

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XVI/I · 2011

ISSN 1301 – 1197

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Sayı: XV/1-2011
ISSN: 1301-1197

Sahibi
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
adına
Prof. Dr. Metin Bozkuş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Metin Bozkuş (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Hasan Keskin (C.Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Alim Yıldız, Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Necati Demir (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Abubekir S. Yücel (C.Ü. İlahiyat Fakültesi).

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (Cumhuriyet Ü. Fen-Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi).

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Ali Akpınar, Prof. Dr. Mehmet Arslan, Prof. Dr. Metin Bozkuş, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. İbrahim Delice, Prof. Dr. Sabri Erturhan, Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Prof. Dr. Bilal Kemikli, Prof. Dr. Hasan Keskin, Prof. Dr. Ünal Kılıç, Prof. Dr. Metin Özdemir, Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz, Doç. Dr. Mehmet Azimli, Doç. Dr. Muhammet Çakmaklıoğlu, Doç. Dr. İbrahim Çapak, Doç. Dr. Şevket Topal, Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Doç. Dr. Ruhattin Yazoğlu, Doç. Dr. Alim Yıldız, Doç. Dr. Zekeriya Pak, Yrd. Doç. Dr. Ahmet İshak Demir, Yrd. Doç. Dr. Necati Demir, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Kaya, Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan.

Editör

Prof. Dr. Abdullah Kahraman

Editör Yardımcısı

Doç. Dr. M. Ali Şimşek-Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas
ilahiyyat@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (0346) 219 12 15/16
Fax: (0346) 219 12 18

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Kapak ve İç Düzen

Doç. Dr. M. Ali Şimşek-Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt

Sekreteryaya

Arş. Gör. Ramazan Çınar

Basım Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:

Rektörlük Basımevi
Sivas, 2011

İÇİNDEKİLER
INDEX

1. Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)
The Role of the Teacher in Religious Education and the Competence of the Religious Teacher (The Example of Turkey)
Prof. Dr. Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU _____ 5-13
2. İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite
The Real Facts Of The Possible Existence In The Divine Knowledge At The Idea Of Ibn Al-'Arabi: Ayan Al Sabita
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE _____ 15-36
3. Mesnevi'deki 'Bedevi İle Karısı' Hikâyesine Göre Akıl- Nefis İlişkisi
Nafs' Development Under The Control Of Reason According To Bedouin And His Wife's Story In Masnavi
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE _____ 37-69
4. Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik
Religious Diversity As A Philosophical And Theological Problem
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN _____ 71-98
5. Sistematik Kelam Açısından İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Akaid Risalelerinde İman Esasları
Iman Principles in the Akaid Treatises of Imam-i Azam Ebu Hanife According to Systematic Kalam
Doç. Dr. Hasan KURT _____ 99-125
6. Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi
Sirâcî's Poetic Explanation Of Forty Hadith
Doç. Dr. Alim YILDIZ _____ 127-150
7. Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci
Change Process In The Fatimid Doctrine Of Imamate
Yrd. Doç. Dr. Ali AVCU _____ 151-171

8. Mikail Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme
An Investigation And Evaluation On Claims Of Professor Mikail Bayram About Akhlaq-i Nasiri
Yrd. Doç. Dr. Murat DEMİRKOL _____ 173-191
9. Kuran'da Ölüm Panoraması (Kıyamet Suresi 26-30. Ayetlerine Yeni Bir Bakış)
The Panorama Of Death In The Qoran (A New View To The Verses 26-30th Of The Sura Al-Qiyamah)
Yrd. Doç. Dr. Mevlüt ERTEN _____ 193-214
10. Esirüddin el-Ebherî'nin *Kitâbu Beyani'l-Esrar* İsimli Eserinin Mantık Bölümü Üzerine Bir İnceleme
A Review On The Logic Section From Athiruddin Al-Abhari's Book Which Is Entitled Kitab Bayan Al-Asrâr
Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ _____ 215-264
11. İslâm Hukuk Tarihindeki Âkile Bugünün Sigortası Mıdır?
Is Âkile Of The Islamic Law History Today's "Insurance"?
Yrd. Doç. Dr. Hadi SAĞLAM _____ 265-292
12. Nisâ Sûresi 65. Âyete Dair Abdülmecîd Sivâsî'nin Bilinmeyen Bir Risalesi
Abdulmecid Sivasi's Unknown Treatise On Nisa 65th Verse
Dr. Mehmet ÇİÇEK _____ 293-317
13. Tarih-Mekan İlişkisi: Uhud Savaşı'nın Mekanı Üzerine Bazı Mülâhazalar
History-Place Relation: Some Remarks On The Place Of Uhud Battle
Dr. Fatih ERKOÇOĞLU _____ 319-350
14. İbn Âbidin'in Örf Anlayışı (*Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-Müftî ve Neşru'l-Arf Fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi Ala'l-Urf* Adlı Risaleleri Bağlamında)
Ibn Âbidin's Understanding Of Custom (In Context Of His Works Şerhu Manzûmeti Uqûdi Rasmi'l-Mufti And Neşru'l-Arf Fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi Ala'l-Urf)
Dr. Ayhan HİRA _____ 351-375

15. Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Aile Eğitimi
Family Education Pre-School Children
Dr. Mustafa ÖNDER _____ 377-386
16. Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi
A Matter Of Conquest Of Khorasan Region
Dr. İsmail PIRLANTA _____ 387-402
17. Abdülhamid Rüştü (Görücü) Efendi (1860-1923) ve
İcazetnameleri
Abdulhamid Rushdie Affandi and His Certificates of Permission
Durmuş ARSLAN _____ 403-426
18. Müellifi Bilinmeyen Bir Kerbelâ Mersiyesi
A Karbala Dirge Which Author Unknown
Fâtiḥ Ramazân SÜER _____ 427-457

MEETING / BOOK INTRODUCTION

TOPLANTI / KİTAP TANITIMI

19. 8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'ân'ın
Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke
Toplumu Sempozyumu
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN _____ 459-466

DİN ÖĞRETİMİNDE ÖĞRETMENİN ROLÜ VE DİN DERSİ ÖĞRET- MENİ YETERLİLİKLERİ (TÜRKİYE ÖRNEĞİ)*

Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU**

ÖZET

Bu çalışmada ilk olarak; okulun ve öğretmenin, bireyi tüm yönleriyle geliştirme görevi çerçevesinde okuldaki din öğretiminin ve öğretmenin önemi vurgulanacak ve din öğretimi çeşitli yönleriyle temellendirilecektir. İkinci olarak, din dersi öğretmenleriyle ilgili Türkiye'de belirlenen yeterliliklere işaret edilecek ve din dersi programlarının temel niteliğine dikkat çekilecektir. Sonuçta ise, din dersi öğretmen adayı yetiştiren kurumlar olan ilahiyat fakültelerinin programlarıyla ilgili bir değerlendirme yapılacaktır. Ayrıca farklı ülkelerle teoloji eğitimi ile ilgili işbirliği konusunda önerilere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Okulda din eğitimi, öğretmen ve okul, Türkiye'de din eğitimi, ilahiyat eğitimi,

The Role of the Teacher in Religious Education and the Competence of the Religious Teacher (The Example of Turkey)

ABSTRACT

In this study, first of all, the importance of the religious education and the teacher within the frame of developing individuals with all aspects will be stressed and founded first. Secondly, it will be pointed to the proficiencies specified in Turkey about teachers of religious education and be called attention to the basic features of the religious education. Consequently, it will be made an evaluation on the programs of theology faculties preparing

* Bu çalışma, 2-3 Aralık 2010 tarihlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın destek ve katkılarıyla Moskova İslam Üniversitesi'nce düzenlenen "İslam Teolojisi Alanında Öğretmenlerin Kalifiye durumunun Yükseltilmesi ve Teoloji Eğitimine Öğretmenlerin Rolünün Artırılması" konulu III. Uluslararası Teoloji Kongresi'ne bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

teachers for that kind of education. In addition, some offers in the matter of cooperation relating to the theological education with different countries will be taken up.

Key Words: Religious education, theological education, religious education in Turkish schools

GİRİŞ

Çağımızda toplumlar hızlı bir değişim göstermektedir. Bu değişimde iletişim imkânlarındaki gelişmelerin payı büyüktür. Toplumlardaki değişim sosyal ve kültürel alanda olduğu gibi dini yaşantı alanında da olmaktadır. Günümüzde insanlar her şeyi sorguladıkları gibi dini inançları ve yaşantıları da sorgulamaktadırlar. Özellikle yeni yetişen genç neslin din ve inançlar konusunda doyurucu bilgilerle aydınlatılması ve sorularının cevaplandırılması bugün kaçınılmaz bir görev haline gelmiştir. Günümüzde bu görevi sistemli bir şekilde yerine getirecek yer okul, yapacak kişi de öğretmendir.

Bu çalışmada ilk olarak; okulun ve öğretmenin bireyi tüm yönleriyle geliştirme görevi çerçevesinde okuldaki din öğretiminin ve öğretmenin önemi vurgulanacak ve din öğretimi çeşitli yönleriyle temellendirilmeye çalışılacaktır. İkinci olarak, bu temellendirme doğrultusunda, görevini yerine getirecek din dersi öğretmenleriyle ilgili Türkiye’de belirlenen yeterliliklere işaret edilecek, sonuçta ise, din dersi öğretmeni yettiren kurumlar olan ilahiyat fakültelerinin programlarıyla ilgili bir değerlendirme yapılacaktır.

1. DİN ÖĞRETİMİNDE OKULUN VE ÖĞRETMENİN ROLÜ

Günümüz eğitim araştırmalarının sonuçları ve eğitim anlayışındaki yeni gelişmeler, bireyi çok yönlü eğitmenin gereğini açıkça ortaya koymaktadır. Bireyin çevresini tanınması ve uyum sağlanması kadar, kendini tanınması ve duygusal, toplumsal, törel ve dini gelişimini bütün olarak tamamlaması da, başarılı bir hayat sürmesi için önemlidir. Eğitim, özellikle okul eğitimi ve öğretmen bireye bu imkânı hazırlamak durumundadır.

Eğitimde dört temel unsur son derece önemlidir. Bunlar:

Öğretim programı, öğretim materyali, öğretim ortamı ve öğretmendir.

Eğitimde başarı için hedefleri iyi belirlenmiş ve ihtiyaçlara cevap veren bir öğretim programı hazırlanmalıdır. Öğretim programı adeta öğretmenin yol haritasıdır. Program olmadan öğretmen eğitimi nasıl yönlendireceğini bilemez.

Eğitimde başarıyı etkileyen ikinci unsur ders materyalidir. Programa uygun hazırlanacak ders kitapları ve ders araçları öğretmen için son derece önemlidir. Yeterli ders materyali olmadan, sadece öğretmene bağlı bir öğretimin yetersiz kalacağı açıktır. Bu nedenle yeni programlarla birlikte Milli Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmenlere derste kullanabilecekleri görsel ve işitsel ders materyalleri de hazırlanmaktadır.

Eğitimde önemli üçüncü unsur uygun eğitim ortamıdır. Sınıfın ısı, ışık, ses vb açılardan eğitime uygun olması başarıyı etkiler. İyi bir program iyi öğretmen ve yeterli ders malzemesi olsa da iyi bir eğitim ortamı olmazsa eğitimde başarı sınırlı kalır.

Eğitimde başarıyı etkileyen en önemli unsur ise öğretmendir. İyi program ve iyi ders materyali onu doğru kullanacak olan öğretmenle anlam kazanır. Dersi ve öğrenciyi yönlendiren öğretmendir. Eğitimde bazı olumsuzluklar olsa da öğretmen gayreti ile bunları yok edebilir veya uygun hale getirebilir. Bu nedenle okul ve öğretmen bireyin kişiliğinin gelişmesinde, kültürü ve değerleri öğrenmesinde ve topluma uyum sağlamasında son derece önemlidir.

Okul eğitimi ve öğretmenler, bireyi bütün yönleriyle geliştirmeye çalışır ve onu hayata hazırlayarak hayatta karşılaşacağı çeşitli durumlarla ilgili bilgilendirir ve yeteneklerini geliştirir. Yani okul ve öğretmen, bir yandan bireye, yaşadığı toplumun kültürünü, bilgi birikimini, değer yargılarını öğretmeye çalışmak, yani bireye *kültür kazandırmak*, bir yandan da, bireyin *kişisel yeteneklerini keşfedip geliştirmesi için ona imkân hazırlamakla* görevlidir.

Bireyi hayata hazırlayan öğretmen, onun din konusundaki sorularını ve ihtiyaçlarını da dikkate almak durumundadır. Öğretmenin din ile ilgili ihtiyaçları karşılama ve bilgilendirme görevi, din dersinin de diğer branşlar gibi okulda yer alması sonucunu doğurur. Din ile ilgili sorular ve bilgilendirme ihtiyacını karşılamamanın yolu, okulda öğretmenin doğru

bilgiyle ve uygun yöntemlerle yapacağı din eğitimidir. Bu konuyu şöyle detaylandırabiliriz:

Okul, toplumun genel eğitim politikasını gerçekleştirmekle görevlidir. Bu politikanın gereği olarak okul ve öğretmen derste her türlü dünya görüşü, din ve mezhep özgürlüğüne hak tanımak durumundadır. Öğretmen derste öğrencilerinin din ile ilgili sorularını görmezden gelemmez. Okulda din dersi öğretmeni bireyi din ve inançlar konusunda bilgilendirir. Özgür bir şekilde seçim yapabilmesi için temel oluşturur.

Birey, hayatında ihtiyaç duyacağı her türlü bilgiyi, okulda, sistemli ve pedagojik esaslara uygun bir şekilde öğretmenlerinden almalıdır. Din ile ilgili bilgiyi de pedagojik esaslara uygun verecek kişi din dersi öğretmenidir. Okulda öğretmen bu bilgilendirme görevini yapmazsa, yetişme döneminde bireyin zihni okul dışında aslı olmayan hurafe ve yanlış bilgilerle meşgul olacaktır.

Okulun din ile ilgili bilgilendirme görevi; *bireysel, toplumsal, kültürel, evrensel ve felsefi* açılardan şöyle temellendirilebilir:¹

Din Psikolojisi araştırmaları inanma duygusunun her insanda bulunduğunu göstermektedir. Bu duygunun doyurulması bir ihtiyaçtır. Eğitimden ve öğretmenden beklenen ise, bireyin bütün ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktır. Bireysel olarak insanın kendini tanımaya başlamasından itibaren, zihninde var olan, *ben kimim?, nereden geldim?, nereye gideceğim?, ölüm bir yok oluş mudur?* gibi sorular farklı branşlarca çeşitli şekilde cevaplanmaktadır. Ancak bu konuda dinin cevapları ve yorumu da farklı bir bakış açısı ile ve uygun bir biçimde okulda din dersi öğretmeni tarafından verilmek durumundadır. Bu alanın boş bırakılması halinde hurafe bilgiler bu boşluğu bir şekilde dolduracaktır.

Diğer yandan öğretmen bireyin topluma uyum sağlaması için de çaba harcar. Toplumun inançlarına, değer yargılarına saygı gösterme ve ahlak kurallarına uymak için bu kuralların bilinmesi gerekir. Bunu öğretecek kurum ise okuldur. Okulda öğretmenlerce doğru bilgilerle din eğitimi yapılmazsa, batıl inanç ve hurafeler yaygınlaşır; din istismarı çoğalır.

¹ Bkz.: Nevzat AŞIKOĞLU, "Eğitimin Bütünlüğü İçinde Din Öğretimi ve Öğretim Programları Üzerine", Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı, Bildiri ve Tartışmalar 7-9 Nisan 2005 Malatya, s.494

Bu da toplumsal tedirginlik ve kargaşaya sebep olabilir. Bu nedenle din eğitimi toplumsal açıdan da bir ihtiyaçtır.

Yine okulun ve öğretmenin, kültürü kazandırma görevi vardır. Okul bu görevini yaparken bazı dini bilgileri kazandırmasının kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü edebiyatta, musikide, mimaride ve diğer kültür unsurlarındaki birçok motif dinî içeriklidir. Toplumdaki yaşayış ve davranış biçimlerinde, atasözleri ve deyimlerimizde dini unsurlar ve kavramlar vardır. Bunları anlayabilmek, kültürü tanımak ve topluma yabancılaşmamak için öğretmen, bireyi, dinin kültüre olan etkisi konusunda bilgilendirmek durumundadır.

Okul ve öğretmen, bireyi içinde yaşadığı toplum yanında insanlık âleminin bir üyesi olarak da geleceğe hazırlamakla görevlidir. Bu nedenle okul evrensel bir bakışla dünyadaki değişik inanç şekilleri ve dini yaşayışlarla ilgili de bireyi bilgilendirmek durumundadır. Çünkü günümüzde iletişim imkânları gelişmiş, dünya adeta küçülmüştür. Farklı din mensupları bir arada yaşamaktadırlar. Aynı şehirde aynı semtte hatta aynı sokakta yaşayan farklı din mensuplarının birbirine nasıl tavır takınacakları okulda öğretilirse hoşgörü gelişir. Eğer bireyin hem inandığı din ile hem de diğer dinlerle ilgili bilgilenme ihtiyacı okulda öğretmenlerce karşılanmazsa, taassup çoğalır. Dinin özünde olmayan hoşgörüsüzlük yaygınlaşır.

Yine her toplumun bir eğitim felsefesi yani eğitim politikası olduğunu görürüz. Bu felsefenin oluşmasında dini ve ahlaki değerler de önem taşır. Okulda öğretmen bu değerleri bireye kazandırır. Böylece eğitim politikasının belirlediği hedeflere ulaşılmış olur.

Okulda din öğretiminin önemi konusunda bu temellendirme doğrultusunda diyebiliriz ki, din dersi öğretmenlerinin görevi; bireyleri; *hayatı sorgulayan, seçim yapabilen, kendi kültürüne yabancılaşmayan tanıyan, diğer inançlara saygılı, yeni bilgilere açık, dini kavramları ve kaynakları tanıyan* kişiler olarak yetiştirmek olmalıdır.

2. TÜRKİYE'DE YENİ DİN ÖĞRETİMİ YAKLAŞIMI VE DİN DERSİ ÖĞRETMEN YETERLİLİKLERİ

Dünyadaki hızlı değişim ve gelişim bütün ülkeleri hem genel eğitim, hem de din eğitimi konusunda yeni yaklaşımlar geliştirmeye zorlamaktadır. Artık eğitimin merkezinde konu ya da öğretmen değil öğrenci

vardır. Türkiye’de de bu çerçevede son 10 yıl içinde eğitimde ciddi bir paradigma değişimi yaşanmış, öğretim programları bütünüyle yenilenmiştir. Yeni programlar, eğitimde “*Yapılandırmacı Yaklaşım*”ı öngörmektedir. Bu yaklaşımda öğrenci merkezlilik, bilgiyi derste öğrencilerin keşfetmesi önem kazanmıştır. Yeni anlayışta öğrencinin pasif dinleme yerine derse aktif katılımı esastır. Öğretmen ise bilgi aktaran değil, öğrenciye bilgiye ulaşma konusunda rehberlik eden kişi durumundadır. Çünkü öğrenci öğretmenin anlattığı yerine kendi keşfettiği bilgiyi benimsemekte ve içselleştirmektedir.

Türkiye’deki yeni din eğitimi programları bireyleri; taklit eden değil sorgulayan, seçim yapabilen, yeni bilgilere açık, dini kaynaklarından araştıran ve bilimsel verilerle yorumlayan, inançlara saygılı ve kültürüne yabancılaşmayan kişiler olarak yetiştirmeyi hedeflemektedir.²

Öğretim programlarının yenilenmesinden sonra MEB tarafından geliştirilen öğretmen yeterlilikleri de üç ana başlık altında düzenlenmiştir. Bunlar:

- Eğitme-Öğretme Yeterlilikleri,*
- Genel Kültür Bilgi ve Beceri Yeterlilikleri,*
- Özel Alan Bilgi ve Beceri Yeterlilikleridir.*

Bu genel yeterlilikler doğrultusunda hazırlanan din dersi öğretmen yeterliliklerinden bazıları şunlardır:

- *Öğrencilerin, dinin tarih içindeki gelişimini fark edebilmelerin sağlama,*
- *Öğrencilerin, farklı din ve inanışları tanımlarına rehberlik edebilme,*
- *Öğrencilerin, din-akıl-ilim ilişkisini kavramalarına rehberlik edebilme,*
- *Öğrencilerin, din, toplum ve kültür arasındaki ilişkiyi kurmalarına rehberlik edebilme,*
- *Öğrencilerin, inanç-ibadet-davranış ilişkisini kavramalarını sağlama,*
- *Öğrencilerin, ibadetlerle ilgili temel ilkeleri fark etmelerini sağlayabilme,*
- *Öğrencilerin, evrensel ahlaki değerleri kavramalarına rehberlik edebilme,*

² Bkz.: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak bilgisi Dersi Öğretim Programı, MEB yayını, 2007; Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, MEB yayını, 2004.

- *Toplumsal barışın oluşmasında ahlaki değerlerin rolü konusunda öğrencilere rehberlik edebilme*.³

Türkiye’de benim de katıldığım çalışmalarla ilk ve ortaöğretim programları ile mesleki din öğretimi programları yeni anlayışla geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur. İlköğretim programı 2007’den bu yana, ortaöğretim programı ise 2004’ten bu yana uygulanmaktadır. Bunun yanında Türk Milli Eğitim Bakanlığı yukarıda belirttiğimiz çerçevede hem programlarla ilgili yeni yaklaşımı anlatmak hem de yeni metotlar hakkında öğretmenlerimizi bilgilendirmek amacıyla bütün illerde 10 bini aşkın din dersi öğretmenine yönelik seminerler düzenlemiş ve yeni öğretim yaklaşımı hakkında öğretmenleri bilgilendirmiştir.

3. İLAHİYAT FAKÜLTELERİ VE ÖĞRETMEN EĞİTİMİ

Öğretmenin bireyi yetiştirme konusundaki önemini böylece vurguladıktan sonra, öğretmenlere kazandırdıkları yeterlilikler bağlamında din dersi öğretmeni yetiştiren yüksek öğretim kurumlarının programlarına biraz temas etmek yerinde olacaktır.

Yüksek din öğretimi denilince akla İlahiyat fakülteleri gelmektedir. Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri, öğretmen adaylarını yetiştirerek örgün eğitime katkıda bulunmaktadır. İlahiyat Fakülteleri ayrıca Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din hizmetleri yürüten mezunlarıyla da yaygın din eğitimi alanının ihtiyacını karşılamaya çalışmaktadır.

Günümüz Türkiye’sinde İlahiyat fakültelerinde okutulan ilimlere bakıldığında, üç ana alanın göze çarptığı görülür. Bunlar: İslam Bilimleri, Din Bilimleri ve yardımcı bilimlerdir. Yani Türkiye’de ilahiyat fakültelerinde sadece İslam kaynaklı *Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Tasavvuf* gibi İslam bilimleri değil; bunların yanında bütün dinler dikkate alan; *din sosyolojisi, din psikolojisi din felsefesi, din eğitimi ve dinler tarihi* gibi din bilimleri de okutulmaktadır. Bunların yanında ilahiyat fakültesi programlarında, felsefe, mantık ve yabancı dil gibi yardımcı bilimlerin de ders olarak yer aldığı görülmektedir. Yani Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri, öğretmen adaylarını tek yönlü değil, çok yönlü yetiştirme ve yeterlilik kazandırma gayreti içindedir.

³ Bkz: T.C.Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Yeterlilikleri, www.meb.gov.tr 01Kasım 2010

İlahiyat fakülteleri toplumsal değişim ve ihtiyaçlar doğrultusunda zaman zaman öğretim programlarını yenilemekte ve geliştirmektedirler.

Bu çerçevede Öğretim programlarında *bireyi ve toplumu tanıma, dinin toplum üzerindeki etkisini inceleme ve din hizmetlerinde yeterlik kazandırma* gibi alanların desteklenmesi için çalışılmaktadır. Çünkü öğretmen olacak adaylara yönelik programların sürekli ihtiyaçlar doğrultusunda güncelleştirilmesi gerekir. Nitekim programların güncelleştirilmesi ile ilgili ihtiyaç, Türkiye’de akademik düzeyde de tartışılmaktadır.⁴

2010 yılında ilahiyat eğitim programında kısmi bir düzenleme yapılmış olmakla birlikte, hem din hizmetleri hem de öğretmenlik alanındaki yeni ihtiyaçlar dikkate alınarak programların zenginleştirilmesi ve çeşitlendirilmesi çalışmaları devam etmektedir.

Öte yandan bugün artık dünya ile bütünleşme çerçevesinde dış ülkelerdeki ilahiyat fakülteleriyle işbirliği ve akreditasyon çalışmaları yapılmaktadır. Bu işbirliğinin hem Rusya Federasyonundaki teoloji fakülteleri ile hem de İslam ülkelerindeki ilahiyat fakülteleri ile geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Ülkelerimizin ve fakültelerimizin bu konu üzerine daha da yoğunlaşarak açılım sağlamaları ilahiyat eğitimine önemli bir dinamizm sağlayacaktır.

Teoloji eğitimi olarak yetişecek olan öğretmenlerin kalitesini ve yeterliliklerini artırmak için işbirliği yapılabilecek alanlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür.

1-Farklı ülkelerdeki teoloji ile ilgili yayınların takip edilerek bilgileri paylaşılması: Her ülkenin bilgi birikimi farklı olabilir. Ülkelerin, birbirlerinin çalışmalarından haberdar olmaları ilmi gelişme için önemlidir. İslam üniversitesi Teoloji alanında bir web sitesi kurarak bilgi paylaşımı için zemin oluşturabilir.

2-Belli süreler için öğrencileri değişimi yapılması: Fakültelerde yetişen başarılı öğrencilerin değişik ülkeleri tanınması ve ülkeler arasındaki yakınlığı sağlamak amacıyla farklı ülkelerdeki fakülteleri ziyaret etmeleri ve bu ülkelerde mesela bir yarıyıl eğitim görmeleri ülkelerin birbirine yakınlaşmasını sağlayacak ve kültürel zenginliği artıracaktır.

⁴ Bkz. Türkiye’de Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu. Bildiriler-Müzakereler SDÜ. İlahiyat Fak. Yay. Isparta 2003

3- İlahiyat alanında Bir veya iki yarıyı olmak üzere öğretim üyesi değişiminin gerçekleştirilmesi: bilgilerin paylaşılması ve ülkelerin birbirini yakında tanınması amacıyla öğretim üyeleri belli bir süre misafir olarak farklı ülkelerde ders verebilirler. Öğretim elemanı değişimi ortak projeler yürütülmesini ve ortak ilmi çalışmalarını için de bir imkân oluşturacaktır.

Sonuç:

Din alanı hem birey hem toplum için önemli bir alandır. Bu alanda ortaya çıkan problemlerin çözümü ancak bilimsel araştırmalara dayalı doğru dini bilgilerin öğretilmesi ve öğretim kurumlarının işbirliğiyle mümkün olabilir. Program geliştirme alanındaki olumlu gelişmelerin uygulamaya da yansımalarıyla öğretimden beklenen hedefe ulaşılacaktır.

Günümüzde, okulun din eğitimi alanındaki görevi artık tartışılmamaktadır. Bugün tartışılıp olgunlaştırılması gereken şey, eğitimin bütünlüğü içinde din öğretiminin, öğretmenlerce okulda hangi içerik ve yöntemlerle verilmesi gerektiğidir. Çünkü bireylerin yetersiz dini bilgiyle yetişmesi uzun vadede bireysel ve sosyal huzursuzluklara ve bunalmalara yol açabilir. Bunu önlemenin yolu da her seviyedeki eğitim kurumlarında eğitimin bütünlüğü içinde doğru dini bilgi vermek ve bireyleri bütün yönlerini geliştirerek geleceğe hazırlamaktır.

İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNÇESİNDE MÜMKÜN VARLIKLARIN İLAHÎ İLİMDEKİ EZELİ HAKİKATLERİ: A'YÂN-I SÂBİTE

Kadir ÖZKÖSE*

ÖZET

Vahdet-i vücüd düşüncesinde varlık mertebelerinin kincisi a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite mümkün varlıkların ilahi ilimdeki ezeli hakikatlerdir. Mümkün varlıkların zuhuru, a'yân-ı sâbitedeki istidatlarına göre gerçekleşmektedir. A'yân-ı sâbiteye mahiyetler, hüviyetler ve madümât adı da verilmektedir. A'yân-ı sâbite aynı zamanda kader sırrı olarak kabul edilmektedir. "Feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" a'yân-ı sâbitenin ortaya çıkış süreçleridir.

Anahtar Kelimeler: A'yân-ı Sâbite, İbnü'l-Arabi, Feyz, Âlem, Hakikat, Kader, Vahdet-i Vücüd, Vücud, Adem

THE REAL FACTS OF THE POSSIBLE EXISTENCE IN THE DIVINE KNOWLEDGE AT THE IDEA OF IBN AL-'ARABI : AYAN AL SABITA

ABSTRACT

Ayan al Sabita is the second order of the stages of the existence (wucud) in the philosophy of unity of existence -wahdat-ul wucud. Ayan al Sabita is real fact of the possible existence in the divine knowledge. Appearance of possible existence come into being according to their capabilities in the ayan al sabita. Ayan al Sabita is being called as nature, identity and non-existence. Also Ayan al Sabita is accepted as the secret of fate. Fayz al akdas and fayz al mukaddas are process of emergence of ayan sabita.

Key Words: Ayan al Sabita, Ibn al-'Arabi, Fayz al Akdas, Fayz al Mukaddas,

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.
kozkoese@cumhuriyet.edu.tr

GİRİŞ

"A'yân-ı sabite", mümkün varlıkların, Allah Teâlâ'nın ilminde sabit olan hakikatleridir.¹ Varlık mertebelerinin ikincisi olan "a'yân-ı sabite", ilâhî tecellilerin zuhur mahallidir. Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatı, o zuhur mahal-
linin isti'datları yönünden, onlarda zuhur ederek, kabiliyetlerinin çeşitli olmasından dolayı değişik suretlerde görünür. Çoğalma isti'datlardan doğar. Allah Teâlâ mahlûkatı, hangi kabiliyette takdir etmişse o minvalde zuhur kılmaktadır. Mevcudatın varlık kisvesine bürünmesi, hal diliyle Yaratıcı'dan yaptıkları talepleri ve ayn-ı sâbitesindeki istidatları doğrultusundadır. Buna göre mevcûd olan mümkünât, tecelliye mazhar olma şartıyla a'yân-ı sabiteden ibaret olup kendileriyle meydana gelmiş vücûdları yoktur. Bu yüzden a'yân-ı sabite, "vücûd kokusu koklamamış" hakikatlerdir.² Seyyid Şerif Cürcanî (ö.816/1413)'nin ifadesiyle a'yân-ı sabite, mümkünâtın ilâhî ilimde bilinmesinden ibarettir. O, ilahi isimlerin hakikatlerinin suretleridir. A'yân ve ervah, zillî bir vücûd ile mevcûddur. Bütün eşya, ayân-ı sâbiteleriyle, yani Allah Teâlâ'nın ezeli ilimde bilmesiyle ezeli, zuhurları yönünden hadis olmakla mahlûkat hâdis-i ezeli olur.³

1. A'yân-ı Sâbite Anlayışına Benzer Yaklaşımlar

Anlayış bakımından her ne kadar farklı kaynaklardan etkilenmiş gözükse de a'yân-ı sâbite kavramı sûfîler arasında İbnü'l-Arabî ile belirginlik kazanır olmuştur. Eflatun'un "ideler" nazariyesi, Aristo'nun "bilkuvve ve bilfiil" nazariyesi, Mu'tezile'nin "ma'dûm", "zât" ve sıfatlar" görüşünden istifade eden İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite kavramına oldukça geniş bir anlam boyutu kazandırmış ve o bu kavramla kendine özgü bir yaklaşım sergilemiştir.

¹ Abdurrezzak Kâşânî, *Mu'cemu Istılahatı's-Sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Kahire 1992, s. 55 .

² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 234.

³ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 30.

İbnü'l-Arabî, "a'yân-ı sâbite"den bahsettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu mahsûs ve haricî âlemin yanında, eşyanın hakikatlerinin ya da mâkûl a'yânının bulunduğu mâkûl âlemin varlığını kabul etmektedir. İbn Arabî'nin a'yan-ı sabite nazariyesi, ilahi ilimde/makul âlemde bulunan aklî sabit durumlar ve haricî mahsus varlıkların asılları ve ilkeleri olması yönüyle İdeler nazariyesi ile benzerlik gösterse de iki yönden farklılık arz etmektedir:

1. A'yân-ı sabite, ideler gibi küllî suret ve anlamlar değil; her birinin mahsus âlemde bir karşılığı bulunan cüz'î suretlerdir.

2. A'yân-ı sabite, bir olan Hakkın zâtındaki taayyünleridir. Yani Hak Zat'ını düşündüğünde aynı zamanda bu aynların zatlarını da düşünmüş olmaktadır. Bununla da ideler arasında herhangi bir benzerlik yoktur.⁴ Buna göre İbnü'l-Arabî'nin "a'yân-ı sabite" nazariyesi, Eflatun'un "ideler" nazariyesinden daha derin ve daha komplekstir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinde Eflatuncu olmayan unsurlar da vardır.⁵ Eğer bir mukayese yapmak gerekecekse, Eflatun'un "ideler" nazariyesi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde a'yân-sâbite'ye değil, âlem-i misal'e karşılık görülebilir.⁶

Mutezile, "ma'dumlar sabittir"⁷ ifadesiyle her bakımdan İbn 'Arabî'ye öncülük etmişlerdir. İbnü'l-Arabî, genellikle "a'yân-ı sâbite"yi nitelemek için kullandığı "ademî şeyler" ya da "ma'dûmlar" terimini, madûmun "şey", "zât" ve "ayn" olduğunu ve birtakım özellikleri ve sıfatları bulunduğunu ileri süren Mu'tezile felsefesinden aldığı kesindir.⁸

⁴ Ebu'l-Alâ Afifî, "İbn Arabî'de A'yan-ı Sabite; Mu'tezili Düşünce'de Ma'dumat", *İbn Arabî Ansına (Makaleler)*, trc. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.154.

⁵ Ebu'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 260.

⁶ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd Ve Merâtibu'l-Vücûd)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 245.

⁷ Nasîrüddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992, s. 47; Kemal b. Ebî Şerif, Kemaleddin Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Müsâmera 'ale'l-Müsâyere li'l-Kemal İbn Hüman*, Bulak 1317/İstanbul 1979, s. 97.

⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1985, c. XIV, s. 409.

Fakat ne İbnü'l-Arabî ne de Mu'tezile, "ma'dûm" ile mutlak anlamda yok olan birşeyi ya da olumsuz (selbî) bir durumu kasteder; aksine, bu terim ile, kendisinden haricî varlığın soyutlandığı "mâkûl" birşeyi kasteder.⁹ İbn 'Arabi eserlerinde mümkün kelimesini de kullanmakla birlikte o, "varlığı ve yokluğu farzedilebilen" anlamını a'yân-ı sâbite'ye yükler.¹⁰ Nitekim Suad Hakim, İbn Arabî'nin bu üç kavramı birbirinin yerine kullandığına dikkat çeker.¹¹ Afifi, Mu'tezile'nin ma'dûmât nazariyesinin genel hatlarını şu şekilde belirlemektedir:

1. Ma'dûm, "şey"dir; yani, varlığı henüz tahakkuk etmemiş olan, harici âlemin dışında başka bir âlemde varlığı olan makul bir şeydir.
2. Ma'dûm, zât, hakikat ve mahiyettir. Allah, onun zatını yaratmaz, sadece bu zatlara varlık bahşeder.
3. Ma'dûmlar, kadimdir, ezeldir, sürekli olarak bakidirlere ve nihayetleri yoktur.
4. Ma'dûmların zâtî sıfatları, harici varlıklardan önce vardır. Varlıklarına tabi olan sıfatlar ise, arazları kabul etmeleri ve yer kaplamalarıdır.¹²

Mu'tezile, İbn Sina ve İbnü'l-Arabî'ye göre yaratmak, ma'dûmlara (Mu'tezile'ye göre) ya da mümkünlere (İbn Sina'nın sisteminde) ya da a'yân-ı sabite'ye (İbnü'l-Arabî'ye göre) varlık bahşetmektir. Çünkü her üç ıstılah, yani "ma'dûmlar", "mümkünler" ve "a'yân-ı sabite" aynı şeye işaretle etmektedir. İbn Sina, Allah-âlem (Vâcibu'l-Vücûd ve mümkünü'l-vücûd) arasındaki ilişkiyi, mâhiyet ve varlığı aynı kendisiyle kâim ve başkasına muhtaç olmayan bir varlık ile varlığında başkasına muhtaç olan varlık arasındaki ilişki şeklinde tasavvur eder. Onlar âlemin Allah'a muhtaç olmasının nedeni, "yaratma (hudûs)"değil, "imkân" olarak nitelirler.¹³

⁹ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 260.

¹⁰ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 148-151-152.

¹¹ Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı yayınları, İstanbul 2005, s. 90-93.

¹² Afifi, *a.g.e.*, s. 262.

¹³ A.e., s. 263-264.

2. A'yân-ı Sâbitenin ne Varlık ne de Yokluk Olarak Nitelenmesi

İbnü'l-Arabî, makul suretlere sahip hakikatler olmasından dolayı, "a'yân-ı sabite"ye "mahiyetler", tek olan İlahi Zat'taki taayyünler olmasından dolayı "hüviyetler", yok olan şeyler anlamında da "madûmât" demektedir. Bu durumda a'yân-ı sabite, müsemmanın ismidir. Dolayısıyla mutlak anlamda yok olan veya varlıktan soyutlanmış şeyler değildir.¹⁴ A'yân-ı sâbitenin "mâhiyet" olmalarının sebebi, varlıklara ait hakikatlerin makûl suretleri kabul edilmeleri; "hüviyet" olmalarının sebebi ise, bir olan zât-ı ilâhî'deki taayyünler olmalarıdır.¹⁵ Bir şeyin mahiyeti ile bir şeyin hakikati aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sûfiler için doğru kavram, ayn'dır. Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), tahkik ehlinin ayn dediği şeyin filozof ve kelamcılarının mahiyet veya mâlûm ve mâdûm diye isimlendirdikleri şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Hakk'ın dışındaki her şeyin hakikati, o şeyin Hakk'ın ilminde ezeli ve ebedî olarak bir tek süreçte malum oluşunun suretinden ibarettir.¹⁶ İlahi ilimde sabit olmaları ve taayyün nispetlerinin bulunması nedeniyle hakikatler olarak isimlendirilen a'yân-ı sâbiteden her bir ayn'ı diğerlerinden ayrı kılan bir özelliğe sahip olmasından dolayı da hüviyet diye isimlendirilmektedir.¹⁷

İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite kavramını ele aldığı zaman, vücûd terimini zahirî varlık olarak nitelenmektedir. Zahirî varlık konumunda bulunmadığı için ayân-ı sâbiteyi vücûd değil ma'dûm olarak ifade etmektedir. Fakat bu ma'dûmiyet, mutlak anlamda bir yokluk değildir. Çünkü onlar İlahî Bilinç'te sübût etmiş daimî hakikatlerdir. A'yân-ı sâbitenin ilahi ilimdeki sübûtu, kavramların insanın zihnindeki varlığı gibidir. A'yân-ı sâbitenin sübûtu, ezelde tespit edilmiş olmalarından ve mutlak surette tâdil edilememelerinden ötürüdür. Buna göre a'yân-ı sâbitenin zaman ve mekân içerisindeki bir varlığından bahsetmemiz mümkün değildir. Bunlar Hakk'ın kendi içindeki batnî taayyünleridir.¹⁸ İbnü'l-

¹⁴ Afifi, "İbn Arabî'de A'yân-ı Sabite", *İbn Arabî Ansına*, s. 149-150.

¹⁵ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 263-264-265.

¹⁶ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 218.

¹⁷ A.e., s. 337.

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, s. 232.

Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “*Mümkinâtın a'yân-ı sabitesi nurlu değildir. Çünkü onlar ma'dümdür. Ve bunlar her ne kadar sübût ile nitelik kazanmışlarsa da vücûddan yana bir nitelikleri yoktur. Çünkü vücûd Nûr'dur.*”¹⁹

Ayân-ı sâbitenin aydınlık olmayışı ve zulmet diye nitelenmesi, Vücûd'un nurundan uzak kalmalarından dolayıdır. İlahi ilimde sabit olsalar da varlık kisvesine bürünmemişlerdir. Örneğin çekirdeğin içerisinde ağaç, sübût olsa da varlık vasfına sahip olmadığı için ma'dûm kabul edilmektedir.²⁰ İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite hakkında her ne kadar zahirî varlık olmayışları nedeniyle ma'dûm varlıklar ifadesinde bulunmuş olsa da, diğer yandan o a'yân-ı sâbitenin aslında ne varlık ne de yokluk olarak nitelendirilebileceğini şu şekilde dile getirmektedir:

“*A'yân-ı sâbite, ne vücûd/varlık ile, ne yokluk/adem ile, ne hâdis ne de kadîm olmakta nitelendirilebilir. Ama o ezelden-beri Kadîm ile birlikte olmuştur... O ne vardır ne de yoktur... Ama o, âlemin köküdür (yâni ontolojik temeldir) ... Çünkü bu âlem bu âyân-ı sâbiteden hâsıl olmuştur. Şu hâlde o, âlemin bütün gerçeklerinin aslî gerçeğidir. O Akıl'da bulunan evrensel ve anlaşılabilir bir gerçektir. O Ezel'de ezeli, zaman içinde ise hadis görünmektedir, Eğer bu şeyin âlem olduğunu söylerseniz de isabet etmiş olursunuz, hak ve kadîm olduğunu söylerseniz de isabet etmiş olursunuz. Bu şey için bütün bu beyanlar doğrudur. Böylece bu, hudûs'u da kadem'i de kucaklayan en genel tümeldir. Bu, kendisini mevcûd nesnelerin kesretiyle tafsîl eder. Ama mevcûd nesnelerin bölünmesiyle bölünmez; anlaşılabilir şeylerin bölünmeleriyle bölünür. Kısacası ne vardır ne de yoktur. Bu, âlem değildir ama bir bakıma âlemdir de. Bir 'başkası'dır ama bir bakıma başkası da değildir.*”²¹

A'yân-ı sabite Allah'ın ezeli ilminde birbirinden ayrı bulunan şeyler olmakla birlikte oradaki varlıkları imkân mertebesinde. Dolayısıyla

¹⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, c. I, s. 101-102.

²⁰ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, c.II, s. 239.

²¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir-Ukdetu'l-Müstevfir-et-Tedbirâtu'l-İlâhiyye*, haz. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919, s. 16-17.

bunların vâcibliği söz konusu değildir. Ezelen nasıl mümkün iseler, hâlen ve ebeden de öylece mümkündürler.²² Bunları vâcib değil de mümkün kılan bizatihi var olmayışları, adem halinde de vücûd halinde de var olabilmek için bir vâcibe ihtiyaç duymalarıdır. Bunlar, Allah'ın ilminde olmaları hasebiyle ezeldirler.²³ Ancak rütbe bakımından vâcibden sonra gelmektedirler. Onları vâcibden ayıran bir diğer özellik, ademin (yokluk) a'yân için, vücudun (varlık) ise vâcib için zâtî özellik olmasıdır.²⁴ Bunlar onların aslî vasıfları olması hasibiyle vâcib daima vâcib, mümkün ise her zaman ve zeminde mümkündür.²⁵

3. A'yân-ı Sâbitenin Kader Sırrı Olarak Kabul Edilmesi

Eşyanın vücûd bulması kendi istidadı ile olmaktadır. İstidadın belirleyici gücü de kader konusuna bağlı olmaktadır. Kaza ve kaderin istidat ve ameller ile irtibatı sadedinde İbnü'l-Arabî Allah ile kullar arasındaki olası şu mükâlemeye dikkat çekmektedir: *“Allah (c.c.), küfür, isyan ve cehalete maruz kalmış kullarına; ameliniz nedeniyle sizin hakkımızda belirlediğim cezayı çekiniz, der. Onlar da; ‘Allahım! Küfrü, isyanı ve cehaleti ezelde sen bizim üzerimize takdir ettin, senin takdirin ile bizden ortaya çıkan amellerden dolayı şimdi bizi sorgulaman ve gücümüzün üstünde olan şeyi bizden istemen hakkımızda zulüm olmaz mı?’ diye karşılık verdiler. Cenab-ı Hak ise ‘Benim kaza ve takdirim ilmime bağlıdır. İlmim de bilinen istidadımıza bağlıdır. Zira siz ezelde bana dediniz ki: ‘Bizim istidat-ı mahsusumuz budur, biz senden bu istidadımıza göre hükmetmeni isteriz.’ Ben de öylece hükmettim ve zatımızda gizli bulunan şey üzerine varlık bahşettim. Zira sizden ortaya çıkan küfür, isyan ve cehil, ancak sizin zatımızda bi'l-kuvve mevcut olan şeydir. Dolayısıyla ben size zulmetmedim. Siz ancak kendi nefsinize zulmettiniz. Sizin isteğinizin dışında size bir şey vermedim.’ diye cevap verir. Cezaya maruz kalan kullar; ‘Allahım! Bizim zatımızda istidatı veren kimdir? İlahi ilminde onu kim var eyledi, onu vaz eden kimdir?’ diye karşılık verince, Allah (c.c.); ‘Ezeli ilminde var olan istidat mec'ûl değildir. Zira benim ilmim zâtî sıfatımdır. İlahî sıfatım ise Zâtımla bera-*

²² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1985, c. III, s. 198-199.

²³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 199-200.

²⁴ A.e., c. XIV, s. 368-370.

²⁵ A.e., c. III, s. 199-200.

ber kadimdir. Ezel-i âzâlde icâd mesbuk değildir. Zira icattan önce bir şeyin icad söz konusu değildir. Ben yalnız ezeli olan ilahi ilmimde bulunan şeye varlık bahşeder, onları gayb halinden varlık sahasına getirdim. Onlar da ezeldeki halleri ve istidatları üzere zuhur ettiler. Kendi durumları dışında zuhur etmeleri için asla cebir ve hüküm etmedim. Yed-i feyyâzımda cimrilik yoktur. Siz istediniz, ben de verdim. Ben fiilimden sorumlu değilim, sorumlu olan sizsiniz.’ der.²⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre kader sırrının bilinmesi, en güç işlerden birisidir. Zira bu bilgi, Allah'ın kâmil bir keşifle müşerref kıldığı ve çok az sayıdaki insana lutfettiği yüce bilgilerden biridir. Kader sırrının bilinmesi kişiye, hem kâmil bir iç huzuru hem de tahammül edilmez bir ıstırap verir.²⁷

Böyle bir zatın bu sıra dışı iç huzuru, âlemdaki her şeyin ezelde belirdiği gibi vuku bulunduğu bilincinden ileri gelir. Kendisinin ve diğer kimselerin başına ne gelirse gelsin o bundan tamamen razı olur. Kendi istidadında bulunmayanı elde etmek için boşuna mücadele edecek yerde kendisine verilmiş olandan memnun ve mesut olur. Ama öte yandan da kendi civarında gitgide artan bir biçimde hüküm sürmekle olan ve adına “haksızlıklar”, “kötülükler” ve “ıstıraplar” denilen şeylerin müşahadesinden de büyük bir acı duyar. Ve bilinir ki âlemden bunları ortadan kaldırmak onun kendi istidadında yoktur.²⁸

Kader hakkında bir şeyler bilmek, aslında a'yân-ı sâbite hakkında bir şeyler bilmekten başka bir şey değildir. A'yân-ı sâbite derin bir sırdır. Bu sır da İlahi Bilinç'in iç yapısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bunların aslı hakikati, ancak Hak tarafından bilinmektedir.

Kader'e olan vukuflarına dayanarak insanları bir sınıflandırmaya tabi tutan İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite ve kader konusunda cahil olanları, sınıflandırmanın en alt tabakasında görmektedir. İkinci mertebedeki insanlar ise a'yân-ı sâbitenin değiştirilemez olduğu bilincine sahip olanlardır.²⁹ Üçüncü mertebedeki insanlar ise kaza ve kaderin iç yapısını bilenler, varlığın sırrına giriftar olanlardır. A'yân-ı sâbitelerindeki istidatla-

²⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, s. 83-84.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 132.

²⁸ Izutsu, *Anahtar-Kavramlar*, s. 257.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, c. I, s. 60.

rının kaderlerini tayinde belirleyici güç olduğunu bilenler diye nitelendirildiği bu sınıfın özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır: *“Böyle bir insan, Allah'ın kendisi hakkındaki bütün Bilgisi'nin kendisi bu varlık âleminde zuhur etmeden önce, daha a'yân-ı sâbite halinde iken ne olduğu hakkındaki bilgiyle tamı tamına çalışmakta olduğunu bilir. Böyle olunca da Allah'ın kendisi hakkındaki Bilgisi'nin nerden hâsıl olduğunu bilir. Ve Ehlullah arasında bu mertebeden daha üstün ve daha yüksek keşif sahibi kimse yoktur. Binaenaleyh bunlar kader'in sırrına da vakf olunurlar.”*³⁰

İbnü'l-Arabî, üçüncü mertebedeki bu topluluğun da kendi arasında kader sırrını genel ve geniş boyutta bilenler diye iki kısma ayrıldığını söylemektedir. *“Bunlardan biri kader sırrını özet olarak, diğeri ise ayrıntıları ile bilir. Onu ayrıntılarıyla bilen özet olarak bilenden hem daha üstün hem de daha tamdır. O bu bilgiyi şu iki yoldan biriyle elde edebilir. Ya kendi a'yân-ı sabitesinin kendisi hakkındaki Hakk'a takdim ettiği bilgilendirmesiyle ya da kendisi kendi a'yân-ı sabitesinin kendisine doğrudan doğruya ilham yoluyla ifşa edilmesiyle. Bu türden bir kimse de yüksek bir mertebeye sahiptir. Zira onun kendisi hakkındaki bilgisi itibarıyla konumu Allah'ın onun hakkındaki Bilgisi'nin konumu ile aynıdır. Çünkü her iki bilgi de aynı kaynaktan/a'yân-ı sabitesinden türemektedir.”*³¹

İbnü'l-Arabî'ye göre kişi, a'yân-ı sabitesinin içyapısı hakkında ancak mükâşefe yoluyla bilgi sahibi olabilir. Mükâşefe ehli olmak da kişiyi a'yân-ı sabitesinin bütün sırrına sahip kılmaz. Dolayısıyla o, mükâşefe ehlinin, son derece özel hallerde, keşiflerinin açıklamasıyla bu sırdan bir bölümünü bilebileceklerini ifade etmektedir.³² Dolayısıyla Allah'ın kulu hakkındaki bilgiyi, kulun da kendisi hakkında takdir edilmiş kader sırrını öğreneceği bilgi kaynağı, a'yân-ı sâbitedir. Fakat kulla Allah'ın bu bilgiyi alması aynı değildir.

4. İbnü'l-Arabî'ye Göre İlmin Ma'lûma Tabî Olması

İbnü'l-Arabî, kader ve insan özgürlüğü konusundaki görüşünü "ilim, ma'lûma tâbidir" sözüyle formüle etmiştir. Ne var ki, bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî ile Cîlî'yi karşı karşıya getirmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 60.

³¹ A.e., c. I, s. 60-61.

³² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, s. 96.

yukarıdaki tezine karşılık, Cîlî, "ma'lûm ilme tâbidir" tezini geliştirmiştir. Daha sonraki bir kısım süfilerin de, bu tartışmaya katılma ihtiyacı hissettiklerine tanık olmaktadır.³³

İbnü'l-Arabî kader konusunu a'yân-ı sâbite anlayışı çerçevesinde ele alır ve ilim-malum ilişkisine şu şekilde dikkat çeker: *"Bilinmelidir ki, kaza Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın şeylerdeki hükmü ise o şeyi ve onların durumunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiyi ise bilinenler Allah'a vermiştir. Kader ise ilahi ilimdeki bulunuşlarına herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın buldukları durumun dışta var olmak üzere zamanlamasını yapmaktır. O halde kaza ya da eşya hakkında verilen hüküm, eşyanın kendisine göre verilmiştir. Bu ise kalbi olan ya da gördüğü halde kulak veren kimse için kader sırrının ta kendisidir."*³⁴

İbnü'l-Arabî, metinde geçen ma'lûmât ile a'yân-ı sabiteyi kastetmektedir.³⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilmi, a'yânın sahip olduğu özelliklere bağlıdır. A'yân, ilâhî ilimde hangi suret üzere taayyün ederse, Allah, onu, o suret üzere bilir. Meselâ bir kimse, adem halinde ve a'yân-ı sabitesinde "mü'min" ise, Allah onu "mü'min bîr varlık" olarak bilir ve o, varlık alanında mü'min olarak zuhur eder. Ya da a'yânında "kâfir" olma isti'dât ve kabiliyetine sahip bir kimseyi, Allah, "kâfir" olarak bilir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi, eşyanın a'yândaki zatî isti'dâdına bağlıdır.³⁶

İbnü'l-Arabî, "ilim, ma'lûma tâbidir" sözü ile insanın irade hürriyetine zemin hazırlamaktadır. Bu ifadeyle o, cebir anlayışını yok etmek ve insanın sorumluluğunu temellendirmek istemektedir. Salih Fassinın sonunda şu tespiti ile bu duruma açıklık kazandırmaktadır: *"Kim bu hikmeti anlar ve onu kendisinden onaylarsa, başkasına bağlanmayı bırakır. Bilir ki, ona iyiliği ve kötülüğü veren bizzat kendisidir. İyilik derken o kişinin gayesine uygun, doğasına ve mizacına yatkın şeyi kastettiğim gibi kötülük ile de amacına uygun olmayan, doğasına ve mizacına yatkın olmayan şeyi kastetmekteyim. Bu müşahede sahibi, kendileri dile getirmese bile, bütün varlıklar adına mazeretler*

³³ Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003, s. 152.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 131.

³⁵ A.e., c. I, s. 130.

³⁶ A.e., c. I, s. 130.

getirir. Bilir ki, onda meydana gelen her şey o şeyin kendisinden meydana gelmiştir. Nitekim daha önce bu meseleyi bilginin bilinene tabi olduğundan söz ederken belirtmiştik. Böyle bir insana amacına uygun olmayan bir şey geldiğinde şöyle der: “Ellerin bağladı, ağzın üfledi.”³⁷

Buna göre, Hakk'ın eşyayı bilmesi, onlara varlık vermesinden ibarettir. Bu anlamda ilim kâşiftir, yoksa eşyayı herhangi bir hâle veya duruma zorlayan bir şey değildir. Hakk'ın bilmesinin işlevi, sadece eşyayı buldukları hal üzere izhar etmek veya onları keşfetmek ve ortaya çıkarmaktır. Sözgelimi, Hak Teâlâ siyahı siyah yapmaz, siyah ezeli istidadıyla zaten siyahtır. Fakat o, ilahi zatta silinmiştir ve sadece sübût anlamında bir varlığa sabittir. İlim, bu şeyliğe iliştiğinde onu siyah olarak ortaya çıkarır. Eşyanın niteliği ve istidatları ilim tarafından tespit edilmiştir.

5. Ayan-ı Sabitenin Varlık Alanına Çıkışı

İbnü'l-Arabî düşüncesinde a'yân-ı sâbite anlayışı, ikili bir doğaya sahiptir. Öncelikle a'yân-ı sâbite mümkün şeylerin hakikatleridir. Buna göre a'yân-ı sâbite tek tek şeylerin yaratılış ilkesi olduğu gibi, aynı zamanda onları Hakk'a bağlayan hakikatlerdir. Hak bu hakikatlere tecelli eder ve hakikatlerin gerekleri dışta var olur. Buna göre dıştaki şeyler ancak ilahi ilimde buldukları hâle göre var olurlar. Diğer yandan a'yân-ı sâbite ilahi isimlerdir. İlahi isimler olarak Allah'ın ilminde mahiyetler olarak bulunan a'yân-ı sâbite, haricî âlemdeki varlıkların prototipleridir. Henüz kendilerine varlık bahşedilmemiş mahiyetlerdir. Yokluk sıfatına sahip olan a'yân-ı sâbite, hariçte bulunan özelliklere bilkuvve sahip bulunmaktadır. Kendilerine varlık bahşedildiğinde ise bu özellikler bilfiil hâle dönüşecektir.³⁸ Bu durumda Hakk'ın a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesi kendisi ile kendisine tecelli etmesidir. Buna göre Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite, varlık sahnesine çıkmayı bizzat kendileri talep eder.³⁹ Bu talep üzerine ilahî isimler onlara tecelli eder. İlk tecelli eden isim “el-Vehhâb” ismidir, bunun tecellisi de varlık bahşetme şeklinde-

³⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, c. I, s. 118.

³⁸ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 153.

³⁹ A.e., c. V, s. 93.

dir.⁴⁰ Böylelikle adem/yokluk hâlinde bulunan a'yân-ı sâbite varlık nuru ile buluşarak aydınlığa çıkar.⁴¹

Öncelikle şu hususu belirtelim ki, tarihsel olarak var olmakla hakikat bakımından varlık kazanmak iki ayrı durum kabul edilmiştir. Tarihsel konumu bakımından insan, tür olarak son varlıkken, hakikati bakımından insan ilk var olan hakikat türüdür. Bu ilk hakikatin taayyün etmesiyle gizli hazine bilinmeye başlamıştır. O hakikat, gizli hazinenin anahtarıdır. Hz. Peygamberin hakikatının ezeliği ve tüm hakikatlerden önceliğini ifade eden “*Adem henüz su ve çamur arasında iken ben nebi idim*”⁴² hadisini de bu minvalde değerlendirmek gerekir.

Mümkün varlıkların İlahi ilimdeki sabit hakikatleri olan ve böyle kalmaya da devam eden a'yân-ı sâbitede başkalaşma ve değişme olmaz. Yaratma ve var etme süreci, bu hakikatlerin İlahi ilimden ayrılıp dışta var olmasıyla gerçekleşmez. Tersine, Mutlak Varlık'tan varlık tecellisi, İlahi ilimdeki bu sabit hakikatlerde gerçekleşir ve bunların suretleri dışta var olur.⁴³ A'yân-ı sâbitede başkalaşma olmadığına göre, mümkün varlıkların ortaya çıkışı özlerindeki duruma, yani istidatlarına göre gerçekleşmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeyin varlığa getirilmesi için, ilk önce o şeyin var olmayı kabul etme yeteneğine sahip olması gerekir. O, bu zatî var olma yeteneğine istidat ismini verir. Bu kelime, bir eylemi gerçekleştirebilmek için sahip olunması gereken yeterliliğe işaret etmektedir. Aslında a'yân-ı sâbite en gizli bir duadır. Şeyh'e göre mümkünler, işte bu yetenekle muhallerden seçilip ayrılırlar. Böylece Hakk'ın yaratma iradesi/icâd, var olma istidadından yoksun olan muhale değil, kendisinde bu istidadı barındıran mümkünle ilişir. Bu durumda varlığa gelmek veya hep yoklukta kalmak tercihini yapan bizzat şeylerin kendisidir. Hak

⁴⁰ A.e., c. XII, s. 180.

⁴¹ A.e., c. XIV, s. 518.

⁴² Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut 1351, c. II, s. 129, hadis no: 2007.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 76.

Teâlâ, şeyler üzerine yaratmayı, yani varlığa gelmeyi asla empoze etmez.⁴⁴

İlahi isimlerin suretleri ve mümkün varlıkların ilahi ilimdeki hakikatleri diye nitelediğimiz a'yân-ı sâbitenin varlığı iki aşamalı olarak gerçekleşmektedir. A'yân-ı sabitenin ilâhî ilimde sübütunu gerektiren tecelliye "feyz-i akdes", a'yân-ı sabitenin suretleri olan mümkünâtın, haricteki zuhuruna da "feyz-i mukaddes" ismi verilmektedir.

5.1. Feyz-i Akdes

Feyz-i akdes fillî olmasa da vücûdî sistemin mantığı gereğince feyz-i mukaddesten öncedir. Çünkü feyz-i akdes, Zât-ı Ahâdiyyenin kendisinde kendisi için tecellisidir. Feyz-i akdes, Zât'dan Zât'a gerçekleşen, Hakk'ın zâtî bilincinin ilk zuhûru olan ve Hakk'ın kendini kendine izhar ettiği bir tecellidir. Tecellî-i zâtî olarak da isimlendirilen bu tecelli, gerçekliği gayb âlemine ait olan ve Zât'ın hüviyetini oluşturan tecellidir. Kur'ân-ı Kerim'de Hak Teâlâ, kendisine Hû /O zâmiri ile işaret ettiği için bu tecelliye hüviyet izafe edilmiştir.⁴⁵

Feyz-i akdes Vücut-ı Mutlak'ın tabiatındaki taayyün derecelerinin ilkidir. Bu taayyünler makul taayyünlerdir ve hissî âlemlerde herhangi bir varlıkları yoktur. Onlar varlığın mücerret kabiliyetleridir.⁴⁶ İbnü'l-Arabî feyz-i akdesin gerçekleşmesine şu şekilde dikkat çekmektedir: "**İlahî hüküm şunu gerektirir: Hak bir yeri düzenlediğinde o yer, Hak'tan gelen bir ruh kabul eder. Bu kabul, o şeye 'ruh üfleme' diye ifade edilir. Gerçekte kabul, düzenlenmiş o surette, sürekli ve daimi tecelli akışını alma yeteneğinin ortaya çıkmasıdır. Bu akış sürekli ve kesintisizdir. O halde geride yalnızca tecelliyi kabul eden vardır ve o da Hakk'ın 'feyz-i akdes'inden gerçekleşmiştir. Böyle olunca emrin bütünü, O'ndan başladığı gibi, yine O'na döner.**"⁴⁷

⁴⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2002, s. 19; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 97.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, c. I, s. 120.

⁴⁶ Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, *et-Ta'likât alâ Fusûsu'l-hikem*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, c. II, s. 8-9.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 49.

Feyz-i akdes iki kısımda mütâlâa edilmiştir. Birisi feyz-i vech-i has, diğeri feyz-i silsile-i tertibdir. Birincisi Allah Tealâ'nın sereyânı yönünden kulun kalbine, başkasının vasıtası olmaksızın akan feyzidir; ikincisi ise, hâcibler (perdelere, ceberûti melekler) vasıtasıyla olur.⁴⁸

Mutlak bilinmezlik âlemine ait bir tecelli olan feyz-i akdes, Hakk'ın kendini bilme ve taayyün etme süreçlerinin genel adı olarak kullanılmaktadır. Mutlaklık mertebesinde bilinmek isteyen ve kendini kendisiyle bilen Hakk'ın bu ilk tecellisi, Mutlak Varlıkta silinmiş olan yetenekleri ayrıştıran ve yetenekleri veren bir tecellidir. Bu tecelli, varlık tecellisi, celâ ve gayb tecellisi olarak da anılır.

Feyz-i akdes diye isimlendirdiğimiz bu ilk tecelli sayesinde, Hakk'ın mutlak birliği içinde silinmiş ve birbirinden ayrılmamış haldeki isimler, Hakk'ın bilgisinde ayrışarak tek tek isimler veya bunların suretleri olan ayan-ı sabite halinde var olur. Bu tecelli Hakk'ın bilinmek isteğiyle harekete geçen ve Zât'ından kaynaklanan tecellidir.

5.2. Feyz-i Mukaddes

Hakk'ın zâtı için varlıkların makul suretlerindeki tecellisi feyz-i akdes olduğu halde, a'yân-ı sâbitenin suretlerindeki Hak tecellisine de feyz-i mukaddes denmektedir. Dolayısıyla feyz-i mukaddes Mutlak Varlık'a ait ikinci taayyün derecesi olmaktadır.⁴⁹ Feyz-i akdes "ayân-ı sâbite'ye istidat verir; feyz-i mukaddes ise bu istidat üzerine tertiplenmiş olan şeyi verir. Feyz-i mukaddes, a'yân-ı sabitenin dışta var olmasını sağlayan isimlere ait tecellidir. Feyz-i mukaddesle ilahi isimler tek tek taayyün etmiş, dış âlemde eserlerini açığa çıkarmışlardır.

Genellikle vücûdî tecellî diye nitelenen feyz-i mukaddes, a'yân-ı sâbitenin makul âlemden mahsûs âleme zuhûru, bilkuvve olan herhangi bir şeyin her hangi bir surette bilfiil zuhurunun adı ve haricî varlıkların ezelde sabit oldukları hâl üzere zuhûr etmeleridir. Tüm varlıklar, ezelde sabit oldukları suretten farklı olarak zuhur etmezler. Bu gerçeği İbnü'l-Arabî şu şekilde ifade etmektedir: "*Sübût halinde nasıl idiysen, haricî varlığında da öylece zuhur ettin. Bu, senin varlığın sabit ise, böyledir. Varlık, sana*

⁴⁸ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 238.

⁴⁹ Afifî, *et-Ta'likât*, c. II, s. 9.

değil de, Hakk'a ait ise, Hakk'ın varlığındaki hüküm sana aittir. Senin var olduğun sabit ise, hüküm de kuşkusuz sana aittir. Eğer hakim Hak ise ona ait olan, sadece sana varlık bahşetmesidir. Hüküm ise, senin hakkında sana aittir. Binaenaleyh, sen sadece kendine hamd et ve sadece kendini yer. Hakk'a ait olan ise, sadece sana varlık bahşetmekle müstehak olduğu hamddir. Çünkü bu, sana değil, ona aittir."⁵⁰

6. Allah-Âlem İlişkisi

Âlem, "alamet ve nişan koymak" manasındaki "alm" veya "bil-mek" anlamındaki "ilm" kökünden türemiş olup Hâlık'ın varlığına âlâmet teşkil eden ya da "kendisi ile Yaratıcının bilindiği şey" anlamında kullanılan bir kavramdır. Bazılarına göre "kendisi ile bir şeyin isminin bilindiği" anlamındayken, sonraları "kendisi ile Yaratıcının bilindiği şey" manasında bir kavram olmuştur.⁵¹ Her iki halde de âlem, Yaratıcıya bir alâmet sayılmakta ve yaratma gücünün bir göstergesi olmaktadır. Zaten varlık olarak yaratan ve bu yaratma filinin sonucu onun göstergesi olan âlem olmak üzere iki şey bulunmaktadır. Buna göre âlem yaratıcının dışındaki her şeyin genel adı olmaktadır. "Âlem", İslâm düşünce dünyasında bütün mümkün ve yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Bunun eşanlamı olarak "mümkünât", "mahlûkât" "masivâ", "masivellâh" terimleri de kullanılır.⁵²

Allah ile âlem arasındaki temel fark, âlemin özü gereği aciz ve muhtaç; Hakk'ın ise özü gereği güçlü ve kudretli olmasıdır. Hakk'ın özü gereği güçlü ve zengin olmasının yansıması, âleme muhtaç olmayışıdır. Hak âlemi muhtaç olduğu için yaratmadı. Bilakis âlem, Hakk'ın kemalinin bir taşması ve tecellisinden meydana gelmiştir. Bu yönüyle âlem, o kemalin bir sonucu ve kanıtıdır. Dolayısıyla âlem, özü gereği muhtaç olup ilahî isimlerin tesirlerinin ve sıfatlarının özetidir. Âlem ile Allah

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 83.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "ilim" md.; Isfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, "âlem" md.; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, "ilm" md.

⁵² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. "Alem" md.

arasındaki fark, Allah'ın kendi zatı ile var olması ve âleme ihtiyacının bulunmamasıdır. Öte yandan âlemin ise kendi zatında bir varlığı yoktur ve her an Allah'a muhtaçtır. Evrenin uzayda veya boşlukta duran hareketsiz ve amaçsız maddeler yığını olmadığını belirten İkbâl'e göre de evren, Mutlak Ego ile organik olarak bağlıdır. Evren ile Allah arasındaki ilişki, insanın kendi benliği ile olan ilişki gibidir.⁵³

İbnü'l-Arabî âlemin varlık sebebini zât ve sıfatlar arasındaki ilişkiyle açıklar. "*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye ihtiyaç duydum ve bilineyim diye mahlukatı yarattım.*"⁵⁴ anlamındaki kutsi hadis, âlemin varlık sebebi, Allah'ın bilinme isteğidir. Allah kendisini biliyordu. Ancak bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi demektir. Âlemin var olması, Hakk'ın kendisini başka bir şeyde görmesi ve bilmesi demektir.⁵⁵ Buna göre âlemin var olması, ilahi isimlerin eser ve gereklerinin ortaya çıkma isteğinin bir sonucudur. İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde açıklar: "*Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren kuşatıcı bir varlıkta isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi.*"⁵⁶

6.1. Halkın Hakk'a, Hakk'ın Halka İhtiyacı

Hakk'ın âleme dönük yönü ilah diye isimlendirilir. İlah olmaksızın meluh olamayacağı gibi, meluh olmaksızın da ilah olmak anlamsızdır. Bu ilkeyi esas aldığımızda, Hakk'ın âlemi sırf kendisinden kaynaklanan bir nedenle var ettiğini kabul ederiz. Buna göre Hakk'ın zâtı devam ettiği sürece âlemi var etmeyi sürdürecektir.⁵⁷

İbnü'l-Arabî Allah-âlem ilişkisini karşılıklı ihtiyaç ilişkisi olarak tasavvur etmektedir. Hak Teâlâ zâtını ifade eden tenzih yönüyle âlemlerden gânidir. Teşbîh yönünü ifade eden isim ve sıfatları bakımından ise kendi hükümlerini gösterebilecekleri bir konuma muhtaçtırlar. İbnü'l-Arabî'nin deyimini ile Rab üzerinde Rabliğini gösterebileceği merbûba,

⁵³ Muhammed İkbâl, *The Reconstructiomm of Religious Thought In Islam*, ed. M. Saeed Sheikh, Lahore 1986, s. 45.

⁵⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 132, hadis no: 2016.

⁵⁵ Mahmud Mahmudu'l-Gurab, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, Şam 1985, s. 23-24.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 48.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 81-82..

İlah da ilahlığını gösterebileceği bir me'lûha, muhtaçtır. Aksi takdirde Hak, Rab ve İlah isimleri ile isimlenemez. Bu diyalektik, İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem ilişkisi tasavvurunun temelini oluşturmaktadır.⁵⁸

**"Hepsi muhtaçtır, hiçbir müstağni değildir
İşte bu, söylediğimiz haktır, kinaye etmedik
Sen Gam'yi zikredersen ki, onun iftihar yoktur;
Bizim kavlimiz ile kast ettiğimiz şeyi bilirsin
Hepsi, hepsine bağlıdır, ondan onların ayrılması yoktur,
Benim dediğim şeyi, benden almaz."**⁵⁹

beyitleri ile İbnü'l-Arabî, Hakk'ı da halkı da bir tek hakikatin iki yönü olarak kabul etmekte, her birisinin de kendisi açısından bir diğerine muhtaç olduğunu söylemektedir. Yaratılmışların Hakk'a ihtiyacı açıktır, çünkü âlemin Hakk'ın harici mazhar ve suretinden ibaret olduğu bilinmektedir. Zira âlem, Hak ile var olur ve bu varlığını sürekli olarak Hak'tan kazanır. Eğer Hak, kendi suretini bu âlemin yüzeyine yansıtmasaydı, âlemin varlığı olmazdı.

Hak zâtı açısından mutlak anlamda müstağnidir. Bu yönüyle Allah, hiçbir şey ile irtibatlı değildir. Hiçbir şey kendisine isnat edilemez. O, hiçbir şeyin kaynağı olamaz, hiçbir şeye ilişemez, hiçbir şeye benzemez. İbnü'l-Arabî, Varlık'ın Hak yönünü aşkın özelliklerle niteler. Bu noktada her türlü belirlenim ve sınırlamayı reddeder. Bu yönüyle Varlık, mutlaktır, münezzehtir, akıllarca idrak edilemez, hakkında herhangi bir hüküm verilemez ve O'nun hakkında verilecek her türlü hüküm bir sınırlama ve inhisarı içereceği için mutlaklıkla çelişir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mertebede Hak için "mutlak" demek bile bir sınırlamadır ve insanın bundan kaçınması gerekir. Bu durum İbnü'l-Arabî yorumcuları tarafından genellikle "mutlaklık bile sınırlamadır" diye dile getirilir. Bu yönüyle Hak âlem ile ilişki içerisinde değildir. Bu durumda İbnü'l-Arabî, tam bir "bilinmezci" olarak kabul edilebilir. Çünkü mutlaklıkta Hak yaratmak, bir

⁵⁸ Muhyüddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 477.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 56.

şey gerektirmek, bir şeyin sebebi olmak gibi Allah-âlem ilişkisini yorumlamada dile getirilen bütün hükümlerden mücerrettir.⁶⁰

Aşkın bir Varlık olan Hakk'ın âlemi meydana getirmesi Varlık'ın ikinci yönünü ilgilendirmektedir. Mutlak Aşkın ve Münezzeh Allah, aynı zamanda sınırlanma ve takyit hükmüne de konu olandır. Bu yön, Allah'ın yaratmak, gerektirmek, fiil gibi eylemlerini meydana getiren yöndür. İbnü'l-Arabî Hakk'ın bu yönünü ilahlık diye niteler ve ilk yönünün aksine bu ikinci yönün âlemden müstağni olmadığını belirtir.⁶¹ İsimlerin kemâllerini izhâr etmek için Hak, âleme muhtaçtır. Eğer isim ve sıfatların tezahürü olan âlem olmasaydı, Hak, "gizli hazine" olarak kalmaya devam ederdi.⁶²

6.2. Âlemin Kıdem ve Hudûsu

İbnü'l-Arabî, Hak ve halk arasındaki ilişkiyi açıklamada farklı olsa da Meşşâî filozoflardan daha aşağıda kalmayacak şekilde, açıkça, âlemin kıdemi düşüncesini belirtmektedir. Binaenaleyh, onun sisteminde varlıkların hakikatleri "sübut"ları açısından kadîmdir, "varlık"ları açısından ise hâdistir. Âlem kadîmdir, çünkü onun ezelde sabit bir hakikati vardır; suretlerin farklılaşması ve yenilenmesinden dolayı da hâdistir. Âlem, her anda yeni bir yaratılış içindedir.⁶³

Eşyayı anlamlı kılan hakikatleridir. Eşyayı kendisi yapan bu hakikatler sayesinde birlikten söz edilmektedir. Mahiyet diye isimlendirilen bu durumu İbnü'l-Arabî İlahi Sır, Rabbâni Latife, Hakikat, Ayn-ı Sabite diye adlandırmaktadır. Mutasavvıflara göre âlem "hakikat" cihetinden Hak, "taayyün" bakımından Hak değildir.⁶⁴ Başka bir ifadeyle eşyanın "ayn"ı, yâni "hakikati ve zât"ı Hak'tır; eşyanın eşyâ olarak kendisi, taayyün ve teşahhus etmiş varlıkları ise Hak değildir. La-taayyün mertebesi itibariyle Hak bu varlıklardan, "âlemlerden müstağni" ve her şeyden daîmâ münezzehdir. Hakk'ın eşyanın "ayn"ı, yâni "hakikati ve zât"ı olması da, sadece taayyün mertebeleri itibariyle olup la-taayyün mertebe-

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 90-91.

⁶¹ Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 334.

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, c. II, s. 18.

⁶³ Afifî, *et-Ta'likât*, c. II, s. 214.

⁶⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.I, s. 25, 64.

sine göre değildir.⁶⁵ Ona göre âlem ve içindekiler, Allah'ın ilminde a'yân-ı sabite şeklinde bulunmaları hasebiyle Allah'ın ilim sıfatına bağlı olarak ezeliyet vasfını kazanmaktadır. Ancak mümkünün aslı sıfatı adem, arizî sıfatı ise varlıktır. Bu yönüyle âlem hâdistir. Kelâmcılar da Allah'ın ilim sıfatının ezeli olduğu görüşündedirler. Bir zâta ilim sıfatı varsa doğal olarak bunun ma'lumlarla mücehhez olması gerekir. Fiile dönüşmüş bu ma'lumlar tâbi oldukları ilim gibi ezeliyet ile nitelenirler. Bu durum kelâmcıların "kelâm" sıfatını anlatırken çok belirgin olarak ortaya çıkar. Onlara göre her ne kadar yazıya dökülmüş ve sözlü olarak okunan Kur'ân, hâdis ise de Allah'ın sıfatı olan ve Kur'ân'ın delalet ettiği "kelâm" sıfatı ezeldir, dolayısıyla Kur'ân asıl itibarıyla ezeldir.⁶⁶

Arazlarla ve ayrılmaz özellikleri ile çoğalan eşya, kendilerini taşıyan ayn-ı sabite, ilahi isim ve mümkünün hakikati ile birliğe dönüşür. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, varlıkların mahiyetlerinin ezelden beri Akl-ı İlâhî'de bulduklarını, onların "hak" olduklarını, varlık alanında ortaya çıkışlarının ise bir olan Zât-ı İlâhî'nin haricî varlık aynalarında bu a'yânın tabiatlarının iktizâ ettiği şekilde zuhuru demek olduğu görüşündedir. Binaenaleyh bu anlamıyla âlem kadîmdir; yani âlem, kadîm olan ilâhî ilimde kadîmdir.⁶⁷

Çift doğallı bir özelliğe sahip olan a'yân-ı sâbite, bir yandan âlemde mevcut iken, diğer yandan âlemde var olmayan ama Allah'ın bilgisinde sabit olan ademî şeylerdir. Allah'ın bilgisinde malum olan ayn ile âlemde mevcut olan ayn arasındaki tek fark, birincisinde ayn'ın dış âlemde ma'dûm oluşu, ikincisinde ise mevcut oluşudur. Ayn-ı sâbite ve ayn-ı mevcûde aynı hakikattir; ancak birisi âlemde mevcut, diğeri ise değildir. Bu ikisi arasındaki farkı, mümkünün varlık verilmiş hali ile henüz varlık verilmemiş hali arasındaki farka benzetebiliriz. Bununla birlikte "sabitlik" (sübût) kavramı, mümkünün ilahi ilimdeki imkan halini hiç terk

⁶⁵ Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut İle Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc.ve şrh.Ahmed Avni Konuk, haz.Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 51.

⁶⁶ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 166.

⁶⁷ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 264.

etmediğini, her ne kadar dış dünyada mevcut ise de Hakk'ın bilgisinde sabit ve ma'dûm olarak kalmaya devam ettiğini düşündürmektedir.⁶⁸

Varlıkların mahiyetleri/a'yan-1 sabite Akl-1 İlahî'de ezelden beri mevcut olduğuna göre bunlar, "Hak"tan başkası değildir. Varlık sahnesine çıkışının anlamı ise bir tek olan İlahi Zat'ın bu a'yânın tabiatının gerektirdiği haricî tecelligâhların birinde zuhur etmesidir. Âlem diye isimlendirdiğimiz şey, ilâhî isimlerin kendisine yansıdığı ve a'yân-1 sâbite'nin tahakkuk ettiği bir aynadır. Dolayısıyla a'yân-1 sâbite, müsemmâsından başka bir isim değildir.

Burada bir hususun daha açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. O da, kendi düşüncelerimizin akıllarımız üzerinde bağımsız ve zait bir varlıkları olmadığı gibi, a'yân-1 sâbite'nin de Zât-1 İlahî üzerine zait ve bağımsız bir varlıkları yoktur. Onlar, sabit hakikatlerdir, fakat mâkûldürler. A'yân-1 sâbite, Zât-1 İlahî'nin mümkünlerin a'yânlarının suretlerinde kendileriyle taayyün ettiği ilâhî isimlerin iktizâlarıdır; varlıkta ise, Allah ve isimlerinden başka bir şey yoktur.⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin sisteminde a'yân-1 sâbite'nin haricî varlıkla ve Hakk'ın zâtından ayrı ve bağımsız akli varlıkla nitelendirilmesi mümkün değildir.

Konevî, ilahi ilimde sabit olmakla hariçte var olmak arasında bir ayrım yapar. Bir şeyin hariçte var olması, varlık, mevcûdiyet, tahakkuk diye ifade edilir. Buna karşın bir şeyin ilahi ilimdeki varlığı sübût kelimesiyle ifade edilir. Konevî, bu vücûdî durumun herhangi bir anlamda hariçte varlık çağrışımı yapamayacağına dikkat çeker. Üstelik bu durumda eşya hakkında varlık veya sübût hükmü ilahi ilme konu olması açısından verilir. Yoksa eşyanın kendisi böyle bir varlığa sahip değildir. Böylelikle Konevî, eşyanın bağımsız veya Hakk'ın yanında kadîm varlıklar olarak bulunmasını ortadan kaldırır.⁷⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın tecellisi a'yân-1 sâbiteye yönelik olmaktadır. Şehâdet âleminde "Hakk'ın tecellisi" diye isimlendirdiğimiz şey, a'yân-1 sâbiteye dönük tecellinin yansımasından ibarettir. A'yân-1 sâbite, bu tek tecelliyi sonsuz şekillerde yansıtır. Farklı aynaların ışıkları

⁶⁸ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 102.

⁶⁹ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 265.

⁷⁰ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 337.

ve görüntüleri değiştirmesi onların özelliklerinden kaynaklandığı gibi mümkünlerin yaratılmamış özellikleri de tek tecelliyi ezeli hakikatleri ile değiştirir. İbnü'l-Arabî'nin teorisinde âlemin bir yansıma veya gölge diye isimlendirilmesinin nedeni de budur. Âlem, a'yân-ı sâbitenin gölgesinden ibarettir.⁷¹ Hariçteki varlıklar özleri itibarıyla Allah'ın ilmindeki a'yân-ı sabitelere a'yân-ı sabitede aslonan yokluktur, varlık onun arızî sıfatıdır. Halbuki Allah için varlık aslı sıfattır. Allah'tan başka ezeli varlık yoktur, O, vâcibü'l-vücuddur ve binefsihi var olan ancak O'dur. Mümkünler, kendi hakikatleri ile Hakk'ın varlığını kabul etmişlerdir.⁷²

Sonuç

Varlık mertebelerinin ikincisi ve mümkün varlıkların ilahi iklimdeki ezeli hakikatleri olan a'yân-ı sâbite, sahip oldukları istidatlara göre zuhur etmektedir. A'yân-ı sâbitenin kabiliyetleri de suretleri de çeşitlilik arz etmektedir. Eflatun'un "ideler" nazariyesi, Aristo'nun "bilkuvve ve bilfiil" nazariyesi, Mu'tezile'nin "ma'dûm", "zât" ve sıfatlar" görüşü ile benzer söylemleri içerse de İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite kavramına daha geniş bir anlam boyutu kazandırmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin mahiyetler, hüviyetler ve madûmât diye isimlendirdiği a'yân-ı sâbite, ilahi ilimde sabit olmakla birlikte varlık kisvesine bürünmedikleri için ma'dûm kabul edilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite, varlık ya da yokluk ile nitelendirilemez. Çünkü a'yân-ı sâbitenin ezeli ilimdeki varlıkları imkân mertebesinde. Dolayısıyla bunların vâcibliği söz konusu değildir.

Derin bir sır olan a'yân-ı sâbitenin aslı hakikati, ancak Hak tarafından bilinmektedir. Kader sırrı olan a'yân-ı sâbite hakkında bilgi edinmek ancak keşfe mazhar olmaya bağlıdır. Mükâşefe ehli olmak da kişiyi a'yân-ı sâbitenin bütün sırrına sahip kılmaz. Mükâşefe ehli, son derece özel hallerde, keşiflerinin açıklamasıyla bu sırdan bir bölümünü bilebilir. Bununla birlikte kader sırrını bilmek, hem iç huzuruna kavuşulmasına hem de dayanılmaz bir ıstırap yaşanmasına yol açar.

