasını elde etmek için harcamıştır. Böylece medreseyi faaliyete geçirerek İslamî ilimlerin tahsil edilmesine, Baf ve çevresinde İslam'ın yaşanmasına özen gösteren bir toplumun oluşmasına yol açmıştır. Bu yönde gayretler sarf eden İbrahim Sıdkı Efendi, maddi yokluk içinde devam eden hayatını manevî zenginlik içinde tamamlamıştır. Gerçek bir mutasavvıf portresini yaşayarak ortaya koyan İbrahim Sıdkı Efendi vefatından sonra eserlerine sahip çıkarak ilmin tahsil edilmesine, yayılmasına ve İslamî hayatın yaşatılmasına gayret eden bir ilim ve irfan toplumu bırakmıştır.

48 "... Baf kazası ve nevahisinin ahali-i İslamiyeye 30 seneden beru neşr-i ulûm ile ihya ve nice nice müridân ve telamîz ve şakirdanı yetiştiren reşadetlü Şeyh İbrahim Sıdkı Efendi..." ifadesiyle İbrahim Sıdkı Efendi'nin talebe yetiştirmenin yanısıra bir şeyh olarak kendisine bağlı müridler de yetiştirdiği arşiv belgesinde yer almaktadır. Bilgi için bk. BOA, İ.DH. 980.1.

49 BOA, İ.DH. 980.1.

İbrahim Sıdkı Efendi'den geriye kalan müntesipleri ya ilmiyle toplumu aydınlatan, öğrettiğiyle insanları cehaletten kurtaran, özellikle de İslam'ın ahlak ve ibadet esaslarını hayatlarına tatbik ederek başka insanların da İslam'a yönelmesine vesile olan talebeleri ve ya da yaşantıları ile insanlara örnek olan müritleri olmuştur. Genellikle de her iki özelliği kendinde barındıran ilim ve tasavvuf ehli talebeleridir. Onun talebelerinin ve müridlerinin Baf kaza merkezinden, Hırsofi ve Kukla nahiyelerinden ve bunlara bağlı köylerden "fevc fevç" gruplar halinde geldikleri ve onun ilminden ve sohbetlerinden istifade eden insanlar oldukları yine arşiv belgelerinde belirtilmektedir.⁵⁰ Nihayetinde İbrahim Sıdkı Efendi, eğitim – öğretimde bir müderris olarak görev yapmanın yanısıra dinin pratik hayata aktarılmasında da rol modellik gibi bir vazife yapmış olmaktadır.

3.3. Müslümanların Hıristiyanlaştırılmasının Önlenmesi

İbrahim Sıdkı Efendi'nin toplumun küçüklerini ve büyüklerini bir arada tutmayı başarabilen bir tasavvuf önderi ve bir müderris olması sayesinde halkın İslam dışı oluşumlara yönelimi engellenmiştir. Bir bakıma Müslüman fertlerin cehalet içinde bocalayıp Rumların halkı Hristiyanlaştırma propagandalarına kanmaları önlenmiştir. İbrahim Sıdkı Efendi'nin malıyla ve canıyla hayatı boyunca kendini halkına hizmete adanmasının sadece insanı eğiterek topluma kazandırmakla kalmadığı, İslam'dan kopmak üzere olanları da yeniden İslamî hayatı güçlü bir şekilde yaşamalarını sağladığı görülmektedir.

İbrahim Sıdkı Efendi, toplumunu ilimle ve İslam ahlakı ile teçhiz etmekle iktifa etmeyip, adada kalabalık bir nüfusu teşkil eden Rumlarla da iyi ilişkiler geliştirmenin çabası içinde olmuştur. Hz. Peygamber'in Medine'de farklı inançlara sahip insanları birarada yaşatarak önemli bir tecrübeyi tarihe aktarması ile başlayan süreç İbrahim Sıdkı Efendi'nin bu konuya hassasiyet göstermesi ile Kıbrıs'ta özellikle de Baf toplumunda karşılık bulmuştur. Gerçekleştirdiği fetihlerle çok geniş bir coğrafyada hâkimiyet tesis eden Osmanlı Devleti'nde de yüzyıllar boyunca Müslümanlar ile gayrimüslimler bir arada yaşamıştır.⁵¹ Kıbrıs adasında da Osmanlı'nın yüzyıllardır uyguladığı tecrübenin yansımaları İbrahim Sıdkı Efendi gibi toplum önderlerinin çabaları sayesinde görülmüştür.

Bir tekke misyonunu da yerine getiren Baf medresesinde din eğitiminin yanısıra toplumu güvenli kılan ve bir arada yaşamaya vurgu yapan değerler üzerinde durulmuş, bunun pratikte uygulamalarına yer verilmiştir. İbrahim Sıdkı Efendi, bir arada yaşadığı diğer kültürlerin ve dinlerin mensuplarıyla da barış içinde yaşamının örneklerini toplumuyla birlikte ortaya koymuştur.

50 BOA, İ.DH. 980.2.

51 Nuran Çetin, "İslam Tarihinde Birlikte Yaşama Ahlakına Tasavvuf Düşüncesinin Katkısı (Hacı Bektaş-ı Velî, Mevlana ve Yunus Emre'den Örnekler)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 36 (2015): 283.

Günümüze bir buçuk asır ötesinden iyi mesajlar veren İbrahim Sıdkı Efendi ve cemaati, birlikte yaşamaya yaptıkları katkılarıyla Baf'ta bir hoşgörü ikliminin oluşmasına vesile olmuşlardır. Güney Kıbrıs Başpiskoposu II. Hristostomos'un olumlu yaklaşımları ve destekleri ile 1974 yılından beri ibadete kapalı olan Baf Ebubekir Camii'nin 2014 yılında yeniden restore edilerek ibadete açılması bu hoşgörünün ve birlikte yaşama iradesinin en somut göstergesidir. Kuzey Kıbrıs Din İşleri Başkanı Talip Atalay ile Başpiskopos caminin ibadete açılış merasimini birlikte icra ederek her iki toplumu birbirine kaynaştırıcı mesajlar vermişlerdir.⁵² Bu caminin ibadete açılışında ortaya konan iradeyi, Baf ve çevresinde bir buçuk asır önce İbrahim Sıdkı Efendi'nin gayretleriyle oluşan birlikte yaşama iradesinin günümüze yansması olarak değerlendirmek mümkündür.

Bir arada yaşama durumunda olan toplumların hoşgörü iklimi ile bir arada yaşamayı bir zenginlik olarak değerlendirmeleri doğaldır. Ancak inanç farklılıklarının bazen birbirine hükmetme aracı olarak kullanılması veya bir cemaatin diğer cemaat üzerinde baskı kurması gibi durumlar toplumdaki hoşgörü ortamını zedeleyebilir. İnanç ve kültürel farklılıklar sebebiyle toplumların birbirinden etkilenerek bazı fertlerinin inançlarını değiştirmeye meyletmeleri mümkün olabilir. Ancak manevi değerlerini iyi bir eğitimle almış insanların kendi inançlarıyla daha çok iftihar etmeleri ve dolayısıyla inançlarından taviz vermeden yaşamaları mümkündür. Baf özelinde eğitim seviyesi Baf medresesi ile arttırılan ve manevi değerlere bağlılık bilinci kazanan insanlar, bir taraftan elde ettikleri hoşgörü ile Rumlarla birlikte güven toplumunu inşa ederken, diğer taraftan halkın eğitimle ve tasavvufu bilinçlenmesi Müslüman toplum için bir tehlike olarak görülen tanassur (Hristiyanlaştırılma) tehlikesinden uzak durabilmelerine imkân tanımıştır.

SONUÇ

Kıbrıs, dört asra yakın bir süre iki toplumlu bir ada olarak Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bu süre zarfında adadaki Müslüman halk, eğitim kurumları açısından zaman zaman bir kısım mağduriyetler yaşamıştır. Eğitim kurumu açısından mahrumiyetler olsa da İbrahim Sıdkı Efendi gibi fedakâr ilim adamlarının gayretleriyle eğitime yönelik ihtiyaçlar karşılanmıştır. Nitekim İbrahim Sıdkı Efendi tarafından inşa ve idare edilen eğitim kurumu, Kıbrıs tarihine Baf Medresesi olarak geçmiştir.

Baf'ta bir medrese kurarak eğitim çağındaki gençlerin ihtiyacına cevap veren İbrahim Sıdkı Efendi, aynı zamanda medresenin bitişiğinde yer alan Baf Çarşı Camii'ni de faal hale getirerek bir tasavvuf merkezi oluşturmuştur. Ahlakı ve irfanı yerinde olan insanları yetiştirme yolunda çaba harcayan İbrahim Sıdkı Efendi,

⁵² Armağan, "Baf Sancakbeyi Mehmet Bey'in Kıbrıs'ta Kurduğu Vakıf ve Vakfiyesi": 162; *Kıbrıs Postası*, "Baf'taki Büyük Cami'de 1974'ten sonra ilk kez namaz kılındı," 25 Eylül 2014.

Baf Medresesi etrafında oluşan tasavvufi ortam sayesinde Müslüman toplumun birbiriyle kenetlenmesine de vesile olmuştur. Ayrıca İbrahim Sıdkı Efendi, adada yaşayan Hıristiyan Rum halkı ile de tarihî tecrübeye dayalı olarak iyi ilişkiler içinde yaşamaya öncülük etmiştir. Muhtemel çatışmaların önüne geçilerek ayrı inanca sahip iki toplumun birbiriyle ilişkilerini geliştirmesine ortam ve imkân sağlamıştır.

Baf Medresesi XX. yüzyılın ikinci yarısında harabe hale gelerek tarihî misyonunu yitirmiş olsa da tarih içinde bu medresenin varlığını ve faaliyetlerini bize haber eden Osmanlı arşiv belgeleri, Baf ve çevresinin bir Müslüman memleketi olduğunun tapusu niteliğindedir. Müslüman Türk unsurunun adadaki tarihî varlığı ile ilgili değerlendirmelerde bu gerçeğin asla göz ardı edilmemesi gerekir.

KAYNAKÇA

a. Arşiv Kaynakları

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *İrade Dâhiliye (İ.DH)*. 980.1.
BOA. İ.DH.980.2.
BOA. İ.DH.980.3.
BOA. Maarif Nezareti (MF). *Mektubi Kalemi (MKT)*. 554.49.1.
BOA. Kıbrıs Belgeleri (KB). *Müftülük Arşivi Fetva Eminliği (MAFE)*. 3.21.1.1.
BOA. KB. MAFE. 3.21.1.2.
BOA, MF, MKT. 101.18.2.
BOA, MF, MKT. 554.49.1
12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572). Nşr. Hacı Osman Yıldırım vd. Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.

b. Kitaplar ve Makaleler

- Alasya, Halil Fikret. "Kıbrıs (İngiliz İşgali ve İdaresi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 379-383. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Armağan, Abdullatif. "Baf Sancakbeyi Mehmet Bey'in Kıbrıs'ta Kurduğu Vakıf ve Vakfiyesi". *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Uluslararası Sempozyum (9-11 Ekim 2015)*. Edit. Mehmet Mahfuz Söylemez. İbrahim Çapak. Halil Ortakçı. (Ocak 2016 İstanbul), 162.
- Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs'ta İdari Yapılanma ve Din Eğitimi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2003.
- Çetin, Nuran. "İslam tarihinde birlikte yaşama ahlakına tasavvuf düşüncesinin Katkısı (Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlana ve Yunus Emre'den Örnekler)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 36/2 (Summer 2015): 281-297.
- Hasanov, Sefer. "Vidinli Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 2: 660-661. Ankara: TDV Yayınları 2016.
- Irkad, Ulus. "Baf Medresesi Üzerine". *Yenidüzen Gazetesi*. Kıbrıs, 2 Eylül 1986.

- Kıbrıs Postası*. "Bağ'taki Büyük Cami'de 1974'ten sonra ilk kez namaz kılındı." 25 Eylül 2014.
- Mallinson, William. *Britain and Cyprus Key Themes and Documents Since World War II*. New York: I.B. Tauris 2011.
- Özkul, Ali Efdal. "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs Adasındaki İslamiyete Geçmede (İhtida) Kadınların Durumu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/13 (2010) 221-231.
- Sarınay, Yusuf. *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs (Nüfusu-Arazi Dağılımı ve Türk Vakıfları)*. Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Sözcün, Zenal. "Kıbrıs'ta Osmanlı Dönemindeki Eğitim Sistemine Genel Bir Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (Güz 2015): 213.
- Safvet. *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*. İstanbul: Matbaa-i Osmanlı Şirketi, 1 Nisan 1339. Cüz: 19.
- Turgut, Bahattin. "18. Yüzyılda Urfa Yusuf Paşa Vakfı'nın Sosyal Hayata Katkısı". *II. İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa "Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa" Sempozyumu*. (Şanlıurfa: 10-12 Mart 2017), ed. Ömer Sabuncu. (Şanlıurfa: Aralık 2017).
- Yorulmaz, Bülent. "Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta Eğitim ve Eğitime Hizmet Edenler (1570-1878)". *Osmanlı Döneminde Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. (İstanbul 12-15 Nisan 1999). Ed. Hidayet Yavuz Nuhoğlu. 601-615. İstanbul: IRCICA, 2001.

EKLER

Ek 1: Aşağı Baf Çarşısı Camii ve Baf Medresesi (1963 öncesi)



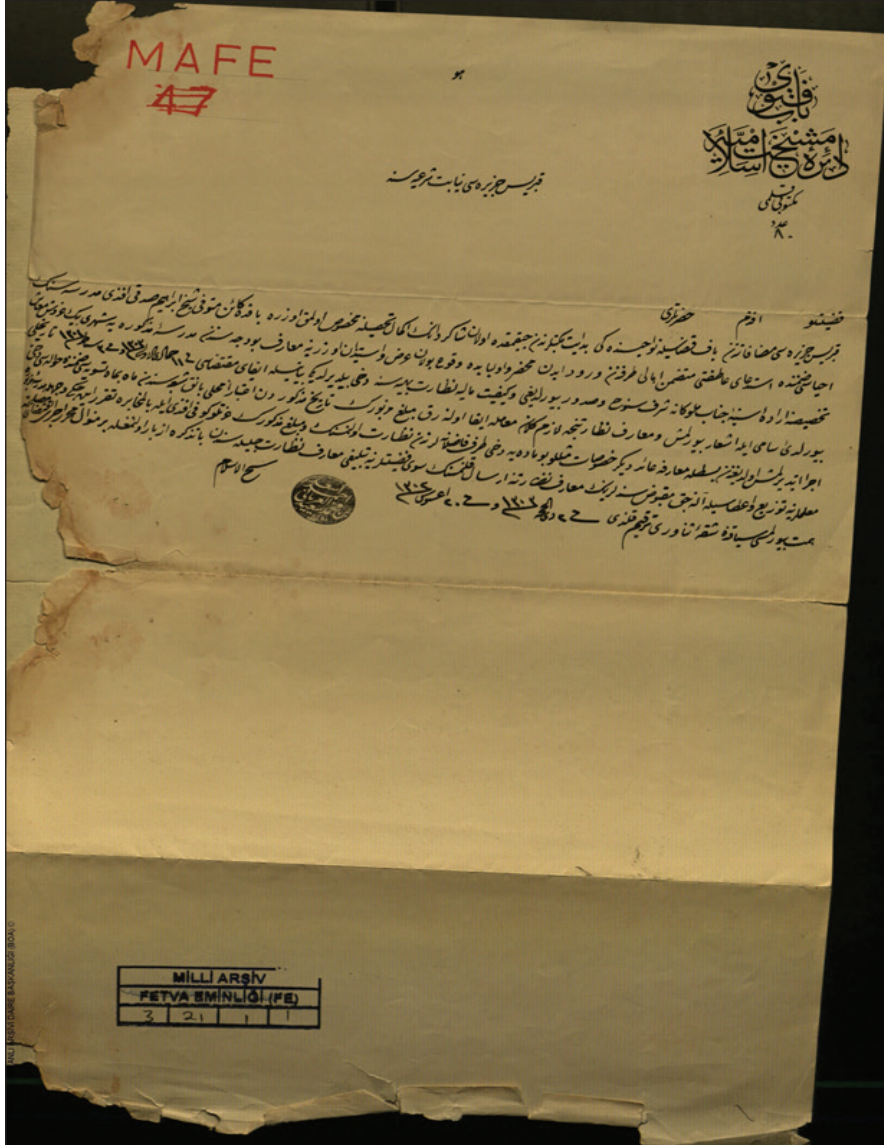
Bu fotoğraflar, Kıbrıs araştırmacısı yazar Ulus İrkad'ın arşivinden alınmıştır. Ulus İrkad, aslen Baf eşrafından olup 1974 Kıbrıs Barış Harekatına kadar orada yaşamış, 1974'te Gazi Magosa'ya göç etmiştir. Fotoğraflar, bestekar ve fotoğraf sanatçısı olan babası Hüseyin İrkad (1933-2004) tarafından 1963 yılında çekilmiştir.

Ek 2: İbrahim Sıdkı Efendi (1885: Vefatından kısa süre önce).



(Ulus İrkad'ın arşivinden temin edilmiştir.)

Ek 3: Bidayet Mektebi mezunlarının Baf Medresesinde Eğitime Devam Ettiklerine Dair Arşiv Belgesi (BOA, KB. MAFE.3.21.1.1.)



Felsefi Bir Araç Olarak İslamofobyaya *Islamophobia as a Philosophical Tool*

Emre DORMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü
Assistant Professor, Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar University, Rectorship,
Department of Turkish Language
Istanbul, Turkey
emredorman@yahoo.com
orcid.org/0000-0001-6248-0503

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 7 Kasım / November 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 22 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 313-329

Atıf / Cite as

Dorman, Emre. "Felsefi Bir Araç Olarak İslamofobyaya". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 313-329.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

Öz: Bu makalede İslamofobyanın felsefi bir araç olarak nasıl işlevselleştirildiği açıklanmaya ve örneklendirilmeye çalışılacaktır. Günümüzde sadece Batı'da Müslüman azınlıkların yoğun olarak yaşadığı toplumlarda değil, Müslüman çoğunluklu ülkelerde de somut etkileri olan İslamofobyaya, çoğunlukla Müslüman bireylerle veya topluluklarla yaşanan olumsuz tecrübelerin bir sonucu gibi görülmektedir. Oysa İslamofobyanın küçümsemeyecek bir siyasi ve felsefi arka planı bulunmaktadır. İslamofoblar, İslam'ı Hristiyanlık başta olmak üzere diğer dinlerden ve seküler düşünce okullarından aşağı bir düşünce sistemi gibi sunarak onu itibarsızlaştırmaya, bu düşünce ve inanç sistemini benimseyen Müslümanlara yöneltilen şiddeti bu şekilde mazur göstermeye çalışmaktadırlar. Makale bu eğilimi örneklendirerek İslamofobyaya tartışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslamofobyaya, Oryantalizm, Yeni Ateizm, Sam Harris, Kelam, Din Felsefesi.

Abstract: This article aims to show and exemplify how Islamophobia is utilized as a philosophical tool in contemporary discussions on Islam. Today, not only the Muslim minorities who live in Western Europe but also Muslims living in Muslim majority societies are experiencing the problems associated with Islamophobia. Although many

see Islamophobia as an attitude that stems from negative experiences people had when they encounter Muslims, in reality Islamophobia has a political and philosophical background that should not be underestimated. Islamophobes, believe that Islam as a school of thought is inferior to other religions and secular ideologies. By defending Islam's inferiority as a school of thought Islamophobes try to discredit Islam; and blame Islam's nature for atrocities allegedly carried out in the name of Islam. This nature of Islam, they believe will legitimize attacks against Muslims. By discussing those topics, this article aims to contribute to the Islamophobia literature.

Keywords: *Islamophobia, Orientalism, New Atheism, Sam Harris, Kalam, Philosophy of Religion.*

GİRİŞ

İslam ve Müslümanlardan korkma, onlardan nefret etme ve onlara zarar verme anlamına gelen İslamofobyaya¹, New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne 11 Eylül 2001'de yapılan terörist saldırılardan sonra daha fazla gündeme gelen, bilhassa Batı'da yaşayan ve/veya Batı ile temas halindeki Müslümanların gündelik hayatını derinden etkileyen bir fenomendir. İslamofobyaya hakkında çok sayıda popüler eser verildiyse de akademik anlamda bu konuyu analiz eden Türkçe araştırmaların henüz yeterli sayıda ve derinlikte olmadığını ifade edebiliriz. Eldeki çok sayıda veriye rağmen konunun siyasetle ilintili olmasının da etkisiyle bu konudaki tartışmalar yüzeysel bir şekilde ele alınma riskini taşımaktadır. Müslümanlara karşı gerçekleştirilen saldırılardan Batı basınında yer alanların hemen hepsi Türkiye'deki gazeteciler tarafından kamuoyu ile paylaşılmakta² ancak bu saldırıların hangi ideolojilerden beslendiği yeterince analiz edilmemektedir.

İslamofobyaya kavramının niteliği üzerine yürütülen tartışmalarda, kısmen kavramın henüz çok yeni olmasının da etkisiyle İslamofobyanın ne olduğu, ne zamandan beri var olduğu, hangi eylemlerin İslamofobyaya başlığı altında ele alınabileceği üzerinde uzlaşa sağlanamamıştır. Hatta Türk Dil Kurumu, İslamofobyaya kavramını bu makalenin yazıldığı dönemde hala tanımlamamıştır. Oxford İngilizce Sözlüğü ise bu kavramı "İslam ve Müslümanlara karşı duyulan, bilhassa siyasi bir gücü olan, korku ve nefret" olarak betimlemiştir.³ Bununla beraber İslamofobyanın sadece bireysel bir tutum olmadığını, siyasi ve toplumsal boyutlarının olduğunu birçok sosyolog tarafından altı çizilmiştir. İslamofobyaya sanılanın aksine bireylerin Müslümanlarla yaşadıkları kötü tecrübelerin ürünü

1 Göran Larsson-Simon Stjernholm, "Islamophobia in Sweden: Muslim Advocacy and Hate-Crime Statistics", Douglas Pratt-Rachel Woodlock, *Fear of Muslims?: International Perspectives on Islamophobia*, (Switzerland: Springer, 2016), 159.

2 Güncel bir örnek için bakınız; "İngiltere'de "Bir Müslüman'ı Cezalandır" mektubuna inceleme", 11.3.2018, <https://www.sabah.com.tr/dunya/2018/03/11/ingilterede-bir-musulmani-cezalandir-mektubuna-inceleme>, Erişim Tarihi 01.11.2018.

3 Angus Stevenson, *Oxford Dictionary of English* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 926.

değildir. Bu anlamda medya ve siyasi söylemlerin, bireysel tecrübelerden çok daha etkili olduğu görülmektedir.⁴ Başka bir ifadeyle, nedensellik, bireysel tecrübelerin İslamofobya ile ilgili siyasi görüşleri belirlemesi şeklinde değil daha çok siyasi görüşlerin İslamofobya'yı şekillendirmesi şeklinde işler.