İbnü'l-Arabî, insanın irade hürriyetine zemin hazırlamak, cebir anlayışına engel olmak ve insanın sorumluluğunu temellendirmek için

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 119.

⁷² İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 223-224; c. XII, s. 171; c. XIII, s. 158, 424-425.

ilmin ma'lûma tâbî olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilmi, a'yânın sahip olduğu özelliklere bağlıdır. A'yân-ı sâbite, ilâhî ilimde hangi suret üzere taayyün ederse, Allah, onu, o suret üzere bilir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi, eşyanın a'yândaki zatî isti'dâdına bağlıdır.

Mümkün varlıkların ortaya çıkışı özlerindeki duruma, yani istidatlarına göre gerçekleşmektedir. Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite, varlık sahnesine çıkmayı bizzat kendileri talep eder. Bu talep üzerine ilâhî isimler onlara tecellî eder. Böylelikle adem/yokluk hâlinde bulunan a'yân-ı sâbite varlık nuru ile buluşarak aydınlığa çıkar. A'yân-ı sâbitenin varlığı "feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" olmak üzere iki aşamada gerçekleşmektedir. "Feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" aşamaları ile suretlere bürünen ayân-ı sâbite, Hakk'ın küllî/tafsilî taayyünleri haline gelmektedir.

MESNEVİ'DEKİ 'BEDEVİ İLE KARISI' HİKÂYESİNE GÖRE AKIL- NEFİS İLİŞKİSİ

Kadir ÖZKÖSE*

ÖZET

Bedevi ile karısı hikâyesinde Mevlânâ, insan benliğinin değişim ve gelişim seyrini anlatmaktadır. Kadın ile sembolize edilen nefsin doyumsuzluğundan, tatminsizliğinden, memnun edilemeyişinden, sürekli şikâyetinden bahsedilmektedir. Bedevi ile sembolize edilen akıl ise kararlı, tutarlı, duyarlı ve isabetli yaklaşımları ile bilinmektedir. Kocasına sürekli fakirlikten şikâyet eden kadın, kocasının ilkeli tavrını gördükten sonra pes eder, kocasına layık olmaya çalışır, kocasının emrine amade olur. Kadının teslimiyeti ile nefsin akla ram oluşundan bahsedilir. Akılla yoldaş olan nefsin daha ileri noktada uzlaştığından, kesafeti terk edip letafete büründüğü üzerinde durulur. Bu hikâye mahviyet eğitimi, fakr duygusunu, Allah karşısında kulun hiçlik duygusuna sahip olmasını öngörmektedir. Nefsin kötülüğü emredici konumundan safiyete erme sürecini izah etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlana, Mesnevi, Bedevi ile karısının hikayesi, akıl, nefis.

NAFS' DEVELOPMENT UNDER THE CONTROL OF REASON ACCORDING TO BEDOUIN AND HIS WIFE'S STORY IN MASNAVI

ABSTRACT

In the story of Bedouin and his wife, Rumi depicts the changes and developments of human ego. In this story, wife symbolizes the human ego that always demonstrates greedy, dissatisfactory and complaining behavior. On the contrary, Bedouin symbolizes

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.
kozkoese@cumhuriyet.edu.tr

the reason which indicates stability coherency, sensitivity and accuracy. According to story wife always complains about poverty until comprehending the husband's contented approaching towards poverty. Then wife gives up complaining and becomes a loyal spouse for her husband. In fact here in this story submission of wife to her husband is symbolizing the submission of ego/nafs to reason. According to story Nafs/ego leaves the density and embraces the amenity. Finally, it can be said that this story focuses on different stages of Nafs which changes from impurity to purity and teaches us the importance of having the sense of annihilation in Allah.

Key Words: Mawlana, Masnavi, the story of Bedouin and his wife, ego/nafs, the reason.

GİRİŞ

Hikâyeler her zaman bütün insanlığın ilgisini çekmiştir. Birçok insan; roman, kısa hikâye, oyun, senaryo, biyografi ve benzerlerinden hoşlanır. Şiirden olduğu kadar nesirden de zevk alır. Hikâye yazarları, aslında, insan karakterinin kâşifleridir ve herkes, özellikle halk, onların çalışmalarından oldukça etkilenir. Yine, en zor noktaları kapsayan herhangi bir fikir, hikâyeler vasıtasıyla daha güzel anlaşılır. Bunlar, okuyucuların kavramasını ve olgulardan kolaylıkla kendi kendilerine sonuç çıkarmalarını mümkün kılar.

Mutasavvıflar da bu gerçekten hareketle kitaplarında, fikirlerini açıklamak için, hikâyeleri kullanmışlardır. *Mesnevî* ise çarpıcı hikâyelerin toplandığı ilginç bir koleksiyondur. Mevlânâ, hikâyeleri, okuyucuları eğlendirmek için yazmaz; aksine onun hikâyeleri, kendisiyle tasavvufi fikirlerini açıkladığı bir öğedir. Hikâyeler, fikirlerini basitleştirmeye; en ince manaları, determinizm ve hür irade gibi karmaşık konuları anlaşılabilir kılmaya onu muktedir kılar.

Mesnevî'nin hikâyeleri, Mevlânâ'nın insan tabiatı hakkındaki derin bilgisini ve onun psikolojik kavrayışını ortaya koyar. O, hikâyelerinde çeşitli yollarla insanın zayıf yönleri kadar, fazilet ve erdemini de ustalıklı meydana çıkarır. Mevlânâ, aslında bir hikâye yazarı değildir, fakat sadece düşüncelerini tasvir ve teyit etmek için anekdotları kullanır. Onun tekniği dikkate değerdir. Kısa ve anlamlı açıklamalar, Mevlânâ hikâyeci-

liğinin önemli bir özelliğidir. *Mesnevî*'nin diğer ilginç bir yönü de ondaki mizahî hikâyelerdir. *Mesnevî*, genellikle, öğretici üslûbunu benimseyen bir çalışma olmasına rağmen, o, dikkatimizi ciddi noktalara çeken manzumeler vasıtasıyla bazı nükteler içerir.

Mesnevî'nin ilk cildindeki 2252-2957. beyitler arasında yer alan ve makalemizde konu edindiğimiz bu hikâyeye ise karısıyla fakirlik üzerine konuşan ve maceralarından bahsedilen bedevinin hikâyesidir. Bedevî ve Arabî tabiri, çölde yaşayanlar için kullanılır. Arabîden maksat, Akıl Küll'den zuhur eden kâmil insanın aklıdır. Hikâyede geçen bedevinin karısı da nefsi simgelemektedir. Maddi lezzetlerden mahrum kalan nefis, akla şikâyette bulunmakta ve akla eziyet etmektedir. Akıl ise sabrın faydalarından ve kanaatin yüceliklerinden bahsetmektedir. İşin sonunda nefsi ikna eden akıl, nefsin hâlini düzeltir ve derecesinin yükselmesini sağlar. Hikâyede nefisle akıl arasındaki ilişki dört aşamada ele alınmaktadır. İlk etapta nefsin fakirlikten şikâyetine yer verilmektedir. Nefsin şikâyetinden rahatsız olan aklın fakra yönelik övgüsü dile getirilmektedir. Üçüncü aşamada aklın fakrı takdirini idrak eden nefsin akla teslimiyetine yer verilir. Aklın kontrolüne giren nefsin akılla uzlaşması ile hikâyeye sonlandırılır. Nefsin akla eşlik etmesi ile müminin kemale ereceği dile getirilmektedir. Makalemizde bu dört aşamayı mezkur hikâyeye bağlamında ele almak istiyoruz.

1. Nefsin Fakirlikten Şikâyeti

Hikâyenin başında fakirliği tavsif sadedinde kadının kocasına, yalnız kendilerinin ıstırap ve yoksulluk çektiklerini, başkalarının ise eğlence ve sefada olduklarını, ekmeklerinin yoksulluk, katıklarının dert, kaygı ve başkalarına imrenmek, sularının gözyaşı, giysilerinin güneş ışıltısı ve ısıtısı, geceleyin yataklarının toprak, yorganlarının ay ışıltısı olduğunu söylediğinden bahsedilmektedir.

Kadın, kendilerinin daha gazaya girmeden öldüklerini ve öldürüldüklerini, yokluk ve yoksulluk denen kılıçla başlarının kesildiğini belirtir. İhsan ve ata şöyle dursun, örümcekler gibi yoksulluk etrafında ağ ördüklerini, havada uçan sineklerin ağlarına düştüğünü, sineğin damarındaki kanı emmek istediklerini, böylesi en hakir şeylere tenezzül ettiklerini dile getirir. Kendilerine misafir gelecek olsa geceleyin onu soyup

soğana çevireceğini, böyle yapmazsa kendisine Arabînin karısı denilemeyeceğini beyan eder.¹

Kadının “Bize bir konuk gelecek olsa, uyuyunca sırtından abasını alırım” sözü, Mevlânâ’da farklı bir çağrışım yapmaktadır. Kendilerine teslim olan kimseleri soyup soğana çeviren şeyh taslaklarına dair bazı açıklamalarda bulunur. Hakiki şeyhlerin yanında şeyh taslaklarını, ber büste/doğal ve hakiki yanında ile beste/suni ve sahteye benzetmektedir. Zavallı müritlerin yalancı ve inatçı şeyhlere aldanmalarını, onları şeyh ve hakikat eri zannetmelerini, sahteyle gerçeği birbirinden ayıramamalarını izah etmektedir.

Bedevinin karısı yoksullukları ve şaşkınlıkları yüzünden kimsenin aldanıp da kendilerinin kapısını çalmadıklarını, arayıp sormadıklarını söyler. Yıllarca süren bir kıtlığın insanları ne hale getirdiğini görmek isteyenlerin kendi hallerine bakmalarını belirtir. Dış görünüşlerindeki perişanlığı yalancı bir şeyhin iç dünyasına benzetir. Sahte şeyhin içinde zulmet, dışında da debdebe ve ihtişam vardır.² Hallerinin aç ve muhtaç, hayatlarının ise velayet ve nübüvvet iddiasında bulunan sahtekârların gönülleri gibi simsiyah olduğunu beyan eder. Bu gibilerin dışları güzel ve takvaya benzemektedir. Fakat hakikatleri münafıkların kalbi gibidir. İçinde hileler ve tuzaklar barındıran bir karanlıktır. Yalancı ve sahte şeyhler, ilahi vahdet gülistanından ne bir koku alırlar ne de bir eser taşırlar. Fakat halkı Hakk’a davete kalkışınca, Adem ve Şit peygamberlerden daha hararetli gözüdürler. Halbuki onların bu davetleri Hakk’a değil kendilerinedir.³

Mevlânâ şeyhi kibleye, müridi de kibleye yönelmiş namaz kılan kişiye benzetmektedir. Gece vakti yönü tayin edemeyen kimsenin araştırdıktan sonra aklının kestirdiği tarafa yönelip namaza durması caiz olduğu gibi, bir dervişin de kamil ve mükemmil bir şeyh aradıktan sonra iyi niyet ve samimi bir itikatla bir müteşeyyihe intisap etmesi faydadan uzak değildir.⁴

¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB, Ankara 1998, c. I, b. 2252-2263.

² A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, c. II, s. 108.

³ İsmail Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif Metmûrâtü'l-Meârif: Şerhu'l-Mesnevî*, Taşbasma, Basım yeri ve yılı yok, c. I, s. 450.

⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2283-2287.

Seyr u sülûka ihtiyaç hissedenden ve bu konuda iyi niyeti ile temayüz eden bir tâlib, yeri gelir doyuracak ekmeği, yani mürşid-i kâmilî bulamadığı da olur. Şeyh kıyafetinde birini görüp mecburen ona intisap edebilir. Tâlibin açlığı ve muhtaçlığı aşikâr olduğu için intisabı ve iyi niyeti sebebiyle istifadeden mahrum kalmayabilir.⁵

Hikâyede ifade edildiği üzere, çoğu sıkıntı ve gamların nedeni, bir şeyi elde etme veya kaybetme endişesidir. Her bir hastalık ve sıkıntı ölümün bir parçası gibidir. Bir hastalığın varacağı son nokta, hastanın ölümüdür. Dünyada hastalık ve sıkıntılardan sonsuza kadar kaçış mümkün değildir. Parçadan kaçılmadığı gibi, bu parçanın bütünü olan ölüm de sonuçta herkesin başına dökülecek bir sıkıntılar mecmuudur. O halde ölümü tatlılaştırmanın yolu, tedricen bu sıkıntılar mecmuunun cüzlerine, yani parçalara alışmaktan ve onlara sabır ve tahammül göstermekten geçer. Burada hasta olmayı tavsiyeden ziyade, kaçınmamıza rağmen yakalandığımız hastalık ve sıkıntılara tahammül etmekten bahsedilmektedir. Ölümün cüzleri olan hastalık ve sıkıntılara tahammül, bu cüzlerin küllü olan ölüme hazırlanmayı sağlar. Hastalıklar sâlikî final müsabakası olan ölüme hazırlayan birer ön temrin ve egzersiz gibidir. Alıştırma ve antrenmanlarını başarıyla tamamlayanlar, büyük olasılıkla final maçında, ölümle karşılaşmayı da sabır ve tahammülle karşılayacaklardır. Ölümle yüzleşmek er veya geç gerçekleşecektir. Ölüm gerçeği kiminin dünyasını karartacak kiminin hülyasını süsleyecektir. Ölüm acısına katlanmak kişinin halet-i ruhiyesi ile doğru orantılıdır. Ölüm gerçeğini karşılamayı zor kılan en büyük tehlike, rahat yaşama alışkanlığımızdır.⁶

Bu beyitlerde Mevlânâ, ölüme hazırlık sürecinde kişiyi bekleyen en büyük tehlikenin tenperverlik/bedeni hazlara düşkünlük olduğunu belirtir. Zira tathya alışan acı yiyemez. Tenine tapan ve bedeni hazlarına hizmeti hayatının temel gayesi haline getiren de içindeki can potansiyelini kurtaramaz. Sürekli refah içinde yaşayan kişi en ufak bir hastalık veya sıkıntıya tahammül gösteremezken bu parçanın küllü olan ölümü çok daha acıklı olacaktır. Ayrıca bedeninin semiz oluşu ile canı kurtaramama arasındaki ters orantıyı anlatmak için öncelikle semiz koyunun kesime alınacağı metaforunu kullanır.

⁵ Tâhirî'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selâm Yayınları, Konya 1963, c. IV, s. 1111.

⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2296-2303.

Maddî hazırlarının peşinde ömür tüketenlerin ölüm yükünü kaldıramayışları bir gerçek olduğu gibi, kimi şahsiyetlerin de yaşları ilerledikçe hırsları artmakta ve ihtiyarladıkları halde bir türlü olgunlaşmamaktadırlar. Mevlânâ, yeri geldiği için burada yeni bir konuyu gündeme getiriyor. Yaşı ilerledikçe hırsı artanlara nasihat ediyor. O nasihatleri de bedevinin dilinden karısına hitap edişi ile sunuyor.⁷

Kişinin yükseliş trendini sürdürmesi tek başına yeterli değildir. Hırs, tamah, heva ve heves tutkularından sıyrılıp kanaat, sabır, cömertlik, metanet ve sebat gibi güzel hasletlere bürünmesi, eş ve dostları ile birlikte aynı hedefe yönelmesine bağlıdır. Ruh ve nefsin ortak hareket edişi ne kadar önemli ise bir ailede karı ile kocanın da aynı duygularla hareket etmesi o kadar önemlidir. Yani eşlerin birbiri ile uyumluluğu zorunludur.⁸

Erkek haram ve kötülük tehlikesine düşmemek için sağlam bir kale olan kanaat ve şeriat tarafına giderken, kadının hırs ve tamaha, kötülük dağıtan işlere doğru koşarak kendini viran etmesi çok acıdır. İşte bu şekilde bedevi/kamil akıl, karısına/nefs-i emmareye aklında ne varsa enine boyuna, uyarılarda bulundu. Dosdoğru yolu, irfana ait duygularını tarif etti ve anlattı. Allah'ın izniyle nefs-i emmareyi nefs-i mutmainneye dönüştürebilmek için tam bir metanet gösterdi.⁹

Zevc/çift; birbirine denk ve eş iki şey demektir. İzdivaç ise böylesi birbirine denk olabilecek iki şeyin bir araya gelmesidir. Eldiven, çorap ve ayakkabı gibi ikişer adet olan bu eşyalardan her biri diğerine eş olmak durumundadır. Biri ufak, diğeri büyük olsa ikisi de işe yaramaz. Gerek nikah gerekse mizaç yönünden karı-kocanın birbirine denk olması, halleri, kemalleri ve servetleri ile birbirine denk konumda bulunması gerekir. Çiftlerin yaşı, ilmi, makamı ve serveti birbirine denk değilse evlilikler çoğu zaman boşanma ile sonuçlanmaktadır.¹⁰

Âfâkî âlemde durum böyle olduğu gibi enfûsî âlemde de hal böyledir. İnsan denilen üstün varlık ruh ve nefisten ibarettir. Kişinin manevî

⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2304-2307.

⁸ A.e., c. I, b. 2308-2313.

⁹ Abidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, trc.: Mehmet Sait Karaçorlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, c. II, s. 135.

¹⁰ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1123.

terakkisi için nefsinin de ruhu gibi saf olması ve ona layık durumda bulunması gerekir. Sefere çıkan iki arkadaştan biri doğuya, diğeri batıya gitmek ister ve her bir arkadaş diğeri kendi tarafına çekmeye çalışırsa, ikisinin de bir adım atma imkânı olmaz. O nedenle Mevlânâ, bedevinin lisanıyla karısına, ruh lisanıyla bedene hitaben; *“Ben kalbî duygularıyla kanaate doğru yönelirken, sen niçin kabahat ve kötülük tarafına gitmektesin?”* demektedir.¹¹

Bu son beyitlerde dikkatimizi çeken bir diğer nokta ise Mevlânâ'nın kullandığı üslubudur. 2304. beyitte Mevlânâ, *Mesnevi* yazımının kimi zaman gece sabahlara kadar sürmesinden bahsederken, 2308-2312. beyitlerde de bahsedilen soyut konuların anlaşılır kılınması için çoğunlukla müşahhas örnekler vermektedir.

Mevlânâ, tevekkül gibi tasavvufî makamların gereklerini yerine getirmeden, yapılacak konuşmaların alt yapısı sağlanmadan o makamla ilgili söz söylemeyi sâiklere yasaklamaktadır. Tevekkül duygusu aslında son derece isabetli ve makbul bir davranıştır. Fakat gereğince tevekkül etmeyenlerin tevekkülden bahsetmesi yanlıştır. Tevekkül iddiası ehli olmayanlar için aslında kibir, hata ve zarardır.¹² Gereklerini yerine getirmeden bir tasavvufî makamdan bahsetmenin çarpıklığını anlatmak için Mevlânâ, kibir ve fakr arasındaki ilişkiyi hatırlatır.

Mevlânâ, tevekkülü savunan bedeviye karşı eşinin ağzından bu düşünce tarzındaki tehlikeye işaret eder. Herhangi bir makamın gereklerine ve şartlarına haiz olunmadığı halde, o makamdan sadece ismen bahsetmek, ona göre, gerekli alt yapı olmadan güzel ve üst düzey bir projenin sadece uygulamaya konmasına benzer. Gerekli alt yapı olmadığı için uygulamada bu güzel proje, kâğıt üzerindeki güzel ifadelerden öte bir değer taşımayacaktır. Kadın kocasına, kendi boyu, derecesi ve makamından fazlasını konuşmamasını, yüksekte atmamasını, makamına uygun söz söylemesini ve sözünün eri olmasını söyler.¹³

Kadın, kocasına; kişinin kendini beğenmesi, kibirlenmesi çok çirkindir, bir de bu kibir dilencilerde olursa daha çirkindir, der. *“Gönüllü*

¹¹ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, c. IV, s. 1123.

¹² Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. II, s. 135.

¹³ Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, b. 2315-2317.

dilencinin torbası boş kalır” darb-ı meseli bu gerçeği ifade eder.¹⁴ Kocasının söylediği tevekkül, kanaat ve ileri sürdüğü davayı, içerisinde bulunduğu inat ve kibirden ileri gören kadın, kendisinde olmayan şeylerden bahsetmemesini, düştükleri darlık ve züğürtlüğe bir bakmasını dile getirir.¹⁵

Önceki beyitlerde başkasına karşı gösterişte bulunan, fakir ve muhtaç durumda olduğu halde kibirlik taslayanların ne denli gülünç duruma düştüklerinden bahseden Mevlânâ, takip eden beyitlerde ise yine bedevi karısının ağzından kanaat denilen hazinenin önemini dile getirmektedir.¹⁶

2333-2341. beyitlerde Mevlânâ, bir diyalektiğe, âşık-maşuk ilişkisine, her şeyde var olan bir arz-talep dengesine dikkat çekmektedir. Birbirine meyleden, birbirine arzu duyan şeyler arasında görünmeyen bir akdin olduğunu ima eder. Yılanı oynatıp onu efsunlayan yılanıcı bunun bir örneğidir. Aslında yılan, daha önce yılanıcıyı avlamıştır. Kuş, yemi avlamaktadır fakat aslında yem kuşun gönlünü çelmektedir. Dolayısıyla yem kuşu avlamıştır. Kozmik âlemde böylesi arz-talep dengesi bulunmaktadır. Taleplerimizin peşinden koşarken çeşitli hırslar nedeniyle, talep ettiklerimizin çekim gücünü hissedemez oluyoruz. Bu adeta kozmik oyunun bir ilkesidir. Bir şeyi elde etmek ve avlamak üzere onun peşinden koşarken, o da bizleri kendi peşinde koşturmakta ve bizleri avlamaktadır. O bizleri öncelikle avladığı için biz de onun peşinden koşmuş oluyoruz aslında.

Nefsin dünya, servet, şöhret ve menfaat peşinde koşması, hırs ve tamahta bulunması avlanmasına yol açmaktadır. Sahip olmak tatmin duygusu kazandırmamaktadır. Sahip oldukları nefsi daha fazlasının peşinde koşmaya, elde edemediklerinin ıstırabına koyulmasını sağlamaktadır. Kadının kanaat hazinesinden yoksun, haline razı olmayan ve başkalarının elindekilere tamah eden tabiatı nefsin doyumsuzluğunun sembolüdür.

2. Aklın Fakra Övgüsü

Nefsin çeşitli şekillerde akla baskı yapması üzerine kamil akıl, baskıcı nefsine zihnen seslenmekte ve azarlamaktadır. Nefsin hüznün ve elem

¹⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 120.

¹⁵ Abidin Paşa, *a.g.e.*, c. II, s. 136.

¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2320-2322.

kaynağı olduğuna, sahibini asla rahat bırakmadığına, kişinin övünç kaynağı olan fakirliği baskı unsuru edinerek hakarete bulunmaya kalkıştığına dikkat çekmektedir. Fakirlikten asıl maksat; para, mal ve servet gibi her türlü varlığın asıl sahibi Allah olduğu bilincine ermek, kişinin kalbini tam bir tatmin bilinci ile Rabbine vermesidir. Yoksa fakirlik, hiçbir şeye sahip olmamak değildir.¹⁷ Peygamber Efendimizin övüncü olan ve onun varisleri nazarında da makbul bir haslet kabul edilen fakirlik, kınanamaz, kötülenemez ve kusur olarak görülemez.¹⁸

Mal ve servetin bir dış faktör, esas ve öze ait olmayan dışsal bir nesne olduğunu anlatmak için mal ve altın, külaha benzetilmektedir. Merd i Hak denilen Allah adamları ise göze teşbih edilmektedir. Dış unsurlardan arınarak sadece insan olanlar gözbebeği gibidirler. Yani tüm yaratılmışlar bedene teşbih edilecek olursa, her türlü dış kayıtlardan sıyrılabilen insan da o bedeninin gözü mesabesinde. Zira gözdür tüm eşyayı bir bütün olarak görebilen. İnsan da eşyadan azade kalırsa eşyanın mahkûmu değil, hâkimi olur. Buna göre, mal ve altın gibi dış unsurlardan kendini arındıranlar ve tam anlamıyla dışsal nesnelere soyutlananlar göz bebeği, yani insan haline gelirler.

Bedevi fakr sahibi olmanın erdemine dikkat çekerken karısı kendisine yönelik itham ve iftiralarda bulunmaya devam eder. Kendisini yılan avcısı olarak suçlar. Mevlânâ, bu suçlama ve bedevinin yerinde cevabı ile, bizlere mürşid-i kâmillerin müritleri terbiye ediş sürecini, onların nefis-i emmâre sahibi müritlerini nasıl zararsız hale dönüştürdüklerini anlatır.

Sürekli kocasını suçlayan kadın, onu tamahkâr, hırslı ve açgözlü olarak niteler. Aslında bu sözler, dışarıdan bakanların tasavvuf erbabına yönelik birtakım haksız ithamlarını çağrıştırmaktadır. Dergâh atmosferinin canlı olması, tasavvuf erbabının halkalarını genişletmesi, mürşid-i kâmillerin çevresinde sevenlerin pervane olması, onları kabullenemeyen kimi kesimlerce yadırganmaktadır. Mürşitleri mürit avcılığına çıkmakla suçlayan bu kesimler, meşayihün dünyevî maksatlar güttüklerini itham ederler. Hâlbuki kâmil şeyhler dünyevî kaygılardan tamamen uzak bir

¹⁷ Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. II, s. 143.

¹⁸ Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevi*, c. I, s. 460.

şekilde sevenlerinin ihya olmalarına, halkın irşat edilmesine, yanlış yolda gidenlerin uyarılmasına son derece duyarlı bir tutum sergilerler.¹⁹

Tasavvuf erbabının fakr-ı mânevîsi dışarıdan bakarak anlaşılabilir. Onları anlamak için yoğun ve ileri düzeyde bir empati gerçekleştirmek gerekir. Dolayısıyla tasavvufî kavramların anlaşılma zorluğu son derece doğaldır. Zira her bir sûfî, kendi makamına göre konuşmaktadır. Fakr gibi tasavvufî kavramların anlaşılmasının önündeki engellerden birisi, armut ağacı altında bulunarak meseleye dışarıdan bakmaktır. Tadılacak bir ilim olarak kendini tanımlayan tasavvuf disiplini için bu husus son derece önemlidir.

Nefsânî şehvetlerin kızıl rengiyle boyanmış kimseler, Hak dostlarını da kendileri gibi hırs, tamah ve nefis renkleriyle boyanmış zannederler. Hâlbuki Hak dostlarının renkleri yoktur. Onlar, en parlak aynalarda bile görünmeyecek kadar, nefisten, vücuttan ve renklerden kurtulmuşlardır. Onlar varlıkları, hadiseleri, şekilleri ve çehreleri başkaları gibi görmezler. Kendi hakiki manaları içinde ve birlik nuruna sarılmış halde görürler. Onlar Allah yolunda ve Allah'a yakınlık dereceleri ölçüsünde büyük hakikatleri ve büyük sırları daha aydınlık görürler.²⁰ Nitekim tek kişi olan Peygamberimizi, Sıddık-ı Ekber ile Ebû Cehil ayrı ayrı görmüşlerdir. Birisinde iman, diğerinde inkâr şeklinde tecelli eden durum, tamamen bakanların iç dünyalarının aksidir. Görüşlerdeki kusur ve kemal, sahiplerine aittir.²¹ Peygamber Efendimiz gerçekten de saf bir aynadır. Nübüvvet vazifesini gereğince icra eden ve kudret elinin tecelli ettiği oldukça parlak bir aynadır. Aynaya bakan bir Türk orada beyaz bir çehre görürken, Hintli ya da zenci bakınca orada siyahî bir yüz görür. Bunun gibi Hz. Ebû Bekir de Muhammedî çehrede kendisinin parlak maneviyatını görürken, Ebû Cehil de peygamberlik aynasına bakınca kendisinin çirkin ve karanlık suratını görmüş ve ne kadar çirkin olduğunu söylemiştir. Her ikisinin bakışı da doğrudur. Zira birisinin basiret gözü, diğerinin gaflet bakışı belirler.²²

¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2358-2362.

²⁰ Kenan Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2000, II. Baskı, s. 342.

²¹ Ali Osman Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber Hadis-i Şeriflere Atıflar*, Rûmî Yayınları, Konya 2007, s. 120.

²² Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1148.

2365-2370. beyitlerde Ebû Cehil ile Hz. Ebû Bekir'in Muhammedî aynada kendilerini temaşa etmelerinden bahsedilip algı farklılığı üzerinde durulmakta ve insanın insana ayna oluşu dile getirilmektedir. Herkesin başkasında gördüğünün bir anlamda kendi gerçekliği olduğundan bahsedilmektedir. Başkalarına çirkinlik, kabahat ve kusur isnat edenler, aslında kendilerini tanımlamış oluyorlar, herkes başkasında kendi çehresi ve ayıbını görüyor.

Kadının kocasına bakarken, bedevinin yüzünde, aslında kendi çehresini ve ayıbını gördüğü ifade edilmektedir. Kocasını haris ve tamahkâr görürken kadın, aslında kendi tabiatını algılamaktadır. Zira halkın dikkatini çekmek için bedevinin cezbedici sözler söylemesini, karısı, onun halktan bir şeyler koparmak isteğine hamletmektedir. Aslında bedevinin insanların dikkatini çekmek arzusu vardır, fakat karısının iddia ettiği gibi bu arzu, tamah cinsinden değildir. Bedevinin bulunduğu irşat makamı Hak'tan gelen bir nimet ve rahmet, halka yönelik bir merhamet eseriye, karısının onu açgözlülük olarak yaftalaması sakat bir görüştür. Bu nedenle bedevi de karısına, böylesi bir kadınca görüştür kurtulmasını ve yükselmesini istemektedir. Mert olmasını, mertler gibi şüphelerden uzaklaşmasını, hakikati görüp tanınmasını tavsiye etmektedir.²³

Zenginliğin en büyüğü, gönül zenginliği ve göz tokluğudur. Mana nimetlerinin ve gönül zenginliğinin görüldüğü yerde, hırs ve tamah kalmaz, elde ve avuçtakilere kanaat edilir. Gerçek fakirlik, her şeyin Hak Teâlâ Hazretlerinin mülkü olduğunu bilmektir. Geçici olan eşyaya ve durumlara kalbi bağlamamaktır. Halkın değil Hakk'ın tasarrufuna bende olmaktır. Halka değil Hakk'a muhtaç olmaktır. Elde edilen malı meşru bir şekilde kullanmaktır. Kanaat etmektir. Böylesi bir fakr ve sabrı bir müddet tecrübe edenler, kanaat hazinelerindeki güzelliği görmeye başlarlar, hesapsız nimetlere kavuşurlar. Kavuşulacak iki kat nimetten maksat; zahiri ve batini nimettir.²⁴

Bedevi, karısının acı halinden çok çekmiş, onun anlamaktan ve görmekten uzak tavrına fazlasıyla içerlemiştir. Sözlerini boş laf zannetmesine, her defasında itiraza kalkışmasına şaşır kalmaktadır. Bir miktar

²³ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, c. IV, s. 1149.

²⁴ Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. II, s. 151.

manevî genişliğe sahip olsaydı, gönül denilen hakikat cevherinin neden ibaret olduğunu anlayacaktı, ruhlar âleminin güzelliğini görecekti, işte o zaman itirazdan geçip doğru yolu bulacaktı, demektedir.²⁵ Bedevi ile karısı örneğinde konu, sözlerin tesiri noktasına gelmektedir. Zira konuşmacının gücü, dinleyicinin ilgi ve merakına bağlıdır. Diğer yandan tasavvufî hakikatler ancak ehline ve sevdalısına anlatılabilir.

İrfan sahiplerinin hallerini ve meramını anlayabilmek için can kulağı ile onları dinlemek, onlara ihtiyaç hissetmek, o hakikatlere gereksinim duymak gerektiği gibi, irfan meclislerinden istifade edebilmenin bir diğer şartı, kişinin nefsinin aklının kontrolüne vermesi, o meclistekilerin makamına yaraşır bir tavır sergilemesidir. Çünkü meclise yabancı olanlar, meclis ehli ile irtibat kuramazlar.²⁶

Ruhanî inceliklerden, manevî sırlardan ve ulvî hakikatlerden uzun uzadıya bahseden bedevi, karısına; “halen bu gerçekleri idrak edemediyse, kusuru kendinde ara” tavsiyesinde bulunmaktadır. Helalden bile kaçma duygusunda olan bedevi, haramlara gönül bağlayamayacağından; barıştan bile kaçan makamdayken savaşımlara vakit harcamayacağından bahseder. Kemale ermenin yolunu; güzelliğe kavuşmak, feragat duygusuna sahip olmak ve iman eri haline gelmek olarak görür.²⁷ Bir insan çok mihnet ve meşakkat çekmişse, çok tecrübeler geçirmişse uzun uzadıya bahse tutuşmaktan nefret etmeye başlar. Söylediği sözün kesin emir gibi telakki edilmesini arzu eder. Buna çaba gösterir. İtirazdan asla hoşlanmaz. İtiraz edenlere yüz vermez. Çünkü o, başından geçenlerden dolayı, sözünün isabetinden emindir. Ayrıca bedevi ile sembolize edilen akıl, karısı ile sembolize edilen nefse çıkışıdır. Geçici emellere tutulmaktan, mucizelere itiraz etmekten, yersiz konuşmaktan vazgeçmesini söyler. Şu bir gerçek ki nefis daima akla muhtaçtır. O olmadan hiçbir amacına ulaşamaz.²⁸ Akıl nefse, ya benim öğüt ve tavsiyelerimle hareket et, yoksa benden uzaklaş, der. Bu tavır, irfan sahiplerinin bağnazlara yönelik tepkileridir. İrfan sahipleri önce hikmet gereği yerinde söz söylerler. Hakikatten uzak gafilleri uyarmak için sertlik ve şiddetle değil, öğüt ve hikmetle

²⁵ A.e., c. II, s. 152.

²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2386-2393.

²⁷ Rifai, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 345.

²⁸ Abidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, c. II, s. 155.

söze başlarlar. Bütün geçerli delilleri ortaya dökerler. Eğer muhatabı doğru sözden anlamaz, delilleri görmek istemez ve halen hikmete düşmanımsı bir tavır sergilerse, bu kez irfan sahipleri çizgilerini belirler, mesafelerini ortaya kor ve sert bir tavırla gereken cevabı verirler. Bu tür sert tutumla muhtemel kırılmalar, uzaklaşmalar ve düşmanlıklar nüksecek olursa, irfan sahipleri gerekenleri yapmak için önlemini önceden alırlar. Bu inceliklerin fark edilmesi, hikmet ve irfan sahiplerinin bileceği bir iştir. Akıl bu şekilde nefse tavır koyunca, nefis akla teslim olur ve ikisi de meramlarına nail olur. Bedevinin karısını birtakım zecri tedbirlerle ikna etmesi gibi, nefsin tezkiyesi de ancak zecri, ciddi, sıkıntılı ve tavizsiz bir kararlılıkla gerçekleştirilir.

3. Nefsin Akla Teslimiyeti

Bedevi karısını zorlu tedbirlerle ikna ettikten, tavizsiz ve kararlı kişiliği ile belirgin hale geldikten sonra hedefine ulaşır. Çünkü karısı, kocasının kararlı olduğunu görünce çaresiz kalır. Kocasına etki edemeyeceğini anlayınca ağlamaya başlar. Mevlânâ'nın ifadesi ile ağlamak, kadınların erkeklere yönelik bir tuzağıdır.

Kadın eski muhabbetlerinden, kocasının kendisine olan ülfetinden bahseder. Zira nazlanacak olsa kocası, kendisine güzel muamelede bulunurdu. Kocasını ise artık ihsan ve iyilikle karşılık verme yerine, kadının kusurlarını yüzüne vurmaktadır. Kocasını seven kadınların eşlerine ben-deligi gibi nefsin de fitrat itibarıyla akla teslim olması gerektiği gerçeği anlatılır.²⁹

Kadın, bir zamanlar fakirliğin acısından uzun uzadıya bahsetmişti. Burada o serzenişlerinin kendisi için olmadığını hatırlatmaktadır. Yoksulluktan tükenen sabrının kendisi için değil, kocası için olduğunu, kendisine bu kadar iyi davranan kocasının fakir ve yoksul kalmasına gönlünün razı olmadığını beyan eder. Kendisini affetmesini ister. Kocasının fakirliğe şükretmesi söz konusu ise kendisinin de asla itirazının olmayacağını, ruh ve teni ile kocasının emrinde olduğunu ve neyi varsa kocasının uğruna feda ettiğini söyler. Çünkü kadın her ne zaman bir dert ve acıya düşse kocası güzelliği ve merhameti ile ona deva ve şifa olmuştur. Onun bu lütufları, karısının kendisine olan muhabbetini artırır. Kocasını

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2394-2403.

muhtaç görmeye kadının kalbi razı olmaz. Ama kocasının emri bu şekildeyse, kendisinin de bir diyeceğinin olamayacağını, emrine boyun eğmekten başka bir seçeneğinin bulunmayacağını söyler.

Kadın çok sayıda uygunsuz kelimeler söylemişti. Feryat edip ağlamıştı. Ama bütün bunlar kocasını ikna edebilmek içindi. Bir çare bulup kocasını fakirliğin pençesinden kurtarabilmek içindi. Bunu ispat edebilmek için kadın kocasının ömrü üzerine yemin eder. Çünkü kadın için en aziz olan şey, kocasının ömrüdür. Kadın canını kocasının canına feda kılar. Kocasının uğruna canını feda kılmak suretiyle huzur ve sevinç içerisinde olduğunu beyan eder.

Sonunda kadın, kocasını kendisi için yegane varlık hazinesi olarak görmeye başlar. Bedevinin serkeş kadını hizaya getirmesi gibi ariflerin de eşyaya galebe çaldığı, Hak dostlarının tasarruf gücünün fazlalığı ifade edilmeye çalışılır.³⁰

Bedevi artık karısındaki putu, yani nefsi mağlup eder. Vaktiyle bedevi bu nefsin emrinde idi. Nefis ne emrederse onu tereddütsüz yerine getirirdi. Artık bedevi olgunlaşmış ve kemale ermiştir. Artık karısı onun emrine girmiştir. Kadın hâlâ “ben” demeye devam ettiğine göre bu nefis, demek ki tam mağlup edilmemiş ve büsbütün yok olma hazzını tatmamıştır. Bedevinin bunu bilmesi ve üzerinde işlemeye devam etmesi, kendisine kul köle olan karısının bir gün büsbütün yok olacağı ifade edilmektedir.³¹

Bir zamanlar kocasıyla kavga ederken küfür sözler söylediğinden bahseden kadın, artık imana geldiğini, kusurunu itiraf ettiğini, tövbekar olduğunu, tövbesinin ruhanî, ihlâslı ve manevî olduğunu dile getirir. Kusurunun affedilmesi için yalvarır, istirham eder. Benlik şaibesinden kurtulup kocasına bütünüyle teslim olur. Doğru düşünmeye yeni başladığından ve kocasının sayısız üstünlüklerini yeni yeni anladığından bahsetmektedir. Kocasının büyük bir hakikat cevheri, saadet ve marifet madeni olduğunu itiraf eder. Dolayısıyla kocasının huzurunda söylediği kelimelerin ve ettiği şikâyetlerin hata olduğunu anlar.

Kocasının bam teline basan, vicdanına seslenen, yüreğinde yankı uyandıran kadın, acziyetini itirafla kocasının tekrar kendisine nazar kıl-

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2404-2406.

³¹ A.e., c. I, b. 2407-2409.

masını sağlar. Kocasının tekrar yönelen bakışı kadını şaşkına dönüştürür. Âşığı olarak kocasına hayranlığı bir o kadar daha artar. Böylesine iç sancısı çeken ve feryadı afaki kaplayan kadının samimiyeti kocasının vicdanına akseder. Bedevi artık karısına merhamet eder. Zira büyüklerin hata edenlere merhamet kılması âdettendir.

Aklın sembolü olan bedevi, nefsin sembolü olan kadına karşı kararlı, temkinli ve tedbirli bir tutum sergiler. Kadının bitmek bilmeyen arzularına, beklentilerine ve isteklerine karşı uyanık olur. Hırs, tamah ve şehvet kokan arzularına tavır koyar. Sonunda kadın yersiz isteklerinden vazgeçecek hale gelir. Kadının değişimi, nefsânî arzulardan vazgeçip fedakarlık hissine bürünmesi, eşini kendine tercih edecek hale gelmesi, kocasına itirazdan vazgeçmesi, aklın kontrolünde hareket etmeye başlayan nefsin gelişim seyrini göstermektedir. Nefsin emmârelik ve levvâmelikten kurtulup mülhime ve mutmaine konumuna ermeye başlaması üzerine, akıl nefsin tabii isteklerine kulak vermeye, onu dikkate almaya ve tabii isteklerini karşılamaya başlar.

İşlenen hatalar ve söylenen çirkin sözler çoğu zaman pişmanlık ve hüsrân sebebidir. İnsan aklıyla yaptığı yanlışlıkların ve yersiz şiddetin farkında olabilir. Fakat ilahi kaza gerçekleşince hatalar kaçınılmaz hale gelir. En çok saygıya layık olanlar, kendini bilmezler tarafından hakarete maruz kalırlar, değersiz sayılırlar. Böylesi bir densizliği işleyenler daha sonra yaptıkları hataların farkına varırlar. Fakat iş işten geçmiş, huzursuzluk peyda olmuştur.³² Allah'ın takdir ettiği kaza gelince insanın gözü perdelenir, doğruyu göremez hale gelir. İnsanın akli şaşar, iyi ile kötüyü ayırt edemez hale gelir. Bedevi de böylesi kaderin cilvesine maruz kalır. Yaptıklarına çok pişman olur. Arabî de böylesi bir pişmanlık hissi ile karısından özür diler. Karısına söylediği ağır sözlerin ilahi bir kaza olduğunu ifade eder. Bir kazaydı gerçekleşti, bir hataydı oldu ama şimdi imana geldim, der. Karısına karşı işlediği günah yüzünden büsbütün harap olmamak için, bağışlanmasını diler. Akıl, olanca gayreti ile nefsin dünyâ kirlerinden temizlemeye çalışır. Onu yokluk serüvenine sürükler. Nefsin düştüğü uçurumlardan çıkarmaya çalışır. Kendini böylesi gayrete o kadar çok kaptırmıştır ki, nefsinin kirlerden temizlendiğinin, yücelip sema-

³² Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. II, s. 168.

lara yükseldiğinin farkına varamaz hale gelir. Nefsi artık makamına erişmiş, kötü nefis olmaktan kurtulmuştur. Madde olmaktan sıyrılıp ruh ve mana haline gelmiştir. İkiliği ortadan kaldırıp vahdet deryasına dalmıştır.³³

Küfür-iman gibi zıtlıkların dahi bir uyum ve armoni oluşturduğundan bahseden Mevlânâ, bu durumun işleyen bir çarkın dışlisine benzediğini belirtir. Zira iman da küfür de Hakk'ın farklı isimlerinin birer tecellisidir. Böylesi bir bakış açısı ve şiir dili ile Mevlânâ, takip eden beyitlerde de Firavunu konuşurmakta ve onun da kendine özgü bir imanı olduğunu söylemektedir. İlahi irade ve isteğe boyun eğmek bakımından Musa (a.s.)'ın da Firavun'un da eşit olduğunu beyan etmektedir. Firavun ile Hz. Musa'nın durumunu zehir ile panzehire, karanlık ile nura benzetir. Yaratılmışlardan her biri ayn-1 sâbitesine bağlıdır. Ayn-1 sâbitesi saîd ise kendisi de saîd, ayn-1 sâbitesi şakî ise kendisi de şakî olur. Musa (a.s.)'ın ayn-1 sâbitesi saadetin mazharı olduğu için bu âlemde mutlu ve bahtiyar olmuş, Firavun'un ayn-1 sâbitesi ise el-Mudill isminin mazharı olduğu için sapıklık ve azgınlığın mazharı olmuştur.³⁴

Hakikatte çiftlik, zıtlık ve aykırılık olmaz. Farklılık görüntüdedir. Asılda birlik söz konusudur. Zira vahdet âlemi renksizdir. Gereğince Hakk'ın emrine uyanlar, Allah'ın merhametine layık ve nail olurlar. Kişi kalbini saflaştırır, geçici farklılıklardan vazgeçer, vahdet makamını kabul eder ve renksiz olan hikmet deryasında yüzerse o cihanda Musa peygamberle beraber olur. Günahlarından tövbe edenlerle Musa peygamber gibi ulvî şahsiyetlerin barış içinde olduklarına şahit olunur. Zira kavga ve çekişmeler birer hayat denizi olan farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Halbuki renksizlik âleminde ne kavga ne de çekişme olur. O ulvî makamda sadece mutlak vahdet kalır, bütün aykırılıklar yok olur. Hiçbir şey aslına rağmen hareket etmez. Allah'ın yarattığı alemde kaos ve çatışma olmaz. Kozmik alemde düzen ve insicam egemendir. Rastlanan çatışmalar asılda değil görüntüdedir.

Mümkün varlıklardaki asılların bir, suretlerin farklı olduğundan bahseden, Musaların birbiri ile çatışmasındaki görüntüye dikkat çeken Mevlânâ, hakikate müştak olanlarla hakikatten uzak kalanların kendi

³³ Rifai, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 352.

³⁴ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1174.

emelleri ile bu sonuca maruz kaldıklarını söyler. Erenlerin sohbetinden mahrumiyetin felaketine filozofların tutarsız yaklaşımlarını örnek gösterir.³⁵

Yokluğu elde eden kulların üst düzey bir insanlık seviyesine çıktıklarından bahseden Mevlânâ, eski heyet ilmi anlayışına atıfta bulunmakta, yerkürenin gökyüzü tesiriyle asılı durması gibi şaşkınlığın da doğruyu bulamadıklarını belirtmektedir. Evliya'yı kehribara benzetir ve mıknaş gibi çekim özelliğine sahip olduklarını söyler. Diğer insanları ise kehribarın çektiği saman çöpüne benzetir. Bu açıdan kemal ehlinin varlığı diğer sıradan insanları çeken bir karizmaya sahiptir. Yok olmaları nedeniyle evliya, sıradan insanlardan daha bir üst seviyededir. İnsanların hayvanlara hükmetmesi gibi evliya da insanlara hükmetmektedir. Aslında bununla imalı bir hiciv de yapılmaktadır. Evliyanın sıradan insanlara göre farklılığına dikkat çeken Mevlânâ, onları peygamberlerin ümmetleri karşısındaki durumuna benzetir. Bu yönüyle nebi ile veli arasında zımni bir mukayese yapılmaktadır. Zaten evliya, peygamber varisleri değil midir? Varlık ve yokluk arasındaki etkileşim, Firavun-Musa, kehribar-saman çöpü, evliya-sıradan insanlar örnekleri ile izah edilmektedir. Peygamberlerin insanlara olan üstünlüğü, Hak'tan yana oluşları ve insanları doğruya ve hakikate irşat etmeleri nedeniyle, Evliyanın sıradan insanlara üstünlüğü de aynı gerekçe iledir.

Otorite ve hüküm Allah'ın yed-i kudretindedir. Âlemde kötülük değil güzellik hakimdir. Varlık rahmet, yokluk azaptır. Mutlak Varlığın tesir etmediği zerre yoktur. Allah nurunu daima payidar kılacaktır. İlahi nuru yansıtacak olan yegane varlık ise insandır. Çünkü insan, âlemin gözbebeğidir. İnsanın sıradanlıktan kurtulup sultanlık mertebesine ulaşması şanınin yükselmesine sebebiyet verecektir. İnsan sürü olmaktan kurtulup çobanlık liyakatine erdiği zaman adres konumuna gelir. Sıradanlaşan, sürü psikolojisine kapılan ve idrak düzeyinden yoksun olanlar hayvanlık derekesinde boğulanlardır. Nefislerinin zebunu ve arzularının kurbanı olan yığınları hakikatle tanıştıran, madde boyutundan öteye, mana âlemine kanat çırpmasını sağlayan isimler Hak dostlarıdır.³⁶

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2482-2488.

³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2494-2496.

Hüküm maddenin değil maneviyatındır. Bunun örneği akıl ve beden ilişkisidir. Akıl görünmediği halde bedeni istediği yöne sevk etmektedir. Akıl bedenden uzak mesafeyi kat etmesini istediğinde, beden bundan sıkıntı duyacaktır ama ister istemez boyun eğecek, yorgunluğu göze alacak ve o yolu yürüyecektir. Hak dostları ise akılların akıldır. Hak dostlarının götürmek istediği yer akl-ı kül ve Kadir-i Mutlak katıdır. Hak dostları kabiliyetli olanların mürşidi ve rehberidir.

Evliya ve enbiyanın suretine takılıp gerçek varlığını göremeyenleri anlatan Mevlânâ, bu kez konuyu örneklendirmek için Salih (a.s.)'in devesinden bahseder. Salih (a.s.)'in devesini sadece bir deve olarak görüp onun mucizevi boyutunu göremeyenleri anlatır. Kavmi, Salih (a.s.) ile devesini hor, hakir ve yardımcısız görür.

Mevlânâ, ilahi sıfatlardan celâl ve kahır sıfatlarını şehir zabıtasına benzetmektedir. Devenin kanı pahasına o celâl ve kahır zabıtasının tüm şehri harap ve bütün şehir halkını da helak ettiğinden bahsetmektedir. İlahi emre aykırı hareket ederek Salih peygamberin devesine eziyet ettikleri ve telef etmeye kalkıştıkları için Allah'ın kahrını, o devenin kan bedeline karşılık şehirleriyle birlikte kendilerini yerle bir etmiştir. Onları her iki dünyada da azap içinde bırakmış, acılara maruz kılmıştır. Onların basit gördükleri o deve, bir hikmete mebni idi. Hakk'ın emrine aykırı hareket etmek, bizzat Yaratan'a isyandır. İsyân ise sahibini iki dünyada mahrum bırakır ve hüsrana uğratar.³⁷

Salih peygamberin mucizesini reddetmek, ilahi emanet olarak sunulan deveyi öldürmek, Salih (a.s.)'a bir zarar verir mi? Peygamberlere yapılan haksızlıklar, onların kıymetini düşürür mü? İnsanların en fazla eza ve cefaya maruz kalan isimleri olarak peygamberler, zayıf ve aciz bırakılabilir mi? Elbette değil. Çünkü onların yardımcısı Hz. Yazdan'dır. Onlar Hakk'ın himayesi altındadır. Onların gayesi birilerinin taltifine maruz kalmak değil vuslata ermektir. İmtihan dünyasında itirazlar, acılar ve felaketler kaderin bir cilvesidir. Vuslata nail olanlar yanmayı ermek olarak telakki ederler.³⁸

Mevlânâ, insan-ı kâmilin cismini Salih Peygamberin devesine, ruhunu da Salih (a.s.)'a benzetir. Salih peygamberin ruhu ile aşına ve kapı

³⁷ Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, c. II, s. 189.

³⁸ Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, b. 2515-2519.

yoldaşı olabilmek için, onun varisi konumunda olan insan-ı kâmillerin cismine kul olmak, yani sadakat ve ihlâsla hizmet etmek gerekir.³⁹

Buraya kadarki beyitlerde Mevlânâ, evliyanın surette değil anlamda aranması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu farklılık da surette değil anlam açısından söz konusudur. Cennet ve cehennemlik insanların görünüşte birbirlerine benzemelerinin cennetliklere bir eksiklik getirmemesi gibi evliyanın da suret bakımından diğer insanlara benzemesi onların manevi derecelerinde bir eksilme meydana getirmez.

Mevlânâ, hidayet ve dalalet erbabını, birbirine karışmayan iki denize benzetmektedir. Bu beyitlerde o denizlerden yarısının tatlı ve berak, öbür yarısının acı ve bulanık olduğunu söylemektedir. Buna göre, iman ehlinin kalbi tevhit nuru ile nurlanmış, küfür ehlinin kalbi ise küfürün katılık ve zulmetiyle kapkara hale gelmiştir.⁴⁰ Hidayet ve dalalet erbabını tatlı ve tuzlu denize benzeten Mevlânâ, bu iki denizin sürekli dalgalanma ve bir diğerini etkisi altına alma çabası içerisinde olduğunu belirtir. İyileri tatlı denize, kötülerini tuzlu denize benzeten Mevlânâ, iyilerin kötülerini iyileştirme gayretinden, kötülerinden iyileri etkileme çabasıyla bahseder. Tuzlu ve tatlı suların çarpışma ve asimile etme çabası gibi iyilerle kötülerin çatışmaları da ruhlarının ve kabiliyetlerinin farklılaşmasından kaynaklanmaktadır.⁴¹

Tatlı sular/iyiler cemal sıfatının, tuzlu sular/kötüler celal sıfatının tezahürüdür. Her zuhur aslına tabidir. Tatlı deniz dalgalandığında, yani cemalî tecelliler gerçekleştiğinde kalblerden kinleri ve düşmanlıkları giderip muhabbetin meydana gelmesini sağlar. Acı deniz dalgalandığı, yani celal tecellileri egemen konuma geldiği zaman muhabbetler altüst olur. Her şey aslına çeker. Tabiatı neyi gerektiriyorsa ortaya çıkan da odur. Şeyh Sadi, *Gülîstan*'ında bizleri akrebe saygı duymaya davet etmektedir. Zira akrebin sokması, kininden değildir. O tabiatı icabı sokar. Annesinin içini yiyip karnını yırtarak dışarı çıkan akrep yavrusundan büyüyünce başka neler beklenir ki? der.⁴² Dolayısıyla vahdet penceresinden bakıldığında herkes kendi meşrebine uygun olanı yapmaktadır.

³⁹ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1205.

⁴⁰ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1227.

⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2570-2583.

⁴² Sâdi-i Şirâzi, *Gülîstan*, haz. Sadık Yalsızuçanlar, TimaşYayımları, İstanbul 1998, s. 181.

Tatlı ve acı denizlerin suları birbirine karışmaz metaforu ile hidayet ve dalalet ehlinin aynı mertebede görülemeyeceğine dikkat çeken Mevlânâ, iman-küfür, hak-batıl, hayır-şer niteliklerini ayrt edebilmenin basiret işi olduğunu beyan eder. Yapılan kötülüklerin mutlaka karşılığı vuku bulacaktır. Şer davranışlar sahibine mutlaka zarar verecektir. Göz alıcı, gönül okşayıcı zevklerin haram ve günaha maruz bırakma tehlikesi de her zaman söz konusudur. Bal içinde sunulan zehirleri içmek felaket ve ölümdür. Zehir içeren balları önceden idrak etmek esastır.⁴³

Yapılan hiçbir eylem ve davranış karşılıksız kalmaz. Kişi yaptığı- nın karşılığını muhakkak bir şekilde görür. Ancak bu karşılığın verilme zamanı ve biçimi hususunda insanlar farklı farklıdır. Çünkü herkes yaptığığın karşılığını aynı cinsinden ve hemen alacak olsa imtihanın bir anlamı kalmaz. Bunu anlayabilmek için basiret ve gönül gözünün geliştirilmesi gerekir. Herkes ettiğini biçecek, herkes ameli ile baş başa kalacak, herkes ettiğini bulacaktır. Kimsenin yaptığı yanına kalmayacaktır. Allah'ın ilim ve kudreti hiçbir şeyi unutmaz. Fakat Hakk'ın işleri belli bir hikmete mebnidir. Her şey vakti ve saati gelince vuku bulacaktır. Allah mühlet verir asla ihmal etmez.⁴⁴

Kötüden iyiye, acıdan tatlıya, zehirden şifaya kavuşmak manevî dereceleri elde etmeye bağlıdır. Dünyevî lezzetler, maddî imkanlar, nef-sânî güçler iman ve İslam yolunda mesafe kat etmemiş kimseler için birer felaketken, mana âlemlerine koyulanlar için yedikleri şifa, dinledikleri gıda, gördükleri Hakk'ı temaşa olarak belirlemektedir. Üzüm korukken içindeki suda ekşilik vardır, fakat kızarıp oldu mu, aynı su hem tat, hem lezzet, hem rayiha kazanır. Aynı üzüm suyu küpe konduğu zaman önce sıra sonra şarap olunca yeniden acılaştır, haram olur. Böyle bir haramın helalleşmesi için sirke olması lazımdır.⁴⁵

Hidayet ve dalalet ehlini aynı potada değerlendiremeyeceğimizi ifade eden Mevlânâ, suret olarak aynı ortamlarda gözükseler de manaları bakımından hidayet ve dalalet ehlinin birbirinden ayrı dünyaları paylaştıklarını dile getirir. Dinleyenlerine ve muhataplarına tavsiyede bulunarak, kâmil bir velinin bir hikmet gereğince yaptığı şeyi, taklit yoluyla

⁴³ Mevlânâ, *a.g.e.*, c. I, b. 2584-2590.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2591-2594.

⁴⁵ A.e., c. I, b. 2595-2602.

müridin küstahça yapması caiz değildir, der. Kamil velilerin yaptıklarını “biz de yapabiliriz” diyen müritlerin taklit çabaları birer küstahlıktır. Böyle bir şey uygun değildir. Zira helva hekime zarar vermez. Hekim helvanın ne zaman yeneceğini, ne kadar yerse zararlı olmayacağını, ne gibi sonuçlar ortaya çıkaracağını bilir. Ama aynı helva hastaya zarar verir. Kar ve kıştan, olgun üzüme zarar gelmez ama kuruğa gelir. Çünkü o, daha yeni yetişmektedir.⁴⁶

Durum, mana âleminde ve sûfilerin dünyasında böyle olduğu gibi mülk âleminde de benzer hâldedir. Muktedir olamayanların eline terk edilen saltanat ve iktidar güçleri bir felaket doğurmaktadır. Bunların feci hâllerine acıyan Süleyman (a.s.) da Hak'tan kullarını koruması için niyazda bulunmuştur.⁴⁷ Dünyanın süsüne kanmak, saltanatın gücüne güvenmek, madde âleminin basit kazançları ile yetinmek, sonsuzluğu özleyen insan ruhunu kasvete bürümekte, insanın susuzluğunu daha da artırmaktadır. Böylesi acı hâllere düşenlere Süleyman (a.s.) acımakta ve şefaate dileğinde bulunmaktadır.⁴⁸

4. Nefisle Aklın Uzlaşması

Allah'ın saltanat verdiği isimler, saltanatın fitnesine dalmazlarsa Süleyman tabiatlı hâle gelmişlerdir. Nefis de saltanatın şaşaasına aldanmak yerine Süleyman (a.s.)'ın fakr duygusuna bürünmeye başlar. Akla olan bağlılığını dile getirir, aklın buyruklarına ram olur, uysallığa bürünür, erdemli bir boyut kazanır, arzu ve ısrarından vazgeçer, süzülür, kıvama erer. Buna göre seyr u sülûkun ileri aşamalarında nefis ve akıl arasındaki zıtlasma ve çatışma, yerini uzlaşma ve huzura bırakır. Bu hususa bedevi ve karısı hikâyesinin sonundaki uzlaşıyla işaret edilmektedir.⁴⁹

Fakr u zaruret içerisinde yaşam süren, ömrünü sıkıntılar içerisinde geçiren kocasının rahata ermesini arzulayan kadın, kocasından Bağdat'a gitmesini, oradaki halife ile görüşmesini tavsiye eder. Zira halife ile görüşecek olursa fakirlikten kurtulacağını ve statü kazanacağını ifade eder.⁵⁰

⁴⁶ A.e., c. I, b. 2603.

⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2604-2608.

⁴⁸ A.e., c. I, b. 2609-2615.

⁴⁹ A.e., c. I, b. 2643-2645.

⁵⁰ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1265-1275.

Kadının bu tavsiyelerinden hareketle Mevlânâ, nakıslarla uğraşmak yerine kâmillerin diyarına gitmeyi, salihlerle görüşmenin iyi olmaya vesile kıldığını belirtmektedir. Büyüklerin ifadesiyle “sohbet tesir eder, insanlık fitratı o sohbetten etkilenir.” Hak dostları olan insan-ı kâmillerle oturup kalkmak “kimya” denilen iksir gibi etki yapar. Bakıra katılan iksir, nasıl bakırı altına dönüştürüyorsa, bakır mesabesinde olan nakıs şahsiyetler de iksir mesabesindeki insan-ı kâmillerin nazarlarıyla yetkin konuma gelirler. Toprağı gevher yapacak hünerinden bahseden Mevlânâ, âşıklara açık davetiyesini sunmaktadır.⁵¹ Salih şahsiyetlerin sohbetleri iyiliğe dair olacağı için onların meclisinde bulunanlar da o sohbetin tesiriyle iyiliğe meylederler ve sonunda iyilerden olurlar. Kötülerle birlikte-lik, şerli isimlerin sohbetleri de aynı şekilde menfi tesirlerde bulunmaktadır. Güzel koku satıcının dükkanı misk yayarken, demirci atölyesi de gelen gidenin is pasa bezenmesine yol açar.⁵²

Fakirlikten kurtulmak, noksanlarını telafi etmek, donanıma ermek ve kemale ulaşmak için Bağdat’ta halifenin yanına gitmeyi öğütleyen karısına bedevi, gidilen yere eli boş gitmenin edebe yakışmayacağını, bir sebep vuku bulmadan da doğrudan varmanın uygun olmayacağını belirtiyor. Elinde bir şey olmadığı için hediye götüremeyeceğini, halifenin yakınlarından kimseyi tanımadığı için huzura varamayacağını beyan ediyor. Halife kendisini huzura kabul etse bile kendisinin onunla bir araya gelmeye cesaretinin olmadığından bahsetmektedir. Elinde herhangi bir sanat ve hünerin olmadığını dile getiriyor.⁵³

Bedevinin halifenin yanına gitmesi, sâlikin Hakk’a yolculuğuna işarettir. Seyr u sülûk sürecinde teklifin Hak’tan gelmesi mahcubiyetimizi gidermektedir. Hakk’a vuslatta kişinin yetenek ve imkânı esastır, sanat ve hünerin bulunması gerekmektedir. Hakk’ın geliniz emrine amade olup oluş sürecini gerçekleştirmek, başarıyı kendinden değil Hak’tan bilmek anlamına gelmektedir. Aslında kendisinde imkan ve güç görmeyen mütevazı dervişin acziyet içerisinde yola koyulması, hünerlerinin ve yeteneklerinin olduğunu düşünmesinden, alet ve hünerlere sahip olduğunu hissetmesinden daha iyidir. Zira seyr u sülûk süreci iddiadan ka-

⁵¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 222.

⁵² Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1265-1275.

⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2689-2695.

çınmanın, yokluk deneyimini gerçekleştirmenin adıdır. Nefsin akla iyi yöndeki böylesi nasihatlerine karşılık, aklın da iflas ettiğini ve yok hükmünde olduğunu sözle değil fiilen göstermesi, padişahın merhamet duymasına yol açacaktır. Dervişin varlık iddiasıyla sülûkta yol kat etmesi mümkün değildir. Yokluk uğrunda hiçliğini ortaya koyacak şahide ihtiyaç vardır.⁵⁴

Bedevinin huzura varabilmesi için alet ve hünere sahip olması gerektiğini anlatıp dururken, eşi kendisine şu tavsiyelerde bulunmaktadır: *“Huzura çıkabilmek için bir sebep aramak gerektiğini, hüner ve sanata sahip olmak lazım geldiğini söyleyip durma. Allah'ın kendisine yaklaşmak isteyen kullarına bağışlarda ve rahmette bulunması için vesileye ihtiyacı yoktur. Önce sen o sultanın huzuruna çık. Onun nurunu gör. İçine onun ziyası dolsun. Bu sana yeter. Koruyup kollama, şefkat ve merhamete bürünme, ihsan ve atada bulunma gibi hasletlere sahip olan sultanın galeyana gelmesi, ihsan coşkusuna bürünmesi ancak huzurdakilerin muhtaçlık hissine bağlıdır. Zira sultanın cömertliği peyda olunca aletsiz durumla aletle donanma durumu, sebepten yoksunlukla sebeblik hâli arasında fark kalmamaya başlar. Çünkü cömert olan sultan, varlık hazinesinden bahşetmek için karşısındakinin müflis durumda olmasını ister. Sultanın huzuruna varmak için amellerini, hünerlerini ve yeteneklerini yakınlaşma vesilesi edinmeye kalkışma.”*⁵⁵

Önceki beyitlerde bedevinin halifeye gidişini konu edinen Mevlânâ, insanın Hakk'a yolculuğuna dikkat çekmektedir. “Bu gidişte teklifin Hak'tan gelmesi gerekmektedir. Hakk'a olan yolculukta özel yeteneklere, sanat kabiliyetine, hünerlere, birtakım vasıtalara sahip olmak gerekmektedir. Ancak kerem sahibi sultanın daveti gerçekleştikten sonra sanatkâr olmanın da sanattan yoksunluğun da, sermaye sahibi olmanın da yoksul olmanın da önemi yoktur. Sultanın huzuruna varmak isteyen kişi hüneri, sanatı, gücü ve kisvesi ile değil sultanın himmetiyle huzura varmaktadır. Zira her türlü hüner ve sanat, bir bakıma varlık davasıdır. Yokluk makamına erenler ilahi dergâha varmaktadırlar. Yalnız yokluk makamı da bir iddia değil bir oluş seyridir. Oluş motorunu çalıştıranlar iştiyaka bü-

⁵⁴ A.e., c. I, b. 2696-2702.

⁵⁵ Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 224.

rünenlerdir. Yokluk hâlinde samimi olanlar sıdka bürünmüş şahsiyetlerdir.”⁵⁶

Kadın testilerinde yağmur suyu bulunduğunu, kocasının yegâne sermayesinin bu olduğunu, sultana sunmaya vesile olacak yağmur suyu gibi bir hediyelerinin bulunduğunu belirtir. Kendilerinin bundan başka malının olmadığından, çöllerde de bundan güzel su bulunmadığını belirtir. Bedevinin gideceği padişahın hazinesinde sayısız, kıymetli eşya, inci ve mücevher bulursa da böylesi berrak suyun bulunmayacağını dile getirir.

Bedeni bir testiye, duyguları da bu testinin içindeki acı ve tuzlu suya benzeten Mevlânâ, beş duyumuzu bu bedeni besleyen musluklara benzetir. Testi suyunun başlangıçta acı ve tuzlu sudan ibaret olması, bedenimizin revize edilmesi ve dengelenmesi gerektiğine işarettir. Testi suyunun tatlı su haline, temiz ve berrak bir özeliğe bürünmesi için bahsedilen musluklardan bedene sürekli temiz ve berrak suların akması gerekmektedir. Kirlî, zararlı ve atık sulara karşı da bu muslukların kapalı tutulması gerekmektedir.

Bedevi testideki yağmur suyunu padişaha hediye olarak götürmeye niyet ettiği zaman, suyunun güzelliğine mağrur olup başını havaya kaldırdı, esen rüzgârlar sakalına ıslık çaldırdı ve olanca gururu ile “Kimin böylesi bir hediyesi var? Öylesi bir sultana ancak böylesi mükemmel bir hediye gerekmektedir. Onun şan ve şöhretine uygun düşen hediye ancak budur” dedi.⁵⁷

İnsanın mahsus benliğinin ilahi benlik karşısındaki değersizliğini anlatmak için Mevlânâ, bedevinin testisi ile Dicle nehri metaforunu kullanır. Kul olarak bizlerin benlikleri, evrensel benlik karşısında deryadaki damla mesabesinde. Mevlânâ dünya çölünde oturup da bildikleri yalan, yanlış ve eksik şeyler ile yaptıkları amelleri bir şey zannedenleri, tuzlu su kenarında yuva kurup tatlı ve berrak suyu bilmeyen bir bedeviye benzetmektedir.

İnsan olarak en büyük zaafımız sahip olduklarımızla gururlanmamızdır. Elimizdekileri yeterli görmek, birikimlerimize değer atfetmek, kendimize güç isnadında bulunmak tükenişimizin göstergesidir. Fırat ve

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2703.

⁵⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 230.

Dicle'yi bilmeyen bedevi testisindeki yağmur suyunu paha biçilmez değer olarak görüyor. Çölde o suyu bulmak elbette bir şanstır. Ama padişahın yaşadığı şehirdeki tatlı su kaynakları yanında o hiç mesabesinde değildir. Sultana arzedilmek üzere bedevi aziz bildiği hediyesini götürmek üzere yola koyulur.

Tarikata yeni katılmış bir derviş bu inceliğe vakıf olmadığı için ibadetlerine değer vermektedir. Böylesi bir dervişi sembolize eden bedevi de yağmur suyu kadar değerli bir şeyin halife kapısında bulunmayacağı vehmine kapılmıştır.⁵⁸

Sonunda suyunu halifenin dergâhına götüren bedevi, oranın ihtişamını görür. Orada mecusi, mümin, münafık ve kafir de olsa herkesin bir şekilde bu kapıdan istifade ettiğini, kendi mertebesine uygun bir ortam içinde bulunduğunu görür. Suret ehlinin mücevherli giysi ve suretlere büründüğünü, mana ehli olanların ise mana denizine daldığını, herkesin kendi himmeti mesabesinde bir derece elde ettiğini, himmeti olmayanların da orada himmet elde ettiğini anlatır.⁵⁹

Hilafet makamı tabiri ile tarikat yapılanmasına ve dergâh atmosferine dikkat çeken Mevlânâ, tekkelerin hâcet kapısı olduğundan bahsetmektedir. Hakk'ın rahmet, lütuf ve ihsan kaynaklarından biri olan dergâhlarda herkes, talebince istifade edebilmektedir. Dergâhlarda tarafgirlik, senlik benlik ve statü farklılaşmasından bahsedilemez. Dergâhlar ihsan makamlarıdır. Herkes nasibince istifade edebilmektedir. Dergâhların sunduğu ihsan, güneş ve yağmur misalidir. Renk, dil, din, ırk, mezhep ve cinsiyet ayrımı yapmadan herkesi kapsamaktadır. Dergâhın sunduğu imkânlar, cennet nimetlerine benzemez. Cennet nimetleri sadece müminlere özel olduğu halde, dergâh ihsanları mümin olsun olmasın herkesi içine almaktadır. Zira cennet "er-Rahim" isminin, dergâh ise "er-Rahman" isminin tecelligâhıdır.

2740. beyitte dergâhtaki iki sınıf zümreden bahsedilmektedir. Birinci sınıf süslenip püslenen gözde şahsiyetler, ikinci sınıf ise ayakta durup sıra bekleyenlerdir. Birinci sınıf mürşid-i kâmilin yakınında olan, sülûkunu tamamlamış durumda olan, hilafet hakkını elde eden, her türlü manevî ve irfânî hasletlere bürünmüş şahsiyetlerdir. İkinci sınıf ise henüz

⁵⁸ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, c. IV, s. 1298.

⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, b. 2737-2743.

sülûkunu tamamlamamış, mürşidin terbiye ve irşadına muhtaç kimse-lerdir.

“Her şey ihtiyaç hissedildiği kadar verilir” şeklinde özetlenebilecek kozmik ilkeye dikkat çeken Mevlânâ, her şeyin ilgili olduğu hususu gerektirdiğini belirtir. Örneğin; fakir, cömertliğe muhtaç olduğu gibi, cömertlik de fukaraya muhtaçtır. Âşık, maşuka; maşuk da âşığa muhtaçtır. Buna göre arz-talep dengesi, kozmik oyunun bir gereğidir.

Arz-talep ilkesinden hareketle Mevlânâ, zenginlik fakiri horlamaması gerektiğini dile getirir. Bunu anlatırken de etkileyici metafor gücüyle fakiri, cömertliğin aynasına benzetir. Buna göre aynaya hohlayıp bulandırmamak gerekir. Yani yapılan hayır ve hasenatı başa kakarak boşa çıkarmamak gerekir.⁶⁰

Cömertliğin aynası fakirlerdir. Aynanın parlak ve temiz olması gerekir. Aynada yansıyan güzellikler sahibini oldukça mutlu eder. Cömertliğin tezahürü olan fakirler de başka başkadır. Kimi nimetlerin yoksunu, kimi varlık yoksunu, kimi aşk yoksunu, kimi umut yoksunudur. Cenâb-ı Hak karşısında ise herkes fakirdir. Fakirliğin maddesel düzeyi olduğu gibi manevî kıvamı da söz konusudur. Fakr ehli olmak bambaşka bir mertebedir.⁶¹

Mevlânâ, fakirleri iki kısma ayırmaktadır. Birine fakir-i lokma, diğere fakir-i Hak adını vermektedir. Fakir-i lokma olanlar rızık Allah'tan değil de kendi gibi birtakım yaratılmışlara el açarak, onlara minnet ederek temin etmeye çalışırlar. Bunlar fakir-i Hak olanların ancak resmi mesabesinde dirler. “Böylesi heykellerin önüne yemek koyma” tavsiyesinde bulunmaktadır. Fakir-i Hak fakr ehli hakiki dervişi sembolize ederken, fakir-i lokma sahte dervişi nitelemektedir. Nakş-ı mürde/manevî hayat sahibi olmayan sahte dervişler, ilahi marifetlerden ve Rabbânî hakikatlerden herhangi bir şey anlamazlar. Mevlânâ'nın lokma verme ve önüne yemek tabağı koyma ifadesi, manevî kemâlâtı olmayan kişilere sadaka verme demek değildir. Her türlü muhtaca yardım etmekten geri durmamayı ister ama hakikatleri ehline vermeyi de öğütler. Kurbiyet makamında bulunan hidayet ehli şahsiyetler Kaf dağındaki Zümrüd-i Anka'dırlar. Peygamber Efendimizin Allah tarafından yedirilip içirilmesi

⁶⁰ A.e., c. I, b. 2744-2751.

⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2752-2755.

gibi Hak dostları da manevî gıdalarla beslenirler. Lokma dervişleri ise tavuklar gibi sofraya döküntülerine göz dikerler. Menfaatlerini kotarmak için derviş kıyafetine bürünürler.⁶²

Mevlânâ'nın bu beyitlerde dikkat çektiği fakr kavramının tasavvufî ıstılah olarak anlamı; sâlikin hiçbir şeye malik ve sahip olmadığına şuurunda olması, her şeyin gerçek malik ve sahibinin Allah olduğunu idrak etmesidir. Sâlikin kendisini daima Allah'a muhtaç bilmesi, Allah'ın hiçbir şeye ihtiyaç duymadığının farkında olmasıdır.⁶³ Buna göre fakr, *dünyadan, tüm masivadan hiçbir şeye gönülde yer vermeyerek, malik olunan şeyleri Hakk'ın rızasına sunmak ve O'nun yolunda bezletmektir.*⁶⁴

Sufi görünüş itibarıyla bu dünyanın bütün zenginlikleri içinde yaşasa da o kendisinde yoksunluk (fakr) hissini taşımaktadır. Bu çerçeveden hareketle tasavvuf, "Müslüman'a özgü yoksulluk" olarak adlandırılır. Sufi için dünya ölüdür; o burada dünyanın baştan çıkarmasına kapılmaksızın yaşar. Sufilik, insanı, insanın bulunduğu her yerde ilahi kaynakla birleştirebilir; yeter ki insan, kendisinden kutsal olduğu için bütün varlığını talep eden Yol'a hazır olsun!...⁶⁵ *Mevlânâ* da mal ve mülkü gönülden çıkarmış olduğu için, Süleyman (a.s.)'ın kendisine fakir dediğini zikreder.⁶⁶

Fakr kavramına biraz daha geniş açılım getiren Mevlânâ, Hakk'ı nevale ve nafaka için sevenlerin gerçek fakir olamayacağını belirtir. Bizleri cennet umudu gibi herhangi bir karşılık beklemeden Hakk'ın cemaline aşık olmaya davet etmektedir.⁶⁷

Büyüklerin huzuruna varmak saygı ve tevazu gerektirir. Büyükler büyüğü Hakk'ın kapısına varmak, varlık kisvesinden soyutlanmayı ge-

⁶² Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1306.

⁶³ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, el-Lüma' fi't-tasavvuf - İslam Tasavvufu-, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 46; Ebû Hafs Şihabuddin Ömer es-Sühreverdî, 'Avârifü'l-Ma'ârif (Tasavvufun Esasları), haz. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990, s. 614-616.

⁶⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 182.

⁶⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 40.

⁶⁶ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, 2/558; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 184.

⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2756-2761.

rekli kılar. Nefs-i kamile mertebesine erişen nefis, bir zamanlar kendisine hayırda öncülük yapan, kendisini ıslaha sevk eden ve elinden tutan aklın varlık emaresi görülen duruşunu düzeltmeye çalışır. Bedevinin bir testi dolusu yağmur suyunu gözünde fazla büyütmemesini telkin eder. Büyüklüklerin huzuruna eli boş gidilemeyeceğini anlaması ve götürülen hediyeleri de gözünde büyütmemeyi algılaması sonucu bedevi, uzak ve uzun çöller geçerek halifenin hükümet ve adalet merkezi olan şehrine ulaşır. Halifenin adamları onu karşılar ve üzerine gülsuyu serper gibi iyilik ve cömertlik serperler.

Bedevi, halifenin kapısına bir miktar parasal destek edinmek için gelmişti. Fakat oradaki nakiblerin mehabet ve nezaketini görünce şaşırır. Ne için gelmiş olduğunu unuttur.⁶⁸ Onları bir kez görmeyi kadim dostluklara benzetir. Onları bir kez görüş için altınların feda edilmesi gerektiğinden bahseder. Zira onların nazarları ile halinin başkalaştığını ve manevî faydalar hasıl olduğunu söylemektedir. Dünyevî beklenti için geldiği bu sarayda kendisine kılınan bu nazarla basit beklentilerden sıyrıldığını beyan etmektedir.⁶⁹ Saray görevlilerinin kendisine beklemediği ölçüde iyilikte bulunması, bedeviye duygulandırıyor. Onların çehrelerini altından daha saf görüyor, yüzlerine bakmakla yüzlerce yüz görmenin aydınlığını hissediyor, onları bir kez görmeyi yüzlerce yüz görümü olarak değerlendiriyor, onlara bir kerecik varmaya bütün dünya mallarını feda ediyor.

Bedevi kendini garip olarak tanımlamakta, derecesinin çok düşük olduğunu söylemektedir. Bu kapıya geliş sebebinin halifenin lutfunu kazanmak olduğunu ifade etmektedir. Bütün çöllere yayılan Kutbun kokusundan bahsetmektedir. Bu kokunun zerresinin bile manevî hayat bahşettiğini beyan kılmaktadır. O kokunun canlara tesirinden, hayat bahşettiğinden, diriliş muştusu olduğundan bahseder. Böylesi duygularla kendisinin de feyze nail olmak istediğini, bu amaçla şahın huzuruna geldiğini belirtir. Buraya gelince de o cemalin sarhoşu olduğunu, gönlünde dünyevî kaygıların kaybolduğunu, huzura kavuştuğunu belirtmektedir.⁷⁰

⁶⁸ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, 5. Kitap, s. 1316.

⁶⁹ Ankaravî, *Şerhu'l-Mesnevî*, c. I, s. 529

⁷⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 249.

Bedevi, vahdet sırrına ermek için türlü çilelere katlanıp eline yağmur suyuyla dolu testi ile çölleri aşmış ve iki dünya padişahı bir halifenin kapısına ulaşmıştı. Elindeki, bir nefisle mücadele ve ibadet testisiydi. Bu testi saray kapısına teslim etmişti. Ancak hakikat Dicle'sine boşalacak bu testi içinde damla damla su değil, damla damla inci ve mücevher varmış gibi eşsiz bir manevî değerle dopdoluydu.⁷¹ Kişi Allah'a ait olduğunu anladıktan sonra bu uçsuz bucaksız mesafeler âleminde ne uzaklık ne de yakınlık kalır. Halifenin kapısına varınca bedevi, meleklerle benzedi. İçinde ne ekmek ne de su kavgası kaldı. Dünya bağlarından kurtulup kanathlar gibi hafiflediğini hissetti. Şu bir gerçek ki gerçek âşıkların canlarındaki cezbe ve ateşten başka hiçbir şey maksatsız ve menfaatsiz değildir. Yalnız ilahi aşk yolcularıdır ki aşk ateşiyle yanarak cisimlerinden ve canlarından geçerler. Bu yolda yürüyenlerden gayrilerinin hedefi ise ancak dünya lezzetleri ve dünya kirleridir. Bedevi lezzetinde beşeriyet şöyle dursun, nurdan başkası olmayan bir yolun sonuna ve nura varılacak bir kapının eşliğine varma bahtiyarlığına eren bir kul olmaktadır.⁷²

Bedevinin halifeye takdim etmek üzere getirdiği bir testi yağmur suyu ile mana âlemlerine seyir gerçekleştirildi. Mevlânâ'ya göre, elimizdekilerle avunmak, kazancımızla yetinmek, dünya hayatımızdaki hayır hasenatımıza bel bağlamak, ibadet ve taatlerimizi gözümüzde büyütme avuntudan başka bir şey değildir. Aşık olmak güzeldir ama mutlak aşkar olmak herkesin kârı değildir. Bu gerçeklerin altı çizildikten sonra hikâyede bedevinin testi saraya tesliminden bahsedilmektedir.⁷³

Su testisini halifenin adamlarına sunan bedevi, halifeye ve sarayına olan bağlılığını bildirdi. Hediyesini sultana iletmelerini, sultanın kendisinden yardım bekleyenleri içerisinde buldukları yoksulluktan kurtarmasını istedi. Testideki suyunun hakiki rahmet suyu olduğunu, bir çukurda biriktirdiği yağmur suyu olduğunu söyledi.

Mesnevi şarihlerinin ifadesine göre bedevinin elindeki testi dervişin bedeni, içindeki sudan maksat işlediği salih amelleri ve sahip olduğu ilmidir. Testiyi saray görevlilerine takdimi ise dervişin varlığını, kendince çok değer verdiği ilim ve amellerini ilahi dergâhın nakiplerine sunma-

⁷¹ Rifai, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 408.

⁷² Rifai, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 409.

⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2815-2824.

sıdır.⁷⁴ Saray görevlilerinin şehrinde Dicle gibi bir akarsuyu olan padişaha bir testi yağmur suyunu hediye getiren, üstüne üstlük getirdiği testi hakkında payeler biçen bedevinin şaşılacak haline güldüler. Edeplerinin gereği olarak onu mahcup da etmediler. Bağdat nasıl içerisinde akan Dicle ırmağına sahipse, mürşid-i kâmillerin dergâhı da ilim, edep, amel, zikir ve hizmet suyunun dolu dizgin aktığı maneviyat deryasıdır. Bu dergâha baş koyanlar ne ilimlerine mağrur olmalı ne de işlediği amellerine paye çıkarmalıdır. Mürşid-i kamillerin dergâhı mahviyet ehlinin, tevazu ve hizmet erbabının barınağıdır. Bu dergâhta hayırda koşanlar, iyilikte yarışanlar, acziyetini her an itiraf edenler, muhtaçlık hissine sahip olanlar yaşar.

Allah'ın cömertliğine sınır olmaz. Rabbimizin lutuf deryasının sahili olmaz. O sahiliz umman gibi sonsuzluk neşvesine sahiptir. O'nun kapısına baş koyan geri çevrilmez. O kendinden isteyen mahrum bırakmaz. O'na yönelen herkes mutlaka kazançlı çıkar. Kişi ne kadar samimi, ne kadar içten ve ne kadar candan davranırsa bu kapıdan kusurlu da olsa kabul görür. Kendisine fakirse zenginlik, yoksulsa varlık, garipse haldaşlık, cahilse ilim, güçsüzse takat verilir. Hakk'ın kapısı ümitsizlik makamı değildir. Yeter ki o kapı çalınabilsin. Kapıyı ısrarla çalmak gerekir ki kabul edilme şansı elden geçirilmeye. O öyle bir şah ki kendine geleni asla mahrum kılmaz. O'na doğru bir adım atanı O, on adımla karşılar. Samimi davranan kulların ameli az da olsa ten kafesine sonsuzluk muştusunu müjdeler, ebediyet âleminde mutlu yaşam sürmesini sağlar. Mevlânâ, Hak kapısındaki ikramları, bedevinin halifeden gördüğü hayırhahlıkla örneklendirir.⁷⁵

Halife bedevinin hediyesini kabul etti. Bedevinin ahvalini dinledi. Testisini altınla doldurdu. Ona özel kıyafetler giydirdi ve kendisine kralalara layık sofralar kurdu. Bedeviyi fakirlikten kurtardı. Halife adalet timsali ve cömertlik deryası mesabesindeydi. Bedevi halifenin cömertliğine hayran kaldı. Böylesi hamiyete, böylesi varlığa ve böylesi lütfâ şaştı kaldı. Saray görevlileri halifenin emriyle bedeviyi memleketine Dicle üzerinden götürdü. Dicle'nin uçsuz bucaksız halini görünce yaptıklarından utandı.

⁷⁴ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, 5. Kitap, s. 1330.

⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 2853-2862.

Bedevinin durumu mürşid-i kâmile intisap eden dervîşi andırmaktadır. Dervîş mürşidindeki marifet düzeyine hayran kalır. Kendi amel ve ilim seviyesinin hiçliğini idrak eder. Mürşidi ile beraber olan dervîş çirkinlikten uzak, gece gündüz yol kat etmektedir. Dervîş bindiği tarikat gemisi içinde kendisini daha rahat hissetmektedir.⁷⁶

Halifenin ilminden bahseden Mevlânâ sözü ilahi ilme nakleder. Oğlum diye dervîşe seslenir. Âlem denilen eşyanın tüm suretlerini tamamen ilahi ilimden, Hakk'ın isim ve sıfatlarının tezahüründen ibaret görür. "Eşyanın özü Hakk'ın nurudur. Eşyada tecelli eden ilahi isimleri ve güzellikleri fark edebilenler yaratılışın rahmet muştusu olduğunu anlarlar. Eşyanın parçalarında bile ilahi nüve mevcutken insanın kendini hakikatten uzak görmesi düşünülebilir mi? Her bir insan yaratılış gerçeğini idrak etmeli, Allah'ın güzelliklerine ayna olmaya gayret etmeli. Allah yolunda gösterdiği çabalarla bedenini yıpratırken ruhunu diriltmeli, kendisinde saklı bulunan ilahi hazineyi gün yüzüne çıkarmalı."⁷⁷

Nefsi hizaya getiren güç, açlık kamçısıdır. Peygamber Efendimiz nefsin şehvetini oruç tutarak kırmamızı öğütlemektedir. Nefsin azgınlığını açlıkla dizginlememiz mümkün olmaktadır. Hikâyede sözü edilen bedeviyi halifenin sarayına götüren, onun oldukça güzel giysiler giymesini, mükellef sofralara oturmasını ve türlü türlü ihsanlara nail olmasını sağlayan açlık ve muhtaçlığı idi.⁷⁸ Bedeviyi yüksek katlara çeken de yoksulluğuydu. Dünya kirlerine bulaşmadığı, balçığa saplanmadığı ve ağır yükler yüklenmediği için dipte kalmadı, hatta yükseklere tırmandı. Onda ruh saflığını gördüğü için halife bedeviye bol ihsanda bulundu. Bedevinin hikâyesinde sıradan bir öykü değil kanaat anlatılmış, ihlas bahis konusu yapılmış, aşkla şevkin ruhu hangi katlara kadar yükselteceği dile getirilmiştir. Vahdet ve vuslatın sınırlarına dikkat çekilmiştir.⁷⁹

İnsan-ı kâmilleri toplum içerisindeki konumlara, sözlerindeki ibarelere, görünüşlerindeki basitliklere göre değerlendirenler önlerindeki irfan deryasına dalmaktan mahrum kalırlar. İnsan-ı kâmil denilen mana sularından istifade etmek için o akıntıya kapılmak gerekmektedir. Mana

⁷⁶ Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 269.

⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, b. 2863-2868.

⁷⁸ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, c. I, 5. Kitap, s. 1353.

⁷⁹ Rifai, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, s. 423.

suları renksizdir. Mana deryasında akıntıya kapılanlar derinlere daldıkça inciden haberdar olmaktadır. Tasavvuf yolunun önderleri ile dergâh ihvanları arasında yer edinebilmek için insanlık cevherine dikkat kesilmek gerekmektedir. Tekkelerde renkleri farklı, dilleri ayrı, etnik kökenleri değişik olan binlerce insan manevî yolculuğa beraber çıkmaktadırlar. Dış dünyada gerçekleşen yol haramileri, yol bezirgânları, menfaat tellalları, zevkine düşkün ve kendini düşünen bedbahtlar o canlar arasında neredeyse hiç nüksetmez. Çünkü onlar yoldaşlarının suretlerini değil manalarını özlemekte, görüntülerine değil ruhlarına kapılmaktadır. Suret ve mana bir değildir. Suretperestlerle maneviyat yolcuları aynı kefedeyse değerlendirilmemelidir. Mevlânâ bu gerçeği hac metaforu ile dile getirmektedir.⁸⁰

Sonuç

Hikâyede Mevlânâ öncelikli olarak nefis-i emârenin tabiatına dikkat çekmektedir. Buna göre nefis serkeş, inatçı, doyumsuz, mutsuz, şikâyetçi, endişeli, hırslı ve tenperest özelliklere sahiptir. Ömrünü maddi hazlar peşinde tüketmek isteyen, hırs, tamah, heva ve heves tutkunu olan nefis-i emmârenin sıhhat bulması kanaat, sabır, cömertlik, metanet ve sebat gibi hasletlere bürünmesine bağlıdır. Nefsin menfi niteliklerini müspet kılacak yegane güç aklın erdirici kuvvetidir. Nefis ile aklın ziddiyeti ve ayrılığı değil irtibat ve birlikteliği sağlanmalıdır. Mevlana nefis ile aklın evliliğini öngörmektedir. Bu evliliğin mutlu bir yuvaya dönüşmesi için çiftlerin denkliliğini şart koşmaktadır. Aklın nefse meyletmesini değil nefsin akla ram olmasını gerekli kılmaktadır.

Terbiye edilmemiş nefsin öldürücü, tüketici ve zehirleyici tabiatından bahseden Mevlânâ, aklın ve akıl sahiplerinin meziyetlerini ortaya koymaktadır. Buna göre akıl sahipleri âlemin gözbebeğidir, merd-i Hak'tır, renksizdir, birlik ruhuna sahiptir, kesrette boğulmamışlardır. Gönülleri zengin ve gözleri toktur. Nefisle mücadele ederler, nefsi kendi haline bırakmazlar, nefsin emellerine kapılmazlar, nefsin aldatmasına kanmazlar. Nefislerinin zebunu olanlar akıl sahiplerini tarih boyunca itham etmişler, küçük düşürmüşler, alay etmişler ve basit isnatlarda bulunmuşlardır. Akıl erbabı cahillerin isnatlarına aldırış etmezler, Hak yol-

⁸⁰ Mevlânâ, *a.g.e.*, c. I, b. 2894-2896.

da hakikat yolcusu olmanın, temsil kabiliyetine sahip olmanın, dönüşürmenin öncüsü olurlar.

Nefsin âfetlerinden ve aklın meziyetlerinden bahseden Mevlânâ, hikâyenin üçüncü aşamasında nefsin hizaya getirilişine dikkat çeker. Zorlu tedbirleri, tavizsiz ve istikrarlı tavrı, ikna edici kabiliyeti sonucu akıl, nefse egemen olup kontrolü altına alır. Küfre meyyal olan nefis imana gelir, inatçı tabiatını terk edip kusurlarını itiraf eder, kibirli tavrı yerine mütevazı kişiliği benimsemeye başlar. Şer'i şerifin nuruyla aydınlanan nefis, anlamlı adımlar atmaya başlar. Surete ve görüntülere aldanmak yerine hakikatin birliğini idrak etmeye başlar. Âlemde kötülük değil güzellik arayışına bürünür. Hakimiyeti maddede değil manada görmeye başlar. Cemal ve celal sıfatlarının, hidayet ve dalalet adreslerinin farklılığını idrak eder. Sonunda nefis aklın nuruyla aydınlanır.

Aklın yolunu izleyip taklit sürecini gerçekleştiren nefis son aşamada artık tahkik eğitimi almaya başlar. Akılla zıtlasma ve çatışma yerine uzlaşıp huzur bulmaya başlar. Tahkike ermenin ve itminana kavuşmanın yolu kâmillerin diyarına varmaktır. Tüm hüner ve yetenekleri ile Hakk'a vuslatı arzular. İddiadan kaçınır, yokluk deneyimini gerçekleştirir, aklına güvenmemeyi öğrenir, mahsus benliğini ilahi benlik içerisinde eritir. Bir zamanlar lokma fakiri olan nefis, sonunda Hakk'ın fakiri olur. Kurbiyet makamına ulaşır Zümrüd-i Anka konumuna gelir. Basit beklentilerden sıyrılıp sonsuzluk muştusuna bürünür.

FELSEFİ VE TEOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK DİNİ ÇEŞİTLİLİK

M. Kazım ARICAN*

ÖZET

Dini çeşitlilik problemi, hem felsefi hem de teolojik bir sorun olarak Batı dünyasında, son yıllarda, üzerinde en çok tartışma yapılan konulardandır. Çağdaş din felsefesi bağlamında, dini çeşitlilik üst başlığı altında, üç paradigma tartışmalarına konu edilmektedir: Dini tekelcilik, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk. Bu çalışmada, dini çeşitlilik felsefesi ve söz konusu paradigmlar irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefi problem, teolojik problem, dini çeşitlilik

RELIGIOUS DIVERSITY AS A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL PROBLEM ABSTRACT

Problem of religious diversity, as well as philosophical and theological problem in the Western world, in recent years, is one of the most controversial issues. In the context of contemporary philosophy of religion, under the title of religious diversity, is three-paradigm debate: Religious Exclusivism, Religious Inclusivism, Religious Pluralism. In this study, philosophy of religious diversity and these paradigms will be discussed.

Key Words: Philosophical problem, theological problem, religious diversity

* Doç. Dr. C.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Öğretim Üyesi. kazimarican@hotmail.com

GİRİŞ

Dinî çeşitlilik konusu, Batı dünyasında, son yıllarda üzerinde en çok tartışma yapılan sorunlar arasında yer almaktadır. Özellikle çağdaş din felsefesi bağlamında, dinî çeşitlilik üst başlığı altında, üç paradigma ya da model çerçevesinde tartışmalar ön plana çıkmaktadır: Dinî tekelcilik, dinî kapsayıcılık ve dinî çoğulculuk.

Çalışmamıza ilk olarak, dinî çeşitliliğin mahiyetini ele alarak başlamak istiyoruz. Bu eksende temayüz eden sorunlar ve tartışmalar, dinlerin farklılığı ya da dinî çeşitlilik meselesinin neliği, dinî çokluk ile dinî çoğulculuğun mahiyet farklılığı meselesidir. Ardından dinî çeşitlilik tartışmaları bağlamında ele alınan üç paradigmayı ayrı ayrı ele alarak çalışmamızı sonlandırmak istiyoruz.

Dinî Çeşitlilik

Dinlerin farklılığı ya da çeşitliliği (*religious diversity*) dinler açısından bir realite olarak görülmektedir. Bu çeşitlilik teist inançtan politeist inanca kadar uzanmaktadır.¹ Diğer bir ifadeyle dinler arasında büyük farklılıklar olması bir vakiadır ve bu da aralarında asgari müşterekler bulmayı güçleştirmektedir. Demek oluyor ki, dinlerin birbirlerinden farklı olmaları kadar, bazı konularda ayrışmaları da olağandır.² Zira dinlerin, doğruluğu empirik olarak test edilmesi mümkün olmayan hakikat iddialarında bulunmaları, bu iddiaların da çoğu zaman birbiriyle çelişmesi, yani bir yandan dinlerin metafizik farklılık ve çelişkileri diğer yandan müntesiplerinin kurtuluşu meselesi, dinlerin çokluğunu bir sorun haline getirmektedir.³

¹ Bkz. M. Sait Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', *Din ve Ahlak Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç, Ankuzem Yay. Ankara 2006, içinde, s. 149.

² Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, ter. Rahim Acar, Küre Yay., İst. 2007, s. 3; Christ Wright, *Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus*, SCB Publishers, East Sussex 1997, s. 31.

³ Adnan Aslan, 'Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım', *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4, 2000, s. 17, 18; William P. Alston, 'Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God', *Faith and Philosophy*, Vol. 5, No. 4, 1988, s. 445; Jerome Gellman, 'Religious Diversity and The Epistemic Justification of Religious Belief', *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 3, 1993, s. 345 vd.

Her ne kadar erken bir saptama olsa da burada önemli bir nüansın altını çizmek gerekmektedir: Dinî çokluk (*religious plurality*) ile dinî çoğulculuk (*religious pluralism*) bir birinden büsbütün ayrıdır.⁴ Her şeyden önce dinî çokluk, tabii bir fenomen olarak görülmelidir. Aynı şekilde dinî çokluk, dinlerin doğruluklarını ve yanlışlıklarını söz konusu etmeksizin, dinlerin mevcut çoğunluğunu gerek teorik düzeyde gerekse tarihsel süreç içerisinde makul gören ve dinlerin yaşama hakkının kaçınılmaz olduğunu ileri süren, yani fahlığa karşı hoşgörü gösterilmesi gerektiğini savunan bir anlayıştır.⁵ Daha sonra ele alınacağı üzere, dinlerin doğruluk iddialarını üst basamaklı ya da aşkın bir potada yorumlamaya çalışan dinî çoğulculuk ise dinlerin çoğunluğunun aynı gerçekliğin ve doğruluğun bir boyutu olduğunu ileri sürerek onu bir değere dönüştürmeye çalışan yaklaşımdır. Böylece dinî çoğulculuk dinlerin birbirlerinden farklı ve hatta çelişkili doğruluk değerlerini bir üst doğru etrafında toplama çabası olduğundan dolayı, dinî çoğunluğun aksine dinlerin doğruluk iddialarını izafileştirmektedir.⁶

⁴ Konu hakkındaki daha geniş tartışmalar için bkz. Langdon Gilkey, 'Çokluk ve Teolojik İmalari', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 129-148; Mevlüt Albayrak, 'Dinler Arası Diyalogla İlgili Felsefi Bir Model Önerisi: John B. Cobb'un Süreç İlahiyatı', *SDÜSBED* Yıl:1, Sayı: 1, Isparta 2005, s. 62, 64.

⁵ Hoşgörü ve dinî farklılık ile hoşgörü ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara 1998; Vahdettin Başçı, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi Yay. Erzurum 1996; Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB yayınları, Ankara 1995; Kenan Gürsoy, 'Felsefe ve Hoşgörü', *Felsefe Dünyası*, Sayı 1, Ankara 1991; Nevzat Y. Aşıkoglu, 'Hoşgörü ve Tolerans Kavramları Üzerine', *MEB Din Öğretimi Dergisi*, Sayı 39, Ankara 1993; Hüseyin Batuhan, *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi*, Anıl Yay., İst. 1959; Mehmet S. Aydın, 'Hoşgörünün İslamî Temelleri', *Osmanlı'da Hoşgörü Birlikte Yaşama Sanatı*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul 2000; Ömer Aslan, *Kur'an ve Hoşgörü*, İlahiyât, Ank. 2005; Irene Bloom, J. Paul Martin and Wayne L. Proudfoot (Ed.), *Religious Diversity and Human Right*, Columbia University Press, New York 1996; *Religious Pluralism*, Proceedings of The 6th Muslim-Christian Consultation Held in Collaboration with the Orthodox Centre (Chambesy-Switzerland), 11th-13th September, 1989 İstanbul-Turkey; Edward Langerak, 'Theism and Toleration', *A Companion To Philosophy of Religion*, (Ed.) Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Blackwell Pub., Cambridge 1997.

⁶ M. Sait Reçber, 'Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr, (Adnan Aslan, Curzon Press, 1998)', (Kitap Değerlendirmesi), *İslamiyat III*, sayı 4, 2000, s. 231.

Bu açıdan bakıldığında, dinî çeşitliliğin yeni bir olgu olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Küreselleşme ile birlikte yaşanan süreç, insanların başka inanç sahipleriyle daha sık ve kolay karşılaşmalarını sağlamaktadır. Modern teknolojinin sağladığı imkânlar sayesinde insanlar başka inanç ve kültürlerle rahat bir şekilde karşılaşabilmekte ve onlar hakkında detaylı bilgiler edinebilmektedirler. Bu inanç ve kültürlerin temel kaynaklarına da daha kolay ve hızlı erişebilmektedirler.⁷

Esasen dinî çeşitlilik sorunu birçok açıdan incelemeye konu edilebilir. Dinler arasındaki bir takım benzerlik, farklılık ve etkileşimleri incelemek karşılaştırmalı dinler tarihi açısından önem arz edebilir. Oysa dinî çeşitlilik sorununun din felsefesi açısından ele alınışı nispeten yeni bir vakıdır. Dolayısıyla din felsefesinde değişik yönelimlere neden olan bu konunun bir sorun olarak algılanışı, dinlerin farklı ve hatta birbirleriyle çelişen bir kısım doğruluk iddialarına karşı özellikle felsefi açıdan uygun bir tutumun nasıl olması gerektiği gibi bir soruyla belirginleşmiştir.⁸

Dinî çeşitlilik sorununun tarihi, dinler tarihi kadar eski olmakla birlikte, günümüzde tartışılan haliyle Avrupa'da Hıristiyanlığın, Katoliklik ve Protestanlık diye, adeta iki farklı dinmiş gibi bölünmesine kadar geri götürülebilmektedir. Daha önce aynı dinî değerlere inananlar arasında köklü bir ayrılık meydana gelince, taraflardan birinin diğeri hakkında nasıl bir dinî yargıda bulunacağı sorunu, önemli bir mesele olarak günümüze kadar tartışılan bir konu olmuştur. Özellikle 20. yüzyılda çeşitli sebeplerle değişik Batı ülkelerine Müslümanlar da dâhil farklı din mensuplarının yoğun göç hadisesi, tartışmanın hem mahiyetini değiştirmiş hem de sınırını genişletmiştir. Çünkü sorun artık yalnızca dinî ya da teolojik açıdan değil, aynı zamanda felsefi, siyasi ve sosyal açıdan da tartışılmaya başlamıştır.⁹

⁷ Philip L. Quinn&Keven Meeker, 'Introduction', *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, (Ed.) Philip L. Quinn&Keven Meeker, Oxford University Press, New York 2000, içinde, s. 2.

⁸ Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 151.

⁹ Recep Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', *Dinî Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İst. 2004, s. 61; Recep Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', *Dinî Araştırmalar Dergisi*, sayı:19, 2004, s. 13, 14.

Dinî çeşitlilik meselesi, günümüzde artık teknolojik vasıtalarla akademik ve teorik düzeyde tartışılan bir sorun olmaktan çıkıp yaşanan bir gerçeklik haline gelmiştir. Bu çerçevede dinî çeşitlilik sorunu şu şekilde izah edilebilmektedir: Dinlerin çeşitliliği olgusu karşısında; a) tek bir din mi Hak'tır ve kurtuluşa erdiricidir? b) bu Hak din ile birlikte, başka dinler de Hak ve kurtarıcı kabul edilebilir mi? c) yoksa hakikat değeri açısından bütün dinler eşit midir? Bu seçeneklerden (a) şıkkını kabul eden yaklaşım tekelcilik ya da dışlayıcılık, (b) şıkkını kabul eden yaklaşım kapsayıcılık veya indirgemecilik, (c) şıkkını kabul eden yaklaşım ise çoğulculuk olarak isimlendirilmektedir.¹⁰

Hıristiyan teologlar da erken dönemde dinlerin çokluğunu veya çeşitliliğini ilk olarak rasyonalizm, romantizm, rölativizm, katolisizm, dialektik, diyalog vb. şeklinde tasnif etseler de, bu tasnif neşvünema bulmamıştır. Teolojik bağlamda dinî çeşitliliğe felsefi yaklaşımlar yaygın olarak üç başlık altında ele alınmaktadır: Tekelcilik/dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk.¹¹ Bazı yorumculara göre ise Hıristiyan olmayanlara karşı Hıristiyan tutumu tekelci, kapsayıcı ve çoğulcu tarzda tezahür etmiştir.¹²

Demek oluyor ki insanla birlikte din olgusu var olduğu ve insanın hayatında bir yer edindiği için¹³ insanlığın serüveninde birbirinden oldukça farklı dinler ortaya çıktığından, dolayısıyla bir dinî farklılıktan ve dinî çeşitliliklerden söz etmek mümkündür. Dinlerin çokluğu olgusu birçok tartışma ve yoruma kapı açan oldukça farklı yaklaşımların ve so-

¹⁰ Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 61; Kılıç, 'Dini Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 13.

¹¹ Bkz. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism Patterns in the Christian Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1982, s. 6, 7.

¹² Gordon T. Smith, 'Religions and The Bible: An Agenda For Evangelicals', *Christianity and The Religions A Biblical Theology of World Religions*, (Ed.) Edward Rommen-Harold Netlands, Pasadena, California 1995, s. 10.

¹³ Bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay., İst. 2006, içinde, s. 7; Recep Kılıç, 'Din ve İnsan', *MEB Din Öğretimi Dergisi*, Sayı 39, Ankara 1993, s. 48; Henry Dumery, 'Din Felsefesi ve Geçmişi', çev. Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 13, Güz 1994, s. 64 vd.; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. I, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İst 2003, s. 19; Philip L. Quinn, 'Religious Diversity and Religious Toleration', *Issues in Contemporary Philosophy of Religion*, (Ed.) Eugene Thomas Long, Kluwer Academic Pub., London 2001, s. 57.

runların ortaya çıkmasına neden olan çağdaş bir problemdir. Her şeyden önce eğer tek bir mutlak gerçek varsa neden birçok din vardır? Ya da dinlerden sadece birisi doğru ise diğerlerinin varlığı ne anlama gelmektedir? Yine eğer bütün dinler doğru ise acaba bunların hepsi aynı şeyleri mi söylüyorlar? Farklı şeyler söylüyorlarsa aralarındaki çelişkileri nasıl izah edebiliriz, ya da çelişkileri ortadan kaldıracak bir bakış açısı var mıdır veya temel ilkeleri açısından aynı doğruları paylaşırlar mı? Bu ve benzeri soruların açtığı alan üzerinde özellikle din bilimleri ile uğraşan araştırmacılar birçok görüş ortaya koymuşlardır. Zira çok dinli ya da inançlı bir dünyada yaşamak, ister istemez insanları çeşitli dinlerle karşı karşıya getirmektedir.¹⁴

Herhangi bir dine inanmayan bir insan için dinlerin çokluğunu izah etmek ile inanç sahiplerinin dinlerin çokluğunu izah etmesi arasında fark vardır. Dinlerin sundukları gerçeklik iddialarını kabul etmeyen din bilimcileri dinlerin çok olmasını normal bir durum olarak görmektedir. Çünkü onlar dinin herhangi bir aşkın kaynaktan gelen mutlak doğrulara sahip bir gerçekliğe dayandığını kabul etmedikleri için hem dinlerin çokluğunu hem de dinler arasındaki çelişkili durumların olmasını tabii bir sonuç olarak değerlendirmişlerdir. Hatta katı bir bakış açısıyla 'mademki bütün dinler farklıdır, mantıklı insan bunların hiçbirine inanmamalıdır' diyerek bu durumu kendi inançsızlıklarına dayanak yapabilmektedirler.¹⁵ Buna göre dinlerin neden birden çok olduğunu ve aynı doğruları savunduklarını izah etmek, dindar çevrelerin çözmesi gereken bir sorun olarak görülmektedir.¹⁶

Dinlerin çeşitliliği ya da çokluğu ile ilgili inkârcı denebilecek tutum dışında daha önce de ifade edildiği üzere üç bakış açısı öne çıkmaktadır.¹⁷ Tekelci/dışlayıcı (*exclusivist*) yaklaşım olarak adlandırılan birinci anlayışta (teoride) kişi, sadece kendi dinine bağlananların kurtuluşa ereceğini, diğer dinlerin bağlılarının ise bu dini kabul etmedikçe kurtulama-

¹⁴ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, İnsan Yay., İst. 2003, s. 231, 232.4

¹⁵ Bkz. Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, İşaret Yay., İst. 1988, s. 73.

¹⁶ Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 232.

¹⁷ Adnan Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', *İslam Araştırmalar Dergisi*, Sayı 2, s. 146, 154.

yacağını savunmaktadır. Bu görüş özellikle kendi dinlerinin mutlak doğruluğuna vurgu yaparak, herkesi kurtarmak endişesiyle bu hakikatten taviz verilemeyeceğini ispatlamaya çalışmaktadır. İkinci tutuma göre kurtuluş diğer dinler aracılığıyla da mümkün olabilir? Fakat kurtuluşa ulaştıran asıl yol olarak kendi dinlerini gördükleri için bu yaklaşım inhisarcı/kapsayıcı (*inklusivist*) bakış açısı şeklinde adlandırılmaktadır. Bu yaklaşıma göre kendi dinini mutlak hakikat olarak görürken, diğer dinler de bu hakikatin kısmen temsil edildiği gibi bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Dinî çeşitliliği ya da çokluğu izah etmeye çalışan üçüncü yaklaşım ise, çoğulcu (*pluralist*) olarak bilinen yaklaşıma (teoriye) göre mutlak hakikat vardır ve bir tanedir. Bütün dinleri bu mutlak hakikate ulaştıran ve onu bu açıdan eşit derecede temsil eden farklı yollar olarak görmektedir. Bu bakımdan bu dinlerin hepsi de bağlananları kurtuluşa götüren yollardır.¹⁸ Oysa tüm bunlara rağmen John Hick, dinî çeşitliliği dinî çoğulculuğa indirgemektedir.¹⁹

İslam düşünce geleneğinde ise dinlerin çeşitliliği ya da farklılığı daha değişik olarak ele alınmış; bilhassa İbn Arabî ve Mevlânâ Celaleddin Rûmî tarafından bu olgu, sufî ya da tasavvufî bakış açısıyla yorumlanmıştır.²⁰ Söz gelişi İbn Arabî'ye göre farklı dinler, Hakk'ın birer tecellisidir. Vahyedilmiş her din Hakk'a götüren bir yoldur ve bu yollar çeşitlidir. Bu sebeple, ilahi hediyeler çeşitli olduğu gibi, tecellilerin de çeşitli olması gereklidir.²¹ Nitekim İbn Arabî bunu şu şekilde dile getirmektedir: 'Ayır, birleştir; çünkü asıl birdir. O, çokluktur (fakat birliğe tecelli edince çokluğundan) bir eser kalmaz'.²² Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Arabî, dinî çeşitliliği, insan saadeti ve mutluluğu için bir nimet olarak görmektedir. Zira ona göre insanların fitratları farklıdır, bu fitratların ilahi takdirleri de, bu farklılıklar dikkate alındığında çeşitli olmalıdır.²³

¹⁸ Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 233.

¹⁹ Kelly James Clark, 'Perils of Pluralism', *Faith and Philosophy*, Vol. 14, No. 3, 1997, s. 304.

²⁰ Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', s. 159.

²¹ William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 220.

²² İbn Arabî, *Fususü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 75.

²³ Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 195, 196.

Dinî çeşitlilik hususunda İbn Arabî ve Mevlânâ'dan²⁴ ilham alan gelenekçi ekole mensup Frithjof Schuon, şöyle demektedir: 'Yeryüzünde birbirinden farklı ırklar bulunmaktadır; bu farklılıklar 'geçerlidir', çünkü ne 'yanlış' ne de 'doğru' ırk vardır demek mümkündür. Aynı şekilde farklı dillerin de olduğunu müşahade ediyoruz ve kimse onların meşruiyetini tartışmamaktadır. Benzer durum bilimler ve sanatlar için de geçerlidir. Bu çeşitliliğin din düzeyinde var olmaması düşünülemez; yani farklı beşeri toplulukların farklı ilahi mesajlara –form açısından, içerik açısından değil- muhatap olmaması şaşırtıcıdır. Fakat nasıl, insan bir ırk çerçevesinde 'Beyaz' yahut 'Sarı' olarak değil de, insan olarak görülüyorsa ve her dil kendi çerçevesi içerisinde diller arasında bir dil olarak değil de 'dil' olarak kabul ediliyorsa, tıpkı bunun gibi her din kendi düzeyinde hiçbir mukayeseye –ki bunun, hâsıl edilecek gaye için bir manası yoktur- yer vermeyecek şekilde 'din' olarak algılanır; yani 'din' demek 'tek din' demektir; daha açık bir ifadeyle bir dini yaşamak tüm dinleri yaşamak demektir'.²⁵ Genel anlamda gelenekçi ekole göre demek istenmektedir ki farklılık ve çeşitlilik ilahi tecellinin farklı dil, düşünce ve kültür tarzlarında ifade edilme biçimleridir.²⁶

Son tahlilde dinî çeşitlilik ya da farklılık, farklı dinlerin veya inançların kurtuluş için teklif ettiği alternatif yolları, öğretileri ve paradigmaları ifade etmektedir.²⁷ Diğer bir bakış açısına göre de dinî çeşitlilik hem kurtuluş hem de hakikat iddialarına uygulanabilmelidir. Yani, dinî tekellilik, kapsayıcılık ve çoğulculuk adı altında ifade edilen üçlü sınıflamaya

²⁴ İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi sufilerin dinî tecrübelerinin dinî çeşitlilikle ilişkisi hususundaki daha geniş tahliller için bkz. Cafer Sadık Yaran, 'İbn Arabî, Mevâlâna ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu', *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu*, Kaknüs Yay., İst. 2001, s. 307-345; Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank. 1990, s. 62; Halil Yanbul, *13. Yüzyıl Anadolu Halk Sufizminde Dinsel Çoğulculuk: Mevlana Örneği*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2003, s. 41 vd.

²⁵ Frithjof Schoun, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 126; Frithjof Schoun, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 36, 37.

²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 83.

²⁷ Quinn&Meeker, 'Introduction', *The Philosophical Challenge of Religious Deversity*, s. 3.

kurtuluş ve hakikat iddiası bağlamında bakılmaktadır.²⁸ Başka bir deyişle söz konusu üç paradigma özellikle kurtuluş ve hakikat kavramları etrafında tanımlanmaktadır.²⁹

Daha önce de belirtildiği gibi, çağdaş din felsefesinde dinî tekelcilik/dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk şeklinde üç farklı modelden bahsedilmesi, olağan bir tutum olmuştur. Söz konusu paradigmaların isimlendirilmesi de yaygın anlayışlar çerçevesinde oluşturulmuştur. Ancak bu adlandırmalar bazı handikapları da içermektedir. Söz gelişi, 'dışlayıcılık' kelimesi, kavramın ontolojisi dolayısıyla olumsuz bir anlamı da ihtiva etmektedir. Batı literatüründeki '*exclusivism*' kavramının 'dışlayıcılık' şeklinde çevrilmesinden kaynaklanan bu adlandırma, daha işin başında modelin olumsuz bir tutum olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla her ne kadar aynı anlama geliyor olsa da ilk bakıştaki söz konusu olumsuz bir algılamayı bertaraf etmek için, 'tekelcilik' tarzındaki bir kullanımın daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

Dinî Çeşitlilik paradigmaları/modelleri

Burada dinî çeşitlilik tartışmalarının zeminini oluşturan üç modeli genel hatları ile görmeye çalışacağız. Bu üç model ya da paradigma yaygın kullanımıyla, dinî tekelcilik/dışlayıcılık, dinî kapsayıcılık ve dinî çoğulculuktur.

a. Dinî Tekelcilik

Türkçeye 'tekelcilik' veya 'dışlayıcılık' olarak tercüme edilen model bağlamında konuşulduğu zaman doğal olarak *exclusivism* (dışlayıcılık/tekelcilik), *particularism* (hususiyetçilik), *absolutism* (mutlaklık) ve *restrictivism* (kısıtlayıcılık) gibi farklı yaklaşım ve anlama biçimlerinden bahsetmek kaçınılmaz olmaktadır.³⁰ Bazı yorumcular dinî çeşitliliğin diğer paradigmasını da tekelcilik ya da dışlayıcılık merkezli tanımlamaktadırlar. Yani dinî tekelcilik/dışlayıcılık, katı tekelcilik/dışlayıcılık (*hard exclusivism*); kapsayıcılık, ılımlı tekelcilik/dışlayıcılık (*soft exclusivism*); çoğulculuk ise aşırı ılımlı tekelcilik/dışlayıcılık (*extrasoft*

²⁸ Hick, *İnançların Gökkaşığı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 58.

²⁹ Mahmut Aydın, 'Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 88.

³⁰ Bkz. Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)', s. 29.

exclusivism) olarak ifade edilmektedir.³¹ Buna göre tüm paradigmlar her halükarda tekelci/dışlayıcı bir özden hareket etmektedir. Diğer paradigmların da, mutlaka, bir şekilde tekelci/dışlayıcı forma sahip olduğu kabul edilmektedir.

Bu çerçevede dinî tekelcilik, doğruluğu ve kurtuluşu tek bir dinî gelenekle sınırlandıran; yalnızca tek bir dinî geleneğin doğru olduğunu ve kurtuluşa götüren yolun da sadece mensup olunan dinî geleneğin gösterdiği yol olduğunu ileri süren modelin adı olmaktadır.³² Buna göre dinî tekelcilik, en genel anlamıyla, 'doğru olan yegâne anlayış ve kavrayış benimkidir'³³ demektir. Dolayısıyla tekelcilik sadece tek bir dinin mutlak hakikate sahip olduğunu, bununla uyuşmayan diğer dinlerin ise yanlış olduğunu savunan ve mutlak hakikati içinde barındıran dinin mensuplarının nihai kurtuluşlarını sağlayacağını ileri süren paradigma olarak tanımlanmaktadır.³⁴

Bir başka ifadeyle dile getirmek gerekirse, sadece tek bir doğru din vardır ve bu tek doğru dinin dışında olan tüm dinî gelenekler ve inançlar yanlıştır. Dolayısıyla bu tek doğru dinin temel hedefi, uzlaşmaz bir tutumla diğer dinlerin taraftarlarıyla karşı karşıya gelip onları sahip oldukları dinî geleneklerden vazgeçirerek kendi dinî geleneğine döndürmektir. Yani kendi dışındaki diğer bütün dinî geleneklerin yerini almaktır. Demek oluyor ki sadece bu tek doğru din sayesinde insanlar Tanrı tarafından kabul edilebilir hale gelir ve neticede de kurtuluşa ulaşırlar. Çünkü bu tek doğru dinin dışında kalan dinlerin mensupları ne kadar dindar, ahlaklı ve yüce şahsiyetler olursa olsunlar ve ne kadar kendi bulduklarını dinin geleneklerini yerine getirirlerse getirsinler yine de kurtuluşa

³¹ Bkz. David Basinger, *Religious Diversity A Philosophical Assessment*, Ashgate, New York 2002, s. 5 vd.; M. Kazım Arıcan, 'Religious Diversity A Philosophical Assessment (Dinî Çeşitlilik: Felsefi Bir Değerlendirme)', David Basinger, Ashgate, New York, 2002', (Kitap Tanıtımı), CÜİF Dergisi, cilt X/1, 2006, s. 287, 289.

³² John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1985, s. 31; David Basinger, 'Religious Diversity: Where Exclusionist Often Go Wrong', *International Journal For Philosophy of Religion*, 47, 2000, s. 43; Quinn, 'Religious Diversity and Religious Toleration', s. 57.

³³ Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 11.

³⁴ Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk', s. 146, 147; Ruhattin Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 9.

ulaşmaları mümkün değildir. Onların dinleri tek doğru ve mutlak dine göre eksiktir ve bundan dolayı da taraftarlarını Tanrı'ya ve dolayısıyla da kurtuluşa ulaştıramazlar. Bu nedenle Tanrı tarafından kabul edilmek ve kurtuluşa erişmek için tüm insanların bu tek doğru dini benimseyip onun gereklerini yerine getirmeleri gerekir.³⁵

Öyle anlaşılmaktadır ki, dinler tabii olarak kendilerinin eşsiz, biricik ve evrensel olduğu iddialarına yer vermektedirler. Bu bağlamda büyük dünya dinleri olarak adlandırılan dinlerden her biri, kendinin yegâne doğru din olduğu ve kurtuluş için en doğru yolu insanlara öğreten vahye sahip bulunduğu iddiasındadır. Kendisinin dışında başka doğru din ve kurtarıcı vahiylerin de olduğu şeklindeki ifadeler, bu dinî geleneklerin kendi mutlaklık iddialarıyla tezat teşkil etmektedir.³⁶

Dinî tekelcilik, hakikat ya da gerçeğin yalnızca bir dinî geleneğe ait olduğunu ve ancak bu dinî inanç sistemine bağlı insanların kurtulabileceğini savunan ve diğer dinlerin, insanların kurtuluşu açısından olumlu bir anlam ifade etmediğini ya da bunların kesinlikle insanı kurtaramayacağını ileri süren dışlayıcı, partikularist ve kurtuluştaki tekelci anlayışın adı olmaktadır.³⁷ Bu anlayışa muzafferiyetçi tutum da denilebilmektedir. Buna göre 'ben doğrudum, sen yanlışsın, haydi doğru cehenneme' formülü ile özetlenen muzafferiyetçinin dini, tek hakiki ve mükemmel din olmaktadır. Diğer tüm dinler ise en iyi ihtimalle ya eksik veya daha kuvvetli bir ihtimalle sahte ve kötüdür.³⁸

Doğruluğu, dolayısıyla üstünlüğü yalnızca kendi geleneğine inhisar eden diğer bir anlamda, kendi geleneğini üstün görerek başka gelenekleri dışlayan tutuma 'tekelci veya dışlayıcı' model denilmektedir.³⁹ Çağdaş Batı düşüncesinde tekelcilik ya da dışlayıcılık söz konusu edildi-

³⁵ Mahmut Aydın, 'Sunuş', John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, içinde, s. 22.

³⁶ Mahmut Aydın, 'Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, içinde, s. 15.

³⁷ Şinasi Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 83.

³⁸ Bernard Lewis, 'Ben Doğrudum, Sen Yanlışsın, Haydi Doğru Cehenneme' Medeniyetlerin Buluşması ve Dinler', çev. Mahmut Salihoglu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III* (2003), Sayı: 4, s. 133.

³⁹ John Hick, 'Religious Pluralism', *The Encyclopedia of Religion*, (Ed.) Mircea Eliade, New York 1987, s. 331.

ğinde ise, çok tabii olarak bu modelin arka zemininde bulunan inanç ya da din Hıristiyanlık olmaktadır.

Tekelci paradigma, özellikle Hıristiyanlığın yaklaşımını yansıtmakla birlikte, bütün dinî gelenek mensuplarının büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir.⁴⁰ Alan Race'a göre ise, dinî tekelciliğe, Yeni Ahitte en çok Pavlus'un mektuplarında rastlanmaktadır.⁴¹

Tekelcilik, tek ya da belirli bir dinin argüman ve kavramlarına dayanan bir modeldir. Bütün inanç ve dinleri dışlayarak, sadece tek bir dinin tek kurtuluş yolu olduğunu ve bundan başka kurtuluş imkânı bulunmadığını kabul etmektir. Bu modele göre yeryüzünde sadece kişinin kendi inandığı din, biricik doğru dindir ve bunun dışındakilerin tamamı batıldır. Söz gelişi tekelci tutumla Hıristiyanlığa bakılacak olunursa, Hıristiyanlık, Hıristiyanlarla sınırlı tek ve biricik iman ve kurtuluşun olduğu bir inanç olarak tanımlanacaktır. Hıristiyan tekelcilere göre cennet de sadece Hıristiyan olanların gireceği bir yerdir. Dolayısıyla orası Hıristiyanların tekelindedir. Bu anlayış yüzyıllardır özellikle Hıristiyanlar tarafından savunulmuş ve bazı resmi kayıtlarla da kutsallaştırılmıştır. Nitekim Floransa Konsil'inde söz konusu tekelci ve dışlayıcı tutum en katı bir tarzda ifade edilmiştir: 'Katolik Kilisesi dışında, sadece paganlar değil Yahudiler, heretikler ve bölücüler de dâhil hiç kimse kurtulamaz; Kilisenin dışında kalanlar şeytanın ve onun yardımcılarının hazırladığı sonsuz ateşte kalacaklardır. Ancak hayatları sona ermeden Kiliseye katılırlarsa kurtuluşa hak kazanırlar'.⁴² Dolayısıyla bu modelin ilk savunucularına göre, ilahi realiteye gerçek anlamda cevap veren tek ve yegâne din Hıristiyanlıktır. Sonuç olarak bu tutumun temel anlayışını, insanlığın kurtuluşundaki Tanrı'nın rolü oluşturmaktadır.⁴³

⁴⁰ Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Exclusivism)', s. 59.

⁴¹ Race, *Christians and Religious Pluralism*, s. 40.

⁴² William L. Rowe, *Philosophy of Religion, An Introduction*, California: Wadsworth Publishing Company, Belmont 1993, s. 176.

⁴³ Richard H. Drummond, *Toward A New Age in Christian Theology*, Orbis Books, New York 1985, s. 20; R. Douglas Geivett, W. Gary Phillips, 'A Particularist View: An Evidentialist Approach', *More Than One Way?* (Ed. Dennis L. Okholm, Timothy R. Phillips, Zondervan Publishing House, Michigan 1995, s. 214; Paul F. Knitter, *Theologies of Religions*, Orbis Books, New York 2002, s. 19 vd.

Daha açık ifadesiyle tekelcilik, kurtuluşun Hıristiyanlığa özgü olduğunu ileri sürmektedir. Daha özelde ise geleneksel Katolik dogmaya göre Kilise dışında kurtuluş yoktur. Söz konusu tekelci tutum, zımnen II. Vatikan Konsili'nde ve keza Papa II. John Paul'un ilk genelgesi olan *Redemptor Hominis*'de tekrar edilmiştir. Bu genelgeye göre Papa 'hiçbir istisna olmaksızın herkesin İsa tarafından kurtarıldığını' söylemektedir. Böyle bir tekelci kurtuluş anlayışında bazı son derece muhafazakâr Katoliklerle bazı Protestan kökten dinciler kalmıştır. Bunlara göre de İncil'le karşılaşmayan ya da onu kabul etmeyen insanlığın çoğunluğunu, Tanrı ebedi cezaya çarptıracaktır.⁴⁴

Bu bağlamda tekelcilik, fundamentalist Katoliklerin bir kısmı tarafından güçlü bir şekilde savunulurken, bilhassa Katolik olmayan birçok fundamentalist Protestan tarafından daha fazla benimsenmekte ve savunulmaktadır. Hıristiyan teolojisinde hâlâ çok canlı ve aktif olan tekelci tutumun amacı, İsa'yı bilmeyen başka dinden olan insanlara tarihsel olarak hâkim Hıristiyan imanını kabul ettirmektir, denilebilir. Bu karakterdeki tekelcilik, detayları daha sonra tekrar ele alınacak olan öğretisel/doktrinal, kurtuluşçu/soteriolojik ve tecrübî/experimental tekelcilik ya da dışlayıcılık şeklinde üç tarzda değerlendirilebilmektedir.⁴⁵

Tekelci modelin son dönemlerdeki en önde gelen temsilcileri; Karl Barth, Emil Brunner, Alister E. McGrath ve Hendrik Kraemer'dir. Bu dört teologun görüşlerinden etkilenen başka tekelciler olmakla birlikte bilhassa Kraemer'in fikirlerinden beslenerek tekelci tutumu benimseyen ve savunan Hıristiyan teolog ve düşünürler de söz konusudur. Bunlar arasında dikkat çekenler ise Protestan mezhebine mensup Stephen Neill, Leslie Newbiggin ve Norman Anderson; Katolik Cizvit Misyoner Henricus van Straelen, teolog Hans von Balthasar ve oryantalist Poul Hacker'dir.⁴⁶ İlerleyen bölümlerde bunlar arasından belli bir sisteme oturmuş tekelci modeli savunanların fikirlerini ayrı ayrı ele alıp üzerinde detaylıca durmaya çalışacağız.

⁴⁴ Hick, *İnançların Gölküşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 54.

⁴⁵ Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din, Din Felsefesine Giriş*, Asil Yayınları, Ankara 2007, s. 282.

⁴⁶ Mustafa Çakmak, *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2002, s. 40, 41.

b. Dinî Kapsayıcılık

Türkçeye kapsayıcılık, indirgemecilik veya inhisarcılık şeklinde çevrilebilen *Inclusivism*, dinî anlamda belli bir din veya inanç sisteminin kurtarıcı hakikat veya nihai gerçeğin en doğru, en mutlak ya da en mükemmel ifadesi olarak kabul edilmesi yanında, bu hakikati gerçekleştirebildiği oranda diğer dinler veya inanç sistemlerinin de insanı kurtarabileceği düşüncesidir.⁴⁷

Dinî kapsayıcılık (*Religious Inclusivism*), gerçekte sadece bir dinî inancın doğru olduğundan hareket etmekle birlikte, diğer dinî inanç sahiplerinin dolaylı da olsa söz konusu inancın kapsamına dâhil edilebileceğini öngören bir yaklaşımdır. Bu nedenle bu yaklaşımın da özünde bir tür tekelcilik bulunmaktadır. Ancak dinî tekelcilikten veya dışlayıcılıktan farklı olarak, dinî kapsayıcılık diğer din ve inançların çeşitli nedenlerle dışlanması yerine, geniş anlamda doğru olduğu düşünülen inancın zayıf ve bilinmeyen formları olarak ele alınabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla belli bir dinin doğruluğunu merkeze koyan böyle bir yaklaşıma değişik dinî geleneklerde rastlamak mümkündür.⁴⁸

Dinî kapsayıcılık, 'kurtuluşun diğer dinler aracılığıyla da mümkün olmakla birlikte, kurtuluşa ulaştıran asıl yolun Hıristiyanlık olduğunu' iddia eden bir paradigmadır. Söz konusu yaklaşım Hıristiyanlık kaynaklı olduğu için onun sistemli hale gelmesi de Hıristiyanlık eksenli yaklaşımlarda mümkün olmaktadır.⁴⁹

Kapsayıcılığa göre her bir büyük dünya dininin içinde ve dışında kurtuluş vuku bulmaktadır. Fakat her nerede cereyan ederse etsin, kapsayıcılar onun İsa'nın işi olduğu konusunda ısrar ederler. Bu anlayışta olanlara göre kurtuluş, İsa'nın çarmıhtaki kefaret edici ölümüne bağlıdır. Ancak o, sadece Hıristiyanlığa özgü olmayıp, ilke olarak bütün insanlar için geçerlidir. Böylece diğer dünya dinlerinin taraftarları Hıristiyan kurtuluşuna dâhil edilmektedir. Dolayısıyla her nerede ve her ne zaman olursa olsun kurtuluş, ziyadesiyle Hıristiyan kurtuluşudur. Yahudi, Müslüman, Hindu, Budist ve diğerlerinden kurtulanlar ise İsa'yı kurtuluşla-

⁴⁷ Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, s. 83.

⁴⁸ Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 156.

⁴⁹ Aslan, 'Batı Perspektifinden Dinî Çoğulculuk', s. 151; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 9.

rının kaynağı olarak bilsinler ya da bilmesinler ancak İsa vasıtasıyla kurtuluşa erişebilirler.⁵⁰

Batıdaki 16. ve 17. yüzyıllardaki coğrafi keşifler, Hıristiyanlık bağlamında, İsa'yı hiç duymamış olan, bununla birlikte inançlarında ve davranışlarında pek çok güzellikler bulunan insanların varlığını ortaya çıkarmıştır. Bu durumu dikkate alan teologlar, sadece Hıristiyanlığın doğruluğunu ve kurtarıcılığını benimseyen tekelci tutumu savunmanın zorluğunu görmüşler ve bu anlayışı 19. yüzyılın ortalarından itibaren yumuşatmaya çalışmışlardır. Böylece kurtuluşa erişeceklerin kapsamı biraz daha genişletilmiş ve doğru din addedilen Hıristiyanlığı bilme imkânına sahip olmadan ölenler de bu dairenin içine alınmaya çalışılmıştır.⁵¹ Dolayısıyla kapsayıcılığa göre Tanrı, bütün dünyada hâzır ve nâzır olduğundan, Tanrı'nın inayeti de şu ya da bu şekilde, tüm insanlar arasında işlemektedir. Ayrıca o, insan neslinin kurtuluşunda dinin, tam bir kurtuluşun sadece kendisinde bulunduğu Mesih'in müjdesine hazırlayıcı bir rol oynayabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmaktadır.⁵²

Şu halde dinî tekelcilik gibi Batıda ilk kez teşekkül eden kapsayıcı modele göre⁵³ kurtuluş, sadece İsa Mesih yoluyla olmakla birlikte, Tanrı bütün dünyayı yarattığına, İsa Mesih tüm insanlık için çarmıhta öldüğü-

⁵⁰ Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 55.

⁵¹ Cafer Sadık Yaran, 'Dinsel Kapsayıcılık (İnkülvizm)', *İslam ve Öteki Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İst. 2001, s. 68, 69.

⁵² Clark H. Pinnock, 'An Inclusivist View', *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, (Ed.) Dennis L. Okholm, Timmoty R. Phillips, Zondervan Publishing House, Michigan 1995, s. 98.

⁵³ 20. yüzyılın ikinci yarısında II. Vatikan Konsili'nde öteki dinlerle ilgili daha pozitif görüşler dile getirilmeye çalışılmıştır. Buna göre Hinduizm, Budizm ve İslam gibi inançlar doğru ve kutsal şeyler içerdikleri gibi, her insanı aydınlatıcı hakikatlere sahiptirler. Dolayısıyla, kendi hatası olmaksızın İsa'nın İncili ya da Kilisesi'ni bilmeyen, ancak buna karşın samimi olarak Tanrı'yı arayanlar ve vicdanlarının sesine uyarak iyi bir hayat yaşamaya çalışanlar da ebedi kurtuluşa erişebileceklerdir. Bir başka ifadeyle, kendi hataları olmaksızın Mesih'in İncil'inden ve Kilisesi'nden habersiz olan, yine de samimi olarak Tanrı'yı arayanlar ve ilahi lütuf yardımıyla vicdanlarının sesi vasıtasıyla onlara bildirildiği üzere onun murad ettiğini yapmaya çalışanlar, ebedi saadete kavuşabileceklerdir. John Hick, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1989, s. 125, 126; Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1994, s. 123, 124.

ne ve Kutsal Ruh tüm yaratıklara hayat verdiğine göre, bu kurtuluş tüm insanları da kapsamaktadır. Dinî kapsayıcılık denilen bu tutuma göre, Hıristiyan olmayanlar da Hıristiyan kurtuluşunun kapsamına girmektedir.⁵⁴ Bu nedenle kapsayıcılık, bilhassa Roma Katolik Kilisesi başta olmak üzere, Hıristiyanlığın 1960'lı yıllardan sonra, öteki dinlerle ilgili anayol modeli olarak nitelenmektedir.⁵⁵ Kapsayıcı modele göre tek bir din kesin doğruluğu temsil etmekte, diğer dinler değersiz ve şeytani görülmek yerine, kesin doğru olan bu dinin bazı yönlerini yansıtıcı ya da ona doğru bir yönelim olarak kabul edilmektedir.⁵⁶ Zira derecelilik esasına göre farklı dinler, farklı doğruluk ve kurtarıcılık derecelerine sahiptirler. Bu nedenle ilahi lütuf, bütün dinlerde farklı derecede sergilenmiş olabilir.⁵⁷ Her ne kadar bu modele göre, diğer dinler hakkında yeni ve olumlu şeyler söylenmekle birlikte, yine de kurtuluş için, Kilise zorunludur iddiası sürdürülmektedir. Dolayısıyla sadece her şeyi kapsayıcı kurtuluş yolu olan Mesih'in Katolik Kilisesi aracılığıyla kurtuluş yolu bulunabilir.⁵⁸

Kapsayıcılara göre, kendi dinleri doğruluk ve kurtarıcılık gibi değerlere sahip olmakla birlikte, öteki dinler de göreceli bir değere sahiptir. Bu modele göre bütün dinler toptan ya da tamamen yanlış ve müntesipleri de ebedi helâke müstahak sayılmadıkları gibi, tüm dinlerin hepsi de birbirine eşit görülmez. Dolayısıyla kapsayıcı model, bir dinin merkezliğini kabul etmekle birlikte, öteki din mensuplarını da hoşgörüyü karşılamaktadır.⁵⁹

Genel olarak belirtmek gerekirse, Hıristiyan kapsayıcılığının iki şekli söz etmek mümkündür. İlki, kurtuluşa ermek için bir kimsenin kişisel olarak İsa'yı rabb ve kurtarıcısı olarak kabul etmesi gerektiğini, fakat bu dünya hayatında onunla karşılaşmayanların muhtemelen ölüm-

⁵⁴ Pinnock, 'An Inclusivist View', s. 98; Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 323; Yaran, 'Dinsel Kapsayıcılık (İnkusivizm)', s. 67.

⁵⁵ Knitter, *No Other Name?*, s. 135.

⁵⁶ Hick, 'Religious Pluralism', s. 331; John Hick, 'The Non-Absoluteness of Christianity'; *The Myth of Christian Uniqueness*, John Hick, Paul F. Knitter (Eds.), SCM Press, London 1987, s. 20, 22.

⁵⁷ Peterson, vdi., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, s. 400, 401; Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 229.

⁵⁸ Knitter, *No Other Name?*, s. 124.

⁵⁹ Hick, 'Religious Pluralism', s. 331.

den sonra, yani ahirette onunla karşılaşacaklarını savunarak, kurtuluşu geleneksel kavramlarla tanımlamaktadır. Bu anlayış, Tanrı'nın insanlığın çoğunun kendi hataları olmaksızın ebedi kayıpta olduklarını öngördüğünü kabul etmeyen muhafazakâr Hıristiyanlar arasında artarak kabul görmektedir. Bunun son Protestan örneği, Richard Swinburne'un *Responsibility and Attonment* (Sorumluluk ve Kefaret) adlı eseridir. Son Katolik örneği de Rahip J. A. DiNoia'nın *The Diversity of Religion* (Dinin Çeşitliliği) adlı eserinde dile getirdiği, 'geleceğe görünümlü Hıristiyan dinler teolojisi'dir. Kapsayıcılığın ikinci şekli ise insanoğlunun fiili transformasyonu ve onlar vasıtasıyla da toplumun transformasyonunu öngören kurtuluş, olarak daha geniş kurtuluş anlayışıyla uygunluk içindedir. Bu yaklaşım Hıristiyanlık içinde olduğu kadar, kurtuluşun onun dışında da vuku bulduğunu memnuniyetle tasdik edebilir.⁶⁰

Hıristiyan teolojisinde kapsayıcılık modeli ile en fazla özdeşleşmiş kişi Alman Katolik teolog Karl Rahner'dir (1904-1984). Ona göre Tanrı, tüm insanlığın kurtulmasını murad etmektedir. Tanrı bunu gerçekten istiyorsa, buna uygun bir biçimde davranacaktır. Yani bu, Tanrı'nın lütuf ve inayetinin herkese birden sunulması demektir. O'nun insanlığa karşı olan sevgisi ve inayeti dikkate alındığında, öteki insanların kurtuluşu için kötümser düşünmeyi bırakıp iyimser düşünmek gereklidir.⁶¹ Rahner'e göre Tanrı, insanların bizzat fitratına aşkın ya da evrensel bir vahiy yerleştirmiştir. Dolayısıyla bunun sayesinde, insanların kurtuluşu mümkün olabilmektedir.⁶²

Daha açık ifade etmek gerekirse, Rahner'e göre dinî kapsayıcılık retoriği, genel olarak dört şey ifade etmektedir: 1. Hıristiyanlık, bütün insanlığa hitap eden mutlak bir dindir; diğer dinler onunla aynı derecede ve eşit kabul edilemez.⁶³ 2. Hıristiyanlık, teolojik açıdan herkesin kurtul-

⁶⁰ Hick, *İnançların Göksağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 55, 56.

⁶¹ Karl Rahner, 'Religious Inclusivism', *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Ed. Michael Peterson, vdi., Oxford University Press, New York 1996, s. 503-513.

⁶² Knitter, *No Other Name?*, s. 125, 127.

⁶³ Acaba böyle bir anlayış nasıl kapsayıcı olarak değerlendirilebilir. Bu anlayış dinî tekelciliğin ya da dışlayıcılığın farklı bir söylemi olarak gözükmektedir. Hatta dinî tekelcilikten ve dışlayıcılıktan daha katı bir söylem niteliği taşımaktadır. Zira tüm dinler Hıristiyanlığa indirgenmektedir. Ayrıca mutlak ve evrensel din olarak Hıristiyanlık görüldüğü için, diğer dinlerin eşit ya da onunla aynı düzlem ve derecede olmasına hiçbir şekilde

masını amaçlayan Tanrı iradesinin eseridir. Bu irade kendini Mesih'le ifade etmiş, tarihi olarak da İsrail dinlerinde gerçekleşmiştir.⁶⁴ 3. Bir Hıristiyan başka dine mensup bir kişiyle karşılaşarsa, onu Tanrı'nın kurtarıcı rahmetinden mahrum ve günahkâr biri olarak telakki etmemelidir. 4. Kilise mensuplarının kendilerini seçilmiş ve kurtulmuş, başka din mensuplarını ise günahkâr zavallılar olarak görmeleri doğru değildir.⁶⁵

Böyle bir anlayışla hareket eden Rahner, öteki dinleri Hıristiyanlık kapsamı altına alacak şekilde 'isimsiz Hıristiyanlık'⁶⁶ ya da 'gizli iman'⁶⁷

imkân verilmemektedir. Oysa kapsayıcılıkta bir din mutlak, üstün ve kurtarıcı kabul edilirken öteki inançlara da kurtarıcılık imkân ve ihtimali verilmektedir. Ancak Rahner, 'Anonim Hıristiyanlık' teziyle, diğer ilahi din mensuplarının farkında olmadan Hıristiyan olduğunu ve bundan dolayı Tanrı'nın rahmetinden pay aldıklarını düşünürken, öteki inançları tamamen kendi inancı içerisinde eriten bir dinî dışlayıcılık ortaya koymuş olmaktadır. Yani ötekini yok sayan, hatta onun her halükarda mutlaka kendi inancına dönüşmesini salık veren ve ötekinin ancak kendi inancıyla ya da kendi inancına dönüşmesiyle Tanrı'nın rahmetine mazhar olacağını belirterek katı bir anlayış (dinî tekelcilik/dışlayıcılık) ortaya koymuş olmaktadır. Söz konusu anlayışta ötekini her halükarda kendileştirmeyi gerektiren tehlikeli bir anlayış gözlenmektedir. Dinî tekelcilikte ya da dışlayıcılıkta ise, benimsemesiniz de ötekinin inancı bir vakıa/olgu olarak kabul edilmektedir. Kurtarıcı addedilmese dahi öteki inancın eritimi ve mutlak manada kendi inancına dönüştürme söz konusu edilmemektedir. 'Anonim Hıristiyanlar' ya da 'İsevi Müslümanlar' gibi kavramlar, kaba bir ifade ile dinî ötekini 'kafalamaya' dönük dinî eritim çabalarını işaret etmektedir. Kısacası dinî kapsayıcılığın söz konusu anlayışı 'dinî ötekini kendine dönüştürmeyi hedefleyen' bir dinî eritimi, açık ve seçik olmayan farklı niyetleri amaçlarken, dinî dışlayıcılıkta dinî bir eritimden ziyade dinî mutlaklık ya da dinî tekelcilik anlamında daha açık ve seçik ya da daha net ve düz bir tavır görülmektedir.

⁶⁴ Böyle bir anlayış indirgemeci ve İsa Mesih merkezli bir karakter arzedip dinî tekelcilikten ya da dışlayıcılıktan pek de farklı gözükmemektedir.

⁶⁵ Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk', s. 151, 152.

⁶⁶ Rahner, ilk defa Kilise Babası Aziz Justin (100-163) tarafından dillendirilen 'isimsiz Hıristiyanlar' anlayışını sistemli bir öğreti haline getirmeye çalışmıştır. O, diğer halkların kültürlerinde ve dinî sistemlerinde yer alan bazı hususları, Mesih'i vahyin ürünleri olarak değerlendirmiştir. Onun 'vaftiz edilmemiş Hıristiyanlar' olarak ifade ettiği halklar, bunları İsa Mesih vasıtasıyla elde etmişlerdir. Ancak onlar İsa Mesih'in farkında değildirler. O halde misyonerler, kendi kültürleri ve dinî sistemleri içinde o halklara İsa Mesih'i tanıtarak onların kurtuluşunu sağlamalıdır. Bkz. Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church: Tracing the History of The Catholic Church Response*, Paulist Press, New York: 1992, s. 69; Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, s. 14, 14; John Hick, 'Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları', *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara

kavramını geliştirmektedir. Buna göre öteki din müntesiplerine, şu ya da bu bakımdan anonim yani isimsiz Hıristiyanlar olarak bakılmalıdır.⁶⁸ Böylece o, bir yandan Hıristiyanlığın mutlak bir din olduğunu kabul etmekte ve bu inancını korumak istemekte, diğer yandan da Tanrı'nın tüm insanların kurtulmasını irade ettiğini ileri sürmektedir. Bu hususta o, Hıristiyanlık öncesi dönemin dindarlarının durumunu, çıkış noktası almaktadır. O, Tanrı'nın Hıristiyanlık öncesinde yaşamış olanlara göstereceği lütfu, İsa hakkında bir şey duymamış olanlara da göstereceğine inanmaktadır.⁶⁹

Rahner'in 'anonim Hıristiyanlık' anlayışı, bir kısım Katolik teologlarca ve kapsayıcı modeli benimseyenlerce savunulsa da, Hans Küng gibi bazı düşünürlerce de eleştirilmektedir. Ona göre 'anonim Hıristiyanlık' fikri, tecrübî gerçeklere aykırıdır. Zira Budistler ya da Hindularda, Kili-se'ye doğru dinamik bir yönelim bulunmamaktadır. Söz konusu inançlar, kendi tabiatlarını korumayı sürdürmektedirler. Bunun yanında o, Rahner'in teorisini diyaloga da engel görmektedir.⁷⁰ Kısacası pek çok kapsayıcı, bu tabirin emperyalizm kokan ifadesinden rahatsızlık duymaktadır.⁷¹

Öte yandan Rahner'in 'anonim Hıristiyanlık' teorisine sıcak bakmayan Clark H. Pinnock da, kapsayıcı modelin önemli savunucularından birisidir. Ona göre teolojik açıdan tutarlı ve kutsal metinlere uygun olması hasebiyle kapsayıcılık, hem Tanrı'nın kurtarıcılık iradesine ya da lütfuna uygun olması hem de öteki dinlerdeki kutsallıktan ve aziz insanların varlığından dolayı en makul tutumdur. Bununla birlikte kapsayıcılık, İsa aracılığıyla kurtuluşun hususiliği ve Tanrı'nın günahkârları kur-

Okulu Yay., Ank. 2005, s. 64, 65; Wright, *Thinking Clearly About The Uniqueness of Jesus*, s. 61, 62 vd.

⁶⁷ Aydın, 'Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası', s. 88.

⁶⁸ Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 127; Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York 1997, s. 143, 144 vd.

⁶⁹ Peterson, vdi., *Akl ve İnanç*, s. 400; Peterson, vdi., *Reason and Religious Belief*, s. 229; Hick, *God and the Universe of Faiths*, s. 125, 130.

⁷⁰ Knitter, *No Other Name?*, s. 131, 135.

⁷¹ Hick, *İnançların Gökkuşuğu: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 55.

tarma planının evrenselliği nedeniyle, tekellilik ve çoğulculuk arasında orta bir alanda bulunmaktadır.⁷²

Hıristiyan dünyasında, yukarıda dile getirilen yaklaşımlar sadece Rahner gibi birkaç düşünürün yaklaşımı değildir. Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği'nin tekellci paradigmayı kısmen yumuşatıp belki de kapsayıcılığa yaklaşarak, diğer din mensuplarıyla diyalog konusunda ciddi adımlar attığı görülmektedir.⁷³

Konsil sonrası dönemde, hakikat ve kurtuluş açısından ötekinin durumuna ilişkin kapsayıcı yorum, Katolik teologlar arasında genel bir kabul görmüştür. Ayrıca, Katolikler kadar yaygın olmasa da Protestan ve Ortodoks çevrelerde de birçok ilahiyatçı, kapsayıcı teori doğrultusunda bir yaklaşım tercih ettiler. Bazıları açısından kapsayıcılık, tekellilikten çoğulculuğa uzanan yolda bir köprü görevini üstlendi. P. Knitter'in ifade ettiği gibi⁷⁴ E. Troeltsch, R. Panikkar ve T. Driver gibi birçok düşünür, kapsayıcı kristosentrizmden çoğulcu teosentrizme geçtiler. Ancak, kapsayıcılıktan çoğulculuğa geçen bu düşünürlerin aksine, hâlâ kristosentrik kapsayıcılığı tercih eden Hıristiyan teologların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Hatta Roma Katolik ilahiyatçıları arasında kapsayıcı bakış açısının genelde egemen olduğu söylenebilir.⁷⁵ Bu arada, yine Knitter'in ifadesiyle,⁷⁶ kapsayıcılıkla çoğulculuk arasında iki arada bir derede kalan birçok kararsızlar vardır.⁷⁷

Katolik Kilisesinin resmi yaklaşımında belirtilen şu iki noktanın özellikle altını çizmek gerekir. Öncelikle Kilise, tekellci ya da dışlayıcı bağlamdaki geleneksel 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' dogmasını kapsayıcı bir yoruma tabi tutmakta ve bunu, kurtuluşun merkezinin Mesih ve Mesih Kilisesi olduğu, ancak bundan haberdar olmayan kimselerin de

⁷² Pinnock, 'An Inclusivist View', s. 101, 111, 119.

⁷³ Mahmut Aydın, 'Dinler Arası Diyalog', *İslamiyat Dergisi* sayı: 3, 2002, s. 17, 48; Yazoğlu, 'Giriş', *Dini Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 10.

⁷⁴ Paul F. Knitter, 'Hans Küng's Theological Rubicon', *Toward Universal Theology of Religion*, (Ed.) Leonard Swidler, Orbis Books, New York 1987, s. 229.

⁷⁵ J.S. O'Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh University Press, 1996, s. 19; John Hick, 'The Latest Vatican Statement on Christianity and Other Religions', *New Black*, 79: 934, 1998, s. 537.

⁷⁶ Knitter, 'Hans Küng's Theological Rubicon', s. 225.

⁷⁷ Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, s. 101.

kendi dinî gelenekleri içerisinde ilahi rahmetle yüz yüze kalabilecekleri şeklinde açıklamaktadır. İkinci önemli husus ise, Hick'in belirttiği gibi,⁷⁸ bu yaklaşımlarıyla Kilise, öteki dinlerdeki inançlı kişilerin er geç Hıristiyan inancına geleceği yönünde güçlü bir kanaat taşımakta, dolayısıyla diğer dinî geleneklerdeki doğru ve kutsal şeyleri, kişileri Hıristiyan misyonuna hazırlayan unsurlar olarak görmektedir.⁷⁹

c. Dinî çoğulculuk

Çoğulculuk denildiğinde, birçok çoğulculuk çeşidinden, örneğin siyasi, kültürel, sosyal ve dinî gibi farklı çoğulculuk türlerinden söz edilebilmektedir. Bunlar arasından dinî çoğulculuk ise daha ziyade 'kutsal'la ilişkili olarak kendi inanç ve uygulamalarını temsil eden pek çok dinî geleneğin varlığına vurgu yapmaktadır.⁸⁰ Özellikle çağdaş din felsefesinde dinî çeşitlilik konusundaki en yaygın ve tartışmalı yaklaşımların başında 'dinî çoğulculuk' gelmektedir. Ancak dinî çoğulculuğu, 'dinî çokluk' ya da 'dinî çeşitlilik' kavramlarıyla karıştırmamak gereklidir. 'Dinî çokluk' veya 'dinî çeşitlilik' dinî inançların mevcut farklılığını ifade ederken, dinî çoğulculuk söz konusu farklılığı açıklamaya ve değerlendirmeye çalışan bir yaklaşımdır.⁸¹

Dinî çoğulculuk, özellikle küreselleşme sürecinde ön plana çıkan din anlayışı olarak gözükmektedir. Bu bağlamda dinî çoğulculuk, bütün dinleri, bilhassa yaşayan büyük dinleri, Tanrı'ya eşit seviyede ulaştıran yollar olarak kabul eden modelin adı olup hakikat değeri açısından aralarında ayırım yapmayı reddetmektedir. Dinî çoğulcu açısından Tanrı'ya ulaştıran pek çok dinî yol bulunmaktadır. Dinî çoğulculuk, günümüzün hâkim anlayışları olan çok kültürlülük, görecelilik ve postmodernizm gibi olgularıyla uyum içinde olup, çeşitli dinlerin hakikat iddiasında bulunmaları sorununun da 'demokrasi' aracılığıyla çözebileceğini kabul etmektedir. Ayrıca dinî çoğulculuk ve kültürel çoğulculuk arasında önemli bir farklılık olduğuna işaret edilmelidir. Çeşitli dinlerin kendilerini serbestçe ifade edebilmelerine imkân tanımaya 'kültürel çoğulculuk'

⁷⁸ Hick, *God and The Universe of Faiths*, s. 26.

⁷⁹ Gündüz, *Küreselleşme ve Din*, s. 100, 101.

⁸⁰ Ruhattin Yazoğlu, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 27.

⁸¹ Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 159.

denilirken, dinler arasında hakikat değeri açısından fark görmeyen, her dinin hakikat iddiasını eşit seviyede ve eş zamanlı olarak doğru kabul eden anlayışa da 'metafizik çoğulculuk' denilmektedir. Bu bağlamda birincisinin doğru olması, ikincisinin de mantıken doğru olmasını gerektirmeyecektir.⁸²

Bu bağlamda dinî çoğulculuğu kısaca ifade etmek gerekirse, bütün dinlerin ya da büyük dinlerin inançlarının aynı gerçekliğe delalet ettiğini ve böylece her birinin insanları eşit ölçüde kurtuluşa götürebileceğini ileri sürerek dinî inançlar arasındaki farklılıkların aşılabileceğini ileri süren bir yaklaşımdır.⁸³ Buna göre her dinî gelenek, kendi taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma noktasında eşit geçerliliğe sahip olmaktadır.⁸⁴

Çağdaş din felsefesinin bir sorunu olarak dinî çoğulculuğu ele alan filozofları iki kategoride değerlendirmek mümkündür. John Hick, Wilfred Cantwell Smith ve Ninian Smart gibi bir kısım düşünür dinî çoğulculuk sorununu felsefi platformda; Paul Knitter ve John Cobb gibi konu hakkında fikir ileri sürenler de teolojik düzeyde ele almışlardır.⁸⁵

Batı düşünce geleneğinde çoğulcu modelin en önemli ilk temsilcisi olarak, Alman Liberal Protestan teologu Ernst Troeltsch gösterilmektedir. Onun, 1923'de '*Dünya Dinleri Arasında Hıristiyanlığın Yeri*' (*The Place of Christianity Among the World Religion*) isimli makalesinde ilk kez çoğulcu paradigmayı savunduğu dile getirilmektedir. Aynı dönemde Amerikalı filozof William Hocking de, 1932'de '*Misyonlar Yeniden Düşünmek*' (*Rethinking Missions*) adlı makalesinde çoğulcu paradigmayı gündeme getirmektedir. Her iki düşünür ve teolog da, dinlerin tarihi ve kültürel rölativizminin farkında olarak Hıristiyanlığın diğer dinlere oranla hiçbir zaman özel bir statü iddia edemeyeceğini savunmuşlardır.⁸⁶ Bu paradigma, daha sonra İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee tarafından da dile getirilmiştir. Modele asıl ününü sağlayan Wilfred Cantwell Smith ve John

⁸² Kılıç, 'Küreselleşme ve Din Üzerine', s. 62; Kılıç, 'Dinî Çoğulculuk Mu Dinde Çoğulculuk Mu?', s. 14.

⁸³ Reçber, 'Dinî Çeşitlilik', s. 159.

⁸⁴ Aydın, 'Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası', s. 87.

⁸⁵ Aslan, 'Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım', s. 18.

⁸⁶ Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', s. 154; Yazoğlu, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', s. 28.

Hick olmuştur.⁸⁷ Ancak dinî çoğulculuğun esas itibarıyla John Hick tarafından global bir din kuramı ve akımı olarak geliştirilmeye çalışıldığı ifade edilebilir. Bu paradigma aynı zamanda Hick'in genel din felsefesinin bir parçasıdır.⁸⁸

Dinlerin tekelci ya da inhisarcı tutumuna karşı Cantwell Smith, alternatif bir anlayış geliştirmektedir. Ona göre tekelci tarzda anlaşılan dinî anlayış, insanlığın gerçek dinî hayatını olduğu gibi tanımaya engel teşkil ettiği için tamamen terkedilmelidir. O, Batılı entelektüellerin İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dinleri, kendi kültür dünyalarında ürettikleri kavramlarla tanımaya çalışmalarının sakıncalarına işaret etmiş ve onları, bu dinleri toplumda yaşayan halleriyle tanımaya ve takdir etmeye çağırmıştır. Onun bu çağırısı, dinleri birer fenomen olarak görmeyi ve aynı zamanda birer değer olduğu fikrini edinmeyi gerektirmiş, böylece dinî çoğulculuk modelinin temelleri atılmıştır.⁸⁹

Dinî çoğulculuk modelinin ve bilhassa John Hick'in dinî pluralizm hipotezinin oluşturulmasında en büyük katkıyı sağlayan Smith, bu hususta din, tarih ve kültür ilişkisine dikkat çekmektedir.⁹⁰ Smith, bir dinin tarihinde olan ve gözlemlenebilen bütün verileri, söz konusu toplumun dinî hayatının tarihi, ibadethaneleri, kutsal kitapları, kelamî sistemleri, ibadet biçimleri, hukuk ve sosyal müesseseleri, ahlak kodları ve mitlerini; kısacası nesilden nesile taşınabilecek ve tarihinin konusuna giren her

⁸⁷ Aslan, 'Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi', s. 154.

⁸⁸ Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dinî Çoğulculuk*, Ayıışı Kitapları, İst. 2000, s. 18; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 11; Yazoğlu, 'John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı', s. 28.

⁸⁹ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 31; John Hick, 'Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç', Çev. C. Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (Ed.) Cafer Sadık Yaran, Etüt Yay. Samsun 1997, içinde s. 199 vd.

⁹⁰ W. Cantwell Smith'in dinî çoğulculuk anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Foreword by John Hick, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 51 vd.; Mahmut Aydın, 'Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk', *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Derleyen: Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ank. 2005, s. 235-277; Mehmet Demirtaş, Wilfred Cantwell Smith'in Din Anlayışı, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2001, s. 54 vd.; Eugene Thomas Long, 'Cantwell Smith's Proposal For A World Theology', *Faith and Philosophy*, Vol. 4, No. 1, 1987, s. 3-11.

şeyi, birikimsel ya da büyüyen gelenek (*cumulative tradition*) olarak nitelendirilmektedir.⁹¹

Smith, dinî hayatla ilgili olguları 'iman' olarak adlandırmaktadır. Hick, dinî çoğulculuk hususunda kendisini etkileyen Smith'in 'iman' kavramına yüklediği anlama katılmakla birlikte kendi tarihsel araştırmalarına dayanarak 'iman' sözcüğünün, geleneksel Hind dinleri ailesinden ziyade sadece semitik çevrede kullanılmasından dolayı, ideal bir kavram olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda o, Smith'in manevi statüye işaret eden 'iman' terimini, bir kişinin 'Nihai Tanrısal Gerçeklikle' kurduğu ilişki olarak tanımlamaktadır.⁹²

Bundan dolayı Gerçeklik'in farklı şekillerde algılanması olağan bir durumdur. Aynı kültürel ve tarihsel alt yapıya sahip insanlar dahi, psikolojik yapı, zihni yetenek ve estetik hassasiyet bakımından tamamen farklı olabilmektedir.⁹³ Böylece Hick'e göre tarihsel olarak Nihai Gerçek, farklı dinî tecrübe akımlarında Yahve, Brahma, Vişnu, Şiva, Allah, Göksel Baba, Dharma, Tao ve Nirvana olarak somutlaşmıştır. Dolayısıyla dünyanın çeşitli ve değişik dinî gelenekleri gerçeğe mukabele etmek için farklı kanaat ve tecrübeler çerçevesinde, mitler ve semboller vasıtasıyla değişik teoloji, felsefe, kutsal tören, sanat formu, ahlak ve yaşam tarzları geliştirmişlerdir.⁹⁴

Yukarıdaki ifadelerle anlatılmak istenen şey; insanoğlunun söz konusu farklı psikolojik ve zihni yapısı, değişik dinî anlayışların ve tecrübelerin oluşmasına imkân vermektedir.⁹⁵ Söz gelişi Tevrat'ın Yahve'si, Yahudi tarihinin bir parçasıdır ve Yahudi halkıyla belli bir ilişki içerisindedir. Bir manada her dinin ulûhiyet anlayışı kendi tarihiyle bütünleşerek, o toplumun geçmiş dinî hayatı ile ilgili tarihi birikimin ayrılmaz bir parçası olmuştur.⁹⁶

⁹¹ Smith, *The Meaning and The End of Religion*, s. 139, 140, 141.

⁹² Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 30.

⁹³ Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, s. 74.

⁹⁴ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 104; John Hick, 'Religious Pluralism and Rationality of Religious Belief', *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 2, 1993, s. 246, 248.

⁹⁵ Mustafa Eren, *Felsefî Bir Problem Olarak John Hick'in Dinî Pluralizme Bakışı*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2001, 43.

⁹⁶ Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, s. 16.

Şu halde sözü edilen Nihai Gerçeklikle ilgili farklı tecrübe tarzları W.C.Smith tarafından birikimsel gelenek olarak adlandırılmaktadır. Bu gelenekler, tutarlı olarak iç ve dış unsurların zengin bileşimini oluştururlar ki, bu bileşim, onların yaşam tarzlarını, inanç yapılarını, bir takım kuralları ve yorumları, törenleri, mitleri, müzikleri, sanat formlarını, tarihi anmalar ve kahramanları içermektedir. Zira gelenekler, kendi sosyal ve kurumsal özellikleri ve eşsiz tarihleri ile dinî kültürleri oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu tür geleneklerin her biri, insanoğlunun kendi tasavvurunu da meydana getirmektedir.⁹⁷ Kısacası insanlar, büyük oranda sahip olduğu kültür tarafından şekillendirilmektedir.⁹⁸

Böylece Hick, Smith'in 'birikimsel gelenek' ve 'iman' arasında var olduğunu belirttiği ilişki sorusuna verilebilecek en iyi cevabın çoğulcu bakış açısı olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre 'kurtuluş ve özgürleşmenin' bütün geleneklerde oluşabileceğini kabul ediyorsak, niçin insanın 'Nihai Gerçeklik'le olan ilişkisinde de çoğulculuğun olması gerektiği söz konusu edilmesin? Bu anlamda Hick'e göre çoğulculuk, insan varoluşunun benmerkezcilikten gerçeklik merkezine olan manevi dönüşüm sürecidir ki, bu dönüşüm farklı şekillerde tüm önemli dinî gelenekler içinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kurtuluş ve özgürleşmenin tek bir biçimi olmayıp çoğulcu birçok şekilleri bulunmaktadır.⁹⁹

Hick, 'Diyalogdan Sonraki Adım' adlı makalesinde, bu adımı, kendi inançlarının gerçekten tek ve yegâne doğru inanç olduğu tarzındaki anlayıştan, yani onun imasıyla dinî tekelci ya da dışlayıcı tutumdan dinlerin çoğulluğu veya çeşitliliğine dayanan bir anlamda dinî çoğulculuğa geçiş olarak ifade etmektedir. Bu, ona göre farklı dinlerin yeni bir çeşit küresel din oluşturmak için birleşerek tek bir inanç meydana getirmesi değildir. Çünkü onun anlayışına göre insan olmamızın bir sonucu olarak dünya ölçeğinde oluşan büyük kültürler ve dinlerin oluşturduğu

⁹⁷ Bkz. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 154 vd.; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 31.

⁹⁸ Hick, *İnançların Gökuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, s. 43.

⁹⁹ Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 34.

çeşitlilik, ortadan kaldırılması gereken bir şey değil, kutlanması ve anlaşılması gereken bir durumdur.¹⁰⁰

Bazı yorumculara göre dinî çoğulculuk ile dinî farklılık arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Farklılık, farklı geleneklerin yan yana bir arada bulunmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte farklılık, aynı toplum içinde soyutlamacılıkla ya da görmezden gelmeyle veya korkuyla örtüşebilmektedir. Farklı geleneklere mensup bireyler, birbirlerine karşı kayıtsız kalabilir ya da birbirinden kopuk olabilirler. Oysa çoğulculuk, kayıtsız kalmanın antitezidir. Bu nedenle bu tutum, bir kişiden bir başka inanca/imana sahip bir komşusunu bilmeye, onunla yaklaşmaya ve ilişkiler inşa etmeye girişmesini istemektedir. Dolayısıyla farklılıktan çoğulculuğa yönelmek, Tanrı'nın, ait olunan dinî toplulukların sınırlarının da ötesinde bilinebileceğini ve sadece normatif teolojik iddiaların sınırlandırılmayacağını keşfetmeyi de desteklemektedir.¹⁰¹

Benzer şekilde şayet dinî farklılıktan dinî çoğulculuğa doğru giden bir hareket, Tanrı'nın tek bir gelenek tarafından tek elde tutulan bir eşya ya da obje olmadığı düşüncesine hâkim olursa veya Tanrı'nın, bir başka ifadeyle mutlak varlığın tüm beşeri tanımlama ve tasvirin de ötesinde olduğuna inanırsa, bu durumda mevcut model için yani dinî çoğulculuk için Hinduizm geleneği, zengin bir kaynaktır.¹⁰²

Dinî çoğulculuk paradigması ve tartışmaları, son dönem modern batı teolojisinin ve din felsefesi çabalarının bir ürünü ve bilhassa Hıristiyan teolojisinin bir problemi olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Onun ortaya çıkış sebepleri arasında, çoğulculuk olgusunun Hıristiyan imanının hakikatiyle ilgili teologların güven kaybına bir işaret olabilir.¹⁰³ Bu anlamda dinî çoğulculuk, 'fenomenolojik olarak, dinler tarihinin, geleneklerin ve bunların her birindeki farklılıkların çeşitliliğini gösterdiğine;

¹⁰⁰ John Hick, 'Diyalogdan Sonraki Adım', çev. Mahmut Aydın, *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, (Ed. Mahmut Aydın, Süleyman Turan), Ufuk Kitapları, İst. 2007, s. 303, 304.

¹⁰¹ Anantanand Rambachan, 'Hinduizm ve Diğer Dinlerle Karşılaşma', çev. Mustafa Alıcı, *Tek Dünya, Çok İnanç: Diyaloga Farklı Yaklaşımlar*, (Ed.) Mahmut Aydın, Süleyman Turan, Ufuk Kitap, İst. 2007, s.130.