İslamofobya bireysel bir tutum değilse, onu anlamının ve analiz etmenin en iyi yolu, ona sahip olan bireyin yetiştiği, içinde bulunduğu ve zihnini şekillendiren bağlamı incelemekten geçecektir.⁵ Bu nedenle bugüne dek İslamofobya tartışmalarında temel odak noktası sosyoloji ve siyaset bilimi olmuştur. Bu yönde fikir beyan eden bazı düşünürlere göre hem İslam hem de Müslüman karşıtlığının ardında bilinçli ve iyi planlanmış bir proje yatmaktadır. İslamofobya bu projenin sosyal ve siyasi boyutlarına destek olmakta, belli uygulamaları meşrulaştırmakta kullanılmaktadır.⁶ Bu uygulamaların arasında emperyalist amaçları da saymak mümkündür. Bu anlamda Batılı liberallerin Batılı muhafazakârlardan ciddi anlamda farklı olmadığını, her iki grubun İslam karşıtlığını beslediğini ve kullandığını iddia edenler de olmuştur.⁷ İslam bu şekilde, bu ajandanın bir uzantısı olarak ilkel, vahşeti özendiren ve medeniyet düşmanı bir düşünce sistemi olarak lanse edilmiştir. İşte çalışmanın felsefi boyutlarıyla tartışılması bu aşamada önem kazanmaktadır. İslam en azından bir boyutuyla, sadece bir inanç sistemi değil; insanların zihinsel dünyasını, hayata bakışlarını ve olayları yorumlayışlarını şekillendiren, onları belirli yönde aksiyon almaya iten bir düşünce sistemidir de. Bu durumda İslam ve Müslümanlar ile ilgili menfi düşünce ve imajların, İslam'ın doğasından bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Esasen bu durum temelde halk arasında bilinen formuyla "İslam iyi ama Müslümanlar kötü" fikrini sorgular niteliktedir. Nitekim Hollanda'nın en büyük ikinci partisi konumunda olan Özgürlük Partisi Başkanı Geert Wilders sorunun Müslümanlar değil, İslam'ın kendisi olduğunu iddia etmektedir. Amerika Birleşik Devletleri Eski Başkanı Barack Obama ve İngiltere Eski Başbakanı David Cameron'ın İslam'ın barış dini olduğunu ve terör saldırılarından İslam'ın sorumlu tutulmaması gerektiğini ifade eden açıklamalarına karşın Wilders, sorunun tam da İslam'ın kendisi ve öğretileri olduğunu savunmuştur. Ona göre İslam'ın "vahşi doğası" ve öğretileri, Batı medeniyeti ile Batılı değerler ile uyumsuzdur.⁸ Bu görüşün sadece Wilders tarafından benimsenmediği açıktır. Az sonra da görüleceği gibi, İslamofoblar zaman zaman felsefi kaynakları ve metotları işlevselleştirerek İslam'ın doğasının modern, medeni değerler ile, insan hakları ile uyumsuzluğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

4 Alice Aslan, *Islamophobia in Australia* (Sydney: Agora Press, 2009), 6-7.

5 Raymond Taras, *Xenophobia and Islamophobia in Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 13.

6 İbrahim Kalın, Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 448.

7 Naved Bakali, *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Racism through the Lived Experiences of Muslim Youth* (Rotterdam: Sense Publishers, 2016), 29-30.

8 Geert Wilders, "Stop Denying the Obvious: Islam is a Problem", 26 Eylül 2014, <https://www.gatestoneinstitute.org/4733/stop-denying-the-obvious-islam-is-a-problem>, Erişim Tarihi 03 Kasım 2018.

Bu söylemin birçok farklı şekilde tezahür ettiğini görüyoruz. Örneğin İslamofobyanın savunucularına göre İslam ilk dönemlerinden itibaren Antik Yunan felsefesindeki akılcılığı reddetmiş, entelektüel ve ahlaki açıdan ilkel bir düşünce sistemi olmanın ötesine gidememiş, Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğine düşman bir dünya görüşü benimsemiştir.⁹ Bu İslamofob iddianın izlerini 19. yüzyılda bulmak mümkündür. Örneğin Fransız filozof ve tarihçi Ernest Renan İslam'ın akılla ve bilimle uyumsuz olduğunu iddia etmiştir. Renan sorunun sadece Müslümanlarda olmadığını, Sami dillerindeki yapısal sorunların da etkisiyle Sami ırkların Avrupalılardan farklı olarak bilimde ve felsefede geri kalmasının kaçınılmaz olduğunu iddia etmiştir. Renan'a göre İslam bilimi denilen olgu da aslında Yunan biliminin, Pers ve Hint etkileriyle birleşmiş yansımasından ibarettir.¹⁰

İslamofobyaya tartışmalarının bu felsefi boyutlarının göz ardı edilmesi durumunda İslamofobyanın neden tehlikeli bir tutum olduğu layıkıyla anlaşılacak ve dolayısıyla İslamofobyaya ile mücadele edilmesinin önemi yeterince kavranamayacaktır. Bu makalede, bu açığı kapatma saikiyle İslamofobyanın bireysel olmayan bu boyutlarından birisine değinilecek, onun liberaller ve muhafazakârlar da dâhil olmak üzere farklı çevreler tarafından felsefi bir araç olarak nasıl işlevselleştirildiği incelenecektir. Bu makale temel olarak İslam'ın, İslamofoblar tarafından nasıl daha aşağı ve vahşete kapı aralayan bir düşünce sistemi olarak lanse edildiğini göstermeyi hedeflemektedir. Böylece İslamofobyanın daha köklü bir sorun olduğu ve sorunun giderilmesinin bu felsefi boyut göz ardı edilerek sağlanamayacağı gösterilecektir.

1. İSLAMOFOBİYANIN DOĞUŞU, DÜNÜ VE BUGÜNÜ

İslamofobyanın ortaya çıkışıyla ilgili tartışmalarda görüş birliği yoktur. Kısmen de olsa, İslamofobiyayı besleyen kaynaklardan birisinin Müslümanların göç ettikleri topluma yeterince adapte olamaması olduğu söylenebilir. Bugün Batı Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğunun göçmen ailelere mensup olduğu düşünüldüğünde bu faktörün daha fazla önem kazandığı söylenebilir. En azından bir retorik olarak İslam karşıtları bu olguya başvurmakta ve Müslümanları ayrımcılığın mağduru olmaktan çok sebebi olarak görmekte dirler. Hatta bazı düşünürler bu adaptasyon sorunundan İslam'ın öğretilerini ve İslam'ın diğer dinlere bakışını sorumlu tutmuşlardır.¹¹ Bu iddianın doğru olması durumunda Müslümanlar ne yaparlarsa yapsınlar inançlarının bir sonucu olarak topluma adapte olamamakla suçlanacak

9 Örneğin bakınız; Paul Eidelberg, "Islam: Anti-Civilization", 27 Aralık 2016, <https://www.conservativenewsandviews.com/2016/12/27/clergy/islam-anti-civilization/>, Erişim 10 Mayıs 2018.

10 Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (Londra: Greenwood Press, 2007), 149.

11 Bruno Cousin-Tommaso Vitale, "Italian Intellectuals and the Promotion of Islamophobia after 9/11", George Morgan ve Scott Poynting (der.), *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West* (Londra: Routledge, 2012), 57.

ve kendilerine karşı gösterilen ayrımcılığı hak etmiş gibi görüleceklerdir. Bununla beraber İslamofobyanın entegrasyon ile ilişkisinin sanılandan daha karmaşık olduğunu belirtmek gerekir. Entegrasyon eksikliğinin Müslümanlara saldırıları ve ayrımcılığı artırdığı iddia edilebilse de, bir yandan da ayrımcılığın Müslümanlarda dışlandıkları hissini yarattığı ve entegrasyonu engellediği unutulmamalıdır.¹²

Kuşkusuz tartışmanın konumuz açısından bir diğer önemli boyutu *Eurocentrism* veya Avrupamerkezciliktir. Bu görüş, Batılı değerlerin üstünlüğü kabulüne dayanmakta, Batı'nın zaferini insanlığın zaferine eşitlemekte, dünyanın geri kalanını Batılı çizgide ilerlemeye çabalayan ancak başarılı olamayan uygarlıklar olarak görmektedir. Burada dikkat çeken bir özellik, Batılı değerlerin evrensel değerler olarak sunulmasıdır. Batılı olmayan uygarlıklar doğaları gereği daha aşağı, değiştirilmesi gereken uygarlıklardır. *Eurocentrism* ırkçı ve sömürgeci politikaların meşrulaştırılmasında büyük rol oynamıştır. Yine bu görüşe göre, geri olan Doğu'nun ileri Avrupa medeniyetleri tarafından zorla da olsa değiştirilmesi ve ilerlemeye zorlanması insanlık suçu olarak görülmemelidir. Bu noktada *Eurocentrism*'in sadece ırkçı ideologlar tarafından benimsenmediği, Hegel gibi filozoflarca da savunulduğu unutulmamalıdır.¹³

Eurocentrism'in savunucuları bilerek veya bilmeyerek zihinleri Avrupa medeniyetinin üstünlüğüne inandırarak İslamofobyaya zemin hazırlamaktadır. Çünkü *Eurocentrism* Batı'nın kültürel üstünlüğünü ön plana çıkarmakta, Batılıları kahraman kaşifler ve mucitler olarak göstermekte, Doğuyu ve doğal olarak Müslümanları bir nesneye indirgemekte, sömürü ilişkilerini bir kahramanlık hikayesi olarak önümüze koymaktadır. Kuşkusuz bu tür bir anlayış, İslamofob düşünce sisteminin destek görmesini sağlayacaktır.¹⁴

İslamofobyanın tarihçesi ile ilgili bir tartışmanın temel sorunu sadece *Eurocentrism*'in değil geçmişten beri var olan İslam nefretinin de İslamofobyaya kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ilişkindir. Bazı düşünürler İslam nefretinin İslam'ın doğduğu ilk günden beri var olduğunu, İslamofobyanın ise çağdaş bir kavram olduğunu iddia ederler. Bu anlamda İslam'a ve Müslümanlara karşı her tutumu İslamofobyaya başlığı altında değerlendirmek mümkün değildir. Bazılarına göre ise İslamofobyaya yeni bir fenomen değildir, İslam'ın var olduğu ilk dönemlerden itibaren Batı'da İslam'a ve Müslümanlara karşı duyulan nefret İslamofobyanın kapsamında değerlendirilmelidir. Örneğin 2015 yılında hazırlanan *European Islamophobia Report* isimli raporda İspanya'daki İslamofobyaya değerlendirilirken Endülüslü Emeviler'ine karşı İspanyolların önyargılı tutum ve hisleri örnek verilmiştir.¹⁵

12 Taras, *Xenophobia and Islamophobia in Europe*, 117.

13 Ella Shohat-Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* (New York: Routledge, 2014), 4-5; Teshale Tibebu, *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History* (New York: Syracuse University Press, 2011), xx.

14 Leonie B. Jackson, *Islamophobia in Britain: The Making of a Muslim Enemy* (Huddersfield: Palgrave, 2018), 172.

15 Alfonso Casani Herranz, "Spain", Enes Bayraklı-Farid Hafez (der.), *European Islamophobia Report 2015* (Istanbul: SETA, 2016), 468.

Kuşkusuz bu tür örneklerin İslamofobyaya içerisinde değerlendirilip değerlendirilmemesi, kavramın içinin nasıl doldurulduğuyla yakından ilişkilidir. Bununla birlikte İslamofobyaya'nın geçmişte şu anki haliyle mevcut olduğunu iddia etmek gerçekçi ve isabetli bir tespit değildir. Yine de anakronizme düşmemeyi umarak, geçmişte bugün İslamofobyaya olarak nitelendirdiğimiz tutumun benzerlerinin görülebileceğini iddia edebiliriz. Kalın, İslamofobyaya'nın birkaç yüzyıllık oryantalist literatür ile ilişkisini irdelerken bu benzerliklere dikkat çeker. Onun da isabetli bir şekilde işaret ettiği gibi oryantalist literatür beklenenin aksine Batılıların İslam'ı daha iyi anlamasına katkı sunmamıştır. Oryantalistlerin hemen hepsi İslam'ın "dinî temellerinin Yahudilik, Hristiyanlık ve Arap paganizmine; kültürel başarılarının ise İslâm öncesi Yunan, Hint, İran ve Çin medeniyetlerine ait olduğunu" iddia etmiştir.¹⁶ Örneğin İslam ve Müslüman dünya hakkında birçok eser veren Lord Byron, İslam'ı, gündelik Müslüman pratiklerini ve Kuran'ı anlamamakla eleştirmiştir.¹⁷ Kumrular da Türk düşmanlığının edebi eserlere nasıl yansıdığını incelediği *İslam Korkusu: Kökenleri ve Türklerin Rolü* adlı eserinde İslamofobyanın izlerini sürmektedir. Örneğin Cervantes, *Don Quijote* adlı eserinde Hristiyanların Müslümanlarla ilgili önyargılarına değinir. Burada Lotario isimli karakter Müslümanların akli melekelerini kullanmayan fanatikler olduğunu iddia ederken o dönem Hristiyanlarının zihin dünyası hakkında ipucu verir.¹⁸ Yine Bilgili, Darwin'in Türklerle ilgili görüşlerini analiz ettiği makalesinde İngiliz ve Fransız seyyahların sokaktaki insanların Türklerle ve Müslümanlarla ilgili görüşlerini nasıl şekillendirdiğine örnekler vermektedir. Örneğin Fransız seyyah Constantin-François Volney, Türklerin yönettiği ülkelerde barbarlığın hâkim olduğunu anlatmakta, İngiliz seyyah Thomas Thornton Türklerin duygusal olduğundan ve rasyonel düşünmeyi kolaylıkla bir kenara bırakabileceğinden bahsetmekte, Charles MacFarlane ise Türklerin bilime olan ilgisizliğinden yakınmaktadır.¹⁹ Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Temel olarak, burada dikkatlerden kaçmaması gereken husus, bu eserlerde Türklerin geri ve hatta aşağı bir ırk olarak nitelendirilmesi ve Doğu'yu hiçbir zaman görmeyecek kişilerin zihinlerini etkili bir şekilde şekillendirdikleridir.

İslamofobyanın geçmişte, bugün anladığımız anlamda var olmadığını iddia eden ve onun çağdaş bir tutum olduğunu savunan düşünürler de İslamofobyanın ne zaman ve neyin sonucunda tarih sahnesine çıktığı konusunda uzlaşmamışlardır. Örneğin İslamofobyanın 11 Eylül saldırıları ile ortaya çıktığı iddiası tartışılmaya devam etmektedir. Bu iddianın arkasında bilhassa 11 Eylül sonrası Müslümanlara karşı artan saldırılar rol oynamaktadır. Avrupa Birliğine

16 Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 316.

17 Richard A. Cardwell, "Byron and the Orient: Appropriation or Speculation?", Peter Cochran (der.), *Byron and Orientalism* (New Castle: Cambridge Scholars Press, 2006), 153.

18 Özlem Kumrular, *İslam Korkusu: Kökenleri ve Türklerin Rolü* (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), 311-312.

19 Alper Bilgili, "Beating the Turkish Hollow in the Struggle for Existence: Darwin, Social Darwinism and the Turks", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 65, 2017, 21-22.

bağlı bir kurum olan *Avrupa İrkçilik ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi*'nin hazırladığı kapsamlı rapora göre 11 Eylül'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırılar sonrasında İslamofobik ve anti-Semitik saldırılarda büyük artış gözlenmiş, üstelik bu saldırılar Amerika ile sınırlı kalmayıp İngiltere gibi Batı Avrupa ülkelerine de sıçramıştır. Dahası, bu tarih bu tür saldırıların normalleşmeye başlaması anlamında da bir dönüm noktası olmuştur.²⁰

Bununla beraber, kanımızca 11 Eylül'ü İslamofobi anlamında bir başlangıç olarak görmek yerine önemli bir kırılma olarak görmek daha isabetli olacaktır. Canatan'ın da belirttiği gibi İslamofobyanın 11 Eylül'de başladığının iddia edilmesi durumunda önceden yapılmış ırkçı saldırılar ve İslamofobik eğilimler görmezden gelinmiş veya küçümsenmiş olacaktır. İslamofobyaya anlamında 11 Eylül bir dönüm noktası olduysa da, tarihte yaşanmış başka hadiseler için de aynı şey söylenebilir. Örneğin 1979 İran Devrimi de bir dönüm noktası olmuş, Batı'da İslam aleyhtarlığını beslemiştir.²¹ Üstelik 11 Eylül terörist eylemlerinin İslamofobyanın başlangıcı olarak kabul edilmesi durumunda İslamofobyanın haklı bir gerekçesi varmış gibi bir izlenim oluşabilecektir. Oysa terör eylemlerinin İslamofobyadan beslendiği unutulmamalıdır.

Elbette bu hadiselerin yanı sıra İslamofobyaya anlamında her ülkenin kendine has bir hikâyesi bulunmaktadır. Örneğin Hollanda'daki İslamofobyanın tarihine baktığımızda 1990 yılının önemli bir dönüm noktası olduğuna şahitlik ederiz. Bu tarihte Muhammed Rasul takma adlı bir yazar tarafından kaleme alınan *Hollanda'nın Çöküşü* adlı eser büyük ses getirmeyi başarmıştır. Bu eserde Müslümanların yakında Hollanda'yı ele geçirecekleri, bu yolda gizli bir ajandaya sahip oldukları iddia edilmiştir. Kitap öyle büyük bir etki yaratmıştır ki 2 yıl sonra Leiden üniversitesinden 2 profesör bu kitaba bir reddiye yazmak zorunda kalmışlardır.²² Yine Hollanda'da 11 Eylül İslamofobik saldırıların ve hislerin artmasında çok önemli bir milat olurken İspanya'da 11 Eylül saldırılarının etkisi sınırlı olmuştur. Öte yandan İspanya'da asıl kırılma Madrid'de 2004'te meydana gelen terör saldırıları ile yaşanmıştır.²³ Yine İngiltere'de İslamofobyanın artışından sorumlu temel hadise 7 Temmuz 2005 yılında Londra'da meydana gelen terörist saldırılardır.²⁴ Görüldüğü gibi İslamofobyanın anlamı, algılanışı ve bir gündem oluşturması her ülkenin kendi koşulları içerisinde değişiklik göstermektedir. Bu nedenle İslamofobyanın sadece soyut bir tanımının yapılması ve ona bir başlangıç tarihi çizilmesi çoğunlukla bu fenomenle ilgili nüansları gözden kaçırmamıza neden olacaktır.

20 Muhammad Anwar, "Issues, Policy and Practice", Tahir Abbas, *Muslim Britain: Communities Under Pressure* (London: Zed Books, 2005), 31.

21 Kadir Canatan, "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", Kadir Canatan-Özcan Hıdır (der.), *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2005), 19.

22 Canatan, "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", 20-21.

23 Ingrid Ramberg, *Islamophobia and Its Consequences on Young People*, Directorate of Youth and Sport of the Council of Europe (Budapeşte: 2004), 42-43.

24 Chris Allen, *Islamophobia* (England: Ashgate, 2010), 83.

Sonuç olarak İslamofobyanın başlangıcıyla ilgili kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Burada İslamofobyaya ile ilgili belirleyici sayılabilecek nokta onun herhangi bir İslam ve Müslüman karşıtı söylem olmadığıdır. İslamofobiyayı önceki dönemlerde Müslümanlara karşı duyulan korku ve nefretten ayıran en önemli yanı onun siyasi, toplumsal, felsefi ve dini bir araç olarak işlevselleştirilmesi, hatta beslenmesidir. Zaman zaman siyasi otoriteler İslam ve Müslüman karşıtı politikalarını meşrulaştırmak için bu duyguları kullanmışlardır. Örneğin yakın dönemde Kanada eski Başbakanı Stephen Harper, Hollandalı siyasetçi Geert Wilders, Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Donald Trump İslamofobik söylemler benimsemişler, bir yandan halkın bu eğilimini kullanarak kendi güçlerini artırmışlar, bir yandan da bu duyguları kabartarak istedikleri siyasi atmosferi yaratmayı başarmışlardır.²⁵

2. SİYASİ VE FELSEFİ BİR ARAÇ OLARAK İSLAMOFOBYA

İslamofobyanın siyasiler ve toplumun algısını şekillendirmek isteyenlerce kullanıldığından bahsettik. Bu konuda verilebilecek birçok örnek var. Ama öncelikle İslamofobyanın nasıl bir zihnin eseri olduğunu ve yine İslamofobyanın nasıl bir zihin inşa ettiğini kısaca hatırlayalım. İngiltere’de 1997 yılında yayımlanan “Islamophobia: A Challenge for Us All” isimli rapor İslamofobik söylemlerin genel özelliklerini şu şekilde özetler:

1. *İslam kültürleri yeknesak, tek tip ve dolayısıyla değişime kapalıdır.*
2. *İslam kültürü diğer kültürlerden tamamen farklıdır.*
3. *İslam, Batı kültüründen aşağıdır; barbar, irrasyonel, ilkel ve cinsiyetçi tutumlara sahiptir.*
4. *İslam acımasızca tehlikeli ve tehditkârdır.*
5. *Müslümanlar dini inançlarını siyasal ve askeri çıkarları için kullanırlar.*
6. *Müslümanların Batı kültürü eleştirisinin hiçbir değeri yoktur.*
7. *İslamofobi doğal ve sorun teşkil etmeyen bir fenomendir.*²⁶

Bugün İslamofobyaya ile ilgili tartışmalarda bir referans noktası olarak kabul edilen ve Runnymede Trust adlı dernek tarafından hazırlanan bu rapor İslamofobyaya kelimesinin çok daha fazla gündeme gelmesini, kamuoyunda tartışılmasını sağlamıştır.²⁷

Gerçekten de bu raporda bahsedildiği gibi birçok kez İslam tek boyutlu ve sığ bir şekilde tasvir edilmektedir. Bu durum, sadece hatalı bir tasvir olarak kalmamakta, siyasi ve sosyal amaçlar için işlevsel hale getirilmektedir. Zaten

25 Bakali, *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Racism through the Lived Experiences of Muslim Youth*, 16.

26 Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, s. 22-23.

27 John E. Richardson, *(Mis)representing Islam: The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004), 21.

Kalın'ın da belirttiği gibi bugünkü İslam karşıtlığını önceki dönemlerden ayırt eden de bu tür bir araçsallıktır. İslamofobyaya olarak adlandırılan duruş basit ve bilgisizlikten kaynaklanan bir dini önyargı olmanın çok ötesindedir:

“Avrupa'nın Doğu'yu ve İslam dünyasını bir 'öteki' olarak görmesi, İslam'ın tarih sahnesine çıktığı yedinci yüzyıla kadar geri gider. Ortaçağlarda İslam'ı dini ve teolojik gerekçelerle bir 'öteki' haline getiren Avrupa medeniyeti, bu ötekileştirmeyi modern dönemde din-dışı ve seküler argümanlar kullanarak yapmaktadır. Bu yüzden soğuk savaşın ardından İslam, giderek bir güvenlik sorunu olarak kurgulanmış ve 'İslam tehdidi', uluslararası ilişkilerden göçmen yasalarına kadar her alanda kullanılan elverişli bir siyaset aracı haline gelmiştir. Modern Batı medeniyetinin milliyetçi, dini ve seküler aşırı uçları, İslam'ı ve Müslümanları ötekileştirerek kendilerine bir güvenlik ve meşruiyet alanı yaratmaya çalışıyorlar.”²⁸

Burada gözden kaçırılmaması gereken iki nokta vardır. İlki, İslam karşıtlığının içeriğindeki değişiklik, ikincisi ise İslam karşıtlığının kullanımındaki değişikliktir. Geçmişte İslam karşıtlığının beslendiği temel kaynak Hıristiyanlık ve Kilise'nin öğretileridir. Modern öncesi dönemlerde yazılan eserlerde Hz. Muhammed yalancılıkla, kendi dinini uydurmakla suçlanır. Hatta bu kaynakların bazılarında İslam dinini asıl kuranın Katolik Kilisesi'nden uzaklaştırılan bir papaz olduğu iddia edilir. İddiaya göre bu papaz, Hıristiyanlığı yıkmak için Arap Yarımadası'na gitmiş, Hz. Muhammed'e bu dini öğretmiştir.²⁹ Yine 8. yüzyılda İslam karşıtı metinler kaleme alan Yuhanna ed-Dimeşki, Hz. Muhammed'i sahte peygamber olmakla suçlamıştır.³⁰ İslam, ona göre, Hıristiyanlığın teslisi reddeden sapkın bir versiyonudur.³¹

Oysa bugün, İslam karşıtları bu pozisyonlarını Hıristiyan bir perspektiften, dini gerekçeler sunarak savunmamaktadırlar. Hatta çoğunlukla İslam karşıtlarının Hıristiyan öğretilerle de barışık olmadıkları söylenebilir. Bu anlamda ateist düşünürlerin İslamofobyayı yaymada öncü rol üstlendiği iddia edilebilir.³² Bunun yanında içerikteki bu değişim tesadüfi değildir. Günümüzde İslamofobyayı besleyen çevreler yukarıdaki alıntıda da işaret edildiği gibi değişmiş, bunun sonucunda İslamofobyaya seküler amaçlar için kullanılmak istenmiştir. Başka bir deyişle, İslamofobyaya'nın seküler amaçlar için kullanılması için içeriğin de değişmesi zorunlu hale gelmiştir. İncil ve Hıristiyanlık perspektifinden yapılacak eleştirilerin bu tür bir işlevi olamayacağı açıktır. Bu nedenle eleştiriler günümüzde Batı medeniyetinin ulaştığı toplumsal normlar üzerinden yapılmaktadır. Bu

28 Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 15

29 Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, 21.