¹⁰² Rambachan, 'Hinduizm ve Diğer Dinlerle Karşılaşma', s. 131.

¹⁰³ Mevlüt Albayrak, 'Çoğulculuğa Yönelik Serüven', *tabular rasa-felsefe&teoloji*, Eylül-Aralık 2003, Yıl:3, Sayı:9, s. 18.

felsefi olarak ise, geleneklerin farklı ve birbirleriyle rekabet eden iddialarıyla birlikte, bunlar arasındaki ilişkiyle ilgili belirli bir teoriye işaret eder'.¹⁰⁴

Son zamanlarda dinî çoğulculuk günlük hayatın o kadar içine girmiştir ki bilhassa siyasi açıdan, hiç kimse farklı dinlere mensup kimselelerin dinî inançlarını hesaba katarak onları karşısına almak istememektedir. Söz gelişi Avrupa ve Amerika toplumları gibi çok kültürlü toplumlarda, bir dinî diğer dinlere karşı savunmak önemsiz, hatta gereksiz bir durum olarak görülmektedir. Bu bağlamda günümüzde yaygın bir kanaat olarak dinî çoğulculuğu reddetmek sanki bir toleranssızlık olarak algılanmaktadır. Bilhassa liberal siyasi görüşte olanlara göre çok kültürlü bir toplumda dinlerin gerçeklik iddialarında bulunmalarını istemeyerek, tüm dinlere aynı ve eşit bir şekilde davranılması gerekmektedir.¹⁰⁵ Bir başka açıdan Hick'in dinler arasındaki hakikat iddialarıyla ilgili olarak toleranslı bir agnostisizmi önerdiği dile getirilmektedir.¹⁰⁶

Hick, dinî çoğulculuk tezi ile hem dinî tekelcilik hem de dinî kapsayıcılık modeline alternatif bir tutum önermektedir. Özellikle çalışmamızın ana konusunu oluşturan dinî tekelcilik, en fazla çoğulcular ve daha özelde de Hick tarafından kritik edildiği için, burada dinî çoğulculuğa ya da Hick'in savunduğu anlamdaki dinî çoğulculuğa yöneltilen eleştirileri kısaca görmek uygun olacaktır.

Sonuç

Çalışmamızla görüldü ki, çağdaş Batı felsefe ve teolojilerinde tartışma konusu edilen dinî çeşitlilik meselesi, bazı kavramların iyi analiz edilmesini ve yerli yerinde kullanılmasını gerekli kılmaktadır.

Esasen konuya ilişkin tartışmalar her ne kadar yaygın olarak dinî çeşitlilik başlığı altında yapılsa da, dinlerin farklılığı ve dinlerin çokluğu tabirleri ile de aynı manalar kastedilmektedir. Ancak özellikle dikkat edilmesi gereken bir husus var ki o da, dinî çokluk ile dinî çoğulculuğun büsbütün birbirinden ayrı ve farklı olduğudur. Dinî çokluk, dinî farklılık

¹⁰⁴ Hick, 'Religious Pluralism', s. 331; Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, s. 11; Yazoğlu, 'Giriş', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, s. 11.

¹⁰⁵ Köylü, 'Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)', s. 30.

¹⁰⁶ Sumner B. Twiss, 'Dinî Çoğulculuk Felsefesi: John Hick ve Onu Eleştirenlerle İlgili Eleştirel Bir Değerlendirme', *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, Derleyen ve Çeviren: Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İz Yay. İst. 2006, içinde, s. 143.

ve çeşitlilik gibi olgusal ve tabii bir duruma dikkat çekerken; dinî çoğulculuk çok genel bir anlamda tüm dinlerin teolojik düzeyde eşit olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla dinî çokluk olgusal ya da deskriptif bir tutum iken, dinî çoğulculuk normatif bir yaklaşımdır.

Özetle ifade etmek gerekirse dinî çeşitlilik veya diğer bir ifadeyle dinlerin çeşitliliği ya da çokluğu ile ilgili olara üç bakış açısı öne çıkmaktadır: Dinî tekelcilik, dinî kapsayıcılık ve dinî çoğulculuktur. Tekelci/dışlayıcı (*exclusivist*) yaklaşım olarak adlandırılan birinci teoride kişi, sadece kendi dinine bağlananların kurtuluşa ereceğini, diğer dinlerin bağlarının ise bu dini kabul etmedikçe kurtulamayacağını savunmaktadır. Bu görüş özellikle kendi dinlerinin mutlak doğruluğuna vurgu yaparak, herkesi kurtarmak endişesiyle bu hakikatten taviz verilemeyeceğini ispatlamaya çalışmaktadır. İkinci tutuma göre kurtuluş diğer dinler aracılığıyla da mümkün olabilir? Fakat kurtuluşa ulaştırılan asıl yol olarak kendi dinlerini gördükleri için bu yaklaşım inhisarcı/kapsayıcı (*inklusivist*) bakış açısı şeklinde adlandırılmaktadır. Bu yaklaşıma göre kendi dinini mutlak hakikat olarak görürken, diğer dinler de bu hakikatin kısmen temsil edildiği gibi bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Dinî çeşitliliği ya da çokluğu izah etmeye çalışan üçüncü yaklaşım ise, çoğulcu (*pluralist*) olarak bilinen teoriye göre mutlak hakikat vardır ve bir tanedir. Bütün dinleri bu mutlak hakikate ulaştırılan ve onu bu açıdan eşit derecede temsil eden farklı yollar olarak görmektedir. Bu bakımdan bu dinlerin hepsi de bağlananları kurtuluşa götüren yollardır. Oysa tüm bunlara rağmen John Hick, dinî çeşitliliği dinî çoğulculuğa indirgemektedir.

SİSTEMATİK KELAM AÇISINDAN İMAM-I AZAM EBU HANİFE'NİN AKAİD RİSALELERİNDE İMAN ESASLARI

Doç. Dr. Hasan KURT*

ÖZET

“Sistemantik Kelam Açısından İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Akaid Risalelerinde İman Esasları” adını taşıyan bu makalede, Ebu Hanife'nin iman esaslarıyla ilgili görüşleri incelenmiştir. İmam-ı Azam'ın el-Fikhü'l-ekber, el-Fikhü'l-ebzat, er-Risale, el-Âlim ve'l-Müteallim ve el-Vasiyye adlı beş eserinde dağınık ve düzensiz bir halde bulunan itikadi görüşleri, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe, kaza ve kadere iman başlıkları altında sistemli bir hale getirilerek değerlendirilmiştir. Araştırmada Ebu Hanife'nin iman esaslarıyla ilgili görüşlerinin daha doğru anlaşılmasına, O'nun kelamcılık yönüyle tanınmasına katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Allah, peygamber, ahiret, iman, Ebu Hanife

İMAN PRINCIPLES IN THE AKAID TREATISES OF İMAM-I AZAM EBU HANİFE ACCORDING TO SYSTEMATIC KALAM

ABSTRACT

In this paper, which is titled as “Iman Principles in the Akaid Treatises of İmam-ı Azam Ebu Hanife according to Systematic Kalam”, Ebu Hanife's thoughts about iman principles are examined. İmam Azam's five works of the “el-Fikhü'l-ekber, el-Fikhü'l-ebzat, er-Risale, el-Âlim ve'l-Müteallim ve el-Vasiyye” keep his thoughts in a random and scattered order. In this work they are assessed systematically under the titles as belief in Allah, angels, scriptures, messengers, hereafter, and divine providence and destiny. It is aimed in this

* Bartın Üniversitesi DKAB.

research to understand Ebu Hanife's thoughts about iman principles better, contributing to articulate his theological aspect.

Key Words: Allah, messenger, hereafter, iman, Ebu Hanife

GİRİŞ

Hicri 80/699 yılında Küfe'de doğan Ebu Hanife'nin tam adı Numan b. Sabit b. Zûta b. Mâh'tır. Hicrî 150/767 yılında Bağdat'ta vefat eden Ebu Hanife'ye dönemindeki alimler arasında önemli bir konuma sahip olması, yeni bir çığır açması, pek çok alimin onun yolunu benimsemesi gibi sebeplerle "İmam-ı Azam" lakabı verilmiştir. Aynı zamanda Irak halkının "hanife" adını verdiği yazı malzemesini sürekli yanında taşıdığından ya da sözlükte haktan ve doğru yoldan ayrılmayan anlamındaki "hanîf" kelimesinin uygunluğundan dolayı kendisine "Ebu Hanife" de denilmiştir.¹ Babasının Fars, annesinin Hint menşeli olduğu ya da kendisinin Türk asıllı olduğu gibi çeşitli milletlere nispeti rivayet edilmektedir. Bu durum babası Sabit'in çeşitli yerlerde bulunduktan sonra Küfe'ye yerleşmesi ya da büyük ve önemli bir alim olan Ebu Hanife'nin değişik milletler tarafından sahip çıkılması şeklinde açıklanabilir.² Keskin zekasıyla küçük yaşlarda Kuran-ı Kerim'i ezberleyen İmam-ı Azam, Küfe ve Basra'nın önemli alimlerinden kıraat, Arapça, edebiyat, hadis ve fıkıh gibi çeşitli dersler almış, pek çok öğrenci yetiştirmiş özellikle akaid ve cedel ilminde ilerleme kaydederek dönemindeki inkarcı ve bidatçi akımlarla mücadele edebilecek konuma yükselmiştir.³

¹ İbn Hacer, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed el-Heytemi, el-Hayrâtü'l-Hisân fi Menkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanife, Kahire 1304, s. 32; İbn Abdülber, Ebü Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, el-İntika' fi Fezâilil-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukaha: Malik b. Enes el-Asbâhi el-Medeni, Muhammed b. İdris eş-Şafii el-Muttalibi, Ebü Hanife Numan b. Sabit el-Kufî, Kahire, 1350, s. 123.

² Hamidullah, Muhammed, İslam'da Devlet İdaresi, trc. Kemal Kuşcu, İstanbul, 1963, s. 31; Uzunpostalcı, Mustafa "Ebu Hanife", DİA, İstanbul 1994, X,131; Şibay, Halim Sabit, "Ebu Hanife", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1940, IV, 25.

³ Bkz. İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968, VI, 368-369; İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed, el-Kâmil fi't-Târih, Beyrut 1979, X, 325-326; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân, nşr. İhsan

Ebu Hanife itikadi konularda Kuran ve sünnetin belirlediği temel prensipleri esas alarak Hz. Peygamber ve sahabeden intikal eden ve Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından da kabul edilen iman esaslarını savunmaya çalışmıştır. Ebu Hanife'nin akaid alanındaki bu görüşlerinin zamanla Ehl-i sünnet anlayışının şekillenmesinde önemli etkileri olmuştur. İmam-ı Azam'ın itikadi görüşleri günümüze *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Fıkhü'l-ebsat*, *er-Risale*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Vasıyye* adlı beş eseriyle ulaşmıştır. Bunlardan başka muhtelif rivayetlerle kendisine ulaşmış hadislerden oluşan müsnedler ile çeşitli tarih, fıkıh ve menâkib eserlerinde İmam-ı Azam'a ait bilgilere⁴ yer verilmektedir. Bu çalışmada Ebu Hanife'nin daha ziyade akaid risaleleri esas alınacaktır.

Bir kısım Mutezile bilginleri ile onları destekleyen bazı müsteşrikler İmam-ı Azam'ın herhangi bir eser kaleme almadığını iddia ederken⁵ bazıları da Ebu Hanife'nin önce kelamla ilgilenip daha sonra fıkıha yönelerek kelam ilmiyle meşgul olunmamasını tavsiye ettiğini⁶ ileri sürmüşlerdir. Halbuki İmam-ı Azam, eserlerinde dindeki fıkıhın ahkâmdaki fıkıhtan daha üstün olduğunu⁷ ifade etmektedir. İmam-ı Şafî (ö. 204/820) insanların kelam ilminde Ebu Hanife'ye muhtaç olduklarını vurgularken Abdülkahir el-Bağdâdî (ö.429/1037) Onu ilk kelamcı ve mezhep kurucusu

Abbas, Beyrut 1968, II,163-164; Ebû Zehra, Muhammed, Ebû Hanife Hayâtühû ve Asruhû-Ârâ'ühû ve Fıkhuh, Kahire 1947 s. 22-24; Uzunpostalcı, a.g.m. s. 131.

⁴ Bazıları şunlardır: Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, İhtilâfû Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1938; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, Menâkübü Ebî Hanife ve Sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan, Kahire 1366; Abdülhalim el-Cündî, Ebû Hanife Batalü'l-Hürriyye ve't-Tesâmüh fi'l-İslâm, Kahire 1966; el-Hârizmî, Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkübü Ebî Hanife, Beyrut 1981; Bezzâzî, Muhammed b. Şihâb, Menâkübü'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanife, Beyrut 1981; Vehbî Süleyman Gâvecî, Ebû Hanife en-Numan İmâmü'l-Eimmeti'l-Fukaha, Dımaşk ts.; el-Bağdâdî, Ebu Muhammed b. Gânim, Mecmaü'd-Damânât fi Mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanife en-Nu'mân, Beyrut 1987; Ebû Zehra, Muhammed, Ebû Hanife Hayâtühû ve Asruhû-Ârâ'ühû ve Fıkhuh, Kahire 1947.

⁵ Bezzâzî, Menâkübü'l-İmâmî'l-A'zam, s.122; Schacht J., "Abu Hanife al-Numân", The Encyclopadia of Islam, Leiden 1954, I, 123-124; Madelung W., "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in The Kitaba'l-Imam Of Abu Ubayd el-Kasım b. Sallam", Studia Islamica Paris 1970, c. XXXII, s. 233.

⁶ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkübü Ebî Hanife, s. 51-59; Bezzâzî, Menâkübü'l-İmâmî'l-A'zam, s. 136-139.

⁷ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 44.

olarak⁸ tanımlamaktadır. Bazılarına göre ise Ebu Hanife'nin kelimelerle meşguliyeti ve bidat ehli fırkalarla mücadelesi fıkıhla ilgilenmesinden sonra⁹ da devam etmiştir. Ayrıca İbnü'n-Nedim (ö.385/995),¹⁰ Ebu Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100),¹¹ Bezzazî (ö. 827/1426)¹² Taşköprüzâde (ö. 968/1561)¹³ ve Fuat Sezgin¹⁴ gibi alimler Ebu Hanife'ye ait eserler bulunduğunu kaydetmişlerdir.¹⁵ Bu rivayetlerde de görüldüğü gibi Ebu Hanife'nin hiçbir eser kaleme almadığı ya da hayatının ilk döneminde kelimelerle meşgul iken daha sonra bundan vazgeçmiş olduğu iddiası hem eserlerinde bu konudan bahseden alimlerin verdiği bilgilere hem de Ebû Hanife'nin kendi risalelerindeki görüşlerine aykırı düşmektedir. Dolayısıyla İmam-ı Azam Ebu Hanife Ehl-i Sünnet itikadının oluşmasında önemli bir yeri olan ve bu alanda üzerinde çalışılması gereken kelimeler alimlerinden biridir. Bu sebeple Onun akaid risalelerinde iman esaslarıyla ilgili dağınık ve düzensiz bir şekilde yer alan görüşlerini sistemli bir şekilde ele alarak kelami yönünün daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla böyle bir çalışma yapılmıştır.

İmam-ı Azam Ebu Hanife iman esaslarından bahsederken öncelikli olarak Cibril hadisi diye meşhur olan rivayeti nakletmektedir. Ebu Hanife'ye Alkame b. Mersed (ö.120/737), Yahya b. Ya'mer'den (ö.115/728) o da Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692) gelen bu rivayette, bir gün Cibril (a.s) dini öğretmek amacıyla Hz. Muhammed'e (sav) gelmiş, Ona iman, İslâm ve ihsanın ne demek olduğunu sormuş, Hz. Peygamber'in verdiği cevapları doğrulamıştır. Bahsi geçen rivayette Hz. Peygamber imanı: Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kadere inanmak;

⁸ Abdülkahir el-Bağdadî, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir, el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyanü'l-Firkatin'n-Naciye minhüm, Kahire 1948, s. 363.

⁹ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbü Ebî Hanife, 151-152 vd.; Bezzâzî, Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam, s. 224-225 vd.

¹⁰ İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak el-Fihrist, nşr. Rıza Teceddüt, Tahran 1971, s. 255-256.

¹¹ Ebu Yüsr Muhammed el-Pezdevî, Usûlü'd-Din, Kahire 1963, s. 4.

¹² Bezzâzî, Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam, s. 122.

¹³ Taşköprüzade, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, Miftahü's-Saâde fi Misbahî's-Siyâde fi Mevzûâtî'l-Ulûm, Kahire 1968, II, 159.

¹⁴ Sezgin Fuat, Geschichte des Arabischen Schrifttum s, E.J. Brill, Leiden 1967, III, 32.

¹⁵ Bkz. Beyazizade Ahmed Efendi, Usûlü'l-Münife li'l-İmam Ebû Hanife/ İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi görüşleri, trc. Çelebi İlyas, İstanbul 1996, s.33-36.

İslâm'ı: namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek haccetmek ve cünüplükten temizlenmek; ihsanı da: Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek¹⁶ olarak açıklamıştır. Ebu Hanife'ye göre bu esasları ikrar etmek İslam'ın tamamını kabul olduğu için bunları söyleyen kişi mümindir.¹⁷ Ebu Hanife'ye göre tevhidin aslı ve iman etmenin en doğru yolu, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesap, mizan, cennet ve cehenneme inanıp, bunların tümü haktır demektir.¹⁸ Buradan hareketle onun akaid risalelerinde düzensiz bir şekilde yer alan iman esaslarıyla ilgili bilgileri şu şekilde belirleyip incelemek mümkündür:

1-ALLAH'A İMAN

Günümüz ilmihal ve akaid kitaplarındaki Allah'a iman konusunda genel olarak; Allah inancı, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın varlığının delilleri, Allah'ın isim ve sıfatları gibi başlıklar yer almaktadır. Allah'a iman, Yüce Allah'ın varlığına ve birliğine kemal sıfatlarla mevsuf olup aciz ve noksan sıfatlardan münezzehe olduğuna inanmak şeklinde tarif edilmektedir. Yüce Allah'ın vücud, kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefetün lil-havadis, kıyam bi nefsihi gibi zatî; hayat ilim, semî, basar, irade kudret, kelam ve tekvin gibi subutî sıfatları vardır ki bunların hepsi ezeli ve ebedidir.¹⁹ İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Allah'a iman konusundaki görüşlerini şu başlıklar altında değerlendirmek mümkündür:

1.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Ebu Hanife'ye göre Yüce Allah, sayı bakımından değil, ortağı olmaması yönüyle birdir. O, doğurmamış ve doğurulmamıştır. O'na hiçbir şey denk değildir. O yarattıklarından hiç birine benzemez. Allah isimleri, zatî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve var olacaktır. Allah diğer şeylere benzemeyen bir şey'dir. Allah'ın varlığı cisim, cevher ve araza ben-

¹⁶ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 45.

¹⁷ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 46. Bu rivayette İslam'ın tanımında geçen "cünüplükten temizlenmek" ifadesi sahih hadis kitaplarında zikredilen Cibril hadisinde bulunmaktadır, bkz. Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 1; Tirmizî, "İmân", 4.

¹⁸ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s.70.

¹⁹ Bkz. Kılavuz, Ahmet Saim, İslam Akadi ve Kelama Giriş, İstanbul 1997, s. 50-99; Kılavuz, İlmihal: İman ve İbadetler, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000, I, 81-91.

zemez, O'nun zıddı, eşi ve benzeri yoktur.²⁰ Allah kullarından bir şey talep etmez ancak kullar Allah'tan isterler. Allah'ın kullar üzerindeki hakkı kendisine kulluk etmeleri, hiç bir şeyi O'na ortak koşmamalarıdır. Böyle yaptıklarında kullar Allah'tan bağışlanma ve sevap beklerler.²¹

Ebu Hanife Allah'ın varlığı ve birliği konusunu İhlas suresindeki ayetlerin anlamını esas alarak açıklamakta ardında da Allah'ın birliği konusunda tecsim ve teşbihe kayanların görüşlerini şöyle eleştirmektedir:

Bir Yahudi'ye kime ibadet ettiği sorulursa Allah'a ibadet ediyorum, der. Kendisine Allah sorulduğunda ise O'nu insan şeklinde yaratılmış olan oğlu Üzeyir olarak tanımlar. Hâlbuki böyle inanan kimse Allah'a iman etmiş olmaz. Aynı şekilde bir Hıristiyan'a, kime ibadet ettiği sorulursa o da Allah'a ibadet ediyorum, der. Kendisine Allah sorulduğunda O'nu İsa'nın bedeninde veya Hz. Meryem'in rahminde olabilen bir varlıkmış gibi anlatır. Hâlbuki böyle inanan kimse de Allah'a iman etmiş olmaz.²² Zira Allah'ın birliğine inandığı halde Allah'ın çocuk edindiğini iddia eden kimsenin durumu, ölü asla ihtilam olamayacağı halde, ölünün ihtilam olduğunu söyleyen kişi gibidir.²³ Bundan başka Mecusi'ye de, kime ibadet ettiği sorulduğunda o da Allah'a ibadet ediyorum, der. Kendisine Allah sorulduğunda onun ortağı, eşi ve çocuğu olan bir varlık olduğunu söyler. Böyle inanan bir kimse de, Allah'a inanmış olmaz. Bütün bunlardan her birinin nitelikleri ve ibadetleri farklı olmalarına rağmen Allah'ı bilmemeleri ve inkârları birdir. Görüldüğü gibi burada Ebu Hanife tevhid haricindeki Allah'ın birliğiyle ilgili görüşlerin hepsini Allah'ı bilmeme ve inkar olarak nitelendirmektedir. Bundan sonra konuya şöyle bir örnekle açıklık getirmektedir:

Mesela, üç kişi var, bunlardan biri kendisinde, dünyada benzeri olmayan beyaz bir inci olduğunu söylediği halde bir kara üzüm tanesini göstererek bunun inci olduğuna yemin ediyor. İkinci kişi de kendisinde dünyada eşi olmayan bir inci olduğunu söyleyerek bir ayva gösteriyor ve

²⁰ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 70-71; bkz. İhlas 112/1-4.

²¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 64.

²² Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 39.

²³ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s.28.

bunun bir inci olduğuna yemin edip insanlarla tartışmaya giriyor. Üçüncüsü ise benzeri olmayan incinin kendisinde olduğunu söyleyerek bir çamur parçası gösterip bunun bir inci olduğuna dair yemin ederek bahse giriyor. Bu üç kişi de sıfatları farklı olmasına rağmen gerçekte hiçbiri inciyi bilmedikleri hususunda birleşmişlerdir. İşte böylece onların sözlerinden iki veya üç ilaha ibadet ettikleri anlaşılır. Oysaki bir olarak vasıflanan Allah'a ibadet, onların taptıklarından başka bir şeydir. Zira Yüce Allah Kuran'da (Ey Peygamber): "De ki: "Ey inkârcılar, Ben sizin taptıklarınıza tapmam, Benim taptığıma da sizler tapmazsınız"²⁴ buyurmuştur.²⁵

Netice itibariyle İmam-ı Azam Ebu Hanife akaid risalelerinde Allah'ın varlığı ve birliği konusunda özellikle ihlas suresinin mealinden hareketle tevhid prensibine vurgu yapmaktadır. Birden fazla ilah anlayışını benimseyen her türlü inanışın Allah'ı bilmeme ve inkar hususunda birleştiklerini belirtmektedir. Müminlerin böyle kişilerle, Kâfirun suresinde de ifade edildiği gibi, inanç ve ibadet ayrılığı olduğunu vurgulamaktadır.

1.2. Allah'ın Sıfatları

Ebu Hanife'ye göre Yüce Allah, kendisini Kuran-ı Kerim'de nasıl anlatmışsa ancak bu sıfatlarla bilinir. Hiçbir kimsenin Allah'ın şanına uygun bir şekilde hakkıyla ibadet etmeye gücü yetmez. İnsan sadece Allah'ın ve peygamberinin bildirdiği ölçüde Allah'a ibadet eder.²⁶ Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olduğunu söyleyen veya bundan şüphe eden kimse Yüce Allah'ı inkâr etmiş olur.²⁷ İmam-ı Azam'ın sıfatlar konusundaki bu genel açıklamalarından sonra onun görüşlerini Allah'ın zatî, fiilî ve haberî sıfatları başlığı altında şöyle incelemek mümkündür:

1.2.1. Allah'ın Zatî Sıfatları

Ebu Hanife'ye göre Allah'ın zatî sıfatları şunlardır: Hayat, kudret, ilim, semî, basar ve irade. İlim, kudret, kelâm, tekvin ve fiil de Allah'ın ezeli sıfatlarıdır. Yani O ilmiyle sürekli olarak bilir, kudretiyle daima

²⁴ Kâfirûn 109/1-3.

²⁵ Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 40.

²⁶ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 75.

²⁷ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 70.

kadirdir, kelâm ile konuşur, tekvin ile devamlı yaratıcıdır.²⁸ Allah birdir, hiç bir şeye muhtaç değildir. Allah daima hayat sahibi, diri olan, kadir, duyan, gören ve bilendir.²⁹ “Allah Musa’ya hitap etmişti”³⁰ ayetinde buyrulduğu gibi Musa (as.) Allah’ın kelâmını işitmiştir. Bununla birlikte Hz. Musa ile konuşmadan önce de Yüce Allah’ın kelâm sıfatı vardır. Allah, Musa ile konuştuğunda ezeli sıfatı olan kelâm ile konuşmuştur. Aynı şekilde Allah yaratmadan önce de ezelde yaratıcıdır.

Allah’ın zati sıfatları yaratılmış olanların sıfatlarına benzemez. Yani O bilendir, kadirdir, görendir, işitendir ve konuşandır ama bunların hiç birisinde insanların sıfatlarına benzemez. Çünkü insanlar, organlar ve harflerle konuşur. Allah ise uzuv ve harflere gerek duymadan konuşur. Harfler yaratılmıştır ama Allah’ın kelâmı yaratılmış değildir.³¹ Yüce Allah kudretiyle kadir, ilmiyle âlim, mülkü ile maliktir. Allah bütün hadiseleri meşietiyile takdir edip ilmi ile dilemiştir.³²

Ebu Hanife burada Allah’ın zati sıfatlarını hayat, kudret, ilim, semi, basar, irade, kelim ve tekvin olarak belirlemiştir. Günümüz din kitaplarında ise aynı sıfatlar Allah’ın subutî sıfatları başlığı altında incelenmektedir. Zati sıfatlar başlığı altında İmam-ı Azam’ın pek fazla değinmediği vücud, kıdem, beka, muhalefetün lil-havadis, vahdaniyet, kıyam bi nefsihi sıfatları yer almaktadır. Ebu Hanife subuti sıfatlara bir başlık altında değil de bazı ayetlerin açıklamalarını yaparken değinmektedir. Böyle bir durum Ebu Hanife’nin itikadi görüşlerinin zaman içinde teknik olarak farklı başlıklar altında tasnif edildiğini göstermektedir. Ebu Hanife bu konuda Allah’ın sıfatlarını sınıflandırmadan daha ziyade, onların ezeli oluşu ve mahlukatın sıfatlarına benzemeyişi üzerinde durmaktadır.

1.2.2. Allah’ın Fiilî Sıfatları

Ebu Hanife’ye göre Allah’ın fiilî sıfatları, tahlik, terzik, inşa, ibda, sun’ ile diğer fiilî sıfatlardır. Allah’ın isim ve sıfatlarından hiçbiri yaratılmadığı ya da sonradan olmadığı için Yüce Allah’ın fiilleri de sonradan

²⁸ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 70.

²⁹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 75.

³⁰ Nisa 4/164.

³¹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 71.

³² Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 64.

yapılan işler gibi mahlûk değildir.³³ Mesela Yüce Allah, rızıklandırmadan önce de rızık vericidir.³⁴ Yüce Allah mahlûkatı aciz ve zayıf oldukları halde güçleri olmaksızın yaratmıştır. Onların yaratıcı ve rızıklandırıcısı “Sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren, daha sonra da diriltten Allah'tır”³⁵ ayetine göre belirgindir.³⁶ Yüce Allah, kullarına karşı çok lütfkârdır, adildir, kulun hak ettiği sevabı kat kat fazlasıyla verir. Yüce Allah kulunu, işlediği günahtan dolayı adaletinin gereği olarak cezalandırdığı gibi lütfuyla da bağışlayabilir.³⁷ Mahlûkat yaratılmadan önce, herhangi bir yer ve mekân yok iken de Allah var olduğu için O her şeyin yaratıcısıdır, istediği her şeyi sıfatlarıyla dilemiştir.³⁸ Ebu Hanife Allah'ın fiili sıfatlarını belirli bir başlık altında inceleme yerine onlardan yeri geldikçe bahsetmektedir. Ebu Hanife'nin delil gösterdiği bazı ayetler şunlardır:

Yüce Allah, “Andolsun, Allah, sana o ağacın altında biat ederlerken mü'minlerden razı olmuştur”³⁹ buyurmuştur. Bu ayete göre Allah, müminlerden razı olmuştur. “Dilediğinizi işleyin”⁴⁰ ayeti Allah'ın tehdidini gösterir. “Semud milletine, doğru yolu göstermiştik, ama onlar körlüğü, doğru yolda gitmeye tercih ettiler”⁴¹ ayeti onlara hidayeti göstermiş ve açıklamıştık, demektir. “De ki: “Gerçek Rabbinizdendir.” Dileyen inansın, dileyen inkar etsin”⁴² ayeti ise bu konu da va'îd ifade eder. “Cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etmeleri için yaratmışımdır”⁴³ ayeti benim birliğimi kabul etsinler anlamına gelmektedir. Buna göre hayrı, şerri, zararlısı ve faydalısı ile bütün bu fiillerin hepsi Allah'ın takdiriyle gerçekleşmektedir.⁴⁴

³³ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 70.

³⁴ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74.

³⁵ Rum 30/40.

³⁶ Ebû Hanife, el-Vasiyye, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 89.

³⁷ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 75.

³⁸ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 63-64.

³⁹ Fetih 48/18.

⁴⁰ Fussilet 41/40.

⁴¹ Fussilet 41/17.

⁴² Kehf 18/29.

⁴³ Zariyat 51/56.

⁴⁴ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 64.

Ebu Hanife'nin konuya delil olarak gösterdiği bazı ayetler de şunlardır: “Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?”⁴⁵; “Eğer biz onlara melekleri indirsek, ölümler onlarla konuşsa ve her şeyi karşılımlarına toplasaydık, Allah dilemedikçe, yine de inanmazlardı; fakat onların çoğu bunu bilmiyorlar”⁴⁶; “Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse inanamaz”⁴⁷; “Rabbin dileyseydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı. Rabbinin, “Andolsun ki cehennemi hem cinlerden, hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım” sözü kesinleşti.”⁴⁸; And olsun ki, her ümmete: “Allah'a kulluk edin, azdırıclardan kaçının” diyen peygamber göndermişizdir. Allah içlerinden kimini doğru yola erıştirdi, kimi de sapıklığı haketti”⁴⁹; “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁵⁰ Yâni Allah, takdiri ile dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Hz. Şuayb (a.s.) şöyle söylemişti: “Şuayb, onlara: “İstemezsek de mi? Allah bizi dininizden kurtardıktan sonra ona dönecek olursak, doğrusu Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimizin dilemesi bir yana, dininize dönmek bize yakışmaz. Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Biz yalnız Allah'a güvendik. Rabbimiz! Bizimle milletimiz arasında hak ile Sen hüküm ver, Sen hükmedenlerin en hayırlısı” dedi.”⁵¹; Hz. Nuh şöyle dedi: “Allah sizi azdırmak isterse, ben size öğüt vermek istesem de faydası olmaz. O, sizin Rabbinizdir, O'na döndürüleceksiniz” dedi”⁵² Keza Yüce Allah şöyle buyurur: “Kadın Yusuf'a karşı istekli idi; Rabbi'nden bir işaret görmeseydi Yusuf da onu isteyecekti. İşte ondan kötülüğü ve fenalığı böylece engelledik. Doğrusu o bizim çok samimi kullarımızdan-

⁴⁵ Yunus 10/99.

⁴⁶ Enam 6/111.

⁴⁷ Yunus 10/100.

⁴⁸ Hud 11/118-119.

⁴⁹ Nahl 16/36.

⁵⁰ İnsan 76/30.

⁵¹ A'raf 7/89.

⁵² Hud 11/34.

dır”⁵³ Aynı şekilde Yüce Allah: “And olsun ki Süleyman’ı denedik, hükümlerini zayıf düşürdük; sonra eski haline döndü”⁵⁴ buyurmuştur.⁵⁵

Ebu Hanife Allah’ın fiili sıfatları konusuyla ilgili tahlik, terzik, inşa, ibda, sun’ ile diğer bazı fiili sıfatları ele almıştır. O’na göre bütünüyle Allah’ın fiili sıfatları da ezeldir. Fiili sıfatlardan Allah’ın rızık vermesi, ceza ve mükafat vermesi, razı olması, gazab etmesi, hidayet vermesi, yaratması ve peygamber göndermesi gibi bazılarını zikretmiştir. Bu konuda daha ziyade fiili sıfatların ezeli oluşu üzerinde durup Yüce Allah’ın rızık vermeden önce de rızık verici olması gibi fiilleri yaratmadan önce de yaratıcı olduğunu vurgulamıştır. Allah’ın fiili sıfatları konusunda fazla tartışmaya girmeden ilgili ayetleri delil göstermekle yetinmiştir.

1.2.3. Haberî Sıfatlar

Ebu Hanife’ye göre Allah’ın eli, yüzü ve nefsi vardır fakat Kuran’da bu sıfatların nasıl olduğu açıklanmamıştır. Kaderiye ve Mutezile’nin söylediği gibi Allah’ın eli, O’nun kudreti ya da nimetidir, denilemez. Böyle bir durumda Allah’ın sıfatı inkâr edilmiş olur. Allah’ın eli, gazabı ve rızası nasıl olduğu bilinmeyen sıfatlarındandır.⁵⁶ Yüce Allah, kendisini Kuran’da nitelendirdiği gibi tavsif edilir. Allah’ın gazabı cezalandırması, rızası da sevabıdır, denilemez. O’nun eli, kulların elleri üzerindedir, fakat bu el insanların eline benzemez. Allah’ın yüzü, de yaratıklarının yüzüne benzemez. O’nun nefsi yarattıklarının nefsi gibi değildir. O, bütün el, yüz ve nefislerin yaratıcısıdır. Bu sebeple Yüce Allah “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, iştendir, görendir”⁵⁷ buyurmaktadır.

Ebu Hanife’ye göre alimlerin “yed” kelimesi dışında Allah’ın sıfatlarını Farsça söylemeleri caizdir. Allah’ın yakınlık ve uzaklığı mesafe olarak değil keramet ve zillet manasındadır. İtaatkâr bir kul, Allah’a nasıl olduğu bilinmeksizin yakın, isyan eden bir kul da aynı şekilde Allah’tan uzaktır. Yakınlık, uzaklık ve yönelmek, yalvaran kula göredir.⁵⁸ Aşağı tarafın rubûbiyet ve ulûhiyet vasfı ile ilgisi olmadığı için Allah’a dua

⁵³ Yusuf 12/24

⁵⁴ Sad 38/34.

⁵⁵ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 65-66.

⁵⁶ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 71.

⁵⁷ Şura 42/11.

⁵⁸ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 76.

ederken yukarıya doğru yönelinir. Nitekim bir hadiste şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber'e siyah bir cariye getiren kişi, benim üzerime mümin bir köle azad etmek vacip olmuştu, bunu azad etsem olur mu? diye sorar. Hz. Peygamber de cariyeye sen mümin misin diye sorunca câriye evet diye cevap verir. Daha sonra Hz. Peygamber Allah nerede, diye sorunca, câriye de semayı gösterir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu câriye mümindir, azat edebilirsin⁵⁹ buyurur.⁶⁰ Bu sebeple Rabbim semada mı yoksa arzda mıdır bilmiyorum, diyen kimse kâfir olur. Aynı şekilde Allah arş üzerindedir diyen ancak arş semada mı yoksa arzda mıdır? Bilmiyorum, diyen de böyledir.⁶¹

Ebu Hanife'ye göre Allah'ın ihtiyaç duymaksızın arş üzerine istivası ve istikrarı vardır, arşını ve diğer şeyleri korur. Eğer Allah'ın buna ihtiyacı olsaydı, yaratılmışlar gibi âlemi yaratma ve düzenlemeye gücü yetmezdi. Oturmak veya karar kılmaya ihtiyaç duysaydı arşın yaratılmasından önce Allah'ın nerede olduğu sorusu sorulabilirdi ki Yüce Allah bundan münezzehtir.⁶² Görüldüğü gibi Ebu Hanife haberi sıfatlar konusunda tenzihçi bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Allah'ın eli, yüzü, nefsi, gazabı, rızası, arşa istivası vardır fakat bu sıfatların nasıl olduğu bilinmez. Bu sıfatlara Allah ve resulünün bildirdiğinden başka bir anlam yüklemek onları inkar anlamına gelir. Aynı şekilde Allah'a yakınlık ve uzaklığın da nasıl olduğu bilinemez, O'na dua ederken uluhiyet ve rububiyet vasfının gereği semaya doğru dua edilir.

2-MELEKLERE İMAN

Ebu Hanife'ye göre melekler bir takım özelliklerinden dolayı insanlara oranla Allah'tan daha çok korkarlar ve O'na daha çok itaat ederler. Özelliklerinden biri onların elçilikle üstün kılınmaları ile Allah korkusu, sevgisi ve bütün güzel ahlâk ile başkalarından üstün yaratılmalarıdır. İkinci bir özellik, onların akli hayrete düşüren başka hadiseleri görebilmeleridir. Üçüncü özellik, onların musibet anında feryat etmemeleridir. Bu gibi sebepler onları günahlardan alıkoymaktadır.⁶³

⁵⁹ Müslim, "Mesacid", 33; Ebu Davud, "Salat", 167.

⁶⁰ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 57.

⁶¹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 55.

⁶² Ebû Hanife, el-Vasiyye, s. 88

⁶³ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 20

Ebu Hanife meleklerin ve bizim yakınlarımızın bir olması, fakat onların insanlara nazaran Allah'tan daha çok korkmalarını şöyle bir misalle anlatır: Eşit seviyede yüzme bilen iki kimse var. İkisi de suyu bol, şiddetli akıntılı bir nehre geliyorlar. Bunların biri suya girme konusunda çok cesaretliyken diğeri ise korkuyor. Yahut aynı hastalıktan muzdarip olan iki hastadan biri, kendisine getirilen çok acı bir ilacı içmekte cesur davranırken diğeri ise korku duyuyor. İşte bu konudaki kıyas buna benzer.⁶⁴

Ebu Hanife'ye göre meleklerin işlemeleri farz olan ameller, insanların yapması farz olan amellerden farklıdır. Meleklerle farz olan ve bizden önceki ümmetlere de farz kılınmış olan şeyler de, bize farz kılınanlardan farklıdır. Sema ehlinin imanı, önceki ümmetlerin imanı ve bizim imanımız ise hepsi birdir. Zira hepimiz yalnızca Allah'a iman ve ibadet ettik. Aynı şekilde kâfirlerin küfrü ve inkârı bir fakat ibadetleri farklıdır.⁶⁵ Şeytan, mümin kuldun imanını baskı ve zorla alamaz. Bununla birlikte kul imanını terk ederse, Şeytan da onun imanını alabilir.⁶⁶

Vahiy vasıtasıyla bilgi sahibi olunabilen bir konu olması sebebiyle, kelimî eserlerde sem'iyat ya da nübüvât başlıkları altında incelenen meleklerle iman konusunda Ebu Hanife'nin eserlerinde fazla bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte Ebu Hanife elçilik vazifeleri olması Allah'tan daha fazla korkup O'nu sevmeleri, insanların göremedikleri olağanüstü hadiselerle şahit olmaları gibi günahlardan alıkoyan özellikleri sebebiyle, meleklerin insanlardan üstün olduklarını belirtmiştir. Melekler, iman ve yakın bakımından müminlerle aynı olmakla beraber müminlere nazaran Allah'tan daha çok sakınırlar.

3-KİTAPLARA İMAN

Ebu Hanife, Kur'an dışındaki ilahî kitap ve sahifelerden bahsetmemiş ve Kelamullah konusunu da Kur'an-ı Kerim bağlamında ele almıştır.

Ebu Hanife'ye göre Kuran-ı Kerim, Allah'ın kelimî olup mushaflarda yazılmış, kalplerde yer tutmaksızın saklanmış, dil ile okunan ve Hz. Peygamber'e indirilmiş bir kitaptır. İnsanların Kuran-ı Ke-

⁶⁴ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 21.

⁶⁵ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 39.

⁶⁶ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 76.

rim'i okuyuşu ve yazması yaratılmıştır fakat Kuran mahlûk değildir. Allah'ın Kuran'da Hz. Musa ve diğer peygamberler ile firavun ve İblis hakkında verdiği haberlerin hepsi Allah kelâmıdır. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların sözleri mahlûktur. Kuran Allah'ın kelâmıdır, ezeli ve kadimdir.⁶⁷

Diğer bir ifadeyle Kuran, Yüce Allah'ın yaratılmamış kelâmı, vahyi, tenzili, ilâhî zatının aynı olmayan, zatından da ayrı düşünilemeyen kelâm sıfatı olarak tanımlanır. Mushaf'taki mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi insanlar tarafından yapılmış şeyler olduğundan yaratılmıştır. Yazılar, harfler, kelimeler ve işaretler insanların anlama ihtiyacından dolayı manaya işaret eden şeylerdir. Allah'ın kelâmı ise zatıyla kaim olup, manası bu delalet edici işaretlerle anlaşılır. Bu sebeple Allah kelâmının mahlûk olduğunu söyleyen bir kimse kâfir olur. Yüce Allah daima kendisine ibadet edilendir. Kelâmı ise zatından ayrılmaksızın okunan, yazılan ve ezberlenen şeydir.⁶⁸

Ebu Hanife'ye göre kelâm manasında Kuran ayetlerinin hepsi de fazilet ve üstünlük bakımından birbirine eşittir. Bununla birlikte bazı Kuran ayetlerinde zikir ve zikredilen şeyin fazileti söz konusudur. Ayete'l-Kürsi buna örnek verilebilir. Bu ayetlerde anlatılan şey Allah'ın yüceliği, büyüklüğü ve sıfatlarıdır. Burada hem zikir, hem de zikredilen şeyin fazileti olarak iki güzellik bir araya gelmiştir. Kâfirlerin kıssalarında olduğu gibi bazı ayetlerde ise sadece zikir fazileti vardır. Bu ayetlerde geçen şeylerin bir fazileti yoktur, çünkü söz konusu olan kâfirlerdir. Aynı şekilde Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsi de büyüklük ve üstünlükte eşit olup aralarında herhangi bir farklılık yoktur.⁶⁹

4-PEYGAMBERLERE İMAN

Ebu Hanife'nin akaid risalelerinde peygamberlere iman konusuyla ilgili belirlenebilen görüşler şu şekilde ele alınabilir:

4.1. Peygamberlerin Özellikleri

Ebu Hanife'ye göre Allah'ın gönderdiği peygamberler farklı dinlere mensup değillerdir. Onlardan hiçbiri kendi kavmine, kendisinden önce gelmiş olan peygamberlerin dinini terk etmeyi emretmemiştir. Çün-

⁶⁷ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 70-71.

⁶⁸ Ebû Hanîfe, el-Vasiyye, s. 88-89.

⁶⁹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 76-77.

kü bütün peygamberlerin dini birdir. Bununla birlikte her peygamber kendi şeriatına davet etmiş, kendinden önceki resullerin şeriatına uymalarını istememiştir. Çünkü peygamberlerin şeriatları çok ve çeşitlidir. Bundan dolayı Yüce Allah Kuran-ı Kerim'de, "Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık; eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı"⁷⁰ buyurmuştur. Burada Allah, bütün peygamberlere tevhit dinini tebliğ etmelerini, dinleri tek olduğu için de bundan ayrılmamalarını emretmiştir. Nitekim Yüce Allah, "Allah Nuh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Sana vahy ettik; İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya da buyurduk ki: "Dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin"⁷¹ buyurmuştur.⁷² Başka ayetlerde de, "Senden önce gönderdiğimiz her peygambere: "Benden başka tanrı yoktur, Bana kulluk edin" diye vahy etmişizdir"⁷³; "Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur"⁷⁴ buyurulmaktadır. Bütün bunlar gösteriyor ki Allah'ın dini asla değiştiremez.⁷⁵

Ebu Hanife'ye göre bir peygamberin peygamberliği de Yüce Allah'ın ihsanıyla bilinir. Şöyle ki peygamber Allah'a imana çağırılmış olsa da, Allah kişinin gönlüne çağırmanın peygamber olduğu bilgisini yerleştirmese hiç bir kimse peygamberin hak ve doğru söylediğini anlayamaz. Bunun için Yüce Allah "Sen, sevdiğini doğru yola erdirmezsin, ama Allah, dilediğini doğru yola erdirtir"⁷⁶ buyurmaktadır. Eğer Allah'ı bilmek, sadece peygamberler aracılığıyla olsaydı, insanlar üzerindeki Allah'ı bilme nimeti, Allah'tan değil, peygamberlerden gelmiş olurdu. Hâlbuki gerçekte Allah'ı bilme nimetini peygambere ihsan eden de yine Allah'tır. Netice itibarıyla peygamberi insanlara tanıtır tasdik ettirmesi, Allah'ın onlar için bir nimeti ve lutfudur.⁷⁷

Bizler de peygamberlerin iman ettikleri her şeye iman ederiz. Bununla birlikte iman ve ibadetlerin sevabı konusunda onların bize üstün-

⁷⁰ Maide 5/48.

⁷¹ Şura 42/13.

⁷² Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 16.

⁷³ Enbiya 21/25.

⁷⁴ Rum 30/30.

⁷⁵ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 17.

⁷⁶ Kasas 28/56.

⁷⁷ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 41.

lükleri vardır. Çünkü Yüce Allah peygamberleri, diğer insanlardan peygamberlik yönüyle, sözlerini, namazlarını, evlerini ve bütün her şeylerini, üstün kılmıştır. Bu sebeple Yüce Allah, bize onlara verdiği sevap gibi sevap vermediği zaman zulmetmiş olmaz. Zulüm, hakkımızın karşılığını vermemesi durumunda söz konusu olur. Bununla birlikte Allah'ın, hakkımızı tam olarak verip bizi memnun etmesinden sonra, peygamberlere daha çok ihfanda bulunması zulüm olmaz. Önder oldukları ve Allah'ın emin kulları oldukları için nebî ve resullerin, dünyadaki bütün insanlara üstünlükleri vardır. İbadet, Allah korkusu, huşu ve Allah yolundaki sıkıntılara katlanmak hususunda hiç bir kimse onların seviyesine ulaşamaz. Aynı şekilde bütün insanlar, Allah'ın izni ve onların vesilesiyle doğru yola ulaşır dualarıyla cennete gireceklerdir.⁷⁸

Ebu Hanife'ye göre bütün peygamberler küçük, büyük günah, küfür ve çirkin durumlardan uzaktır. Bununla birlikte peygamberlerin sürçme ve hataları olabilir.

Peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri haktır. Rivayetlerde belirtildiği üzere İblis, Firavun ve Deccal gibi Allah düşmanlarından olmuş ve olacak hallere mucize de, keramet de denmez. Bu, ancak onların isteklerini yerine getirmedir. Çünkü Allah, düşmanlarının isteklerini, onları derece derece azaba çekmek ve sonunda cezalandırmak şeklinde yerine getirir. Onlar da buna aldanarak azgınlık ve küfürde sınır tanımazlar. Peygamberlerin şefaati haktır.⁷⁹

Ebu Hanife peygamberlerden örnek vererek dinin akaid ve fıkıh bölümlerini birbirinden ayırır. O'na göre dinin aslı hiçbir zaman değişmez fakat fıkıh alanıyla ilgili hükümler zamanla değişebilir.

4.2. Hz. Muhammed (sav)

Ebu Hanife'nin akaid risalelerinde Hz. Peygamberle ilgili şu bilgiler bulunmaktadır:

Hz. Peygamber'in anne ve babası İslâm'dan önce ölmüşlerdir. Kasım, Tâhir ve İbrahim Allah Resulünün oğulları, Fatıma, Rukiye, Zeynep ve Ümmü Gülsüm de kızlarıdır.⁸⁰ Hz. Muhammed (sav), Allah'ın sevgili ve seçilmiş kulu, resulü ve nebisidir. O hiç bir zaman puta tapmamış, bir

⁷⁸ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 21-22

⁷⁹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74-75.

⁸⁰ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 77.

an bile Allah'a ortak koşmamıştır. O, küçük büyük hiç bir günah işlememiştir.⁸¹

Ebu Hanife'ye göre tevhid dinine inanıp da Hz. Muhammed'i inkâr etme söz konusu olmaz. Eğer böyle bir şey olursa o kimseyi Allah'ı inkâr eden, Allah'ı bildiği konusunda yalancı kimse sayarız. Hz. Muhammed'i inkâr eden kimsenin Allah'ı inkâr ettiği neticesine varılır. Çünkü Allah'ı inkâr eden Hz. Muhammed'i de inkâr etmiş olur. Nitekim Hıristiyanlar, tek olan, oğul edinmeyen, Allah'ı inkârlarından dolayı onun, üç ilâhın üçüncüsü olduğuna inanmışlardır.⁸² Aynı şekilde Yahudiler de hiçbir şeye muhtaç olmayan, eşi ve benzeri olmayan, mülkün gerçek sahibi olan Allah'ın insan şeklinde, fakir, eli bağlanmış, Uzeyr'in de O'nun oğlu olduğuna inanmışlardır. Ateşe tapıp, güneş ve aya secde edenler de bunun benzeridir. Halbuki Kuran'da, "Ayetlerimizi ancak inkarcılar bile bile tanımazlar"⁸³; "Hayır; Rabb'ine and olsun ki, aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip, sonra senin verdiğin hükmü içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar."⁸⁴ buyrulur. Buna göre Allah'ı bilen fakat Hz. Muhammed'i inkâr eden kimsenin, Allah'ı inkâr ettiğine, Hz. Muhammed'i inkâr etmesini delil gösteririz.

Ebu Hanife bu konuda şöyle bir örnek de verir: Meselâ bir adam günümüze göre yirmi kilo ağırlığındaki bir yükü taşıyabileceğini söylerken onun iki kiloyu bile taşımaktan aciz olduğunu görürsek yirmi kiloyu taşımada daha çok aciz olacağını anlarız. Aynı şekilde Allah'ın hak olduğuna inanıyorum ama bu kişiyi O'nun yarattığını kabul etmiyorum, diyen kimsenin de yalancı olduğu hemen anlaşılır. Zira o kimse gerçekten Allah'a inanmış olsaydı, bütün her şeyi O'nun yaratmış olduğunu da bilirdi. Diğer bir örnek de yakınında yanan bir kandil ile aynı uzaklıkta yanan büyük bir ateş olan kimse, kandili gördüğünü ve ancak yanan kocaman odunları görmediğini söylerse, onun ne kadar yalancı olduğu

⁸¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74.

⁸² Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 26.

⁸³ Ankebut 29/47.

⁸⁴ Nisa 4/65.

anlaşılır. Çünkü kandilin yandığını gören kimse mutlaka yanmakta olan büyük ateşi de daha çok görür.⁸⁵

Ebu Hanife'ye göre Allah'ın resulü olduğunu bildiği halde bir kimsenin, Hz. Peygamber'in ölümünü veya işkence çekmesini istemesi mümkün değildir. Bu durum, birisini bütün insanlardan daha çok sevdiğini söylemesine rağmen aynı zamanda onu elleriyle öldürmek, etini yemek istemesine benzer. Allah'a ve Hz. Muhammed'e iman ettiğini söyleyen kimse, Hz. Peygamber için o bir Arap'tır, fakirdir gibi bir ayıp ve kusur arama çabası içinde olmaz.⁸⁶ Allah ve Resulü mümin nazarında daima ayıp ve kusurlardan uzaktır. Yüce Allah, Kuran'da, "Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur"⁸⁷ buyurarak resulünün makamının yüksekliğini onu bütün insan ve cinlerin önderi, kıldığını belirtmiştir. Bunun için Kuran-ı Kerim'de "Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden menederse ondan geri durun"⁸⁸ buyurulmuştur.⁸⁹

Hz. Peygamberin şefaati, günahkâr müminler ve onlardan büyük günah işleyip cezayı hak etmiş olanlar için hak ve sabittir.⁹⁰

Miraç haberi hakır, bunu reddeden sapık bir bidatçidir.

Deccal'ın, Yecüc ve Mecüc'ün ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, Hz. İsa'nın gökten inmesi ve sahih haberlerde bildirilen kıyamet alâmetlerinin hepsi de hakır.⁹¹

Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi, Hz. Ebû Bekir sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman daha sonra da Hz. Ali'dir. Allah onlardan razı olsun. Onlar doğruluk üzere, doğruluktan ayrılmayan, ibadet eden kimselerdir. Hepsine sevgi ve saygı duyarız. Hz. Peygamber'in ashabının hepsini sadece hayırla anarız.⁹² "İyilik işlemekte önde olanlar, karşılıklarını almakta da önde olanlardır Naim cennetlerinde Allah'a en çok yak-

⁸⁵ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 27.

⁸⁶ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 27.

⁸⁷ Nisa 4/80

⁸⁸ Haşr 59/7.

⁸⁹ Ebû Hanife, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 28.

⁹⁰ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 75.

⁹¹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 77. Bkz. Ebû Hanife, er-Risale, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 80.

⁹² Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 73.

laştırmış olanlar işte bunlardır.”⁹³ ayeti bu hususu ifade eder. Buna göre önceliği olan kişiler daha faziletlidir. Her mümin ve takva sahibi onları sever, buğz edenler ancak münafık ve kötü kimselerdir.

Hz. Aişe de Hz. Hatice'den sonra kadınların en faziletlisi, müminlerin annesi,⁹⁴ zinadan uzak, Rafizîlerin iftira ve iddialarından münezzehtir. Kim ona zina isnadında bulunursa, kendisi zina mahsulüdür.⁹⁵

5- AHİRET GÜNÜNE İMAN

Ebu Hanife ahirete iman konusunda kendisine ulaşan rivayetlere de geniş yer vererek şöyle der: Bana bir zat, Minhal b. Amr'dan O da İbn Abbas'tan rivayet etti: Hz. Peygamber: “Ümmetimin en kötülere ben cehennemde değil, cennette olacağım, diyenlerdir”⁹⁶ buyurdu. Aynı şekilde, bana Ebû Zübeyr'dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber: “Ümmetimin müteelli olanların vay haline,” buyurdu. Müteelli kimdir diye sorulunca: “Onlar, falanca kimse cennette, filanca kimse de cehennemdedir, diyenlerdir.”⁹⁷ Bana Nafi'nin ona da İbn Ömer'in naklettiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah kıyamet günü hüküm verinceye kadar, ümmetimin birilerinin cennette veya cehennemde olduğunu söylemeyiniz.” Bana, Ebân, ona da el-Hasan'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber: “Yüce Allah şöyle buyurmuştur: Kıyamet günü Ben kullarım hakkında hükmedip, yerlerine göndermeden, siz onları cennet veya cehenneme göndermeyin.”⁹⁸

Ebu Hanife bu konudaki başka bir rivayeti de şöyle nakleder: Bana Hammâd, İbrahim'den, o da İbn Mesud'dan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber: “Kim İslâm'a sonradan kötü bir şey sokarsa helak olur, bidat çıkaran sapıklığa düşer, sapıklığa düşen de cehennemdedir.” buyurmuştur.⁹⁹ Bize Hammad, ona da İbrahim'in bildirdiğine göre, İbn Mes'ud: “Şüphesiz en şerli şeyler sonradan ortaya çıkarılan şeylerdir. Sonradan ortaya konan her şey bid'attir; her bid'at ise dalalet, her dalalet de cehennemdedir” demiştir.

⁹³ Vakıa 56/10-12.

⁹⁴ Ebû Hanife, el-Vasiyye, s. 89-90

⁹⁵ Ebû Hanife, el-Vasiyye, s. 91.

⁹⁶ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 57

⁹⁷ Bkz. Buhari, “Sulh”, 10.

⁹⁸ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 58.

⁹⁹ Bkz. Buhari, “İ'tisam”, 5.

Ebû Hüreyre'nin (ra) rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber: "İsrail oğulları yetmiş iki fırkaya ayrıldı, ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacak. En büyük cemaat ötesinde hepsi ateştedir." buyurmuştur.¹⁰⁰

Kıyamet günü mizanla amellerin tartılması, Hz. Peygamber'in havzı, kıyamet günü hasımlar arasında, iyilikler alınarak kısas ve hesaplaşma olması haktır. İyiliklerin bulunmaması durumunda kötülüklerin alınması caiz ve gerçektir.¹⁰¹ Mizan haktır. "Kıyamet günü doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi kadar olsa bile yapılanı ortaya koyarız. Hesap gören olarak Biz yeteriz."¹⁰² ayeti bunu gösterir. İnsanın amel defterini okuması da haktır. "Kitabını oku, bugün, hesap görücü olarak sen kendine yetersin"¹⁰³ ayeti bunun delilidir.¹⁰⁴

Ebu Hanife'ye göre kabirde münker ve nekir meleklerinin sorguları, kabirde ruhun cesede iadesi gerçektir. Bütün kâfirler ve isyan eden müminler için kabir sıkıntısı ve azabı vardır.¹⁰⁵ Kabir azabı, münker ve nekir suali hakkında hadisler rivayet edilmiştir. Kabir azabını bilemem diyen kişi helak olmuş Cehmiyye gibi olur. Böyle bir durumda, Allah'ın kabir azabını belirttiği "Kendilerine iki defa azap edeceğiz"¹⁰⁶ ve "Zulmedenlere, şüphesiz, bundan başka da azap vardır;"¹⁰⁷ ayetlerini inkâr etmiş olur. Ben ayete inanıyorum, ama tefsir ve teviline inanmıyorum, derse de kâfir olur. Zira Kuran'da, tevilî tenzilinin aynı olan ayetler vardır ki bunu kim inkâr ederse o kâfir olur.¹⁰⁸

Ebu Hanife'ye göre Cennet ve Cehennem şu anda yaratılmıştır, ebediyen de yok olmayacaklardır. Huriler de ebediyen ölmezler. Yüce Allah'ın cezası ve sevabı ebedîdir.¹⁰⁹ Allah Kuran'da cennet nimetlerini "Bitip tükenmeyen ve yasak da edilmeyen bol meyveler"¹¹⁰ olarak anlat-

¹⁰⁰ Tirmizi, "İman" 18; İbn Mace, "Fiten", 17.

¹⁰¹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 75.

¹⁰² Enbiya 21/47.

¹⁰³ İsrâ 17/14.

¹⁰⁴ Ebû Hanife, el-Vasiyye, s. 90-91.

¹⁰⁵ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 76.

¹⁰⁶ Tevbe 9/101.

¹⁰⁷ Tur 52/47.

¹⁰⁸ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 57.

¹⁰⁹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 75-76.

¹¹⁰ Vakıa 56/32.

maktadır. Cennet ehli cennete ve cehennem ehli de cehenneme girdikten sonra cennet ve cehennem yok olacaktır diyen kimse orada ebedî kalışı inkâr ettiği için, kâfir olur.¹¹¹ Cennet ve Cehennem ehli için yaratılmıştır. Allah müminler için Cenneti yarattığını “Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış”¹¹² ayeti ile kâfirler için de Cehennemi yarattığını “İnkâr edenler için hazırlanmış”¹¹³ ayeti bildirmiştir. Allah Cennet ve Cehennem’i mükafat ve ceza için yaratmıştır.¹¹⁴ Bu konuda günahlar, mümine zarar vermez, günah işleyen kimse Cehennem’e girmez, dünyadan mümin olarak ayrılan kimse, fasık da olsa Cehennem’de ebedî kalacaktır, gibi sözler söylenemez.¹¹⁵

Ebu Hanife’ye göre Allah insanları ölümünden elli bin sene sonra geçen günde; ceza, sevap ve hakların edası için diriltir. “Çünkü kıyamet muhakkak gelecektir. Onda hiçbir şüphe yoktur ve şüphesiz Allah, kabirlerdeki kimseleri diriltecektir”¹¹⁶ ayeti bu hususa işaret etmektedir.

Cennetliklerin de Yüce Allah’a benzetme ve herhangi bir yön olmadan kavuşmaları haktır.¹¹⁷ Müminler Cennet’te Allah’ı herhangi bir uzaklık olmaksızın, benzetme ve keyfiyet olmadan baş gözleriyle göreceklendir.¹¹⁸ Aynı şekilde cennette komşuluk ve Allah’ın önünde bulunma durumu da nasıl olduğu bilinmeyen şeylerdir.¹¹⁹

6- KAZA VE KADERE İMAN

Ebu Hanife’nin akaid risalelerinde bu konuyla ilgili verdiği bilgiler şu başlıklar altında incelenebilir:

6.1. Kaza ve Kader

Ebu Hanife’ye göre kaza, kader ve dileme, Allah’ın keyfiyeti bilinemeyen sıfatlarından. Allah yok olanı, yokluğunda o haliyle de bilir, yarattığı zaman onun nasıl olacağını da bilir. Var olanı, varlığında var olarak bilir, onun yok olması halinde nasıl yok olacağını da bilir. Allah

¹¹¹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 63.

¹¹² Ali İmran 3/133; Hadid 57/21.

¹¹³ Bakara 2/24; Ali İmran 3/131.

¹¹⁴ Ebû Hanife, el-Vasiyye, s. 90-91.

¹¹⁵ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74.

¹¹⁶ Hacc 22/7. Bkz. Tirmizi, “Kader” 17.

¹¹⁷ Ebû Hanife, el-Vasiyye, s. 90

¹¹⁸ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 74.

¹¹⁹ Ebû Hanife, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 76.

ayakta duranın ayakta duruşunu, oturduğu zaman da oturuşunu bilir. Bütün bu durumlarda Allah'ın ilminde ne bir değişme, ne de sonradan olma bir şey meydana gelmez. Değişme ve uyuşmazlık, sadece yaratılanlarda olur. Allah, eşyayı herhangi bir şeyden yaratmamıştır. O, eşyayı takdir ederek oluşturmuştur. Allah, eşyayı var oluşundan önce, ezelde de bilmektedir. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve levhi mahfuz'daki yazısı olmadan, dünya ve ahirette hiçbir şey gerçekleşmez. Allah'ın levhi mahfuz'daki yazısı, hüküm olarak değil, nitelik olarak yazılıdır.¹²⁰ Hayırın ve şerrin takdiri de Allah'tandır. Eğer bir kimse hayır ve şerrin takdirinin Allah'tan başkasından olduğunu söylerse, o kimse Allah'ı inkâr ve tevhid inancını iptal etmiş olur.¹²¹

Yüce Allah, kaleme yazmasını emretmiş, kalem de “ne yazayım ya Rabbi” deyince Allah da ona kıyamete kadar olacak şeylerin hepsini yaz,” demiştir.¹²² “İnsanların yaptıkları her şey kitaplarda kayıtlıdır. Küçük ve büyük, hepsi satır satırdır.”¹²³ ayetleri bunu belirtmektedir.¹²⁴ Hz. Peygamber (sav): “Sizden herhangi birisinin ana karnında yaratılması, kırk gün nutfe, sonra bir kan pıhtısı, sonra bunun gibi bir parça et olarak devam eder. Bundan sonra Allah'ın gönderdiği bir melek onun rızkını, ecelini, saîd veya şaki olacağını yazar. Allah'a yemin ederim ki, kişi, Cehennemle kendi arasında bir zira mesafe kalıncaya kadar cehennemliklerin işlerini yapar, daha sonra ilâhi yazı onu geçer. Başka bir kimse de cennet ehlinin amelini yapar, cennetle arasında bir zira mesafe kalmışken cehennem ehlinin işlerini yapar sonra da ölür ve cehenneme girer”¹²⁵ buyurmuştur.¹²⁶ Ebu Hanife burada Allah'ın dilemesini, kaza ve kaderi nasıl olduğu tam bilinmeyen sıfatlar olarak tanımlar. Bu konuyu daha ziyade nasslardaki bilgilerden hareketle Allah'ın bilmesi, takdir etmesi ve nitelik olarak levhi mahfuzdaki yazısıyla açıklar.

¹²⁰ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 72.

¹²¹ Ebû Hanîfe, el-Vasiyye s. 87-88

¹²² Bkz. Tirmizi, “Kader”, 17; Ebu Davud, “Sünne”, 16.

¹²³ Kamer 54/52-53.

¹²⁴ Ebû Hanîfe, el-Vasiyye, s. 90.

¹²⁵ Bkz. Buhari, “Bedü'l-Halk”, 6; Ebu Davud, “Sünne”, 16.

¹²⁶ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 49.

6.2. İnsanın Fiilleri

Ebu Hanife'ye göre kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri kendi kespleridir ve onların yaratıcısı ise Yüce Allah'tır. Bu fiillerin hepsi Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile gerçekleşir. İman ve küfür de kulların kendi fiilleridir. Allah, inkar edeni, küfrü esnasında kâfir olarak bilir. O kimse daha sonra iman ederse, imanını esnasında mümin olarak bilir, ilmi ve sıfatı değişmeksizin onu sever.¹²⁷

İnsanın kendisiyle kötülük işlediği istitâat, iyilikleri işlemesine uygun olarak yaratılmıştır. Kul, Allah'ın iyilikte kullanılmasını emrettiği istitâatı kötülüğe yöneltmesinden dolayı ceza görecektir.¹²⁸ Bu noktada istitâat fiilden önce ve sonra değil fiille beraberdir. Eğer istitâat fiilden önce olursa kul ihtiyacı anında Allah'tan müstağni olur. Bu ise "Allah zengindir, siz ise fakirsiniz"¹²⁹ ayetine uygun olamaz. İstitâatin fiilden sonra olması ise eylemin güç ve iktidarsız olmasını gerektireceğinden bu mümkün değildir.¹³⁰ Görüldüğü gibi Ebu Hanife fiilleri insanın kesbi Allah'ın da yaratması, ilmi, dilemesi, hükmü ve kaderi olarak açıklar. Burada kulun kendisine iyilik yapmak için verilmiş olan istitâati kötü yolda kullanmasından dolayı sorumlu olduğunu söyler.

6.3. Allah'ın İradesi

Ebu Hanife'ye göre bütün ibadetler, Allah'ın emri, sevmesi, istemesi, ilmi, dilemesi, kazası ve takdiri ile vacip kılınmıştır. Bütün günahlar da Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve dilemesi ile olmakla beraber, rızası ve emri değildir.¹³¹ Allah, nafile ibadetler gibi, emretmemiş olduğu bir şeyden razı olabilir. Allah'ın bir şeyi emrettiği halde ondan razı olmaması durumu olmaz. Çünkü Allah emrettiği her şeyden razı olur. Allah kullarına küfür ve masiyet gibi razı olmadığı şeyler için azab eder. Allah onlar hakkında dilediği için azap eder. Çünkü Allah kullarında asi için masiyeti, kâfir için küfrü dilediği halde, küfür ve masiyet dolayısıyla cezalandırır. Yani Allah, onlara İslâm'ı emretmiş, sonra onlar için küfrü dilemiştir. Allah'ın dilemesi emrini geçmiştir.

¹²⁷ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 73.

¹²⁸ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 48.

¹²⁹ Muhammed 47/38.

¹³⁰ Ebû Hanîfe, el-Vasiyye s. 89-90.

¹³¹ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ekber, s. 73.

Allah'ın dilemesi, rızası ve emrettiği hususta taat ile amel eden kimse için, Allah'ın rızası vardır. Allah'ın emrettiğine aykırı amel işleyen kimse her ne kadar O'nun dilemesi ile işlemişse de bu işte Allah'ın rızası yoktur, O'na karşı günah işlemiş olur. Günah ise Allah'ın rızasına aykırıdır. Allah, kullarını, razı olmadığı küfürden dolayı azaba çeker.¹³² Fakat onların taatı terk etmeleri ve masiyet işlemelerinden dolayı azap etmeye rızası vardır.

Allah, insanlar için küfrü de imanı da dilemiştir. Aynı şekilde kâfirler için küfrü, zina edenler için zinayı, hırsızlık edenler için hırsızlığı, ilim erbabı için ilmi, hayır sahipleri için de hayrı dilemiştir. Allah, kâfirleri yaratmadan önce onların kâfirler ve sapıklar olmasını dilemiştir. Allah kâfirleri yaratmaya razı olduğu şeyden dolayı azaba uğratar. Çünkü Allah, küfrü yaratmaya rızası olduğu halde onlara küfürlerinden dolayı azab eder. Fakat Allah'ın bizatihi küfre rızası yoktur. Allah onlar hakkında diler, ama razı olmaz. Çünkü Allah İblis'i yaratmıştır, İblis'i yaratmaya rızası var, fakat İblis'in kendisine rızası yoktur. Allah, içkiyi ve domuzu yaratmıştır. Onları yaratmaya rızası olduğu halde kendilerine rızası yoktur. Allah içkinin kendisine rıza gösterse idi, onu içen Allah'ın razı olduğu şeyi içmiş olurdu. Fakat onun içkiye ve küfre, İblis'e ve fiillerine rızası yoktur. Fakat bizzat Hz. Muhammed'e rızası vardır. Yahudilerin "Allah'ın eli bağlıdır"¹³³ sözüne Allah'ın rızası yoktur.¹³⁴

İnsanların amelleri farzlar, fazilet ve isyan olmak üzere üç kısma ayrılır. Farzlar, Allah'ın emri, dilemesi, sevgisi, rızası, kazası, kudreti, ilmi, başarılı kılması, yaratması ve Levh-i Mahfuz'da yazması iledir. Fazilet olan ameller Allah'ın emri olmayan farzlar dışındaki işlerdir. Fazilet olan ameller Allah'ın dilemesi, sevgisi, rızası, kaza ve kaderi hükmü, ilmi, başarılı kılması, yaratması ve Levh-i Mahfuz'da yazması sonucunda gerçekleşir. Masiyet olan amellerde Allah'ın emri, muhabbeti, rızası ve başarılı kılması olmadan; O'nun dilemesi, kazası, takdiri, hıızlanı, ilmi ve Levh-i Mahfuz'da yazması gerçekleşir.¹³⁵

¹³² Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 59.

¹³³ Bkz. Maide 5/64.

¹³⁴ Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, s. 60.

¹³⁵ Ebû Hanîfe, el-Vasiyye s. 88.

Ebu Hanife Allah'ın iradesi konusunu Allah'ın emri, istemesi, ilmi, dilemesi, kazası ve takdiri ile açıklar. Günahlar Allah'ın emri ve razı olduğu şey değildir. Ancak günahlar Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve dilemesi ile olur. Allah emrettiği şeylerden razıdır ancak nafîle ibadet gibi emretmediği şeylerden de razı olabilir, razı olmadığı şeyleri cezalandırır.

SONUÇ

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin akaid risalelerinde dağınık bir şekilde zikredilen itikadi görüşlerinin iman esasları başlığı altında sistemli bir şekilde değerlendirilmesiyle şu sonuca varılmıştır:

Ebu Hanife Allah'ın varlığı ve birliği konusunda İhlas suresinden hareketle tevhid prensibine vurgu yapmaktadır. Birden fazla ilah anlayışını benimseyen her türlü inanış Allah'ı inkar hususunda aynı olurken müminler inanç ve ibadet bakımından bunlardan farklıdır.

Allah'a iman O'nun sıfatlarını bilmekle gerçekleşir. Allah'ın zatî sıfatları hayat, kudret, ilim, semî, basar, irade, kelam ve tekvindir ki bunlar günümüz kitaplarında genel olarak subutî sıfatlar başlığı altında incelenir. İmam-ı Azam vücud, kıdem, beka, muhalefetün lil-havadis, vahdaniyet, kıyam bi nefsihi gibi sıfatlara yeri geldikçe bazı ayetlerin açıklamalarında değinmektedir.

Allah'ın fiilî sıfatları konusunda tahlik, terzik, inşa, ibda, sun' ile diğer bazı fiilî sıfatları incelemiştir. Ebu Hanife Allah'ın sıfatları konusunda sınıflandırma yapmaktan daha ziyade onların ezeli oluşu ve mahlukatın sıfatlarına benzemeyişi üzerinde durmaktadır.

Haberî sıfatlar konusunda tenzihçi bir yaklaşım sergileyen Ebu Hanife'ye göre Allah'ın eli, yüzü, nefsi, gazabı, rızası, arşa istivası gibi sıfatlarının nasıl olduğu bilinmez. Bu sıfatlara Allah ve resulünün bildirdiğinden başka bir anlam yüklemek onları inkar anlamına gelir.

Ebu Hanife'nin eserlerinde meleklerin müminlere benzer ve üstün yönlerinden başka fazla bir bilgi yer almamaktadır.

Kitaplara iman konusunda Kuran'ın mahlûk olmadığını, onun Allah kelâmı olup ezeli ve kadim olduğunu vurgulanmaktadır. O'na göre Allah kelâmının yaratılmış olduğunu söyleyen kişi kafir olur.

Ahirete iman konusunda yeniden dirilme, Allah'a kavuşma, rü'yetullah, mizan, hesap, amellerin tartılması, amel defteri, kabir azabı, sorgu melekleri, haşır, huri, cennet ve cehennemın şu anda yaratılmış ve ebedi olduğu gibi konular ele alınmıştır.

Ebu Hanife'ye göre haklarında Allah hüküm verinceye kadar herhangi birisinin cennetlik ve cehennemlik olduğuna hükmedilemez.

Kabir azabını cennet ve cehennemde ebedi kalışı inkar eden kişi kafir olur. Bidat çıkarıp dalalet düşen kişi de cehennemdedir.

Peygamberlerin sürçme ya da hataları varsa da onlar küçük ve büyük günahlar ile çirkin hallerden uzaktır.

Peygamberlerin mucizeleri ile velilerin kerameti haklıdır.

Mümin Hz. Muhammed'i inkâr edemez, O'nun sıkıntı çekmesini veya ölmesini isteyemez, böyle bir durum Allah'ı da inkâr etme anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber'in şefaati, Miraç olayı ve kıyamet âlâmetleri haklıdır, bunları kabul etmeyen ehl-i bidat olur. Peygamberlerden sonra fazilet sırlaması, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali kadınlardan da Hz. Hatice ve Hz. Ayşe şeklindedir. Her mümin bunları sever ancak münafık ve kötü kimseler onları sevmez, iftira eder.

Ebu Hanife'ye göre Allah'ın dilemesini, kaza ve kaderi, keyfiyeti bilinmeyen sıfatlardır. Kaza ve kader; Allah'ın bilmesi, takdir etmesi ve nitelik olarak levhi mahfuzdaki yazısıyla açıklanır. O'na göre fiiller insanın kesbi Allah'ın da yaratması, ilmi, dilemesi, hükmü ve takdiri ile gerçekleşir. İnsan kendisine iyilik yapmak için verilmiş olan istitaati kötü yolda kullanmasından dolayı sorumludur. Allah'ın iradesi: Allah'ın emri, ilmi, dilemesi, kazası ve takdiridir. Allah günahları emretmez bundan da razı olmaz. Bununla birlikte günahlar Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve dilemesi ile olur. Allah emrettiği şeylerden razı olurken nafîle ibadet gibi emretmediği bazı şeylerden de razı olabilir.

Ebu Hanife'nin beş eserindeki iman esaslarıyla ilgili bu bilgiler günümüz kitaplarındaki ilgili bölümlerle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Buna göre İmam-ı Azam ehli sünnet itikadının oluşmasına

zemin hazırlamakla birlikte itikadi görüşleriyle günümüzde hala büyük ölçüde etkisini sürdüren önemli bir kelam alimidir.

SİRÂCÎ'NİN MANZUM KIRK HADİS TERCÜMESİ

Alim YILDIZ*

ÖZET

Arap ve İnan edebiyatında Hz. Peygamberle ilgili oluşturulan edebi türlerden biri olan kırk hadislere Türk edebiyatında da oldukça rağbet edilmiştir. Türk edebiyatında daha çok manzum şekliyle görülen bu türün önemli örnekleri bulunmaktadır.

Bu makalede kimliğini tespit edemediğimiz Sirâcî isimli şairin manzum kırk hadisi ele alınmıştır. İki bölümden oluşan makalenin ilk bölümünde Sirâcî'nin kırk hadisi incelenmiş; ikinci bölümünde ise, metnin orijinal hali verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Türk edebiyatı, şiir, Sirâcî, kırk hadis.

SİRÂCÎ'S POETİC EXPLANATION OF FORTY HADİTH

ABSTRACT

It has become traditional in eastern civilizations to produce Works containing forty hadith since the second century of the Islamic calendar. Turkish literature had yielded some outstanding examples in this tradition.

In this article, we studied Forty Hadith of Sirâcî. The article consist of two chapter. In the first chapter, we studied Forty Hadith of Sirâcî. In the second chapter, the original text of Sirâcî's Forty Hadith has been given.

Key Words: Turkish Literature, Poem, Sirâcî, Forty Hadith,

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi - Sivas.

GİRİŞ

Hız. Peygamber'le ilgili manzum edebî türlerden biri manzum kırk hadis tercümeleridir. Arap ve İran edebiyatlarıyla kıyaslandığında Türk edebiyatındaki manzum kırk hadis tercümelerinin çokluğu dikkat çeker. Öyle ki Müslüman milletlerin hiç birinde, büyük sanatkarlar, Türkçede olduğu kadar, manzum kırk hadis tercüleriyle uğraşmamış ve Türkçedeki kadar bol eser vermemişlerdir¹. Hız. Peygamber'le ilgili diğer manzum edebî türlerde olduğu gibi bu türe de şairlerimiz oldukça rağbet etmişlerdir. Edebiyatımızda, XV. yüzyılda görülmeye başlayan manzum kırk hadis tercümesi² günümüzde de hâlâ ürün vermeyi sürdürmektedir³.

Edebiyatımızda kırk hadis türü Arapça ve Farsça'dan yapılan tercümelemlerle başlamıştır; bilhassa bu konuda iki eser önemlidir. Bunlardan ilki İmam-ı Nevevî'nin mensur olarak meydana getirdiği Arapça kırk hadis, diğeri ise Molla Câmî'nin Farsça olarak kaleme aldığı manzum kırk hadistir. Özellikle Molla Câmî'nin manzum tercümesi Ali Şir Nevâî'den başlayarak Fuzulî, Nâbî gibi birçok şairimiz tarafından Türkçeye aktarılmıştır⁴.

Her ne kadar manzum kırk hadis tercümelemleri sayı itibariyle tam olarak tespit edilememişse de bir fikir vermesi açısından yüzyıllara göre bir tasnif yapılabilir⁵.

XV. asırda meydana getirilen manzum üç tane manzum hadis tercümesi bulunmaktadır. Bunlar 1412'den sonra yazıldığı düşünülen Kemal Ümmî (ö. 1475)'nin [Kırk Armağan], İlahî mahlasını kullanan Şeyh Abdullah (ö. 1491)'ın bir kırk hadisi ile Ali Şir Nevâî (ö. 1501)'nin Molla Camî (ö. 1492)'den tercüme ettiği manzum kırk hadisidir.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Öğretim Üyesi.
¹ Arap ve İran edebiyatında yapılan Kırk Hadis çalışmaları ile ilgili bkz. Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ankara 1991.
² Kırk hadislerle ilgili geniş bilgi için bkz. Abdülkadir Karahan, *a.g.e.*
³ Bkz. Bilal Kemikli, *Türk İslam Edebiyatı Giriş*, Bursa, 2010, 128; Mustafa Özçelik, "Çağdaş Edebiyatımızda Manzum Hadisler", *Diyanet Aylık Dergi*, Şubat 2011, Sayı: 242, s.54-55.
⁴ Bu eserin Türkçe çevirileri için bkz. Ahmet Sevgi, *Molla Câmî'nin "Erba'in"i ve Manzum Türkçe Tercümelemleri*, Konya 2000.
⁵ Bu tasnifle ilgili bkz. Abdülkadir Karahan, *a.g.e.*, s. 131-301; Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, İstanbul 2000, s. 97-191.

Türk edebiyatının altın çağı olan XVI. asırda, biraz da Molla Camî'nin tesiriyle, kırk hadis türünde bir artış görülmektedir. Bu yüzyılda on üç adet manzum hadis tercümesi yapılmıştır. Önemli kırk hadis yazarları şunlardır: Hazînî, Usûlî, Emîr Muhaddis Mukaddes, Merdümî, Nev'î, Abdülmecid b. Nasûh, Âşık Çelebi, Lâtîfî, Mecdî, Âlî'dir. Bunlardan Fuzûlî, Nev'î, Usûlî, Âlî gibi şâirlerin manzum tercümeleri oldukça dikkat çekicidir.

XVII. asra gelindiğinde manzum kırk hadis türünde bir önceki asra göre bir duraklama görülmektedir. Bu yüzyılda yapılmış yedi tane manzum kırk hadis tercümesi vardır. Bu tercümeler; Seyyid Kadri, Hâkânî, Feyzî-i Kefevî, Kemâleddin Mehmed, Fethî-i Karamânî, Âmikî ve Okçuzâde Mehmed isimli şairler tarafından kaleme alınmışlardır.

XVIII. asra ait sekiz adet manzum tercüme bilinmektedir. Bu tercümeler; Hasan b. Ali, Urfalı Nabî, Osmanzâde Tâib, İsmail Belîğ, Antakyalı Münif, İbrahim Hanif, Nüzhet Ömer ve Müfid İsmail tarafından yapılmıştır.

Köstendili Süleyman Şeyhî, Hikmet ve Tayyibzâde Mehmed Zühdi ise XX. asırda kırk hadis tercümesi yapan üç şairdir.

Bunların dışında hangi asırda yaşadığı bilinmeyen Vehbî isimli bir şairle kim tarafından yazıldığı tespit edilemeyen üç ayrı manzum tercüme daha bulunmaktadır.

XX. asırda bu türde eser veren şair yok denecek kadar azdır. Enver Tunçalp'ın 1001 hadis tercümesi ile Necip Fazıl'ın *Esselam* isimli kitaplarında yer alan manzum 101 hadis tercümesi bu asırda kaleme alınan tercümelere aittir. Bu iki tercüme diğer hece vezniyle yapılmış olmaları yönünden diğer yüzyıllardaki tercümelere farklıdır.

XXI. yüzyılda yapıldığı bilinen manzum tek tercüme ise Alim Yıldız'a aittir⁶.

Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis'i

Sivas Ziyabey Kütüphanesi no: 57'de kayıtlı bir mecmua içerisinde yer alan bir manzum kırk hadis tercümesi bulunmaktadır. Toplam yedi varaktan müteşekkil olan bu tercüme, Sirâcî mahlasını kullanan bir şaire aittir.

⁶ Bkz. Alim Yıldız, *Kırk Hadis*, Sivas 2006.

Şuarâ tezkirelerinde Sirâcî mahlasını kullanan üç şaire yer verilmektedir⁷. Bunlardan ilki 1363'de doğan ve 1453'te vefat eden Fatih'in de hocası olan müderris Sirâceddin Mehmed Efendi'dir.

Divân-ı Humâyun hocalarından kadı Antepli Sirâceddin Efendi ise Sirâcî mahlasını kullanan bir diğer şairdir. 1759'da İstanbul'da vefat etmiş ve Vefâ'da medfundur⁸.

Sirâcî mahlasını kullanan bir diğer şair ise Sultan I. Ahmed (ö. 1617) döneminde yaşamış olan Germiyanlı Sirâcî Çelebi'dir.

Tezkirelerde verilen bilgilerden bu şairlerin kırk hadis tercümesi yaptığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Yazma kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalarda da Sirâcî adına kayıtlı herhangi bir esere tesadüf edilememiştir.

Bu yüzden makalemize konu olan Sirâcî'nin kimliği hakkında şu an için bir şey söyleyebilmemiz de mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte metinde kullanılan kelimelerden yola çıkarak, şairin XV veya XVI. yüzyılda yaşadığı söylenebilir. Eğer bu eser Sirâcî mahlasını kullandığını bildiğimiz bu üç şairden birine aitse, Fatih'in hocası olan Sirâceddin Mehmed Efendi'ye ait olmalıdır.

Aruzun “Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün” kalıbıyla ve mesnevî nazım şekliyle yazılan bu tercüme şair tarafından Mustafa isminde bir paşa için kaleme alınmıştır.

Kendi içerisinde üç ana kısımdan oluşan bu tercüme, kırk hadis tercümelerine kadar bir 40 beyitlik bir giriş, 80 beyitlik kırk hadis tercüme kısmı ve 15 beyitlik bir sonuç kısmından oluşmaktadır.

Besmeleyle eserine başlayan şair hamdele kısmında Allah'ın nimetlerini saymaktan aciz olduğunu itiraftan sonra salveyle devam eder. Kırk hadis tercümelerinin yapılmasına sebep olan, “Ümmetimden herkim dinî işleriyle ilgili kırk hadis ezberlerse..” diye başlayan hadise⁹ telmihte bulunarak, kıyamet gününde şefaate edeceği inancıyla kırk hadis tercümesini meydana getirdiğini söyler.

⁷ Bkz. Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (hzl. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı) Ankara 2001, C. I, s. 417. *Sicill-i Osmânî*, C. III, s. 10.

⁸ Bkz. Sadık Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâsı*, Ankara 1994, s. 157-158.

⁹ Benzer hadisler için bkz. Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, II/246, Hadis no: 2465; Suyûtî, *Câmiü's-sagîr*, II/524, Hadsî no: 8636-8637.

*Her ki z abt eyler hadîs-i erba'în
Lâ cerem 'afv eder anı ol Mu'în*

*Hem rivâyetdir ki der Şâh-ı enâm
Erba'îni kim ki hıfz etse tamâm*

*Hûb şûretlerde şekl olur cemî'
İssına olur kıyâmetde şefî'*

Bundan sonra Türkçe bir kırk hadis tercümesi meydana getirdiğini söyleyen şair, kaleme almış olduğu bu tercümede yer alan hadislerin Buharî ve Müslim'den alındığını söyleyerek, her hadisi iki beyitle tercüme ettiğini ifade eder.

*Pes Buhârî ile Müslim'den şarîh
Erba'în aldım bi-isnâdin şahîh*

*Her hadîsi iki beyt-ile ey cân
Nazm edüp kıldım me'ânisin beyân*

Şâir, hadisleri Buharî ve Müslim'den aldığını söylemesine rağmen bu hadislerden bir kısmı ifade olunan kaynaklarda yer almamaktadır. Bununla birlikte, tercümede kullandığı hadislerin sahih hadis kaynaklarından olması Sirâcî'nin hadis ilmine vukufiyetini göstermektedir.

Bundan sonra tercümeyle başlayan şair, önce hadisin Arapça metnini verdikten sonra, iki beyitte tercümesini yapmıştır. Şairin tercümesini yaptığı hadislerin tamamına yakını ahlaka ait hadislerdir.

Şairin tercüme ettiği ilk hadis “Allah, suretlerinizi ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar” hadisi, son hadis ise, “Mü'min, komşusu açken kendi karnını doyurmaz” hadisidir.

Bundan sonra on beş beyit tutarındaki son kısma geçen şair,

*Hoş tamâm etdim hadîs-i erba'în
'Avn edüp ben bendesine ol mu'în*

beytiyle dua faslına başlar. Okuyucudan dua talebinde bulunan şair, mahlasını da bir beyitte şöyle anar.

*Kim ki bu nazmı görürse ey Hudâ
Aña ilkâ et k'ede baña du'â*

*Ben Sirâcî kul için her şâliha
Fetḥ-i ilhâm ed k'okuya Fâtîha*

Bazı aruz kusurları olmakla birlikte dil rahat anlaşılabilir bir sadeliktedir.

Sonuç

Kimliğini ve ne zaman yaşadığını tam olarak tespit edemediğimiz Sirâcî mahlasını kullanan şairin kaleme almış olduğu bu manzum kırk hadis tercümesi literatürde şimdiye kadar bilinmeyen bir tercümedir.

Şair, hadis tercümelerine geçmeden önce 40 beyitlik bir giriş yapmış ve bu kısımda eserini kimliğini tespit edemediğimiz Mustafa Paşa için kaleme aldığını söylemiştir. Tercümenin metodundan da bahseden şair, her bir hadisi iki beyitle tercüme ettiğini ve tercüme esas aldığı hadislerin Buharî ve Müslim'de yer aldığını söylemiştir. Kullandığı hadislerin kaynaklarıyla ilgili yaptığımız araştırmada bu hadislerden 17 tanesinin Buharî ve Müslim'de yer aldığı diğer 23 hadisin ise Tirmizî, Ebû Dâvud, Taberânî, Beyhakî, Kuzaî gibi farklı hadis kaynaklarında bulunduğu tespit edilmiştir. Tercümede yer alan 16. ve 37. Hadisler, hadis kaynakları içerisinde bulunmamıştır. Bunlardan ilki Mevlanâ'nın Mesnevi'sinde, diğeri ise Molla Camî'nin kırk hadisi içerisinde yer almaktadır.

Her bir hadisi iki beyit ile tercüme eden şair, tercümelerden sonra 15 beyitlik bir dua kısmında mahlasını da söylemiştir. Bu itibarla eser, toplam 135 beyitten meydana gelen bir mesnevidir.

Tercümenin dili oldukça sadedir. Bazı aruz kusurları bulunmasına rağmen şiir açısından da başarılıdır.

Metin¹⁰

¹⁰ Sivas Ziyabey Kütüphanesi, no: 057, yk. 199b-206a.

Bismillâhirrahmânirrahîm
Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Hamdle her kim éder-ise iftitâh
Bulısar ol işde ey tâlib necâh

Hamdle olmasa bir emre ibtidâ
Ebter olur dër çü Faır-i enbiyâ

İmdi ben hamd-ile bünyâd eyledim
Kavlimi bu resme âbâd eyledim

Şad hezâr el-hamdü li'llâh ey qarîb
Kim bize kıldıñ bu îmânı naşîb

Bunda ma'mûr ét adıñla sînemi
'Âkıbet anıñla hatm ét bu demi

Cümle îmân ehli-y-ile ey Mu'în
Müstecâb ét yâ İlâhe'l-'âlemîn

Ey Hudâ kim derkine yetmez 'uqûl
Bulmaz ol maqşûda minhâc-ı vüşûl

Ey bütün âfâkı takvîm eyleyen
Kamu bu erzâkı taqsîm eyleyen

Her ne k'oldı bize ni'metden 'aâtâ
Pes bi-lâ işhâk olubdur ey Hudâ¹¹

Kâbiliyyetden ne verdi ey Vedûd
Kim 'ademden geldi bu nâzik vücûd

¹¹ "İshâk" kelimesi anlama uymamakta olmasına rağmen, başka türlü okumaya müsait değildir.

Anda bir cevher kuduñ kim adı rûh
Nuṭṭ-ıla buldı kamu şeyden vuzûh

Pes ni'am deryâsına yokdur kenâr
Lîk kankı birisin edem şümâr

200a 'Aklı mı zıkr eyleyem ya cânı mı
Kalbi mi ya ni'met-i îmânı mı

Haşre dek şükr etse kul bî-inşırâm
Edemez bir ni'metiñ şükrün tamâm

Çün maḳâm-ı 'acze vardım Rabbenâ
Şıdk-ile dedim ki lâ uḥşî senâ¹²

Hem hezârân eş-şalâtü ve's-selâm
Cân u dilden vâsıl olsun müstedâm

Rûḥ-ı pâk-i Mustafâ'ya ey 'Alîm
Mâ serâ fi'l-kevni eṭrâfe'n-nesîm¹³

Ṭâhirîn eşḫâb hem ey Girdigâr
Bi'l-ḥuşûş aralarında Çâr-yâr

Ba'd ez-ân ey nüktedân-ı pür-uşûl
Sen muḥakkak bil ki demişdir Resûl

Her ki zabṭ eyler ḥadîs-i erba'în
Lâ cerem 'afv eder anı ol Mu'în

Hem rivâyetdir ki der Şâh-ı enâm
Erba'îni kim ki ḥıfz etse tamâm
Ḥûb şûretlerde şekl olur cemî'

¹² Senin övmekle bitiremem.

¹³ Yeryüzünde Meltem rüzgârı esmeye devam ettiği sürece.

İssına olur kıyâmetde şefî'

İşid imdi çil hadîşi ey benâm
Nazm édüp Türkçe çün verdim nizâm

Şerh gibi düşdi bu Türki hemîn
Al bu deryâdan şehâ dürr-i şemîn

Ben ne kemterün ki urdum aña dest
Ne dedim 'ayıq mıyım ben yâ hû mest

200b Çünki güftârı durur Peygâmberiñ
O belâgat kânı 'âlî serveriñ

Ol şehiñ kim Haq aña etdi hitâb
Lâyık-ıdı verdi bir mu'ciz kitâb

Ki ins ü cin cem' olsa ola muhâl
Demeyeler aña beñzer bir maqâl

Lâyık olmasa bu takrîbe Resûl
Haq anı pes nite edeydi kabûl

Bu şıfatlu şâhiñ uş fikrindeyim
Kim ne haddim var ki sözün añlayım

Lik baña luğf édüp verdi dilek
Zâyi' olmadı çü sa'y etdim emek

Himmet édüp dile uşdı bâb-ı ferh
Ki erba'ın eyledim Türkçe şerh

Hâzret-i Pâşâ'ya bu bir tırfadır
Âşaf-ı a'lâya ya'nî tuhfedir
'Adl-mülkidir haşâyilde melek

Fazlı fülkidir fe'ânilde felek

Yüzi ħurşid-i münevver kıddi tûb
Kahr-ı çevgânına her baş oldu tob

Muştafâ'dır nâmı Hârûn'ı vezîr
Sırr-ı tedbiriñ rumûzundan ħabîr

Etmedi düşmâna emn dosta ħayf
Kıomadı Ayas'a resm ü nâm-ı keyf

Pes Buħârî-y-ile Müslim'den şarih
Erba'în aldım bi-isnâdin şahîh

201a Her ħadîsi iki beyt-ile ey cân
Nazm edüp kıldım me'ânîsin beyân

Cem' edüp anları yazdım bir kitâb
Uş derim vallâhü a'lem bi's-şavâb

1.

إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم

[Allah, suretlerinizi ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amelleri-
nize bakar]¹⁴

Ĥaħ nazargâhı 'ibâdetde 'azîz
Pâk dillerdir hem a'mâl-i temîz

Şanma şûret naħşına ey mu'teber
Yâĥu genc ü mâla Ĥaħ eder nazâr

2.

من أعطى الله ومنع الله وأحبَّ الله وأبغض الله فقد استكمل إيمانه

¹⁴Müslim, IV/1986, Hadis no: 2567.

[Her kim Allah için verirse, Allah için engeller ve Allah için sever ve Allah için buğzederse imanını tamamlamış olur.]¹⁵

Her kim étدی vech-i yârim'çün 'atâ
Men' édüp hem Tengri'den umdı rızâ

Sevdi hem buğz étدی anıñ'çün hemîn
Kâmil oldı anuñ îmânı yaqîn

3.

يشب ابن آدم ويشب له خصلتان الحرص وطول الأمل

[İki özellik insanoğlunu gençleştirir: hırs ve çok (yaşama) isteği.]¹⁶

Âdem oğlı pîr olur der-zamân
Lîkin iki hû olur anda civân

201b Bu ikidir kim bozar yüz biñ 'amel
Birisi hırş u biri tûl-ı emel

4.

خصلتان لا تجتمعان في مؤمن البخل وسوء الخلق

[İki haslet vardır ki bir mü'minde asla beraber bulunmazlar: Cimrilik ve kötü ahlâk.]¹⁷

Mü'min olan kişide iki hışâl
Cem' olmaz dedı ol Şâh-ı cemâl

İkiniñ biri nekeslikdir 'ayân
Birisi bed hıulqdur ey yâr-i cân

5.

لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه

¹⁵ Tirmizî, Kıyâmet, Hadis no: 60

¹⁶ Müslim, II/724, Hadis no: 1047 (Farklı lafızla).

¹⁷ Buharî, *Edebü'l-müfred*, s. 106, Hadis no: 282.

[Sizden biri kendi nefsi için sevdiğini, mü'min kardeşi için de sevmedikçe hakiki mü'min olmaz.]¹⁸

Mü'min olmaz birîñüz bulmaz maħal
Âsumâna ere ger 'ilm ü 'amel

Tâ karındaşın göre öñden şoña
Cânna sevdiğini seve aña

6.

من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه

[Bir kimseyi ameli yavaşlatmıssa, nesebi süratlendirmez]¹⁹

Ey Süreyyâ-ţâli' u ferħunde-fâl
Vey dil-efrûz-ı e'âlî pür-kemâl

Aşşî étmez şöyle bil ey pür-ħaseb
Kim günahkâr olana 'Âlî neseb

7.

المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده

[Müslüman, elinden ve dilinden Müslümanların emin olduğu kim-sedir.]²⁰

202a Müslim oldur ki dedî Şâh-ı vücûd
Nûr-ı çeşm-i kalb-i erbâb-ı su'ûd

Kim zebânından elinden her zamân
Şâkir ü sâlim ola her Müslimân

8.

من لم يشكر الناس لم يشكر الله

¹⁸ Buhârî, I/14, Hadis no: 13.

¹⁹ Müslim, IV/2074, Hadis no: 2699.

²⁰ Buhârî, I/13, Hadis no: 10.

[İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez]²¹

Her ki iyilik luḡfunı şükr étmeye
Ni'met ü iḡsânını zıkr étmeye

Şükr étmez Girdigâr'ı ol seîm
Lâyıḡ olur aña demeklik leîm

9.

من لا یرحم الناس لا یرحمه الله

[Allah, insanlara acımayanlara, merhamet etmez]²²

Her kimiñ kim ḡalka yoḡdur raḡmeti
Öz eliyle verdi câna zaḡmeti

Zire kim raḡm étmez aña Girdigâr
Dest-gîr olmaz aña Perverdigâr

10.

لعن عبد الدينار لعن عبد الدرهم

[Dirhem ve dinarın esiri olana lânet olsun]²³

Zemm édüp dünyâya meyl édenleri
Dédi ol iki cihânıñ Serveri

Sîm ü zer derdine her kim 'abd olur
Dûr olur raḡmetden velî sa'd olur²⁴

11.

دم على الطهارة يوسع عليك الرزق

[Temizliğe devam et ki rızkın artsın]²⁵

²¹ Ebû Dâvûd, Edeb, Hadis no: 11.

²² Buharî, VI/2686, Hadis no: 6941.

²³ Tirmizî, IV/587, Hadis no: 2375.

²⁴ Mısranın başka türlü okunmaması mümkün değildir fakat anlamda problem vardır.

Ṭâhir ol dâim ṭahâretden murâd
Yâ vuzûdur yâhju ıslâh-ı fesâd

202b Et ki rızkıñ vâsi' ola hem dañi
Sa'y édüp saña érişe ey añî

12.

لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين

[Mü`min, bir yılan deliğindeniki defa sokulmaz]²⁶

Şoqsa bir yerden kişiyi Şâhmerân
Cân ol yerden éder dâim nifâr²⁷

Ya'ni mü'min görse bir işden zarar
'Avdet étmeyüp éde andan hâzer

13.

العدة دين

[Söz borçtur]²⁸

Va'de éderseñ vefâ ét va'deye
Naqz édüp 'ahdüñe şalma va'deye

Zire bu ekvâna véren hüsñ-i zeyn
Va'de borç olur dedî ey nûr-ı 'ayn

14.

المجالس بالأمانة

[Meclisler emanettir]²⁹

²⁵ Alauddîn Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, Beyrut 2004, C. XVI, s. 54, Hadis no: 44147.

²⁶ Buharî, VII, Hadis no: 103.

²⁷ Kafiyyede problem var

²⁸ Taberânî, *Mu'cemü'l-ıvsât*, IV/23, Hadis no: 3513.

²⁹ Ebû Dâvud, IV/369, Hadis no: 4869.

Sırr-1 şandukın açıp fâş étme vaz
Ne işitseñ söyleme ger çok u az

Hem mecâlis naqlin étme ey mekîn
Bâri bir meclisde olsuñ ol emîn

15.

المستشار مؤتمن

[Kendisiyle istişare edilen kimse güvenilir kimsedir]³⁰

Düşmanıñ danışsa saña bir işi
Ko 'adûluk hâlin ol dem ey kişi

Uş şavâbın bildir aña [ey] nigâr
Çün emîn olmak gerekdir müsteşâr

16.

السماح رباح

[Müsamahakarlık kazançlıdır]³¹

203a Hem geñez ol olma işiñde 'anîd
Şatım u alımda olmağıl şedîd

Ger müsâmiḥ olsañ u işin ziyân
Ol semâḥat-birle aşşıdır 'ıyân

17.

الدين شين الدين

[Borç, dinin ayıbıdır]³²

Borc edinme ger edinirseñ i yâr
Ödemek ardınca ol sen zînhâr

³⁰ Ebû Dâvud, Edeb, Hadis no: 114.

³¹ Mevlanâ, *Mesnevî*, VI, 3572.

³² Kuzâi, *Müsnedü's-şihâb*, I/53, Hadis no: 31.

Zire diniñ çehresini tîğ-1 deyn
Cerh'êder ya'ni ki vèrir 'ayb u şeyn

18.

القناعة مال لا ينفد

[Kanaat tükenmez bir sermayedir]³³

Hem kanâ'at dâmenin algıl ele
Çün dükenmez mâldır yüz biñ yıla

Ağniyâ katında bu mefnâdurur
Ma'rifet ehline hoş ma'nâdurur

19.

الصباح تمنع الرزق

[Sabah uykusu rızka engeldir]³⁴

Ey mu'allim ehline olan nedîm
Bülbül-i gülzâr-1 dil tab'-1 selîm

Şubh-dem def' eyle gözden lahız-1 hâb
Tâ ki men' olmaya rızk-1 müste'âb

20.

آفة السماع المن

[Cömertliğin afeti başa kakmaktır]³⁵

203b Ger kerem étseñ semâh-ile i cân
Minnet étme k'aşşıya vèrir ziyân

Nitekim 'aql âfet-i cennetdürür
Âfet-i luţf u kerem minnetdürür

³³ Buharî, VII/130, Hadis no: 214.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, I/73, Hadis no: 530.

³⁵ Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, III/68, hadis no: 2688.

21.

السعيد من وعظ بغيره

[Mutlu, başkasından ibret alan kimsedir]³⁶

Ger dilerseñ ki olan merd-i sa'îd
Râhat olasıñ cihânında mezîd

Mütta'iz ol gayriden al 'ibreti
Görme cânında belâ vü hasreti

22.

كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع

[Her duyduğunu söylemesi kişiye günah olarak yeter.]³⁷

Kişiye yeter günâh u iki yol
Kim her işitdüğünü söyleye ol

Fikr edüp gözleme aşşuya ziyân
Söyleme işitdüğün aşşu ziyân

23.

كفى بالموت واعظاً

[Öğüt verici olarak ölüm yeter]³⁸

Kişiye ölüm yeter vâ'iz nezîr
Çamı bu ma'niden olanlar ħabîr

Çün yakîn ola saña senden memât
Hâ deyince erişüp gider ħayât

24.

خير الناس من ينفع الناس

³⁶ Müslim, IV/2037, Hadis no: 2645.

³⁷ Müslim, I/10, Hadis no: 5.

³⁸ Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, VII/353, Hadis no: 10556.

[İnsanların hayırlısı insanlar için faydalı olandır]³⁹

204a Ey me‘âniden beyân eden hümâm
Mantukımdan aňlayan remz-i kelâm

Hayr-i nâs olmak dilerseñ ser-firâz
Halka nef‘iñ ermege sa‘y et dirâz

25.

إن الله يحبّ السهل الطلق

[Allah, hatırşinas ve güler yüzlü kimseyi sever]⁴⁰

Ey baňa çeşm-i başiretle bakan
Hem bu dürri cân kulağına dağan

Ger her işinde geñez olsañ münib
Olasın Perverdigâr’a sen habib

26.

تهادوا تحابوا

[Hediyeleşin ki birbirinize sevgi artsın]⁴¹

Yâr-ile olmak dilerseñ yâr-i cân
Arañızda dâyim olsun armagan

Dostuňa olmayıcağ senden ‘aâtâ
Sevgi umma kim olur ‘ayn-ı haâtâ

27.

اطلبوا الخير عند حسان الوجوه

[Hayrı, güzel yüzlülerde arayınız]⁴²

³⁹ Taberâni, *el-Mu‘cemü’l-‘evsât*, VI/58, Hadis no: 5787.

⁴⁰ Beyhakî, *Şu‘abü’l-‘imân*, VII/254, Hadis no: 8055.

⁴¹ Buharî, *Edebü’l-müfred*, s. 208, Hadis no: 594.

⁴² İbn-i Ebî Şeybe, *Musannef*, VI/208, Hadis no: 141-2.

Ĥâcetiñ olursa ey ehl-i edeb
Meh-liqâlardan ed anı sen taleb

Zîra kim sulţân-ı şer'-i mühtedî
Ĥûblar katında ĥayr isteñ dèdi

28.

زر غبًا تزدد حبًا

[Seyrek ziyaret et ki, daha çok sevilesin]⁴³

Gâh geh dosta buluş étme cefâ
Tâ mezîd ola muĥabbet ber-şafâ

204b Ne kesil kim dostuñ andan üşenir
Ne mülâzim ol ki nâgeh uşanır

29.

طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس

[İnsanların ayıbı yerine kendi ayıbıyla uğraşana ne mutlu.]⁴⁴

Zî-beşâret ol kişîye kim hemîn
Kendi ĥâlinde olup ĥıfz êde dîn

'Aybı meşğûl êde anı ey peder
Ëllerin 'aybından ola bî-ĥaber

30.

الغني اليأس مما في أيدي الناس

[Zenginlik, başkasının elindekinden umut kesmedir]⁴⁵

Ey ma'ârifden açan bâb-ı fütûĥ
İç bu câmı kim budur şahâ-yı rûĥ

⁴³ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VI/328, Hadis no: 8371.

⁴⁴ ed-Deylemî, *el-Firdevs*, Beyrut 1986, II/ 447, Hadis no: 3929.

⁴⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 326.

Ger ğınâ bulmağ dilersen ğâce var
Ħalk elinden kes ümîdin bul vağâr

31.

من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه

[Malayaniyi terk etmesi kişinin Müslümanlığının güzelliğinden-
dir.]⁴⁶

Kendüye yarar işi bilse kişi
Ħüsn-i islâmından olur bu işi

Zîre ğâlin bilmeyen bî-ma'nidir
Ķo anı terk et ki mâ-lâ ya'nidir

32.

ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب

[Pehlivan, güçlü insanların sırtını yere getiren değil, kızgınlık
anında gazabını yenendir]⁴⁷

Hem bahâdır oldurur ey kân-ı sır
Kim ğazab yağın çekiciñ nefse ur

205a Ķuvvet ü zaĥm ıssına ey nev-civân
Ħâline bakup demegil pehlevân

33.

ليس الغني كثرة العرض إنما الغني غني النفس

[Gerçek zenginlik mal çokluğunda değil, göz tokluğundadır]⁴⁸

Hem ğanîden mâl-dâr olmaz ğaraz
Ne Ķadar cem' etse esbâb u 'araz

⁴⁶ Tirmizî, VIII/294, Hadis no: 2239.

⁴⁷ Buharî, V/2267, Hadis no: 5763.

⁴⁸ Müslim II/726, Hadis no: 1051.

Bî-'arûz olup olandır göñli pây
Cins-i 'âlidir o cevher-gûne tay

34.

الكلمة الطيبة صدقة

[Güzel söz sadakadır]⁴⁹

Hem eyâ dâna-yı ma'nî bâk-i 'aql
Bil ki 'âlem serverinden oldı naql

Bir kişiye söyleseñ şîrîn kelâm
Pes taşadduğ etmiş olursuñ tamâm

35.

الجنة تحت أقدام الأمهات

[Cennet, annelerin ayakları altındadır.]⁵⁰

Gel eyâ dürdâne-i baħr-i muħîṭ
Anañ ayağına yüzüñ et basîṭ

Veyl aña kim ana göñlün etdi hest
Ayağı altındadır çünkim behîṣṭ

36.

النظرة سهم مسموم من سهام إبليس

[Kaçamak bakış, şeytanın oklarından zehirli bir oktur]⁵¹

Nazra-ı gözden şaķın ey nev-bahâr
Niye degse bozar ol o demde var
Ağulı seħmidürür şeyṭanıñ ol
Bulmasun her giz göñül mülkine yol

⁴⁹ Buharî, III/1090, Hadis no: 2827.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, III, 429 (Farklı lafızla)

⁵¹ Hâkim, el-Müstedrek, IV, 314.

37.

العلم لا يحلّ منعه

[İlmin, başkasından esirgenmesi helal olmaz]⁵²

205b 'İlm taḥşîl eyleyen kişiye men
Mâni' olma k'olmaz ol yolu kesen

Buḥl eden 'ilminde pes bulmaz kemâl
'İlmi men' etmek daḥi olmaz ḥelâl

38.

كثرة الضحك تميت القلب

[Çok gülmek kalbi öldürür.]⁵³

Ey ḥarîdâr-ı ḥakâyık pür-uşûl
Çok ḥandân olma çün dedî resûl

Çok gülmek yürek öldürür ḥakîk
Ya'ni ḡâfil eder ey yâr-ı şadîk

39.

البلاء مؤكل بالمنطق

[Belâ, söze vekil kılınmıştır]⁵⁴

Sözi bilip söyle ey yol izleyen
Râst oḡ atar nişâmı gözleyen

Dîniñe vèr şamt u 'uzletden cilâ
Çünkü dilüñle müekkildir belâ

40.

لا يشبع المؤمن دون جاره

⁵² Molla Camî, Kırk Hadis, no: 34.

⁵³ Buharî, *Edebü'l-müfred*, s. 98, Hadis no: 252-253.

⁵⁴ Molla Camî, Kırk Hadis, no: 38.

[Mü'min, komşusu açken kendi karnını doyurmaz]⁵⁵

Mü'min olan kendi doç olup dağı
Koňşusını aç kıomaz ey ađı⁵⁶

Bundan egri iş ola nola pür-in'ivâc
Kim kiři dođ ola koňşısı aç

Hoş tamâm étdim hadîs-i erba'ın
'Avn édüp ben bendesine ol mu'ın

206a 'Arz édüp varam saña ey ehl-i dîn
Kâşırım çün nola taqşîr étse dil⁵⁷

'Aczimi hoş bilirem ey mu'tedâr
Lîk bunda bir münâsib nükte var

Budur ol kim bir adım-ı bî-araf
Muşhafın kıurbıyla kesb étđi şeref

Çün aña cild oldı ta'zîm étđiler
Yüze sürüp anı tekrîm étđiler

Pes bu nazmı nûr-ı güftâr-ı Resûl
Âfitâb-ı rûđ étđi bî-ufûl

Deldi aşmağına güllâb eyledi
Ehl-i dil câmına cüllâb eyledi

Şöyle meşhûn oldı ma'zında fûnûn
Kim kıılar destânı (?) zebûn⁵⁸

⁵⁵ Buharî, *Edebü'l-müfred*, s. 52, Hadis no:112 (Farklı lafızla)

⁵⁶ Beytin vezni bozuk.

⁵⁷ Kafiye de problem var.

⁵⁸ Kelime okunamamıştır.

Bu söze vâkıf olundı ben ğubâr
Umarım ki luţf éde ol nâm-dâr

Bir du‘â-y-ile beni eyleye yâd
Hâzırın véren kuli etmeye yâd

Kim ki bu nazmı görürse ey Hudâ
Aña ilķâ ét k‘ede baňa du‘â

Ben Sirâcî kul için her şâliha
Fetĥ-i ilhâm ed k‘okuya Fâtiha

Baňa senden luţf u iĥsân isteye
Bu yazuklı kula ğufrân isteye

Dili ĥurrem cârı mesrûr eylegil
Cümlemüzi kamu menfûr eylegil

Vér bize ‘ayn-ı ‘inâyetden yakîn
Kıl bizi şeytân şerrinden emîn

FÂTİMÎ İMÂMET ANLAYIŞINDA DEĞİŞİM SÜRECİ

Ali AVCU*

ÖZET

Şii gelenekte imâmet anlayışı, birtakım sosyokültürel ve tarihi şartların etkisiyle uzun bir değişim süreci yaşamakta; bu süreç içerisinde ilk öğretiden oldukça farklı bir itikadî yapı ortaya çıkabilmektedir. Şîa'ya mensup olan İsmâililiğin Fâtîmî kolu da Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide gerçekleştirdiği birtakım değişiklikler sebebiyle imâmet öğretisinde ciddi bir krizle karşılaşmıştır. Bu makalede, Ubeydullah el-Mehdî'nin sebep olduğu krizin, Fâtîmîler'in ilk asrında imâmetle ilgili hangi tartışmalara ve itikadî dönüşümlere sebebiyet verdiği konusu tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mehdi, Kâim, İmâmet, Fatîmî, İsmâililik

CHANGE PROCESS IN THE FATIMID DOCTRINE OF IMAMATE

ABSTRACT

In Shiite thought, the understanding of imamate have had an extended change process as a result of some socio-cultural and historical conditions, and in this period it had appeared as a belief structure that quite different from the first doctrine. The Fatimid branch of Ismailism had faced a serious crisis because of Ubeyd Allah al-Mahdi's some changes in that doctrine. In this article, it will be discuss that what kind of debates and transformations have occurred about imamate doctrine to Ubeyd Allah al-Mahdi's Crisis in the first century of the Fatimids.

Key Words: Mahdi, Qâim, Imamate, Fâtimid, Ismailism

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi aliavcu@hotmail.com

GİRİŞ

Genel olarak Şîî düşüncede olduğu gibi, İsmâîlî düşüncede de imâmet anlayışı çalkantılı bir seyir izlemiştir. Daha çok imamın kimliğiyle ilgili tartışmalar, zaman zaman da itikadî anlaşmazlıklar mezhep içerisinde bazı bölünmelere ve farklı yaklaşımlara sebebiyet vermiştir. Bu nedenle İsmâîlîler'in imâmet anlayışlarındaki değişkenliği görmeden İsmâîlîlik ile ilgili olarak yapılacak yorum ve değerlendirmeler sığ kalacak ve hataya sebebiyet verecektir. Biz bu makalede, 286/899 yılı civarında İsmâîlî düşünce içerisinde ortaya çıkan Fâtımî-Karmatî bölünmesinden önceki İlk İsmâîlî çevrelerde geliştirilen İsmâîlî imâmet anlayışının birinci Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî tarafından yeniden yorumlanmasını; geliştirilen bu yeni yorumun Fâtımîler'in ilk asrında ne gibi değişim ve dönüşüme uğradığını ortaya koymaya çalışacağız.

A. İlk İsmâîlî Düşüncede İmâmet

İsmâîlîlikle ilgili yapılan araştırmalarda "İlk İsmâîlîlik" kavramı, İsmâîlîliğin zuhur etmeye başladığı Câfer-i Sâdık dönemi sonrasında 286/899 yılındaki Fâtımî-Karmatî bölünmesine kadar olan süreci ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu dönemin başından itibaren İsmâîlî imâmet anlayışının hangi evrelerden geçtiğini tespit edebilmek mevcut verilerden hareketle mümkün gözükmemektedir. Ancak günümüze ulaşmış kaynaklara dayanarak, İlk İsmâîlîliğin Fâtımî-Karmatî bölünmesinden hemen önceki dönemine ait imâmet anlayışını ortaya koyabilmek mümkündür.

İlk İsmâîlîler'in imâmet anlayışına göre Muhammed b. İsmâîl gaybete girmiştir ve o, zuhuru beklenen Mehdî'dir.¹ Dönemle ilgili bilgi veren birinci el kaynaklar bu kanaatimizin doğruluğunu kanıtlamaktadır. Zira 286/899 yılından kısa bir süre önce İsmâîlî davetin başına geçen ve Fâtımî devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî, Yemen'e gönderdiği mektupta kendisinden önceki dönemde davetin Muhammed b. İs-

¹ Krş. Farhad Daftary, *İsmâîlîler Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, Daftary, 138, 203; "The Earliest İsmâ'îlis", *Arabica*, 38, (1991), 230-231; Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993, 10; S. M. Stern, "İsmâ'îlis and Qarmatians", *Studies in Early İsmâ'îlism*, Leiden, 1983, 293; Wladimir Ivanow, *Rise of the Fatmids*, Oxford University Press, Calcutta, 1942, 49; Mustafa Öz, "İsmâîliyye", *D.İ.A.*, C. XVI, İstanbul, 1997, 130.

mâil'in Mehdî olduğu tezine dayandığını itiraf etmektedir.² Muhtemelen bölünmeden hemen önce Yemen dâisi Mansûr el-Yemen tarafından yazılmış olan *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de de Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak beklenildiğine dair işaretler vardır. Bu esere göre Hz. Ali soyundan gelecek olan yedi imamdan sonra sekizinci bir imam daha gelecektir ki bu imam, Nâtıkların yedincisi olacak olan Mehdî'dir ve onun ismi "Muhammed Mehdî"dir. Yedinci Nâtık yeni bir şariat getirmeyecek, daha önce gelmiş olan bütün şariatların batnî hakikatlerini açıklayacaktır. Mehdî, risâlet ve vesâyet mertebelerini sonlandıracak olan kişidir ve zuhuruyla kıyamet saati gelecektir.³ İsmâililiğe muhalif yazarlardan Ehû Muhsin de Muhammed b. İsmâil'in, Ubeydullah öncesi öğretide Mehdî olarak beklendiğini açıkça ifade etmektedir. Ona göre Ubeydullah imametle ilgili yeni fikirler öne sürmeden önce dâiler Muhammed b. İsmâil b. Câfer es-Sâdık'a davet ediyorlar, onun canlı olduğuna ve ölmediğine inanıyorlardı.⁴ O, ahir zamanda ortaya çıkacak olan Mehdî olarak görülüyor ve biat onun adına alınıyordu.⁵

İlk İsmâililer, Muhammed b. İsmâil'in gaybete girdiğine inanıyorlar ve daveti onun kısa bir süre içerisinde zuhur edeceği tezine dayanarak yürütüyorlardı. Onun gaybete girmesinden Ubeydullah el-Mehdî dönemine kadar devam eden yaklaşık yüz elli yıllık sürece sonraki İsmâililer "gizli davet dönemi" adını vermişlerdir. Gizli davet döneminde davetin başındaki kişiler görebildiğimiz kadarıyla davet taraftarlarınınca imamın, yani Muhammed b. İsmâil'in "hucet"leri olarak kabul ediliyorlardı. Kâim Biemrillâh (322-334/934-946) döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*te, gizli davet döneminde başta bulunanlardan birisi olan Muhammed b. Ahmed'in, kimliğini gizlemek için kendisini imama işaret eden

² Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Din*, Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâ'î'l-Fâtîmiyyîn* içerisinde, Kahire, 1958, 10.

³ Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947, 195-199.

⁴ Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İttî'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, 34.

⁵ Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hinî, Kâhire, 1984, XXV, 277, el-Makrizî, *İttiâz*, 28, 29, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahire, 1961, VI, 19.

bir huccet olarak gösterdiği belirtilir.⁶ Yine Ehû Muhsin rivayetinde Ubeydullah'ın yeni iddialarına karşı çıkan dâî Abdan ona şöyle demiştir: “*Babanın kendisine davet ettiği kişi Sâhibu’z-Zaman olan Muhammed b. İsmâil b. Câfer’dir. Baban onun huccetiydi.*”⁷ Ubeydullah Yemen’e gönderdiği mektubunda, atalarının Abbasî zulmünden korktukları için kimliklerini gizlemek zorunda kaldıklarını ve kendilerini huccet konumunda gösterdiklerini, gerçekte ise onların imam olduklarını belirtmektedir.⁸ Tüm bunlar Muhammed b. İsmâil’in yokluğunda davetin başındaki kişilerin kendilerini Mehdi’nin Hucceti olarak sunduklarını ortaya koymaktadır.

Kaynaklarda gaybetteki yedinci Nâtik Muhammed b. İsmâil’in ilk İsmâilî düşüncedeki fonksiyonuyla ilgili önemli bilgiler mevcuttur. Ehû Muhsin rivayetine göre Muhammed b. İsmâil, kendisinden önceki ilimlerin son halkasıdır.⁹ Bunun anlamı, onun kendisinden önce gelmiş olan bütün şeriatların batnî anlamlarını bildiği gerçeğidir.¹⁰ Dolayısıyla yedinci Nâtik’in kendine ait bir şeriatı olmayacak; o, mevcut şeriatlarda gizli olan batnî hakikatleri açığa çıkararak insanlığın kurtuluşunu sağlayacaktır. Bu anlamda Mehdi, risâlet ve vesâyet rütbelerini sona erdirecek olan haddir¹¹ ve varlığın sonudur.¹² Onun zuhuru, kıyamet saatinin gel-

⁶ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu’l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984, 98.

⁷ El-Nuveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, XXV, 230.

⁸ Ca’fer b. Mansûr, *Kitâbu’l-Ferâiz*, 9–10. bu dönemdeki dava liderlerinin huccet olarak görüldükleri hususunda ayrıca bkz. Michael Brett, “The Mim, the 'Ayn, and the Making of Ismâ'ilism” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 57, No. 1, (1994), 29–30.

⁹ El-Nuveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, XXV, 206.

¹⁰ El-Nuveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, XXV, 206.

¹¹ İsmâilî düşüncede Hadd, varlıkların hiyerarşik bir tasnife tabi tutulmasını ortaya koymak üzere kullanılan bir kavramdır. Bu anlayışa göre varlıklar Bârî’den elde ettikleri kuvvetlerin derecelerine göre farklı makam ve konumlara sahiptirler. Bu makam ve konumların her birine “hadd” adı verilir. İsmâilî düşüncede hadler, ulvî ve süflî olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Bunlardan ulvî hadler, yüce âlemdeki varlıkların hiyerarşik yapılarını ifade etmek üzere kullanılırken, süflî hadler insanlar arasındaki hiyerarşik yapıyı ortaya koymaktadır. Süflî hadler aynı zamanda İsmâilî davet hiyerarşisini de oluşturmaktadır. İsmâilî hadlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, 87–101.

¹² Mansûr el-Yemen, *Kitâbu’r-Rüşd ve’l-Hidâye*, 198–199.

mesi anlamını taşımaktadır.¹³ O, kıyameti ilan ederek insanlığı kurtaracak ve tüm devirler sona erecektir.

B. Fâtîmî İmâmet Anlayışı

1. Ubeydullah el-Mehdî'nin İmâmeti Yeniden Tanzimi

Ubeydullah el-Mehdî, huccet olarak muhtemelen 286/899 yılından kısa süre önce davetin başına geçtikten sonra İsmâilî imâmet öğretisinde birtakım değişikliklere gitmiş; bu durum ilk İsmâilîliğin Fâtîmî ve Karmatî kollara ayrılması sonucunu doğurmuştur. Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretilerde meydana getirdiği değişiklikleri sistemli bir şekilde ilk ortaya koyan muhalif yazar Ehû Muhsin'dir. Ona göre Ubeydullah'tan önceki eski davet Muhammed b. İsmâil'in Mehdi olarak geri döneceği tezine dayanıyordu. Dâiler biatı onun adına alıyorlar ve zuhur ettikten sonra kullanması için onun adına mal topluyorlardı. Bu eski davet Ubeydullah'ın Sicilmâse'den Mağrib'e kaçmasına kadar devam etmiştir. O, burada Mehdi lakabını almış, imam olduğu ve nesebinin İsmâil b. Câfer soyundan geldiği iddiasını gündeme getirmiştir.¹⁴ Oysa Selemiy'e den kaçmadan önce Ubeydullah ve ataları kendilerini Ali b. Ebî Tâlib soyuna bağlamıyorlar, Muhammed b. İsmâil'in ölmediğini ve mehdîliğini öne sürüyorlardı.¹⁵

Irak baş dâisi Hamdan Karmat tarafından Ubeydullah'ın yeni iddialarını yerinde tetkik etmek üzere Selemiy'e gönderilen Abdan ile Ubeydullah el-Mehdî arasında geçen diyaloglardan Ubeydullah'ın imâmet öğretisinde yaptığı değişiklikleri görme fırsatı bulmaktayız. Bu diya-

¹³ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195. İlk İsmâilîler'in imâmet anlayışlarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muzaffer Tan, "Erken Dönem İsmâilîlik ve Temel Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 39, Erzurum 2009, 82-84.

¹⁴ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216; 228.

¹⁵ El-Makrizî, *İttîâzu'l-Hunefâ*, 34. Kaynaklarımız bir taraftan Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılı civarında imametle ilgili yeni iddialarını öne sürdüğünü söylerken, diğer yandan Mağrib'e gittikten sonra yeni iddialarını ilk kez burada gündeme getirdiğini rivayet etmektedirler. Oysa Fâtîmî-Karmatî bölünmesinin gerçekleştiği 286/899 yılından yaklaşık on yıl sonra Ubeydullah el-Mehdî Mağrib'e gitmiştir. (Bkz. Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdi, Beyrut, 1970, 231-253.) Dolayısıyla bu iki rivayet çelişkili gözükmemektedir. Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılı civarında yeni iddialarını ilk olarak gündeme getirdiğini, ancak gizli davet dönemi devam ettiği için bu fikirlerini açıkça ilan etmediğini; Mağrib'e gelince davet zuhur ettiği için gizlice öne sürdüğü bu iddialarını ilk kez burada açıkça dile getirdiğini düşünebiliriz.

loga göre Ubeydullah'ın "*İmam kimdir?*" sorusuna Abdan şu cevabı vermiştir: "*İmam, babamın kendisine davette bulunduğu Sâhibu'z-Zaman olan Muhammed b. İsmâil b. Câfer'dir. Baban da onun huccetiydi.*" Ubeydullah, Abdan'ın bu cevabına karşı çıkararak kendisinin imam olduğunu öne sürdüğü şu cevabı vermiştir: "*Muhammed b. İsmâil gerçek değildir. Babam onun hucceti değil, imamdı. Ben onun makamını devam ettiriyorum.*" Ubeydullah, Abdan'a yeni kurguladığı imâmet öğretisiyle ilgili iddialarını kısaca izah etmiştir. Buna göre Muhammed b. İsmâil'in İsmâilî davette hiçbir yeri ve önemi yoktur. Muhammed b. İsmâil, imamların kimliğini gizlemek ve insanların Mehdî beklentilerine cevap vererek davetin kısa sürede başarıya ulaşmasını sağlamak üzere gündeme getirilmiş, tarihsel gerçekliği olmayan hayali bir figürdür.¹⁶

Ehû Muhsin'in, Ubeydullah'ın öğretide gerçekleştirdiği değişikliklerle ilgili iddialarını destekleyen birinci el bir kaynağa sahibiz. Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği mektup, onun öğretide meydana getirdiği değişikliklerle ilgili önemli bilgiler içermektedir ve Ehû Muhsin'in yukarıdaki rivayetiyle de uyumludur. Mektuba göre, Câfer es-Sâdık döneminde mihne artıp takiiye şiddetlenince, Sâdık çocuklarından hangisinin kendi yerine imam olacağını gizlemek zorunda kalmıştır. Gerçek imamın kim olduğunu etrafındaki en güvenilir birkaç kişi dışında bilen olmadığı için taraftarları onun dört erkek çocuğundan her birisiyle ilgili imamet iddiasında bulunmuşlardır. Ancak onun çocuklarından hak sahibi olan gerçek imam Abdullah b. Câfer idi. Onun hak imam olduğunu, takiiyenin bir gereği olarak sadece imama açılan birer kapı olan bâblar ve imamın yakınındaki güvenilir kimseler biliyordu. Abdullah ve onun soyundan gelen gerçek imamlar, münafıkların nifak çıkarmasından korktukları için gerçek adlarını gizleyerek farklı isimler kullanmışlardır. Onların kullandıkları bu isimler huccet makamında bulunanların isimleri olan Mübârek, Meymûn ve Said idi. Hak imam Abdullah b. Câfer, takiiyenin bir gereği olarak İsmâil adını aldı. Daveti onun adına yürüttükleri Mehdî'nin isminin de Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia ettiler. Çünkü Muhammed, İsmâil adı verilmiş olan Abdullah'ın çocuğuydu. Kendileri adına davette bulunanlardan bir cemaat (Karmatiler) nifak

¹⁶ Krş. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229-230.

çıkarak İsmâil ve Muhammed b. İsmail'e davet etmeye devam ettiler. Oysa o ikisinin gerçekte aslı yoktur. Muhammed b. Abdullah'tan sonra kim imam olursa ona Muhammed adı verilmiştir. Bu, Muhammed b. İsmâil'e işaret etti ve İsmâil'den kasıt Abdullah'tı. Sâhibu Zuhûr (yani kendisi) ortaya çıkana ve takiyye kalkana kadar başta bulunan herkes Muhammed adını kullanmıştı. Ubeydullah, kendi nesebini bu mektupta şöyle ortaya koymuştur: "Ali (Ubeydullah) b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Câfer es-Sâdık." Onun zahirî ismi ise Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed'dir. Çünkü o, batınî olarak Muhammed b. Ahmed'in oğludur.¹⁷

Yine bu mektupta Ubeydullah kendisini Hz. Muhammed ile Sâhibu'l-Kiyâme arasındaki Mehdî olarak göstermiştir. Onun iddiasına göre Mehdî, Câfer-i Sâdık soyundan zuhur edecek -ki o kişi kendisidir- ve devlet kurarak taraftarlarının bu sayede izzetinin artmasını sağlayacaktır.¹⁸ Mektupta Mehdî'nin kıyameti ilan etme ve yedinci devirde sona erecek olan devrî tarihi sonlandırma görevlerine hiçbir vurgu yapılmamıştır. Diğer yandan Mehdî'nin inananları gizlilik ve takiyyeden kurtaracak bir devlet kuracağına ve bu sayede mezhep taraftarlarının izzetli bir şekilde yaşayacaklarına işaret edilmesi, açıkça ifade edilmese de, Mehdî ve Kâim'in iki farklı kavram olarak algılandığına işaret etmektedir. Bu anlayışa göre Mehdî, devlet kurarak inananların izzetli bir şekilde yaşamalarını sağlayan bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâim ise, daha önceki öğretilerde kıyameti ilan edeceği ve bütün şeriatların batınî hakikatlerini açığa çıkaracağı öne sürülen kişidir.

¹⁷ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9-12. Ubeydullah el-Mehdî'nin, hayatlarıyla ilgili endişe duydukları için imamların kendi kimliklerini gizledikleri ve müstear isimler kullandıkları yönündeki iddiası tutarlı gözükmemektedir. Zira onların kullandıklarını iddia ettiği isimler olan İsmâil ve Muhammed b. İsmâil, tarihsel birer varlık olarak Câfer-i Sâdık'ın oğlu ve torunudur. İmamların kendilerini güvence altına almak için kardeşleri İsmâil'i ve onun oğlu Muhammed'i ateşe atmış olmaları makul bir bakış açısını yansıtmamaktadır. Ubeydullah, imamların hayatlarının Emevî ve Abbâsî zulmünden dolayı tehlike de olduğu yönündeki genel Şîî kanaatten ve İsmâilî düşüncede merkezi yer edinen yer-yüzünün nur ve zulmetin temsilcilerinin sürekli mücadele halinde olduğu gnostik bir arena olduğu fikrinden yararlanarak tarihi gerçekleri tahrif etmiş ve kendi anlayışını makul bir zemine oturtmaya çalışmıştır.

¹⁸ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 12.

Ubeydullah, Mehdî anlayışını desteklemek üzere bir adım daha ileri giderek, her iki nâtık arasında devlet kurarak saltanat elde edecek kılıç sahibi bir imamın, takiyyenin ve zulmetin yüksek olduğu dönemlerde zuhur etmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ona göre İdris, Âdem ve Nuh (a.s.) arasında kılıç sahibi bir imamdı. Yine Fâli' b. Âmir, Nuh ve İbrâhim (a.s.) arasında kılıç sahibi bir imamdı. Yusuf b. Ya'kûb, İbrâhim ve Mûsâ arasında; Davud ve Süleyman, Mûsâ ve İsâ arasında; Buhtunâr, İsâ ile Hz. Muhammed arasında kılıç sahibi birer imamdı. Dolayısıyla kendisi de Hz. Muhammed ile Sâhibu'l-Kiyâme (Kâim) arasında Mehdî'dir.¹⁹

Bu noktada İlk İsmâilî düşünce ile Ubeydullah el-Mehdî'nin öne sürdüğü iddia arasında keskin bir farkın ortaya çıktığını görmekteyiz. İlk İsmâilîler Hz. Muhammed döneminin, yedinci imam olan Muhammed b. İsmâil'in zuhuru ile sona erdiğine ve Mehdî'nin devri olan yedinci devrin başladığına inanıyorlardı. Zira onların anlayışında her devirde ancak yedi imam olabilirdi. Oysa Ubeydullah'ın iddiasında henüz yedinci devir başlamamıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devir devam etmektedir. Ancak bu noktada yedinci imamın Nâtık/Resul konumuna yükselmesi gerektiği yönündeki İlk İsmâilî öğretisi gereğince imâmetin yedinci imandan sonra nasıl devam ettiği sorunu gündeme gelmiştir. Ubeydullah el-Mehdî, mektubunda bu soruna her devir içerisinde yedişerli farklı devirlerin olabileceği, bu devirlerin haftanın yedi gününün birbirini takip etmesi gibi birbirini izleyeceği iddiasıyla çözüm bulmaya çalışmıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak o, Câfer es-Sâdık'ın Hz. Muhammed döneminin yedinci imamı olduğunu, ondan sonra Abdullah b. Câfer ile birlikte Hz. Muhammed devrinin ikinci imâmet döneminin başladığını öne sürmüştür.²⁰

Ubeydullah el-Mehdî'nin imâmet öğretisinde meydana getirdiği bu değişiklikler Karmatiler olarak bilinen İsmâilî gruplar tarafından kabul görmemiş, onlar Ubeydullah ve merkezî liderlikle tüm ilişkilerine son vermişlerdir. Diğer yandan Fâtımî çevrelerde de onun yeni öğretisinde

¹⁹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 13.

²⁰ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 14. Ubeydullah el-Mehdî'nin İsmâilî imâmet anlayışında meydana getirdiği değişikliklerle ilgili çağdaş bir yaklaşım için bkz. Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement", *Studia Islamica*, No: 77, 1993, 123-139.

bazı düzeltmeler yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Ancak her halükarda o, Fâtımî çevrelerce imam olarak benimsenmiştir.

Ubeydullah'ın imamet silsilesini Abdullah b. Câfer es-Sâdık'a dayandırması, muhtemelen Abdullah'ın soyunun olmadığıyla ilgili pek çok tarihî rivayet yüzünden, sonraki İsmâilî çevrelerde taraftar bulmamıştır.²¹ Daha Ubeydullah'ın son dönemlerinde ya da onun ölümüyle birlikte bu iddiadan vazgeçilmiş, Ubeydullah gizli imamlar kanalı ile Muhammed b. İsmail'e bağlanmıştır.²² Ubeydullah döneminin dâîlerinden birisi olan Câfer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), yedinci Nâtık'ın Muhammed el-Mehdî olduğunu açıkça ifade etmiştir.²³ Ona atfedilen ve muhtemelen Muiz döneminden sonra yazılmış olan *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*'ya göre imâmet Muhammed b. İsmâil soyundan devam etmiştir²⁴ ve Kâim, Muhammed b. İsmail'dir.²⁵ Fatımî dâîlerinden birisi olan Kadı Nu'mân (363/974) da Abdullah'ın soyunun devam etmediğini, kendi döneminde Abdullah'ın imametini iddia eden kimse kalmadığını belirtmektedir.²⁶ Daha sonraki dönemde Fâtımî İsmâilîliği'nin iki ana kolunu oluşturan Musta'li ve Nizârî İsmâilîliği'nde de Ubeydullah'ın öne sürdüğü imamet silsilesi kabul görmemiştir.²⁷

2. Ubeydullah Sonrası Fâtımî İmâmet Anlayışı

Ubeydullah el-Mehdî'nin 322/934 yılında ölmesinin ardından mezhep taraftarları eski imâmet anlayışı, Ubeydullah'ın geliştirdiği yeni fikirler, Ubeydullah'tan sonra geliştirilen öğreti ve Fâtımîler'den bağımsız Karmatî çevrelerde geliştirilen imâmet anlayışı arasında kararsız kalmışlar; bu dönemde pek çok farklı görüş gündeme getirilmiştir. Bu farklı görüşler ve kafa karışıklığı karşısında resmi Fâtımî imâmet öğretisi, Ubeydullah el-Mehdî'nin kimi görüşleri ıslah edilerek eski anlayışla da uyum sağlayacak yeni bir forma sokulmuştur.

²¹ A. Hamdânî-F. De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdi's Lette to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1983, 182.

²² Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdi's Letter", 195.

²³ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 101.

²⁴ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984, 246.

²⁵ Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 39.

²⁶ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Şerhu'l-Ahbâr*, Beyrut, 1994, III, 310.

²⁷ Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdi's Letter", 187.

Ubeydullah'ın, kendisini Mehdî olarak takdim etmesi ve yerine geçen oğlu Ebû'l-Kâsım Muhammed'i Kâim Biemrillâh olarak adlandırması, mezhep taraftarları arasında Kâim döneminin insanlığın son dönemi olduğu inancının yayılmasına sebebiyet vermiştir. Kâim döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf* in yazarına göre yedi Nâtik vardır. Bu Nâtiklerin sonuncusu Muhammed el-Mehdî'dir.²⁸ Onun zuhuru ile hakikat ortaya çıkacak ve davet sona erecektir.²⁹ Mehdî'nin zuhuru ahiret gününün başlaması anlamına gelmektedir.³⁰

Yazar burada kıyameti ilan edecek ve devirleri sona erdirecek son Nâtik için Mehdî kavramını kullanırken, diğer taraftan bu Mehdî'nin Kâim olduğuna işaret ederek bir kavram kargaşası içerisine düşmüş gözükmemektedir. Muhtemelen onun terminolojisinde Kâim, Mehdîler'in sonuncusu olarak algılanmış, bu nedenle kıyameti ilan edecek Kâim'e Mehdî kavramını da kullanmıştır. Yazara göre devirleri sona erdirecek olan yedinci Nâtik, Kâim Biemrillâh Muhammed Ebû'l-Kâsım'dır. Her ne kadar o, Fâtımî devletinin halifesi olsa da henüz susmaktadır/sâmittir. Yani henüz Nâtik/konuşan konumuna ulaşmamıştır. Onun Nâtik olarak zuhur etmesiyle zaman sona erecektir.³¹ Kâim, Nâtik olarak zuhur ettiğinde Allah onun kılıcı ile ona muhalefet eden herkesi öldürür. Kim Kâim'in kılıcı ile öldürülürse cehennemlik olur.³²

*Kitâbu'l-Keşf*teki bu anlayış sonraki İsmâîlî dâisi İdrisî'nin (872/1467) eserine de yansımıştır. O, eserinde Ubeydullah el-Mehdî'nin hadislerde belirtilen Mehdî olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.³³ Yine Resûlullah'ın "*ismi benim ismime, babasının ismi babamın ismine benzeyecek*" dediği Kâim'in, II. Fâtımî halifesi Muhammed b. Abdullâh (Ubeydullah) olduğuna işaret etmiştir.³⁴

Fâtımîler'in en önemli dâilerinden birisi olan Câfer b. Mansûr el-Yemen'e atfedilen *Kitâbu'l-Keşf*teki bu bilgilerin bizzat halife Kâim

²⁸ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 101.

²⁹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 105.

³⁰ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 26.

³¹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 100-101.

³² Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 123.

³³ Bkz. İdris b. 'İmâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrisî (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1986, V, 11-23.

³⁴ el-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 29.

Biemrillâh tarafından desteklendiğini ya da öne sürüldüğünü farz edebiliriz. En azından bazı Fâtîmî çevrelerde Kâim Biemrillâh döneminin dünyevî hayatın sonu olarak algılanmış olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Aslında Ubeydullah el-Mehdî'nin kendisini Mehdî olarak öne sürmüş olması başlangıçta böyle bir sonucu İsmâilîler açısından kaçınılmaz kılmıştır.

Ubeydullah'ın yeni öğretisinin oluşturduğu önemli sorunlardan birisi de gizli davet dönemindeki imamların kimlikleriyle alakalıdır. Mezhep taraftarlarının gerçek olduğunu düşündüğü İsmâil b. Câfer, Muhammed b. İsmâil ve Saîd gibi isimlerin Ubeydullah tarafından sadece birer takma isme indirgenmesi, bu dönemdeki imamların gerçek isimleri ve kimlikleri sorununu beraberinde getirmiştir. Her ne kadar Ubeydullah el-Mehdî, mektubunda kendisinin gerçek soyunu Abdullah b. Câfer es-Sâdık'a dayandırdığı bir nesep zinciri iddia ettiyse de, mezhep taraftarlarınca bu silsilenin kabul görmemesi Kâim döneminde bu nesep zincirinin reddedilmesine sebebiyet vermiştir. Ancak Kâim Biemrillâh'ın, gizli davet dönemiyle ilgili olarak yeniden Muhammed b. İsmâil soyundan devam eden nesep zincirine dönmeye cesaret edemediğini görmekteyiz. Bunun yerine o, gizli davet dönemiyle alakalı olarak konuşmamayı yeğlemiştir. Kadı Nu'man'ın rivayetine göre Kâim Biemrillâh, gizli davet dönemindeki gerçek nesep zincirinin kendisine gizlice bildirildiğini, ancak kendisine gizlice bildirilen bu hakikati açıklamasının uygun olmayacağını ifade etmiştir.³⁵

Kâim Biemrillâh döneminde imâmet öğretisinde meydana getirilen değişikliklerin mezhep taraftarlarının kafalarını iyice karıştırdığı muhakkaktır. Zira Kâim'in 334/946 yılında ölümü ile kıyamet kopmadığı gibi, kendisinden sonra imâmet oğlu Mansur Billâh'a geçmiştir. Dolayısıyla mehdî ve kâim gibi kavramların yeniden yorumlanma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Mansur Billâh'ın bu duruma ne gibi bir yorum getirdiğini mevcut verilerden hareketle ortaya koyabilmemiz mümkün gözükmemektedir. Ancak onun yerine geçecek olan Muiz'in iddiasına göre Man-

³⁵ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *el-Urcûzetü'l-Muhtâra*, Thk. İsmâil Poonawala, Montreal, 1970, 192.

sur, *Kitâbu'l-İmâme* adlı bir eser yazmıştır.³⁶ Bahsi geçen eseri Muiz'in en yakın adamlarından birisi olan Kadı Nu'man'ın bile görmemiş olması, Mansur'un böyle bir eser yazmış olmasını kuşkulu hale getirmektedir. Ancak onun bahsi geçen eseri yazdığını kabul etmemiz durumunda Mansur'un imâmetle ilgili kafa karışıklıklarına bir son vermek istemiş olduğunu farz edebiliriz. Durum böyle bile olsa Mansur döneminde imâmetle ilgili ciddi bir yorum farkının gündeme getirildiğine dair elimizde kesin bir kanıt yoktur. Zira onun döneminde kayda değer bir Fâtımî edebiyat bırakılmamış, bu döneme ait mevcut eserlerde de imâmetle alakalı farklı bir yorum geliştirilmemiştir. Fâtımî imâmet öğretisini asıl sistematize edip düzene sokan kişi, Mansur'un yerine hilâfet makamına geçen oğlu Muiz olmuştur. O, bir taraftan muhalif Karmatî İsmâîlileri'ni kazanmak, diğer taraftan imâmetle alakalı olarak ortaya çıkan kafa karışıklığını gidermek için Fâtımî imâmet anlayışını İlk İsmâîliler'in imâmet öğretileri çerçevesinde yeniden yorumlamıştır.

3. Muiz ve Fâtımî İmâmet Anlayışının Sistemik Hale Gelişi

Muiz (341–365/953–975), babası öldükten sonra hilafet makamına geçince Fâtımî imâmet öğretisindeki kargaşaya bir son vermek istemiştir. Öncelikle belirtmek gerekir ki o, Ubeydullah'ın, kendisinin ve atalarının imam olduğu yönündeki iddiasını sürdürerek, kendi soyunu Hz. Ali'ye dayandırmış ve kendisini imam olarak görmüştür.³⁷ Dolayısıyla ona göre kendilerine itaat bütün inananlara farzdır.³⁸

Muiz'in, her ne kadar kendisini imam olarak görse de, özellikle Ubeydullah'ın İlk İsmâîlî öğretilerde meydana getirdiği değişikliklerden dolayı imâmetle alakalı olarak çözmek zorunda olduğu bir yığın sorun vardı. Bu çerçevede Muiz'in çözüme kavuşturması gereken öncelikli sorunlardan birisi kendi soylarının hangi kanaldan geldiği hususudur. O, bu noktada ne Ubeydullah'ın iddialarına destek vermiş, ne de Kâim Biemrillâh gibi susmayı tercih etmiştir. Ona göre imâmet Câfer-i Sâdık'ın

³⁶ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, Thk. Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus, 1978, 315.

³⁷ Krş. Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 174, 178; S. M. Stern, "Heterodox İsmâ'îlism at the Time of Al-Mu'izz", *Studies in Early İsmâ'îlism*, E. J. Brill, Leiden, 1983, 274.

³⁸ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 420; Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-İktisâr*, Thk. Muhammed Vâhid Mirza, Dımeşk, 1957, 67.

tayini ile oğlu İsmâil'e geçmiştir. Câfer, Abbasi halifesi Ebû Câfer el-Mansûr'un kendisini sürekli izlemesi üzerine imâmeti oğlu İsmâil'e bıraktı. Bunun üzerine İsmâil etrafa dailer göndererek daveti yaymaya başladı. Ancak bir süre sonra bu durumdan haberdar olan Ebû Câfer el-Mansûr, İsmâil'i de takip etmeye başlamıştı. İsmâil'in hayatından endişe eden Sâdık, onun öldüğünü ilan etti. Gerçekte İsmâil ölmemişti ve daveti gizli bir şekilde yürütmekteydi. Halife Mansûr, İsmâil'in zuhur ettiğiyle ilgili iddiaları Câfer-i Sâdık'a sorduğunda o, oğlunun öldüğünü ve onu halkın huzurunda gömdüğünü öne sürüyordu.³⁹ Böylece davetin İsmâil vasıtasıyla gizlice yayılmasını sağladı. İmâmet, İsmâil'den sonra oğlu Muhammed ve onun soyundan gelen çocukları kanalıyla Muiz'e kadar devam etti.⁴⁰ Muiz, bu görüşünü desteklemek için İmâmî Şiîler'in, Câfer-i Sâdık'ın kendi yerine imam olarak atadığı oğlu İsmâil'in, babası Sâdık'tan önce ölmesini "bedâ" ile açıklamalarına karşı çıkar. Ona göre "*Allah'ın bir konuda fikir değiştirmesi*" anlamına gelen bedâ imâmette caiz değildir. Bu nedenle İmam olarak atanan İsmâil'in babasından önce ölmüş olması caiz değildir.⁴¹

İsmâil'in, babası Câfer es-Sâdık hayatta iken ölmediği ile ilgili bu rivayetlere ilk defa Muiz dönemi İsmâilî yazarlarında rastlamaktayız. Bu durum Muiz'in, İlk dönem İsmâilî öğretisinde olduğu gibi, yeniden Muhammed b. İsmâil'in imâmeti ve nâtıklığı düşüncesine yapmış olduğu bir vurgunun işareti. O, bu sayede Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak zuhurunu bekleyen Karatî İsmâilî çevreleriyle de öğretisini uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.

Muiz'in imâmeti Muhammed b. İsmâil soyundan devam ettirmesi İlk İsmâilî öğretisi ile de uyumlu olduğu için kendisinden sonraki Fâtîmî İsmâilîliği'nde de genel kabul görmüştür. Ancak sonraki İsmâilîler'in en azından bazılarının, İsmâil b. Câfer'in babası tarafından gizlendiği ve imâmeti oğlu İsmâil'e bıraktığı yönündeki öğretisi yerine İsmâilîliğin ilk nüvesini oluşturan Mübârekiyye'nin görüşünü⁴² kabul ettikleri anlaşıl-

³⁹ Meçhul Dâî, *Kitâbu't-Terâtîb*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmîta* içerisinde, Riyad, 1989, 287-289; Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 262-263; el-İdrîsî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 351.

⁴⁰ Krş. el-İdrîsî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 351-356.

⁴¹ Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 246-247.

⁴² Mübârekiyye'nin görüşü için bkz. Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şîî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*,

maktadır. Bu anlayışa göre babası tarafından imam tayin edilen İsmâil b. Câfer babası Câfer'den önce ölmüş, bunun üzerine Câfer es-Sâdık torunu Muhammed b. İsmâil'i imâmete tayin etmiştir.⁴³

Muiz, imâmeti Muhammed b. İsmâil soyundan devam ettirerek Ubeydullah el-Mehdi'nin iddiasının açıkça karşısında yer almıştır.⁴⁴ Ubeydullah'ın kendi soyu olarak öne sürdüğü silsile ile Muiz'in iddia ettiği imâmet silsilesi Câfer-i Sâdık'tan sonra tamamen ayrılmaktadır. Bu durumda imâmet makamındaki birisinin yalan söylemiş olması gibi bir sıkıntıyla karşı karşıya kalınmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Muiz bu sorunu çözmek için kendi soyu ile Ubeydullah'ın soyunu birbirinden ayırmak istemiştir. Çok açık olmamakla birlikte, ilgili rivayetten Kâim Biemrillâh'ın, Ubeydullah el-Mehdi'nin çocuğu olmadığı, Muiz'in babası Mansur'un ise Kâim'in çocuğu olduğu ve imâmetin Kâim soyundan devam ettiği; Ubeydullah'ın çocuğu Ebu'l-Hasen'in ise imam olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.⁴⁵

Bu dönemde imâmet ve gizli davet dönemindeki imamların kimliğiyle alakalı olarak Muiz'in karşı çıktığı hususlardan birisi de Meymûn el-Kaddâh ile ilgili iddialardır.⁴⁶ Ona göre kendi dönemindeki bazı İsmâilîler, Muhammed b. İsmâil'den sonra imâmetin Meymûn el-Kaddâh soyundan yedi kişiye geçtiğine inanmaktadırlar. Oysa imâmetin Ehl-i Beyt'in ve imamların en yakınındakilerin dışına çıkması söz konusu değildir. Bu iddiayı öne sürenler, geçmişte imamların Meymûn ve Saîd gibi müstear isimler kullandıklarını bilmedikleri için gerçekten Muhammed b. İsmâil'in soyunun dışında bir imam silsilesi olduğunu zannetmişlerdir. Oysa böyle bir şeyin gerçek olması mümkün değildir.⁴⁷

Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 197.

⁴³ Krş. el-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 330-331.

⁴⁴ Krş. Michael Brett, "The Realm of the Imâm The Faṭimids in the Tenth Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 59, No. 3, (1996), 440.

⁴⁵ Rivayet için bkz. Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 542-543.

⁴⁶ Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah'la ilgili rivayetler ve bir değerlendirme için bkz. Muzaffer Tan, *İsmâilîğin Teşekkül Süreci*, AÜSBE, Ankara, 2005, (Doktora Tezi), 156-160.

⁴⁷ Krş. Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 410-411; el-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 160-162; Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdi's Letter", 193.

Muiz'in imâmetle alakalı olarak vurguladığı önemli hususlardan birisi de “*takiyye ve zuhur*” dönemlerinin İsmâilî davet süreci açısından gerekliliğidir. Ona yapılan itirazlardan birisi Câfer-i Sâdık, oğlu İsmâil'in imâmetini gizlemek yerine açıkça ilan etmiş olsa davet taraftarlarının daha az ihtilafa düşecekleri hususunda olmuştur. Muiz, bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymak için takiyye ve zuhur öğretisini gündeme getirmiştir. Ona göre Câfer-i Sâdık, Abbasî zulmünden korktuğu için Allah'ın bir emri olarak imâmeti gizlemiştir. İmamın açıktan atanması için dönemin şartlarının uygun olması gerekir. Şartlar uygun olmadığı için bu süreçte imâmet gizlice devam etmiş; gerçek imamın kimliğini ancak en yakınındaki birkaç kişi bilmıştır.⁴⁸

Muiz, takiyye ve gizlilik döneminin karşısına, Ubeydullah el-Mehdî'nin iddiasına uygun olarak zuhur dönemini koymuştur. Ona göre İsmâilî davetin açıktan yapıldığı zuhur dönemi Ubeydullah el-Mehdî'nin ortaya çıkışı ile başlamış ve kendi dönemine kadar da devam etmiştir. Zuhur döneminde takiyye ortadan kalkmakta ve dinin İsmâilî yorumu uygulanmaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla zuhur dönemlerinde imamlar açıktan atanmakta ve gerçek imamın kimliği ile alakalı herhangi bir şüphe gündeme gelmemektedir.

Gizli davet dönemindeki imamların kimlikleriyle ilgili tartışmalara son vermek için Muiz döneminde imâmetle alakalı olarak gündeme getirilen hususlardan birisi de “*müstekar ve müstevda' imam*” anlayışıdır. Buna göre müstekar imam gerçek imam, müstevda' imam ise vekil imam demektir. İmâmet gerçek sahibinden vekile ancak bir imamın soyu kesildiğinde ya da oğlu küçük yaşta olduğunda sınırlı bir süre için geçebilir. Gerçek imamın oğlu büyüdüğünde vekil imam imâmeti gerçek imama devreder. Burada Muiz'in üzerinde durduğu nokta, vekil/müstevda' imamın ancak gerçek imamın en yakınındaki kişiler arasından atanabileceği hususudur. Bu nedenle Meymûn el-Kaddâh gibi gerçek imamlara yakınlığı olmayanların müstevda' imam olması söz konusu değildir.⁵⁰

⁴⁸ Krş. Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 123–124; *el-Urcûzetü'l-Muhtâra*, 191; el-İdrisi, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 332–333.

⁴⁹ Krş. Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 402–404; *Tevîlü'd-De'âim*, Thk. Muhammed Hasan el-A'zamî, Kahire, 1982, 183; el-İdrisi, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 26.

⁵⁰ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 410–411.

Dönemin yazarları Muiz'in öne sürdüğü bu bakış açısıyla tarihi yeniden inşa etmişlerdir. Buna göre Hz. İbrahim'den sonra İshak'ın soyu müstevda' imameti; İsmâil'in soyu ise müstekar imameti sürdürmüştür. Bu durum Hz. İsa devrinin sonunda Hz. Muhammed'in büyük dedesi Hâşim'in, nübüvvet ile temsil edilen müstevda' imâmeti İshak'ın soyundan alması ile sona ermiştir.⁵¹

Temelleri Ubeydullah el-Mehdî döneminde atılan, imâmetin aynı devir içerisinde haftanın yedi günde bir devretmesi gibi devredeceği anlayışı, Muiz döneminde daha da geliştirilmiştir. Onun geliştirdiği öğretiye göre de altıncı devir olan Hz. Muhammed dönemi devam etmekte ve bu dönem, Ubeydullah el-Mehdî'nin iddialarına uygun olarak, haftanın yedi günde bir yenilenmesi gibi yedişerli gruplar halinde devamlılık arz etmektedir. Muiz'in bu anlayışa getirdiği en önemli yenilik, yedinci imamların diğer altı imamın elde edemediği *teyit* kuvvetini elde ettiği, bu nedenle ilk altı imam sadece *beyan* ile kıyam ederken yedinci imamların *beyan* ve *burhan* ile kıyam ettikleri iddiasıdır. Buna göre Hz. Muhammed döneminin yedinci imamı Muhammed b. İsmail'dir. Hz. Muhammed Devri'nin ikinci döneminin/haftasının yedinci imamı ise Muiz'dir.⁵²

Muiz, bu iddiasıyla bir taraftan Muhammed b. İsmâil'e Fâtımî öğretide merkezî bir yer vererek eski öğretiye sadık muhalif grupları kendi saflarına çekmeye çalışırken, diğer taraftan kendisine özel bir konum atfederek kutsiyetini artırmaya çalışmıştır. Diğer yandan o, Hz. Muhammed'den sonra nebî ve resul gelmeyeceğine ve risâletin kesildiğine işaret ederek⁵³ Fâtımî İsmâililiği'ni genel İslâmî anlayışa yaklaştırırken, bir taraftan da İlk İsmâilî öğretilerde merkezî bir yeri olan yedinci devrin fiili önemini ortadan kaldırmış gözükmektedir. Zira İlk İsmâilî öğretilerde yedinci devrin sahibi olan Yedinci Nâtığın zuhur etmesi ve daha önceki şeriatların batınî hakikatlerini açıklaması insanlığın kurtuluşu için şart koşulmaktadır. Oysa Muiz'in sistematize ettiği Fâtımî öğretilerde yeni bir nebî ve resul gelmeyeceği için yedinci nâtık hem konum olarak onlardan daha aşağıda yer alacak, hem de insanlığın kurtuluşunda aktif bir rol

⁵¹ Bkz. Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 72-81.

⁵² Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Esâsu't-Te'vil*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 316-317; *Tevilü'd-De'âim*, Thk. Muhammed Hasan el-A'zamî, Kahire, 1982, III, 112.

⁵³ Kadı Nu'mân, *Esâsu't-Te'vil*, 317.

oynayamayacaktır. Zira insanlığın sonunda o, sadece imâmet halkasının son noktası olarak zuhur edip kıyametin kopmasını sağlayacaktır.

Muiz'in haftanın yedi günde bir devretmesi meselinden hareketle sistematize ettiği ve yedinci imamlara özel bir konum atfettiği, aynı devir içerisinde imâmetin yedişerli gruplar halinde birbirini takip etmesi anlayışı sonraki Fâtımî çevrelerde de genel bir kabul görmüştür.⁵⁴ Ancak pek çok konuda olduğu gibi bu hususta da eski öğretilerin etkisiyle zaman zaman yeni yaklaşımların geliştirildiğine şahit olmaktayız. Muhtemelen sekizinci Fâtımî halifesi Aziz Billâh (386/996) döneminde yazılan *Kitâbu's-Serâir*'de konuyla alakalı farklı bir bakış açısının gündeme getirildiğini görmekteyiz. Bu yaklaşıma göre Muhammed b. İsmâil ile Hz. Muhammed döneminin yedi imamı tamamlanmıştır. Bundan sonra sekiz halife gelecek ve cismânî Muhammed'in emrini tamamlayacaktır. Bu sekiz halifenin ardından ruhanî devir başlayacaktır.⁵⁵

Muiz döneminde Fâtımî imâmet anlayışında geliştirilen en önemli hususlardan birisi de, temelleri Ubeydullah el-Mehdî tarafından atılan Mehdî-Kâim ayrımının sistematik hale getirilmesidir. Bu dönemde geliştirilen anlayışa göre, Kâim'den önce zuhur edecek olan Mehdî⁵⁶ daha önceki bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu Mehdî'nin Ubeydullah el-Mehdî olduğu hususunda dönemin Fâtımî çevrelerinde herhangi bir kuşku söz konusu değildir. Üstelik bu dönemde, onun Mehdî olduğunu ispatlamaya dönük ciddi bir çaba içerisine de girilmiştir. Bu gayeyle, Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerin Ubeydullah'ın mehdiliğini ispat ettiğine dair pek çok tevil yapılmıştır.⁵⁷ Diğer yandan aynı amaçla her yedili imam kümesinin ortancası olan dördüncü imamın, o imam kümesinin en güçlüsü olduğu anlayışı geliştirilmiştir. Nasıl yedi Nâtk'ın ortancası olan dördüncü devrin sahibi Hz. Musa'nın emri güçlenmişse, Hz. Muhammed

⁵⁴ Krş. el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 9; Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mebâsimi'l-Bişârât", *Mecmû'atu Resâli Kirmânî* içerisinde, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 119.

⁵⁵ Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 175.

⁵⁶ Kadı Nu'mân, *Esâsu't-Te'vil*, 319.

⁵⁷ Rivayetler ve tevillerle ilgili olarak bkz. Kadı Nu'mân, *Tevîlü'd-De'âim*, III, 233; *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 354-364; Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1983, 34-35.

devrinin ikinci imamlar silsilesinin dördüncüsü olan Ubeydullah el-Mehdî de güçlenmiş ve Mehdi konumunu elde etmiştir.⁵⁸

Muiz döneminde geliştirilen anlayışta Mehdi, Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretisine uygun olarak daveti açıkça izhar eden, bir devlet kurarak inananları izzetlendiren kişi olarak görülmüştür.⁵⁹ Ancak bu dönemde Mehdi kavramıyla alakalı olarak gündeme getirilen en önemli yeniliklerden birisi, Mehdi'nin tek bir kişi olmadığını vurgulanmasıdır. Bu anlayışa göre Mehdi'nin görevi yeryüzünü zalimlerden temizlemek ve bütün insanlığın Allah'ın dinine girmesini sağlamaktır. Bunu sadece bir kişinin başarması mümkün değildir. Bu nedenle ilk Mehdi olan Ubeydullah el-Mehdî'nin ardından ahir zamana kadar gelecek olan bütün imamlar Mehdi'dir. Bunlar Allah'ın emrini, dinini, imanını ve inananları aşama aşama yücelterek bütün insanların Allah'ın dinine girmesini sağlarlar. Bunu kabul etmeyen Allah düşmanlarını da öldürürler. Böylece dinin hepsi Allah'ın olur.⁶⁰ Bu anlayışta Ubeydullah el-Mehdî fazl, rahmet, bereket ve nimet kilidinin anahtarı olarak görülmüştür. O, mehdilik kapısının anahtarıdır. Onun açtığı bu kapıdan, ondan sonra gelen bütün imamlar girecektir.⁶¹

Tüm bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere, Muiz dönemi Fâtımî İsmâîlîlik'te, İlk İsmâîlîlik'te Mehdi'ye atfedilen fonksiyonlar devam ettirilmiştir. Ancak tek bir Mehdi yerine, Ubeydullah el-Mehdî ve ondan sonra gelen imamların tamamı Mehdi olarak görülmüştür. Üstelik Mehdi'nin kıyameti ilan etme görevine de vurgu yapılmamıştır. Zira bu görev, Mehdiler'in sonuncusu ve adı Muhammed olan *Kâim*'e atfedilmiştir.⁶² Dolayısıyla Mehdiler, Kâim'in zuhur edip kıyameti ilan etmesi için gerekli ortamı hazırlamakla görevli olan imamlardır.

Muiz döneminde geliştirilen anlayışta Kaim'in kimliği net bir şekilde ortaya konulmamıştır. İlk İsmâîlî öğretiyeye uygun olarak onun adının Muhammed olduğu vurgulanmıştır.⁶³ Bu Kâim'in Muhammed b.

⁵⁸ Kadı Nu'mân, *Tevîlü'd-De'âim*, II, 74.

⁵⁹ Krş. Kadı Nu'mân, *Tevîlü'd-De'âim*, III, 232-233; *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, 34-35.

⁶⁰ Krş. Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 387; *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 497.

⁶¹ Bkz. Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 365, 390.

⁶² Krş. Kadı Nu'mân, *Tevîlü'd-De'âim*, II, 95; III, 211, 241; Kamil Hüseyin, *Collectanea*, E. J. Brill, Leiden, 1947, 187.

⁶³ Kadı Nu'mân, *Tevîlü'd-De'âim*, III, 241.

İsmâil olduğunu farz etsek bile onun maddi olarak zuhur edeceğini söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Zira hakiki anlamda zuhur edecek olan Kâim, Muhammed b. İsmâil değil, Fâtımî imamlar halkasının sonuncusu olacak olan kişidir. Bu durumu tevil etmek için Kadı Nu'mân, Kâim'i sadece Muhammed b. İsmâil'in şahsıyla müşahhaslaştırmamış; onu salt ruhanî bir varlık olarak tanımlayarak insanüstü bir konuma yerleştirmiştir. Buna göre Kâim ne sadece maddî bir kişilik, ne de salt ruhanî bir varlıktır. O, maddî ve ruhanî varlığı olan insanüstü bir canlıdır.⁶⁴ Kâim'in cismanî derecesi iki farklı biçimde tezahür etmiştir: Birincisi, yedinci devrin sahibi olarak nâtlıklık derecesidir. İkincisi ise, gaybeti döneminde onun yetkisini kullanan ve doğru yola ileten yardımcıları olan Hulefâ-i Râşidîn biçiminde tezahür etmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla maddî bir varlık olarak Muhammed b. İsmâil yedinci devrin nâtiği olarak zuhur etmiş ve kendisinden önce getirilen şeriatların bâtinî anlamlarını kendisinden sonra gelecek olan imama aktararak görevini tamamlamış ve ölmüştür. Kâim'in mehdîlik, yani yeryüzünü zulmet taraftarlarından temizleyerek ruhun kurtuluşunu sağlama görevini ise Fâtımî halifeleri aşama aşama yerine getirecektir. Dolayısıyla Fâtımî halifeleri Kâim'in ruhî yönden zuhur etmesi anlamına gelmektedir. Fâtımî soyundan gelecek olan son imam ise Kâim'in fizikî olarak yeniden zuhurunu temsil edecek ve kıyamet kopacaktır.⁶⁶

Muiz döneminde geliştirilen anlayışa göre, insanlara Kâim'in zuhur edeceğini bildirmek, müjdelemek ve o zuhur etmeden önce insanları sâlih amele teşvik etmek üzere Kâim'in hucyeti ortaya çıkar ve açıktan davette bulunur. Bu hucdet, bir davetle kıyam eden son kişidir. İnsanların onun davetine girmesi ile Allah bütün dinlerin taraftarlarını birleştirir ve dinin hepsi Allah'ın olur. Bütün insanlar Hz. Muhammed'e iman ederler ve onun şeriatının hükmü altına girerler.⁶⁷

⁶⁴ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), "er-Risâletü'l-Müzhibe", *Hamsü Rasâilü İsmâiliyye* içerisinde, Thk. Ârif Tâmir, Selemiye, 1956, 34.

⁶⁵ Krş. Kadı Nu'mân, 45-49.

⁶⁶ Benzer görüşler için bkz. Daftary, *İsmaililer*, 214-216; "The Earliest Ismâ'îlis", 235; "A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement", *Studia Islamica*, No: 77, 1993; 139.

⁶⁷ Kadı Nu'mân, *Tevîlü'd-De'âim*, III, 124-125, 239.

İşte böyle bir dönemde imamların sonuncusu olan Kâim, Mekte'den zuhur edecektir.⁶⁸ Kâim'in zuhur etmesi kıyamet gününün başlaması anlamına geldiği için artık yapılan amellerin hiçbir faydası olmayacaktır.⁶⁹

Görebildiğimiz kadarıyla Muiz döneminde geliştirilen öğretide, Kâim'in İlk İsmâîlîlik'teki hemen hiçbir fonksiyonuna yer verilmemiştir. Kâim, kıyametin kopması için tüm şartlar oluşturulduğunda zuhur edecek ve zuhuruyla kıyametin kopmasını sağlayacak sembolik bir figür haline getirilmiştir. Bu anlayışta Kâim'in zulümle dolu olan yeryüzünü zalimlerin elinden kurtarmak⁷⁰ ve batinî hakikatleri açıklayarak nefsin ilahî vatanına geri dönmesini sağlamak gibi aksiyoner fonksiyonları ortadan kaldırılmıştır.