30 Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 16.

31 Bronwen Neil, “The Earliest Greek Understandings of Islam: John of Damascus and Theophanes the Confessor”, Wendy Mayer ve Bronwen Neil (der.), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (Berlin: De Gruyter, 2013), 215.

32 Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017), 41.

konuda verilebilecek örneklerden birisi ateist düşünür Sam Harris'in *İnancın Sonu* adlı eseridir. Harris bu kitabının hemen başında bir hayali intihar bombacısından bahseder. Genç adam otobüsteki 20 kişiyi havaya uçuracaktır. Harris genç adam hakkında detaylı bilgi vermez. Sonra şunu sorar:

"Elimizdeki veriler bunlar. Genç adamla ilgili emin olduklarımız bunlardan ibaret. Davranışlarına bakarak onun hakkında başka çıkarımlarda bulunabilir miyiz? Mesela okulunda popüler biri miydi? Fakir miydi yoksa zengin mi? Zekâsı düşük müydü yoksa yüksek mi? Davranışlarına bakarak bunları çıkarmamız mümkün değil. Acaba üniversiteye gitmiş miydi? Makine mühendisi olarak parlak bir geleceği vardı belki. Davranışları bu tarz yüzlerce soru hakkında hiçbir ipucu barındırmıyor. Peki, nasıl oluyor da tek bir sorunun cevabı bu denli bariz, hatta hayatınız üzerine iddiaya girebileceğiniz kadar bariz olabiliyor? Genç adamın hangi dinden olduğunu tahmin etmek neden bu kadar basit?"³³

Hiç şüphe yok ki bu tür bir çıkarım, Amerikalı ateist düşünür Harris'in tüm ağıdalı anlatımına ve zekice kurgusuna rağmen yüzeyseldir. Dünyadaki terör saldırılarının hepsini Müslümanlar gerçekleştirmemektedir. Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen saldırılar siyasi amaçlar uğruna köpürtülmekte, toplumda bir güvenlik endişesi yaratılmaktadır. Örneğin Donald Trump Başkan seçildiğinden beri bir kişinin İslami olarak anılan bir terör eyleminden ölme ihtimali, beyaz bir Amerikalı tarafından gerçekleştirilen silahlı saldırıda ölme ihtimalinden çok daha düşüktür.³⁴ Hatta bir Amerikalının İslamcı bir terörist tarafından öldürülme ihtimali, küçük bir çocuk tarafından silahla yanlışlıkla öldürülme ihtimalinden de düşüktür.³⁵ Yine de medyanın ve siyasetçilerin yönlendirmesiyle İslam terörün tek ilham kaynağı imiş gibi sunulur. Bu çifte standart o denli baskındır ki, İslam ile anılan bir terör eylemi medyada diğerlerine göre kendine %357 daha fazla yer bulmaktadır. Alabama Üniversitesi'nde yapılan araştırmaya göre ölen sayısı ve hedef alınan kitle gibi değişkenler kontrol edildiğinde bu rakama ulaşılmaktadır. Yani Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen eylemlerin daha fazla kişiyi öldürdüğü için daha fazla medya ilgisi gördüğü de iddia edilemeyecektir.³⁶

Sonuç olarak medya ve siyasiler tarafından yanlış bir şekilde yaratılan bu algının ardında az önce yukarıda sıraladığımız listedeki maddeleri perçinleme isteği yatmaktadır. Bu çifte standart neticesinde İslam ve Müslümanlar tek tip

33 Sam Harris, *İnancın Sonu*, trc. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014), 13-14.

34 Jennifer Williams, "White American men are a bigger domestic terrorist threat than Muslim foreigners" 02.10.2017, <https://www.vox.com/world/2017/10/2/16396612/las-vegas-mass-shooting-terrorism-islam>, Erişim tarihi 07.06.2018.

35 Gary Younge, "Trump fears terrorists, but more Americans are shot dead by toddlers", 08.02.2017, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/feb/08/trump-muslim-terrorists-gun-violence-america-deaths>, Erişim Tarihi 04.07.2018.

36 Mona Chalabi, "Terror attacks by Muslims receive 357% more press attention, study finds", 20.06.2018, <https://www.theguardian.com/us-news/2018/jul/20/muslim-terror-attacks-press-coverage-study>, Erişim Tarihi, 16.09.2018.

olarak betimlenmekte, İslam kültürü diğer kültürlerden tamamen farklı ve aşağı olarak gösterilmekte, Müslümanlar barbar, irrasyonel, ilkel ve cinsiyetçi olarak sunulmakta, İslam tehlikeli ve tehditkâr bir din olarak gösterilmektedir. Elbette bu durumun doğal bir sonucu olarak, bu tür bir kültüre sahip Müslümanların hak ve eşitlik talepleri göz ardı edilebilmektedir. Dahası, Müslümanlara karşı sergilenen ırkçı eylemler de hoş görülmektedir. Bu noktada şunu hatırlatmakta fayda var: İslamofobyaya hem bu çifte standardın nedeni hem de sonucudur. Çifte standart neticesinde sokaktaki kişi İslam'ı tehlike unsuru olarak görmekte, İslamofobik bir pozisyon benimsemektedir. Bu pozisyon ise beraberinde hadiselerle çifte standartla bakmayı getirecek, bir saldırı Müslüman birisi tarafından gerçekleştirilmediyse onu önemsiz görme eğilimi artacaktır. Bu, aksi yönde siyasi bir irade gösterilmediği sürece, kırılması hayli güç bir döngüdür.

3. BİR DÜŞÜNCE SİSTEMİ OLARAK İSLAM'IN POZİSYONU

İslamofobyanın yukarıda sayılan özelliklerinin bir kısmı felsefeyi yakından ilgilendirmektedir. Bilhassa İslam'ın bir dünya görüşü olarak diğer dinlerden daha aşağı olduğuna inanılması ve Müslümanların Batı medeniyeti ve dünya görüşünü eleştirmelerinin kıymetsiz görülmesi, beraberinde çeşitli felsefi sonuçlar getirecektir. Her ne kadar İslamofobyanın belirli anlamda modern bir kavram olduğunu düşünsek de, bu iki fikrin kökenlerini tarihte geriye götürmek mümkündür. Bilhassa 15. Yüzyıldan itibaren Hıristiyan Batı'da ortaya çıkan dinler hiyerarşisi bu fikirlerin yerleşmesini ve taraftar bulmasını sağlamıştır. Bu hiyerarşide en üstte yer alan Hıristiyanlık, kendinde diğer dinleri yargılama hakkı görmüştür.³⁷ Bu tür bir hiyerarşi siyaset felsefesinin ve din felsefesinin inceleme alanına da girecektir. "Kendisini tarihin merkezinde gören, ahlaktan bilime her şeyin kaynağının kendisinde olduğuna inanan bir Batı'nın, Afrikalılara, Çinlilere yahut Latin Amerikalılara evrim sürecinin alt basamaklarında kalmış, 'medenileştirilmeye' muhtaç, dolayısıyla sömürülmeyi hak eden ilkel toplumlar olarak bakması şaşılacak bir durum değildir. Arkeoloji, antropoloji ve psikoloji gibi modern bilimlerin bu Avrupa merkezci ve ırkçı ideolojilere bilimsel malzeme" sağladığı da unutulmamalıdır.³⁸ Bu tür hiyerarşiler belirli dünya görüşlerini diğerlerinin üzerine çıkarmakla kalmamakta, o dünya görüşlerinin savunduğu değerleri de yüceltmektedir. Örneğin bu durumda üçleme inancı, daha üstün bir konuma yerleştirilen Hıristiyan dininin bir parçası olarak görüldüğü için daha makul ve mantıklı görülebilecektir. İnancın kendisinin ne kadar makul olduğu, inancı savunanların güçlerinin ve etki alanlarının gölgesinde kalacaktır.

Bununla yakından ilgili olan, İslamofobların önplana çıkardığı ancak sadece onların benimsemediği bir diğer husus, Batı medeniyetinin dayandığı düşünce

37 Ramón Grosfoguel-Eric Mielants, "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 5/1, (2006): 2.

38 Kalin, Ben, *Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 21.

geleneğidir. Zaman zaman siyasi gayelerle Batı ile İslam'ı birbirinden çok farklı şekilde resmetmek isteyenler, Batı düşüncesinin bambaşka bir kaynaktan beslendiğini iddia eder. Bu noktada Batı kendisinin Antik Yunan düşünce geleneğinden beslendiği iddiasındadır.³⁹ Yine Goldziher gibi Oryantalist düşünürlere göre "İslami Ortodoksi" Aristocu bilim ve felsefenin reddine dayandığı için onu akıl ve bilimle uzlaştırmak mümkün değildir. Ona göre İslam'ın öğretileri akıl dışıdır ve tutucudur; dolayısıyla her türlü yeniliğe karşıdır.⁴⁰ Sadece Goldziher değil, Renan, Caetani ve Schacht gibi düşünürler de Müslümanların ilk yıllarda tecrübe ettikleri entelektüel gelişime karşın bilimde sürekli bir ilerleme sağlamadıklarını düşünür. Aslında bu durum kaçınılmazdır, çünkü Müslümanlar Yunan geleneğine katkı sunmamış, onu sadece, basit bir şekilde Batı'ya aktarmışlardır. Burada dikkat çeken nokta, bu yazarların gözünde Yunan bilgisinin aslında Batı'ya ait olduğudur. Yani Araplar ve Müslümanlar kendilerine ait olmayan bir bilgi ve birikimi esas sahiplerine aktarmışlardır.⁴¹

Müslümanların Batılılarla çok farklı düşünsel geleneklerden geldiğini iddia eden birçok kişinin gözden kaçırdıkları nokta İslam düşünce geleneğinin de aynı kaynaklardan beslendiğidir. Müslümanların düşünce ve felsefeye olan ilgileri onların Antik Yunan düşünürlerinde olan ilgilerinden bağımsız anlaşılabilir. Bilhassa Platon ve Aristo gibi büyük isimlerin İslam düşünürleri üzerinde büyük etkisi olmuştur. Örneğin Aristo'yu ve Yunan felsefe geleneğini anlamadan İbn Rüşd, Gazali, Farabi ve İbni Sina'yı anlamak mümkün değildir.⁴² Bu etki o denli büyüktür ki, bazı oryantalist düşünürler İslam felsefesinin Yunan Felsefesinin Arapçası olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Elbette bu gerçeklerden uzak bir gözlemdir, bununla beraber İslam felsefesinin Antik Yunan'dan ne denli beslendiğini göstermesi açısından kayda değer bir iddiadır.⁴³ Esasen Yunan felsefesine, hatta tüm felsefeye muhalif olduğu iddia edilen Gazali dahi *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde Farabi ve İbni Sina'yı eleştirirken yine Yunan felsefesini ve mantığını kullanmıştır. Gazali, felsefeyi Kuran ve Sünnetle çelişmediği sürece kullanmakta bir sakınca olmadığını da belirtmiştir.⁴⁴

Batı'yı beslediği kaynaklara dayanarak İslam âleminden farklı bir yere koyma eğilimi başka bir açıdan daha sorunludur. Sanılanın aksine Antik Yunan

39 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 8-9.

40 Jonathan Lyons, *Islam Through Western Eyes: From the Crusades to the War on Terrorism* (New York: Columbia University Press, 2012), 108.

41 Joseph E. B. Lumbard, "Introduction to the Revised Edition", Joseph E. B. Lumbard, *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition* (Indiana: World Wisdom, 2009), xiii.

42 Bu etkinin boyutlarını daha iyi anlamak için bakınız; Roy Jackson, *What is Islamic Philosophy?* (Londra: Routledge, 2014), 41-63.

43 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Introduction", Ekmeleddin İhsanoğlu (der.), *The Different Aspects of Islamic Culture: Culture and Learning in Islam*, (Paris: UNESCO Publishing, 2003), 23.

44 Yasien Mohamed, "The Duties of the Teacher: Al-İsfahani's Dharia as a Source of Inspiration for al-Ghazali's Mizan al-Amal", Georges Tamer (der.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali* (Leiden: Brill, 2015), 191.

düşüncesinin kendisi, aynı zamanda Doğulu olarak anılan düşünce okullarından da etkilenmiştir. Bunların başında Mısır gelmektedir. Pitagoras matematik ve metafizik öğrenmek için Mısır'a gitmiş, döndüğünde de İslam dünyasını derinden etkileyecek bir felsefe ve düşünce ekolü oluşturmuştur.⁴⁵ Bu örnek bile tek başına Batı-Doğu, Batı-İslam düşünce okulları arasında kurulmaya çalışılan dikotomilerin geçersizliğine işaret etmeye yeterlidir.

İlginç olan bir diğer nokta İslamofobların sadece tarihi kendi çıkarları için farklı okumaları değil, aynı zamanda bugün için de Hıristiyanlık ve İslam düşüncesi arasında yapay zıtlıklar oluşturuyor olmalarıdır. Her ne kadar İslam ile Hıristiyanlık arasında ciddi doktrin farkları olsa da, temelde İslam ve Hıristiyanlık birbirine zıt şekilde konumlandırılacak dinler değildir. Her iki din de Tanrı inancına, ahiret inancına, günah ve sevap inancına sahiptir. Yine her iki din bazı günahlara bu dünyada cezalar koymuştur. Hem İslam hem de Hıristiyanlık meşru savaşa izin vermiştir. Bilinenin aksine Hıristiyanlık öğretisi sadece Lukas 6:29'da yer alan "Bir yanağınızı vurana öbür yanağınızı çevirin" düsturunu benimsememiştir. Başta Aziz Augustine ve Gratian olmak üzere birçok Hıristiyan teolog belli durumlarda şiddete cevaz vermiştir. Hatta bazı Hıristiyan teologlar sadece savunma savaşına cevaz vermemiş, dini yaymak için de savaş yapılabileceğine hükmetmişlerdir.⁴⁶ Hatta bazı araştırmacılar sanılanın aksine İncil'de Kuran'dan daha fazla şiddet içerikli ayet olduğunu iddia etmişlerdir. Tom Anderson tarafından yapılan bir araştırmaya göre "öldürme" ve "yok etme"ye en çok referans veren kitap %5.3 ile Eski Ahit, sonra %2.8 ile Yeni Ahit, en sonda ise %2.1 ile Kuran'dır.⁴⁷ Elbette bu noktada Kuran'da savunma savaşına izin verildiğini ve haksız yere şiddete başvurmanın kınandığını belirtmek gerek. Bu makalenin sınırlarını aştığı için bu tartışmaya daha fazla girmemeyi uygun görüyoruz.⁴⁸ Özetle, tüm bunlara rağmen İslamofoblar, İslami düşünce geleneğinde şiddet ve savaşın Hıristiyanlıktan farklı değerlendirildiğini iddia etmektedirler. Örneğin İtalyan yazar Oriana Fallaci ve İngiliz tarihçi Niall Ferguson gibi kişiler ateist olmalarına rağmen İslam'a karşı Hıristiyanlığın yanında olduklarını, Hıristiyanlığın Avrupa'da ve Batı'da zayıflaması gerektiğini belirtmişlerdir.⁴⁹

Sadece şiddet ve savaş konusunda değil, akla yapılan vurgu konusunda da Müslümanların ve İslam'ın eksik olduğu İslamofoblar tarafından seslendirilmiştir.

45 Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 40.

46 Jonathan Fine, *Political Violence in Judaism, Christianity, and Islam: From Holy War to Modern Terror*, (New York: Rowman & Littlefield, 2015), 101; Andrea C. Paterson, *Three Monotheistic Faiths Judaism, Christianity, Islam: An Analysis and Brief History* (Bloomington: AuthorHouse, 2009), 93-94.

47 Samuel Osborne, "Violence more common' in Bible than Quran, text analysis reveals", 09.02.2016, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/violence-more-common-in-bible-than-quran-text-analysis-reveals-a6863381.html>, Erişim Tarihi: 22.09.2017.

48 Bu konuda detaylı bir analiz için bakınız; Caner Taslaman, *Terör'ün ve Cihad'ın Retoriği* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014)

49 Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 43. İbrahim Kalın-John L. Esposito, *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*, trc. İsmail Eriş (İstanbul, İnsan Yayınları, 2018)

Geçmişte Leibniz de dâhil olmak üzere birçok düşünür İslam'ın ontolojik olarak Hıristiyanlıktan aşağı olduğunu iddia ederken aklın İslam'da yer olmadığı iddiasındadırlar.⁵⁰ Bugün de İslamofoblar İslam'ın diğer düşünce sistemlerinin aksine akla vurgu yapmadığını, nakli ön plana alıp akli küçümsediğini iddia etmektedirler. Papa XVI. Benedict, 2006 yılında Regensburg Üniversitesi'nde yaptığı konuşmada İslam'ın şiddet getiren ve şiddetle yayılan bir din olduğunu, hatta Hz. Muhammed'in dini kılıçla yaymayı tavsiye ettiğini iddia etmiştir. Bu, esasen, İslam'ı küçük görme, onu akıldan uzak, şiddetle özdeşleşmiş bir din olarak gösterme çabalarına verilebilecek tipik bir örnektir. Nitekim bu söylem İslamofoblar tarafından, İslam'ın statüsü ve doğası üzerine yorumları desteklemekte kullanılmıştır.⁵¹

SONUÇ

Görece yeni bir fenomen olan İslamofobyanın tanımı, içeriği, yeni bir kavram olup olmadığı, *Eurocentrism*'le ve diğer ırkçı düşüncelerle ne denli ilişkili olduğu gibi tartışmalar sürmektedir. Hatta kavramın gerçekte bir karşılığı olmadığını, Müslümanların eleştiriden kaçınmak ve kendilerini korumak için böyle bir kavram icat ettiklerini iddia edenler de olmuştur.⁵² Taşıdığı öneme rağmen kamuoyunda daha az tartışılan bir konu ise İslamofobyanın felsefi tartışmalarda bir araç olarak nasıl kullanıldığıdır. Bu makalede göstermeye çalıştığımız gibi İslamofob düşünür ve siyasetçiler Müslümanlarla ilgili eleştirilerini İslam'ın içeriği ve doğası ile ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Bu durumda Müslümanların şiddete eğilimleri -ki bu eğilimin gerçekliği dahi tartışmaya açıktır- İslam'ın bir düşünce sistemi olarak şiddeti vaaz etmesinden kaynaklanacaktır. Dolayısıyla, Müslümanların şiddetten uzak durmasının tek çaresi Müslümanların İslam'ı terk etmeleri olarak görülecektir. Nitekim geçtiğimiz günlerde Fransa'da 250 entelektüel tarafından imzalanan ve Müslümanları Kuran'ın sözde anti-semitik ayetlerini inkâr etmeye davet eden bildiri buna güzel bir örnektir. Bu bildiri Müslümanların değil, bir düşünce sistemi olarak İslam'ın hatalı ve suçlu olduğunu iddia etmektedir.⁵³ Her halükarda İslamofobia ile mücadelede İslam'ın bir düşünce sistemi olarak diğer dinlerden ve seküler düşünce okullarından zayıf olduğu iddialarına tatmin edici cevaplar verilmelidir. Bu noktada İslam'ın en doğru şekilde anlaşılması ve anlatılmasında özellikle kelimeler ilmi ve din felsefesi gibi alanlardaki çalışmaların sayısının ve niteliğinin artması son derece önemlidir. Aksi takdirde, Müslümanlara yönelik şiddeti besleyen temel motivasyonlar artarak devam edecektir.

50 Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, 318.

51 Taras, *Xenophobia and Islamophobia in Europe*, 168.

52 Melanie Phillips, "Islamophobia is a fiction to shut down debate", 7.5.2018, <https://www.thetimes.co.uk/article/islamophobia-is-a-fiction-to-shut-down-debate-wwtzgnc7>, Erişim Tarihi 10.11.2018.

53 "Manifeste «contre le nouvel antisémitisme»", <http://www.leparisien.fr/societe/manifeste-contre-le-nouvel-anti-semitisme-21-04-2018-7676787.php>, 2 Mayıs 2018, Erişim Tarihi 11 Eylül 2018.

KAYNAKÇA

- Allen, Chris. *Islamophobia*. England: Ashgate, 2010.
- Anwar, Muhammad. "Issues, Policy and Practice", Tahir Abbas. *Muslim Britain: Communities Under Pressure*. Londra: Zed Books, 2005.
- Aslan, Alice. *Islamophobia in Australia*. Sydney: Agora Press, 2009.
- Bakali, Naved. *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Racism through the Lived Experiences of Muslim Youth*. Rotterdam: Sense Publishers, 2016.
- Bilgili, Alper, *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017.
- Bilgili, Alper. "Beating the Turkish Hollow in the Struggle for Existence: Darwin, Social Darwinism and the Turks", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 65, 2017.
- Canatan, Kadir. "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. Ed. Kadir Canatan-Özcan Hıdır. 19-62. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2005.
- Cardwell, Richard A. "Byron and the Orient: Appropriation or Speculation?", Ed. Peter Cochran, *Byron and Orientalism*. New Castle: Cambridge Scholars Press, 2006.
- Chalabi, Mona. "Terror attacks by Muslims receive 357% more press attention, study finds", 20.06.2018, <https://www.theguardian.com/us-news/2018/jul/20/muslim-terror-attacks-press-coverage-study>, Erişim Tarihi, 16.09.2018.
- Cousin, Bruno-Tommaso Vitale. "Italian Intellectuals and the Promotion of Islamophobia after 9/11". Ed. George Morgan-Scott Poynting. *Global Islamophobia: Muslims and Moral Panic in the West*. Londra: Routledge, 2012.
- Eidelberg, Paul. "Islam:Anti-Civilization". 27.12.2016, <https://www.conservativenewsandviews.com/2016/12/27/clergy/islam-anti-civilization/>, Erişim 10 Mayıs 2018
- Fine, Jonathan. *Political Violence in Judaism, Christianity, and Islam: From Holy War to Modern Terror*, New York: Rowman & Littlefield, 2015.
- Grosfoguel, Ramón-Eric Mielants. "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 5/1, (2006).
- Harris, Sam. *İnançın Sonu*. trc. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014.
- Herranz, Alfonso Casani. "Spain", Ed. Enes Bayraklı-Farid Hafez. 465-490. *European Islamophobia Report 2015*, İstanbul: SETA, 2016.
- Iqbal, Muzaffar. *Science and Islam*. Londra: Greenwood Press, 2007.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Introduction", Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, *The Different Aspects of Islamic Culture: Culture and Learning in Islam*. Paris, UNESCO Publishing, 2003.
- Jackson, Leonie B. *Islamophobia in Britain: The Making of a Muslim Enemy*. Huddersfield: Palgrave, 2018.
- Jackson, Roy. *What is Islamic Philosophy?*. Londra: Routledge, 2014.

- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kalın, İbrahim-John L. Esposito. *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*. trc. İsmail Eriş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Kumrular, Özlem. *İslam Korkusu: Kökenleri ve Türklerin Rolü*. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- Larsson, Göran-Simon Stjernholm, "Islamophobia in Sweden: Muslim Advocacy and Hate-Crime Statistics", Douglas Pratt-Rachel Woodlock, *Fear of Muslims?: International Perspectives on Islamophobia*. Switzerland: Springer, 2016.
- Lockman, Zachary. *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Lumbard, Joseph E. B. "Introduction to the Revised Edition", Joseph E. B. Lumbard, *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*. Indiana: World Wisdom, 2009.
- Lyons, Jonathan. *Islam Through Western Eyes: From the Crusades to the War on Terrorism*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Mohamed, Yasien. "The Duties of the Teacher: Al-Isfahani's Dharia as a Source of Inspiration for al-Ghazali's Mizan al-Amal", Ed. Georges Tamer, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Leiden: Brill, 2015.
- Neil, Bronwen. "The Earliest Greek Understandings of Islam: John of Damascus and Theophanes the Confessor", d. Wendy Mayer-Bronwen Neil. *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Osborne, Samuel. "'Violence more common' in Bible than Quran, text analysis reveals", 09.02.2016, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/violence-more-common-in-bible-than-quran-text-analysis-reveals-a6863381.html>, Erişim Tarihi: 22.09.2017.
- Paterson, Andrea C. *Three Monotheistic Faiths Judaism, Christianity, Islam: An Analysis and Brief History*, Bloomington: AuthorHouse, 2009.
- Phillips, Melanie, "Islamophobia is a fiction to shut down debate", 7.5.2018, <https://www.thetimes.co.uk/article/islamophobia-is-a-fiction-to-shut-down-debate-wwtzgnc7>, Erişim Tarihi 10.11.2018.
- Ramberg, Ingrid. *Islamophobia and Its Consequences on Young People*, Directorate of Youth and Sport of the Council of Europe. Budapeşte: 2004.
- Richardson, John E. *(Mis)representing Islam: The Racism and Rhetoric of British Broadsheet Newspapers*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004.
- Shohat, Ella, Robert Stam. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge, 2014.
- Stevenson, Angus. *Oxford Dictionary of English*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Taras, Raymond. *Xenophobia and Islamophobia in Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Taslaman, Caner. *Terör'ün ve 'Cihad'ın Retoriği*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.
- Tibebe, Teshale. *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*, New York: Syracuse University Press, 2011.