Fâtımî imâmet öğretisini sistematize ederek imâmetle ilgili ciddi kafa karışıklıklarına büyük oranda son vermeyi başaran Muiz, geliştirdiği öğretinin kabul görmesini kolaylaştırmak için bir adım daha atmıştır. Ona göre imamların, başta imâmet konusu olmak üzere, birtakım hususlarda zahiren ihtilaf etmeleri bir çelişki içermemektedir. Zira her hükümün bir vakti ve zamanı vardır. Bir hüküm ancak zamanı geldiğinde doğruluk arz eder ve onunla amel edilebilir.⁷¹ Dolayısıyla ona göre İlk İsmâîlîler'in Muhammed b. İsmâîl'i Mehdi olarak beklemeleri, daha sonra Ubeydullah el-Mehdi'nin imâmet halkasından Muhammed b. İsmâîl'i ve soyunu tamamen çıkarması, ardından Muiz'in tekrar Muhammed b. İsmâîl'in imâmetine dönmesi zahiren bir çelişki gibi dursa da gerçekte hiçbir tezat içermemektedir. Birbirine zıt gibi gözükse de tüm bu uygulamalar farklı zamanlarda farklı hakikatlerin tezahür etmesinin doğal bir sonucudur.

Sonuç

Fâtımî İsmâîlîleri'nin imâmet anlayışlarında, ilk halife Ubeydullah el-Mehdi'nin eski imâmet öğretisinde meydana getirdiği birtakım değişiklikler sebebiyle ciddi bir kriz ortaya çıkmıştır. Bu kriz bir taraftan Karmatîler'in ana bünyeye olan tüm ilişkilerini sonlandırmalarına sebe-

⁶⁸ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 427.

⁶⁹ Kadı Nu'mân, *Tevîlü'd-De'âim*, III, 256-257, 278.

⁷⁰ Bu dönemde Mehdi'nin kılıç sahibi olması düşüncesi, sembolik bir anlatımla "kâimin tevîl kılıcına sahip olması" şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Kadı Nu'mân, "er-Risâletü'l-Müzhibe", 32.

⁷¹ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 279.

biyet verirken, diğer yandan imâmetle alakalı ciddi bir kafa karışıklığına da neden olmuştur. Mezhep taraftarları eski imâmet öğretisi ile Ubeydullah el-Mehdî'nin öne sürdüğü yeni öğreti arasında bocalayıp kalmışlar; bu durum mezhep önderlerinin Ubeydullah'ın getirdiği yeni öğretiyi eskisiyle uyumlu hale getirme ve kafa karışıklığını giderme çabası içerisine girmeleri sonucunu doğurmuştur.

Fâtımî imâmet öğretisini eski öğreti ile uzlaştırarak meseleyi ciddi bir sorun olmaktan çıkarma konusundaki en büyük çaba Fâtımî halifesi Muiz'e aittir. O, bir taraftan eski öğretiye kısmi bir dönüş yaparak Muhammed b. İsmâil'in yedinci Nâtık oluşunu yeniden onaylarken, diğer taraftan Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretiye getirdiği yeni yorumları da bu itikada uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.

Muiz'in sistematize ettiği Fâtımî imâmet öğretisi kendisinden sonra genel bir kabul görmüş ve resmî Fâtımî öğretisi olarak uzun süre korunmuştur. Ancak zaman zaman bu öğretiye muhalif kimi akıl yürütmelerin ve eskiye dönüşlerin de mevcudiyetine şahit olmaktayız. Muiz'in öğretilerinden ilk ciddi kopuş, Nizârî İsmâilîliği'nin merkezi olan Alamut ve Suriye İsmâilîleri'nde söz konusu olacaktır. Onlar ilk İsmâilî ve Karmatî öğretileri yeniden yorumlayarak yeni bir devrimci imâmet öğretisi geliştirmişlerdir. Musta'li İsmâilîleri ise Fâtımî geleneğe daha sadık kalarak Muiz'in sistematize ettiği öğretiyi ana hatlarıyla korumaya devam etmişlerdir.

Sonuç olarak tekdüze bir Fâtımî imâmet anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Sosyokültürel ve tarihî şartlar karşısında Fâtımî imâmet öğretisi de yeniden yorumlanarak yeni ortama uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır.

MİKAİL BAYRAM'IN AHLÂK-I NÂSİRÎ HAKKINDAKİ İDDİA- LARI ÜZERİNE BİR İNCELEME VE DEĞERLENDİRME

Murat DEMİRKOL*

ÖZET

Nasireddin Tûsî'nin (ö: 1274) Ahlâk-ı Nâsirî isimli eseri, gerek sistematik çerçevesi, gerekse muhteva bakımından İslâm'da ahlâk düşüncesinin olgunluk döneminin en önemli örneğidir. Tarih Profesörü Sayın Mikail Bayram, Tûsî'nin bu eseri çağdaşı ve adaşı Nasireddin Ahi Evren'den (ö: 1261) intihal ettiğini iddia etmektedir. Bayram'a göre Moğol yönetimi muhalifi olan Ahi Evren'in bazı eserleri, onu halkın gözünden düşürmek için planlı olarak İranlı filozof Nasireddin Tûsî'ye nispet edilmiştir. Yaptığımız araştırma ve inceleme sonucunda Profesör Bayram'ın bu yargıya ilmi ve objektif bir araştırma neticesinde değil, Ahi Evren'in ilim ve kültür dünyamızdaki konumunu pekiştirmeyi amaçlayan bir taraflılık ve önyargıyla ulaşmış olduğunu gördük. Onun eserin Tûsî'ye değil de Ahi Evren'e ait olduğunu ispatlamak için dayandığı deliller, bağlamından koparılarak yanlış yorumlanmış ifadelerden ve gerçeğe uymayan tahminlerden ibarettir. Bayram'ın intihal konusu eseri Ahlâk-ı Nâsirî ile sınırlı tutmayı, birisi İmamiye Şiliğinin temel kaynağı, diğeri İsmailî görüşlerin açıklandığı bir kitap olan "*Tecridu'l-İtikad*" ve "*Âğâz ve Encâm*"ı da listeye dâhil etmesi, onun ideolojik ve yanlı tutumunu belgeleyen bir diğer kanıttır.

Anahtar Kelimeler: Nasireddin Tûsî, Mikail Bayram, Ahlâk-ı Nâsirî

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

AN INVESTIGATION AND EVALUATION ON CLAIMS OF PROFESSOR MİKAIL
BAYRAM ABOUT *AKHLAQ-I NASIRI*

ABSTRACT

Nasir al-Din Tusi's work named (d.1274) *Akhlaq-i Nasiri* is the most important example of period of maturity in the Islamic ethical thought in terms of both its systematical structure and its content. Professor of History, Mikail Bayram claims that Tusi plagiarized this work from Ahi Evren (d.1261), his contemporary and namesake. According to Bayram, some works of Ahi Evren who opposing of the Mongol administration were desperately attributed to Iranian philosopher Tusi in order to destroy his reputation in public opinion. As a result of our research and investigation we have seen that Professor Bayram has not achieved this claim as a result of scientific and objective research, on the contrary, he has achieved with a partisanship and bias which aims to consolidate the Ahi Evren's position in our scientific and cultural world. The arguments which he based for prove that the work is belong to Ahi Evren instead of Tusi are consists of disconnecting the phrases from its context and misinterpretations and unrealistic propositions. Also, Professor Bayram claims that Tusi plagiarized *Tajrid-al- Itikad* which is the main work of the theology of Imami Shiat and *Agaz ve Ancam* which is a book describing of the Ismailit opinions from Ahi Evren. This fact is another evidence of Professor Bayram's ideological and biased attitude.

Key Words: Nasir al-Din Tusi, Mikail Bayram, Akhlaq-i Nasiri,

GİRİŞ: Ahlâk-ı Nâsırî'nin İslâm Ahlâk Düşüncesindeki Yeri

Ahlâk-ı Nâsırî, İslâm düşüncesi tarihinde doğrudan ahlâkla ilgili olarak yazılmış ikinci klasik eserdir. Birincisi, İbn Miskeveyh'e (ö: 1030) ait *Kitabu't-Tahâre*, diğer adıyla *Tehzibu'l-Ahlâk* adlı eserdir. Bunu söylerken Ebu Bekir Razî, Farabî, İbn Sina, Gazalî ve İbn Bacce'nin konuyla ilgili çalışmalarını görmezlikten gelmiş oluyoruz. Sadece ahlâk felsefesi ve sistematik ahlâk ilmiyle ilgili olarak ilk ortaya konulmuş eserler olmalarıyla diğerlerinden ayrıldıklarını vurgulamak istiyoruz. Ahlâk-ı Nâsırî, ünlü filozof, kelamcı, mantıkçı, matematikçi ve astronomi bilgini Hâce Nasîreddin Tûsî'nin (ö:1274) ahlâk alanında telif ettiği bir şaheserdir. Bu eser, ahlâk ilminin ileriki yüzyıllarda kaleme alınan diğer örneklerinin

hem biçim hem muhteva bakımından ilham kaynağı ve numunesi olmuştur.

Felsefe alanında İbn Sina'nın *el-İşârât* ve *ve't-Tenbihât*'ına yazdığı şerh ile büyük filozofun en güçlü şarihi unvanını kazanan, mantık alanında *Esâsu'l-İktibas* ve *Tecridu'l-Mantık* adlı kitaplarıyla tanınan, kelim alanında *Tecridu'l-İtikad*, *Kavâidu'l-Akâid* ve *Telhîsu'l-Muhassal* adlı kitaplar yanında birçok itikadî risalesi bulunan, fakat bu konudaki şöhretini daha ziyade Şii kelamını felsefeyle kaynaştıran ilk düşünür olmasından alan, matematikte onlarca risaleyle birlikte birçok eski matematikçinin eserlerine tahrir tarzı şerhler yazan ve matematik tarihine "trigonometrinin babası" olarak geçen, astronomi sahasında birçok eserinin yanında inşa ettirdiği Merağa Rasathanesiyle uzay biliminin sayılı ünlüleri arasına katılan ve daha da önemlisi Merağa Rasathanesi kompleksinde beynelmil bir akademi kuran Tûsî, bunca ilgi ve uğraş arasında ahlâk ve eğitime de büyük önem vermiştir.¹

Ahlâk alanında müstakil bir felsefi disiplin olarak eser yazma geleneği, Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Miskeveyh gibi bazı erken dönem İslam filozoflarına kadar geri gitmektedir. Nasîreddin Tûsî'nin ahlâk eserleri ister İsmâilî, ister felsefi, isterse tasavvufî bir gelenek içinde yazılmış olsun, bunlar bütün halinde onun ahlâkî söyleminin yapısını oluştururlar.

Tûsî'nin ahlâkî görüşlerini temellendirirken sıkça eski Yunan filozoflarının düşüncelerine yer vermesi ve özellikle Fârâbî, Ebu Bekir er-Râzî, İbn Miskeveyh ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının fikirlerinden istifade etmesi, onun ahlâkî söyleminin Kur'an'a ve İslam'a aykırı olduğunu göstermez. Nitekim onun Ahlâk-ı Muhteşemî, Evsâfu'l-Eşrâf ve hatta felsefi karakterli Ahlâk-ı Nâsîrî'sinde bazı görüşlerini yer yer âyet ve hadislerle desteklemesi ve yine bir başka eseri olan er-Risâletü'n-Nasîriyye'de dinin ahlâkî terbiyedeki önemine dikkat çekmesi, onun ahlâkî görüşlerini oluştururken dinî kaynaklara dayandığının delilidir. Dolayısıyla Kur'an ve hadis kaynaklarının Tûsî'nin ahlâk anlayışının özünde

¹ Geniş bilgi için bkz. Demirkol, Murat, Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Savunması, Ankara: Fecr Yayınevi, 2010, ss.15-43.; Şirinov, Agil, Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet, İstanbul: 2007, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, ss.6-48.

bulunduğu gerçeği, onun ahlâk sisteminin mâhiyeti itibariyle İslâm'ın ilkelerine ters düşmediğini gösterir. Tûsî'nin özgün ahlâkî söylemi, Müslüman olsun olmasın her insana güzel bir karakter ve sosyal bir terbiye alabileceği ahlâkî bir evren sunmaktadır.

Bir bütün olarak değerlendirdiğimizde Tûsî'nin ahlâk düşüncesinin hem dinî hem felsefî hem de tasavvufî bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. Bu çok boyutluluk, filozofumuzun ahlâkî söyleminin bütün toplum kesimlerine hitap edecek bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Eserleri arasında Ahlâk-ı Muhteşemî ve Evfsâfu'l Eşrâf daha çok dinî ve tasavvufî bir karakter arz ederken, Ahlâk-ı Nâsırî ve er-Risâletü'n-Nasîriyye daha çok felsefî karakter arz eder. Gafarov, Tûsî'nin bu felsefî karakterli ahlâk kitaplarıyla filozofça yaşamının ilkelerini ortaya koyduğunu ve böylece Ebu Bekir er-Râzî'nin (ö. 925) es-Sîretü'l-Felsefiyye'deki görüşlerini geliştirdiğini söyler.² Hakkı teslim etmek adına, Ahlâk-ı Nâsırî'nin er-Risâletü'n-Nasîriyye'den daha kapsamlı olduğunu söylemek gerekir. Tûsî'de felsefî ahlâk dendiğinde ilk akla gelen eserin Ahlâk-ı Nâsırî olması da zaten bu özelliğinden ileri gelmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinde İbn Miskeveyh'in Tehzibu'l-Ahlâk'ndan sonra Tûsî tarafından daha kapsamlı bir şekilde yazılmış olan bu eserde başta İbn Miskeveyh olmak üzere Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra ayrıca Sokrat, Eflatun ve Aristoteles gibi eski Yunan düşünürlerinin görüşlerinden de istifade edilerek ahlâkî yaşamın ve mutluluğun esasları ortaya konulmuştur.

Amelî hikmetin İbn Sînâ'da aldığı son şeklinin Ahlâk-ı Nâsırî'de Tehzibu'l-Ahlâk, Tedbîr-i Menâzil ve Siyâset-i Mudun adlarını taşıyan üç ayrı başlık altında detaylı olarak incelenmiş olması, filozofumuzun eserini İbn Miskeveyh'in Tehzibu'l-Ahlâk'ından farklı kılan bir özelliktir. Böylece "Tehzibu'l-Ahlâk" her ne kadar İslâm düşüncesinde ahlâka dair yazılmış ilk sistemli eser olsa da "Ahlâk-ı Nâsırî" hem eski felsefî birikimi özetlemesi, hem de Tehzibu'l-Ahlâk kısmı dışında diğer iki bölümü de içermiş olması yönünden daha kapsayıcı bir özelliğe sahiptir. Eserin birinci bölümünün Tehzibu'l-Ahlâk'ın serbest alıntısı olduğu göz ardı edi-

² Gafarov, Anar, Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2009, s.30.

lemez. Bu durum, İbn Miskeveyh'in Tûsî üzerinde ne kadar etkili olduğunu gösterir.³

Tûsî'nin İslâm ahlâk düşüncesindeki yerini tespit etmemiz açısından oldukça önemli olan Ahlâk-ı Nâsirî isimli eseri, gerek sistem ve çerçeve, gerekse muhteva bakımından İslâm'da ahlâk düşüncesinin olgunluk döneminin en dikkate değer örneğidir.⁴ Ayrıca bu eser sadece önceki felsefi brikimi özetlemesi ile değil, aynı zamanda kendisinden sonraki ahlâk düşüncesi üzerinde etkili olması bakımından da çok önemlidir. Nitekim ahlâk alanında Tûsî'den sonraki çalışmaların çoğunun onun bu eserinin birer taklidi olduğu görülmektedir.⁵ Buna örnek olarak Adududdin el-İcî'nin (ö. 1355) Ahlâk-ı Adudiyye'sini ve bu eser üzerine şerh yazmış olan Taşköprüzâde'nin (ö. 1560) Şerh-i Ahlâk-ı Adudiyye adlı eserini, Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 1572) Ahlâk-ı Alâî'sini, Celâleddin Devvânî'nin (ö. 1502) Ahlâk-ı Celâlî'sini, Muhyî-i Gülşenî'nin (ö. 1606) Ahlâk-ı Kirâm'ını ve Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin (ö. 1505) Ahlâk-ı Muhsinî'sini anabiliriz. Sonuç olarak, Tûsî'nin ahlâk düşüncesinde önceki felsefi gelenekten büyük ölçüde yararlandığı ve tevarüs ettiği bu düşünce geleneğini kendisinden sonrakilere devretmek suretiyle daha sonraki ahlâk düşüncesi üzerinde büyük ölçüde belirleyici bir role sahip olduğu söylenebilir.

Nasîreddin Tûsî, bu eseri, İsmailî idare altındaki Alamut'ta geçirdiği yıllarda yazmıştır. O, bu kitabı kaleme alış sebebini eserin mukaddimesinde belirtmiştir. Kalenin İsmailî valisi Nâsiruddin Muhteşem, bir ilim meclisindeyken Tûsî'den, İbn Miskeveyh'in kıymetli ahlâk eseri *Kitabu't-Tahâre*'yi Arapçadan Farsçaya tercüme etmesini ister. Tûsî, bu nadide eserin bütün anlam ve edebiyat güzelliğini tercümeyle aynen aktarmanın çok zor olduğunu ileri sürerek bunun yerine orijinal bir ahlâk kitabı kaleme almayı teklif eder. Alamut valisi bunu uygun görür ve Tûsî,

³ Tûsî'nin ahlâk felsefesindeki kaynakları ile ilgili olarak bkz. Gafarov, Anar, Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi, ss.14-32.

⁴ Bkz. Mustafa Çağrı, İslam Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul, Bileşik Yay., 2000, s. 210.

⁵ Bu eserin Ahlâk-ı Celâlî ve Ahlâk-ı Alâî üzerindeki etkilerini görmek için bkz. Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, ss.90-94.; Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994, ss.236-243.

hem İbn Miskeveyh'in söz konusu eserinden hem de diğer bazı âlim ve filozofların eserlerinden yararlanarak yepyeni bir ahlâk kitabı telif eder.⁶ Kitap, talep sahibi ve eserin kendisine ithaf edildiği Nâsiruddin Muhteşem'e nispetle *Ahlâk-ı Nâsırî* olarak adlandırılmıştır.

Tûsî sadece birinci bölüm olan Tehzib-i Ahlâk (Ahlâkın Arındırılması) kısmında İbn Miskeveyh'in eserinden faydalanmıştır. Yazar bunu açıkça itiraf etmektedir.⁷ Diğer iki bölüm olan Tedbir-i Menâzil (Ev Yönetimi) ve Siyaset-i Mudun (Ülke Yönetimi), tamamen Tûsî'nin orijinal tasarımıdır. Bu bölümler, İbn Miskeveyh'in *Kitabu't-Tahâre*'sinde zaten yoktur. Ahlâk-ı Nâsırî, bir giriş ve üç ana bölümden oluşur. Eserin bazı ilk orijinal nüshalarında ayrıca sonuç (hatime) bölümü bulunmaktadır. Muhammed Müderrisî, Tûsî'nin hayatını ve felsefî görüşlerini anlattığı "*Sergoşe-t-o Akâyid-i Felsefî*" adlı çalışmasında hem bu hatimenin hem de mukaddimenin, İsmailîlerin yanında iken yazılan ilk orijinal metinlerini yayınlamıştır.⁸ Tûsî, İsmailî Kuhistan Devletinin yıkılışından sonra yeniden yazdığı Mukaddimedede eserin yazılış nedeni ile teorik ve pratik hikmet hakkında genel bilgiler vermiştir.

Mikail Bayram'ın İddialarının İncelenmesi ve Değerlendirilmesi

Yaklaşık sekiz asırdır İslâm dünyasının her yanında büyük filozof, bilgin ve ahlâkçı Nasîreddin Tûsî'ye ait bir ahlâk klasiği olarak rağbet görmüş ve çoğaltılıp okunmuş olan *Ahlâk-ı Nâsırî*, Tarih Profesörü Sayın Mikail Bayram tarafından bir intihal edilmiş eser suçlamasına maruz kalmıştır. Bayram'ın iddiası özetle şöyledir: *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı kitap, gerçekte Tûsî ile aynı zaman dilimin-

⁶ Tûsî, Nasîruddin, Ahlâk-ı Nâsırî, terc. Rahim Sultanov, Azerbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktaranlar: A. Vahap Taştan ve Hâbil Nazlıgöl, Ankara: Fecr Yayınevi, 2005, ss.56-57. Makalede bu baskıyı esas aldık. Eser ayrıca daha sonra Anar Gafarov ve Zaur Şükürov tarafından da tercüme edilmiş ve Litera Yayınları tarafından neşredilmiştir (İstanbul: 2007).

⁷ Tûsî, age., s.57.

⁸ Bkz. Zencânî, Muhammed Müderrisî, *Sergoşe-t-o Akâyid-i Felsefî-yi Hâce Nasîruddin Tûsî*, Tahran: Müesses-e-i İntişarat-i Emir Kebir, HŞ.1363, s.144-146.

de, Anadolu'da yaşamış ve Hâce Nasîreddin Tûsî ile yarı isim benzerliği bulunan ve Ahi Teşkilatının kurucusu olan Hâce Nasîreddin Mahmud el-Hoyî'ye (ö:1261) aittir. Mahmud el-Hoyî halk arasında Ahi Evren diye meşhur olmuştur. Mikail Bayram, Moğol yönetimine karşı olduğu için onu halkın gözünden düşürmek ve unutturmak amacıyla bazı eserlerinin planlı olarak adaşı ve çağdaşı olan İranlı filozof Hâce Nasîreddin'e nispet edildiğini ileri sürer. Bayram'a göre sadece Ahlâk-ı Nâsırî değil, Sadreddin Konevî ile kendi arasında karşılıklı olarak yazılan *Mektuplar*, *Evsâfu'l-Eşrâf* ve *Âğâz ve Encâm* da aslında Ahi Evren'e ait olup, kâh intihal ederek bizzat yazarın sahiplenmesiyle, kâh Moğolların kültürel politikalarının sonucu olarak Tûsî'ye nispet edilmiştir.⁹ Bayram'ın Ahi Evren'e ait iken Tûsî'ye aitmiş gibi gösterildiğini söylediği '*Goşâyîş-nâme*' adlı bir eser daha vardır ki, maalesef biz Tûsî'ye nispet edilen 274 adet eser arasında böyle bir kitaba rastlamadık.¹⁰

Burada Sayın Mikail Bayram'ın, Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak-ı Nâsırî adlı eseri asıl sahibi olan Hâce Nasîreddin Mahmud el-Hoyî'den intihal ettiğini ispatlamak için getirdiği delilleri ve yaptığı açıklamaları ele alıp inceleyecek ve gerçeklerle uyuşup uyuşmadığını tespit etmeye çalışacağız.

1- Sayın Bayram, makalesinin daha ilk cümlesinde, özel ihtisas gerektiren bir konuda tez ileri süren bir bilim adamının yapmaması gereken bir hata yapar. Şöyle der: "Hâce Nasîruddin-i Tûsî, İslâm dünyasının en tanınmış filozof, astronom ve matematikçisidir."¹¹

⁹ Bayram, Mikail, "Hâce Nasîruddin Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2005, sayı 20, ss.8-9. Ayrıca bkz. Bayram, Mikail, Sadruddin Konevî ile Ahi Evren Şeyh Nasîruddin Mahmud'un Mektuplaşması, "*Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*", sayı 2, Konya, 1983, ss. 51-75.

¹⁰ Bkz. Müderris Rızavî "*Ahval ve Âsâr-i Hâce*" adlı kitabında Tûsî'ye nisbet edilen 168 adet eseri, isnatları ve içerikleriyle incelemiştir. Rızavî, Müderris, *Ahval ve Asar-i Hâce Nasîri Tûsî*, Tahran: İntişârât-ı Daneşgah, H.Ş. 1334. Ayrıca Numan Hani de "*Mesailu'l-Hilâf Beyne'r-Râzi ve't-Tusî*" adlı eserinde Tûsî'ye nisbet edilen 274 adet eseri, bütün isnat ve iddialarla beraber incelemiştir. Hani, Numan Ferhat, *Mesâilu'l-Hilâf beyne Fahriddin er-Râzi ve Nasiriddin et-Tûsî*, Beyrut, 1997. Her iki kaynakta da böyle bir esere rastlamadık.

¹¹ Bayram, Mikail, "Hâce Nasîruddin Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", s.1.

Bu iddia, İslâm bilim ve düşünce tarihini en basit seviyede bilen bir kimsenin sarf edemeyeceği abartılı bir sözdür. Çünkü Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd, Tûsî'den daha ünlü filozoflardır. Havarizmî (ö: 863) ve Ömer Hayyam'ın (ö: 1123) matematikteki şöhreti Tûsî'den daha ileridir. Denkleri olmakla birlikte belki onu İslâm dünyasının en tanınmış astronomi bilgini sayabiliriz.

2- Mikail Bayram, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin İbn Miskeveyh'e ait olan Tehzîbü'l-Ahlâk'ın Farsçaya çevrildikten sonra üzerine "Hikmet-i İlmi" ve "Hikmet-i Ameli" adlı iki bölümün eklenmesiyle oluşturulmuş bir kitap olduğunu iddia eder. Ona göre bu tercüme ve yeni bölümler ekleyerek yeni bir eser oluşturma işini yapan Ahi Evren'dir. Zira yine Bayram'ın ileri sürdüğü gibi halk arasında Ahi Evren ve Nasreddin Hoca adlarıyla tanınan Hâce Nasîruddin Mahmud el-Hoyî, İbn Sina, Fahreddin Râzî, Suhreverdi ve Sadreddin Konevî'den yaptığı tercümeleleriyle ünlüdür.¹² Tûsî'nin yaptığı ise esere kendisininmiş izlenimi verecek şekilde bir mukaddime yazmak ve bazı yerlerde değişiklikler yapmaktan ibarettir.¹³ Aşağıda karşılaştırmalı olarak inceleyeceğimiz gibi, Sayın Bayram, iddiasına bizzat Tûsî'nin güya Mukaddime'de açıkladığı "intihal gerekçesi"ni delil getirmektedir. Hâlbuki Tûsî burada kendisinden eseri Farsçaya tercüme etmesinin istendiğini, ancak onun bunu yapmak yerine daha kapsamlı bir orijinal ahlâk kitabı telif etmeyi tercih ettiğini açıkça söylemektedir.

Tûsî'nin eseri telif sebebini gayet açık bir şekilde ifade etmesine rağmen, Bayram, ilgili pasajı bilmediğimiz bir sebeple aslına uymayan yanlış bir çeviriyle nakletmiştir:

"Ben Kuhistan'da bulunduğum sırada Kuhistan'daki İsmaililerin reisi olan Emir Nâsîruddin Abdurrahim el-Muhtesem adlı dostum bu eseri bana getirdi. Dostlar ve ilim taliplerinin bu esere çok rağbet gösterdiklerini, onların bu eserden daha iyi yararlanmaları için bu eseri gözden geçirmemi, ona bir mukaddime yazmamı ve gerekli yerleri değiştirmemi istedi. Ben böyle şeylerden hoşlanmadığım ve caiz görmediğim ve bu işi

¹² Bayram, agm., s.11.

¹³ Bayram, agm, ss.9,11.

yaptığımı öğrenenlerin beni kınayıp ayıplayacaklarını bildiğim halde dostların ısrarlı taleplerine dayanamayarak bu işi yaptım.”¹⁴

Tûsî'nin asıl ifadeleri şöyledir:

“Kuhistan'da, o vilayetin hâkimi Nâsıruddin Ebu'l-Feth Ebu Mansur'un hizmetinde iken bir defa meclisinde meşhur bilgin, kâmil filozof Ebû Ali b. Miskeveyh'in Ahlâkın Arındırılması hakkında yazdığı 'et-Tahâre' kitabından söz edip (...) bu satırların yazarına (yani bana) bu yurdular ki: 'Bu güzel kitabı, terimlerini değiştirek Arap dilinden Farsçaya tercüme etmek gerekir. Bu devrin insanların çoğu edep giysisinden mahrumdurlar. Cevahir gibi manası olan böyle kıymetli bir giyim (giysi MD.) onların erdemini süslerse çok büyük sevap olur.' dedi.

“Bu satırların yazarı bu işareti emir gibi kabul edip biraz düşündükten sonra kendi kendine bir karara vararak şöyle dedi: Bu kadar güzel manaları çevirmek, onların güzel elbiselerini soyup iğreti elbise giydirmek, insanı maymun şekline sokup acayılaştırmaya benzer. Her zevk sahibi bunu görünce kendini ayıplamaktan ve kınamaktan alamaz. Bundan öte, adı zikredilen kitapta hikmet bölümlerinin en önemlileri verilmiş olsa da orada iki bölüm yoktur: Şehir Yönetimi ve Ev Yönetimi bölümleri. Hâlbuki bu iki hikmet zamanın ihtiyacına göre büyük önem kazanmış, onun yeniden tanımlanıp açıklanması zorunlu olmuştur. Yeni bir eser yazılıysaydı, her şeyden önce kitabın tercümesi sebebiyle karşılaşılacak birtakım problemlerden kurtulmak mümkün olurdu. İkinci olarak taklit değil, orijinal, derli toplu, herkesin anlayabileceği şekilde, o büyük bilgin İbn Miskeveyh'in kitabında olan bütün hikmetlerin esasını vererek ve sözü edilen iki konu hakkında başka bilginlerin fikirlerini de ilave ederek yeni bir kitap yazılmış olurdu.

“Gönlümden geçen bu fikri hükümdara arz ettim ve çok beğendi. Ben âciz, böyle bir şeye lâayık ve böyle bir cesarete sahip olmadığımı; tenkitçilerin eleştirisine, bedbahtların alaya almasına maruz kalacağımı bildiğim halde, o büyük ve âlicenap insanın teşviki beni yüreklendirdi. Bu eseri yazmamı ısrarla emrettikleri için bu işe başlayıp Allah'ın yardımı ile

¹⁴ Bayram, agm, s.9. Bayram, özet bir tercümeyle aktardığı bu pasaj için eserin Farsça baskısının 34-35. sayfalarını kaynak göstermektedir. Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Tahkik edenler: Mücteba Minovî ve Alirıza Haydarî, Tahran: HŞ. 1369, ss.34-35.

sona erdirdim. Bu kitabın yazılması onun emir ve teşvikiyle olduğundan, adına Ahlâk-ı Nâsırî denildi.”¹⁵

Bu ifadelerden açıkça anlaşılan şudur: Vali Nâsıruddin Muhteşem, Tûsî’den, İbn Miskeveyh’in kitabını terimlerini değiştirerek Arapçadan Farsçaya tercüme etmesini ister. Tûsî bunu üç açıdan doğru bulmaz: Birincisi, orijinal bir eserin terimlerini değiştirerek çevirmek ilim ahlâkıyla bağdaşmaz. İkincisi, eserin güzelliği tercüme ile aynen aktarılamaz. Üçüncüsü, Tûsî, gizlediğini sandığımız asıl sebebe göre, tercüme etmeyi gururuna yediremez ve vâliye, iki yeni bölüm eklenmiş haliyle orijinal bir eser takdim etmeyi daha münasip görür. Yaptığı açıklamayla da Nâsıruddin Muhteşem’i buna ikna eder.

3- Bayram’ın ifadelerinden, onun İbn Miskeveyh’ten tercüme edildiğini ileri sürdüğü bu kitaba eklenen iki yeni bölüm hakkında net bir bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Tûsî, İbn Miskeveyh’in eserini tercüme etmediğini, sadece onun düzenini takip ederek ilk bölümü, yani Ahlâkın Arındırılması (Tehzibü’l-Ahlâk) bölümünü yazdığını, buna ilaveten İbn Miskeveyh’in eserinde bulunmayan iki orijinal konu daha yazdığını açıkça söyler. Bu iki orijinal konu hiç de Bayram’ın iddia ettiği gibi “Hikmet-i İlmî” ve “Hikmet-i Amelî” değil, “Tedbir-i Menâzil” ve “Siyaset-i Mudun” adlarını taşır. Evet, eserde Sayın Bayram’ın sözünü ettiği “Hikmet-i İlmî”den –ki doğrusu Hikmet-i Nazarîdir- ve “Hikmet-i Amelî”den bahsedilmektedir; ama iki ayrı bölüm olarak değil, sadece eserin Mukaddime’sinde toplam üç sayfa yer ayrılarak değil, niilmektedir.¹⁶

4- Mikail Bayram, Mukaddime değişikliğiyle ilgili açıklamaları öylesine yanlış yorumlayarak aktarmaktadır ki insan, bir ilim adamının böylesine zannî gerekçelerle ağır ithamda bulunmasına

¹⁵ Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, Türkçe baskı, ss.56-57. Farsça baskısında ss.35-37.

¹⁶ Tûsî, age., ss.59-62.

bir anlam veremiyor: “*Tûsî'nin bu ifadeleri, onun bilerek bir intihal işi yaptığını göstermektedir.*”¹⁷ diyor.

Tûsî, İsmailîlerin yanından ayrıldıktan sonra Mukaddime'yi değiştirdiğini bizzat itiraf ediyor. Bunda gizli bir taraf yoktur. Bayram'ın Tûsî'ye ait bu içten itirafı, bir yerde İbn Miskeveyh'ten, başka bir yerde Ahi Evren'den intihal yapıldığının belgesi olarak kullanmasını anlamakta zorlanıyoruz. İnsanların ellerinde yaygın olarak bulunan nüshaların Mukaddimelerinde değişiklik yapılmasını zaten kendisi öneriyor. Çünkü İsmailî baskı altında biraz abartılı övgü yazmıştı. Tûsî bu övgüyü ve eseri İsmailî vali adına yazdığını zaten yeni Mukaddime'de de belirtmektedir.¹⁸

5- Bayram, Tûsî'nin eserden çıkardığı ilk Mukaddimeyi ve sonraki nüshalarda hiç yer almayan “Hatime”yi araştırdığını, şans eseri Afyon Karahisar Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi nüshasında sadece “Hatime”yi bulduğunu bir kâşif edasıyla anlatmakta, sonra da orada geçen “Meclis-i Âlî” saygı ifadesinden hareketle ilginç bağlantılar kurmaktadır.¹⁹ Eski Mukaddime'yi hâlâ bulamamış olanlara hem eski Mukaddimenin, hem de “Hatime”nin, Muhammed Müderrisi Zencani tarafından “*Sergozeşt Akâyid-i Felsefiy-i Hâce Nasîruddin Tûsî*” adlı eserde (HŞ. 1379, Tahran baskısı) nakledilmiş bulunduğunu haber vermek isteriz.²⁰ Söz konusu eski Mukaddime'de şimdiki Mukaddime'nin önemli bir kısmı aynen yer almaktadır. Üstelik onun kesinlikle Büyük Anadolu Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat'a işaret ettiğini iddia ettiği “Meclis-i-Âli” unvanı, onun hayretle tespit ettiği üzere sadece “Hatime”de değil, hem eski Mukaddime'de hem de yeni Mukaddime'de yer almaktadır. Sık sık referans gösterdiği Minovî ve Haydarî'nin tahkik ve tashihiyle basılan ve bizzat kendisinin de alıntılar yaptığı baskının bile Mukaddime'sinde ‘Meclis-i Âli’ unvanı bulunmaktadır.²¹

¹⁷ Bayram, agm., s.3. Dileyen okuyucular, Bayram'ın iddialarını daha sağlıklı değerlendirebilmek ve işin aslını öğrenmek için Ahlâk-ı Nâsırî'nin Mukaddimesini okuyabilirler. Bkz. Ahlak-ı Nâsırî, Farsça baskı: s.33-44; Türkçe baskı: 53-67.

¹⁸ Tûsî, Ahlak-ı Nâsırî, s.55-56.

¹⁹ Bayram, agm., s.11.

²⁰ Zencanî, age., s.128-130.

²¹ Bkz. Ahlak-ı Nâsırî, Farsça baskı, s.62.

‘Meclis-i Âli’ unvanı sadece Selçuklu sultanları için değil, o zamanki İslam devletlerinin birçoğunda yöneticiler için kullanılan yaygın bir saygı ifadesidir.²² Yeni Mukaddime’de bu unvan şöyle geçmektedir: “Meclis-i Âli Nâsıruddin Abdurrahim İbn Ebî Mansur.” Bu devlet adamı, Tûsî’ye önce *Kitâbu’t-Tahâre*’yi tercüme etmesini emreden, Tûsî’nin ikna etmesiyle de bir ahlâk kitabı yazmasını isteyen, Tûsî’nin de ona ithafen eseri “Ahlâk-ı Nâsırî” diye adlandırdığı Nâsıruddin Muhteşem’den başkası değildir.

Gelelim, Sayın Bayram’ın bulduğu, bizim de Muhammed Müderrisî’nin anılan eserinden okuduğumuz “Hatime”deki “Meclis-i Âli” ifadesine:

“Hazret-i Bozorgovâr-i Meclis-i Âli Şehinşâh-i Âfâkî Şehriyâri İnan Dâafallahu Celâlehü”

Bu tazim ifadelerinde Alaaddin Keykubat’ın kastedildiği nasıl çıkarılabilmektedir? Bu Selçuklu Sultanı için, Meclis-i Âli unvanı kullanılmış olduğu için mi? Ona bakılırsa Padişah unvanı hem Selçuklu, hem İsmailî, hem İlhanlı, hem de diğer birçok Türk hükümdarı için kullanılmıştır. Bir yerde Padişah kelimesine rastlayınca hemen bunun ya Selçuklu veya Osmanlı hükümdarı olduğuna hükmetmek ne kadar isabetli olabilir? Bu bir yana, tazim ifadesinde geçen “Şehriyar-i İnan” yani İnan Şahı unvanı Alaaddin Keykubat hakkında hiç kullanılmış mıdır? Bu sıfat, bizzat İnan sınırları içinde hükümdarlık yapan birine mi, yoksa ülkesi Orta ve Batı Anadolu ile sınırlı olan Alaaddin Keykubat’a mı daha çok uyar?

Mikail Bayram ya ilk orjinal Mukaddime’deki şu isimleri görseydi Alaaddin isminin Anadolu Selçuklularına has bir isim olduğunu mu düşünürdü? Tûsî, eski Mukaddime’de yer alan bir övgü şiirinde zamanın İsmailî hükümdarı Alaaddin Muhammed’i şöyle methediyor:

**“Mevla’l-Enâm Alâuddin men secedet
Cebâhu eşrâfuhum lemmâ raev şeref”²³**

²² Bkz. Bozkurt, Nebi, TDV. İslâm Ansiklopedisi, “Meclis” maddesi, c.28, s.242.

²³ Zencânî, age., s.128.

Eğer Sayın Bayram, işte bu o Alaaddin Keykubat diyecek olursa, Mukaddime'nin ileriki satırlarında, İsmailî hükümdarı gölgede bırakacak kadar güçlü olan Kuhistan vâlisi Nâsıruddin Muhteşem için söylediği şu iltifata göz atalım:

“Meclis-i Âlî Şehinşâh-ı Azam Padişâh-ı Muazzam Nâsırul Hak ved-Din Kehfu'l-İslam ve'l-Müslimin Melik-i Mulûki'l-Arab ve'l-Acem A'del-i Vulâti's-Seyf ve'l-Kalem Hosrev-i Cihan Şehriyar-i İrân Abdurrahim b. Ebî Mansur.”²⁴

Netice itibariyle bu Meclis-i Âli'nin Nâsıruddin Muhteşem'den başkası olmadığını anlıyoruz.

6- Hayat serüveni bu kadar açık ve belli olan, başından geçen bazı hadiselerle eserlerinde değinen ve eserlerini bitirdiği tarihleri kitapların sonuna hicrî takvimle bizzat düşen bir âlim ve filozof hakkında bu kadar aleni ve mesnetsiz ithamlarda bulunmanın hem ilmî üslupla hem de ilim ahlâkıyla bağdaşmadığı kanaatindeyiz. Mesela Sayın Bayram diyor ki: **“Zaten 633 (1235)'te henüz genç yaştaydı ve daha telifat yapmaya başlamamış veya telifat yapacak ortamı bulamamıştır. Moğolların hizmetine girdikten sonra eserler telif etmeye başlamıştır.”²⁵**

Bu iddia baştan sona temelsizdir. Tûsî kaç tane eserini İsmailîlerin hizmetindeyken yazdığını bizzat söylüyorken biz nasıl kalkıp da bunu inkâr etmeye ve uydurma bir tarih ihdasına cüret edebiliriz? Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin hem eski hem de yeni Mukaddimesinde değinmesinin yanı sıra Şerhu'l-İşârât'ın ikinci cildinin sonunda da Kuhistan'da geçirdiği günlere değinmektedir.²⁶ Ayrıca yazarın sürekli referans gösterdiği Minovî ve Haydarî bile *Miyaru'l-Eş'ar*'ı (H.649), *Esâsu'l-İktibas*'ı (H.642), *Şerh-i İşarat*'ı (H.640), İsmailîlerin yanında iken yazdığını belirtmektedir. Üstelik ünlü astronomi eseri **“Risâle-i Muiniye”**yi ve onun şerhi olan **“Hall-i Müşkilât-ı Muiniye”**yi adlarından anlaşılacağı üzere ve eserlerin girişinde de belirtildiği gibi Nâsıruddin Muhteşem'in oğlu Ebu's-

²⁴ Zencânî, age., s.129.

²⁵ Bayram, agm., s.12.

²⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran: HŞ. 1379, ss.420-421.

Şems Muiniddin için yazmıştır. *Ahlâk-ı Muhteşemî* adlı kitap ise adından da anlaşıldığı gibi bizzat bu İsmailî valinin ricasıyla, onun adına Tûsî tarafından tamamlanmış bir kitaptır.²⁷

7- Sayın Bayram, Afyon Karahisar nüshasının H. 633 yılında yazıldığı bilgisinden hareketle, Tûsî'nin bu eseri bu tarihte yazmış olamayacağını, çünkü Tûsî'nin 30 yıl sonra esere bir bölüm ilave ettiğini, yine 30 yıl sonra Mukaddimeyi yazdığını söylemektedir. Bayram birbirinden alakasız üç olayı yan yana getirerek intihal iddiasını delillendirmeye çalışmaktadır.²⁸ Minovî ve Haydarî nüshasındaki Mukaddime'nin asıl Mukaddime diye takdim edilmesi bariz bir hatadır; çünkü adı geçen araştırmacılar bunu Mukaddime'nin yeni ve son şekli olarak yayınlamışlardır.²⁹

Çelişkiler bununla da bitmiyor. Esere 30 yıl sonra eklenen bölüm, Tûsî'nin bizzat H.663 yılı diyerek kaydettiği tarihte, İsmailîler sonrası hükümdarlarından Abdülaziz Nişaburî'nin ricası üzerine yazılan bir bölümdür.³⁰ Bu sırada zaten ilk Mukaddime çıkarılıp bu yeni Mukaddime yazılmıştır. Tûsî de kitaptan eskisinin çıkarılıp bu yeni Mukaddime'nin eklenmesini talep etmektedir. Bu alenî talebin, kitapta tahrif isteği imiş gibi yansıtılması tuhaftır. Asıl çelişki şudur: Bayram, hem 30 yıl sonra yazılan Mukaddime'yi asıl, yani ilk Mukaddime diye sunuyor, hem de yine 30 yıl sonra eklenen bir bölümden bahsediyor.

8- Mikail Bayram diyor ki: "*Ahlâk-ı Nâsırî'nin yazarı eserinde başka eserlerine göndermeler yapmaktadır. Bu göndermelerden biri anatomiye dair olan Teşrih veya İlmü't-Teşrih adlı tıbbî eserdir. Bu eser doktor olan Ahi Evren Hâce Nasîreddin'in tıp ilmine dair eseridir.*"³¹ Bir defa, Tûsî sözü edilen yerde³² kendi eserine gönderme yapmıyor,

²⁷ Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Muhteşemî*, Tahran: HŞ. 1361, s.1. Ayrıca bkz. Daneşpejve, M. Tâki, *Di-bace*, "Ahlâk-ı Muhteşemî"nin baş tarafında, ss.38-52. M. Tâki bu mukaddime Tûsî'nin İsmailîlerin yanındaiken telif ettiği 14 eserin adlarını vermektedir. Bkz. s.10.

²⁸ Bayram, agm., s.12.

²⁹ Minovî, Mücteba ve Haydarî, Alırıza, *Ahlâk-ı Nâsırî*'ye "Mukaddime", Tahran: HŞ. 1369, s.35.

³⁰ Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Farsça baskı, s.236.

³¹ Bayram, agm., ss.12-13.

³² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Farsça baskı, s.140.; Türkçe çeviri, s.151.

üçüncü şahıstan bahsediyor. *“Teşrih yazarı ve Menafi-i Aza müellifi”* diyor. Burada özetle denilen şudur: Söz konusu eserlerin yazarları, insan bedenini ve karakterini açıklamak için binlerce sayfa yazı yazmışlar; fakat insanın karmaşık tabiatı sebebiyle bunu başaramamışlardır. Bu pasaj, Tûsî'nin o kitapları kendisine mal ettiğini kanıtlamak şöyle dursun; aksine eserin Ahi Evren'e ait olduğu tezini çürütüyor. Çünkü, Ahi Evren kendisinden üçüncü tekil şahıs olarak bahsedip eleştirmiş olamazdı. Ayrıca biz burada, anılan kitapların Ahi Evren'e aidiyetini tartışmıyoruz, sadece Bayram'ın takdim ve isnat şeklindeki çarpıtmaya dikkat çekiyoruz.

9- Yazar, Ahi Evren'in yılanlar konusunda uzman olmasından hareket ederek, Ahlâk-ı Nâsırî'de geçen yılanlar benzetmesini³³ *“Kitab-ı Efaî”* (Yılanlar Kitabı) eserine gönderme yapıyor gibi sunmaktadır.³⁴ Burada asla *“Kitab-ı Efaî”* denmiyor. İfade şöyledir: *“Yılanlar hakkında söylediğimiz gibi”* (Farsçası: *Çenan ki der efaî goftim*).³⁵ Nasîreddin Tûsî, yılanlar, insan anatomisi ve toplumda yaygın olan sanatlar hakkında söz söyleyebilecek ilmî ve kültürel birikime sahip birisidir. Tıp, onun özel ihtisas alanı değildir ama bu alanda yazdığı birkaç risale ve İbn Sina'nın Kanun fi't-Tıb eseri üzerine tıp ve astronomi bilgini (çağdaşı ve öğrencisi) Kutbuddin Şirazî (ö. 1311) ile yaptığı müzakereler bilinmektedir.³⁶

Bayram, Ahi Evren'in *Letâif-i Gıyâsiye*'de “İnsan Uzuvarının Faydaları” adlı bir bölüm yazdığını, buna Ahlâk-ı Nâsırî'de atıfta bulunduğunu belirtir ki buna daha önce değindik. Tuhaf olan, Bayram'ın şu sözüdür: *“Tûsî bunu da eserden çıkarmayı akıl etmemiştir.”*³⁷ Tûsî, Bayram'ın isnat ettiği gibi, Ahi Evren'e ait bir ahlâk kitabını intihal yoluyla kendisine nispet etmediği için böyle bir teşebbüse ihtiyacı olmamıştır. Kimin kitabından hangi eserin adını

³³ Tûsî, Ahlak-ı Nâsırî, Farsça baskı, s.249.; Türkçe baskı, s.244.

³⁴ Bayram, agm., s.13.

³⁵ Tûsî, Ahlak-ı Nâsırî, s.244.

³⁶ Bkz. Zencânî, Muhammed Müderrisi, age., s.144-146.; Rızavî, Muhammed Tâkî, Ahval ve Âsar-i Hâce Nasîruddin-i Tûsî, (el-Havâşî alâ Külliyyâti'l-Kanun) s.300-301. Ayrıca Necmeddin Kâtibî'ye yazdığı mektubun birisi tıpla ilgilidir. Bkz. Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâilî't-Tıbbiye*, “Ecvibetu'l-Mesâilî'n-Nasîriyye” içinde, Tahran, 2005, ss.155-172.

³⁷ Bayram, agm., s.12.

çıkarsın. Tûsî, “*Teşrih*” ve “*Menafi-ı Âzâ*” kitaplarını kendisine mal etmiyor, orada: “Bu eserlerin yazarları diyor ki” diyerek atıf yapıyor.

10- Mikail Bayram, Ahi Evren’in, *Letaif-i Gıyasiye* adlı eserinde kendi ahlâk kitabına gönderme yaptığını söylemektedir.³⁸ Bu eseri görmediğimiz için naklettiği hususla ilgili görüş belirtemeyeceğiz. Ahi Evren’in bir ahlâk kitabı bulunabilir, ama bu kitabın, Tûsî’ye ait olduğu yüzyıllardır bilinen, böyle olmadığına dair hiçbir şüphe olmayan, hiçbir zaman da Ahi Evren’e edilmemiş olan *Ahlak-ı Nâsırî* olduğu iddia edilemez.

11- Bayram, *Ahlak-ı Nâsırî*’nin “Ülke Yönetimi” bölümünün ilk faslında Ahiliğin usul ve erkânının anlatıldığını söylüyor.³⁹ Bu faslın başlığı “Medeniyete İhtiyacın Sebebi”dir. Tûsî burada toplumsal hayatın ve dolayısıyla siyasetin zorunluluğunu açıklar.⁴⁰ Meslekler, sanatlar ve değişik eğilimler hakkında söz söyleyebilmek için illa Ahi Teşkilatı reisi Ahi Evren olmak gerekmez. Kaldı ki bu fasılda Ahi Teşkilatını bırakın, Ahi kelimesinin bile sözü edilmez. 13. yüzyıl İran ve Anadolu birbirine bugünkünden daha çok benzeyen bir kültür ve medeniyet dokusuna sahiptir. Konuyu bu yönüyle incelemek özel bir çalışmayı gerektirir.

12- Mikail Bayram, *Ahlak-ı Nâsırî*’de hilafetin gerekliliğinin savunulmuş olmasından⁴¹ hareketle bu kitabın Tûsî’ye ait olamayacağına hükmediyor. Çünkü diyor, Tûsî, Sünni olan Abbâsî hilafetine karşıydı, bundan dolayı o böyle bir sözü söyleyemez.⁴² Birincisi, Tûsî, kitabında Abbâsî halifeliği demiyor zaten, genel olarak adaleti sağlamak için ilahî yasanın halifeliğinden bahsediyor. İşi hangi kelimenin hangi mezhep mensuplarına mübah, hangilerine yasak olduğunu ayıklayacak kadar ileri götürürsek Müslümanların bilim ve felsefede altın çağlarını yaşadığı 9-14. yüzyılları asla kavrayamaz ve izah edemeyiz. Abbâsîler, tarihinin kimi dö-

³⁸ Bayram, agm., s.13.

³⁹ Bayram, agm., s.14.

⁴⁰ Tûsî, age., ss.241-252.

⁴¹ Farsça baskı, s.136.; Türkçe çeviri, s.148.

⁴² Bayram, agm., s.13.

nemlerinde Mutezilî, kimi dönemlerdinde Şîî, kimi dönemlerinde de Sünnî eğilimi resmîleştirdi. Bu, genellikle halifeden halifeye değişti, süregiden bir mezhebî anlayış asla uzun süre yaşamadı. Peki, Abbasîleri Sünnîliğin kalesi olarak görenler, Tûsî'nin yakın dostu olan son Abbasî veziri İbn Akamî'nin aslında bir Şîî olduğunu biliyorlar mı?

13- Bayram, Ahlâk-ı Nâsırî'de Halife Ebu Bekir'den övgüyle söz edilmiş olmasının⁴³ bu eserin Tûsî'ye ait olamayacağını delili olarak kabul ediyor.⁴⁴ Burada Ebu Bekir'in övüldüğü yoktur. Sadece, ondan bir söz nakledilmektedir. Ebu Bekir'in isminin geçmesi, bu eserin Tûsî'ye ait olmadığına delil getirilemeyeceği gibi, Ahi Evren'e ait olduğuna da asla delil getirilemez. Kaldı ki, Nasîreddin Tûsî, mutaassıp bir Şîî değildir. O, Safevilerden itibaren kemikleştiği şekilde Ehl-i Sünnete ve sahabilere soğuk bakan bir Şîî değildir. Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî'nin dönemin gençleri arasında itibar görmesini eserin herhangi bir mezhebe bağlı kalınarak yazılmayışına bağlamaktadır. Bu durum, filozofun eserde belli bir mezhebin görüşlerini öne çıkarmadığının en temel göstergesidir. Ayrıca her ne kadar Mikail Bayram, Tûsî'nin Sünnîlere karşı bir tutum içerisinde olduğu şeklinde iddialarda bulursa da hem Sünnî hem de Şîî müelliflerce yazılan tarih kitaplarında, hayatı boyunca güzel ahlâklı ve çok saygılı olduğu belirtilen Tûsî'nin mezheplere karşı saygılı ve taassuptan uzak olduğu da bilinmektedir. Nitekim Kutbeddin Şîrâzî ve Necmeddin Kâtibî gibi pek çok önemli öğrencisinin Ehl-i Sünnet mensubu olduğu, ayrıca kendisinden önce yaşamış olan İmâmî âlimlerin aksine Ehl-i Sünneti küçük düşürücü bir adlandırma olan "amme" şeklindeki bir ifadeyle değil, kendi adıyla andığı bir ger-

⁴³ Bkz. Tûsî, age., Farsça baskı, s.159.; Anar Gafarov ve Zaur Şükürov tarafından yapılan ve Lîtera Yayınları tarafından yayınlanan Türkçe tercüme, s.140. Esas aldığımız Fecr Yayınevi baskısında (s.167.) Hz. Ebu Bekir'in ismi anılmadan genel olarak "Halifelerden biri" denilmiştir. Bu ihmâl mütercimlere aittir. Ahlâk-ı Nâsırî'nin Lîtera Yayınları baskısının mütercimlerinden Gafarov, adı geçen doktora tezinde Fecr Yayınevi tarafından basılan tercümenin kusurlarına ve sebeplerine değinmektedir. Bkz. Gafarov, Anar, Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi, ss.15-16 (61 ve 62 nolu dipnotlar).

⁴⁴ Bayram, agm., s.13.

çektir.⁴⁵ Eflatun'dan, Aristo'dan, Calinus'tan, Fisagor'dan örnekler veren bir Müslüman filozof, Ebu Bekir'den niçin örnek vermesin?

Bayram, Tûsî'nin Sünnî-Eş'arî kelamcısı Fahreddin Râzî'yi eleştirmesine rağmen Ahlâk-ı Nâsırî'de onu methettiğini ve ondan faydalandığını ileri sürmektedir. Ahlâk-ı Nâsırî'yi dikkatli bir şekilde okuyan bir kimse bu iddiada bulunamaz. Zira kitabın hiçbir yerinde Râzî'nin ismi geçmez, ona ait olduğu anlaşılacak biçimde hiçbir görüş nakledilmez. Râzî'nin adı ve görüşleri açıkça belirtilseydi bile bu, yadırganmayı hak etmezdi. Nitekim Tûsî, bir başka Sünnî otorite olan İmam Gazzalî'den ismini de açıkça anarak alıntı yapmıştır.⁴⁶ Tabii, Sayın Bayram'ın bunu nasıl fark edemediği veya görmezlikten geldiği de ayrı bir konudur. Tûsî, Sünnî Râzî'den, Râzî de Şîî bir çevrede yetişmiş olan İbn Sina'dan istifade etmiştir. Râzî'nin İbn Sina'ya ait *el-İşârât ve't-Tenbihât* ile *Uyûnu'l-Hikme* kitaplarını şerh ettiği, İşârât ile ilgili, özet mahiyetinde *Lubâbu'l-İşârât* adlı bir eser yazdığı İslâm ilim tarihinin bilinen bir gerçeğidir.⁴⁷ Tûsî'nin ise kendi İşârât şerhi içinde Râzî'nin şerhini şerhettiğini, onun *Muhassal* adlı ünlü kelam kitabını "*Telhisu'l-el-Muhassal*" adlı meşhur eseriyle açıkladığını biliyoruz.⁴⁸ Sünnî Osmanlı medreselerinde Tûsî'nin meşhur kelam kitabı "*Kitabu't-Tecrid*"in (Tecridu'l-İtikad) üzerine şerhler ve haşiyeler yazılarak okutulduğunu da biliyoruz.⁴⁹ Tûsî'nin, Mevlana'nın, Konevî'nin, Kayserî'nin yaşadığı yüzyıllarda âlimler mezhep takıntısına sahip değildi. Tûsî'nin Şîî-İmamî inançları açıkladığı "*Tecridu'l-İtikad*" adlı eserini ve itikadî meselelerin İsmailî bakış açısıyla ele alındığı "*Âğâz ve Encâm*" adlı kitabını bile keyfi olarak Ahi Evren'e mal eden⁵⁰ bir ilim adamının Tûsî'yi intihalcilikle suçlamasını anlayabiliyoruz.

⁴⁵ Şiânın Ehl-i Sünnete karşı bu tutumuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gafarov, Anar, Nasîruddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi, s.25.

⁴⁶ Tûsî, age, s.194.

⁴⁷ Bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, İstanbul: H.1290, Dâru't-Tıbaatu'l-Âmme; *Şerhu Uyûni'l-Hikme; Lubâbu'l-İşârât*, Tahran: H.1339.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Demirkol, Murat, s.36.; Şirinov, Agil, adı geçen tez, s.34-35.

⁴⁹ Bkz. Şirinov, age, s.32.

⁵⁰ Bayram, agm., s.16-17

Sonuç

İslam ahlâk düşüncesinin ilk ve temel kaynaklarından olan ve müellifinin katkılarıyla döneminin en kapsamlı ahlâk felsefesi eseri olma ününü kazanan Ahlâk-ı Nâsırî, kendisinden sonra yazılan ahlâk kitaplarının baş referans ve ilham kaynağı olmuştur. İlim ve felsefe dünyasının bütün yönleriyle tanıdığı nadir bilgin ve düşünürlerden biri olan Nasîreddin Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî'nin şahsına nispeti ile ilgili bir intihal suçlamasına maruz kalmıştır. İntihal suçlamasını yapan Tarih Profesörü Mikail Bayram, Selçuklular'la ve Ahi Evren'le ilgili olarak yaptığı kıymetli araştırmalarla tanınan saygın bir ilim adamıdır. Yaptığımız araştırma ve incelemeler sonucunda Sayın Bayram'ın ilmî ve tarafsız bir araştırma sonucu olarak değil de Ahi Evren'in ilim ve kültür dünyamızdaki mümtaz konumunu pekiştirmeyi amaçlayan bir taraftarlık ve önyargıyla hareket etmiş olduğunu gördük. Zira Bayram, olaya ideolojik yaklaşmakta, Tûsî'yi Moğolların ilim alanındaki temsilcisi konumuna indirgemekte, Moğol taraftarlarının Ahi Evren'in Anadolu'daki etkinliğini kırmak ve onu halk nazarında önemsizleştirmek için yazdığı eserleri adaşı ve çağdaşı Nasîreddin Tûsî'ye nispet ettiklerini savunmaktadır.

Bayram'ın intihal konusu eseri Ahlâk-ı Nâsırî ile sınırlı tutmayıp, birisi İmamiye Şiiliğinin Kelam klasiği, diğeri İsmailî görüşlerin yer aldığı bir kitap olan "*Tecridü'l-İtikad*" ve "*Âğâz ve Encâm*"ı dahi Ahi Evren'e ait iken Tûsî'ye nispet edilmiş eserler olarak takdim etmesi, onun ideolojik ve yanlı tutumunu belgeleyen bir diğer kanıttır. Söz konusu ahlâk kitabında Tûsî'nin söylem ve üslubuna aykırı hiçbir unsur bulunmamaktadır. Çelişki imiş gibi arz edilen noktalar, bizzat Tûsî'nin geçirdiği merhaleler ve fikrî dönüşümlerle ilgili olarak yaptığı samimi itiraflardan ibarettir. Eser Tûsî'nin diğer çalışmalarıyla birlikte ve düşünürümüzün geçirdiği fikrî süreçler göz önünde bulundurularak incelendiğinde Sayın Bayram'ın iddialarının gerçeği yansıtmaktan çok uzak olduğu rahatlıkla görülecektir.

KURAN'DA ÖLÜM PANORAMASI (KIYAMET SURESİ 26–30. AYETLERİNE YENİ BİR BAKIŞ)

Mevlüt ERTEN*

ÖZET

Bu çalışma, çağdaş ilmi araştırmalar ışığında Kıyamet suresi 26–30. ayetlerini yeni bir bakışla ele almaktadır. Girişte ölümlle ilgili genel bilgiler verdik. İnsanda hep var olan ölümsüzlük duygusuna vurgu yaptık. Konuyu temellendirmeden önce, ölüm kelimesinin anlam alanını belirlemek gerektiğinden bunu yaptık. Daha sonra konumuza kaynaklık edecek, modern araştırmaların ortaya koyduğu ölümün psikolojik evrelerini sıraladık. Bu evreler, hem ölmesi kesinleşmiş kişiler, hem de ölü yakınlarının geçirdiği evreler olmak üzere iki boyutludur. Son olarak, konumuzun esasını teşkil eden bu çalışmalarda ortaya konan tespitler ışığında Kıyamet suresi 26–30. ayetlerine yeni bir boyut getirdik.

Anahtar Kelimeler: Kıyamet Suresi, ölüm panoraması, Kuran

THE PANORAMA OF DEATH IN THE QORAN (A NEW VIEW TO THE VERSES 26-30TH OF THE SURA AL-QIYAMAH)

ABSTRACT

This study deals with the verse 26-30th of the sure al-Qiyamah with a new view in the light of contemporary researches. In the introduction of the study, it was given general informations about subject. In addition, it was emphasized on the feeling of immortality that every human being has. Before founding the subject, we explained the field meaning of death term. In the founding of subject, first, we put in order the stages of death that was presented in the contemporary researches. These stages have two dimention; the stages that use the dying people and the relatives of deads. Second, in the light of determinations

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

that was presented in these researches, we brought a new dimension to the verses 26-30th of the sure al-Qiyamah.

Key Words: The sure al-Qiyamah, panorama of death, The Quran

GİRİŞ

Ölüm olgusu, doğum gibi hayatın değişmez bir gerçeğidir. Kimsenin inkar edemeyeceği bir gerçek. Dünya hayatını bir film şeridine benzetecek olursak o şeridin bir ucu doğum diğer ucu ise ölümdür. Dolayısıyla ölüm, hayatın bir safhasıdır. Dünya hayatının iki ucunda yer alan ve iki safhayı temsil eden doğum ve ölüm, insanın elinde ve kendi iradesinde olmayan, kendi kontrolüne sığmayan bir olgudur. Her nefis ölümü tadacaktır, ondan kaçış yoktur. İbn Kesir, “*Ölüm sarhoşluğu gerçekten geldi. İşte bu; senin öteden beri kaçıp durduğun şeydir*” ayetini (Kaf 19) tefsir ederken, “*Mâ künte minhü tehdu* (kaçıp durduğun şey)” kısmı ile ilgili olarak şunları söyler: Bu hususta iki görüş vardır: 1. Buradaki *mâ* edatı, ısm-i mevsuldür. Buna göre anlam şöyledir: *Senin öteden beri kaçıp uzaklaşmaya çalışıp durduğun şey senin başına gelmiştir.* 2. *Mâ* olumsuzluk edatıdır. Buna göre anlam şöyledir: *Bu, senin kaçıp uzaklaşmaya güç yetiremediğin şeydir.* Allah Rasülü bu hususta şöyle buyurmuştur: “*Ölümden kaçanın misali, yeryüzünün kendisinden borcunu istediği tilkinin misali gibidir. O çıkıp koşar nihayet yorulup uykusuzluk iyice bastırınca inine girer. Yeryüzü ona: Ey tilki, alacağımı ver der. Tilki süratle koşarak ininden çıkar. Bu şekilde koşma devam eder. Sonunda boynu kırılır ve ölür.*”¹ Hz. Peygamberin bu misalinde özet olarak anlatılmak istenen şu şekilde ifade edilebilir: Yeryüzünden ayrılmak ve uzaklaşmak, kaçmak nasıl mümkün değilse aynı şekilde insan için de ölümden kurtuluş ve kaçış yoktur.²

Ayetin her iki şekilde yorumundan ve Hz. Peygamberin açıklamasından anlaşılacağı üzere insanoğlu ölüm gerçeğini bildiği ve kaçışın mümkün olmadığını tecrübe ettiği halde ondan korkmakta ve kaçmak

¹ Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, 7/222, H. No: 6922; Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, 6/252, H. No: 6328; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 13/213, H. No: 10213.

² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1987, IV. 240.

istemektedir. Bu durum, ölüm gerçeğine rağmen dünyada ölümsüzlük arzusunun (*ebedilik duygusu*), insanoğlunda potansiyel olarak varlığını göstermektedir. Bütün araştırmaların vardığı netice gösteriyor ki, bir olgu olarak ölümün yatay ve dikey evrenselliği ne kadar gerçek ise, bir arzu ve duygu olarak ölümsüzlük arzusu da o kadar evrensel bir gerçekliktir. Nitekim yaşama isteği, insanın en derin ve en güçlü arzularından biridir. Hatta ölümden kurtulup var olmaya devam etme arzusuyla, insanın her türlü işkenceye katlanabileceğini de söylemek mümkündür.³ Naklettiğimiz dini naslar da bu psikolojiye vurgu yapmaktadır. Nitekim ölümsüzlük arzusunun ilk örneğini, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem ve Havva, sergilemişlerdir. Onların cennette yasak meyveden yemeleri ve oradan çıkarılmalarının sebebi bu duyguydu. Allahın emrine ve uyarması karşısında şeytan onlara şöyle demişti: “...*Rabbiniz, o ağaca yaklaşmanızı, sırf melek ya da ölümsüzlerden olmamanız için yasakladı*”⁴ İşte bundan dolayıdır ki, insanoğlu başlangıçtan beri ölümsüzlüğün yollarını bulmaya çabalamıştır. Bu bağlamda günümüz insanları geliştirmekte olan dondurma teknolojisi sayesinde gelecekte canlandırılma ümidiyle dondurulmayı istemektedirler. Mesela bugün ABD’de 50 kadar ceset, -196 derecede yeniden canlandırılacakları, öldükleri hastalığın iyileştirileceği, gerekirse gençleştirilebilecekleri günü beklemektedir.⁵

Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız şeyi tekrar vurgulamak istiyoruz: Ölüm, insanın tabii yaşantısını bir anda sona erdiren değişmez bir olgudur. O adeta yanan hayat lambasını bir anda söndüren bir rüzgardır. Bu yüzden ölüm, ani hücumlarla insanı daima ızdırap içinde bırakmış ve onu birçok yönden kendisine ram etmiştir. İnsan ise ölüm karşısında kendisini garantiye almak, ona karşı ruhunu müdafaa ve terbiye etmek, nihayet bu zorlu ‘bela’dan kurtarmak için çareler aramaya koyulmuştur.⁶ Bütün bunlara rağmen insanoğlu, bir gün ölümün kendilerinden her birine geleceğini bilen yeryüzündeki tek canlı varlıktır.

İnsan hayatının önemli bir safhası olan ölüm, dinler ve dini metinlerde geniş bir şekilde üzerinde durulan konulardandır. Dolayısıyla ona

³ Karaca, Faruk, *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul 2000, s. 143-144.

⁴ Bkz. 7. Araf, 20; 20. Taha, 120.

⁵ Bkz. Thomas, Louis-Vincent, *Ölüm*, Çev. Işın Gürbüz, İstanbul 1991, s.30–31.

⁶ Kocatürk, Saadettin, *Mevlana’da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması*, Ankara 2001, s. 115.

dair tartışmalar, sadece teolojik ve felsefi olmayıp edebiyat, sanat, tıp, biyoloji ve psikoloji alanlarının da gündeminden hiç düşmemiştir. Biz de çalışmamızda diğerlerine göre henüz çok yeni olan⁷ psikolojik araştırmaların ölümle ilgili ortaya koyduğu tespitlerden yararlanarak Kıyamet süresi 26-30. ayetlerine yeni bir yorum getirmeye çalışacağız. Hemen belirtelim ki amacımız ölüm psikolojisi yapmak değildir.

A. Ölüm (*Mevt*) Kelimesinin Anlam Alanı

a. Lügat Anlamı

Ölüm kelimesi Arapça'da genellikle (*m-v-t*) kelimesi ile ifade edilir. Mevt yaşamın (*hayat*) zıddı olup, sükun, dinme, geçme ve yatışma anlamlarına gelir. Mesela, 'ateş, soğuk veya rüzgar öldü (*mâtet*)' denir ki, dindi, geçti anlamındadır. 'Şarap öldü (*mâtetü'l-hamr*)', keskinliği gitti anlamındadır. Suyun bittiği yere, kurudu, bitti anlamında, 'su bu yerde öldü (*mâtetü'l-mâü bihâze'l-mekân*)' denir.⁸ Uyku ölüm olarak isimlendirilmiştir. Çünkü uyku ile akıl ve hareket hakiki olarak olmasa da benzerlik açısından yok olmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber uykudan uyanırken okuduğu bir duada, "*Bizi öldürdükten (emâtenâ) sonra dirilten (ehyânâ) Allah'a hamt olsun, dönüş onadır*"⁹ buyurmuşlardır. *Müvât*, *mütân* ve *mevtân* da ölüm (*mevt*) anlamındadır. Kendisinde hayat olmayan her şeye cansız anlamında *mevât* denir. Keza, kimsenin faydalanmadığı, sahibi olmayan, ekilip dikilmeyen araziye boş, çorak anlamında *mevât* denmiştir. Hz. Peygamberin bir hadisinde bu kelime şöyle geçer: "*Kim boş, çorak (mevât) bir araziye canlandırır, o kişi o araziye daha hak sahibidir.*"¹⁰ Anlayışı kıt olan, kalın kafalı kişiye (*racülün mevtânü'l-füâd*) denir. Çünkü bu kişinin anlayış keskinliği sanki soğumuş ve ölmüş gibidir. *el-mûte*, bayılma ve cinnet anlamındadır. Çünkü bu durumda ölüm gibi bir sükûnet meydana gelmektedir.¹¹ Türkçe'de de ölüm kelimesi; 1. mevt, irtihal, vefat, 2. ölme biçimi: Yanarak ölümü, feciydi. 3. idam cezası: Ölümüne mahkûm oldu, 4. sona erme, yok olma, ortadan kalkma: Küçük sanayinin ölümü, 5. çok büyük sıkıntı, üzüntü: Oraya gitmek bizler için ölümdür, 6.

⁷ Bkz. Karaca, Faruk, a. g. e. , s. 21-22.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, Beyrut, trs, II.90-92; Firûzebâdî, *Tertibu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Mısır, trs, IV.294-295.

⁹ Buharî, *Daavât*, 7; Müslim, *Zikr ve Dua*, 59.

¹⁰ Ebu Dâvûd, *Harâc ve İmâre*, 37; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 6/235, H. No: 11773.

¹¹ el-İsfehânî, Râgıp, *Müfredât*, Beyrut, 1992, s.781-782; İbn Manzûr, a. g. e. , II. 92-95.

ölmesi istenen kimse veya şey: Zalimlere ölüm! anlamlarında kullanılmıştır.¹²

b. Dindeki Terim Anlamı

Ölüm kelimesinin dindeki terim anlamı şudur: Ölüm, yaşam kuvvetinin yok olması ve canın bedenden çıkıp hayatın sona ermesidir. Nitekim Allah Teala, “*Her nefis ölümü tadacaktır.*”¹³; “*(Ey Muhammed) Sen, kuşkusuz, öleceksin; onlar da kuşkusuz, öleceklerdir...*”¹⁴ buyurmuştur. Burada, ‘*sen ve onlar öleceksiniz*’ cümlesinin ‘herkes için ölümün mutlak var olduğuna dikkat çekmek’ anlamında olduğu söylenmiştir. Keza, burada ‘*öleceksin (meyyitün)*’ kelimesinin canın bedenden çıkmasına işaret olmadığı, bilakis her durumda insanın başına gelen her türlü çözülme, dağılma ve noksanlıklara işaret olduğu ifade edilmiştir. Çünkü insan dünyada olduğu sürece parça parça ölür. Nitekim şair bu hususta şöyle söyler: *Parça, parça ölmektedir (Yemütü cüz’en cüz’en)*¹⁵

B. Modern Araştırmalarda Ölüm Panoraması (Ölümün Psikolojik Evreleri)

Ölüm konusunda Batıda pek çok araştırma yapılmıştır. Ancak, bu konunun psikolojik perspektiften ilmi bir tarzda ele alınışı çok yenidir. Ülkemizde ise bu konudaki araştırmalar yok denecek kadar azdır. Nitekim batıda bu konudaki çalışmaların yoğun bir şekilde başlamasının tarihi, ancak 1950-1960’lı yıllara kadar götürülebilmektedir. Bunun sebebi ölüm probleminin temelde felsefenin bir problemi olarak kabul edilmesidir. Dolayısıyla ölüm, psikoloji alanında uzun bir müddet kapsamlı araştırmalara layık bir konu olarak görülmemiştir.¹⁶

Bu alanda yapılan yeni ve önemli çalışmalardan birisi Amerika’da Elisabeth Kübler-Ross’un başkanlığında disiplinler arası (din adamı, sosyal danışman, doktor ve psikologlardan oluşan) bir grupta iki buçuk yıl süren ve iki yüzden fazla ölümcül hasta üzerine yapılan alan araştırmasıdır. Ross çalışmasını daha sonra, ‘*On Death and Dying-What the dying have to teach doctors, nurses, clergy, and their own families*’ adı altında yayın-

¹² *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 1988, II.1136.

¹³ 3. Al-i İmran, 185.

¹⁴ 39. Zümer, 30.

¹⁵ el-İsfehâni, a. g. e. , s.781–782.

¹⁶ Bu konuda batıdaki çalışmalar hususunda geniş bilgi için bkz. Karaca, Faruk, a. g. e. , s.21–29.

lamıştır.¹⁷ Kitap adından da anlaşılacağı gibi doktor, hemşire, din adamları ve hatta ölümcül hastaların aileleri için ders verir mahiyettedir. Çalışmamıza ışık tutacağı için yazarın bu eserini ve diğer çalışmalarını esas alacağız. Yazar bu çalışmalarında ölümcül hastaların ve yakınlarının ölüm sürecinde beş evre geçirdiklerini tespit etmiştir. Bu tespitler ışığında Kıyamet süresi 26-30. ve diğer ayetlerin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. İlk önce ölümcül hastaların kendilerinin geçirdiği evreleri inceleyelim

a. Kaybedilen (Ölen) Açısından Ölüm Panoraması (Ölümün Psikolojik Evreleri)

Elisabeth Kübler-Ross yukarıda zikrettiğimiz çalışmasında ölümle yüz yüze gelen iki yüzden fazla hasta üzerinde yaptığı incelemede, eğer hasta birden bire ölmemiş ve şuurunu kaybetmemiş ise beş psikolojik evre geçirdiğini tespit eder. Şimdi bu evreleri inceleyelim.

1. İnkâr ve Yalıtılma Evresi

Ross'a göre, iki yüzden fazla ölümcül hasta (ölmeye kesinleşmiş ve ölümü yakın olan) ile yapmış olduğu görüşmede hastaların çoğunluğu hastalıklarının ölümcül olduklarını öğrendiklerinde ilk ifadeleri 'hayır, ben değil, bu doğru olamaz' şeklindedir. Bu inkâr durumu, ister hastalıklarının ölümcül olduğu kendilerine direkt söylenenler olsun, isterse bu sonuca daha sonra kendiliklerinden ulaşan kimseler olsun aynı oranda geçerlidir. Bu hastalardan bazıları röntgenlerinin karıştırılmış olacağına, başka bir hastanın patoloji raporunun kendi adına geçmiş olacağına kendini inandırır. Bunların hiçbiri doğrulanmayınca da hastaneden çabucak çıkmayı ister. Boş ümitle iyi olduğuna, ölmeyeceğine, iyi bir açıklama elde etmek için başka doktorlar aramaya koyulur. Birçok doktora gider, ilk teşhisin yanlış olması ümidiyle tekrar tekrar teşhis talebinde bulunur. İnkâr, en azından kısmi inkâr, sadece hastalığın ilk evreleri veya onu takip eden yüzleşme boyunca olmayıp, daha sonra da bütün hastalar tarafından zaman zaman kullanılır. Bu hastalar kendi ölümlerinin mümkün olduğunu bir müddet düşünürler. Ancak daha sonra hayatı takip etmek için bu düşünceyi bir kenara atarlar. Nitekim bir sözde şöyle denir: 'Biz güneşe devamlı bakamayız, ölümle devamlı yüzleşmeyiz.' İnkâr,

¹⁷ Kübler-Ross, Elisabeth, *On Death and Dying*, New York, 1969.

genellikle geçici bir savunmadır. Bunu, kısmi kabul hali izler. Ross, iki yüz ölümcül hasta arasından sadece üç kişinin inkar yaklaşımını sonuna kadar götürdüğüne rastladığını söyler. Dolayısıyla inkar evresi, geçici bir durumdur. Ross, daha sonra hastaların genellikle inkardan çok yalıtlanmayı kullandıklarını iddia eder. Sanki ikiz kardeşler gibi sağlık ve hastalıklarından, ölümlülük ve ölümsüzlüklerinden konuşurlar. Böylece ölüm ve içlerinde devam etmekte olan yaşama ümidiyle yüzleşirler. Kısaca Ross'a göre hastanın bu ilk tepkisi -inkar ve yalıtlanma-geçici bir tepki olup, insanın bilinç altında hep var olan ölümsüzlük duygusundan ve ölümlülikle karşılaşmak zorunda kalacağı düşüncesini kabul edememesinden kaynaklanmaktadır.¹⁸

2. Kızgınlık, Öfke Evresi

Ross'a göre hastanın ölümcül habere ilk tepkisi, 'hayır bu doğru değil, bu ben olamam' şeklinde iken gerçeği anlayınca da 'ah bu benim, bu bir hata değilmiş' tepkisine dönüşür. Çok az hasta sağlıklı ve iyi olduğuna dair hayalini ölünceye kadar sürdürebilir. İlk evre olan inkar evresi sürdürülemezince, yerini artık öfke, gazap, kıskançlık ve küskünlük evresine bırakır. Tabii olarak bunu takip eden mantıklı soru, 'Niçin ben?' olacaktır. Bu durumdaki hasta başka birisine bakar ve 'Neden o değil de benim?' diyebilir. 'Neden çocukluğumdan beri bildiğim şu seksenlik işe yaramaz ihtiyar değil de benim. Bu benim yerimde olmalı değil miydi?' düşüncesini kafasından geçirir.¹⁹

Ross, inkar evresinin aksine öfke evresinin, hastanın ailesi ve hastaya bakan hastane personeli açısından aşılması en zor evre olduğunu söyler. Bunun sebebi, öfke gerçeğinin her alanda belirmesi ve çevreye rastgele yansımalarıdır. Doktorlar bu aşamada çok zor durumda kalmakta ve ne yapacaklarını bilememektedirler. Bu durumda onların yaptıkları, hastayı uzun dönem hastanede tutmak yahut da isteklerine önem vermemek şeklinde olmaktadır. Bu hastaların öfkelerinin asıl hedefi, hemşirelerdir.²⁰

¹⁸ Kübler-Ross, Elisabeth, *a. g. e.*, s. 51–61

¹⁹ Kübler-Ross, *a. g. e.*, s. 63.

²⁰ Kübler-Ross, *a. g. e.*, s. 64.

3. Pazarlık evresi

Ross'a göre pazarlık evresi kısa süren ve hastaya faydalı olan bir süreçtir. Hasta inkar evresinde üzücü gerçeklerle yüzleşemedi, ikinci evrede de insanlara ve Allah'a kızdı. Bu iki evreden sonra kaçınılmaz sonu geciktirecek bir çeşit uzlaşma arayışına girer. Bu şu şekilde cereyan eder: Eğer Allah beni bu dünyadan almak istemiş ve benim öfkeli tepkilerime karşılık vermiyorsa, kibar bir şekilde istersem daha iyiliksever olabilir. Biz bu çeşit tepkileri çocuklarımızdan görmeye aşınayızdır. Onlar arkadaşlarının yanında bir gece geçirmek istediklerinde bizim 'hayır' cevabımızı kabul etmeyebilirler. Sinirlenebilir ve ayaklarını yere vurabilirler. Kendilerini odalarına kilitler ve kızgınlıklarını bizi reddederek ifade edebilirler. Ancak, onlar bu durumda alternatif düşüncelere de sahiptirler. Ev içinde daha önce normal şartlarda yapmalarına pek şahit olmadığımız gönüllü bazı işler yaparlar ve bize şunu derler: 'Eğer bütün hafta iyi olur ve her akşam bulaşıkları yıkarsam, o zaman arkadaşşıma gitmeme izin verir misiniz?'²¹

Ross, ölümcül hastaların da çocukların başvurduğu aynı taktiklere başvurduklarını iddia eder. Hasta eski, çocukluk tecrübelerinden bilmektedir ki, iyi bir davranış karşılığında ödüllendirilebilir ve bir hizmet karşılığında bir isteği yerine getirilebilir. O, öncelikle ağrısız veya düzgün bir fiziki durumla birkaç gün yaşayabilme arzusundadır. Bunun ardından ömrünün sürekli uzatılma arzusu gelir. Pazarlık evresi, acı ve ızdırabları erteleme teşebbüsü ve iyi davranış için sunulan bir ödül gibi görülür. Eğer hastanın istediği erteleme verilirse, artık onun daha fazla istemeyeceği düşünülür. Ross'a göre kendi hastalarından hiçbiri sözünü tutmamıştır. Başka bir ifade ile onlar, şöyle diyen çocuklar gibidirler: 'Eğer arkadaşşıma gitmeme izin verirsen, kız kardeşimle hiç kavga etmeyeceğim.' Fakat küçük çocuk kız kardeşiyle yine kavga edecektir.²² Ross, çoğu pazarlığın Allah'la yapıldığını ve genellikle bir sır olarak muhafaza edildiğini söyler. Bunları, hastalar ya kendi kendilerine söz vererek ya da din adamının özel odasında yaparlar. Bu pazarlıkların çoğu yaşamın biraz uzatılması karşılığında Allah'a veya din hizmetine bir ömrü adanmayı içeren sözlerdir. Aynı şekilde, hastalardan çoğu, eğer doktorlar

²¹ Kübler-Ross, *a. g. e.*, s. 93.

²² Kübler-Ross, *a. g. e.*, s. 95.

onların hayatını uzatmak için bilim bilgilerini kullanırlarsa bütün vücut azalarını bilime vereceklerine söz vermişlerdir.²³

4. Depresyon, Buhran Evresi

Ross'a göre ölümcül hastalar, hastalıklarını inkar edemeyeceklerini anlayınca, birçok test ve ameliyatlara maruz kalınca, zayıflayıp ve incelince, artık gülümseyemez duruma gelirler. Bunun sonucu onların öfke ve gazabının yerini büyük bir *kayıp duygusu* alır. Bu kayıp birçok yönde olabilir; göğüs kanseri olan bir kadın şeklinin bozulmasına, rahim kanseri olan bir kadınsa artık kadın olamayacağına tepki gösterebilir. Mesela hastalardan opera şarkıcısı, yüzünde yapılması gereken ameliyata ve dişlerinin sökülmesine derin bir şok ve depresyon ile cevap vermiştir. Fakat bu, böyle bir hastanın, dayanmak zorunda kalacağı birçok kayıptan sadece bir tanesidir.²⁴

Bunlara ek olarak daha başka problemler ortaya çıkar. Uzayan tedavi ve hastane işlemleri ile finansal yük artar; başlangıçta biraz lüks daha sonra da gerekli harcamalara artık güç yetirilemez olunur. Yüksek tedavi ve hastane giderleri birçok hastayı sahip oldukları her şeyi satmaya zorlamıştır. Yaşlılıkları için yaptıkları bir evi dahi koruyamaz duruma düşmüşler, çocuklarını üniversiteye gönderememişlerdir. Birçokları işe gidememekten ve çalışmamaktan dolayı işlerini kaybetmişler, anneler ve eşler ekmek parası kazanmaya mecbur kalabilmişlerdir. Depresyon için yeterli olan bu sebepler, hastaları olan herkes tarafından çok iyi bilinmektedir.²⁵ Ross bunları zikrettikten sonra, uzmanların bu konuda hastalara yardımcı olma yolları hakkında detaylı bilgiler verir.²⁶

5. Kabul, Onama Evresi

Ross, eğer ölümcül hasta yeterli zamana sahipse, yani ani ve beklenmedik bir ölüm vuku bulmadıysa ve yukarıda anlatılan önceki evrelerde yardım almış ise, depresyona girmeyeceği ve kızmayacağı kabul evresine ulaşacağını iddia eder. Sağlıklı kişilere olan önceki kıskançlık ve kırgınlık gibi duygularını dile getirebilecektir. Birçok önemli insan ve yerlerin kayıplarına yas tutacak ve kendisinin gelmekte olan sonunu

²³ Kubler-Ross, a. g. e. , s. 95.

²⁴ Kübler-Ross, a. g. e. s. 97.

²⁵ Kübler-Ross, a. g. e. s. 98

²⁶ Bkz. Kübler-Ross, a. g. e. 98 vd.

sakin bir bekleyişle düşünecektir. Yorgun ve çoğu zaman oldukça güçsüzdür. Yukarıda zikredilen depresyon sürecinde ihtiyaç duyduğu uykudan farklı olarak, kısa aralıklarla sık sık uykuya dalmaya ihtiyaç duyacaktır. Bu uyku, bir kaçış veya ağrı ve rahatsızlıktan kurtulmak için yapılan bir uyku dönemi değildir. Bu tıpkı yeni doğan çocuk gibi, fakat ters yönde uyuma saatlerini tedrici bir artırmadır.²⁷

Ross'a göre kabul evresi, mutluluk ve duygudan yoksunluk evresidir. Sanki acı gitmiş, mücadele bitmiş ve bir hastanın ifade ettiği gibi 'uzun yolculuktan önce son dinlenme için gelen bir zaman' evresine girilmiş gibidir. Bu evre, genellikle hastanın kendinden çok, ailesine gerekli olan yardım, anlayış ve destek zamanıdır. Ölecek hasta biraz huzur ve kabul bulurken, onun ilgi dairesi azalır. O tek başına bırakılmayı veya en azından dışarınının haber ve problemleriyle yıpranmamayı arzu eder. Genellikle ziyaretçi istenmez, eğer gelirse hasta artık konuşkan bir durumda değildir. Hasta çoğunlukla ziyaretçilerin sayısının sınırlanmasını ister ve kısa ziyaretleri tercih eder. Bu televizyonun kapalı olduğu zamandır. Bizim konuşmalarımız bundan sonra sözlü olmaktan çok işaretlerle olmaktadır. Hasta bir süre oturmak için sadece el hareketiyle bizi davet edebilir. O sadece bizim elimizi tutabilir ve bizden sessiz oturmamızı talep edebilir.²⁸ Ross'a göre ölümü kabullenemeyip mücadelesini sonuna kadar sürdürüp kabul evresine ulaşmayan çok az hasta vardır.²⁹

b. Kaybeden (Ölü Yakınları) Açısından Ölüm Panoraması (Ölümün Psikolojik Evreleri)

Elisabeth Kübler-Ross, David Kessler ile yaptığı diğer çalışmalarda yukarıda sıraladığımız beş evreyi sadece kaybedilen (ölümcül hastalar) değil, sevdiğini kaybeden ölü yakınlarının da üzüntü ve üzülmeye esnasında yaşadığını iddia eder ve bu hususları yukarıda açıkladığı gibi genişçe örneklendirir. Her ölü yakını her kayıpta bu beş evrenin hepsini geçirmemiş ve devamlı olarak bu sıraya göre yaşamamış olabilir. Ancak bu genel durumu değiştirmez.³⁰ Hatta hayatın kayıpları ölüm gibi devamlı veya iş tatilinde olan kişinin çocuklarını özlemesi gibi geçici olabi-

²⁷ Kübler-Ross, a. g. e. , 123.

²⁸ Kübler-Ross, a. g. e. , s. 124.

²⁹ Kübler-Ross, a. g. e. , s. 125.

³⁰ Kübler-Ross, Elisabeth-Kessler, David, *On Grief and Grieving* , New York, 2005, s.7-28.

lır. Dolayısıyla Ross ve Kessler'e göre sadece ölüm değil, insanın hayatındaki bütün kayıplara, büyük-küçük, devamlı-geçici bu beş evre uygulanabilir. 'Düşün ki', diyor, 'çocuğunuz kör doğdu; sen bunu büyük bir kayıp olarak hissedebilir ve buna beş evrede tepki gösterirsin.'³¹

Bakışımızı İslam düşüncesine çevirdiğimizde, birçok âlim yukarıda anlattığımız şekilde adlandırmaları da ölümle ilgili eserlerinde bu konuya değinmişlerdir. Örneğin Gazalî, bu konuyu, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde *Kitabu Zikri'l-Mevt ve Mâ Ba'dehu*'nın (Ölüm ve Ölüm Sonrasını Anma Kitabı) içinde 'Çocukları Öldüğü Vakit Söyledikleri Sözler' başlığı altında ele alır. Gazalî her ne kadar ismini koymasa da, yapmak istediği ölü yakınlarının, yakınlarını kaybettiklerinde ne yapmaları gerektiğini açıklamaktır. Yani bu kayıp karşısında, üzüntü ve üzülmeye esnasında geçirebilecekleri beş evreyi güzel bir şekilde atlatmaya yönelik tavsiyelerde bulunur. Gazalî bu konuda kendi tavsiyelerini, dini naslarla desteklemek amacıyla hadislerle de yer verir. Hatta bu konuda doğruluğu meşkûk dramatik bazı hikâyeler nakletmekten de çekinmez.³²

Gazalî'nin bu husustaki tespitlerini şöyle özetleyebiliriz: Yakınlarından veya çocuklarından biri öldüğü vakit ölü yakınının şöyle demesi gerekir: Bu dünyada hepimiz yolcuyuz. O, bizden daha evvel davrandı ve bizden önce hepimizin gideceği o yere gitti. Biz de yakında oraya gideceğiz. İşte böyle deyip üzülmemektir. Çünkü o da mutlaka oraya gidecektir. Aradaki fark, öne geçmek ve sona kalmaktan başka bir şey değildir. Buna inanan kimsenin elbette feryadı figanı azalır. Özellikle de kendisinden önce ölen çocuğu için alacağı mükâfatı düşünen, buna hiç üzülmez. Nitekim Hz. Peygamber: "**Düşük bir çocuğumu öne geçirmem, benim için Allah uğrunda savaşan yüz atlı askeri geride bırakmandan daha**

³¹ Kübler-Ross, Elisabeth-Kessler, David, *Life-Lessons*, New York 2000, s.78-82

³² Adamın biri Basra'da çok güzel yüzlü bir kadın görür. Kadına: Ben bu kadar güzellik görmedim, bu güzellik, mutlaka senin üzüntüsüz, kedersiz bir hayat yaşamandandır dedi. Kadın: Dünyada kimsede olmayan keder bende var dedi. Adam: O nedir? deyince, kadın: Kocam ve sevimli iki güzel çocuğum vardı. Huzur içinde yaşıyorduk. Kocam kurban kesti. Bunu gören büyük oğlum, babasının nasıl kurban kestiğini küçük kardeşine göstermek için onu yatırıp kesti. Öldüğünü görünce, korkusundan dağa kaçtı. Kocam onu aramaya gitti. Çocuğumu kurt yedi, kocam da dağda susuzluktan öldü. İşte bu dert içinde Allah bana bu güzelliği verdi. (Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev, Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1975, IV. 872–873).

*sevimplidir*³³ buyurmuştur. Başka bir sözünde “*Kimin üç çocuğu ölür ve alacağı mükâfatı hesap ederek sabrederse, o çocuklar ona cehennemde perde olurlar demıştır. Kadının birisi: Ey Allahın Resülü, iki çocuğu ölürse yine aynı mıdır? diye sorunca, Hz. Peygamberimiz iki çocuğu ölürse de*” diye karşılık vermiştir.³⁴ Yukarıda Hz. Peygamberin düşük tabirini kullanması tembih içindir, yani, düşük böyle olursa, eksiksiz doğmuş bir çocuğun kaybedilmesi, mükâfat açısından şüphesiz daha değerlidir.³⁵

Gazalî, bu bağlamda çocuğu ölen anne ve babanın onlara dua etmelerinin vazife olduğunu ifade eder. Çünkü anne ve babaların çocukları hakkındaki duaları daha çok kabule şayandır. Gazalî, daha sonra bu konuda, seleften dua örnekleri zikreder. O örneklerden birisi de, bizzat oğlu Zerr'i elleriyle toprağa veren ve herkesi ağlattı ifadesini kullandığı Ömer'in duasıdır. Dua şöyledir: “Ey Zerr, senin için olan acımız, seni kaybettiğimiz için olan acımızı bize unutturdu. Acaba şu anda sana ne soruldu? Ve sen ne cevap verdin? Allah'ım, bu, Sana gelen oğlum Zerr'dir. Onu yaşattığın kadar yaşattın. Ömrünü ve rızkını takdir ettin. Ona bu hususta asla haksızlık etmedin. Ben de elimden geldiği kadar sana ve bana itaat etmesine gayret ettim. Allah'ım, onun ölümünden dolayı bana vaat ettiğin mükâfatı, ben ona hibe ettim. Sen de onun azabını bana bağışla. Oğluma azap etme.”³⁶

İbnu'l-Cevzî de ölüm konusunda yazdığı risalede bir bölümü *el-Musâb bi'l-Mahbûbi mine'l-Ehli* (Aile Fertlerini Kaybetmek) başlığı altında bu konuya ayırmıştır. Cevzî burada sevdiği birini kaybedenin sekiz aşamalı bir (psikolojik) tedaviye ihtiyaç duyacağını bildirir:

1. Kaderin bu şekilde olduğunu bilmek.
2. Dünyanın rahat, ümit edilmeyen, imtihan ve sıkıntı yurdu olduğunu bilmek.
3. Üzülüp sızlanmanın ikinci bir musibet olduğunu bilmek.

³³ İbn Mâce, *Cenâiz*, 57. (İbn Mâce'de hadis bir atlı asker şeklindedir. Gazalî'de ise yüz atlı şeklinde geçmektedir.)

³⁴ Buharî, *İlim*, 35, *Cenâiz* 6; Müslim, *Birr ve Sıla*, 47.

³⁵ Gazalî, *a. g. e.* IV, 871.

³⁶ Gazalî, *a. g. e.*, IV, 872.

4. İki çocuğundan biri ölen kişinin, her ikisinin de ölebileceğini düşünmesi gibi, gelen musibetten daha büyüğünün de olabileceğini takdir etmek.

5. Böyle bir belâ ile imtihan edilen başka birinin hâline bakmak: Çünkü teselli, büyük bir ferahlık verir.

6. Bu belâdan daha büyüğü ile imtihan edilenin haline bakmak; böylece kendisine gelen belâ daha hafif kalacaktır.

7. Eğer yerine başka birinin gelebileceği şeylerden ise, telâfi edilebileceği ümidine yönelmek: Evlat ve eş gibi.

8. Sabrın külfetlerini katlanarak, bunun mükâfatını istemek. Kişi sabrın faziletlerine, sabredenlerin hayatlarına ve alacakları sevaba bakmalıdır. Eğer rızâ makamına yükselirse, işte aslı gâye, ulaşılabilecek hedef budur.³⁷

Cevzî, ölü yakınları için sekiz aşamalı tedaviyi sıraladıktan sonra, Gazalî gibi, tavsiyelerini pekiştirmek için Hz. Peygamberden bu konuda rivayet edilen nasrlara yer verir. Daha sonra da seleften birçok hikâyeler nakleder. Bölümün sonunda da 'Allah'a bir ucundan kulluk yapanlar...'³⁸ mealindeki ayet ile bu konuyu ilişkilendirerek şunları söyler : "Birçok insan, sevdikleri ölünce aşırı gitmiş ve ölçüyü kaçırmıştır. Kimi elbisesini yırtmış, kimi başını gözünü tokatlamış, kimi de Allah'ın takdirine itiraz etmiştir. Seksen yaşına yaklaşmış bir adam tanıdım; kendisi cami cemaatine devam ederdi. Bir gün kızının oğlu vefat etti. Bunun üzerine şunları dedi: 'Kimsenin dua etmesinin bir anlamı yok. Çünkü o duaya icabet etmiyor! Allah bize karşı inatçılık ediyor, bize bir çocuğumuzu bile bağışlamıyor!' Anladım ki bu adamın namazları, hayır işlemesi hep âdetten ibaretmiş. Çünkü ibadetleri bilgi ve iman temeline dayanmıyor. Zaten böyleleri Allah'a bir yönden kulluk yaparlar."³⁹

Burada, Gazalî'nin ve Cevzî'nin, ölü yakınlarının yakınlarını kaybettikleri zaman üzüntü ve üzülmeye esnasında ne yapmalarına yönelik tavsiyeleri kayda değerdir. Zira modern psikolojik araştırmalar ortaya

³⁷ İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Feraç Cemâlu'd-Din, *es-Sebât Inde'l-Memât*, Beyrut, 1986, s. 29–30.

³⁸ "İnsanlardan kimi Allah'a yalnız bir yönden kulluk eder. Şöyle ki: Kendisine bir iyilik dokunursa buna pek memnun olur, bir de musibete uğrarsa çehresi değişir (dinden yüz çevirir). O, dünyasını da, ahiretini de kaybetmiştir. İşte bu, apaçık ziyânın ta kendisidir." 22. Hac, 11.

³⁹ İbnü'l-Cevzi, *a. g. e.*, s. 41.

koymaktadır ki, ölecek kişiler gibi ölü yakınları da, yakınlarını kaybettiğinde bazı psikolojik evreler geçirirler. Bunu yukarıda genişçe açıkladık. Bu durumu, Cevzî'nin yukarıda torunu ölen bir kişi ile ilgili naklettikleri açıkça ortaya koymaktadır. Torunu ölen bu kişinin sergilediği tavır, modern psikolojik araştırmalarda ortaya konan psikolojik, duygusal bir tavidir. Cevzî'nin, bu kişi ile ilgili olarak, ibadeti bilgi ve iman temelinden yoksun demesi ve böylelerini Allah'a bir yönden (inancın en uç kenarından) kulluk yapanlar olarak belirlemesi işin psikolojik boyutunu göz ardı etmektir. Bu durum, Cevzî'nin yaşadığı dönem açısından mazur görülebilir. Ancak, modern düşünce düzleminde mazur görülmesi mümkün değildir. Zaten bu durum psikolojik olup geçici bir tavidir. Cevzî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi, çoğu insan bu durumu yaşar.

C. Kur'an'da Ölüm Panoraması: Kıyamet Süresi 26–30. Ayetleri

Yukarıda modern araştırmalarda ölüm panoramasını, ölümün evrelerini gördük. Bu evreler kişinin, hayatın gereği ve hiç kimsenin kendisinden kaçamayacağı, ancak bu vasıtayla ebediliğe ulaşacağı, bir yazarın “hakikate mahkum olmakla ölüme mahkum oluşumuz nasıl tabii ise, ölümlerle de ebediliğe mahkum olduğumuz öylece hakikattir”⁴⁰ diye ifade lendirdiği, ebediliğe erişeceği ölümlerle karşılaştığında sergilediği tepkilerdir.

Yukarıda ele aldığımız Elisabeth Kübler-Ross'un ölümün evreleri ile ilgili tespitlerinden hareketle Kıyamet süresi 26–30 ayetlerini daha iyi anlayacağımız kanaatinde olduğumuzu ifade etmiştik. Her ne kadar bahse konu ayetlerde bu hususa doğrudan dikkat çekilmese de bir ölüm panoraması, yani kişinin ölümlerle karşılaştığında hem kendisinin, hem de yakınlarının ortaya koyduğu psikolojik tepkileri dile getirmektedir. Biz, öncelikle ayetleri bu bağlamda gören, klasik tefsirlere müracaat edip, onların yorumlarını sunacağız. Bu arada ölümün psikolojik evreleri bağlamında bir değerlendirme de yapacağız.

Kıyamet süresi 26–30. ayetlerinin meali şöyledir:

“Hayır, hayır! Can köprücük kemiklerine dayandığında, ‘Kim onu kurtarabilir?’ denildiğinde, (ölecek olan da) artık ayrılma zamanının geldiğini anladığında, ölüm sancılarında kavrıldığında, işte o gün gidiş Rabbinedir!”⁴¹

⁴⁰ Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, İstanbul, 1999, s.45.

⁴¹ Ayrıca bkz. 56. Vakıa, 83–96.

Kıyamet suresi Mekke döneminin ilk çeyreğinde nazil olmuştur. Sure, 16–19. : “ (Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çabucak almak için dilini kımlatma; onu (senin kalbinde) toplamak ve okumak Bize aittir. O halde Biz onu okuduğumuzda, sen onun okunuşunu izle. Sonra onu açıklamak da Bize aittir.” ayetlerde oluşan ara pasaj hariç kıyametin kopuşu, Ahirete taalluk eden haller ve ölüm, yani kısaca ölüm ve yeniden dirilme olayına tahsis edilmiştir.⁴² Şimdi ayetlerin yorumuna geçebiliriz.

26. “Hayır, hayır! Can köprücük kemiklerine dayandığında” (*kella iza belegati't-teragi*)' ifadesi, müşriklerden birinin canı ölüm anında köprücük kemiğine dayanıp ölüm hırıldıtısı ile hırıldadığında anlamındadır.⁴³ Arapça'da ölüme yakın, ölümün eşiğinde olma halini anlatmak üzere bazen “can köprücük kemiğine ulaştı” tabiri kullanılır. Bu buyruktan maksat ise, ölümün gelişi esnasındaki halin çok zor ve sıkıntılı olduğunu onlara hatırlatmaktır.⁴⁴ Râzî de bu ayetin tefsirinde canın köprücük kemiklerine dayanmasının ölüm olmayıp ölümün yaklaşmasından kinaye olup, o anın yaklaşması anlamında olduğunu ifade eder ve Dureyd'in şu beytini şahit getirir:

*Nice büyük belalar vardır; nefis onları defeder, ama bu arada, can da köprücük kemiklerine ulaşmıştır.*⁴⁵

Burada şunu ifade edelim ki, burada naklettiğimiz yorumlar, ayetin birden bire ölmemiş ve şuurunu kaybetmemiş kişiler ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu yukarıda zikrettiğimiz Ross'un eğer kişi birden bire ölmemiş ve şuurunu kaybetmemiş ise beş psikolojik evreyi geçirir tespitine uymaktadır. Dolayısıyla biz ölümcül hastaları bu kategoride

⁴² Bu ara pasajı bağlamı dikkate alarak çok farklı bir biçimde yorumlayan araştırmacı da vardır. Bu araştırmacı söz konusu ayetleri şöyle çevirmektedir: 14-“(O gün) o insan kendi (durumunu) bilmektedir, 15-mazeretlerini ortaya koysa bile. 16-(öyleyse) acelelik yaparak o (amel defterine) karşı dilini hareket ettirme, depreme. 17. Onu derlemek de, okumak da Bize aittir. 18- Onu sana okuduğumuz zaman sen (sadece) onun okunuşunu izle, onu kabul et. 19-(varsa bir itirazın,) onu açıklamak da Bize aittir.” Bkz. Ali Rıza Gül, ‘Kıyamet Süresinin 16-19’uncu Ayetlerine Yüklene Geleneksel Yorumların Tahlili’, *A.Ü.İ.F Dergisi*, C. 44, S. 2, Yıl 2003 s. 69–108; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kuran*, Ankara, 2009, s.576–577. Bu yoruma göre kıyamet süresinin konusu tekdir.

⁴³ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2001, XIV. 8721.

⁴⁴ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 2004, XIX. 101.

⁴⁵ Razî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut,1999, XXX. 230–231.

değerlendirebiliriz. Burada, ölümden ziyade ölümle karşılaşmanın, yüzleşmenin zorluğundan, sıkıntısından bahsedilmektedir. Kanaatimizce verilmek istenen mesaj da budur.

27. “*Kim onu kurtarabilir? Denildiğinde*” (*kle men râg*). Ayetteki ‘*râg*’ kelimesi iki şekilde yorumlanmıştır: 1. Bazı âlimler muska yazan, sihirli büyü şeyler okuyup üfleyen, şifa dağıtacak doktor ve tedavi eden anlamını vermişlerdir. Taberî’nin tercihi de budur. Bu durumda bu sözü söyleyenler, ölüm panoraması yaşayan, ölümle karşı karşıya kalan kişinin etrafında bulunan, hısım akraba ve yakınlarıdır. Bu anlamı verdiğimizde buradaki (*men*) istifham edatı talep manasında olabilir. Bu durumda hastanın etrafında bulunanlar hastayı bu durumdan kurtaracak, iyileştirecek bir okuyup üfleyen, şifa veren, doktor talep etmişler anlamındadır. İstifham edatı olumsuz, inkar anlamında da olabilir, nitekim bir kimse ümitsizliğe düştüğünde, ölümle karşı karşıya gelmiş bu insanı kim kurtarabilir ki der. Bu durumda anlam onu kimse kurtaramaz anlamındadır. 2. Diğer bir grup alime göre ise burada bu sözü söyleyenler, ölüm panoraması yaşayan kişilerin yakınları değil, meleklerdir. Meleklerin birbirlerine olan, ‘Bu kişinin canını rahmet melekleri mi yoksa azap melekleri mi alıp göğe çıkaracak’ sözleridir. Bu âlimler ayette geçen ‘*rag*’ kelimesine kaldırma yükseltme anlamı vermişlerdir. Kelbî bu hususta, kişi ölürken, ölüm meleğinin yanı sıra, yedisi rahmet, yedisi de azap meleği olmak üzere on dört melek daha bulunur. Binaenaleyh kişinin nefsi (canı), köprücük kemiğine varıp dayandığında, onlar birbirine, hangisinin onun ruhunu alıp göğe yükselteceğini sormak için bakarlar. İşte (*men rag*) ifadesi bu manadadır demiştir.⁴⁶

Biz, “*Kim onu kurtarabilir?*” sözünü söyleyenlerin, ölüm panoraması yaşayan kişilerin yakınlarının olduğunu ifade eden birinci görüşü tercih ediyoruz. Konumuza da uygun düşen görüş budur. Zira bu yukarıda üzerinde durduğumuz ölü yakınlarının ölüm karşısında geçirdiği panoramayı, psikolojik evreyi dile getirmektedir. Dolayısıyla da ayette geçen ‘*men*’ istifham edatı talep manasıdır ve bu anlama da uymaktadır.

⁴⁶ Taberî, *a. g. e.*, XXIV. 210, Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Keşşâf*, Beyrut, 1983, IV. 193. , Râzî, *a. g. e.*, XXX. 231. , Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut, 1992, X. 351. , İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV. 481.

Ayetlerin bağlamından anlaşılana da budur. Taberi de bu görüşü tercih etmiştir.

28. “*(ölecek olan da) artık ayrılma zamanının geldiğini anladığında. (ve zanne ennehü'l-fırag)*”. Müfessirlere göre burada zan ile ölümle karşılaşan bu kişinin dünyadan, ehilden, maldan ve çoluk çocuktan ayrılığın geldiğine kani olup bunu anlamasıdır.⁴⁷ Yani, burada zan yakın anlamındadır. Ayette, yakının zan ile isimlendirilmesi şu şekilde izah edilmiştir: Belki de insan, canı bedeninde olduğu müddetçe, Hak Teâlâ'nın, “*Yok yok, siz çarçabuk geçen (dünyayı) seversiniz*”⁴⁸ ayetinde de buyurduğu gibi, bu dünyayı alabildiğine sevdikleri için, dünyada kalmayı ister, bundan ümit kesmek istemez. Dolayısıyla da kesin öleceğini kabullenmek istemeyip hayatta kalacağına zann-ı galib besler. Belki de Cenâb-ı Hak, onların bu tür inançlarını, alay etmek için, ‘zan’ diye ifade etmiştir.⁴⁹ İbn Zeyd de bu hususu şöyle izah eder: Allah'ın yaratıklarından hiç kimse ölümü savamaz ve inkar da edemez, ancak şu hastalıktan mı bu hastalıktan mı? öleceğini bilmez. İşte burada olduğu gibi zannın anlamı budur.⁵⁰

29. “*ölüm sancılarında kırıldığında-bacaklar bacaklara dolaştığında (ilteffetü's-Sâgu bissâgı.)*” İltifat bir araya gelmek-toplanmak anlamındadır. Ayette “bacakların birbirine dolaşması (iltifat)” ifadesi müfessirler tarafından çeşitli şekillerde izah edilmiştir:

1. Bu ifadeden maksat, dünyanın dehşetinin, âhiretin dehşetine karışmasıdır. Yani, ölümle karşı karşıya kalan kişi, dünyadan veda ederken bir taraftan onun sıkıntısını çeker, diğer taraftan da âhirete ilk adımını atacağından orada olacak şeylerden dolayı büyük bir sıkıntı hisseder. Böylece dünyada olan bir ayağı ile âhirete attığı diğer ayağı birbirine dolaşmış olur.

2. Ölünün, kefenlenirken bacaklarının birbirine sarılmasıdır.

3. Kişinin, ölümü anında gücünü kaybederek bacaklarının birbirine fiilen dolaşmasıdır.

4. Ölenin bacaklarının ölümü anında kuruması ve sertleşmesidir.

5. Ölen kişinin işlerinin birbirine karışmasıdır.

⁴⁷ Taberî, a. g. e. , XXIV. 210

⁴⁸ 75.Kıyamet, 20.

⁴⁹ Râzî, a. g. e. , XXX. 231

⁵⁰ Taberî, a. g. e. , XXIV. 210.

6. Ölenin felaketlerinin birbirine girmesidir.

Taberî, bu görüşler içinde en sağlıklı olanının ölümle karşı karşıya gelen kişinin, dünyadaki sıkıntıları ile âhiretteki sıkıntılarının birbirine karıştığını söyleyen görüş olduğunu söyleyerek buna delil olarak da 30. ayeti : “*İşte o gün gidiş Rabbinedir!*” âyetini göstermiştir ve tercihini bu şekilde ortaya koymuştur.⁵¹ Kısacası, Taberî ayetteki bacakların birbirine dolaşması ifadesini hakiki anlamda değil mecazî anlamda yorumlamıştır.

Ayette “*bacakların bacaklara dolaşması*” ifadesini, Taberî'nin de tercihi olan hakiki değil mecazî anlamda anlıyoruz. Zira ibare lafzen “ayakların ayaklara dolaşması” yaşanmakta olan hayatın ömrün son demiyle birleşmesinden doğan sıkıntıyı gösteren deyimsel bir ifadedir. Zorlu işe *sâk* denir, genellikle mecazî olarak ‘zorluk’, ‘sıkıntı’ veya ‘şiddet’ anlamlarında kullanılır ; ‘ meşhur *kâmeti'l-harbu ale's-sâk*, ‘savaş şiddetle başladı’ ifadesi bunun bir örneğidir.⁵² Bu anlam konumuza da uygun düşmektedir.

30- “*İşte o gün gidiş Rabbinedir!*” yani, Allah’a ve onun hükmüne sevk edilir.⁵³

Burada bir değerlendirme yapacak olursak kanaatimiz odur ki, bu ayetlerde, yukarıda genişçe üzerinde durduğumuz modern araştırmalarda ortaya konan ölen ve ölü yakınlarının ölümle karşılaştıkları sırada sergiledikleri psikolojik tavırlar işlenmektedir. Yani, ayetler bir ölüm panoraması tablosu çizmektedir. Burada sunulan öznenin, olumsuz tip (müşrik) olması bir örnektir. Bu panoramayı, inanan inanmayan her insan yaşayabilir. Nitekim Elmalılı “*Kim onu kurtarabilir?*” (*kâle men râg*) daki ‘*râg*’ kelimesini tefsir ederken şöyle söyler : “Râg, raki, yani rukye, irvasa yapan, naçarlık hallerinde son bir tedbir olmak üzere müracaat edilen okuyucu, bir nefes edici veya kavli, fi’li bir irvasacı demektirki ölüm halinde çağırılan cismani veya ruhani tabibden, hekimden ve okuyucudan eamm olabilirse de daha ziyade ruhani olan okuyucu da zahir-

⁵¹ Taberî, a. g. e. , XIV. 210–214; Ayrıca bkz. Râzî, a. g. e. , XXX.231–232, İbn Kesîr, a. g. e. , IV. 481.

⁵² Râzî, a. g. e. , XXX. 232. ; Esed, Muhammed, *Kur’ân Mesajı*, İstanbul, 1996, III. 1213.

⁵³ Zemahşerî, a. g. e. , IV. 193.

dir. İnanan da inanmayan da son bir teselli olmak üzere ona müracaat eder.”⁵⁴

Şimdi konumuzla ilgili olarak (ölümün evreleri bağlamında) Kıyamet süresi 26-30. ayetlerini tamamlar durumda olan Mü'minûn süresi 99-100 ayetlerini ele alalım. Önce ayetlerin mealini verelim; “*Onlardan (müşrik öldükten sonra dirileceklerine inanmayanlardan) birine ölüm geldiği vakit der ki: Rabbim, beni geri döndür. Belki yapmadan bıraktığımı tamamlar ve salih amel işlerim. Hayır, bu söylediği, sadece kendi lafıdır. Tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında onları geriye dönmekten alıkoyan bir berzah vardır.*”

Allah Teâlâ bu ve benzeri ayetlerde⁵⁵ genelde olumsuz insan (kafir, zalim, suçlu, müşrik,) tiplerinin ölüm halinde, mahşer günü Allah'a ve cehenneme arz olundukları vakit ve cehennem azabının sıkıntıları sırasında salih amel işlemek ve iyi insan olmaları için dünyaya geri döndürülmelerini dileyebileceklerini dile getirmektedir.

Müminûn süresi 99-100 ayetlerinde olumsuz insan tipinin (müşrik) ölümle karşı karşıya geldiğinde Allah'la pazarlık yaparak dünyaya geri dönmeyi, yani ömrünün uzatılmasını isteyeceği, bunun kabul edildiği takdirde salih amel işleyip düzgün bir insan olacağını ifade edeceği bildirilmektedir. Ancak, bunun çocukça bir istek olduğu bildirilerek bu talebin kabul edilmeyeceği vurgulanmaktadır. Nitekim ayette “*Hayır, bu söylediği, sadece kendi lafıdır.*” geçen (*kella-hayır*) kelimesinden sonraki kısım bu edatın illetidir. Bu durumda anlam; Salih amel işlemek üzere geri dönmeyi istemesi, bir amel olmayıp sözden ibarettir. Şayet geri çevrilmiş olsaydı dahi salih amel işlemez ve bu sözünde yalan söylemiş olurdu. Nitekim Allah Teâlâ başka bir ayette şöyle buyurur : “*Eğer geri döndürülse, yine kendilerine yasaklanan şeylere dönerlerdi. Doğrusu onlar, yalancılar.*”⁵⁶ “*Bu söylediği, sadece kendi lafıdır.*” ayeti hakkında Abdurrahman İbn Zeyd İbn Elsem şöyle der: Her haksızlık yapan (hak ve vazifelerini yapmayan), ölüm halinde mutlaka bunu söyleyecektir.⁵⁷ Ayette zikredilen ifadeler ve yorumları, yukarıda modern psikolojik araştırmalarda

⁵⁴ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, VIII. 5484.

⁵⁵ 63. Münafikun, 10-11; 14. İbrahim, 44; 7.A'raf, 53; 32. Secde, 12; 6. Enam, 27-28; 42. Şura, 44; 40. Mümin, 11-12; 35. Fâtır, 37.

⁵⁶ 6. En'am, 28, İbn Kesîr, *a. g. e.*, III. 266.

⁵⁷ İbn Kesîr, *a. g. e.*, III. 266.

zikredilen pazarlık evresinin tipik bir örneğini ifade etmekte ve Ross'un ortaya koyduğu tespitlerle örtüşmektedir.

Aynı şekilde, burada öznenin olumsuz insan tipi olması kanaati-mizce bir örneklemedir. Ölümle karşı karşıya gelen her insanın yaşayabileceği psikolojik bir evredir. Bu evreyi inanan, inanmayan herkes geçirebilir. Nitekim alimlerin çoğunluğu buradaki öznenin kâfirlerle ilgili olduğu görüşünde olsalar da bu hususta ihtilaf söz konusu olup bunun karşıtını söyleyenler de vardır. Bu bağlamda Dahhâk'dan şu rivayet nakledilir : İbn Abbas'ın yanında oturuyordum. O, 'zekat vermeyen ve haccetmeyen kimse ölürken, tekrar dünyaya dönmeyi ister' deyince, birisi: Dünyaya tekrar dönmeyi, ancak kâfirler ister dedi. Bunun üzerine İbn Abbas (r.a.): Sana bu hususta Kur'ân ayeti okuyayım dedi ve 63. Münafikûn süresinin 10. ayetini okudu: "**Herhangi birinize ölüm gelip de, Rabbim, beni yakın bir müddete kadar geciktirseydin de sadaka verip dursaydım, iyi adamlardan olsaydım demesinden evvel, size rızık olarak verdiğimizden infâk edin**". Hz. Peygamber de bu hususta inanan inanmayan ayrımı yapmadan şöyle buyurmuştur: "**İnsana ölüm gelip çattığında, hak ve vazifelerinden yapmadığı bütün her şey önünde toplanır. İşte o anda, Ya Rabbi beni dünyaya geri döndür, ta ki boş geçirdiğim şey mukabilinde iyi olan şeyler yapayım**" der.⁵⁸

Bu bağlamda büyük müfessir İbn Kesîr Mü'minûn suresi 99-100. ayetleri şöyle tefsir eder: "Allah Teâlâ kafirlerden veya Allah'ın emirlerini uygulamada kusurlu olanlardan ölüm halinde olan kimselerin, bu sıradaki sözlerini ve hayatı boyunca fasit olarak yaptığı şeyleri düzeltmek üzere, dünyaya dönmeyi isteyeceklerini haber verir."⁵⁹ İbn Kesîr daha sonra bu hususta şu rivayetleri nakleder: Katade, Ala İbn Ziyad'ın şöyle dediğini nakleder: "Sizden birisi kendini, ölüm halinde bulunmuş da Rabbinden geri döndürmesini istemiş ve Allah da bu isteğini kabul etmiş saysın ve Allah'a itaat olan işleri işlesin. Katade de şöyle demiştir: Allah'a yemin olsun ki o (ölümle karşılaşan), ne ailesine ne kabilesine dönmeyi temenni ediyor. Fakat o, dönüp Allah'a itaat olan ameller işlemeyi temenni etmiştir. Fırsatı kaçırmış kafirin umuduna bakın da Allah'a

⁵⁸ Bkz. Râzî, a. g. e., XXIII. 120.

⁵⁹ İbn Kesîr, a. g. e., III. 265.

itaat olan amelleri işleyin. Kuvvet, ancak Allah ile dir.”⁶⁰ Bunlardan anlaşılıyor ki, bu ayetlerin sunumundan amaç ibrettir. Özne temsilidir.

SONUÇ

Çalışmamızda Elisabeth Kübler-Ross'un araştırmalarında, ölümcül hastaların ölüme karşı tepkilerini beş şekilde gösterdiklerini gördük ve bunları genişçe açıkladık. Yine bu araştırmalarda sadece ölümcül hastaların değil ölümcül hasta yakınlarının da üzüntü ve üzülmeye esnasında tepkilerini bu beş şekilde ortaya koyduklarını gördük. Keza, İslam alimlerinin, bu konuda, çağdaş araştırmalarla benzer fikirler geliştirdiklerini örnekleriyle zikrettik. Bütün bu tespitler ölümcül hastalığın ve ölüm sürecinin, üzerinde çok daha fazlasıyla durulması gereken bir konu olduğunu göstermektedir. Hatta İslam hukukçuları önemine binaen kitaplarında bu hususa yer vererek konunun psikolojik yönüyle ilgili hukuki boyutunu işlemişlerdir.⁶¹ Gerek İslam düşüncesindeki fikirler, gerekse çağdaş araştırmaların ortaya koyduğu tespitler, Kıyamet süresi 26-30. ve konuyla ilgili diğer ayetlerin farklı bir açıdan ve daha iyi anlaşılması ve yorumlanmasında bize büyük katkı yapmaktadır. Kanaatimize göre bu tespitlerde ortaya konan hususlarla, ilgili ayetlerin vermek istediği mesajlar paralellik arz etmektedir. Nitekim zikrettiğimiz yorumlar da bu doğrultudadır. Bize göre, bu ayetlerin konu ettiği özneler, genellikle olumsuz tipler olduğu için, ayetlerin vermek istediği mesaj ya da mesajlar satır aralarında kalmış, gerektiği kadarıyla yankı yapamamış ve değerlendirilememiştir. İşte biz, bu çalışmamızda ayetlerin vermek istediği mesajları ortaya koymaya çalıştık.

İnceleme ve tahlillerimiz sonucunda diyebiliriz ki, Kıyamet süresi 26–30. ve bu meyanda zikrettiğimiz ayetler ölen kişinin ve yakınlarının ölümle karşılaştıklarında sergiledikleri psikolojik durumu betimlemektedir. Bunun amacı, ölüm hadisesinin hem ölen hem de ölü yakınları açısından sıkıntılı, zor bir durum olduğunu bildirmektir. Bunun arkasında insanlara ahlakî yönlendirme yaparak ahireti, yani ölümün sonucu olan

⁶⁰ İbn Kesîr, *a. g. e.*, III. 266.

⁶¹ İslam Hukukçuları yukarıda açıkladığımız psikolojik evreleri yaşayan ölümcül hastalığa yakalanmış kişilerin, mali ve medeni tasarruflarında sağlıklı karar veremeyecekleri için onlar üzerinde kısıtlılık hükümleri uygulamaya ihtiyaç hissetmişlerdir. Bkz. Zeydan, Abdulkarim, *el-Medhal li Dirâseti's-Şeriatil-İslamiyye*, Beyrut, 2009, s. 300–306.

ölüm ötesi hayatı, ilahi yargılamayı unutmayıp, bu dünyada doğru, dürüst, şirkten ve küfürden uzak, Allah'ın birliği inancına uygun şekilde yaşamayı gerçekleştirmelerini öğütlemektir. Kanaatimize göre bu ayetlerde genellikle olumsuz insan tiplerinin zikredilmesi de bu sebebe matuftur. Bundan dolayı ayetler, yukarıda Elisabeth Kübler-Ross'un araştırmalarında ortaya konan ölümün psikolojik evreleri doğrultusunda daha iyi anlaşılmalıdır. Her ne kadar ayetlerde, söz konusu araştırmalarda ortaya konan bir tarzda olmasa da yine de ölümle karşılaşan kişilerin sıkıntı ve zorlukları betimlenmektedir. Bu doğrultuda "*Hayır, hayır! Can köprücük kemiklerine dayandığında*", "*Kim onu kurtarabilir? Denildiğinde*" ifadesi inkar ve yalıtılma evresini, "*(ölecek olan da) artık ayrılma zamanının geldiğini anladığında*" ifadesi kabul ve onama evresini, "*ölüm sancılarında kıvrandığında-bacaklar bacaklara dolaştığında*" ifadesi kızgınlık ve depresyon evresini, "*Onlardan birine ölüm geldiği vakit der ki; Rabbim, beni geri döndür. Belki yapmadan bıraktığımı tamamlar ve salih amel işlerim*" ifadesi de pazarlık evresini yansıtmaktadır diyebiliriz. Dolayısıyla Kıyamet suresinin 26-30'uncu ve Müminun suresinin 99-100'üncü ayetleri bir ölüm panoraması sunmakta olup ölümle karşılaşma halinin çok zor ve sıkıntılı olduğunu işlemektedir. Esas itibarıyla bu durum ölümlü olan bütün beşer için geçerlidir. Sonuç olarak, disiplinler arası çalışmaların tefsirde kullanılması gerektiğini bir kez daha vurgulamak istiyoruz. Zira makalemizde de göstermeye çalıştığımız gibi modern ilmi araştırmaların sonuçları bazı ayetlerin anlaşılmasında ufuk açıcı ve destek sağlayıcı nitelikte olabilir.

ESİRÜDDİN EL-EBHERİ'NİN *KİTÂBU BEYANİ'L-ESRAR* İSİMLİ ESERİNİN MANTIK BÖLÜMÜ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Kamil KÖMÜRCÜ*

ÖZET

Bu çalışmada Esirüddin el-Ebherî'nin mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan *Kitabu Beyâni'l-Esrâr* isimli eserinin mantık bölümü incelenmiştir. Mantık ilmi, kitabın birinci bölümünü oluşturur. Başlangıçta söz konusu eserin mantık bölümünün genel özellikleri, ana şeması, müellifin diğer kitaplarındaki mantık kısımlarıyla mukayesesi ve bu bölümün ana hatlarıyla içeriği konu edinilmiştir. Daha sonra bu bölümün Türkçeye çevrilmiş metnine yer verilmiştir. Eserin mantık kısmında kategoriler dışında klasik mantığın bütün başlıkları ele alınmıştır. Lafızların incelemesi, önermeler konusu ve kıyasların yapısı ağırlıklı olarak üzerinde durulan konulardır.

Anahtar Kelimeler: Ebherî, *Kitabu Beyâni'l-Esrâr*, mantık, lafız, önerme, kıyas.

A REVIEW ON THE LOGIC SECTION FROM ATHIRUDDIN AL-ABHARI'S BOOK WHICH IS ENTITLED *KITAB BAYAN AL-ASRÂR*

ABSTRACT

In this study, logic section from Athiruddin al-Abhari's book which is entitled *Kitabu Bayani'l-Asrar* that consist of logic, physics and metaphysics is examined. First part of the book constitutes the science of logic. In the beginning, it was analyzed general characteristics of the logic and the main scheme of this book. Then the section of the logic of this book was compared with other works of this author and the content of this section was outlined. After that, translated text of the work is given. All titles reviewed in the

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

classical logic of the work are considered except the categories. Terms, propositions and structure of the syllogism are main focused issues.

Key Words: al-Abhari, *Kitab Bayan al-Asrâr*, logic, term, proposition, syllogism.

I. GİRİŞ

Mantığın kurucusu ya da sistemleştiricisi olarak kabul edilen Aristoteles'i, onun mantığını ve takipçilerini eleştiren düşünürler olmuştur. Örneğin kimileri Aristoteles mantığının düşünceye pranga vurduğunu; onun takipçilerinin de mantık alanında hiçbir ilerleme kaydetmemiş olduklarını; mantığın Aristoteles'ten bu yana ne ileri ne de geri hiçbir adım atmadığını; yüzyıllar boyu mantık biliminin bir tek büyük adamın uğramadığı boş bir işyeri olarak kaldığını¹ ileri sürmüşlerdir. Bütün bu iddialar acaba doğru mudur? Özellikle İslam mantıkçılarının Aristoteles mantığı üzerine yapmış oldukları çalışmalar göz önüne alındığında söz konusu ithamlarda haklılık payı var mıdır?

Bu çalışmada yukarıdaki soruların değerini tespit etmek amacıyla, Aristoteles mantığını esas alarak bir çok eser telif etmiş olan Esirüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin² (1200-1265), Meşşâi (Peripatetik) tarzı felsefe³ yapmanın güzel örneklerinden biri sayılabilecek, mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan *Kitab-u Beyani'l-Esrâr* isimli kitabının mantık bölümünü inceleyeceğiz. Bu makalede, üzerine hiçbir

¹ Bu ve benzeri iddialar için bkz., Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. A.Yardımlı), İst. 1993, s. 22; Russell, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, (çev. V. Hacıkadroğlu), İst. 1996, s. 60; Yıldırım, Cemal, *Mantık* İst., 1999, s. 231.

² Ebherî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bkz. Bingöl, Abdülkuddüs, "Ebherî" md., D.İ.A., X, İst., 1994, s. 75; Esirüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Neşredeninin yazdığı sunuş), (Thk. ve Nşr. Hüseyin Sarioğlu), İst., 1998; Kayacık, Ahmet, *Ebherî'nin İsağücü'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 1996; Kömürçü, Kamil, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi: Ebherî Örneği*, Ank. 2010; Yormaz, Abdullah, *Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikmesi ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek L. Tezi, İst. 2003.

³ Ebherî'nin Meşşâi geleneğe mensup olmasıyla ilgili bkz. Atademir, H.Ragıp, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsağücü'leri", *D.T.C.F.D.*, VI/5, Ank.,1948, s. 464; Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", *Felsefe Dünyası* D., S., 30, 1999/2, s. 106; Gazali, Ebu Hamid, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (A. Açikenç'in yazdığı sunuş) (çev. Cemaleddin Erdemci), Ank. 2001, s.17-18; Kömürçü, Kamil, *Esirüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Ank. 2010, s. 14.

araştırma yapılmamış olan bu eserin Arapça el yazması bir nüshasını esas alarak mantık bölümünü baştan sona gözden geçirip eserin klasik mantık açısından değerlendirmesini yapmaya; bunun yanında eseri, Ebherî'nin diğer kitaplarıyla⁴ mukayese etmeye çalışıp; en sonda ise kitabın mantık bölümünün Türkçesini sunacağız.

II. ESERİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE ANA ŞEMASI

İnceleme konumuz olan eserin Türkiye kütüphanelerinde bizim bulabildiğimiz tek yazma nüshası, Süleymaniye kütüphanesi, Köprülü bölümü, 1618 numaradaki bileşik nüsha içinde (1-44) varaklar arasında kayıtlıdır. Nestalik hattıyla istinsah edilmiş olan bu yazmanın her sayfası yirmi üç (23) satırdan oluşmaktadır. *Beyanü'l-Esrâr* mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Eserin mantık bölümü, kitapta (3-15) varaklar arasında yer alır ve toplam on iki (12) varak, yirmi üç (23) sayfadır. Kitabın başında bulunan ve müstensih tarafından yazıldığı anlaşılan künyede, Ebherî'nin, bu kitabı hicri 627 yılının Zilkade ayının dördünde yazdığı belirtilmektedir. Ayrıca yine bu sayfada, müellifin, bu eserini en tanınmış öğrencilerinden biri olan Ali b. Ömer el-Kazvîni'ye okuttuğu bildirilmektedir.⁵ Kitabın sonunda ise eserin bu nüshasını, Ali b. Ömer el-Kazvîni'nin, asıl nüshayı esas alarak kendisi için 18 Şaban 627'de yazdığı kayıt edilmiştir.⁶

Ebherî eserin girişinde çalışmasının amacını ve planını şöyle açıklamıştır: “Bu özet kitap, hikemî (felsefi) ilimler üzerinedir. Onlardaki ihmal edilmiş ve kapalı kalmış noktaları kısa bir biçimde izah etmek için yazılmıştır; bu yüzden eser, *Beyanü'l-Esrâr* (Sırların Açıklanması) şeklinde isimlendirilmiştir. Kitap üç fen (sanat) olarak (mantık, fizik, metafizik) düzenlenmiştir.”⁷ Müellifin de belirttiği gibi kitap, ‘fen’ ismi verilen üç

⁴ Ebherî'nin bazı eserleri şunlardır: *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dekâik* (Tenkitli Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu), İst., 1998; *İsagüci*, (Metin-çeviri-inceleme: H. Sarıoğlu), İst. 1998; *Telhisü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., (Bileşik nüsha) Nr., 1618; *Kitabu'l-Matâli*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., (Bileşik nüsha) Nr., 1618; *Zübdetü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., (Bileşik nüsha) Nr., 1618; *Tenzilü'l-Efkâr fi-Ta'dili'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi B., Nr., 569; *Hidayetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi B., Nr., 1410.

⁵ Ebherî, *Kitab-u Beyanî'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Köprülü B., (B.n.), Nr.1618. Vr., 2 a.

⁶ A.g.e., Vr. 43 b.

⁷ A.g.e., Vr. 2 b.

ana bölümden oluşmaktadır. Bu fenler de kendi içlerinde 'beyan' isimli alt başlıklara ayrılmıştır.

Birinci fen mantıktır ve bir mukaddimeyle beş beyandan oluşur. Mukaddimedede mantığın mahiyeti, amacı ve konusu üzerinde durulmuştur. Birinci beyan, lafızların delaleti, ikincisi önermeler, üçüncüsü çelişki ve döndürme, dördüncüsü kıyas ve beşincisi de burhan üzerinedir.

İncelediğimiz metinde, klasik mantık kitaplarında takip edilen ve müellifin diğer kitaplarında sergilediği konu sıralamasında, küçük de olsa bir takım tertip farklılıkları ve atlamalar söz konusudur.⁸ Ayrıca, mesela maniatü'l-cem ve maniatü'l-hulu gibi bazı konuların örneklenmelerinde kapalılıklar vardır.⁹ Bu durum müellifin kendisinden kaynaklanmış olabileceği gibi elimizdeki nüshayı, kitabın asıl nüshasından istinsah eden müstensihinden de kaynaklanmış olabilir.

Eserin Türkçeye çevrilmesinde çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Bunun birinci nedeni el yazması nüshada bazı satırların silinmiş olmasıdır. İkinci sebep, müellifin mantığın bütün konularını özet bir metinde anlatma gayretiyle bir takım kısaltmalara gitmesi ve özellikle zamirlere dayalı anlatımı tercih ederek Arap diline has atıflara sıkça yer vermesidir. Bazı konuların anlatımında bu durum eseri adeta şifrelenmiş bir metin görüntüsüne sokmuştur. Bu ve benzeri zorluklar sebebiyle okumakta güçlük çektiğimiz cümleler ve özellikle yapılan tanımlara ilişkin örnekler, müellifin elimizde bulunan diğer eserlerinin ilgili bölümlerine müracaat edilerek aşılmaya çalışılmıştır. Buna rağmen okunamayan ibarelerin yerine çeviride üç nokta konmuştur.

III. BEYANÜ'L-ESRÂR'IN EBHERÎ'NİN DİĞER ESERLERİYLE MUKAYESESİ

Bu mukayesede göz önünde bulunduracağımız eserlerin isimleri yukarıda zikredilmişti.¹⁰ Hacim olarak baktığımızda *Beyânü'l-Esrâr* top-

⁸ Krş. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik; Tenzilü'l-Elkar*.

⁹ Ebherî, *Beyanü'l-Esrâr*, Vr. 6 a.

¹⁰ Bkz. 4. Dipnot. Zikrettiklerimiz dışında mantıkçının ulaşabildiğimiz üç risalesi daha vardır. Bunlardan biri, *Tehzibü'n-Nüket*'tir. Ebherî, bu eseri İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî'nin *en-Nüket fi ilmü'l-Cedel* isimli kitabını açıklamak ve daha güzel bir şekilde (tehzib) ortaya koymak için yazmıştır. Kitabın, biri Atıf Efendi kütüphanesi numara 1604'te, ikincisi Millet kütüphanesi, Feyzullah Efendi bölümü, numara 1855'te, diğeri ise yine Süleymaniye kütüphanesi, Şehit Ali Paşa bölümü, numara 2304'te kayıtlı üç nüshası mevcuttur.

lam 44 varak 88 sayfadan oluşur. Bu eser, müellifin orta büyüklükteki kitaplarından birisi olarak kabul edilebilir. Mantığa ayrılan varak ve sayfa sayısını dikkate alacak olursak, kitabın mantık bölümü on dört varak, yirmi sekiz sayfadır. Bu hacmiyle, sekiz sayfa olan *Isagûci* ve yedi varak, on dört sayfadan oluşan *Hidayetü'l-Hikme*'den daha büyük; elli dört varak yüz dört sayfadan oluşan *Tenzilu'l-Efkâr* ve iki yüz otuz dört sayfadan müteşekkil *Keşfü'l-Hakâik*'ten daha küçük bir eserdir. On iki varak, yirmi dört sayfa olan *Telhisü'l-Hakâik*, on üç varak, yirmi altı sayfa olan *Kitabu'l-Matali* ve on iki varak, yirmi dört sayfa olan *Zübdetü'l-Hakâik* ile de neredeyse aynı büyüklüktedir.

Plan olarak, mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölüme ayrılmış olan eser, bu biçimiyle *Ebherî*'nin *Isagûci*'si dışında kalan kitaplarıyla benzerlik arz etmektedir. Çünkü *Isagûci* yalnız mantık üzerine kalem alınmışken diğer eserlerde mantık bölümleri kitabın üç bölümünden birincisini oluşturmaktadır. *Beyânü'l-Esrâr*'ı müellifin diğer eserlerinden farklı kılan hususiyeti, kitabı oluşturan ana başlıklar ve alt başlıkların isimlendirilmesinde ortaya çıkar. Mantık, fizik ve metafizik olarak üç bölüm halinde tanzim edilmiş olan kitapta bu üç ana bölüm 'birinci fen, ikinci fen, üçüncü fen' diye isimlendirilmiştir. Mantıkçı, aynı plan çerçevesinde yazdığı bazı eserlerinde¹¹ buradaki fen yerine 'ilim;' diğer bazılarında¹² da 'kısım' demiştir. Ayrıca her üç fen altında yer alan konulara da 'beyan' başlığını koymuştur. Halbuki diğer eserlerde genellikle alt başlıklar 'fasl' diye isimlendirilmiştir. Bu kitapta mantıkçı 'fasl' isimli hiçbir başlık koymamıştır.

İkincisi ise, *Risale fi Fesadi'l-Ebhas Elleti Vadaahâ Mübrizü'l-Cedeliyyin*'dir. Cedelle ilgili bir takım problemleri ele alan bu küçük risalenin bir nüshası, Süleymaniye kütüphanesi, Şehit Ali Paşa bölümü, numara 2304'te kayıtlı koleksiyondadır. Üçüncü risale ise İslam felsefesinin meşhur on sekiz meselesinin tartışıldığı; *Risale Müştemile 'Ala Semâni 'Aşere Mes'ele Fi'l-Kelam Vaka'a Fihâ En-Nizâ' Beyne'l-Hukemâ ve'l-Mütetekellimin ve Erbabî'l-Milel-İ ve'l-Edyân*'dır. Tespit edilebilmiş tek nüshası Süleymaniye kütüphanesi, Ragıp Paşa bölümü, numara 1461'de kayıtlı mecmua içerisinde yer alan bu risale H. Sarioğlu tarafından tahkik edilmiştir. Bkz., Sarioğlu, Hüseyin, "el-Ebherî'nin Kelam ve Felsefeye İlişkin Bir Risalesi", İst., 1995. Doğrudan mantık konuları incelenmediği için bu üç eser yapılan mukayesede dikkate alınmamıştır.

¹¹ Bkz., Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik; Tenzilü'l-Efkâr; Kitabu'l-Matali*.

¹² Bkz., Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik; Zübdetü'l-Hakâik*.

İncelediğimiz eserde üslup olarak uzak göndermelere ve gereğinden fazla kısaltmalara oldukça sık başvurulmuştur. Bu durum müellifin diğer bazı eserlerinde de söz konusudur.¹³ Buna karşılık metin oldukça açıktır ve dili kendisinden önceki ve kendi dönemindeki mantık metinlerinin karakteristik özelliklerini taşır.¹⁴ Bu noktada *Ebherî'nin, Hidayetü'l-Hikme*'deki üslubu üzerine bir değerlendirme yapmış bulunan *Alparslan Açıkgenç*'in bir değerlendirmesi akla gelmektedir. O, *Gazali'nin, Makasidü'l-Felsefe* isimli eseriyle *Hidayetü'l-Hikme*'yi mukayese ederken Ebherî'nin bu eserinin başarısını, Meşşâi üslubuyla yazılmış olmasına bağlamıştır.¹⁵ *Beyanü'l-Esrar*'ın *Hidayetü'l-Hikme* üslubunda kaleme alınmış olmasından hareketle eserin Meşşâi üslubuyla yazıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Tenzilü'l-Efkar ve *Keşfü'l-Hakaik*'in dili, incelediğimiz esere nazaran çok daha ayrıntılı ve zengindir. Çünkü bu iki eserde müellif, meseleleri bütün ayrıntılarıyla ve rahat bir üslupla ele almıştır. Yani uzak göndermeler ve kısaltmalar yapmadan, sade ve basit bir biçimde Arap dilinin bütün inceliklerini sergilemiştir. Bir mantık terimleri sözlüğü niteliğinde olan *İsagüci* ile kıyaslandığında ise *Beyanü'l-Esrar*'ın ondan daha açık ve zengin bir dili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Beyanü'l-Esrar'ın mantık bölümü içerik olarak diğer kitapların mantık bölümleriyle karşılaştırıldığında şunlar söylenebilir. *İsagüci*'yi hariç tuttuğumuzda bir takım küçük tertip farklılıkları olmakla beraber bu eser diğer kitapların içerdiği konuların hemen tamamını kapsar. Ancak kitapların hacmine göre konulara ayrılan sayfa miktarı değiştiğinden, meselelerin ayrıntılarını ortaya koymada nicelik farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bu fark hacim olarak *Beyanü'l-Esrar*'a yakın olan kitaplarda yok denecek kadar azken *Kesfu'l-Hakaik* ve *Tenzilü'l-Efkar*'da oldukça fazladır. Bu iki eserde, *Beyanü'l-Esrar*'da yapıldığı gibi konuların sadece tanımlanıp örneklendirilmeleriyle yetinilmemiş, meseleyle ilgili olarak diğer mantıkçıların görüşlerine de yer verilmiştir. Bunun yanında özellik-

¹³ Bkz., Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme, Telhisü'l-Hakaik, Kitabü'l-Matali, Zübdetü'l-Hakâik*.

¹⁴ Bkz., Fârâbî, *Kitâb fi'l-Mantık el-İbâre*, (thk. M. Selim Salim), Mısır 1976; İbn Sinâ, *Mantığa Giriş (Eş-Şifa: el-Medhal, çev., Ö. Türker)*, İst., 2006; İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât, Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirlî)*, İst., 2005; Sühreverdî, Şihabüddin, *Mantıku't-Telvihât*, (thk. Ali Ekber Feyyaz), Tahran, 1955.

¹⁵ Bkz. Ebu Hamid Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (A. Açıkgenç'in yazdığı sunuş) s.18.

le *Kesfü'l-Hakâik*'te çoğu mesele muhatapların görüşleri de zikredilerek tartışma yöntemiyle incelenmiştir.¹⁶

Önerme ve kıyas gibi mantığın temel kavramları, bütün eserlerde küçük ifade farklılıklarıyla da olsa aynı anlama gelecek biçimde tanımlanmıştır. Verilen örnekler ise hemen hemen aynıdır. Ancak hacimli eserlerde yapılan tanımlar ve verilen örnekler daha ayrıntılıdır.¹⁷ Örneğin, *Beyanü'l-Esrar*'da kıyasın tanımını yaptıktan sonra, tanımda geçen kavramlardan yalnız birinin analizi yapılmışken¹⁸ hacimli iki eserde kıyasın tanımında geçen bütün kavramlar tek tek tahlil¹⁹ edilmiştir. İncelediğimiz eserde modal kıyasların yalnızca birinci şekli anlatılmakla yetinilmişken, hacimli iki kitapta bu kıyasların dört şeklinden de bahsedilmiştir.²⁰ Müellif bazı eserlerinde ayrı bir başlık altında beş sanattan sonra bileşik kıyaslar, ilimlerin konuları, kıyasta yapılan hatalar ve harflerin kullanımını gibi konulara yer vermişken,²¹ *Beyanü'l-Esrar*'da bu konulara hiç değinmemiştir.

Beyanü'l-Esrâr'ı kendisine eşit sayılabilecek yukarıda belirtilen üç eserden içerik bakımından farklı kılan bir özelliği de, onda, muğalata konusuna diğerlerine nazaran çok daha geniş yer verilmiş olmasıdır. Beş sanatın beşincisi olarak zikredilen bu konu, sadece, *Ebherî*'nin en büyük kitabı olan *Kesfü'l-Hakâik*'te bu kadar ayrıntılı olarak incelenmiştir.

IV. ANA HATLARIYLA ESERİN İÇERİĞİ

Beyânü'l-Esrâr, klasik İslam felsefesinin problemleri üzerine yazılmış bir eserdir. Yukarıda da belirtildiği gibi mantık, fizik ve metafizik olarak üç bölümden oluşur. Müellif, kitabın birinci bölümünü mantığa ayırmıştır. Burada mantığın bütün konularını fazla ayrıntıya girmeden açık bir şekilde sınıflandırıp onları tanımlamış ve örneklendirmiştir. Bu yapısıyla söz konusu metin, günümüzün bilim terminolojisiyle söylenecek olursa, bilimsel bir inceleme (treatise) ya da ileri seviyedeki mantık araştırmacıları için özet bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

¹⁶ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*.

¹⁷ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 53 vd.; *Tenzilü'l-Efkar*, Vr. 14 a, vd.

¹⁸ Bkz. Ebherî, *Beyanü'l-Esrâr*, Vr. 9 a.

¹⁹ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 121 vd.; *Tenzilü'l-Efkar*, Vr. 27 a, vd.

²⁰ Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 138-154; *Tenzilü'l-Efkar*, Vr. 33 b-34 b.

²¹ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 194 vd.; *Tenzilü'l-Efkar*, 47 a vd.; *Telhîsü'l-Hakâik*, Vr. 55 a; *Kitabu'l-Matâli*, Vr. 89 a.

Eserin mantık bölümü bir mukaddimeyle beş beyandan oluşur. Mukaddimedede ilmin yani bilginin tanımı bununla bağlantılı olarak mantığın mahiyeti, amacı, konusu ve ona duyulan ihtiyaç üzerinde durulmuştur. Burada, Meşşâî geleneğinde olduğu gibi²² ilmin ya tasdik ya da tasavvurdan ibaret olduğu vurgulanmıştır. Bu iki kavramın tanımından sonra, tasdiki bilginin bir hüküm içermesi gerektiği ifade edilmiştir. 'Fikir' olarak isimlendirilen bu hükmün doğru ve yanlış olma ihtimalinden dolayı bunları birbirinden ayırmaya yarayacak bir alete ihtiyaç vardır. İşte bu alet mantıktır. Bu noktadan hareketle mantığın mahiyeti ve amacı belirlenir. Bununla bağlantılı olarak mantığın ne tamamıyla doğuştan ne de tamamıyla sonradan kazanılmış olduğu ileri sürülür. Ayrıca, mantığa niçin ihtiyaç duyulduğu izah edilir. Mukaddimenin sonunda mantığın konusunun tasavvur ve tasdikten ibaret olduğu bir kez daha vurgulanır.²³

Birinci beyan lafızların delaleti üzerinedir. İlk başta lafızlar, basit (müfret) ve bileşik (mürekkep) lafızlar olmak üzere ikiye ayrılır. Basit lafızların, mutabakat, tazammun ve iltizam olarak üç tür delaleti vardır. Daha sonra lafızlar tikel (cüz'î) ve tümel (külli) olmak üzere ikiye ayrılır. Tümel lafızların da müşekkek, mutavatı, müşterek, hakiki, mecaz, müte-radif ve mütebayin gibi çeşitleri vardır.²⁴

Tümeller, başka bir açıdan özsel (zati) ve ilineksel (arazi) olarak ikiye ayrılarak bu ayrımın türevi olan beş tümel konusuna geçiş yapılmıştır. Beş tümel bazen birbirleriyle bağlantılı sayılabilecek şekilde tek tek tanımlanmış ve örneklendirilmiştir. Cins ve türün kendi içindeki ayrımlara da işaret edilmiştir. Daha sonra tümeller, tabii, mantikî ve aklî olmak üzere üçe ayrılmıştır. Böylece mantığın tasavvurât bölümü tamamlanmıştır. Bu noktadan sonra ilginç bir şekilde hiçbir ayırıcı başlık konulmadan doğrudan tanım (kavl-i şarih) bahsine geçilmiştir.²⁵

²² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 10-11; Şemseddin Semerkandî, *Şerhu'l-Kıstas*, Süleymaniye ktp., Fatih Bl., Nr., 3360, Vr. 1 b; Bu ayrımla ilgili ayrıca bkz., Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İst. 1990, s. 9.

²³ Bkz. Ebherî, *Beyanü'l-Esrâr*, Vr. 2 b.

²⁴ Bkz. A.g.e., Vr. 2 b-4 a; krş. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.17 vd.; Ebherî, *Tenzilü'l-Efkar*, Vr. 3. vd.

²⁵ Ebherî, *Beyanü'l-Esrâr*, Vr. 3 a-4 a.

İkinci beyanda önermeler konusu ele alınır. Önerme, 'bir manayı başka bir manaya olumlu veya olumsuz bir biçimde nispet etmek için verilen hüküm',²⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Bu yaklaşım, mellifin *Telhîsü'l-Hakâik*, *Hidayetü'l-Hikme* ve *Tenzilü'l-Efkâr* gibi eserlerindeki önerme tanımından farklıdır.²⁷ Konu, yüklem ve bağ olmak üzere üç öğeden oluşan yüklemli önermelerde hükmün her hangi bir şarta bağımlı olmaksızın verildiği belirtilmiştir. Bağ üzerinde ayrıca durularak bu üç öğeye örnekler verilmiştir. Daha sonra şartlı önermeler incelenmiştir. Önermelerin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki niteliği üzerinde durulur. Eserde ma'düle, muhassala, mahsusa, mahsure ve mühmele olmak üzere beş önerme çeşidi dikkate alınmıştır. Belirsiz (mühmele) önermelerin tikel önerme hükmünde olduğu ifade edilir. Önermelerin nicelikleri de araştırma konusu yapılarak, tümellik ve tikellik olmak üzere klasik mantıktaki biçimiyle iki tür nicelikten söz edilmiştir. Modal önermeler de dikkate alınan konulardan biridir. Burada üçü zarure, üçü mümkün, üçü daim ve üçü de mutlaka olmak üzere on iki çeşit modal önerme kabul edilmiştir. Bölümün son konusu bitişik ve ayrık şartlı önermeler hakkındadır. Ayrıca ayrık şartlı önermelerin hakikiyye, maniatü'l-cem ve maniatü'l-hulu olmak üzere üç çeşidi üzerinde durulmuştur.²⁸

Eserin üçüncü beyanı, çelişki, düz ve ters döndürmeye ayrılmıştır. Önce çelişkinin tanımı yapılmış daha sonra da iki önermenin birbiriyle çelişik olabilmesi için ne tür şartların gerekli olduğu sayılmıştır. Bu şartlara neden ihtiyaç olduğu örneklerle izah edilmiştir. Modal önermelerin çelişiklerinin nasıl alınacağı yine örnekleriyle anlatılmış, bu türden hangi önermelerin ne şartlarla birbiriyle çelişik olduğu açıklanmıştır.²⁹

Döndürme konusuna düz döndürmenin tanımı yapılarak başlanmıştır. Burada bir hususu ifade etmek gerekir. İslam mantıkçıları döndürmeyi genellikle, 'doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan bir önermenin konusunu yüklem, yüklemine konu yapmaktan ibarettir' şeklinde tanımlamışlardır.³⁰ *Beyânü'l-Esrar*'daki tanım ise şöyledir: (Asıl önerme-

²⁶ A.g.e., Vr. 4 a.

²⁷ Bkz. Ebherî, *Telhîsü'l-Hakâik*, Vr. 46 b; *Hidayetü'l-Hikme*, Vr. 81 a; *Tenzilü'l-Efkâr*, Vr. 13 b.

²⁸ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, Vr. 4 a-6 a.

²⁹ A.g.e., Vr. 6 b.

³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 45; Semerkandî, a.g.e Vr. 119 a; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ank. 2009, s. 101.

nin) niteliğine ve doğruluğuna uygun biçimde (önermenin) konusunu (mahkûmun aleyh) yüklem (mahkûmun bih) yüklemine de konu yapmaktır.³¹ Burada dikkat çeken nokta, yukarıdaki tanımdan farklı olarak ‘doğruluğuna’ kaydıyla yetinilerek ‘yanlışlığına’ ifadesinin zikredilmemiş olmasıdır. Bu tercih oldukça önemlidir. Çünkü bazı mantıkçılara göre doğruluk değeri yanlış olan önermelerin döndürmesi yapılamaz.³² ‘Yanlışlık’ kaydını bazı risalelerinde³³ zikretmiş olan Ebherî önemli eserlerinde, döndürme tanımında söz konusu ifadeye yer vermemiştir.³⁴

Bu kısımda ilk önce yüklemli önermelerin düz döndürmeleri örnekleriyle anlatılmış, ardından modal önermelerin nasıl döndürülmeleri gerektiği izah edilmiştir. Bu çeşit önermelerin hangilerinin döndürmesinin mümkün olmadığı beyan edilmiştir. Bir döndürmenin geçerli olabilmesi için içermesi gereken şartlar izah edildikten sonra bitişik ve ayrık şartlı önermelerin düz döndürmesi anlatılmıştır. Ters döndürme konusu da yine onun tanımıyla başlar ve önce yüklemli ters döndürmesi ele alınarak bunların örnekleri verilir. Ardından modal önermelerden hangilerinin ters döndürmesinin yapılabileceği açıklığa kavuşturulur. Sonrasında ise tümel ve tikel önermelerin hangi nicelik üzere ters döndürülecekleri anlatılır. Bu bölümün sonunda ayrık şartlı ve bitişik şartlı önermelerin ters döndürülüp döndürülemeyeceği tartışılmış, ayrık şartlı önermelerin ters döndürülemeyeceği kanaati serd edilmiştir.³⁵

Kitabın dördüncü beyanı, klasik mantığın ana konusunu oluşturan kıyas üzerinedir. Kıyas, *Beyânü'l-Esrar*'da, ‘(doğru oldukları) kabul edildiğinde, kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan önermelerden oluşmuş bir sözdür,³⁶ biçiminde tanımlanmıştır. Bu tanımda yer alan bazı kavramların izahı yapılarak bir anlamda tanımından hareketle kıyasın tahlili yapılmıştır. Sonucun öncüllerde, bilfiil ya da bil-kuvve bulunup bulunmamasına göre kıyaslar, kesin (iktiranî) ve istisnâlı olarak iki ana başlığa ayrılmıştır. Burada ilk önce yüklemli kesin kıyasların unsur-

³¹ Ebherî, *a.g.e.*, Vr. 7 a.

³² Bkz. Pehlivan, Necmettin, “İbn Sînâ'nın ‘Düz Döndürme’ Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar,” *Felsefe Dünyası*, 2010/1, S. 51, s. 221.

³³ Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, Vr. 50 a; *Zübdetü'l-Hakâik*, Vr. 112 b; ; *Hidâyetü'l-Hikme*, Vr. 83 a.

³⁴ Ebherî; *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89-90; *Tenzilü'l-Efkar*, Vr. 22 b.; *Kitabu'l-Matali*, Vr 83 a.

³⁵ Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, Vr. 7 a-8 a.

³⁶ *A.g.e.*, Vr. 9 a; krş., Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 121 vd.; *Tenzilü'l-Efkar*, Vr. 27 a, vd.

ları üzerinde durulmuştur. Yüklemler keskin kıyasların şekilleri ve modları mevzu bahis edilirken, bu şekillerin geçerli sonuç vermesi için taşımaları gereken şartlar ve bunların geçerli sonuç veren modları da açıklanmıştır. Dördüncü şekil anlatılırken hiçbir açıklama yapılmadan bu türden geçerli sonuç veren beş modun yalnızca örnekleri verilmiştir. Buradan modal kıyaslar bahsine geçilmiş ve yalnızca yüklemler modal kıyasların birinci şekli incelenmiştir. Daha sonra ayrı alt başlıklar halinde keskin kıyasların ne tür öncüllerden oluşabileceği sıralanmıştır. Bunlar, bitişik şartlılardan, bitişik şartlı ve yüklemler öncüllerden, ayrı şartlılardan, ayrı şartlı ve yüklemler öncüllerden, bitişik şartlı ve ayrı şartlı öncüllerden oluşan keskin kıyaslardır. Daha sonra ayrı bir başlık koymadan doğrudan istisnalı kıyaslara geçilmiştir. Bu tür kıyasların tanımını yapılarak örnekleri verilmiştir. Bu bölümün sonunda bir kaç satırla kıyasta ortaya çıkan hatalar ve bir anlamda kıyasın değeri sayılabilecek açıklamalar ve örnekler vardır. Kitapta basit ve bileşik kıyas ayrımı yapılmadığı gibi hiçbir yerde bileşik kıyaslardan bahsedilmemiştir.³⁷

Kitabın mantık kısmının son bölümünde, yani beşinci beyanda, beş sanat konusu işlenmiştir. Bölümün hemen başında burhanın tanımını yapılmıştır. Yapılan bu tanım içerisinde geçen 'keskin bilgi (yakîn)' ifade eden öncüllerin yapıları incelenmiş; bu türden, altı çeşit bilgi olduğu kabul edilmiştir. 'İnnî' ve 'limmî' olmak üzere burhanın iki çeşidi olduğu belirtilmiş, bunlar tanımlanıp örneklendirilmiştir. Daha sonra burhani olmayan kıyaslardan, yani geri kalan dört sanattan bahsedilmiştir. Burada dikkat çeken bir husus, bu beş sanat anlatılırken onları oluşturan öncüllerin, o sanatın tanımını içinde açıklanma yoluna gidilmiş olmasıdır.³⁸ Halbuki genelde klasik mantık kitaplarında³⁹ ve Ebherî'nin başka eserlerinde⁴⁰ bu öncüller ilk önce, kıyasları oluşturan bilgiler başlığı altında tanımlanır, daha sonra hangi sanatta hangi öncüllerin kullanıldığı belirtilir. Ayrıca incelediğimiz kitapta dikkat çeken başka bir farklılık da keskin

³⁷ Ebherî, *Beyanü'l-Esrâr*, Vr. 9 a-12 a.

³⁸ *A.g.e.*, Vr. 12 a-14 a.

³⁹ Bkz., Gazâlî, Ebû Hamid, *Mî'yaru'l-ilm*, (nşr. Ahmet Şemsüddin), Beyrut, 1990, s. 177-192; Kazvînî, Necmeddin Ömer b. Ali el-Katibi, *Risaletü'l-Şemsîyye fi-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, İst., 1301, s. 53-55; Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Beyrut, 1980, s. 282-307.

⁴⁰ Bkz., Ebherî, *Kitabu'l-Matali*, Vr., 88 a; *Keşfu'l-Hakâik*, s. 193-197; *Tenzilü'l-Efkâr*, Vr., 45a-46 b.

bilgi ifade eden (yakın) öncüllerin, ‘zorunlu ve de zorunluyu açıklayan’ şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuş olmasıdır. Bu ayrıma ilk defa bu eserde rastlamış bulunuyoruz. Başka bir farklılık da cedel sanatını oluşturan öncüllerin meşhur (meşhûre) ve ilzam edici (ilzamiyye) öncüllerden oluştuğunun belirtilmesidir. Bunlardan birincisi mantık kitaplarının cedel bahislerinde zikredilir ancak ikincisine yani ilzam edici öncül çeşidine pek rastlanmaz. Bazı mantıkçıların kitaplarında⁴¹ ve müellifin diğer eserlerinde⁴² cedeli oluşturan öncüllerin ikincisine genellikle, ‘müsellemat’ denilir. Mantıkçının bu tercihinin sebebi, meşhur öncüllerle yapılan cedeli, bir çeşit muhavere olarak görmesi; asıl cedelin karşıdaki muhatabı zor durumda bırakan, yani ilzâm eden öncüllerden oluştuğunu tam olarak dile getirme düşüncesi olabilir. Çünkü, ‘ilzam’ ifadesi bu anlamı ‘müsellem’ kelimesinden daha güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Bundan dolayı Ebherî, ilzam edici öncüllere dayalı olarak yapılmış cedele, ‘mutlak cedel’ demiştir.⁴³

Kendisinin meydana getirildiği öncül çeşidi olan vehmiyyattan (kuruntu ürünü) hiç bahsedilmemiş olsa da muğalata (safsata), beş sanat içerisinde en ayrıntılı incelenmiş konudur. Muğalatamın hatalı bir kıyas olduğu belirtilmiştir. Bir kıyasta ortaya çıkan hatanın onun ya madde-sinden ya da suretinden kaynaklandığı vurgulanmıştır. Bu tür kıyasların maddesinden kaynaklanan hataların ya lafız ya da mana yanlışı olduğu belirtilmiştir. On beş çeşit mana yanlışı zikredilerek bunlar örnekleriyle beraber izah edilmiştir.⁴⁴ Bu tür hatalara ilişkin açıklamalar ve bunlara verilen örnekler neredeyse, müellifin diğer bir eseri olan *Keşfü'l-Hakâik* tekilerle aynıdır.⁴⁵ Lafız yanlışılarının ya (eş-anlamlı) müradif ya da müşterek (eş-sesli) ifadelerden kaynaklandığı belirtilir. Bu tür kıyasların sureti açısından kaynaklanan hatalar ise üç maddede toplanmıştır.

Bu bölümün ve dolayısıyla da mantık sanatının sonunda tümevarım ve analogi üzerinde durulmuştur. Dedüktif bir yapıdan uzak olan bu iki çıkarımın tanımını yapılmış ve bunların geçerli sonuç veren bir kıyas

⁴¹ Bkz., Kazvîni, *a.g.e.*, s. 55; Muzaffer, *a.g.e.* s. 303.

⁴² Bkz., Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 196; *Hidâyetü'l-Hikme*, Vr. 85 b.

⁴³ Ebherî, *Beyanü'l-Esrâr*, Vr. 13 a.

⁴⁴ *A.g.e.*, Vr. 13 a-b.

⁴⁵ Bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 213-215.

formu olmadığı belirtilmiştir. Bu iki akıl yürütme biçiminin nasıl geçerli kıyas formuna dönüştürüleceği tartışılmış, bu soruna ilişkin çözümlü kıyas örnekleri verilmiştir.⁴⁶

V. KİTÂBU BEYÂNÎ'L-ESRÂR

Rahman-Rahim Allah'ın ismiyle

Saygı ve ululuk Sen'in büyüklüğüne! Ey varlığı zorunlu olan ve iyiliklerin kaynağı olan yüce Allah'ım! Bizi kendi bilginin ışığıyla aydınlat! Nefsimizi, sana asi gelmemizden kaynaklanan günahlardan arındır! Selamların ve saygıların en güzelini Muhammed'e (a.s) ve onun sevdiplerine has kıl! Zorluklardan sonra (işlerimizi) kolaylaştır!

Bu, felsefi (hikemî) ilimleri özetleyen bir kitaptır. (Felsefi ilimlerin kendi yapılarını) koruyarak bu kitabı özet bir biçimde yazdım. Bu incelemeyi faydalı kılan şey (söz konusu ilimlerin) kapalı kalmış noktalarının açıklanmış ve zor yerlerinin izah edilmiş olmasıdır. Bunu yaparken de sözü orta yollu söyleyip, onun (kitabın) bütünlüğünü bozacak şeyleri dışarıda bıraktım; zikredilmesi güzel şeyleri de genel olarak inceledim. Bu eseri üç sanata (fenn) ayırdım ve onu *Beyanü'l-Esrâr* (Sırların Açıklanması) olarak isimlendirdim. Allah'ın inayetine sığınıyorum, muvaffakiyet O'ndandır.

I. Birinci Fen: Mantık

Mukaddime ve beş beyandan oluşur.

Mukaddime: Mantığın Amacı

Bil ki, bilgi (ilim) ya tasavvurdur ki o, bir şeyin suretinin akılda ortaya çıkmasıdır; ya da tasdikdir ki o da, bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm vermektir. Bunların her ikisi de, varlığın tasavvur edilmesindeki tasavvurda ve bütünün parçalarından büyük olması örneğindeki tasdikte olduğu gibi ya doğuştandır (fitrîdir); ya da nefsin ve aklın bilinmesindeki tasavvurda ve Tanrının birliği ve alemin bir yaratıcısının olması gerektiği düşüncelerindeki tasdik gibi doğuştan değildir (gayr-ı fitrîdir). Doğuştan getirilmeyen bilgiler ancak fikirle (düşünmeyle) elde edilebilirler. (Fikir yürütme) ise bilinen şeyler üzerine yapılır. Bu da bizi tasavvur edilen yüklemi bilmeye götürür. Ne var ki bir şey üzerine verilen hüküm doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bu yüzden akıl sahip-

⁴⁶ Ebherî, *Beyanü'l-Esrâr*, Vr. 14 a-b.

leri arasında; bir düşüncenin doğruluğu için gerekli şartlar konusunda ve şayet bu yanlış bir düşünceyse yanlış olmasının sebebinin ne olduğunu belirleme konusunda görüş ayrılığı meydana gelebilir ve bu durumda onların arasını bulacak bir ilim gereklidir. İşte bu ilim mantıktır. (Nitekim) mantığın amacı, insana, bilinmeyenleri elde etmesi sürecinde zihnini hataya düşmekten alıkoymayı temin etmektir. Mamafih mantığın bir kısmı apaçıktır (bedihî) ki bu kısım ancak soyut (bilgileri elde etmek için) yeterlidir. Bir kısmı ise böyle apaçık değildir (gayr-ı bedihî). Fakat apaçık olmayan kısmı da yine apaçık olandan hareketle bilinir: Eğer böyle olmayıp (o kısım bilmek için) başka bir mantığa ihtiyaç olsaydı bu durum teselsülü gerektirirdi.

1. Birinci Beyan: Basit (Müfred) ve Bileşik (Mürekkap) Lafızlar

Lafzın bir parçası anlamının diğer parçasını ya gösterir ya da göstermez. Eğer, 'insan' ve özel isim olarak kullanıldığında 'Abdullah/Allah'ın kulu' lafızlarında olduğu gibi bir parçası diğerini göstermezse bu basit lafızdır. Eğer, 'düşünen canlı' ve sıfat olarak kullanıldığında 'Allah'ın kulu' örneklerinde olduğu gibi anlamının bir parçası diğerini gösteriyorsa bu da bileşik lafızdır.

Basit lafzın da üç tür delaleti vardır.

a- Mutabakat: O, 'insan' lafzının 'düşünen canlı'yı göstermesi gibi kendisine isim olarak konulduğu mananın tümünü gösterir.⁴⁷

b- Tazammun: O, kendisinin bir parçası olması sebebiyle, 'insan' lafzının tek başına 'canlı'ya işaret etmesi gibi isim olarak konulduğu mananın sadece bir parçasına delalet eder.

c- İltizam: O, 'insan' lafzının 'yazma sanatına kabiliyetli olma'yı göstermesinde olduğu gibi kendisine isim olan manaya zihinsel bir gerektirme yoluyla delalet eder.