Wilders, Geert, "Stop Denying the Obvious: Islam is a Problem", 26 Eylül 2014, <https://www.gatestoneinstitute.org/4733/stop-denying-the-obvious-islam-is-a-problem>, Erişim Tarihi 03 Kasım 2018.

Williams, Jennifer, "White American men are a bigger domestic terrorist threat than Muslim foreigners" 02.10.2017, <https://www.vox.com/world/2017/10/2/16396612/las-vegas-mass-shooting-terrorism-islam>, Erişim tarihi 07.06.2018.

Younge, Gary, "Trump fears terrorists, but more Americans are shot dead by toddlers", 08.02.2017, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/feb/08/trump-muslim-terrorists-gun-violence-america-deaths>, Erişim Tarihi 04.07.2018.

Mağrib'te Eş'arîlik* (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu)

Asharism in Magrib (Entry, Persons, Development and Position)

Yazar: İbrahim et-Tihâmî**

Tercüme Yapan / Interpreter

Murat AKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Zonguldak
Assistant Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Theology and History of Islamic Sects
Zonguldak, Turkey
murat.akin@beun.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1276-9215

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Tercüme / Translation
Geliş Tarihi / Received : 18 Eylül / September 2018
Kabul Tarihi / Accepted : 13 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 331-358

Atf / Cite as

İbrahim et-Tihâmî. "el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib". Trc. Murat Akın. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2018): 331-358.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Published by Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

GİRİŞ

Hamd Allah'a, salât ve selam Allah'ın resulüne, onun âline, ashabına ve onları sevenler üzerine olsun.

Değerli okuyuculara sunduğum bu çalışma, Müslüman Mağrib ile ilgili önemli konulardan bir araştırmayı içermektedir. O konu, Eş'ariyye mezhebinin Mağrib'e girişi, orada yayılması ve insanların bu ekolle ilgili tutumlarıdır. Çalışmada birinci

* Çevirisini yaptığımız bu çalışma, Dr. İbrahim et-Tihâmî'nin doktora çalışmasından ürettiği ve müstakil olarak bastırıldığı bir makalesinden oluşmaktadır. Çeviride dikkate aldığımız baskı, el-Eş'ariyye fi'l-Mağrib ismiyle Dârü Kurtuba yayinevi tarafından Cezayir'de 1427/2006 yılında müstakil basılmış olan halidir. Çalışmada parantez içerisi ve bazı açıklama gayesiyle yapılan dipnotlar hariç tüm dipnotlar yazarın verdiği şekle uygun yapılmaya çalışılmıştır. Çevirmenin yaptığı izahların sonunda "trc." yazılmaktadır.

** Dr. Cezayir Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi.

aşamada Muvahhidîn'in bölgeye gelişinden başlayarak, bölgeye hâkim olmaları ve oradaki insanları zorla Eş'ariyye mezhebine yönlendirmelerine kadar olacaktır. Bu aşamayla ilgili bilgi alınabilecek kaynakların az olması hasebiyle size bilgileri sıralamakta zorluk çekeceğimi ifade etmek isterim. Zira neredeyse yalnız terâcim kitapları, bu konuda temel kaynak olmaktadır.

Aslında bu konu doktora tezimin bir bölümünden üretilerek hazırlanmıştır. Bu konunun öneminden dolayı müstakil olarak basılmasını istedim. Çünkü bu yolla yayılması, daha çok kişiye ulaşması ve daha çok kişinin faydalanması gerçekleşmiş olacaktır.

Çalışmamda –okuyucuların da göreceği üzere- Eş'ariyye mezhebinin Mağrib'e girişini araştıran bir tarihçi ve konuyla ilgili görüşleri eleştiriye tabi tutan bir münekkit olarak görüşlerin naklinde, tartışılmasında ve onlar hakkında fikir beyan etmede objektif olmaya çalıştım. Beni bu konuyu araştırmak için motive eden birçok sebep bulunmaktaydı. Onlardan bazıları şunlardır.

Birinci olarak –yukarıda da belirttiğim gibi- konunun önemi.

İkinci olarak ilmî motivasyon ki, mütekaddimûn ve müteahhirûnun yazdıklarını inceleme ve bu konuda yazılan ilmî tezleri –eğer varsa- hassas bir şekilde sunmak.

Üçüncü olarak farklı açılardan ziyade, Mağriblilerin –akîde açısından- düşünsel yönlerini tanıtmaktır.

Çalışmada ele aldığım birçok konu bulunmaktadır. Bunlardan en önemlilerinden bazıları şunlardır.

- Eş'ariyye'nin Mağrib'e gelmesinden önce bölgedeki itikadi durum.
- İbn Tûmert'in Eş'ariyye mezhebinin yayılmasındaki rolü.
- Eş'ariyye mezhebinin Mağrib'e girişinde başlıca nedenler.
- Eş'ariyye mezhebine kazandırılan âlimler.
- Mezhebin yayılmasında kullanılan argümanlar.
- Mezhebin Mağrib'te yayılmasında rolü olan şahıslar.
- Başlangıç ve sonuç itibarıyla mezhebin konumu.

Yaptığım bu işle, büyük İslâm âleminin bir parçası olan Mağrib'te akîdenin anlaşılmasına katkı sağlamayı, aynı şekilde Allah'ın rızasına uygun ve kıyamet gününde mizanda iyiliklerim arasına katılmasını ümit ediyorum. Muhakkak ki Rabbim, kendisinden hayır umulan ve kendisinden istenilenlerin en hayırlısıdır.

Eş'ariliğin Mağrib'e Girişi ve Yayılması

Müslüman Mağrib, nassın zahirine inanma hususunda ve nasslarda belirtilen sıfatları te'vil etmeden, dil açısından delillerine bakmadan kabul etme ve

böylelikle de Allah'ın zâtı âlisini mahlûkata teşbihten ve mahlûkun sıfatlarıyla muttasıf kılmaktan tenzih kılma hususunda uzun dönem selefin görüşü üzerine devam etti. Kitap ve sünnette vech (yüz), yed (el), 'ayn (göz), nüzul (inmek), meci' (gelmek), dahk (gülmek) ve Allah'a mutlak olarak nispet edilen diğer durumlarda da selefin görüşüne bağlı kaldı. Onlar nassların zahirine bağlı kalıp karşılaştıkları fitnelerden kaçınmak için bu tür sıfatları, kudretle ve zâtla te'vil etmediler. Lakin onlar, Allah'ın (noksan sıfatlardan) münezzehten olduğuna ve sonradan yaratılanlara benzemediğine inanıyorlardı.

Bu durum, İbn Tûmert (ö. 524/1130) dönemine kadar devam etti. O, doğuya yaptığı seferden dönüşüyle insanları selefin görüşünden Eş'ariyye'nin görüşüne çevirmeye çalıştı.¹ Mağrib ve Maşrik âlimlerinden bu konuları ve dönemi, eserlerinden inceleyenler veya İbn Tûmert'ten bahsedenlerden hiç kimse yok ki onun Mağrib'in Eş'arî kelâm yöntemine dönüşünde büyük rolü olduğunu söylemesin.

Bunu (İbn Tûmert'in Mağrib'in Eş'arî kelâm yöntemine dönüşünde katkısının olduğunu) söyleyenlerden birisi en-Nâsırî'dir. O, İbn Tûmert'ten önce Mağrib'in usûl ve itikad durumundan bahsettikten sonra şöyle der: "Allah, Mağrib'i Haricî ve Rafizî fırkalarından temizledikten sonra yerlerine Ehl-i sünnet ve'l-cemaati ikame etti. Onlar da müteşabihe iman ederek, zahiri anlamdan tenzih ederek te'vile² gitmeden selefin cumhuruna tâbi oldular. Allah'a yemin olsun ki, Selef, mezheplerin en iyisi ve en faziletlisidir. Bu durum İbn Tûmert'in ortaya çıktığı döneme kadar devam etti. İbn Tûmert doğuya yolculuğa çıktı ve âlimlerden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) ve sonraki dönemde onu takip edenlerin görüşlerini aldı. Sonra Mağrib'e dönerek insanları bu mezhebin görüşlerine çağırdı. Bu mezhebe muhalefet edenlerin dalaletine hatta küfrüne hükmetti. Kendisine tâbi olmayanların tevhid ehli olmadıklarını ima ederek kendisine tâbi olanları Muvahhidîn olarak isimlendirdi."

Her ne kadar İbn Tûmert'ten önce (bu mezhep) bir şekilde Mağrip'te mevcut olsa da (özellikle) ondan sonra Mağrib uleması Eş'ariyye mezhebinin argümanlarını, yöntemlerini ve görüşlerini benimsedi.³ İbn Haldûn (ö. 808/1406) da *Mukaddime*'sinde şöyle diyerek bu meseleye işaret etmektedir: "İmam (İbn Tûmert) Mağrib'e ilimde fıskıran bir deniz, dinde gizli bir yıldız olarak döndü. O, doğuda Ehl-i sünnet'ten Eş'ariyye'nin önde gelen âlimleriyle karşılaşmıştı. Onlardan bidatler karşısında selef itikadına yardım edecek akli deliller almış ve metotlarını beğenmişti. Selefin te'vile gitmeyen ve nassları indirdiği şekliyle kabul

1 Bu genelleme eleştirilebilir. Haberi sıfatların te'vili konusunda İmam Eş'arî selef yöntemini takip etmiştir. Fakat daha sonrasındaki Eş'arî âlimleri halef yöntemini uygulamışlardır. (Trc.)

2 Açıklamak, beyan etmek anlamlarında olup istilahta kelamcılar sözün kendisine irca edildiği mana anlamını vermişlerdir. İbn Esir, Şer'î bir delile dayanarak lafzın, bir anlamının bırakılarak başka bir anlamının tercih edilmesidir demiştir. Zebidî Subkî'den naklen, sözün ondan anlaşılan açık ve gerçek anlamından başka bir anlam ile yorumlanması şeklinde açıklamışlardır.

3 Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, *el-Istiksâ li ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksa* (b.y.: ts.), 1: 63.

eden hallerinden sonra müteşabih ayet ve hadislerin te'vili konusunda onların (Eş'ariyye'nin) görüşlerine yönelmişti. Mehdî (İbn Tûmert) Mağrib'lilerin (bu anlamları) görmesini sağladı. Onları te'vil görüşüne ve Eş'ariyye'nin itikattaki görüşlerinin tamamına yönlendirdi.⁴

Bu açıklamalardan anlıyoruz ki; Mağrib akîde açısından Ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzerineydi. İbn Tûmert buraya geldikten sonra onları buradan (Ehl-i sünnetten) kelâm metoduna yöneltti ve teşvik etti. Daha önce bu düşünce münferit insanlara mahsus iken, İbn Tûmert, insanları bu yola sevk etmiştir. İşte onun ortaya çıkışı böyle bir şekildeydi.

Bu durum, bölgede daha önce az veya çok hiç Eş'arî âlimlerin etkisi olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira Allah'ın sıfatları ve isimleri ile ilgili konularda tefsir kitaplarında onların (Eş'ariyye'nin) etkisi görülmekteydi. Bu yalnız fraksiyonel yönlerle ilgiliydi. Ancak mezhebin tam manasıyla var olduğu dönemde güçlü muhalefetle karşılaştı. Bu hale getiren de doğudan döndükten sonra mezhebin görüşlerini halkın arasında yayan İbn Tûmert'tir.

Bu döneme kadar Eş'ariyye'nin bölgede olmamasının sebebi öncelikle Eş'arîliğin kendisiyle ilgili bir durumdur. Birçok âlimin sözlerinden de anlaşılacağı üzere, mezhep ilk kurucularının elleriyle tam manasıyla teşekkül etmedi. Aksine gelişmesi/oluşması İmam Cüveynî ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ile oldu.

Onların sözlerine göre, İmam Eş'arî ve arkadaşlarından önde gelenler haberi sıfatları kabul ediyorlardı. Ancak müteahhirîn âlimleri bu sıfatları nefyettiler. Öyle ki İbn Teymiye şöyle der: "Eş'arî ve onun arkadaşlarından önde gelenler şöyle derlerdi. Allah cisim olmamakla beraber, O'nun zâtı arşın üstündedir."⁵ Yine İbn Teymiye (ö. 728/1328) şöyle der "Allah'ın sıfatlarını (haberi sıfatlar) inkâr edenler Ebü'l-Meâlî (ö. 478/1085) ve onun takipçileridir. İmam Eş'arî ve onun arkadaşlarından önde gelenler haberi sıfatları nefyetsen kabul ediyorlar."⁶ Ve yine şöyle der: "Eş'arî ve onun arkadaşlarından Hasan et-Taberî⁷, Ebû Abdullah Mücahid⁸ ve Kâdî Ebî Bekr, Kur'an-ı Kerim'de belirtilen istiva, vech, yed gibi haberi sıfatların kabulünde ve te'villerinin olamayacağına ittifak ettiler. Bu konuda aslen onun (Eş'arî'nin) iki görüşü yoktur. Eş'ariyye'den kimse de ondan iki görüş olduğunu belirtmemiştir. Ona tâbi olan ve ondan sözlerini aktaranlar ve

4 İbn Haldun, *Mukadime* (Yazar tarafından eserin künyesi ve sayfası verilmemiştir. Trc.)

5 İbn Teymiye, *Minhâcû's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (1986/1406), 2: 326.

6 İbn Teymiye, *Minhâcû's-sünneti'n-Nebeviyye*, 2: 328.

7 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî, belli bir dönem Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'ye arkadaşlık yaptı. On-dan ilim öğrendi sonra da onu aktardı. İlmî derinliğine ve parlak zekâsına işaret eden birçok eser geride bıraktı. 380 yılında vefat etti. Bk. İbn Asâkir, *Tebyinü kizbi'l-müfteri*, 195-196; Tâcüddin Abdülvehhâb Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (t.y. ts.) 3: 468; Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (b.y.: ts.) 7: 234.

8 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yakub b. Mücâhid et-Tâi el-Basrî, Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'ye arkadaşlık yaptı. Bağdat'a gelip ilmi çalışmalar yapıp kelâm ilmini öğrendi. Bakillânî ondan ilim almıştır. 370 yılında vefat etmiştir. Bk. *Târihü Bağdad*, 1: 343; İbn Asâkir, *Tebyinü kizbi'l-müfteri*, 177; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü'l-alamü'n-nübela* (b.y.: ts.), 16: 305; *Şüzerâtü'z-zeheb*, 3: 47; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'z-zeheb* (b.y.: ts.), 2: 210-211.

diğerleri bunu kabul etmektedirler. Fakat onun (sonraki) tabileri için bu konuda iki görüş vardır. İlk defa sıfatları nefyetmekle tanınan Ebü'l-Meâli el-Cüveynî'dir.⁹ Sıfatların te'vili konusunda onun iki görüşü vardır. İlki *İrşad*'tadır. Sonra bu konuyu *Risâletü'n-Nizamiyye*'de ele almış, bu görüşünden vaz geçmiş ve te'vili de haram saymıştır. Te'vilin haram sayılması konusunda selefin icması olduğunu açıklamıştır. Eş'ariyye mezhebinin önde gelenleri ise sıfatları kabul edip sıfatları te'vil edenler bir yana sıfatları reddeden veya tevakkuf edenlere cevap verdiler.¹⁰

Zehebî, *Siyerü a'lamü'n-nübela* isimli faydalı eserinde İmam Bakillânî'nin (ö. 430/1012) hayatını anlatırken –ki Bakillânî Eş'ariyye'nin reislerindendir– onun Allah'ın sıfatlarını ispat konusunda selefin düşüncesi üzerine olduğunu açıklamıştır. Bu konuda Mu'tezile, Râfiziyye, Kaderiyye ve Kerrâmiyye'ye¹¹ karşı çıkıp, Hanbelîlerin yanında yer almıştır.

Bakillânî'den nakledilen şu söz de onun bu görüşünü desteklemektedir. "Allah için yed (el) ve vech (yüz) olduğunun delili nedir? diye sorulursa, ona Allah Teâlâ'nın şu ayetleri gösterilir: "Ancak, yüce ve cömert olan Rabbinin (vechi) varlığı bakidir." (er-Rahmân 55/27) "Allah: 'Ey İblis, ellerimle (kudretimle) yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Böbürlendin mi? Yoksa gururlananlardan mısın?' dedi." (Sâd 38/75)

Sonra şöyle dedi "Allah her mekânda mıdır?" dersiniz, ayette haber verildiği gibi "O'nun arşa istiva ettiği" söylenir. Diğer bir konuda da şöyle dedi "biz ümmetin dinini ve Ehl- sünnet'in sıfatları vârid olduğu şekliyle, uyarlama, sınırlandırma ve sınıflandırma yapmadan kabul ettiğini açıkladık."

İmam Zehebî bu sözleri yorumlayarak şöyle dedi. "Bu metot selefin yoludur ki, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve arkadaşları bunu açıkladı. Bu yol Kitap ve Sünnet'in naslarına teslimiyettir. Bakillânî, İbn Furek¹² (ö. 406/1015) ve Cüveynî'nin dönemine kadar böyle düşünülüyordu. Sonra Ebû Hâmid (Gazzâlî) döneminde görüş ayrılıkları ve farklılaşmalar gerçekleşti. Allah'tan af dileriz..."¹³

9 Bu görüş eleştirilebilir. Zira Cüveynî'den önce İbn Furek *Te'vilü'l-Ahbâril-Müteşabih* ve Abdulkâhîr Bağdâdî, *Usulu'd-Din* adlı eserlerinde haberi sıfatları tevil etmişlerdir. Trc. (Bk. Ebû Mansur Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimî el-Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, thk. Ahmed Semseddin (Beyrut: Dârul-Kutubî'l-İlmiyye, 1423/2002), 97, 98, 131, 132; Ayrıca Bk. Vezir Harman, *Ebû Mansûr Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin Bilgi Teoris* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 80-82.)

10 *Sahihü'l-mankûl li sarihil-ma'kûl*, 11: 2.

11 Ebu Abdullah Muhammed bin Kerram el-Sicistânî (ö. 255/869 Kudüs) tarafından kurulan inanç akımı. Sıfatlar konusunda selefle aynı düşünmeyle beraber, Allah'a cisimlik atfettiği için Mücessime'den sayılan Muhammed bin Kerram, İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarını kendine özgü bir biçimde yorumlayarak düşüncelerini sistemleştirdi. Mezhep tarihçilerince İslâm dışı mezhepler arasında değerlendirilen Kerramiyye Nişabur, Herat, Şurin ve Afşin yörelerinde izleyici buldu. Onlar hakkında bilgi için bk. *Lisanü'l-mizan*, 5: 303-356; *Mizanü'l-İtidâl*, 4: 24; İbn Hazm, *el-Faysal*, 4: 54, 2: 502

12 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Furek el-İsfahânî en-Nisâbüri (ö. 406/1015) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren, müfessir, fakih, edib, vâiz, nahivci ve şahıslar hakkında bilgisi olan bir âlim. Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfteri*, 232; *Vefâyâtü'l-ayan*, 4: 272-273; Zehebî, *Siyerü a'lamü'n-nübela*, 17: 214-216; Sübkî, *Tabakâtü's-Sübkî*, 4: 127-135.

13 Zehebî, *Siyerü a'lamü'n-nübela*, 17: 558.

Bütün bu izahatlardan anlıyoruz ki Eş'ariyye bu günkü görüşlerine birçok merhaleden sonra ulaşmıştır. Mezhebi teşekkül ettiren şahıslar selefin metodu üzerine idiler.¹⁴ Durum nasıl ilerlemiş olursa olsun bizi bu çalışmamızda ilgilendiren öncelikli konu bu mezhebin (Eş'ariyye) Müslüman Mağrib'te yayılması ve buraya hangi yollarla girdiğidir.

Şu bir gerçektir ki, Müslüman Mağrib, İbn Tümert'in davetinden önce Eş'ariyye'nin etkisiyle ilişkili olarak açık bir fikir beyan etmemiz için elimizde yeterince malumat yoktur. Ancak yine de bir takım tarih ve biyografi kitaplarında güvenilir bazı fikirlerden hareketle bu konuda bazı temel oluşturacak bilgiler görmekteyiz.

Eş'ariyye mezhebinden etkilenen bazı âlimlerin te'lifleri ve bu meseledeki görüşü tetkik için doğru çıkış yolu kabul edilen teliflerin çoğu yok ya da yok hükmündedir. Bazı araştırmacılar, bu alametler vasıtasıyla altıncı asrın başlarından itibaren Mağrib Eş'ariyyesi hakkında hüküm vermek için ileri gitmişlerdir. İbn Asâkir'in *Tebyînü kizbi'r-râvi* kitabındaki alametlere dayanan Zâhid el-Kevserî'nin örneklerini, kitapta geçen Bakillânî'nin bazı öğrencilerinin Mağrib'e gittiği ve orada ilmi yaydığı ve Kayrevan halkının kendisinden istifade ettiği ve Kayrevanda meşhur başarılı öğrencilerinin bir şey bildirmek için bıraktığı¹⁵ Uzak Afrika ülkelerinde Eş'arî metodu sünnete bağlı hale geldi ve itaat etti. Bakillânî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Abdullah b. Hâtem el-Ezerî¹⁶ gibi birçok arkadaşını Şam, Kayrevan ve Mağrib ülkelerine gönderdi. Mağrib ilim adamlarının önde gelenleri ona itaat etti ve böylece Eş'ariyye mezhebi Sicilya ve Endülüs'te yayıldı."

Mağrib'in erken dönemlerden beri Eş'ariyye mezhebiyle tanıştığında şüphe yoktur. Bu dönem (mezhebin) teşekkül ettiği dönem de olabilir. Ancak akîdede Eş'ariyye'nin görüşlerinin benimsenmesi İbn Tümert'ten sonra olmuştur. Ondan önce ferd (azınlık) olarak sınırlı bir şekilde bu görüş vardı. Ancak İbn Hazm, *Faysal*'ında Sicilya ve Kayrevan'da Eş'arîlerin bulunduğunu daha sonra yayıldığını belirtir –Hamd âlemlerin Rabbine olsun-¹⁷

Bu çalışmada bu işaretler doğrultusunda Eş'ariyye'nin Mağrib'e girişini ve orada yayılmasını açık bir şekilde ortaya koymaya çalışacağım.

14 İmam Eş'arî ile Eş'ariyye'yi bir birinden ayırmak gerekir. Eş'arî selefin görüşleri üzerine iken, onun takipçileri birçok konuda ondan farklı düşünerek ayrı deliller sunmuşlardır. İbn Teymiye "Eş'ariyye'nin İmam Eş'arî'ye muhalefet ettiğini ve Allah'ın varlığı konusunda cevher ve araz gibi kavramlar üzerinden yürüdüklerini söyleyerek Eş'arî'nin bunları bidat olarak gördüğünü açıklamıştır."

15 İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî*, 120, 217.

16 Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Abdullah b. Hâtem el-Ezerî-Azerbeycan'a nisbetle hemze ve ze harflerinin fethasıyla okunur. Nahivciler bunun ezr ve beycan'dan mürekkep olduğunu söyleyerek, ze harfinin sükûnuyla (el-Ezrî) okunacağını da belirtmişlerdir- Kayrevan'lı Eş'arî mütekellimlerinden olup Bakillânî'nin öğrencilerindedir. Mağrib'e gelip, vefat yılı olan 423'e kadar orayı kendisine vatan edinmiştir. Bk. *Tertibül-medârik*, 2: 586-589; *Mu'cemül-buldan*, 1: 159; *Tâcü'l-arus*, 9: 119.

17 İbn Hazm, *el-Faysal*, 4: 204.

Kayrevan, Eş'ariyye'nin kabul edildiği ve yayıldığı ana merkez konumundaydı. H. 5. Asrın ortalarından önce burası Endülüs'ün de içinde olduğu Mağrib'in tüm bölgeleri içinde ilmin ışığı (merkezi) konumundaydı. Öyle ki tüm bölgelerden buraya ilim için geliyorlardı. Bölgenin kendi içerisinde veya doğu bölgesinde (fark etmez) durum aynı şekildeydi. Aynı zamanda Kayrevan, batılılar için de doğuya yapılan ilmi yolculuklarda önemli bir merkezdi. Zira onların yolculuklarında uğradıkları bir yerdı. Onların doğuya gidiş ve dönüşlerinde uğradıkları ve bunun neticesinde birçok ilim aldıkları ve o ilimle mücehhez olmalarına sebep âlimlerle karşılaştıkları bir yerdı.

Mağrib'te Eş'ariyye çekirdeği (tohumu) -bazı araştırmacıların da işaret ettiği gibi- farklı fırkalarla tartışmalar esnasında, Eş'ariyye'nin kendisiyle meşhur olduğu istidlal metotlarına ihtiyaç neticesinde ortaya çıktı.

Mağrib'te Haricîler, Şia ve Mu'tezile gibi farklı fırkalar bulunuyordu. Mağrib'liler doğuya hac için sefere çıktıklarında Eş'arî âlimlerle karşılaştılar. Mağrib'te bilinen ilk Eş'arî âlim Kalanisî olarak bilinen İbrahim b. Abdullah ez-Zübeyr'dir (ö. 359). Şia'ya karşı güçlü duruşuyla tanınmaktadır ki bundan dolayı da kendisine eziyetler yapılmıştır. Berzulî (ö. 844)¹⁸, onun Eş'arî âlimlerinden olduğunu belirtmekte olup Kayrevan'a giren bazı Eş'arî görüşleri ona dayandırmaktadır.¹⁹

Erken dönemlerde Eş'arî âlimlerinden bilinen diğer biri ise Ebû Meymüne Derrâs b. İsmail el-Fâsî'dir (ö. 357).²⁰ Bu şahıs doğuya sefere çıkıp orada Eş'arî âlimlerinin önde gelenleriyle karşılaşmış, onlardan ilim alarak Kayrevan'a dönmüş ve öğrendiklerini oradakilere öğretmiştir. Sonra Fas'a yerleşmiş ve bu ilimleri orada yaymıştır.

İmam İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386) de doğuya yolculuklar yapıp orada Eş'ariyye'nin önde gelen âlimleriyle karşılaşmıştır. Onlardan yukarıda kendisinden bahsettiğimiz Derrâs b. İsmail ve Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdî'l-mü'min²¹ gibi kişilerden dersler almıştır.

Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mücahid (ö. 370) ile Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin talebeleri arasında sıkı bir bağ olduğu gibi, ikisinin arasında da ilmi alış veriş ve kitapların alıp verilmesi de bulunmaktaydı. Bakıllânî "Şeyhimiz" diyerek ondan bahsetmektedir.²²

18 el-Berzulî diye meşhur, Ahmed b. Muhammed b. El-Mu'tel el-Belvî el-Kayrevânî el-Malikî isimli kişidir. Fakih olmakla beraber birçok ilim dalında bilgisi vardı. Kahire'ye yaptığı yolculuktan döndükten sonra Zeytuniye Camisinde fetva verip vaaz etmiştir. 844 yılında Tunus'ta vefat etmiştir. *en-Nevâzil ve'l-Fetâvâ* onun eserlerindedir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed el-Hebib el-Hayle, *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye* (Tunus: 1970), 245; *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 1: 433; *Mu'cemü'l-Müellifin*, 2: 158; *Terâcümü'l-müellifin et-Tünüsüyyin*, 1: 115-118.

19 İbn Tümert, Berzulî'den *Câmiu mesâil'i-ahkam*'da nakletmektedir, 434.

20 Ebû Meymüne Derrâs b. İsmail el-Fâsî, fakih olup iyilikleriyle tanınan birisiydi. Hac yolculuğunda İbn Ebî Mattar, İbn Lübân ve diğer âlimlerle tanışmış onlardan dersler dinlemiştir. Ondan da el-Kâbisî ve İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ders almıştır. O Sahnûn şehrinden Fas'a mezhebi (Eş'ariyye) getiren ilk kişilerdendir. 357 yılında vefat etmiştir. Bk. *Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye*, 103; *el-Fikrül-Islamî*, 4: 115, 125.

21 Onun hayatı hakkında kaynak bulamadım.

22 Bk. *Meâlimü'l-İman*, 3: 112; *Tertübü'l-medârik*, 2: 477.

İbn Mücahid'in "*Risâletü fi mâ iltemesehu Fühahâü Ehli's-siğari min şerhi usûli mezâhibi'l-müteabbidin li'l-kitabi ve's-sünneti*"²³ isimli eseri Mağrib'e giren kitaplardandır. Âlimler "*er-Risâletü fi ukûdi Ehli's-sünneti*" isimli eseri, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin Mu'tezile'ye reddiye olarak yazdığı bir kaynak olarak belirtmektedirler. Eserde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî zikredilip, savunulmakta ve Mu'tezile'nin ona nispet ettiklerinden beri olduğu belirtilmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, hakkında söylediği şu söz onlardandır: "O (Eş'arî), bidat ehli Kaderiyye ve Cehmiyye'nin görüşlerine karşılık sünnete bağlı kalırdı." Ve yine Eş'arî âlimlerine yapılan lanet hakkında şöyle dedi: "Kim Eş'arî âlimlerine lanet ederse o lanet onlara döner. Kim ki lanete ehil olmayan birisine lanet ederse lanet onun üzerinde gerçekleşir. Âlimler furuâtın destekçileridir, Eş'arîler ise dinin savunucularıdır."²⁴ Buna rağmen kitabında yakından veya uzaktan Eş'ariyye'nin etkisini görmek mümkün değildir. Zira selefin metodu üzerine olup kelimadan nefret ediyordu.

Bakillânî'nin (ö. 403) doğuda Eş'ariyye'nin sancağının yayılmasında büyük payı olduğu gibi Mağrib'te de yayılmasında katkısı vardır. Bunun sebebi onun usulde Eş'arî, fûruda Malîkî mezhebi üzerine olmasıdır. Dolayısıyla Mağrib'te ilim almaya yönelenler ondan Malîkî mezhebini ve Eş'ariyye metodunu aynı anda alıyorlardı. Mağrib ehli Bakillânî'den etkilenip onu takdir ettiler. Böylelikle onunla ilmi meseleleri ve yeni hadiseleri tartıştılar.

Bakillânî'den, Mağrib'li tüm âlimler istifade etti. Onlardan Dîbacî ve İbn Sâbûnî diye meşhur Abdü'l-Celîl Ebî Bekir er-Reb'î'yi belirtmek isteriz.²⁵ O, belli bir süre Bakillânî ile arkadaşlık yaptıktan sonra Mağrib'e dönüp itikadî konular hakkında bir risale telif etti.²⁶

Bakillânî'den ders alan Mağrib'in meşhur âlimlerinin Eş'ariyye'nin görüşlerinin yayılmasında etkili rolleri vardır. Onlardan biri olan Ebû İmrân el-Fâsî²⁷ (ö. 430) hicri 399 senesinde Bağdat'a yolculuk yaptı. Orada zekâ ve hafızasına hayran kaldığı Bakillânî'den mezhebin metodunu öğrendi. Kayrevan'a döndüğünde ilmini gören insanlar her yönden ona yöneldiler.²⁸

Zehebî onun hakkında "aklî ilimleri 399 senesinde Bakillânî'den aldı" demektedir. Ve onun Bâkılânî ile karşılaşmasında şöyle dediğini aktarır: "Bağdat'a yolculuk yaptım, orada Bakillânî'nin ilim meclisine gittim. Usulde, fıkhıta ve toplumsal hayat hakkında onun ilmini görünce; kendimi ayıpladım ve dedim ki "ben ilimden hiçbir şey bilmiyorum." Sonra oradan bir mübtedî gibi döndüm."²⁹

23 Bk. İbn Hayr, *Fihrist* (b.y.: ts.) 257-258.

24 İbn Teymiye, *Mecmûu' fetâvâ*, 4: 16.

25 İbnü'l-Abâr, *et-Tekmilâtü's-sile* (Madrid: 1817)

26 İbnü'l-Abâr, *et-Tekmilâ*,

27 İmâm Ebû İmrân Mûsa b. İsa b. Ebî Hâc el-Berberî el-Fâsî el-Ğafcûmî ez-Zenâtî, Endülüs'e yolculukları olmuş ve birkaç defa hac ibadetini yapmış ve bu vesileyle tanıştığı Bâkılânî'den aklî dersler almış 430 yılında vefat etmiştir.

28 Bk. *Tertibü'l-medârik*, 2: 703; *Medâlimü'l-ıman*, 3: 160.

29 *Tertibü'l-medârik*, 2: 587.

Bakillânî gibi, onun öğrencilerinin de Eş'ariyye'nin Mağrib'te yayılmasında önemli rolleri vardır. Onlardan iki tanesi son derece önemlidir. Onlardan birincisi Ebû Tâhir el-Bağdâdî en-Nâsik el-Vâiz'dir.³⁰ Ebû Tâhir, kelâm ilminde derinlik sahibiydi. Hatta hakkında Ebû İmrân el-Fâsî şöyle demiştir: "Eğer kelâm, taylesan elbisesi olsaydı onu ancak Ebû Tâhir giyerdi."³¹ Kayrevan'da usulde zikredilen tüm âlimler ondan ders almışlardır. Aynı zamanda Endülüs âlimleri de ondan ders almışlardır. Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asilî (ö. 392) onlardan birisidir.³² O, kelâm ve nazar ilminde bir âlim olup Endülüs'teki âlimlerin tanıdığı birisidir. Ancak biz onun eserlerine ulaşamadığımızdan Eş'arilik'teki yerini/konumunu bilmemekteyiz.³³

Bakillânî'nin Mağrib'e gönderdiği ikinci talebesi ise Kayrevan'a yerleşip orayı yurt edinen Hüseyin b. Abdillâh b. Hâtemî'l-Ezrî'dir. Onun oraya yerleşmesinin sebebi İbn Asâkir'in de dediği gibi: "Bakillânî önce onu Dimaşk'a gönderdi. Orada Dimaşk camisinde Ebû'l-Hasan bin Davud'un³⁴ halkasında bir ilim meclisi kurdu. O mecliste tevhide anlattı. Ma'bûd'un eksikliklerden münezzehe olduğunu söyledi. O'ndan teşbih ve tahdidi (sınırlandırmayı) nefyetti. Dimaşk'lılar onun sohbetinden çıkarken "bir! bir!" diyerek çıkıyorlardı. Dimaşk'ta belli bir müddet kaldıktan sonra Mağrib'e yöneldi. Orada ilmi yaydı ve ölene kadar da Kayrevan'ı vatan edindi."³⁵ O, ilim ve edeb sahibiydi. Kâdî İyâz, onun hakkında şöyle der: "Bakillânî'nin talebelerinden Ebû Abdillâh el-Ezrî, Mağrib'e göç eden Eş'arî âlimlerinin büyüklerindedir."³⁶ Birçok eser yazdı. *Kitâbü'n fi menâkibi'l-Bakillânî* onlardan birisidir. Ali es-Sukunî, *Fî uyûni'l-münâzarât* isimli eserde ondan bahsetmekte ve onun *Kitâbü'l-lüma' fi usuli'l-fıkh* diye bir eserinin de olduğunu bildirmektedir.

Mağrib'te büyük bir topluluk bu adamdan ders almıştır. Eş'ariliğin Mağrib'te yayılmasında en büyük rol bu topluluğa aittir. Bu topluluk sayesinde insanlar Ebû İmrân el-Fâsî'yi –önceki sayfalarda ondan bahsettik-, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed el-Karşî el-Kayrevânî'yi³⁷ ve Abdü'l-Celîl ed-Dibâcî el-Kayrevânî'yi³⁸

30 Onun hayatı hakkında kaynak bulamadım.

31 İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 121.

32 Bu âlim Kurtuba'lı Mâlikî fakihlerinden birisidir. el-Ülevî ve İbn Meşşâd'tan fıkıh dersleri almıştır. Sonra doğuya ve hacca yolculuk yapmıştır. Ebherî ve Dârekutnî'den dersler almıştır. Zaragoza kadılığını üstlenmiştir. 392 yılında vefat etmiştir. Bk. *Târihü Ulemâi Endülüs*, 1: 249; *Tertibü'l-medârik*, 2: 642-644; Zehebi, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 6: 560-561; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1: 433-435.

33 Neccâr, *İbn Tümert*, 437.

34 Ebû'l-Hasan Ali b. Davud el-Makrî ed-Dârânî ed-Dimeşkî, Dimeşk mescidinin imamı olup Eş'arî'nin mezhebi üzerinedi. Babası Hıristiyan olup sonradan Müslüman olmuştu. Onun ceddinden Müslüman kimse yoktu. 401 de vefat etmiştir. Hayatın hakkında bilgi için bk. İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 214-217.

35 İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 216-217.

36 *Tertibü'l-medârik*, 2: 586-589.

37 Onun hayatı hakkında kaynak bulamadım.

38 Kâdî İyâz, *el-Gunye* (b.y.: ts.) 76.

tanıdı. İbn Küdyeti'l-Kayrevânî³⁹ diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Atîk b. Ebî Nasr Hibetullah b. Ali b. Malik et-Temîmî el-Mütekellim el-Eş'arî, el-Ezrî'den ders aldı ve Bağdat'a ilmi yolculuk yaptı.

O, Eş'ariyye mezhebini bilen ve ona sıkıca bağlı olan birisiydi. es-Silefi,⁴⁰ onun hakkında şöyle der: "O, kelimada kendisine müracaat edilen birisiydi. Onunla Hanbelîler arasında bir tartışma gerçekleşti ve ona eziyet edildi. Ona istiva meselesini sordum. Şöyle dedi: Eş'arîler için iki durum var ki, o, nasta gelen şekliyle alır, tefsirini yapmaz."⁴¹

Onun talebeleri aynı zamanda onun kelimadan da etkilendiler. Talebelerinden Ebû'l-Kâsım Abdü'l-Hâlik b. Abdullah es-Suyûrî el-Kayrevânî (ö. 460)'nin⁴² Mâlîkî mezhebinin muhafazasında son derece önemli bir yeri vardır.

Bakillânî'nin Mağrib'e Eş'arîliğin yayılması için gönderdiği veya kendisine gelip ilim aldıktan sonra oraya dönenlerin yanı sıra bütün toplulukların bu bağlamda (yani Eş'arîliğin yayılmasında) açık bir şekilde rolleri bulunmaktadır.

Öğrencilerinin yanı sıra onun (Bakillânî) kitapları ve risâleleri de bölgeye girdi. *Risâletü'l-hürreti* isimli eseri gibi ki bu *el-İnsâf* olarak basılmıştır.⁴³ Öyle ki bu eser Mağrib'te elden ele dolaşıyordu.

İbn Verd⁴⁴ diye bilinen Ahmed b. Muhammed et-Temimî, Bakillânî'nin kitaplarının el-Mervezî'nin (ö. 463) kızı⁴⁵ tarafından rivayet edildiğini belirtmektedir.

39 Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Atîk b. Ebî Nasr Hibetullah b. Ali b. Malik et-Temimî el-Kayrevânî, el-Ezrî'den ders almış doğuya yolculuk yapmış ve Bağdat'ta Abdü'l-Bâki b. Muhammed el-İtar'dan ders dinlemiştir. Vefat ettiği 8 zilhicce 512 yılına kadar Bağdat'ta kalmıştır. O, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile beraber Kerh'nin dış cadde-lerinde Revâya'ya defnedilmiştir. Hayatı hakkında bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 19: 417-418; İbnü'l-Cezeri, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2: 195-196.

40 Bu isim, Sin harfinin kesrası ve lam harfinin fethasıyla okunur. O, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi el-İsbehânî'dir. Zehebî onun hakkında şöyle der: "O, dinde ve ilimde güvenilir birisidir." 576 yılında vefat etmiştir. Hayatı hakkında bilgi için bk. *Tezkiretü'l-hüffâz*, 1298-1304; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (b.y.: ts.), 12: 309; *Vefâyâtü'l-A'yân*, 1: 105-107 ve diğer bazı kaynaklar.

41 Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 19: 418.

42 Ebû'l-Kâsım Abdü'l-Halik b. Abdü'l-Varis el-Mağribî es-Suyûrî el-Kayrevânî Malîkî imamlarındandır. Fıkıh bilgisi geniş olan bu âlim aynı zamanda zâhid birisiydi. 460 yılında vefat etmiştir. es-Suyûrî, sin harfinin zammesiyle okunur. Bu nisbet suyurî işini yapmasından dolayı verildi. Suyurî, derileri kesip semerler üzerine konulan kısmın yapılma işlemidir. Hayatı hakkında bilgi için bk. *Tertibü'l-medârik*, 2: 270-271; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 2: 22; Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 18: 213; Şeceretü'n-nürî'z-zekiyye, 1: 116.

43 Bu kitabın birinci baskısı eş-Şeyh Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî'nin tahkiki ile Müessesetü'l-Halîcî matbaasında yapıldı. İkinci baskısı ise 1382/1963 yılında yapıldı.

44 Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Muhammed b. Ömer et-Temimî, İbn Verd diye bilinmektedir. Aslında o (İbn Verd) onun dayısıdır. Ona nispet edilmesi daha ağır gelmiştir. Onun babası Kayrevan'lıydı. Titiz çalışması ve fıkıh hükümlerini istinbatıyla meşhurdur. Bakillânî'nin kitapları el-Mervezî'nin kızı vasıtasıyla ondan rivayetle yapıldı. 465 yılında doğup, ramazan ayında 540 yılında da vefat etmiştir. Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Âbâr, *el-Mu'cemü fi ashâbi'l-Kâdi el-İmam Ebî Ali* (b.y.: ts.), 23-24. (Bu dipnotta bazı yerlerin silik çıkmış olmasından dolayı okuyamadık trc.)

45 O, değerli bir âlimdir. Ahmed b. Muhammed b. Hâtem el-Mervezî'nin kızıdır. Birçok büyük âlimden dersler almıştır. Evlenmeyip 463 yılında bekâr olarak vefat etmiştir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 18: 233-235; İbnü'l-Cevzi, *el-Müntezam*, 8: 270; *Şüzerâtü'z-zehab*, 3: 314.

Bakillânî'nin Mağrib'te okunan diğer bir eseri ise *Kitâbü't-temhîd*'tir. Onu el-Ezrî okutuyordu. Böylelikle biz Bakillânî'nin Mağrib ehli tarafından nasıl sevildiğini/beğenildiğini görmüş olduk. Bu durum öyle bir aşamaya gelmişti ki yaşanan yeni olaylarda, ona birileri gönderilir ve ondan fetva istenirdi.

İbn Fûrek'in de kitabı Mağrib'te revaçtaydı. Özellikle *Te'vilü müşkili'l-hadis* isimli eseri ki bu eser, doğuya ilmi yolculuk eden âlimler vasıtasıyla Mağrib'e getirilmişti. *Te'vilü müşkili'l-hadis* kitabı İbn Hayr el-İşbilî'nin (ö. 575)⁴⁶ Ebû Ca'fer en-Nahvî'den (ö. 543)⁴⁷ rivayet ettiği eserdir.

İbnü'l-Mursî (ö. 538)⁴⁸, diye bilinen Abdullah b. Muhammed en-Nefezi, Muhammed b. Muhammed b. el-Me'mûnî'den bizzat kitabı okumakla beraber onu el-Hilyânî diye bilinen Abdurrahman b. Ahmed el-Kaysî'ye rivayet etmiştir.

İbn Fûrek'in *Kitâbü'itikâdi'l-Müvahhidin*⁴⁹ isimli kitabı da aynı şekilde Mağrib'te tedavüldeydi. Aynı şekilde bu kitap İbn Fûrek'in talebelerinden Abdurrahim b. Ğayyâs et-Temimî el-Hâfiz (ö. 471)⁵⁰ tarafından Endülüs'e de girmiştir.

Eş'ariliğin Mağrib'te yayılmasında rolü olan âlimlerden birisi de Ebu Zer el-Herevî'dir (ö. 434).⁵¹ O, Mağrib ehline bu mezhebi öğreten ve onlar arasında yayan birisidir. İbn Teymiye, el-Hüseyn b. Ebî İmâmeti'l-Mâlikî'den⁵² naklederek onun şöyle dediğini bildirir: "Babamdan, kelamı Mekke'den Mağrib'e taşıyan ve yayan ilk kişinin Ebû Zer el-Herevî olduğunu işittim."⁵³

Ebû Zer el-Herevî, Mağrib'te usulde Eş'ariliğin fûruda Mâlikî mezhebinin birleşmesini isteyen ilim talebelerinin kendisine yöneldiği kişidir. Öyle ki İbn Teymiye (bu konuda) şöyle der: "Mağrib ehli Ebû Zer el-Herevî'ye gelip ondan hadis öğreniyorlardı ve (aynı zamanda) Eş'ariyye'nin metodunu alıyorlardı."⁵⁴

İmam Zehebî, Ebû Zer el-Herevî'nin biyografisinde onun hakkında şöyle der: "o, kelamı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den ve Bakillânî'den aldı. Onu Mekke'de yaydı.

46 Ebû Bekr Muhammed b. Hayr, İşbilî şehrendir. 502 yılında doğdu. Ebû Şerih b. Muhammed b. Şerih ve diğer bazı âlimlerden dersler aldı. Endülüs'ün birçok şehri gezdi. Ömrünün sonlarına doğru üstlendiği Kurtuba mecidinin imamlığını vefatına kadar devam etti. Bk. *Büğyetü'l-Mültemis*, 62; Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 21: 80-86; *Şüzerâtü'z-zeheb*, 4: 252; Abdül-Hay el-Kinânî, *Fihri'sü'l-Fehâris*, 1: 286.

47 İbn Hayr, *Fihrist*, 199.

48 İbnü'l-Mursî şeklinde bilinmekle beraber asıl ismi, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammaed el-Hatib'tir. Birçok âlimden dersler aldığı gibi birçok âlime de serler vermiştir. 453 yılında doğup 538 yılında da vefat etmiştir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Kâdi İyaz, *el-Ġunye*, 156-157; İbnü'l-Âbâr, *el-Mu'cemü li ashâbi'l-Kâdi el-İmam Ebî Ali*, 214-217.

49 Bk. İbn Hayr, *Fihrist*, 256.

50 Bk. İbn Hayr, *Fihrist*, 256.

51 Ebu Zer Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî el-Mâlikî güvenilir bir hafızdı (hadîscyîdi trc.) Bağdat'a bazı âlimlerden dersler aldı. Sonra Mekke'ye gidip orada belli bir müddet kaldıktan sonra bir arapla evlendi. Denilir ki, o her hac mevsiminde Meke'de kalıp ve hadisle meşgul olur sonra memleketine dönerdi. 356 yılında doğup 434 yılında da vefat etmiştir. Bk. *Tebî'inü kizbi'l-müfteri*, 255-256; Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 17: 544-563; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 50-51; *Şüzerâtü'z-zeheb*, 3: 254.

52 Hayatı hakkında bilgi bulamadım.

53 İbn Teymiye, *Der'ü Teârüzi'l-akli ve'n-nakli* (b.y.: ts.), 2: 101.

54 İbn Teymiye, *Der'ü Teârüzi'l-akli ve'n-nakli*, 2: 101-102.

Ondan da Mağrib'liler Mağrib'e ve Endülüs'e taşındılar. Mağrib ehli bu görüşleri kelama dalmadan kabul ettiler. Fıkıh, hadis ve Arapça dilini öğrendiler, ama aklı ilimlere dalmadılar.⁵⁵

İmam İbn Kesir de Ebû Zer el-Herevî ile Mağrib ve onun eserleri arasındaki ilişkiyi te'yid ederek şöyle der: "Mağrib'liler Eş'âriliği Ebû Zer el-Herevî'den aldılar."⁵⁶ el-Herevî'den ders alanlardan birisi de yukarıda kendisinden bahsettiğimiz İmam Ebû İmrân el-Fâsî'dir ki onunla doğuya yaptığı yolculukta tanışmıştı. Dönüşünden sonra mezhebin Mağrib'te yayılmasını gerçekleştirdi. Onun (Bâkılânî'nin) kitapları onun eliyle revaca ulaştı ve yayılıp çoğaldı.⁵⁷ İmrân el-Fâsî'den bu mezhebi/ilmi alan Mağrib'in meşhur âlimlerinden birisi de Ebû Muhammed Abdülhamid b. Muhammed es-Sâîğ'dir (ö. 486).⁵⁸ O, fakih ve usulcü idi. Bu ilmin Kayrevan'dan Mehdiyye'ye açılmasına fırsat veren, onun anlayışlı talebeleri içerisinde biri olan ve ondan aldığı ilimle Mağrib'te Maliki ve Eş'ârîyye mezhebinin öne çıkan âlimlerinden biri de İmam el-Mâzirî'dir.⁵⁹

Mağrib'te Ebû Zer el-Herevî'den ders alanlardan bir diğeri ise Muhammed b. Sa'devî (ö. 486)⁶⁰ ve ondan üç yıl kelâm dersi alan İmam Ebü'l-Velid el-Bâcî'dir.⁶¹

İmam Ebü'l-Hasan el-Kâbisî'nin Bakılânî'nin talebeleriyle özellikle de Ebû Zer el-Herevî ile ilmi bir ilişkisi bulunmaktadır. O, Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'yi çok överdi. Öyle ki onun fazileti ve imameti hakkında bir risalesi bulunmaktadır. O risalesinde şu bilgiler bulunmaktadır: "biliniz ki Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî kelâm ilmiyle sünnetlerin izahını, sübutunu ve ona yönelen şüpheleri gidermektedir. Onun anlayışı Allah'ın fazlındandır. Onun korkusu Allah'ın yeminini gizleyenlerdendir. Ebü'l-Hasan ancak hakkın ikamesine yardımcı olandır. Ehl-i insaftan onun faziletini yeren kimse görmedik. Onun asrında ve diğer asırlarda ondan etkilenmeyen kimse yoktur. Ehl-i hak ondan sonra Allah'ın emrini ikame hususunda onun yolunu tuttular ve var güçleriyle Allah'ın dinini korudular." Sonra Eş'ârî'ye yapılan ithamlara cevap vererek onun bunlardan beri olduğunu açıklamıştır. "sizin sözlünüze gelince eğer tevhid, İmam Eş'ârî'nin sözleriyle tamamlanmadığını söylüyorsanız, o zaman onun söylediğinde Ehl-i haktan çıkacağı sözünü de biliyorsunuzdur. Sizden kim

55 Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 17: 557.

56 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 50.

57 *Me'âlimü'l-ıman*, 3: 152.

58 Kayrevan'lı Maliki fakihlerinden olup Susa'da (Tunus'ta bir şehir trc.) yaşamıştır. Ali es-Suyûrî ve Ebi İmrân el-Fâsî'den dersler almıştır. 486 yılında vefat etmiştir. Bk. *Me'âlimü'l-ıman*, 3: 200.

59 İmam Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer el-Mâzirî, Afrikalı'dır. İctihatta bulunma seviyesine ulaşmıştır. Fıkıhın yanı sıra hadis, usul tıb alanında derin bilgiye sahiptir. *el-Mu'lem bi fevâidü'l-Müslim* adıyla bilinen, *Şerhu Sahihü Müslim ve Şerhu'l-Burhan li'l-Cüveynî* Onun kitaplarındandır. 536 yılında vefat etti. Bk. İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 2: 250-252; *Vefayâtü'l-a'yan*, 4: 285; Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 20: 104-107; *Ezhârü'r-riyad*, 3: 165.

60 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'devî b. Ali b. Bilal el-Karavî, Kayrevan'da ders almış ve okutmuştur. Mekke'ye hac için gittiğinde orada Ebû Zer el-Herevî'den ve başka âlimlerden ders almıştır. Mısır'da da ders dinlemiştir. Fıkhi meseleleri ezbere bilen bir fakihti. Aynı zamanda bir tüccardı. 486 yılında vefat etmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2: 799-800; *Me'âlimü'l-ıman*, 3: 198.

61 Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 18: 537; Makrî el-Tilimsânî, *Nefhü't-tayyib min ğusni'l-Endülüsî'r-ratib* (b.y.: ts.), 2: 69.

bunu Eş'arî'ye nispet ederse onun hakkında söylenen şu sözü iptal etmiş olur. "o öldüğü gün Ehl-i sünnet ona ağlarken Ehl-i bidat onun ölümüyle rahatlıyordu. O bu vasıftan başka bir vasıfla bilinmemektedir."⁶²

Onun (el-Kâbisî'nin) İman hakkında söylediği şeyler Eş'ariyye'den etkilendiğini göstermektedir: "Zira iman, kalbin tasdiki olup organlarla amel etmek imandan cüz değildir."⁶³

Eş'ariyye mezhebinin görüşlerinin Mağrib'te yayılmasında önemli rolü ve etkisi olan bir diğer âlim ise Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî'dir (ö. 478). Bölgede onun kitaplarının da önemli bir etkisi vardı. Öyle ki Mağrib âlimleri onun kitaplarına, şerhler yaparak ve derslerde okutarak önem verdiler. Özellikle *Kitâbü'l-irşâd*⁶⁴ ve *Kitâbü'l-burhân*'dan⁶⁵ son derece etkilenmiş ve onlar hakkında övücü sözler söylemişlerdir. Onu övenlerden biri Muhammed b. Halef b. Musa el-Ensârî el-Evsi el-Bîrî'dir (ö. 537).⁶⁶ (O, bir şiirinde Meâlî hakkında şöyle der. Trc.)

Mürekkeb (kalem) sevgisi Ebü'l-Meâlî diye çağrılır

Ona ittibamdan dolayı beni küçümsemeyin

Ben onun sevgisinden dolayı hasardayım (hastayım)

Onun ismini anarak beni rahatlatın

Bu adam (el-Cüveynî), bir kalamcı olup Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerine bağlı mütekellim metoduna muvafık bir kalamcıydı. Usul ve itikat kitaplarıyla meşguldü. Onun itikada dair kitapları bulunmaktadır. *Kitâbü'l-beyân fi'l-keîâm ale'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-usûl ilâ ma'rîfetillahi ve nübüvveti'r-rasûli* ve *Risâletü fi'l-beyân an hakikati'l-imân* kitapları bunlardandır.⁶⁷

Cüveynî'nin eserleri, âlimler tarafından şerh edilmeye başlanmıştı. Mesela Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman b. Dahhâk el-Fezârî el-Girnâtî (ö. 522)⁶⁸, *Kitâbü'l-irşâd'ı Menhecü's-sedâd fi şerhi'l-irşâd* ismiyle şerh etti. Yine aynı eseri İskenderiye'de oturan Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kureşî el-Mahzûmî, *el-Mihâd fi şerhi'l-irşâd* ismiyle şerh

62 İbn Asâkir, *Tebyinü kizbü'l-müfteri*, 122-123.

63 Neccâr, *İbn Tümert*, 435.

64 *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, Mektebetü'l-Hanecî'de 1369/1950 yılında Dr. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdü'l-Mün'im Abdü'l-Hamid'in tahkikiyle basıldı.

65 *Kitâbü'l-burhan fi usûli'l-fıkıh*, iki cilt halinde Dr. Abdü'l-Azim ed-Dib'in tahkikiyle Katar Vakıflar Bakanlığı tarafından 1399 yılında ilk baskısı yapıldı.

66 Abdullah Muhammed b. Halef b. Müsa el-Ensârî el-Evsi el-Bîrî, kelâm ilmini Ebû Bekir b. el-Hasan el-Murâdî ve diğer bazı hocalardan almıştı. Endülüs âlimleri üzerinde etkisi olmuştur. Ondan bahsetmişlerdir. Onun kelim, edebiyat ve tıpta bilgisi vardı. *en-Nüketü ve'l-Emâlî fi'r-red ale'l-Gazzâlî* ve *Şerhu ala Sahihî'l-Buhârî* onun kitaplarındandır. 457 yılında doğup 537 yılında vefat etmiştir.

67 İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmilâ*, 6: 19

68 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman b. Dahhâk el-Fezârî, İbnü'l-bakarî, önemli bir muhad-dis olup, ravilerin tabakalarını onların adalet ve cerh yönlerini iyi biliyordu. Sahih hadisi zayıfından ayırıyordu. Aynı zamanda kelâm ve usulü'l-fıkıhta mahirdi. 509 yılında doğup 552 yılında da vefat etmiştir.

etti. Bu şahıs Cüveynî'nin görüşlerinden etkilenmiş ve onun kitaplarına önem vermiştir. Bu kitapları Ebû Ali b. Muhammed b. el-Hadramî'den almıştı. Kelâm ve usul derslerini de Ebû Muhammed el-Hanefî ve Ebû Bekr et-Tartûşî ve diğer bazı âlimlerden almıştır.⁶⁹

Cüveynî'nin *el-Burhân fi usulî'l-fıkh* eserini ise Mağrib'lilerden el-İmâm el-Mâzirî (ö. 536) şerh etti. Burada Ehl-i sünnete muhalefet ettiği bazı meselelerde Cüveynî'yi eleştirdi. O eleştirilerden birisi şöyledir: "mütekellimûn renkler gibi cinslerin sınırlandırılması konusunda tereddüt ettiler. Dogmatikler, her cinsin tüm fertlerinde olduğu gibi cinslerin imkân açısından sınırsız olduğunu söylediler. Orta yolu tutanlar ise onun sınırlı olup olmadığını bilmiyoruz, dediler. Onların görüşlerini basiret ve araştırma üzerine ispat edemediler. Cinslerin sınırlı olduğunu söyleyenler, bunu Allah'ın ilmiyle ilişkilendirdiler. Bu durum imkânsızdır."⁷⁰

Cahiller bunu inkâr ettiler, burun kıvırdılar ve dediler ki, "el-Bârî Teâlâ tafsilatlı olarak son bulmayan şeyleri bilir." Onların akıllarını ayıpladık ve bu fennin sıfatların ahkâmı üzerine uyarlanmasını muhal gördük. Kısaca Allah Teâlâ'nın ilmi eğer sonsuz cevherlere tealluk edince son bulmaz. Çünkü sonsuz olanı varlığa çıkarmış ve bu sözdeki değişik türlerdeki ve ilimdeki sonsuz belirlenmiş olayları varlığa geçirmiş demektir. İlim ise bunu imkânsız görür. Çünkü onlar havass ile çelişiktir. İlimin, sonsuzluğun inkârıyla beraber onların detaylarına tealluk etmesi imkânsızdır/muhaldir. Hakikat görüldüğüne göre başkaları dilediğini söylesin."⁷¹

Bu izahlar, sınırsız cüziyyâtı Allah'ın bilmesini inkâr olduğunu açıkça göstermektedir. Bu da Kur'an ve hadis nasslarına ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığına dair görüşüne aykırıdır. Bundan dolayı el-Mâzirî, makalesinin sınıflandırmasında şöyle der: "kanımla bunu yok etmek istedim." Bu eleştirileri yapan el-Mâzirî tek olmayıp İmâm Zehebî de aynı şekilde eleştirmiş ve şöyle demiştir: "insanlar bundan dolayı ondan ayrıldılar ve Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî onunla konuşmayacağına yemin etti."⁷² Ve yine Zehebî de eleştirerek şöyle dedi: "bu (Allah'ın cüz'iyâtı bilmediği meselesi) i'tizali bir kusurdur."⁷³

69 Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 76; Aynı şekilde *el-İrşâd'ı* şerheden başka âlimler de bulunmaktadır. İbnü'l-Mer'eti (ö. 611) olarak bilinen İbrahim b. Yusuf b. Muhammed b. Dihhân el-Evsî Ebû İshâk, bunlardan birisidir. Hadis, tefsir, fıkıh, tarih ve diğer bazı ilimler sahibi olmakla beraber en çok kelâm alanına hâkimdi. Hayatı hakkında bilgi için bk. İbn Hatîb el-Endülûsî, *el-lhâtadü fi ahbâri Ğirtnâta* (b.y.: ts.), 1: 325-326; Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Ensârî el-İşbîlî de *el-İrşâd'ı* şerh edenlerdendir. Yaptığı şerhe *İktitâfû'l-ezhar ve Istihrâcû netâici'l-efkâr li tahsilî'l-büğyeti ve'l-murâdî min şerhi'l-İrşâd* ismini verdi. Bk. İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 5: 2: 651. Bu kitap o kadar yayıldı ki artık talebelerin ders olarak okudukları bir kitap haline geldi. Muhammed b. Ebî Bekr el-Ezdî el-İşbîlî Ebû Abdullah b. el-Fehhâr (ö. 640), bunu ders olarak okutanlardandır. Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 6: 109.

70 Ehl-i sünnete göre eşya sonsuza kadar bölünmez. Zira Allah her şeyi adet olarak saymıştır. "أحصى كل شيء عددا" İmam Mâzirî, cevheri ferdin muhal olduğunu söylemekle bu meselede Ehl-i sünnete muhalefet etmektedir. (trc.)

71 *Tabâkâtü's-Sübkî*, 5: 193.

72 Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 18: 473

73 Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübela*, 18: 473.

Onu incitici bir şekilde eleştiren âlimlerden biri de el-İmâm İbnü'l-Arâbî'dir (ö. 543). O şöyle der: Ebü'l-Meâlî'den sadır olanlarda af edilemezlerden biri de Allah'ın ilminin cüziyyâta taalluk etmediğine dair görüşüdür.⁷⁴

İbnü'l-Arâbî, Cüveynî'ye ait sözleri naklettikten sonra paragraf paragraf onu eleştirmeye başlıyor. Asıl konumuz bu olmadığından ve fazlaca uzun olduğundan onu buraya almadım. Asıl gayemiz Cüveynî'yi görüşlerinden dolayı kimlerin eleştirdiğine işaret etmektir.

İmâm Subkî, Cüveynî'ye bağlılığından dolayı Mâzîrî'nin eleştirilerini beğenmedi ve şöyle dedi: Mâzîrî ondan (Cüveynî'den) cüziyyâtın ilmini inkâr ettiğini anladı. Ve ona karşı aşırıya gidip sert bir tavır takındı. Kadîm ilmin cüziyyâtı kapsaması konusunda sözleriyle onu ezdi. Buna ihtiyaç yok. Çünkü onunla bu konuda tartışan kimse yoktu. O, Cüveynî'nin kendisiyle tartıştığını tasavvur ediyor.⁷⁵ Mâzîrî, gereksiz bir şekilde bazı hususlarda önyargılı davrandı. Çünkü Cüveynî'nin onun sözünü inkâr ettiği gayet açık olup te'vile ihtiyaç duymamaktadır.

Onun Mağrib'e giren kitapları ve te'lifatının yanı sıra, insanlar bunlara önem verdiler. Mağrib âlimlerinden çoğu ona öğrencilik yaptı ve ondan ilim aldılar. Maşrik ehlinde birçok öğrencisi olduğu gibi Mağrib'lilerden de birçok kişi ilmi yolculuklar vesilesiyle ona geldiler. Mağrib ehlinde ona öğrencilik yapanları şöyle belirtebiliriz: Abdülmelik b. Musa b. Ebî Hicretî'l-Endülüsî (ö. 485)⁷⁶ ki onun Cüveynî'den bir rivayeti vardı. Yine Muhammed b. Saîd el-Mayrûkî⁷⁷ de Mekke'ye yolculuk yapıp orada Cüveynî ile karşılaşmış ve ondan tasnif ettiklerini ve lazım olanları aldı. Mayroko'ya döndüğünde o kitapları fıkıh, usul ve kelâm ilmi eğitim için bastırdı. Onun İbn Hazm'la, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin de katıldığı bir münazarası bulunmaktadır. Bu tartışma el-Bâcî ile İbn Hazm'ın arasının açılmasına da sebep olmuştur.⁷⁸

Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Meâfirî⁷⁹ (ö. 502) de onun diğer bir öğrencisidir. O Endülüs'te el-Bâcî'den ders dinlemiş, Maşrik'a da bir yolculuğu olmuş, orada Cüveynî'den usul ve kelâm dersleri almış, döndüğünde de el-Bâcî'nin *el-Menâhicü fi'l-cedel ve'l-münazara*⁸⁰ isimli eserinden ve Bakillânî'nin *Risâletü'l-hürreti* isimli eserinden kelâm öğrenmişti.

74 İbnü'l-Arâbî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım* (b.y.: ts.), 2: 133-134; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Harûf b. el-Hadramî el-İşbîlî (ö. 609) de Cüveynî'yi *el-Burhan ve el-İrşâd* kitapları hakkında eleştirenlerdendir. O "Allah'a yemin olsun ki, helal olsun haram olsun onları alaya almayı asla uygun görmedim." Hayatı için bk. İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 5: 1: 1319.

75 Sübkî, *Tabakâtü's-Subkî*, 5: 193.

76 Hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

77 Ebü Abdullah Muhammed Seid el-Mayrûkî, 405 yılında hac yaptı. O yolculukta ona Ebü Muhammed Abdülhak b. Hârûn es-Saklî arkadaşlık yaptı. Mekke'de Cüveynî ile karşılaştı ondan ilimler aldı. Marûko'ya döndü ve orada öğrendiği ilimleri öğretmeye başladı. Hayatı için bk. İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 6: 216.

78 İbnü'l-Âbâr, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 6: 216.

79 Hakkında bilgi için bk. Kâdî İyaz, *el-Ğunye*, 165-166.

80 Bu eser Dr. Abdülmecid et-Türki'nin tahkikiyle basıldı. İkinci baskısı (Dârü'l-ğarb) 1987 yılında yapıldı.

Mağrib'lilerden ona öğrencilik yapıp ondan ders alanların yanı sıra Maşrik'ten Mağrib'e gelen gruplar halinde öğrencileri bulunmaktaydı. Mesela Nasr Sehl b. Ali b. Osman en-Nisâburî⁸¹ (ö. 531) Cüveynî'ye talebelik yapmış Mağrib'e gelmiş ve Sebte'de⁸² uzun bir dönem kalmıştır.

Cüveynî'nin görüşlerinin Mağrib'te yayılmasında en büyük rol Ebû Bekr b. el-Arabî'ye aittir. Öyle ki o, Maşrik'a yolculuk yapmış ve orada Cüveynî'nin talebeleriyle karşılaşmıştı. Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505), ondan Cüveynî'nin *el-İrşad*'taki görüşlerini almıştır.⁸³ Bunun gibi Ebû'l-Velîd el-Bâcî de Ebû Ca'fer es-Semnânî'nin⁸⁴ (ö. 444) görüşlerini Mağrib'e taşıdı.

Kâdî İyâz, Bâcî'nin biyografisinde şöyle diyor: "Bâcî, Mevsil'e girdi orada Bakillânî'nin öğrencisi Simnânî'den ilim tahsil etti."⁸⁵ Tunus'lu es-Sefaksî nisbeli Ebû Amr Osman İbn Ebi Bekr İbn Hammûd es-Sefaksî de Simnânî'den ders alan Mağrib âlimlerindedir.

Maşrik âlimlerinden olup Mağrib'e gelen ve orada Eş'arî metodu üzerine kelâmın yayılmasına katkıda bulunan âlimlerden birisi de Ebû'l-Hasan Nafi' b. Abbas el-Cevherî'dir.⁸⁶ Bu âlim, Endülüs'e gelip itikadi konularda bilgisi olan ve bu bilgileri mütekellim metoduyla izah eden ve bu konularda beş bölümden oluşan *el-İstibsâr* isimli eseri yazan kişidir.

Bundan sonra Mağrib'lilerin kendileri tarafından kelâm ilmi telifatında bir hareketlilik başladı. Bu bağlamda Mağrib'li âlimler arasında Maşrik âlimleri sayesinde telif yapanlar oldu. Mesela alanında uzman, zeki ve derin ilim sahibi mütekellim Yahya b. Abdullah Keyyis⁸⁷ (ö. 436) bunlardandır. İbn Hayyân onun hakkında şöyle der: "Onun döneminde Endülüs'te ondan daha iyi kelâm, cedel ve benzeri ilimlerini bilen kimsenin varlığı bilinmemekteydi."⁸⁸

81 Ebû Nasr Sehl b. Ali b. Osman en-Nisâburî eş-Şeyh et-Tâcir, bir müddet Sebte'de kaldı. Nisabur'da Cüveynî ile karşılaştı onun ilim meclisine katıldı ve ders aldı. Şafi mezhebinden olup 531 yılında vefat etti. Bk. Kâdî İyâz, *el-Günye*, 209-210.

82 Uzak Mağrib'in önemli/meşhur liman şehirlerinden birisidir. Denize kıyısı olan en güzel mekânlardandır. Bu gün İspanya'nın yönetimi altındadır. Hakkında bilgi için bk. *Mu'cemül-buldan*, 3: 182-183.

83 İbn Teymiye, *Der'ü Teârüzi'l-akli ve'n-nakli*, 2: 101-102.

84 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Semnânî, belli bir müddet Bağdat'ta kaldı. Ebû Ömer es-Sekrî ve Ebû'l-Hasan ed-Dârekutnî'den ders aldı ve Mevsilî'ye yerleşti. Cömert ve faziletli bir âlimdi. 361 yılında doğup 444 yılında vefat etmiştir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Zehebi, *Siyerü a'lamü'n-nübela*, 17: 651-652; İbn Teymiye, *Der'ü Teârüzi'l-akli ve'n-nakli*, 1: 101-102; İbn Asâkir, *Tebyinü kizbi'l-müfterî*, 259.

85 *Tertibü'l-medârik*, 2: 803-804.

86 Ebû'l-Hasan Nafi' b. el-Abbas b. Cübeyr el-Cevherî et-Tunusî, 419 yılında Endülüs'e bir tüccar olarak gelmiş. Kendisinde Mısır ve Bağdat âlimlerine ait çok rivayetler bulunmaktaydı. Kaynaklar vefat tarihi hakkında bir bilgi vermemektedir. Bk. İbn Şekvâl, *es-Sılatü* (by.: ts.), 2: 640.

87 Ebû Bekr Yahya b. Abdullah Keyyis Kurtuba'lıdır. Çok hadis dinlemiştir. Rebîü'l-evvel ayında kırk yedi yaşında vefat etmiştir. Vefatından önce felç olmuştur. Allah ona rahmet eylesin. Bk. İbn Şekvâl, *es-Sılatü*, 2: 667.

88 İbn Şekvâl, *es-Sılatü*, 2: 668.

Allâme Ahmed b. Muhammed el-Cüzâmî el-Mursî⁸⁹, Benî Ebbâd ülkesinin önde gelen âlimlerindendi. “İlim öğrenmek ve onu yaymak için birçok yolculuğu ve seyahati olmuştur. Kendi dönemindeki Ehl-i hak mezhebi kelamcılarının önderiydi.”⁹⁰ Kelâm ilmiyle alakalı risaleleri bulunmaktaydı. İlm-i kelâm konulu şiirleri olduğu gibi, teklifi ma la yutak/güç yetirilemeyen şeylerle imtihan konusunda da bir risale yazdırdı. İlim ve faziletle vasıflanmış birisiydi.

Önde gelen âlimlerden birisi de, ince bakışlı mütekellim Ahmed b. Yahya b. İsa el-Elbirî'dir⁹¹ (ö. 429). Eş'arî metodu bağlamında itikadi konuları bilen birisiydi.⁹²

Ebû Bekr el-Murâdî⁹³ (489), ilm-i kelamı uzak Mağrib'e götüren ilk kişi olarak kabul ediliyor. Usulü'd-din konusunda güzel çalışmaları bulunan el-Murâdî, vefatına kadar ilimle meşgul olmuştur.

Aynı şekilde önde gelen âlimlerden birisi de Muhammed b. Süleyman el-Bâcî⁹⁴ (ö. 493) olup kelâm ilminde kendisinden istifade edilmiştir. Ayrıca kelimada öne çıkan Ahmed b. Sâbik es-Sikillî⁹⁵ (ö. 493) de önemli âlimlerden birisiydi. Onun kabiliyetine ve zekâsına işaret eden bazı çalışmalar bulunmaktadır. Akaid ile ilgili *el-Akâidetü fi'l-mezâhibi's-sedîde*, *el-Burhan alâ enne evvele'l-vâcibâtî'l-imân* ve *Mi'yârü'n-nazar* isimli kitapları yazmıştır.⁹⁶

Yine hakkında Kâdî İyâz'ın “usul ve itikad ilminde onun payı büyüktür” dediği, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Katr ez-Zebidî (ö. 501)⁹⁷ de o âlimlerdendir.

Aynı şekilde Kâdî İyâz'ın hakkında “kelâm ve usulde muhakkik bir âlim” dediği Ebû Ali el-Hasan b. Abdî'l-a'lâ el-Kellâî (ö. 505)⁹⁸ de o âlimlerdendir.

89 ez-Zenkî olarak bilinen Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cüzâmî, aslen Murs'ludur (Murcia Endülüs'te bir şehirdir trc.). Kaynaklar vefat tarihi hakkında bilgi vermemektedirler. Bk. İbnü'l-Âbâr, *el-Mu'cem fi ashabi Ebi Ali es-Sadfi*, 12-13; İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 1: 38-39.

90 İbnü'l-Âbâr, *el-Mu'cem fi ashabi Ebi Ali es-Sadfi*, 12-13; İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 1: 38-39.

91 Ebû Ömer Ahmed b. Yahya b. İsa el-Elbirî, usulcü olup Gırnata'da yaşamıştır. Edip, şair ve kelâm âlimidir. 429 yılında vefat etmiştir. Bk. İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 1: 44.

92 İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 1: 44.

93 Hayatı için bk. Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 226.

94 Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Süleyman b. Halef el-Bâcî, Zaragoza'da (İspanya'da bir şehir trc.) ikame etti. Babasından çok rivayetlerde bulundu kendisinden sonra da bu rivayet halkası devam etti. Hâtem b. Muhammed ve İbn Hayyân'dan nakillerde bulundu. Hac dönüşü Cidde'de 493 yılında vefat etti. İbnü'l-Âbâr, *Tekmiletü's-sile*, 1: 71; *Buğyetü'l-Mültemis*, 169; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1: 183.

95 Ebû Bekir Muhammed b. Sâbik es-Sikillî, Ahmed el-Mervezî'nin kızı Kerîme'den rivayette bulunmuştur. Endülüs'e geldiğinde Gırnata'lılar ondan ilim almışlardır. 493 yılında vefat etmiştir. Bk. İbnü'l-Âbâr, *Tekmiletü's-sile*, 2: 604.

96 İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 2: 604.

97 Aslen İsbiliye'lidir. Maşrik'a yolculuk yapıp Hicaz, Irak ve Şam'a gitmiştir. Muhammed b. Haccâc es-Sebtî, Ebû İmrân es-Saklî, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî hocalarındandır. 501 yılında vefat etmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 76-79; İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 2: 567.

98 Ebû Ali el-Hasan b. Abdî'l-a'lâ el-Kellâî, Safakes'li (Tunus'ta bir kent trc.) bir fıkıh âlimidir. Uzak Mağrib ve Endülüs'te ikame etmiştir. Usul ilmine vakif muhakkik bir fıkıhçı olmanın yanı sıra bir matematik ve geometri uzmanıydı. 505 yılında vefat etmiştir. Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 140-141.

Kâdî İyâz'ın "Ehl-i sünnetin görüşleri üzerine olan bir kelimacı" olarak tanıttığı Ebû Muhammed Abdül-Ğâlib b. Yusuf es-Sâlim⁹⁹ (ö. 516) Eş'ariyye'dendir.

Kelâm ilminde Eş'ariyye'nin metodunu/görüşlerini takip etmekle öne çıkan bir diğer âlim de Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Musa el-Kelbî'dir¹⁰⁰ (ö. 520). Kâdî İyâz onun hakkında şöyle dedi: " o Eş'ariyye'nin metodu ve Ehl-i sünnet'in bakış açısıyla kelâm ilmiyle meşgul oluyordu. Bu alanda yazdığı kitapları bulunmaktadır. İlm-i kelâm hakkında iki bine yakın beyitten oluşan bir (recez şiiir ölçüsüyle) manzum eser yazıp, onu mescitte talebelerine okutup, ezberletip ve tekrarlatıyordu."¹⁰¹

Bu merhalede Cezayir'li kelâm âlimlerinden Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Ali Cebbâreti el-Hüzelî b. Huveylid el-Bekrî'yi de belirtmeliyiz. Bu zât doğu beldelerine ilmi yolculuklar yapıp orada Ebû Naîm el-İsbehânî'den ve Horasan'lı bir takım âlimlerden dersler dinledi. Kelâm ve nahivde âlim birisiydi.

İbn Hazm, Mağrib'in Eş'ariyye'nin bir merkezi konumunda olduğunu belirtmektedir. Bu merkez Kayrevan ve Endülüs'te idi. İtâf b. Dûnâs, Kayrevan'da Eş'ariyye'nin görüşlerinin anlatılmasına katkı sağlayan eserler yazan âlimlerden olduğu belirtilir.¹⁰²

Fakat şunu belirtmek gerekir ki; Mağrib'te Eş'ariyye mezhebini derinlemesine uygulayan ve güçlendirerek yayan âlimlerden öne çıkanlar şunlardır: İmam Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İmam İbnü'l-Arabî ve az da olsa İmam Mâzîrî'dir.

İmam Ebü'l-Velîd, doğuya ilmi yolculuklar yapıp orada yukarıda da belirttiğimiz gibi, Eş'ariyye'nin önemli âlimleriyle karşılaştı ve onlardan dersler aldı. Mağrib'e döndüğünde Eş'ariyye'yi savunup bu mezhebin görüşleri doğrultusunda eserler yazdı. Yazdığı eserler özellikle de "*et-Tesdîd*" eseri ellerde dolaşıyordu. Kâdî İyâz, Ebü'l-Asbağ İsa b. Muhammed b. Abdullah b. Ebi'l-Bahr ez-Zührî'nin¹⁰³ (ö. 530) biyografisinde onun şöyle dediğini aktarır: "onunla Sebte'de birçok defa karşılaştım. Bana Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin kitaplarından *Kitabü't-Tesdîd*'i ve onun dışındakileri sundu ve onlardan bahsetti."¹⁰⁴

99 Ebû Muhammed Abdül-Ğâlib b. Yusuf es-Sâlimî el-mütekellim, İbn Şibr b. el-Kâdî ve başka âlimlerden ders almıştır. Ondan da birçok insan istifade etmiştir. Kendisine ait eserleri bulunmaktadır. Marake'te 516 yılında vefat etmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 169-170; İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmil*e, 2: 388.

100 Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Musa el-Kelbî ed-Darîrî, Zaragoza'lıdır. Nahiv, akaid ve ilm-i tevhid alanında âlim birisi olup 520 yılında vefat etmiştir. Bk. İbn Şekvâl, *es-Siletü*, 2: 682; Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 226-227.

101 Bu şiiir Fas Karaviyyin Üniversitesinde "Fî'l-Akâid" bölümü altında bulunmaktadır. Bk. *el-Endülüis fi nihayeti'l-Mürâbitin ve müstehilli'l-Muvahhidin*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988, 401 ve *Edevâün Cedidedün ale'l-Murâbitin*, bu iki kitabın yazarı, İsmet Abdü'l-Latif Dendes'tir. Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1991, 16.

102 İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (b.y.: ts.) 4: 207.

103 Ebü'l-Asbağ İsa b. Muhammed b. Abdullah b. Ebi'l-Bahr ez-Zührî, aslen Santarem'li (Portekiz'in bir şehri trc.) olup Sale'de (Fas'ın bir şehri çev) yaşamıştır. Doğuya ilmi yolculuklar yapmış Mervezî'nin kızından dersler almıştır. Mağrib'te de el-Bâcî'den dersler dinlemiştir. Ondan da birçok Endülüs'lü ders almıştır. 530 yılında vefat etmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 183-186; İbn Şekvâl, *es-Siletü*, 2: 440.

104 Kâdî İyâz, *el-Ğunye*, 185.

İbn Hazm ile tartışanlar içerisinde en çok meşhur olanlardan biri Ebü'l-Velid el-Bâcî idi. İbn Hazm'ı en çok susturanlardan birisi de oydu.

el-Bâcî Endülüs'e geldiğinde İbn Hazm'ın büyük bir şöhretinin olduğunu kötülükler karşısında duran bir özelliğinin ve konuşmasında etkin olduğunu gördü. İnsanların kalbini kazanmış, Endülüs'te fukahanın dilinde onun bir tasarruf yetkisinin olduğunu gördü. Bundan dolayı kimse onunla münazaraya giremez, böylece ünü artmış ve herkes sözü ona bırakmıştır. Ebü'l-Velid el-Bâcî, seyahatinde elde ettiği cedel ve münazara yöntemlerine ilişkin bilgi, analiz ve mükemmel görüşü ile Endülüs'e gelince insanların ümidi olur. Ebü'l-Velid'in İbn Hazm ile yaptığı münazara meclisleri İbn Hazm için bir düşüş ve Mayroko'dan gitmesinin sebebi olur.¹⁰⁵

Ancak Ebü Zehra gibi bazı çağdaş ilim adamları, İbn Hazm'ın hezimetinin hüccet ve delille değil, devlet sultanının gücünü kullanarak gerçekleştiği görüşündedir. "Ebü'l-Velid, İbn Hazm'a karşı hüccetle başarılı olamamıştır. Ne var ki İbn Hazm, münazarada galip olmasına rağmen oradan ayrılmış. Zira âlimler onun aleyhinde durmuş. Devlet sultanına aleyhte telkinde bulunmuşlar. O hüccetle mağlup olarak değil, bilakis kendisine ciddi destekçi bulamadığından Mayroko'dan çıkmıştır. Burada zafer hüccetle değil tam tersine kimin tarafı çok ve destekçisi varsa zafer onun olmuştur."¹⁰⁶

Önemli olan el-Bâcî'nin Eş'ariyye mezhebinin Mağrib'te yayılmasında dikkate değer bir rolünün olduğudur. Bu durum, onun doğuya yaptığı ilmi yolculuklarında Eş'ariyye'nin temel sütunları kabul edilen âlimlerle karşılaşmasının bir neticesidir. İbn Arabî'nin de Eş'ariyye'ye yöneldiği kitaplarından anlaşılmaktadır.

Mâzirî'ye geldiğinde ise Eş'arî yöntem onun *el-Mü'lim bi fevâidi Müslim* eserinde açıkça görülmektedir. Bu durum mesela, sıfatları te'vil, kelâm ve akîdeyle ilgili hadisleri şerh esnasında görülmektedir. Kitabında bu konular hakkında Eş'ariler gibi düşünüp, meseleleri savunmaktadır. Mesela Abdü'l-Kays hadisinin şerhi konusu buna örnektir. Burada "size dört şey emretti" veya başka rivayetlerde "imanın ne olduğunu bilir misiniz? Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmektir."¹⁰⁷ Bunu zikrettikten sonra; namaz ve zekâtı da söyledi. Başka

105 *Tertibü'l-medârik*, 2: 805.

106 Ebü Zehra, *Kitâbü İbn Hazm* (b.y.: ts.), (Yazar tarafından sayfa numarası belirtilmemiştir. Trc.)

107 Bu hadisi Müslim "Kitabü'l-İman"da, Allah'a ve resulüne iman bâbında 18 ve 17 nolu hadis olarak aktarmıştır. Abdü'l-Kays heyeti Resulüllâhın huzuruna gelerek: Yâ Resulâllah! Şu mahalle sakinleri bizler, Rabi'a'nın bir koluyuz. Seninle aramıza Mudar kâfirleri girmiştir. Bu yüzden sana ancak haram, aylarda gelebiliyoruz. İmdi bize öyle bir şey emret ki onunla hem kendimiz amel edelim hem de bizden sonrakilere ona davet edelim; dediler. Resulâllah şöyle buyurdular: "Size dört şey emrediyor; dört şeyden de sizi nehy ediyorum: 1 - Allah'a İmanı, (sonra bunu kendilerine tefsir ederek) Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in O'nun resulü olduğuna şehâdeti; 2 - Namazı kılmayı; 3 - Zekâtı vermeyi; 4 - Bir de aldığınız ganimetlerin beşte birini vermenizi (emrediyorum). 1 - Dubbâ'dan, 2 - Hantem'den, 3 - Nakir, 4 - Mukayyer'den de sizi nehy ediyorum." Nesâî de bu hadisi "Kitabü'l-İman ve şerâi'hi"de beşvakit namazı eda etme bâbında rivayet etmiştir. Bk. *es-Sünen*, 8: 105

rivayette “size dört şey emretti; Allah’a iman ki bunu “Allah’tan başka ilah olmadığıyla” açıkladı. Bundan sonra namaz kılmak ve zekât vermek dedi.”

Mâzîrî şöyle dedi: “Bazı fukaha bu rivayetten hareketle, bunlar imandan değildir diyen Eş’arî mütekellimlerin hilafına namaz ve zekâtın imandan olduğunu zannettiler. Bu zan sahih değildir. Çünkü “onu onlar için açıkladı” cümlesindeki zamir, onların zannettiği gibi “dörde” değil de “imana” racidir.¹⁰⁸

Onun hadislerde varid olan sıfatların şerhinde mecazın olduğunu ve açıkça te’vile meylettği şu hadiste olduğu gibi ortaya çıkmaktadır: “Allah onlara, O’nu tanımadıkları bir surette gelir. Onlar da “biz senden Allah’a sığınırız” derler. Bunun üzerine onu tanıdıkları suret üzerine gelir...”¹⁰⁹ Mâzîrî, bu rivayetdeki ityan (gelmek), onların Allah’ı görmelerinden ibarettir. Zira muhaddislerin âdetinde, eğer bir kişi diğerinden uzakta ise onu görmesi ancak onun gelmesiyle gerçekleşecek bir durum olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla buradaki ityan ve meci’ (gelmek), mecaz yoluyla ru’yet (görmek) olarak yorumlanmıştır.¹¹⁰

Buna benzer yorumlar şu hadisteki “gülmek” ve “tecelli” kavramlarının izahında da görülmektedir: “(Bir kişi) Allah’a yalvarmaya devam eder tâki Allah ona güler. Allah ona gülünce onu cennete koyar.”¹¹¹ Mâzîrî şöyle der: “Allah’ın gülmesi, O’ndan rızanın ve duanın kabulü anlamına gelmektedir. İnsanda da gülmek buna işarettir. Mesela şöyle denilir: “nebat (bitki) çıktığında yer güler”. Yine bazı hadislerde “Allah, bir bulut gönderir. Bu bulut en güzel bir gülüşle güler.” Burada bulutun şimşekten ayrılması ve yağışa dönüşmesi istiare yoluyla anlatılmıştır. Yani sanki Allah rahmetini mecaz yoluyla gülme olarak ortaya çıkarmıştır.¹¹²

Yine “Rabbimiz her gece iner”¹¹³ hadisinin şerhinde de te’vile gittiği görülmektedir. “Şöyle ki izafet yoluyla “Rabbimizin melekleri iner” denilir. Mesela sultanın görevlileri bir şeyi yaptıklarında bu sultana izafe edilir. “nüzul” (inme) kelimesinin Allah’a yaklaştırılması, Allah’ın dua edenlerin dualarına icabet

108 Mâzîrî, *el-Mü’lîm* (b.y.: ts.) 1: 285-286.

109 Bu kısım, uzunca olan hadisin bir kısmından ibarettir. Buhârî bunu “Kitabü’t-tevhid”te “O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.” (el-Kiyâmet 75/22-23) ayeti bâbında Ebû Hureyre’nin rivayetiyle aktarmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî* (b.y.: ts.) 13: 419-422.

110 Mâzîrî, *el-Mü’lîm*, 1: 337.

111 İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 13: 419-422.

112 Buhârî, “Kitabü’t-teheccüd”, İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 3: 29; Müslim, “Kitâbü saleti’l-müsafir, 1: 521-522.

113 Mâzîrî, *el-Mü’lîm*, 1: 337. Hadis için bk. Buhârî, “Kitabü’t-teheccüd”, İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, 3: 29; Müslim, “Kitâbü saleti’l-müsafir, 1: 521-522.

ettiğine yorumlanmakta olup, insanların anlayacakları şekliyle onlara hitap edilmektedir.¹¹⁴

Endülüs ehlinin Mâlikî olarak vasıflandırılması gibi naslara zahirine bağlı kalmakla yetinerek hareket eden kişilerin de Haşviyye ve Müşebbihe olarak isimlendirilmesinde şaşılacak bir durum yoktur.¹¹⁵ Öyle ki İbn Havkal, "Mâlikiyye, Haşviyye'nin kabalığındandır."¹¹⁶ Mâzirî (bu konuda) *En-Nüketü'l-kati'yyetü fi'r-reddi ala'l-Haşviyyeti'l-lezine yekûlune bi kîdem'i-asvât ve'l-hurûf*¹¹⁷ diye bir kitap yazdı.

Özellikle bazıları, Mağrib'te Mürâbitlar döneminde teşbih ve tescime meyleden bir akımın oluştuğuna dair aşırılığa gitmişlerdir. Bu aşırılığın kökeninde, Müvahhidlerin, Mürâbitların zıddına olan şeylere çağırıldıklarının ve melezleştirmeye kendilerini odakladıklarından onlara Mücessime isminin verilmesinde etkili olduğunda şüphe yoktur. Giriş kısmında da bahsedildiği gibi "istiva" konusunda Ebû'l-Velîd b. Rüşd'e reddiye konusunda kitap yazan Muhammed b. Half b. Musa el-Ensârî el-Evsî el-Elbirî'nin¹¹⁸ (ö. 537) dediği gibi "Allah'ın sıfatlarını ispat konusunda varid olduğu gibi selefin yolunu tuttu."¹¹⁹

114 "Haşviyye, "şın" harfinin sükûnu veya fethasıyla okunur (Haşviyye veya haşeviyye şeklinde trc.). Bunlar nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tescime kadar varan sapık firkalardan birisidir." "Haşviyye, doğru yoldan sapan bir firkadır. Nasların zahirine bağlı kalarak Allah'ın muradının bu olduğuna inanırlar. Hasan Basrî'nin, birtakım saçma ve lüzumsuz konuşmalarla kendisini usandıran bazı kimselerin meclisinin dışına (haşâ) atılmasını emretmesi olayı ile irtibatlandırılanlar da vardır. Bu görüşü benimseyenlere göre haşviyye, haşâ kelimesine nisbetle haşeviyye şeklinde okunmalıdır." (Tehânevî, *Fi Keşşâfi istihâtî'l-fünûn* (by: ts.) 2: 396-397; Sübkî, *Şerhu usuli İbni-Hâcib*) Ayrıca denilir ki; "Haşviyye ile kastedilen grup, Başta Allah'ın sıfatları olmak üzere ayetlerin zahiri manalarına bağlı kalarak te'vile gitmeden, murad edilenin de bilinmeyeceğini ifade etmekle Allah katındaki haline iman edildiğini söyleyen gruptur. Bu durumda onlara Haşviyye isminin verilmesi güzel olmadığından onlara Selefiyye denilmelidir." Bu kavram incelendiğinde Allah'ın sıfatlarını kabul eden Ehl-i sünnet için de kullanılmıştır. Dr. Reşâd Sâlim'in üzerine remz düştüğü ve tahkikini yaptığı *Minhâcüs-sünne* isimli eserde şöyle der: "Ben derim ki: farklı konularda *Keşşâf'a* (Mu'tezili âlim Zemaşerî'nin tefsiri eseri trc.) bakıldığında onun Haşviyye ismini Ehl-i sünnet hakkında kullandığı görülür. Aynı şekilde Beydâvî, tefsirinde bu kavramı farklı konularda kullanmaktadır. Anladığım kadarıyla bunu Şia için kullanmaktadır. Bedâvî ve Zemaşerî kim ki itikadi konularda Selefin metodunu kullansa, nasları zahirine bağlı kalarak yorumlasa ve te'vile gitmese bunlar Cehmiyye, Mu'tezile, Rafizî, son dönem Hanefiler, Şafilere (içinde de olsa) Haşviyye olarak kabul edilir. Hanbelî'lere göre bunların hepsi Haşviyye'dendir. Buharî, Müslim, Süfyan es-Sevrî ve Hammâd b. Zeyd gibi Ehl-i hadise göre hadis ehlinden kim ki onların (haşviyye) yolunu tutarsa tamamı Haşviyye'den olur. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 96-99; İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünne*, 2: 520. (Yazar burada Haşviyye kavramına tarihi süreçte farklı anlamların yüklenmesinden ve özellikle de her ekolün diğerine karşı yer yer bu kavramla hitap ettiğinden bahsetmektedir. Trc.)

115 *Sûretü'l-ard*, 9.

116 Hayatı hakkında bilgi önceki sayfalarda verildi.

117 ("Ses ve harflerin kadim olduğunu söyleyen Haşviyye'ye reddiye konusunda kat'i sözler" diye çevirebiliriz. Trc.)

118 Bk. İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1: 20. İbn Havkal orada şöyle der: "Allah'ın kendisini kitabında yüzü, iki eli, iki gözü olarak vasıflandırmasında aklın bunu kavrayacağı bir durum yoktur. Bunlar işitildiğinde keyfiyete ve sınırlandırmaya gitmeden bunlara iman edilmesi gerekir."

119 İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 2: 304-305. O söz, Ebû Ya'lâ el-Hanbelî'den nakledilmiştir. Fakat İbn Teymiyye, bunu "onu kimin belirttiği belli olmayan bir yalan olarak görmektedir. Yalan olmasa bile onun sözünde nakil ve tevcih yönünden reddedilecek bir durum vardır. Öyle ki cumhur o sözün iki zıt şeyi birlikte barındırdığını söylemektedir. Bk. İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-akli ve'n-nakli*, 5: 238.

İbnü'l-Arabî'ye gelince Ehl-i ispatı eleştirisi konusunda sert idi. Bu durum *el-Avâsım mine'l-kavâsım* isimli eserinde onlarla yaptığı tartışmada görülmektedir. Öyle ki onlara karşı çıkıp kapsamlı bir şekilde eleştiriyor (saldırıyor). Onları bazen Müşebbihe'likle bazen de cehaletle suçluyor. Fakat o, bu eleştirilerinde gerçek manada Hâlıkı Mahlûka benzetken Müşebbihe ile Hâlıkı Mahlûka benzetmekten tenzih etmekle beraber sıfatları kabul eden Selefi birbirine karıştırıyor. Bu iki yönelimi ayıramayınca bilip bilmeden hataya düşmüş oluyor.

Mesela o, "biz Kur'an ve sünnette varid olduğu gibi sıfatları kabul ederiz, ancak keyfiyeti konusuna dalmayız" diyen Ehl-i sünnet ile sıfatlar konusuna dalan ve içlerinden bazılarının, "sakal ve avret mahalli hariç her şeyi kabul ederim" diyen Müşebbihe'yi bir tutmaktadır. Bu sözden daha aşırıya gittikleri şu nakil gibi rivayetleri bulunmaktadır: "Allah'ı tanımak/bilmek isteyen kendisine baksın. Allah onun aynısidir. Ancak O, yok olmaktan münezzehdir. Evveli olmayan kadimdir, sonu olmayan bakidir."¹²⁰ Buna da peygamberin şu sözünü delil olarak getirirler: "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı."¹²¹

Böylelikle o, Selef ile Müşebbihe'yi ayırmadan aynı kefeye koydu. Hâlbuki aralarında büyük farklar bulunmaktadır.

İbn Arabî'nin kabul etmediği, Müşebbihe'nin tutunduğu hususlar aynı zamanda Selef'in de kabul etmediği şeylerdir. Çünkü onların hepsi "ala suretihi" deki zamirin Âdem'e raci olduğunu söylerler. Kim ki yaratıcının bir sıfatının yaratılmışların bir sıfatına benzetirse, o dalalettedir, cahildir. Allah kendisini, kendisi ile yarattıkları arasındaki tüm benzerlikleri yok ederek şöyle vasıflandırmaktadır: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O hakkıyla işitendir hakkıyla görendir." (eş-Şûrâ 42/11) Burada Allah'ın işitme ve görme sıfatlarının yok olmayacağına işaretler vardır. Her ne kadar mahlûkun işitme ve görme sıfatları ile Allah'ın işitme ve görme sıfatları arasında benzerlik varmış gibi görünse de bu durum "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" kısmıyla düşünülürdüğünde mahlûkun sıfatları Allah'ın sıfatları gibi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Huzeyme, sıfatları kabul edenlerin önde gelenlerinden biridir. O, "suret hadisi" ile delil getiren Müşebbihe'ye şöyle diyerek cevap vermektedir: "ilimden bir behresi olmayanlar "ala suretihi" de Rahman'ın suretinin kastedildiğini söylüyorlar. Allah bu manadan münezzehdir. O sözün manası ise, "Âdem, onun sureti üzerine yaratıldı". Buradaki "ha" ismi madrubtan (dövülenden) kinayedir. Burada Allah'ın, Âdem'i dövülen kişinin suretinde yarattığı murad edilir ki döven kişi dövmekten kaçsın."¹²²

120 İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 2: 304-305.

121 Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 3: 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 3015.

122 İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd* (b.y.: ts.), 37.

Ancak "Rahman'ın sureti"¹²³ şeklinde suretin rahmana izafe edildiği rivayete gelince, Allah bundan münezzehtir. Beyhakî bu konuda şöyle der: "Aslında haberin lafzı, Ebû Hureyre'nin rivayetinde bildirildiği gibi yani "ala suretihi" şeklindedir. Ancak bazı raviler kalplerinde geçirdikleri gibi manayla rivayet etmiş olabilirler.¹²⁴ İbn Huzeyme aslında bu rivayeti (Rahman'ın sureti şeklindeki rivayeti) zayıf görmektedir.¹²⁵

Haberin kendisi ve isnadı sahih kabul edilse bile buradaki mana bazılarının anladığı gibi değildir. Bilakis bu haberdeki mana "suretin Rahman'a izafeti, halkın kendisine izafetidir."¹²⁶ Bu rivayette diğer bir yorum ise suretten muradın sıfat olduğudur. Buradan hareketle mana; Allah, mahlûkatı ilim, hayat, semî', basar sıfatları üzerine yarattı." Bu Allah'ın sıfatları olunca hiçbir şey ona benzetilmez.¹²⁷

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmalıdır ki; Ehl-i sünneti müsbite (sıfatları kabul eden Ehl-i sünnet) İbn Arabî'nin anladığı şekilde düşünmemektedir. Öyle diyenler ise (yani onun düşündüğü grup) yaratıcıyı yaratanlara benzeten Müşebbihe'dir. Ehl-i sünnet ise insanlar içinde bunda en uzak olanlardır. Onun Ehl-i sünnete isnad ettiği diğer şüphelere burada yer vermedik. Onun sıfatları kabul edenlere karşı direnci, müsbiteden olan Şeyhü'l-Mağrib el-İmam İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî hakkında söyledikleri şu sözde ortaya çıkmaktadır: "sonra bir grup da onun üzerine ekleyerek geldi. Ve dediler ki O, zatıyla arşın üzerindedir. Kayrevânî de o düşünce üzerinedir. Bu sözü bilenler için söylemiş ve çocuklar ve yaşlıların kalbiyle susmuştur."¹²⁸

Mağrib Âlimlerinin Kelâm İlimi ve Eş'ariyye'deki Konumu

Bir önceki bölümden hareketle görülmektedir ki; Eş'ariyye mezhebi Mağrib'te insanların tamamının veya bazılarının bağlı olduğu diğer mezhepler gibi bilinmemekte idi. Ancak İbn Tümert'in doğuya yaptığı yolculuklardan dönüşünden sonra ve Muvahhidin devletini kurup orayı ele geçirdikten sonra bölgede Eş'ariyye tanınmaya başlamıştır. İbn Tümert, insanları önceden düşman kabul ettikleri mezhebe ısındırdı, aralarında samimiyeti kurdu ve bölgede Eş'ariyye mezhebinin görüşlerinin kabul edilmesini gerçekleştirdi. Bu konuda

123 Bu hadis merfu olarak, Habib b. Ebî Sâbit, Atâ' b. Ebî Rebâh'dan o da İbn Ömer'den rivayet edilmiştir. Ayrıca Süfyan es-Sevrî vasıtasıyla Habib b. Ebî Sâbit'ten, o da Atâ'dan Mürsel olarak rivayet edilmiştir.

124 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfat*, thk. Zâhid el-Keşerî (Dârü lhyâi't-Türası'l-Arabî, ts.), 291.

125 İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 38-39; Bu hadis üç sebepten dolayı zayıftır. 1- es-Sevrî, isnatı el-A'meş'e muhafefet etmiştir fakat "İbn Ömer'den" diye belirtmemiştir. 2- el-A'meş, müdelles olup onu Habib b. Ebî Sâbit'ten işittiğini söylememiştir. 3- Habib b. Ebî Sâbit aynı şekilde müdelles olup Atâ'da işitip işitmediği bilinmemektedir. İmam Mâziri şöyle demektedir: "bazılarının rivayet ettiği "Allah Âdem'i Rahman'ın suretinde yarattı" rivayeti Ehl-i hadis indinde sabit değildir. Bk. *Şerhü'n-Nevevi al Sahihi Müslim*, 17: 177.

126 İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 38-39.

127 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 2-3; Bu konuda farklı yorumlar bulunmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 11: 2-3; 5: 133; 6: 2.

128 Bk. Ammâr Tâlibî, *Ârâü İbnü'l-Arabî el-Kelâmiyye* (b.y.: ts.), 2: 290-291.

İbn Tamlûs¹²⁹ şöyle demektedir: “Usulu’d-din ilmi onlara ulaştıktan sonra onlar önceden kâfir ve zındık kabul ettikleri mezhebin görüşlerine inandılar. Bundan dolayı Kahtâni¹³⁰ şöyle dedi: “Ey Eş’ariyye ey eski zındıklar.” Bu topluluk kâfir ve zındık kabul ediliyordu. Sonra Mağrib ehli bunlarla ünsiyet kurdu, usulu’d-din ilmini öğrendi, mütaala etti ve onda uzmanlaştı ve öyle oldu ki o ilimde âlimlerin önde gelenlerinden oldular.”¹³¹

Eş’ariyye mezhebi bundan önce belirttiğimiz gibi sınırlı bir âlim grubundan oluşmaktaydı. es-Selâvî’nin de dediği gibi bir şekilde ortaya çıktı. Mağrib’liler Ehl-i sünnet metoduna ve farklı akli ilimlere güçlü bir şekilde karşı çıkıyordu. Merâkîşî, İbn Tümer’ten önce özellikle Murabıtlar döneminde Mağrib ehlinin durumunu ve bu ilimlere düşmanlıklarını şöyle vasıflamaktadır: “bu dönemdeki halk, ilm-i kelama dalan herkesi tekfir ediyordu. Müslümanların liderinin yanında toplanan fukaha, ilm-i kelamı kabîh görüp, selefin de onu kerîh gördüğünü ve onunla meşgul olandan uzaklaşması gerektiğini kararlaştırdılar. Ve onun dinde bid’at olduğunu söylediler. O ilmin çoğunluğunun akîde de bozulmaya dönüştüğünü söylediler. Bunlardan dolayı Emîr, ilm-i kelama ve onunla uğraşana karşı içinde kin besledi. Bunun üzerine bütün beldelere ilm-i kelama dalmaktan vazgeçilmesi gerektiği ile ilgili bir ferman yazıp yanında bu ilimden bir şey bulunduranın cezalandırılacağını bildirdi.”¹³²

Bu düşmanlık yalnız Eş’ariyye’ye karşı olmayıp Ehl-i sünnet yöntemine muhalif olan tüm yönelimlere karşıydı. Ancak biz bazı metinlerde ve işaretlerde bunun bizzat Eş’ariyye’ye yönelik olduğuna ulaştık. Bunu halkın Mağrib âlimlerine yönelttiği sorularda da görebiliriz ki bu sorular halkın bu iş ile ilgilendiğini göstermektedir.

Ebü’l-Velîd İbn Rüşd’e¹³³ (ö. 520/1126) sorulan soruya verdiği cevapta bu durum görülmektedir. O soruda İbn Rüşd’ün arkadaşı ona Eş’ariyye’nin önde gelen Ebü’l-Velîd el-Bâcî, Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî ve bunlar gibi Eş’ariyye’nin görüşlerini kabullenen kişiler hakkındaki görüşünü sormaktadır. Sorulan sorunun metni şu şekildedir: “el-Fakîh el-Kâdî (İbn Rüşd), eş-Şeyh Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, Ebü’l-İshak el-İsferayînî, Ebû Bekr el-Bâkîllânî, Ebû Bekr İbn Fûrek, Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, Ebü’l-Velîd el-Bâcî ve bunlar gibi Eş’ariyye’nin görüşlerini benimseyen, usulu’d-din hakkında konuşan ve Ehl-i ehvâ’ya karşı reddiyeler

129 İbn Tamlûs diye bilinen Ebü’l-Haccâc Yusuf b. Muhammed, 556 yılında kıyı adalarında doğdu. Ebü’l-Kâsim b. Veddâh ve Ebû Abdullah b. Hamîd el-Kâdî’den din ilimleri ve edebiyat öğrendi. Ayrıca mantık ve tıp ilimleri de aldı. 620 yılında vefat etti.

130 İmam Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Endülüsî el-Kahtâni el-Mâlikî, birçok yazar bu şiiiri ona dayandırmışlardır. Bk. *el-Makrî fi’n-nüfeh*, 2: 142; İbnü’l-Âbâr, *et-Tekmile*, 1: 372; İbnü’l-Feradi, 2: 89; *el-Ensabü li’s-semâni*, 10: 345. Onun yazdığı kaside Muhammed b. Ahmed’in tahkikiyle, Mekke’de Dârü’l-hadisî’l-hayriyye tarafından 1988 yılında basıldı.

131 Angel Gonzales Palencia, *Târîhül-fikri’l-Endülüsî*, Ar. trc. Hüseyin Munis (b.y.: ts.), 365.

132 Merâkîşî, *el-Mu’cib* (b.y.: ts.) 236-237.

133 Bk. İbn Rüşd, *Fetâva* (b.y.: ts.) 2: 943.

yazan şahıslar hakkında ne der? Onlar irşad ve hidayete çağırınların önde gelenleri mi yoksa cahilliğin ve şaşkınlığın liderleri mi? Ve onlara hakaret eden, onları değersizleştiren, onlara mensup olan herkese hakaret eden, onları tekfir eden, onlardan uzak duran, onlarla dostluktan caydıran, onların dalalet üzerine olduğuna inanan ve cehalete daldıklarını söyleyen topluluk hakkında ne der? Onların yaptıklarına ve inandıklarına ne denilir? Onlar hevaları üzerine terk mi edilmeli yoksa aşırılıklarından vaz mı geçirilmeli?" Bu soru Mürabit emirlerinden Ali b. Yusuf b. Tâşifin'e de ulaştı.

Ebü'l-Velîd İbn Rüş'tün verdiği cevaba bakmadan sorunun zımında Mağrib ehlinin özelde Eş'arî âlimlerine genelde de kelâm ilmini kabul edenlere karşı bir duruşlarının olduğu görülmektedir. İçlerinde buldukları nimet, onları Eş'ariyye'yi kabul eden âlimlerin önde gelenlerine hakaret etmeye yönlendirdi. Hâlbuki onlar ilmin bayraktarlığını, dinin ve sünnetin yayılmasında büyük yardımları olan ve bid'atlere karşı mücadele eden kişilerdi.

Eş'ariyye'ye ve ilm-i kelama yapılan bu umumi yönelimlerin yanında özelde de en çok Endülüs'lüler arasında İmam Eş'arî ve onun arkadaşlarına hakaret edenler bulunmaktaydı. Muhtemelen bu topluluğun başı, Kâdî İyaz'ın da dediği gibi yalan ve batıl saldırılarla içerisini doldurduğu ve *el-Nesâih ve'l-fedâih* diye ismini verdiği kitabın sahibi İbn Hazm olmalıdır. O (İbn Hazm), onları (Eş'arileri) *el-Yakîn fi'n-nakdi ale'l-mülhidin el-Mühteccîn an İblisi'l-laîn ve sâiri'l-kafirîn*¹³⁴ kitabında da eleştirmektedir. Bu kitap hakkında İbn Hazm şöyle demektedir: "Bu kitapta mel'ûn (lanetlenmiş) mezhebi yani Eş'ariyye'ye reddiyede bulduk. Kitabımıza, *Kitâbü'l-Yakîn fi'n-nakdi ale'l-mülhidin el-Mühteccîn an İblisi'l-laîn ve sâiri'l-kafirîn* ismini verdik. Kitapta onların Kayrevan'lı büyük âlimlerinden Atâf b. Dûnâs'ın bu mezhebe yardım için yazdığı kitaptaki sözlerini anlattık."¹³⁵

el-Fasl'ın Mürchie'nin çirkinlikleri bölümünde onlara (Eş'arilere) da aynı şekilde hakaret ediyor. Öyle ki onları bazen küfre bazen de dalaletle nispet ediyor. Bazen de bid'ate, cehalete, teşbihe nispet ediyor. Eş'ariyye'yi bir defasında lanetlenmiş fırka olarak vasıflandırıyor. Şöyle diyerek onları lanetlemekten çekinmiyor: "İbn Fûrek'e, onun topluluğuna ve arkadaşlarına lanet olsun."¹³⁶

Yine es-Semnâni'yi şu sözlerle vasıflıyor: "Müşebbihe'nin içerisinde bid'atler konusunda ondan daha cesaretli, yıkıcı, inançsız ve cahil kimse bilmiyorum." Diğer bir konuda "bu nass şu fasık mülhidin sözüdür" demektedir. Diğer bir konuda "bu, şu fasık inançsızın sözüdür." demektedir. İmam Bakillânî'yi de cehaletle vasıflayarak şöyle der: "bu cahil yalan söyledi ve iftira attı."¹³⁷

134 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 4: 215; 4: 211-213.

135 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 4: 207.

136 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 4: 221.

137 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, 1: 111-112.

Fakat şunu itiraf etmeliyiz ki; İbn Hazm, onların yaptığı münakaşada sağlıklı olanla hasta olanı, doğru ile yanlış birbirine karıştırmış ve o topluluk (Eş'ariyye) hakkında asılsız sözler sarfetmiştir. Mesela Eş'ariyye'ye nisbet ettiği yalan ve hatalardan birisi şöyledir: "Eş'ariler imanın yalnızca kalbin akdi (bağlanma) olduğunu bundan sonra dilleriyle yaptıkları iftira, İslam diyarında sakinmeden haça ibadet etmeleri ona zarar vermez."¹³⁸ Bunu normal mümin söylemezken dinin önde gelen İmam'ı nasıl söyler.

Bundan dolayı es-Sübki şöyle der: "Araştırmamanın neticesinde İbn Hazm'ın Eş'ariyye'yi bilmediği ve ona doğru haberlerin ulaşmadığı görülmektedir. Ona yalancılardan rivayet ettiği sözler ulaşmış. O da işittiklerini yalnız tasdik etmekle yetinmiş. İşittiklerini tasdik etmekle de yetinmeyip onlarla ayıplamaya başlamıştır."¹³⁹

İbn Hazm'ın Eş'ariyye'ye ve adamlarına karşı takındığı bu düşmanca tavrın sebebini anlayamadık. İbn Hazm'ın bu tavrına karşı güçlü bir reaksiyon oluyordu. Onun döneminde ve ondan sonraki dönemlerde ona karşı çıkan birçok kişinin olduğunda şüphe yoktur. Ebü'l-Velid el-Bâci bunlardan en dikkat çekeniydi. el-Bâci, onunla tartışırken ona hadis sunmuştu. Bu durum onun kusurunun ortaya çıkmasına sebep olurken kendisinin de beldeden sürgün edilmesine sebep oldu. İmam İbn Arabî'de ondan sonra gelip onu çok eleştiren ve onun hakkında çok konuşan birisiydi. O şöyle der: "Yolculuğumda gördüğüm ilk bid'at "bâtin sözüydü." Döndüğümde ise "zâhir sözünü" gördüm. Mağrib, saçmalıklarla dolmuştu. O, işbilyen'in ovalarından idi. İbn Hazm ismiyle biliniyordu. Önceleri Şâfi mezhebine tutunmuş ve onunla büyümüşü. Sonra Davud'a intisap etti. Sonra bunların hepsinden ayrıldı. Kendi başına hareket etti. Ümmetin imamı olduğunu iddia etti. Kendisi hüküm koyup kaldırıyordu. Allah'ın dininde olmayan şeylere tutunuyordu. Âlimler hakkında, onların demediklerini söyleyip kalplere (onlara karşı) nefreti yerleştiriyordu..."¹⁴⁰ Onun sözleri bu meyandaydı.

Fakat İbn Arabî'nin bu sözleri İmam Zehebî'nin hoşuna gitmedi ve sert bir üslupla şöyle dedi: "el-Kâdi Ebû Bekr (İbn Arabî), insafı olmadığı, onun hakkında adaletli ve ölçülü konuşmadı. Onu hafife almada aşırı gitti. Ebû Bekr'in ilimdeki büyüklüğüne rağmen, Ebû Muhammed'in derecesine ulaşamaz, hatta yaklaşamaz bile. Allah ikisine de rahmet eylesin."¹⁴¹

İbnü'l-Arabî *el-Avâsım mine'l-Kavâsım* eserinden ayrı, İbn Hazm'a reddiye olarak birçok kitap yazdı. Bunların bazılarını çalışmamızda belirttik. *el-Ğürretü fi'r-reddi alâ kitabî'd-dürreti*¹⁴² ve *en-Nevâhî ve'd-Devâhî* bu kitaplardandır. Bu kitabın

138 Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye'l-kübrâ*, 1: 90.

139 Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye'l-kübrâ*, 1: 90.

140 İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 2: 336-338.

141 Zehebî, *Sijerü a'l-amü'n-nübelâ*, 18: 190.

142 Bu kitap Dr. Ahmed b. Nâsır ve Dr. Saïd b. Abdurrahman tarafından tahkik edilerek ve doktora çalışması olarak basıldı.

(*en-Nevâhî ve'd-Devâhî*) yazım sebebini şöyle ifade etmektedir: "Bazı arkadaşlar bana İbn Hazm'ın *Nüketü'l-İslâm* isimli eserinden bazı bölümler getirdiler. Bunun üzerine *Devâhî*'i, sonrada onun üzerine *Nevâhî*'yi yazdım."¹⁴³ Bu kitap kendisinden sonra hakkında eleştirilerin yazıldığı İbn Hazm'ın da cevap verdiği kitap oldu.

İbn Abdilmelik Merrâkuşî şöyle der: "Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Hazm'ın *ez-Zevâbi' ve'd-Devâhî*' isimli bir eseri vardı. Kâdî Ebû Bekr b. Arabî, bu eserin bölümleri (metodu) üzerine devam ederek İbn Hazm'a reddiye olarak *en-Nevâhî ve'd-Devâhî* eserini yazdı. Bu eser söz, hadis, fıkıh, nazım, nesir ve ikna bakımından aynıydı. Allah fazlıyla onu mükâfatlandırısın."¹⁴⁴

Bunlar Mağrib ehlinin Eş'ariyye mezhebinin bölgede yayılmasından önceki konumundan bir kısımdı. Ancak İbn Tûmert'ten sonra iş değişti. Eş'ariyye mezhebi Mağrib'te tabi olunan mezhep konumuna geldi.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimî. *Usulu'd-Din*. thk. Ahmed Semseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Beyhakî. *el-Esmâ ve's-sıfat*. thk. Zâhid el-Kevserî. b.y.: Dârü lhyâi't-Türası'l-Arabî, ts.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *es-Sevâikü'l-mürsele*. b.y.: ts.
- Cüveynî. *el-Burhân fi usulî'l-fıkh*. b.y.: ts.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İbn Hazm*. b.y.: ts.
- Ezherî. *Tehzîbü'l-lüğa*. b.y.: ts.
- Dendes, İsmet Abdü'l-Latif. *Edvâün Cedidedün ale'l-Murâbitin*. Dârü'l-Ğarb'î'l-İslâmî, 1991.
- Dendes, İsmet Abdü'l-Latif. *el-Endülüs fi nihayeti'l-Murâbitin ve müstehillî'l-Muvahhidin*. Dârü'l-Ğarb'î'l-İslâmî, 1408/1988.
- Harman, Vezir. *Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Hayle. Muhammed el-Hebib. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*. Tunus: 1970.
- İbn Asâkir. *Tebyinü kizbi'l-müfterî*. b.y.: ts.
- İbn Cevzî. *Def'u şübehi't-teşbih*. b.y.: ts.
- İbn Ferhûn. *ed-Dîbâcû'z-zeheb*. b.y.: ts.
- İbn Hacer. *Fethü'l-Bârî*. b.y.: ts.
- İbn Hatîb el-Endülüsî. *el-İhâdadü fi ahabâri Ğirtnâta*. b.y.: ts.
- İbn Hayr. *Fihrist*. b.y.: ts.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. b.y.: ts.
- İbn Haldûn. Abdurrahmân. *Mukaddime*. b.y.: ts.

143 İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 2: 338; *Ezhârü'r-Riyâd*, 3: 95.

144 İbnü'l-Âbâr, *et-Tekmile*, 1: 408-409.

- İbn Huzeyme. *Kitâbü't-Tevhîd*. b.y.: ts.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihaye*. b.y.: ts.
- İbn Teymiye. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. b.y.: 1986/1406.
- İbn Teymiye. *Der'ü Teârüzi'l-akli ve'n-nakli*. b.y.: ts.
- İbn Şekvâl. *es-Sılatü*. b.y.: ts.
- İbn Rüşd. *Fetâva*. b.y.: ts.
- İbn Rüşd. *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*. b.y.: ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. b.y.: ts.
- İbnü'l-Âbâr. *el-Mu'cemü fi ashâbi'l-Kâdî el-İmam Ebî Ali*. b.y.: ts.
- İbnü'l-Âbâr. *Tuhfetü'l-Kâdim*. b.y.: ts.
- İbnü'l-Âbâr. *Tekmiletü's-sıle*. Madrid: 1817.
- İbnü'l-Esîr. *en-Nihâyetü fi ğarîbi'l-hadîs*. b.y.: ts.
- İcî, Adudiddin. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*. b.y.: ts.
- İsferâyînî. *et-Tabsîr fi'd-dîn*. b.y.: ts.
- Kâdî İyâz. *el-Ğunye*. b.y.: ts.
- Mâzirî, İmam Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer. *el-Mü'lim*. b.y.: ts.
- Merâkeşî. *el-Mu'cib*. b.y.: ts.
- Nâsirî, Ahmed b. Hâlid. *el-İstiksâ li ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksa*. b.y.: ts.
- Neccâr. *İbn Tümert*. b.y.: ts.
- Palencia, Angel Gonzales. *Târîhül-fikri'l-Endülüsi*. Ar. trc. Hüseyin Munis. b.y.: ts.
- Rızâ Kehhâle. *Mu'cemü'l-müellifin*. b.y.: ts.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. b.y.: ts.
- Tâlibî, Ammâr. *Ârâü İbnü'l-Arabî el-Kelâmiyye*. b.y.: ts.
- Tehânevî. *Fî Keşşâfi İstilhâti'l-fünûn*. b.y.: ts.
- Tilimsânî, el-Makrî. *Nefhüt-tayyib min ğusni'l-Endülüsi'r-ratib*. b.y.: ts.
- Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lamü'n-nübela*. b.y.: ts.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