Basit lafızlar, 'Zeyd' örneğindeki gibi manası başka bir manaya ortak olmaya engel ise tikeldir (cüz'î); engel değilse tümeldir (külli). Bu ortaklık ister 'insan' lafzında olduğu gibi bilfiil, isterse de 'Anka kuşu' lafzında olduğu gibi bil-kuvve olsun fark etmez. '(Allah) Teâla' lafzının ortaklığa engel olmasındaki durum da böyledir.

⁴⁷ A.g.e., Vr. 2 b; Buradan itibaren *Beyanü'l-Esrâr*'ın çevirisi yer aldığı için dipnotlarda sadece varak ve sayfa numaraları verilecektir. Sayılar, varak numarasını, harfler ise sayfayı işaret etmektedir. Numaralar, varak ve sayfa sonları esas alınarak yerleştirilmiştir.

Tümel lafızlar ifade ettikleri anlamlara göre çeşitli kısımlara ayrılırlar. Çünkü ya bir lafızda birden çok mana toplanır (ittihad; bir lafızın birden çok anlamı vardır); ya da bir mana birden çok lafızla ifade edilir (teksir; bir mananın birden çok lafzı vardır). Eğer bir lafızda birden çok mana bir araya gelmişse o ya birden çok mananın bir lafızda toplanmasından ya da birden çok lafızdan oluşur. Eğer bir lafızda birden çok mana toplanmışsa, bunun manası birden çok şeyde ortaya çıkmış ve bu da (o manaların) hepsi için eşit düzeyde gerçekleşmemişse işte bu *müşekkek* (dereceli anlamdaş) lafızdır. Beyaz kelimesinin (hem) kar'a ve (hem) fildişi'ne nispet edilebilmesi buna örnektir. (Beyazın) bunlardan birincisine nispet edilmesi daha uygundur ve daha kuvvetlidir. Eğer böyle (müşekkek lafızdaki gibi) değilse o lafız *mutavat* (eşit-anlamlı) ki onda bir araya gelmiş olan manalar ister insan lafzındaki gibi birden çok şey için eşit düzeyde olsun, isterse de güneş lafzındaki gibi bir tek şey için söz konusu olsun fark etmez. Tümel lafız birden çok manayı eşit düzeyde ifade ediyor ise *müşterek* lafızdır. İfade ettiği manaların birincisine nispet edilirse *hakiki*; ikinci bir anlama nispet edilirse *mecazdır*. Yine tümel lafızların manası ya bir toplanmayı ya da bir çokluğu anlatır. Bir toplamayı anlatan lafızlar *müradif* (eş-anlamlı). (Erkek) aslan (esed) ve (dişi) aslan (leys) kelimeleri buna örnektir. İnsan ve gülücü örneklerindeki gibi anlamları ifade eden lafızlar da *mütebayindir* (ayrı).⁴⁸

Bütün tümeller ya kendi hakikati içerisinde bulunan tikelerden ya da kendi mahiyetine dahil olan veya olmayan harici unsurlardan oluşur. Özsel (zatî) kavram ise, ister mahiyete dahil olsun isterse mahiyetin dışındaki bir şeye bileşik olsun veya da olmasın mahiyetin kendisi olmadığı gibi ona dahil olan bir şey de değildir. Mahiyete dahil olan özsel kavram da ya ayrı ayrı şahıslar için söz konusudur veya değildir. Eğer değilse o, özel bir mana için has kılınmış bir şeye 'o nedir?' sorusuna cevap olarak söylenen söz olur. 'Güneş' kavramı buna örnektir.

(Bazen de bir tümel kavram) ortaklığa ve bir hususiyete binaen 'o nedir?' sorusunun cevabı olarak söylenendir. 'İnsan' lafzı böyledir. Her iki durumda da söylenen *tür* (nev') olur. Tür, 'o nedir?' sorusunun cevabı olarak, hakikatleri farklı bir veya birden çok şey için söylenendir. Mahi-

⁴⁸ Buradaki 'ayrı'lık, kavramlar arası ilişkilerden birini ifade eden 'ayrıklık'tan farklı anlaşılmalıdır. Çünkü burada kavramlar anlamları bakımından tasnif edilmiştir.

yete dahil olan özsel kavram, ya (bir şeyin) ortak parçalarının tümünü gösterir ki o, salt ortaklık sebebiyle 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenendir. 'Canlı' kavramı buna örnektir. İşte bu da *cinstir*. (Buna göre) cins, hakikatleri farklı birden çok şey hakkında, 'o nedir?' sorusunun cevabı olarak söylenen tümeldir. Tümel kavram bir şeyin tam (kemal) ayrıştırıcı parçasını gösteriyorsa bu da *ayrımdır* (fasıl). Bunun örneği ise 'düşünen' kavramıdır.⁴⁹

Tümel kavram, ortak parçanın tümüne ve tam ayrıştırıcı parçaya delalet etmez ise ya insanın nefis sahibi cisim olmasındaki gibi *cinstir*; ya da (yine insanın) duylara sahip olmasındaki gibi *cinsin ayrımdır* veya düşünene göre cevher kavramındaki gibi *ayrımın cinsidir*; yahut da düşünme kuvvetinin soyut olarak akledilenlerden ayrılmasında olduğu gibi *ayrımın ayrımdır*. (Ayrıca) cins, ayırım ve türden her biri başka bir cinsin altında yer alabilir ki bu durumda onlar *göreceli tür* olarak isimlendirilirler. Cinsler ve türler aşağı ve yukarı doğru sıralanabilir. (Buna göre) üstünde başka cins bulunmayan cins, *cinslerin cinsi*; altında hiçbir tür bulunmayan tür, *türlerin türü*; üstünde türler ve altında cinsler olmak kaydıyla iki taraf arasında bulunanlar (bir şeye göre cins bir şeye göre tür olanlar) ise *orta* (cins/tür) olarak isimlendirilir.

Mahiyetin dışında olan tümeller, insanın bil-kuvve gülebilen olmasındaki gibi ya mahiyetten ayrılması imkansız olan ilinti (araz-1 lâzım, ayrılamayan ilinti); ya da Habeşli bir şahsın siyah olmasındaki gibi mahiyetten ayrılması imkansız olmayan *ilintidir* (araz-1 mufarık, ayrılabilen ilinti). Ancak bunun böyle olmadığı durumlar da olabilir. Bunun örneği bir kişide gençliğin geçip gitmesi ya da utanma ve yüz kızarıklığının birden yok olmasıdır.

Ayrılabilen ve ayrılamayan ilintiden her biri, kendisi dışında bir şey olmamak kaydıyla tek bir şeyin gerçekliğine has kılınırsa işte bu da *hassadır*. İnsanın gülücü olması buna örnektir. (Buna uygun olarak) *hassa*, tek bir gerçeklik için söylenmiş olması gereken ilineksel tümel şeklinde tanımlanır. Şayet (ilineksel bir tümel kavram) tek bir şeyin gerçekliğine has kılınmaz ise bu *ilintidir* (araz-1 âmm). İnsanın nefes alıp veren

⁴⁹ 3 a.

olması da buna örnektir. İlinti ise kendi gerçekliği ve bu gerçekliğin dışında kalan şeyler için söylenen ilineksel tümel şeklinde tanımlanır.

Böylece beş tümel; cins, tür, ayırım, hassa ve ilintiden ibaret olur ki bir şeyin (aynı anda) farklı açılardan, cins, tür, hassa ve ilinti olması mümkündür. Örneğin renk; nitelik için tür, siyah ve beyaz için cins, cisim için hassa, insan için de ilintidir.

Bilmelisin ki, biz 'canlı' için 'o bir tûmeldir' dediğimizde, burada üç durum söz konusudur. (Birincisi) neyse o olması bakımından mahiyetin kendisi olması; (ikincisi) onun tümel olması; (üçüncüsü) ona bitişen bir şey olmasıdır. Bunların birincisi *tabîi tûmel*, ikincisi *mantıkî tûmel*, üçüncüsü de *aklî tûmel*dir. Birincisi dış dünyada mevcuttur. Çünkü canlılık, şu (dışarıda gördüğümüz) canlının parçasıdır. Bu canlı da onun parçaları da dışarıda mevcuttur. O halde canlılığın kendisi de (dışarıda) mevcuttur. Üçüncüsü ise dışarıda mevcut değildir. Çünkü dışarıda mevcut olan her şey müşahhasır. Müşahhas olan hiçbir şey de tümel değildir. Yine bu durumda ikincisi de dışarıda mevcut değildir. Eğer dışarıda mevcut olsaydı bu aynı birinci türden tûmelerdeki gibi bir mevcudiyet olurdu.⁵⁰ Mahiyete bitişen tûmelin dışarıda mevcut olmasının imkansızlığı ise daha önce ifade edilmişti.

Bileşik lafızlara gelince onlar ya 'düşünen canlı' ifadesindeki gibi *kayıtlı*dır (mukayyed) ya da 'Zeyd yazıcıdır' cümlesinde olduğu gibi *haber*dir ve (bunların ikisi de) önerme olarak isimlendirilir. Haber olmayan bileşik lafızlar da varsa da bir mantıkçının amacı bunlarla ilgilenmek değildir.

Kayıtlı olanlar hakikatlerin tarifi için ya uygundur ya da değildir. Bir şeyin hakikati de ya tam bir uygunlukla tanımlanır ya da tanımlanamaz. Bu iki durumdan birincisi *açıklayıcı sözdür* (kavl-i şârih). Açıklayıcı söz ise, 'düşünen canlı' örneğindeki gibi bir şeyin cins ve ayırımından oluşmuşsa *tam tanım* (hadd-i tam); şayet 'düşünen cisim' ifadesindeki gibi uzak cins ve ayırımdan meydana gelmişse *eksik tanım* (hadd-i nâkıs); 'gülen canlı' örneğindeki gibi cins ve hassadan oluşmuşsa *tam resim* (resm-i tam); insanı tanımlamada, 'yürüyen, geniş tırnaklı, bedeni tüysüz,

⁵⁰ 3 b

tabiatı icabı gülen', ifadesindeki gibi hassa ve ilintilerden teşekkül etmişse *eksik resim*dir (resm-i nâkıs).

2. İkinci Beyan: Önermeler

Önerme, kendisinde bir mananın bir manaya olumlu veya olumsuz biçimde nispet edildiği hükümdür. Bu hüküm, 'insan canlıdır/ canlı değildir' ifadesinde olduğu gibi bir şarta bağlı olmaksızın verilmişse (bu tür önermelere) *yüklemli* (hamliyye) denilir. Yukarıdaki önermede, insanın hakikati aynı zamanda canlılığın hakikatidir. Çünkü insan için doğru olan canlı için de doğru olur.

Önermede, kendisi üzerine hüküm verilene (mahkumun aleyh), *konu* (mevzu); kendisiyle hükmedilene de (mahkumun bih), *yüklem* (mahmül) denir. Bu ikisi arasında ilişki kuran ögeye de *bağ* (rabıta) denir. 'İnsan *odur ki* canlıdır' örneğinde olduğu gibi bağ ayrı bir edat olarak zikredilebilir. Bağ ayrı bir edat olarak önermede tek başına zikredilmemişse bu önermelere *ikili önerme*, zikredilmişse *üçlü önerme* denir. Şayet verilen hüküm, "güneş doğmuşsa gündüz olmuştur" örneğindeki gibi bir şart bildiriyorsa ve bu şart bitişiklik ifade ediyorsa bu önerme, *bitişik şartlı* olarak isimlendirilir. Bu tür önermeler de kendisi üzerine hüküm verilen parça *mukaddem* (ön-bileşen); kendisiyle hüküm verilen de *tali* (art-bileşen) olarak adlandırılır. Şayet şartlı önerme, 'sayı ya çifttir ya da tektir', örneğindeki gibi ayrıklık ifade ediyorsa buna da *ayrık şartlı* denir.

Yüklemli önermede, 'Zeyd yazıcıdır,' örneğindeki gibi hüküm olumlu olarak gerçekleşirse buna *olumlu* (mucibe); hüküm, 'Zeyd yazıcı değildir,' örneğinde olduğu gibi olumsuz olarak gerçekleşirse buna da *olumsuz* (salibe) denir. Olumsuzluk harfi, 'Zeyd odur ki yazıcı değildir,' örneğinde olduğu gibi yüklem bir parçası olabilir; ya da 'o, canlı değildir cansızdır', örneğinde olduğu gibi konunun bir parçası olabilir; ya da, 'o canlı da değildir alim de (değildir)', örneğinde olduğu gibi hem konunun hem de yüklem parçası olabilir. İşte bunlardan her biri *ma'düle* olarak adlandırılır. Bu önermelerde önce gelenin olumsuzlanması diğerini de birincideki bağ üzerine olumsuz kılmayı gerekli kılar. Ancak ma'düledeki olumsuzluğun kaldırılması ve kısaltılması ma'düle olmaz. Önerme, 'Zeyd yazıcıdır,' örneğindeki gibi olumlu (varlık ifade eden) olursa buna da *muhassala* denilir. Şayet muhassala önemenin olumsuzluğu, 'Zeyd yazıcı değildir,' örneğindeki gibi ise bu *basite* olarak isimlendirir-

lir.⁵¹ Olumsuz basite ve olumlu ma'dûle arasındaki fark bağdan kaynaklanır. Eğer bağ, olumsuzluk harfinden önce gelirse önerme olumlu ma'dûle; sonra gelirse basite olur. Önermenin konusu, 'Zeyd yazıcıdır' ve 'Zeyd yazıcı değildir' örneklerinde olduğu gibi, belirli bir şahsı göstermekten hali değilse bu tür önermelere, 'mahsusa' denir. Ne var ki önermenin konusu 'insan' kelimesinde olduğu gibi tümel bir kavram da olabilir.

Bir önerme bir şeyi ya açıklar ya açıklamaz. Eğer açıklarsa bu, *belirtili* (mahsûre); açıklamazsa, *belirtisiz* (mühmele) olarak isimlendirilir. Belirtili (mahsûre) önermelerde eğer, 'bütün insanlar canlıdır ve hiçbir insan taş değildir', örneklerinde olduğu gibi konunun bütün fertleri için hüküm verilmişse *tümel* (külliye-i müsevvere); 'bazı insanlar yazıcıdır ve bazı insanlar yazıcı değildir', örneklerinde olduğu gibi konunun bazı fertleri için hüküm verilmişse *tikel* (cüz'î) olarak adlandırılır. Belirtisiz (mühmele) önermeler ise, 'insan yazıcıdır', örneğindeki gibi önermelerdir ve bunlar tikel hükmündedir. Çünkü bu önermelerdeki hükmün bir bütün için verildiği şüpheli olup hüküm bütünü yalnız bazı parçaları için verilmiştir. Bu durumda o, tikelin kapsamı altına girmiş olur. 'İnsan yazıcıdır', dediğimizde bu, 'bazı insanlar yazıcıdır', demekle aynı anlama gelir.

Bilmelisin ki, her C, B'dir, dediğimizde bundan bütün C'leri değil, tek tek onların her birini kast ediyoruz. Yine bununla onun hakikatinin ya da sıfatının C olmasını değil aksine ondan daha genel bir şeyi anlıyoruz. Bu da onun kendisi üzerine doğru olduğu şeydir. Yine C'nin sadece zihinde ya da dış dünyada bulunmasını değil, aksine bunlardan daha genel bir şeyi kast ediyoruz. O zihinde ve dış dünyada C olarak bulunan herhangi bir şeyin varlığı için tümeldir. Yine (bu hükümden) bil-kuvve C olan herhangi bir şeyin varlığını değil, bilfiil C olarak bulunan her şeyi anlıyoruz. Bu durumda, her C, B'dir dediğimizde bundan, zihin dışında (zihn-i harici) bilfiil C olarak bulunanları kast ederiz. Bu da onun B olarak mevcut olması sebebiyledir. Hiçbir C, B değildir, dediğimizde bundan kasıt zihinde ve dış dünyada C olarak bulunan hiçbir şeyin B olmadığıdır. İki tikel önerme de yine bu yapı üzerine kurulur.

⁵¹ 4 a.

Modal Önergeler (Müveccihât): (Mantık literatüründe yaygın olarak) kullanılan on iki tür modal önerme vardır. Bunların üçü *zarureden*, üçü *mümkînen*, üçü *daimeden*, üçü de *mutlakadandır*.

Zarureden olan üç önerme şunlardır: Birincisinde, konunun zatının devamıyla yüklem konuyu onayladığına (sübût) veya olumsuzladığına (selb) ilişkin zorunlu bir hüküm verilir. Örneğin 'zorunlu olarak bütün insanlar canlıdır' veya 'zorunlu olarak hiçbir insan taş değildir.' Bunlar, 'zarure-i mutlaka' olarak isimlendirilir.⁵² İkincisinde, konunun vasfı bir kayıtlı kayıtlanmamak şartıyla yüklem konuyu onayladığına (sübût) veya olumsuzladığına (selb) ilişkin zorunlu bir hüküm verilir. Örneğin; 'zorunlu olarak, hareket eden her şey hareketli olduğu sürece değişkendir.' Üçüncüsünde, yüklem sürekli olmamakla kayıtlanıp konunun vasfının sürekli olması şartıyla yüklem konuyu zorunlu olarak onayladığına ya da olumsuzladığına hükmedilir. Örneğin 'Her beyaz sürekli olmamak şartıyla beyaz olduğu sürece, zorunlu olarak göz tarafından fark edilir,' ve 'hiçbir beyaz sürekli olmamak şartıyla beyaz olduğu sürece, zorunlu olarak siyah değildir.' Bu tür modal önermelere *meş-ruta-i hasse* denir.

Diğer üçü, mümkün olan modal önermelerdir. Bunların birincisinde, ona muhalif olması sebebiyle zarure-i mutlakanın olumsuzlanmasına hükmedilir. Bunlar, *mümkîne-i âmme* olarak isimlendirilir. Örnek: 'İmkan-ı âmme ile her insan cisimdir,' ve 'imkan-ı âmme ile hiçbir insan yazıcı değildir.' *İmkan-ı hâsse*ye gelince o, kendisiyle, varlık ve yokluk açısından zarure-i mutlakanın ortadan kalkmasına hüküm verilen önermedir. Bunlar, mümkün-i hâsse olarak adlandırılır. Örneğin 'imkan-ı hâsse ile her insan yazıcıdır' ve 'imkan-ı hâsse ile hiçbir insan yazıcı değildir.' Üçüncüsünde, konunun vasfına getirilen şarta muhalif olması yönünden zarure-i meşrutanın ortadan kalkmasına hükmedilir. Bunlara, *mümkîne-i mutavassıta* denir. Örneğin; 'safrası bozuk olan birisi, safrası bozuk olduğu müddetçe humma hastası olabilir; ancak bu (kimsenin) her ne zaman safrası bozuk olursa humma hastası olması zorunlu değildir,' ve 'akciğer iltihabı (zatü'l-cenb) hastalığına yakalanan herkesin öksürme-

⁵² 4 b.

si mümkündür; ancak iltihap devam ettiği müddetçe öksürmesi zorunlu değildir.'

Modal önermelerin diğer üçü de dâime olanlardır. Bunların birincisi, yüklem konuyu sürekli (daimen) olarak onayladığına ya da konunun zatına ilişkin devamı olumsuzladığına hükmedilir. Örneğin; 'her cisim daima bileşiktir' ve 'hiçbir canlı daima cansız değildir.' Bu tür modal önermeler, *dâime-i mutlaka* olarak isimlendirilir. İkincisinde ise yüklem konuyu ya sürekli olarak onayladığına ya da vasfının sürekli olması sebebiyle sürekli olarak olumsuzladığına hükmedilir. Örnek: 'Hareketli olduğu sürece her hareketli olan değişkendir' ve 'değiştigi sürece hiçbir değişken sakin (durağan) değildir.' Bu tür modal önermelere *örfiye-i âmme* denilir. Üçüncüsünde, yüklem konuyu ya sürekli olarak onayladığına veya da zatı sebebiyle yüklem devamlı olmaması kaydı ve konunun vasfının sürekli olması sebebi ile olumsuzladığına hükmedilir. Örnek: 'Her beyaz sürekli olmayarak beyaz olduğu sürece göz tarafından fark edilir' ve 'sakin olan hiçbir şey sürekli olmayarak sakin olduğu sürece hareketli değildir.' Bu tür modal önermelere *örfiye-i hâsse* denir.

Dördüncüsü⁵³, mutlaka önermelerdir. Bunların birincisinde, yüklem konuyu ya onaylamasına veyahut başka bir kayıt eklenmeksizin bilfiil olumsuzlamasına hükmedilir. Bu tür önermeler, *mutlaka-i âmme* olarak isimlendirilir.⁵⁴ Örnek: 'Her insan bilfiil nefes alıp vericidir' ve 'hiçbir insan bilfiil nefes alıp verici değildir.' İkincisinde, yüklem konuyu onaylamasına veya sürekli olmamak kaydıyla yüklem konuyu bilfiil olumsuzlamasına hükmedilir. Bunlara, *mutlaka-i vücudiyeye* denir. Örneğin; 'sürekli olmaksızın her insan nefes alıp vericidir' ve 'hiçbir insan sürekli olmaksızın nefes alıp verici değildir.' Üçüncüsünde, yüklem konuyu onaylamasına veya bazı vakitlerde konunun vasfının sürekli olduğu ya da sürekli olmadığı belirtilmeksizin yüklem konuyu olumsuzlamasına hükmedilir. Bu tür önermeler *mutlaka-i mutavassıta* olarak isimlendirilir. Örneğin; her kim akciğer iltihabı (zatü'l-cenp) hastalığına yakalanırsa iltihabın olduğu bazı vakitlerde öksürür' ve 'hiçbir duyu sahibi, duyu sahibi olduğu müddetçe nefes alıp verici değildir.' İmkânsız (mümteni') önermeler de bu cümledendir. Modal önermelerin sayısı son-

⁵³ Metinde yanlışlıkla, dördüncü yerine üçüncü yazılmıştır.

⁵⁴ 5 a.

suz sayıda artırılabilirse de onların durumu bu anlatılanlardan hareketle öğrenilebilir.

Bitişik Şartlı Önermeler: Bunlarda, önermenin iki parçasından birincisine bir şart edatı eklenir. Bu ilk kısma, *mukaddem* (ön-bileşen) denir. Önermenin ikinci parçası bir harfle (harf-i cer) birincisine bağlanır ki bu ikinci kısma *tali* (art-bileşen) denir. Bunların olumluunda (mucibe), mukaddemin ortaya çıkmasının takdir edilmesiyle talinin de ortaya çıkmasına hükmedilir; olumsuzunda (salibe) ise, mukaddemin meydana gelmesinin takdir edilmesiyle talinin elde edilememesine hükmedilir.

Bitişik şartlıda önermelerde, önermenin iki parçası da yanlış olduğu halde önerme doğru olabilir. Örnek: 'Eğer on (10) tek sayı ise eşit olarak ikiye bölünemez.' Önerme doğru olan iki parçadan oluşabilir. Örneğin; 'eğer insan canlı ise duyu sahibidir.' Önermenin mukaddemi yanlış, talisi doğru olabilir. Örneğin; 'eğer on, tek sayı ise sayıdır.' İki parçanın doğruluğu ve yanlışlığı belirsiz olabilir. Örneğin; 'eğer Zeyd yazı yazıyorsa elini hareket ettiriyordur.'

Bitişik şartlıların tümel olumlusu, önermeye 'her ne zaman' (küllemâ) lafzının eklenmesiyle olur. Örneğin; "her ne zaman (güneş) doğarsa gündüz mevcuttur.' Bu önermede amaçlanan, mukaddemin doğru olduğu varsayılarak genel olan bir durumu anlatmaktır. Güneş doğduğunda, onun doğuş zamanının koç (hamel) burcuna, boğa (sevr) burcuna veya başka bir burca denk gelmesi mümkündür. 'Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olmuştur,' önermesiyle anlatılmak istenen, güneşin doğmasına ilişkin tasavvur edilen hallerin bütününde 'her ne zaman (güneşin) 'doğma'sı söz konusu olursa gündüz olmuştur' demektir.

Bitişik şartlıların tümel olumsuzunda, bütün durumlarda mukaddemin ortaya çıkması takdiri üzerine, talinin meydana gelmemesine hükmedilmektir. Bu tür önermelerde (niceleyici olarak) 'elbette değildir' (leyse elbette) lafzı kullanılır. Örneğin; 'elbette güneş doğduğunda gece mevcut değildir.' Tikel olumluya gelince o, kendisiyle, bazı durumlarda mukaddemin ortaya çıkmasından hareketle talinin de meydana gelmesine hüküm verilen önermedir. Bu tür önermelerin (niceleyicisi), 'olabilir' (gad yekünü) ibaresidir.⁵⁵ Örneğin; 'bu şey canlı ise insandır.' Tikel olum-

⁵⁵ 5 b.

suzlar ise, kendileriyle, bazı durumlarda mukaddemin ortaya çıkması takdiri üzerine talinin meydana gelmemesine hüküm verilen önermelerdir. Bu tür önermelerin niceleyicisi 'olmayabilir' (gad la-yekûnü) lafzıdır. Örneğin; 'bu şey canlı ise insan olmayabilir.' Bitişik şartlı belirsiz (mühmele) önermeler ise yüklemelerde olduğu gibi burada da tikel hükmündedirler. Örneğin; 'bu şey insan ise hareketlidir.'

Ayrık Şartlı Önermeler: Bunların olumlularında (önermenin iki parçası arasında) ayrılığa (inâd); olumsuzlarında ayrılığın olmadığına (la-teânüd) hükmedilir. Olumsuzza örnek: 'İnsan ya canlı ya da beyaz değildir.' Olumlu olan ya (mukaddem ve talinin aynı anda doğru olmaları mümkün olmayan) *maniatü'l-cem*dir ya da (illa mukaddemden ya da taliden birine hükmetmeyi gerektirmeyen) *maniatü'l-hulu*dür. Bunlar, **hakiki ayrıklık** (munfasıla-i hakikiyye) olarak isimlendirilirler ve bir şeyin kendisi ve çelişiginden oluşurlar. Örneğin; 'sayı ya çifttir ya da çift değildir.' (Bir şeyin kendisi) ve çelişigine eşit bir şeyden de oluşabilir. Örnek: 'Sayı ya çift ya da tektir.' Maniatü'l-hulu değil ama maniatü'l-cem, bir şeyin kendisi ve ondan daha özel bir şeyin çelişiginden oluşabilir. Örneğin, 'bu şey ya taştır ya da ağaçtır.' (Benzer şekilde) maniatü'l-cem değil ama maniatü'l-hulu de bir şeyin kendisi ve ondan daha genel bir şeyin çelişiginden meydana gelebilir. Örneğin; 'bu şey ne taştır ne de ağaçtır.' Bazen de ayrık şartlıların iki parçasından her biri iki veya daha fazla kısma bölünebilir. Birçok kısımdan oluşan bu tarz ayrık şartlı önermelere ise zâtü'l-eczâ (parçalara sahip şartlı önerme) denir. Örneğin; 'sayı ya çifttir ya tektir. Çift ise, çiftin çifti ve tekin çifti olarak kısımlara ayrılır.' 'Sayı ya tektir ya çiftlerin çiftidir ya da tekin çiftidir' denildiğinde önerme birçok parçaya sahip olmuş olur.

Ayrık şartlı önermelerin tümel olumluluğuna gelince, onlarda bütün durumlarda (tarafların) ayrılığına hükmedilir. Örnek: 'Kesinlikle sayı ya tek olur ya da çift.' Tümel olumsuzlarda, 'elbette bu şey ya canlı ya da beyaz değildir' örneğinde olduğu gibi ayrılığın ortadan kalkmasına hükmedilir. Tikel olumlularda ise, 'evdeki kimse Zeyd de olabilir Amr da' önermesinde olduğu gibi bazı durumlarda ayrılığa hükmedilir. Yine tikel olumsuzlarda, 'evdeki kimse Zeyd de olmayabilir Amr da' örneğinde olduğu gibi bazı durumlarda ayrılığın ortadan kalkmasına da

hükmedildiği olur. Bunlardan belirtisiz (mühmele) olanlarının hükmü ise daha önce geçenlerin hükmü gibidir.

3. Üçüncü Beyan : Çelişki, Döndürme ve Ters Döndürme

Çelişki, zatları itibarıyla biri doğru diğeri yanlış olan iki önermenin olumlulukta ve olumsuzlukta birbirlerinden farklı olmalarıdır.⁵⁶

Yüklemli iki önerme arasında bu çelişki de ancak yüklemde, konuda, zamanda, mekanda, şartta, izafette, tikellikte, tümellikte, kuvvede, fiilde birlik olması şartıyla gerçekleşir. Belirtili (mahsure) iki önerme arasındaki çelişki ancak nicelik farkıyla olur. Çünkü iki tümel önermenin (nicelikleri aynı olduğunda), 'her insan siyahtır' ve 'hiçbir insan siyah değildir' örneklerindeki gibi aynı anda yanlış olma ve yine 'bazı insanlar siyahtır' ve 'bazı insanlar siyah değildir' örneklerindeki gibi aynı anda doğru olma ihtimalleri vardır. Bu yüzden tümel olumlunun çelişki tikel olumsuz, tümel olumsuzun çelişki tikel olumludur.

Modal önermelerin çelişiklerini de ayrıntılı olarak zikredelim. Zarure-i mutlakanın çelişki mümkin-i âmme ya da bunun tersi iken; meşrute-i âmmenin çelişki ise mümkin-i mutavassıta ya da bunun tersidir. Meşrute-i hâsseye gelince, örneğin, 'süreksiz (lâ-dâime) olarak C olduğu müddetçe her C, B'dir,' önermesinin çelişki, aynı yapıya bağlı kalınarak alınmaz. Aksine onun çelişki, 'imkan-ı mutavassıta olarak bazı C'ler B değildir veya bazı C'ler daima B'dir,' olur. Tümel olumsuzların çelişkiğini buna kıyas et. Örneğin, 'süreksiz (lâ-dâime) olarak C olduğu müddetçe bazı C'ler, B'dir, önermesinin çelişki de bu yapıda alınmaz; aksine onun çelişki, 'imkan-ı mutavassıta ile hiçbir C, B değildir veya her C daima B'dir veya imkan-ı mutavassıta ile bazı C'ler B değildir,' şeklinde olur. Bu türden diğere modal önermelerin çelişkiğini alma dâime olanların çelişkiğini almaya benzer. Tikel olumsuzların çelişkiğini buna kıyas et.

Mümkin-i hâsseye gelince, 'her C imkan-ı hâsse ile B'dir,' örneğinde olduğu gibi onun çelişki aynı yapıda (mümkin-i hâsse) olmaz; aksine, 'bazı C'ler zorunlu olarak B' değildir' veya 'bazı C'ler zorunlu olarak B'dir,' şeklinde olur. 'Bazı C'ler imkan-ı hâsse ile B'dir' önermesinin çelişki de imkan-ı hâsse olarak alınmaz; aksine, 'zorunlu olarak hiçbir C, B değildir', veya 'zorunlu olarak her C veya bazı C'ler B' değil-

⁵⁶ 6 a.

dir,' şeklinde olur. Bu durum, aynı zamanda zorunlu olarak C olma özelliğine sahip diğer bazı önermeler için de geçerlidir. Geri kalan iki olumsuzu buna kıyas et.

Daime önermelerin çelişği, mutlaka-i âmme olurken bunun aksine örfiye-i âmme önermelerin çelişği yine örfiye-i âmme olur; mutlaka-i mutavassıta olanlarsa böyle değildir. Tümel olan örfiye-i hâssenin çelişği, ya ona muhalif olan tikel mutlaka-i mutavassıta ya da ona uygun olan tikel daimedir. Onun (daimenin) tikel olanlarının çelişği ise, meşruta-i hasse ve mutlaka-i vücudiyenin tümellerinin çelişiklerini alma konusundaki söylediklerimize kıyas edilerek alınır. Daime olana muhalif ya da ona uygun önermeler ya tümel olana muhalif olarak tikel daimedir ya tümel olana uygun olarak daimedir ya da muhalif olan daimenin çelişği ile uygun olan daimenin başka şeylerle çelişik olmasından meydana gelmiştir.

Birbirinden farklı şartlı iki önermenin çelişğini alma ise yüklemli-lerde olduğu gibidir. Tümel olumlunun çelişği tikel olumsuz, tümel olumsuzun çelişği tikel olumludur. Çelişki konusu üzerine söylenecek söz bu kadardır.⁵⁷

Döndürme: Niteliğine ve doğruluğuna sadık kalarak bir önermede kendisiyle hüküm verileni/yüklem (mahkûmun bih), kendisi üzerine hüküm verilen/konu (mahkûmun aleyh); kendisi üzerine hüküm verileni de kendisiyle hüküm verilen yapmaktan ibarettir.

Tümel olumsuzların döndürmesiyle başlayalım. Zarure, daime, meşruta-i amme ve örfiye-i âmmeden her biri kendi kendilerine döndürülürler. Bunların tikel olumsuzlarına gelince durum şöyledir: 'Zarure olarak hiçbir C, B değildir' önermesi doğru ise bunun döndürmesi, 'öyleyse zarure olarak hiçbir B, C değildir,' şeklindedir. Ancak, bu durumda 'bazı B'ler imkan-ı amme ile C olmuş olur ve o, C olmayı ifade eder. Böylece bu şekilde olan C'lerin bazıları B olur ve C olmayan bazı şeyler de bilfill B olmuş olur. Zarure olarak olumsuzlananların, mümkün takdiri üzerine olumsuz olmaları yanlıştır ve bu zorunlulukla bilinen bir durumdur. Olumsuz daimenin döndürmesi ile ilgili durum şöyledir. 'Daime olarak hiçbir C, B değildir' önermesi doğru ise bunun döndürmesi,

⁵⁷ 6 b.

'daima olarak hiçbir B, C değildir' olur. Ancak bunun çelişği de doğrudur. O da, 'bazı B'ler bilfiil (C'dir) ve daima olarak hiçbir C, B değildir ve öyleyse daima olarak bazı B'ler B değildir' şeklindedir. Bu ise hultür.

Meşruta-i âmmenin döndürmesi için şunlar söylenebilir. 'C olduğu sürece hiçbir C, zarure olarak B değildir' önermesi doğru ise bunun döndürmesi, 'öyleyse zarure olarak B olduğu sürece hiçbir B, (C) değildir olur. Ancak bazı B'lerin, C olması mümkündür; ta ki o, 'C olma' hali üzere bulunduğu B olsun. Böyle bir B, C'dir; ta ki o, B olsun ve o, B'dir; ta ki o, C olsun. C olarak var olanların bazıları B'dir; ta ki o, C olsun. Zarurenin olumsuzu ancak (konunun) vasfının olumlu (sabit) olması şartıyla döndürülebilir. Bu vasıf ise mümkün takdiri üzerine ortaya çıkar ki bunun zorunlu olarak yanlış olduğu da açıktır.

Örfiye-i âmme gelince, 'C olduğu sürece hiçbir C, B değildir,' önermesi doğru olduğunda bunun döndürmesi, 'B olduğu sürece hiçbir B, C değildir,' olur. Ancak bunun çelişği de doğru olur ki o önerme şudur: 'Bazı B'ler C'dir, ta ki o, B olsun; C olduğu sürece hiçbir C, B değildir; öyleyse bazı B'ler B değildir; ta ki o, B olsun.' Bu ise hultür.

Meşruta-i hâssenin döndürmesi meşruta-i lâ-dâimeye (sürekli olmayana) uygunluk arz eder. Çünkü 'sürekli olmayarak C olduğu sürece hiçbir C, zorunlu olarak B değildir' önermesi doğru kabul edildiğinde bunun döndürmesi, açıkladığımız gibi '(sürekli olmayarak) B olduğu sürece hiçbir B, zorunlu olarak (C) değildir,' olacaktır. Bunun döndürmesinin daima olması ise uygun değildir. Çünkü, 'hiçbir B sürekli (daima) olarak C değildir' önermesini doğru kabul ettiğimizde bunun döndürmesi, 'hiçbir C sürekli olarak B değildir' olur. Buradaki kaydın 'sürekli olmayarak /lâ-dâimen' olması sebebiyle yukarıdaki açıklama hultür. Sürekli olmayarak bazı C'lerin B olması durumunda; 'hiçbir B, sürekli olarak B değildir' önermesi doğru olmaz.

Örfiye-i hâsse, tikel örfiye-i lâ-daima olarak döndürülür. Çünkü daha önce açıklandığı gibi 'sürekli olmayarak C olduğu sürece hiçbir C, B değildir' önermesi doğru olduğunda onu, 'B olduğu sürece hiçbir B, (C) değildir' şeklinde döndürmek doğru olur. Meşruta-i hassede geçtiği gibi

onun daime olarak (döndürülmesi) uygun değildir.⁵⁸ Tikel önermeler için la-daime olması gerekir.

Tümel olumsuzlardan geri kalan altı kısımdan üç mümkün ve üç mutlaka önermenin döndürmesi olmaz. Çünkü 'hiçbir düşünen yazıcı değildir,' önermesi bu altı önerme için de doğrudur. Bunun döndürmesi olarak (alnabilecek) 'hiçbir yazıcı düşünen değildir ve bazı yazıcılar düşünen değildir' önermeleri ise doğru değildir.

Tümel olumlu önermelerin döndürmelerinin tümel olması gerekli değildir. Çünkü 'bütün insanlar canlıdır,' önermesi doğru ise, bunun, 'bütün canlılar insandır' şeklinde döndürülmesi doğru değildir. Aksine, bu önermenin döndürmesi, nicelik olarak tikel olumlu olur. Zarure, daime, iki meşruta, iki vaktiyye, mutlaka-i mutavassıta olan modal önermelerin hepsinin döndürmesi ise mutlaka-i mutavassıta olur. Çünkü, bu modal önermelerin her biri için doğru olduğu kabul edilen 'her C, B'dir' önermesini, 'bazı B'ler ıtlak-1 mutavassıta ile C'dir' şeklinde döndürmek doğru olur. Ne var ki onun çelişği de doğrudur. Örneğin, 'B olduğu sürece hiçbir B, C değildir,' önermesi, 'C olduğu sürece hiçbir C, B değildir,' şeklinde döndürülür. Söz konusu altı modun her birine göre, her C kesinlikle B olur ki bu da bir hulfür.

Mutlaka-i âmme ve vücudiyye, mutlaka-i âmme olarak döndürülür. Çünkü, 'her C, B'dir' önermesi, mutlaka, devam için vücudiyye-i lâ-daime olarak doğru kabul edildiğinde bunun döndürmesi, 'bilfill bazı B'ler C'dir,' şeklinde olur. Ne var ki, 'hiçbir B, daima C değildir ve hiçbir C, daima B değildir' önermelerini, ancak 'her C, B'dir' şeklinde döndürmek mümkündür ki bu da hulf olur.

Mümkine-i âmme ve hâsse, mümkün-i âmme olarak döndürülür. Çünkü, 'her C, B'dir' önermesi imkan-1 âmme veya hâsse olarak doğru olduğunda bunun döndürmesi, 'bazı B'ler imkan-1 âmme ile C'dir,' şeklinde olur. Ne var ki, 'hiçbir B, zarure olarak C değildir ve hiçbir C, zarure olarak B değildir,' önermelerini ancak 'her C, bi'l-imkan B'dir' şeklinde döndürmek mümkündür ki bu da (yine bir) hulfür.

Mümkine-i mutavassıta ise mümkün-i mutavassıta olarak döndürülür. Çünkü, 'her C, mümkün-i mutavassıta ile B'dir' önermesi doğru

⁵⁸ 7 a.

olduğunda bunun döndürmesi, 'bazı B'ler mümkün-i mutavassıta ile C'dir,' şeklinde olur. Ne var ki, 'B olduğu sürece hiçbir B, zarure olarak C değildir ve C olduğu sürece hiçbir C, B değildir' önermelerini ancak 'mümkine-i mutavassıta ile her C, B'dir,' şeklinde döndürmek mümkündür ki bu da hultür.

Tikel olumlu (yüklemlı) önermeler, nicelik bakımından tikel olumlu olarak döndürülür. Bu türden modal önermelerin döndürmesi, daha önce geçen tümel olumlu modal önermelerin döndürmesindeki gibidir. Tikel olumsuz önermelerin ise döndürmesi olmaz. Çünkü, 'bazı canlılar insan değildir,' önermesi doğru olduğunda, bunun döndürmesi olan, 'bazı insanlar canlı değildir,' önermesi doğru olmaz.

Şartlı Önermelerin Döndürmesi: Tümel olumsuz (bitişik şartlı) önermeler, kendilerine (tümel olumsuz olarak) döndürülürler. Çünkü, 'A, B olduğunda elbette C, D değildir,' önermesi doğru olduğunda bunun döndürmesi, 'C, D olduğunda elbette A, B değildir' olur. Ancak, C, D olduğunda A, B'dir, olabilir ve A, B olduğunda elbette C, D değildir. C, D olduğunda C, D olmayabilir ki bu da hultür.⁵⁹

(Bitişik şartlı önermelerin) tümel olumluları, tikel (olumlu) olarak döndürülür. Çünkü, 'her ne zaman A, B ise C, D'dir,' önermesi doğru olduğunda bunun döndürmesi, 'C, D olduğunda A da B olabilir', şeklindedir. Ancak, C, D ise elbette A, B değildir ve öyleyse A, B olduğunda elbette C, D değildir. Bu tür önermelerin çelişikleri de doğru olur ki bu da bir hultür.

Buradan hareketle tikel olumluların durumunu da açıklayabiliriz. (Bitişik şartlı önermelerin) tikel olumsuzlarının döndürmesi olmaz. Çünkü, 'bu, canlı ise insan olmayabilir' önermesi doğru kabul edildiğinde, bunun döndürülmesi doğru olmaz. Ayrık şartlı önermelerin döndürülmesi de tasavvur edilemez. Çünkü, önermenin birinci parçasını olumlu yaptığımızda diğer parçayı elde edemeyiz.

Ters Döndürme: (Bir önermede) nitelik ve doğruluk aynı kalmak suretiyle, kendisi üzerine hüküm verilene/konu (mahkûmun aleyh) karşılık (mukabil) geleni, kendisiyle hüküm verilen/yüklem (mahkûmun bih);

⁵⁹ 7 b.

kendisiyle hüküm verilene karşılık geleni de kendisi üzerine hüküm verilen yapmaktır.

Tümel olumluların ters döndürmesiyle başlayalım. Zarure, daime, meşruta-i âmme ve örfiye-i âmme kendi kendilerine döndürülürler. Zarurenin döndürmesinde, 'zarure olarak her C, B'dir' önermesi doğru kabul edildiğinde bunun ters döndürmesi 'öyleyse zarure olarak her B olmayan, C olmayandır,' olur. Ancak, bunun çelişği de doğru olur: 'Bazı B olmayanlar C olmayan değildir.' Bu durum, 'bazı B olmayanlar imkan-ı âmme ile C'dir, önermesini gerekli kılar. Böylece 'bazı C'ler imkan-ı amme ile B olmayandır' şeklinde düz döndürülür; ya da 'her C, zarure olarak B'dir' şeklinde olabilir ki bu da hultür.

Dâimenin ters döndürmesinde, 'her C, daima B'dir,' önermesi doğru kabul edildiğinde bunun ters döndürmesi 'öyleyse her B olmayan daima C olmayandır,' şeklinde olur. Ne var ki bunun çelişği de doğru olup; 'bazı B olmayanlar bilfiil C olmayan değildir,' ve 'bazı B olmayanlar bilfiil C dir,' ve 'bazı C'ler bilfiil B olmayandır,' ve 'her C, daima B'dir, şeklinde olabilir ki bu da hultür.

Meşruta-i âmmede ise, 'zarure olarak C olduğu sürece her C, B'dir,' önermesi doğru kabul edildiğinde bunun ters döndürmesi, 'öyleyse zarure olarak B olmayan olduğu sürece her B olmayan, C olmayandır' şeklinde olur. Ancak bunun çelişği de doğrudur; 'bazı B olmayanlar, imkan-ı mutavassıtâ ile C olmayan değildir,' ve 'öyleyse bazı B olmayanlar imkan-ı mutavassıtâ ile C olmayandır,' ve 'öyleyse bazı C'ler imkan-ı mutavassıtâ ile B olmayandır,' ve 'öyleyse C olduğu sürece her C zarure olarak B olabilir ki bu da hultür.

Örfiye-i âmmede, 'C olduğu sürece her C, B'dir,' önermesi doğru olduğunda bunun ters döndürmesi, 'öyleyse B olmayan olduğu sürece, her B olmayan, C olmayandır,' olur. Ancak bunun çelişği de doğrudur. O da; 'bazı B olmayanlar, C olmayan değildir; ta ki o, B olmayan olsun'; ve 'öyleyse bazı B olmayalar C'dir; ta ki o, B olmayan olsun;' ve 'öyleyse bazı C'ler B olmayandır; ta ki o, C olsun.' Bu durumda 'C olduğu sürece her C, B olabilir' ki bu da hultür.⁶⁰

⁶⁰ 8 a.

Meşruta-i hâsse, tikel meşruta-i la-dâime olarak ters döndürülür. Çünkü, 'la-dâime olmayarak C olduğu sürece her C, B'dir,' önermesi doğru kabul edildiğinde bunun döndürmesi, 'zarure olarak C olduğu sürece her C, B'dir, şeklinde doğru olur. Bu döndürme doğru kabul edildiğinde de bunun doğruluğu, 'zarure olarak B olmayan olduğu sürece her B olmayan C olmayandır', önermesinin de doğru olmasını gerektirir. Şu gelen önerme doğru kabul edildiğinde ise onun daime olması söz konusu olmaz: 'Her B olmayan daime olarak C olmayandır'. Şayet bu önerme doğru olursa bunun ters döndürmesi, 'her C, daime olarak B'dir', olur. Eğer lâ-dâime olursa bu da hultür. (Yok eğer) daime olması söz konusu olmazsa, tikel la-dâime olması gerekir.

Örfiyye-i hâsse, tikel örfiyye-i la-dâime olarak ters döndürülür. Çünkü, 'lâ-dâime olmayarak C olduğu sürece her C, B'dir,' önermesinin doğruluğu, 'C olduğu sürece her C, B'dir', önermesinin doğruluğuna bağlıdır. O doğru olduğunda bu da doğrudur. 'B olmayan olduğu sürece her B olmayan C olmayandır,' önermesi onun doğruluğunu gerektirir. Daha önce geçtiği gibi onun daime olması söz konusu değildir; onun tikel la-dâime olması gerekir.

Bu türden geri kalan altı önermenin ters döndürmesi olmaz. Çünkü, 'her insan gülücü olmayandır,' önermesi doğru kabul edildiğinde bu altı modal önermeye göre 'insan olmayanı,' 'gülücüye' yüklemek doğru olmaz. Çünkü her gülücü olan zorunlu olarak insandır.

Tümel olumsuzlar tümel olarak (ters) döndürülemez. Çünkü, 'hiçbir insan taş değildir,' önermesini doğru (kabul edip tümel olumsuz olarak döndürdüğümüzde), 'taş olmayan hiçbir şey insan olmayan değildir,' önermesi doğru olur. Çünkü, bazı taş olmayanlar, zorunlu olarak insan olmayandır. Bu önerme nicelik itibarıyla tikel olarak ters döndürülür.

Zarure, daime, iki meşruta, iki örfiyye, mutlaka-i mutavassıta; mutlaka-i mutavassıta olarak (ters) döndürülür. Çünkü, 'hiçbir C, B değildir' önermesi bu modal önermelerin her biri açısından doğru olduğunda, şöyle döndürülür: 'Bazı B olmayanlar, C olmayan değildir'; ta ki o, B olmayan olsun. Acnak bunun çelişki de doğrudur. Örneğin, 'B olmayan olduğu sürece her B olmayan C olmayandır; öyleyse C olduğu sürece her C, B'dir.' Buradan hareketle 'hiçbir C, B değildir' önermesine

ulaşılır ki bunun böyle olması yukarıda geçen modal önermenin hepsine aykırı olur ve bu da hultür.

Mutlaka-1 âmme ve vücûdiyye, mutlaka olarak ters döndürülürler. Çünkü, 'ıtlak-1 amme ve vücudiyye ile hiçbir C, B değildir,' önermesi doğru ise bunun ters döndürmesi, 'ıtlak-1 âmme ile bazı B olmayanlar, C olmayan değildir,' olur. Ancak bunun çelişği de doğrudur. Bunun örneği şudur: 'Her B olmayan daim olarak C olmayandır'; 'öyleyse her C, daim olarak B'dir.' Buradan hareketle, 'hiçbir C bilfil B değildir,' olur ki bu da bir hultür.

Mümkine-i amme ve hâsse, mümkine-i âmme olarak ters döndürülür. Çünkü, 'imkan-1 amme ve hasse ile hiçbir C, B değildir,' önermesi doğru olduğunda bunun ters döndürmesi, 'bazı B olmayanlar imkan-1 âmme ile C olmayan değildir,' olur.⁶¹ Ancak bunun çelişği de doğrudur. Örneğin, 'her B olmayan zarure olarak C olmayandır'; 'öyleyse her C, zarure olarak B'dir,' olur. Buradan hareketle, 'hiçbir C, imkan-1 âmme ve hâsse ile B değildir,' olur ki bu da hultür.

Mümkine-i mutavassita, mümkine-i mutavassita olarak ters döndürülür. Çünkü, 'hiçbir C, imkan-1 mutavassita ile B değildir,' önermesi doğru ise bunun ters döndürmesi, 'bazı B olmayanlar imkan-1 mutavassita ile C olmayan değildir,' olur. Ancak bunun çelişği de doğrudur ki o da şudur: 'Zarure olarak B olmayan olduğu sürece her B olmayan C olmayandır'; 'öyleyse zarure olarak C olduğu sürece her C, B'dir.' Buradan hareketle 'hiçbir C, imkan-1 mutavassita ile B değildir,' olur ve bu da hultür.

Tikel olumlu önermelerin ters döndürmesi olmaz. Çünkü, 'bazı insan olmayanlar canlıdır' önermesi doğru ise bunun ters döndürmesi, 'bazı canlı olmayanlar insandır,' olarak alınırsa bu doğru olmaz. Tikel olumsuz önermeler, daha önce açıklanmış olan tümel olumsuz önermeler gibi ters döndürülür.

Bitişik Şartlı Önermelerin Ters Döndürmesi. Bunlardan tümel olumlu olanlar kendi kendilerine ters döndürülür. Çünkü, 'her ne zaman A, B ise C de D'dir,' önermesi doğru olduğunda, bunun ters döndürmesi, 'her ne zaman C, D değilse A da B değildir,' olur. Ancak önerme böyle

⁶¹ 8 b.

olmaz da 'her ne zaman C, D değilse, A da B değildir,' şeklinde olursa (bunun ters döndürmesi), 'C, D olmadığında A, B' olabilir'; ve 'her ne zaman A, B ise C, D'dir;' 'öyleyse C, D olmadığında C'nin D olması söz konusu olabilir' şeklinde olur ki bu da hultür.

(Bitişik şartlıların) tümel olumsuzları tümel olarak ters döndürülemez. Çünkü, 'bu insan ise kesinlikle (elbette) taş değildir,' önermesi doğru olduğunda bunun döndürmesi olarak, 'bu taş değilse elbette insan değildir,' önermesi doğru olmaz. Zira taş olmasa da insan olabilir. Bu yüzden bu tür önermeler tikel olarak döndürülür. Çünkü, 'A, B olduğunda, kesinlikle C, D değildir' önermesi doğru olduğunda, 'öyleyse her ne zaman C, D olmayan değilse A da B değildir,' olur. Ne var ki 'her ne zaman C, D değilse, A, B değildir,' ve her ne zaman A, B olursa C, D'dir. Bu durumda, 'A, B olduğunda kesinlikle C, D değildir,' şeklinde olur ki bu da hultür.

Tikel olumsuz (bitişik şartlılar) tikel olumsuz olarak ters döndürülürler. Çünkü, 'her ne zaman A, B ise C, D değildir,' önermesi doğru olduğunda daha önce geçtiği gibi bunun ters döndürmesi; 'her ne zaman C, D olmayan ise A, B olmayan değildir,' olur.

Tikel olumlu bitişik şartlıların ters döndürmesi yapılamaz. Çünkü, 'bu, insan olmayan ise canlı olmayandır' önermesinin doğru olduğu kabul edilirse bunun ters döndürmesi olarak, 'bu şey, canlı olmayan ise, insan olabilir,' önermesi doğru olmaz. Çünkü o her ne zaman canlı olmayan ise zorunlu olarak insan da olmayandır.

4. Dördüncü Beyan: Kıyas

Kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde, kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan önermelerden oluşmuş bir sözdür. 'Kendi özleri gereği' ifadesiyle, ulaşılmak istenen sonucu (matlup) gerekli kılan başka bir öncülden kaçınılmış olduk. Örnek: 'A eşittir B ve B eşittir C' öncüllerinden hareketle; 'A, C' ye eşit olana eşittir,' önermesi gerekli olur ki (bu sonuç), 'aynı şeye eşit olan her şey birbirine eşittir' kuralına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Böylece ulaşılmak istenen sonuca⁶² başka bir öncül vasıtasıyla ulaşılmış olunur. (Yine bu kayıtlı) ulaşılmak istenen sonuca başka bir değişiklikle varmaktan da kaçınılmış olduk. Örnek: 'Her C, B'dir' ve '

⁶² 9 a.

sürekli olarak, A olmayan B olmayandır' öncüllerinden; 'her C, A'dır' sonucuna ulaşılır. Bu sonuca ikinci öncülün ters döndürülmesi vasıtasıyla ulaşılmıştır ki o da; 'her B, A'dır' öncülüdür.

Kıyas, kendisinden zorunlu olarak çıkanın (sonucun) aynını veya çelişğini öncülleri içerisinde bilfiil bulundurup bulundurmamaktan hali olamaz. (Sonucun aynı veya çelişği öncüllerde) bulunmazsa buna, *kesin kıyas* (iktirânî) denir. Örnek: 'Her C, B'dir; her B, A'dır; öyleyse her C, A'dır.' Eğer sonucun aynı veya çelişği öncüllerde zikredilmişse bu kıyas, *seçmeli* (istisnâî) olarak isimlendirilir. Örnek: 'Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur; güneş doğmuştur; o halde gündüz olmuştur.' Başka bir örnek: 'On (10) sayısı her ne zaman tek olursa eşit olarak ikiye bölünmez; fakat o eşit olarak ikiye bölünür; o halde (on) tek sayı değildir.'

Bir kıyasın parçası olan her önermeye, *öncül* (mukaddime) denir. Öncüllerden gerekli olarak çıkan şey, kendisine ulaşılmadan önce, *ulaşıl-mak istenen sonuç* 'matlup'; ulaşıldıktan sonra *sonuç* (netice) olarak isimlendirilir. Her iki öncülde de zikredilen terim, *orta terim*; sonuç önermesinin konusu olan terim, *küçük terim*; yüklemi olan da, *büyük terim* olarak isimlendirilir. İçerisinde küçük terimin yer aldığı öncül, *küçük öncül*, büyük terimin yer aldığı öncül de, *büyük öncül* olarak adlandırılır. Orta terimin, kıyas içerisinde diğer iki terime göre aldığı konumdan hasıl olan duruma, *şekil* denir. Büyük ve küçük öncülden meydana gelen telife, 'karine', bu karinenin zorunlu olarak sonuç vermesine de 'kıyas' denir.

Kesin kıyas, ya iki yüklemli ya iki bitişik şartlı ya iki ayrık şartlı öncülden ya da; biri yüklemli diğeri bitişik şartlı, biri yüklemli diğeri ayrık şartlı, biri bitişik şartlı diğeri ayrık şartlı öncüllerden oluşur. Yüklemli kesin kıyaslarda, orta terim, küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olursa bu, *birinci şekil*; her iki öncülde de yüklem olursa *ikinci şekil*; her iki öncülde de konu olursa *üçüncü şekil*; küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem olursa bu da *dördüncü şekil* olarak isimlendirilir.

Birinci Şekil: Küçük öncülün olumlu, büyük öncülün de tümel olması şartıyla geçerli sonuç verir. Şayet, küçük öncül olumsuz olursa, küçük terim, orta terimin kaplamı altına girmez. Bu durumda orta terimdeki hükmün ona geçmesi söz konusu olmaz. Şayet büyük öncül tikel olursa, orta terimden daha genel olması ihtimaliyle büyük terimin ifade ettiği hükmün bir kısmı, küçük terim üzerine verilen hükmün bir kıs-

mından farklı olabilir. Bu durumda da hükmün küçük terime geçmesi söz konusu olmaz.

Birinci şeklin geçerli sonuç veren dört modu vardır. **Birincisi:** Tümel olumlu iki öncülün oluşur, tümel olumlu sonuç verir: 'Her C, B'dir; her B, A'dır; o halde her C, A'dır.' **İkincisi:** İki tümel öncülün oluşur, büyük öncül olumsuzdur, tümel olumsuz sonuç verir: 'Her C, B'dir; hiçbir B, A değildir; o halde hiçbir C, A değildir.' **Üçüncüsü:** İki olumlu öncülün oluşur, küçük öncül tikel, tikel olumlu sonuç verir: 'Bazı C'ler B'dir; her B, A'dır; o halde bazı C'ler A'dır.' **Dördüncüsü:**⁶³ Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuz, sonuç ise tikel olumsuzdur: 'Bazı C'ler B'dir; hiçbir B, A değildir; o halde bazı C'ler A değildir.'

İkinci Şekil: Geçerli sonuç vermesi, -modları (cihet) birbirine aykırılı olmakla birlikte-iki öncülün olumlulukta ve olumsuzlukta birbirinden farklı olmalarına ve büyük öncülün de tümel olmasına bağlıdır. Geçerli sonuç veren dört modu vardır. **Birincisi:** İki tümel öncülün oluşur, büyük öncül olumsuzdur, tümel olumsuz sonuç verir: 'Her C, B'dir; hiçbir A, B değildir; o halde hiçbir C, A değildir.' (Birinci şekle döndürülmesi (ircası)), eğer döndürülebilirse büyük öncülün düz döndürülmesi ya da hulf yoluyla olur. Bu işlemde, ulaşılmak istenen sonucun çelişmesi alınır büyük öncüle eklenir; böylece birinci şekle ulaşılır. Yanlış olan küçük öncül sonuç olur. **İkincisi:** İki tümel öncülün oluşur, küçük öncül olumsuzdur, tümel olumsuz sonuç verir: 'Hiçbir C, B değildir; her A, B'dir; o halde hiçbir C, A değildir.' (Birinci şekle döndürülmesi şöyledir.) Küçük öncül düz döndürülerek büyük öncül yapılır, sonra da sonuç döndürülür; bu durumda küçük öncül ve sonuç karşılıklı olarak döndürülmüş olur; ya da hulf yoluyla (irca) edilir. **Üçüncüsü:** Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur, sonuç tikel olumsuzdur: 'Bazı C'ler B'dir; hiçbir A, B değildir; o halde bazı C'ler A değildir.' Bunun birinci şekle döndürülmesi, eğer döndürülebilirse büyük öncülün döndürülmesiyle ya da hulf yoluyla olur. **Dördüncüsü:** Küçük öncül tikel olumsuz, büyük öncül tümel olumludur, sonuç tikel olumsuzdur: 'Bazı C'ler B'dir; her A, B'dir; o halde bazı C'ler A değildir.' Bunun birinci şekle döndürülmesi hulf yoluyla olur.

⁶³ 9 b.

Üçüncü Şekil: Geçerli sonuç verebilmesi için küçük öncülün olumlu, iki öncülden birinin de tümel olması gerekir. Geçerli sonuç veren altı modu vardır. **Birincisi:** Tümel olumlu iki öncülden oluşur, sonuç tikel olumludur: 'Her B, C'dir; her B, A'dır; o halde bazı C'ler A'dır.' Küçük öncülün döndürmesiyle (birinci şekle irca olunur). **İkincisi:** İki tümel öncülden oluşur, büyük öncül olumsuzdur, sonuç, tikel olumsuz olur: 'Her B, C'dir; hiçbir B, A değildir; o halde bazı C'ler A değildir.' **Üçüncüsü:** İki olumlu öncülden oluşur, küçük öncül tikeldir, sonuç, tikel olumludur: 'Bazı B'ler C'dir; her B, A'dır; o halde bazı C'ler A'dır.' **Dördüncüsü:** Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuzdur, tikel olumsuz sonuç verir: 'Bazı B'ler C'dir; hiçbir B, A değildir; o halde bazı C'ler A değildir.' Geçen dört modun birinci şekle ircası, küçük öncülün düz döndürmesiyle olur. **Beşincisi:** İki olumlu öncülden oluşur, büyük öncül tikeldir, sonuç, tikel olumludur: 'Her B, C'dir; bazı B'ler A'dır; o halde bazı C'ler A'dır.' Büyük öncül döndürülüp küçük öncül kılınır, sonra da sonuç düz döndürülerek (birinci şekle irca edilir). **Altıncısı:** Küçük öncül tümel olumlu, büyük öncül tikel olumsuzdur, sonuç tikel olumsuz olur: 'Her B, C'dir; bazı B'ler⁶⁴ A değildir; o halde bazı C'ler A değildir.' Hulf yoluyla birinci şekle irca edilir. Bu durumda ulaşılmak istenen sonucun çelişği doğru olmuş olur. (Ulaşılan sonuç) küçük öncülünden daha geneldir. Yanlış olan büyük öncülü sonuç olarak verir.

Dördüncü Şekil: Geçerli sonuç veren beş modu vardır. **Birincisi:** 'Her B, C'dir; her A, B'dir; o halde bazı C'ler A'dır.' **İkincisi:** 'Her B, C'dir; bazı A'lar B'dir; o halde bazı C'ler A'dır.' **Üçüncüsü:** 'Hiçbir B, C değildir; her A, B'dir; o halde hiçbir C, A değildir.'⁶⁵ Bu üç modun birinci şekle ircası, küçük öncül ve sonucun düz döndürülmeleriyle olur. **Dördüncüsü:** 'Her B, C'dir; hiçbir A, B değildir; o halde bazı C'ler⁶⁶ A değildir.' **Beşincisi:** 'Bazı B'ler C'dir; hiçbir A, B değildir; o halde; bazı C'ler⁶⁷ A değildir.'

⁶⁴ Metinde zikredilen öncül; 'her B, A değildir (leyse küllü B, A)' şeklindedir. Muhtemeldir ki burada bir yazım hatası vardır.

⁶⁵ 10 a.

⁶⁶ Metinde geçen öncül; 'her C, A değildir (leyse küllü C, A)' şeklindedir. İhtimaldir ki burada da bir yazım hatası söz konusudur.

⁶⁷ Metindeki ifade; 'her C, A değildir (leyse küllü C, A)' şeklindedir. Burada da bir yazım hatası söz konusu olabilir.

Bu son iki modun birinci şekle ircası iki öncülün döndürülmesi suretiyle olur.

Modal Kıyaslar⁶⁸: Birinci şekil: Bu şekilde küçük öncül, mümkine-i âmme ya da hâsse, (büyük öncül de) zarure olursa sonuç zarure olur. Çünkü küçük terimin varlığı orta terimin varlığına bağlı olduğunda, büyük terim orta terim için zarure olur. Bu takdir üzere zarure olmayan, hal-i hazırda zarureye dönüşür. (Küçük öncül) mümkine-i hâsse veya onun kapsamı altında yer alan öncülle bir araya gelirse bilindiği gibi sonuç mümkine-i hasse olur. (Küçük öncül) geri kalan (modal önermelerden) biriyle bir araya gelirse sonuç mümkine-i amme olur ki bu açık bir durumdur. Küçük öncül mümkine-i mutavassıta olup diğer öncül zarure ise sonuç zarure olur. Eğer (küçük öncül bu durumda) mümkine-i hasse ve bunun kapsamı altında olan bir öncülle birlikte bulunursa, sonuç mümkine-i hasse olur. (Küçük öncül) meşruta-i amme ile birlikte bulunursa sonuç mümkine-i mutavassıta olur. Bunun sebebi mümkine ve zarure modalitelerinin (böyle bir durumda) düşmesidir. (Küçük öncül) daime ve örfiyye-i amme ile birlikte bulunursa sonuç mümkine-i mutavassıta olur. Geri kalan modal önermelerle birlikte bulunursa sonuç mümkine-i amme olur ki bu açık bir durumdur. Fiiliyye olan küçük öncüller, zarure, daime, mutlaka, vücûdiyye, mümkine-i amme ve hasse ile birlikte bulunursa, açık sonuç veren büyük öncül gibi sonuç verir. (Küçük öncül) mutlaka-i mutavassıta ile birlikte bulunursa sonuç mutlaka-i amme olur. (Küçük öncül) mümkine-i mutavassıta ile birlikte bulunursa sonuç mümkine-i amme olur ki bu bizim için açık bir durumdur.

Modal olan dört büyük öncülün, dokuz küçük öncülle birlikte bulunması durumu için şöyle deriz: Büyük öncül meşruta-i âmme olup küçük (öncül) zarure, daime ve örfiyye-i âmme olursa sonuç küçük öncül cinsinden olur. (Büyük öncül) iki meşruteden biri ile birleşirse sonuç büyük öncül cinsinden olur. (Büyük öncül) örfiyye-i hasse ile birlikte bulunursa örfiyye-i amme; mutlaka-i amme ve vücûdiyye ile birlikte bulunursa sonuç mutlaka-i amme olur. (Büyük öncül) mutlaka-i mutavassıta ile birlikte bulunursa sonuç büyük ve küçük cinsinden meşruta-i hasse

⁶⁸ Arapça yazılan mantık kitaplarında modal kıyaslara karşılık olarak 'el-muhtelîât' ifadesi kullanılır. Ebherî, burada 'ihtilâtu'l-qadâyâ' ifadesini kullanmıştır; ancak kast ettiği şey, modal kıyalar olduğu için bu şekilde çevirmeyi uygun gördük.

olur. (Büyük öncül) zarure ve örfiye ile birlikte bulunursa bunlardan doğru bir kıyas kurulamaz. Çünkü öncüller arasında ayrılık (inatlaşma) söz konusudur. (Büyük öncül) iki hâsse ile birlikte bulunursa sonuç küçük öncül cinsinden olur. (Büyük öncül) meşruta-i âmme ile birlikte bulunursa sonuç büyük öncül cinsinden olur. (Büyük öncül) örfiye-i âmme ile birlikte bulunursa sonuç örfiye-i hâsse olur. Büyük öncül üç mutlaka ile birlikte bulunursa sonuç vücudiyye olur. Büyük öncül örfiye-i amme olur, (diğer öncül) zarure ve daime ise sonuç daime olur. (Büyük öncül) iki meşruta, iki vaktiyye ve mutlaka-i mutavassıta ile birlikte bulunursa sonuç küçük öncül cinsinden olur. (Büyük öncül) mutlaka-i amme ve vücudiyye ile birlikte bulunursa sonuç mutlaka-i amme olur. Büyük öncül münteshire-i hâsse olup zarure ve daime ile birlikte bulunursa bunlardan doğru bir kıyas yapılamaz, çünkü öncüller birbirinden ayrılmıştır. İki meşrute ve iki örfiye ile birlikte bulunursa sonuç örfiye-i hasse olur.⁶⁹ Büyük öncül mutlaka olan öncüllerle birlikte bulunursa sonuç vücudiyye olur. Bunların hepsinin nasıl sonuç verdiği açıktır. Bu konuya başka şeyler de eklenir; ancak biz onları diğer konuları⁷⁰ anlatırken zikretmiştik. Geri kalan şekillerden elde edilecek modal kıyasların açık bir biçimde nasıl kurulacağı birinci şekilden hareketle anlaşılabilir.

Bitişik Şartlı Önermelerden Oluşan Kesin Kıyaslar: Bu tür kıyaslarda orta terim, küçük öncülün talisinde, büyük öncülün de mukaddeminde yer alırsa bu birinci şekil olur. Örnek:

Her ne zaman A, B ise C, *D*'dir⁷¹

Her ne zaman C, *D* ise H, *Z*'dir

O halde her ne zaman A, B ise H, *Z*'dir.

Orta terim her iki öncülün de talisinde bulunursa bu ikinci şekildir.

Örnek:

Her ne zaman A, B ise C, *D*'dir

H, Z ise kesinlikle C, *D* değildir

O halde A, B ise kesinlikle H, Z değildir.

Orta terim her iki öncülün de mukaddeminde yer alırsa bu üçüncü şekildir. Örnek:

⁶⁹ 10 b.

⁷⁰ Müellifin burada kast ettiği modal önermeler bahsi olsa gerektir.

⁷¹ Orta terim konumundaki harfler italik yazılmıştır.

Her ne zaman C, D ise A, B 'dir

Her ne zaman C, D ise H, Z 'dir

O halde A, B ise H, Z olabilir.

Orta terim küçük öncülün mukaddeminde, büyük öncülün de talisinde bulunursa bu da dördüncü şekildir. Örnek:

Her ne zaman C, D ise A, B 'dir

Her ne zaman H, Z ise C, D 'dir

O halde; A, B ise H, Z olabilir.

Bu şekillerin geçerli sonuç veren modlarının sayısı yüklemli kesin kıyaslardaki kadardır.

Yüklemli ve Bitişik Şartlı Önermelerden Oluşan Kesin Kıyalar:

Orta terim, bitişik şartlı öncülün talisinin yüklemi, yüklemli öncülünde konusu olursa bu birinci şekildir. Örnek:

Eğer A, B ise her C, D 'dir

Her D, H 'dir

O halde A, B ise C, H 'dir.

Orta terim bitişik şartlı talisinde ve yüklemli öncülde yüklem ise bu da ikinci şekildir. Örnek:

A, B ise her C, D 'dir

Hiçbir H, D değildir

O halde A, B ise hiçbir C, H değildir.

Orta terim bitişik şartlı talisinde ve yüklemli öncülde konu ise bu da üçüncü şekildir. Örnek:

A, B ise her D, C 'dir

Her D, H 'dir

O halde A, B ise bazı C, H 'dir

Eğer orta terim bitişik şartlı talisinde konu, yüklemli öncülde yüklem olursa bu da dördüncü şekildir. Örnek:

Eğer A, B ise her D, C 'dir

Her H, D 'dir

O halde A, B ise bazı C, H 'dir.

Bu şekillerin geçerli sonuç veren modlarının sayısı, yüklemlilerdeki gibidir. Kıyasta bitişik şartlı öncül önce gelirse şartlı mukaddemi sonuç olur. Eğer talisinin sonuç olması söz konusu olursa bitişik şartlı olan iki telifin de sonuç olması mümkündür.

Ayrık Şartlı Önergelerden Oluşan Kesin Kıyaslar: Bu tür kıyaslar sadece birinci ve ikinci şekilden geçerli sonuç verir. Birinci şekilden geçerli sonuç veren modlar: Birinci mod:

Her B ya C ya da *D*'dir

Her *D* ya H'dir ya da Z

Öyleyse her B ya C'dir ya H'dir ya da Z'dir.

İkincisi:

Her B ya C ya da *D*'dir

Hiçbir *D* ya H değildir ya da Z değildir

Öyleyse her B ya C'dir ya da H ya da Z değildir.

Geri kalan iki mod bunlara kıyas edilerek yapılır.

İkinci şeklin geçerli sonuç veren modları: Birinci mod:

Her B ya C ya da *D*'dir

Hiçbir *A*⁷² ya C değildir ya da *D* değildir

Öyleyse hiçbir B, A değildir; ya da ancak bazı B'ler A'dır

Hiçbir A ya C ya da *D* değildir

Bazı B'ler ya C ya da *D* değildir.

Öyleyse her B ya C ya da *D* olabilir ki bu da hulfür.

İkinci mod:

Hiçbir B ya C ya da *D* değildir

Her A ya C ya da *D*'dir

Öyleyse hiçbir B, A değildir.

Geri kalan iki mod bunlara kıyas edilerek yapılır. Bunların birinci şekle döndürülmesi (açıklanması/beyan) hulf yoluyla olur.

Yüklemli ve Ayrık Şartlı Önergelerden Oluşan Kesin Kıyaslar: Yüklemli olan, büyük öncül yapılırsa bu tür kıyaslar sadece birinci ve ikinci şekilden sonuç verirler.

Birinci şeklin modları: Birinci mod:

Her B ya C ya da *D*'dir

Her *D*, H'dir

Öyleyse her B ya C ya da H'dir.

İkinci mod:

Her B ya C ya da *D*'dir

⁷² 11 a.

Hiçbir D , H değildir

Öyleyse her B ya C 'dir ya da H değildir.

Geri kalan iki mod bunlara kıyas edilerek yapılır.

İkinci şekil: Birinci mod:

Her B ya C ya da D 'dir,

Hiçbir H , D değildir

Öyleyse her B ya C 'dir ya da H değildir. (Bu sonuç büyük öncülün döndürülmüş halidir.) İkinci mod:

Hiçbir B ya C ya da D değildir

Her H , D 'dir

Öyleyse hiçbir B ya C ya da H değildir; ancak bazı B 'ler ya C ya da H 'dir, ve her H , B 'dir; bazı B 'ler ya C ya da D 'dir; öyleyse hiçbir B ya C ya da D olmayabilir ki bu da hultür. Geri kalan iki mod bunlara kıyas edilerek yapılabilir.

Yüklemli öncül, küçük öncül olursa bu durumda sadece birinci ve üçüncü şekilden geçerli sonuç elde edilir. Birinci şeklin modları: Birinci mod:

Her B , C 'dir

Her C ya D ya da H 'dir

Öyleyse her B ya D ya da H 'dir.

İkinci mod:

Her B , C 'dir

Hiçbir C ya D değildir ya da H değildir

Öyleyse hiçbir B ya D değildir ya da H değildir.

Geri kalan iki modu buna kıyas et.

Üçüncü şeklin modları:

Birinci mod:

Her C , B 'dir

Her C ya D ya da H 'dir

Öyleyse bazı B 'ler ya D ya da H 'dir. Bu sonuca küçük öncülün düz döndürülmesiyle ulaşılmıştır. İkinci mod:

Her C , B 'dir

Hiçbir C ya D değildir ya da H değildir

Öyleyse bazı B 'ler ya D değildir ya da H değildir.

Geri kalan modları buna kıyas et. Bu şekilden dört modun açıklanması (birinci şekle ircası) şöyledir: Tümel olan büyük öncül döndürülerek küçük öncül yapılır. Diğer iki mod ise hulf yoluyla birinci şekle irca edilir.

Bitişik Şartlı ve Ayrık Şartlı Önermelerden Oluşan Kesin Kıyaslar: Bu tür kıyaslar ancak birinci ve üçüncü şekilden geçerli sonuç verirler. Sonuç bitişik şartlıdır ve onun mukaddemi kıyasta zikredilen bitişik şartlının mukaddemidir; talisi de bitişik ve ayrık şartlı öncülünün bir araya gelmesinden müteşekkildir. Birinci şekle örnek:

A, B ise her *D*, *C*'dir

Her *D* ya *H* ya da *Z*'dir

Öyleyse A, B ise her *C* ya *H*'dir ya da *Z*'dir.

Geri kalan modları buna kıyas et.

Üçüncü şeklin modlarına örnek:

A, B ise her *C*, *D*'dir

Her *D* ya *H* ya da *Z*'dir

Öyleyse A, B ise bazı *C*'ler ya *H* ya da *Z*'dir.

Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar: Bu tür kıyaslarda konu ya bitişik şartlı⁷³ ya da ya da ayrık şartlıdır. Eğer bitişik şartlı ise mukaddemin aynısı seçilir (istisna edilir), talinin aynısı ise sonuç olur. Örneğin; 'eğer bu insan ise canlıdır; (fakat) bu insandır; o halde bu canlıdır.' Talinin çelişigi istisna edilirse mukaddemi sonuç olarak verir. Örneğin; 'bu insan ise canlıdır; lakin bu canlı değildir; o halde bu insan değildir.' Mukaddemin çelişiginin istisna edilip talinin aynısının alınması ise talinin mukaddemden daha genel olması ihtimali nedeniyle sonuç vermez.

(Konu) ayrık şartlı olursa bu, ya hakikiyye olur ya da olmaz. Hakikiyye ise ve o da iki parçadan oluşmuş ise bu iki parçadan herhangi birinin aynısı istisna edilirse diğerlerinin çelişigi sonuç olur. Bu iki parçadan herhangi birinin çelişigi istisna edilirse diğerleri sonuç olur. Örneğin; 'bu sayı ya çifttir ya da tektir; lakin bu sayı çifttir; öyleyse bu sayı tek değildir.' Şayet biz, 'o çift değildir' deseydik sonuç, 'o halde tektir' olacaktı. (Yok eğer hakikiyye olup da) ikiden çok parçadan oluşmuşsa, parçalardan herhangi birinin aynısı istisna edilir ve geri kalanların çelişigi

⁷³ 11 b.

sonuç olur. Parçalardan herhangi birinin çelişği istisna edilirse, geri kalanlardan oluşan ayrık şartlı öncül sonuç olur. Örneğin; 'bu sayı (diğerinden) ya fazladır ya eksiktir ya da (ona) eşittir; fakat bu sayı (diğerinden) fazladır; öyleyse bu sayı (diğerinden) eksik değildir ve ona eşit değildir.' Şayet biz, bu sayı diğerinden fazla değildir, deseydik bu durumda ya diğerinden eksik ya da ona eşit olacaktı.

(Ayrık şartlı öncülün konusu) şayet hakikiye olmazsa, maniatü'l-cem olabilir. Bu durumda ona iki parça ekleyip herhangi birinin aynısını istisna ettiğimizde, diğerlerinin çelişği sonuç olur. Örneğin; 'bu şey ya siyahtır ya da beyazdır; fakat o siyahtır; öyleyse o beyaz değildir.' Bunun çelişği istisna edilirse, bu durumda manitü'l-hulu olması söz konusu olabileceğinden buradan sonuç çıkmaz. Bu tür kıyaslara ikiden fazla parça ekleyip bu parçalardan herhangi birinin aynısını istisna ettiğimizde, geri kalan parçaların çelişği sonuç olur. Örnek: 'Bu şey ya canlıdır ya bitkidir ya da cansızdır; fakat o canlıdır; öyleyse o bitki değildir ve cansız değildir.'

(Ayrık şartlı öncülün konusu) şayet hakikiye olmazsa, maniatü'l-hulu olabilir. Bu durumda onun çelişği istisna edilir ve (hakikiye olmayan) öncülün aynısı sonuç olur. Örneğin; 'bu şey ya beyaz değildir ya da siyah değildir; fakat bu şey siyahtır; öyleyse bu şey beyaz değildir.' Öncüllerin aynısı istisna edilirse, öncüldeki her iki parçanın birlikte doğru olabilme imkanı söz konusu olacağından buradan sonuç çıkmaz.

(Kıyasın Değeri)

Bil ki kıyas, iki öncülünün doğru olmasıyla sonucun da doğru olması şeklinde kurulabilir. Örneğin; 'her cisim bileşiktir; her bileşik mümkündür; öyleyse her cisim mümkündür.' Yine bir kıyas, öncüllerinin yanlış olması sebebiyle sonucun da yanlış olması şeklinde kurulabilir. Örneğin; 'her canlı insandır; her insan düşünendir,' öncüllerinin doğru olduğu kabul edildiğinde bunlardan hareketle; öyleyse her canlı düşünendir,' sonucu da doğru olur. Ancak bu (sonuç içerik bakımından) yanlıştır, çünkü iki öncül de doğru değildir. Bu kullanım hultür ki o, çelişğinin yanlış olduğunun ortaya konularak ulaşılmak istenen sonucu ispat etmektir.

5. Beşinci Beyan: Burhan ve Ona Muhalif Deliller

Burhan, kesin (yakîn) sonuç elde etmek için kesin öncüllerden oluşan kıyastır. Bu öncüller ister zorunlu (vacip) olduğu kabul edilen;⁷⁴ isterse de kendi zatında kesinliği açık olan (bir önerme) olsun fark etmez. Zorunlu kabul edilen öncüller şunlardır: *Evveliyyat*, *müşahadat*, *mücerrebat*, *hadsiiyyat*, *mütevatirat* ve *kıyasları kendileri ile birlikte olanlar*.

a. *Evveliyyat*: Aklın, zati olarak yöneldiği önermelerdir. Aklın gözleme ve başka bir araca ihtiyaç duymadan bir parçasını bildiğinde zorunlu olarak diğer parçasını da o surette bildiği önermelerdir. Örneğin; 'bir, ikinin yarısıdır' ve 'bütün parçalarından büyüktür,' gibi.

b. *Müşahadat*: Aklın kendisi üzerine açık (zahiri) ya da gizli (batnî), güçlü bir gözleme dayanarak hüküm verdiği önermelerdir. Örneğin; 'güneş aydınlatıcıdır' ve 'biz korku ve kızgınlık sahibiyiz,' gibi.

c. *Mücerrebat*: Kendilerindeki hükmün dayanağının, tekrar eden bir çok gözlem olduğu önermelerdir. (Bunda) nefsin, o durumun ittifakla her zaman öyle meydana geldiğinden emin olması gerekir. Örneğin; 'oduna vurmak acı verir.' (Bu çıkarım) böyle olması sebebiyle kıyas kuvvetindedir. Şayet bu durum çoğunlukla rastlantı ürünü ortaya çıksaydı tali geçersiz olurdu. Bu sebepten dolayı (aynı şekilde) mukaddem de geçersiz olurdu.

d. *Hadsiiyyat*: Kendilerindeki hükmün kaynağının, nefiste şüpheyi ortadan kaldıran kuvvetli bir sezgi olduğu önermelerdir. Örneğin; 'ay ışığını güneşten alır.' Çünkü ay güneşe yaklaşıp uzaklaştığında yaydığı ışığın şeklinde değişme olur. Bu tür kesin bilgilerin bazen tekrara gerek kalmaksızın bir anda ortaya çıktığı da olur.

e. *Mütevatirat*: Nefsin, kendisiyle bir çok tanıklığa (şehadete) dayanarak kesin hüküm verdiği önermelerdir. (Bir kimse) onu bildikten sonra (o şeyin bilinmesi) o kimse için imkânsız olmaktan çıkar ve o bilgi uzlaşımalsal olarak güvenilir olur. Örneğin, Mekke'nin ve Hz. Muhammed (a.s.)'in varlığı böyledir. Kesinlik için tanıklıkların sayısı sınırlandırılmaz ancak çoğunluğun tanıklığının olmadığı yerde kesin delil elde edilemez.

f. *Kıyasları Kendileriyle Beraber Olanlar*: Aklın, kendisiyle zihinde hazır olan bir vasıttan hareketle hüküm verdiği önermelerdir.

⁷⁴ 12 a.

Örneğin; eşit olarak ikiye bölünebilmesi sebebiyle, 'dört sayısı çifttir,' gibi.

Tecrübe, sezgi (hads) ve tevatür kesin bilginin birer çeşidi olmalarına rağmen, kendileriyle bir sonuç elde etme yönünden diğerleriyle aynı kesinlikte deliller değildir.

(Beş Sanat)

1. Burhan

Burhan ya 'limmî'dir ya da 'innî'dir.

a. Burhan-ı Limmî: Bunlarda orta terim, sonucun iki parçasının, zihinde ve dış dünyada bir araya gelme sebebidir. (O sonucun) niçin öyle olduğu zihinde ve hâlihazırda verilmiş bir hükümdür. Örneğin; 'kömür ateşte tutuşan şeydir; ateşte tutuşan her şey yanıcıdır; öyleyse kömür yanıcıdır.'

b. Burhan-ı İnnî: Bunda orta terim, tasdikini yalnızca zihindeki sebebidir. Sadece zihinde hüküm verilir; onun hali hazırda niçin öyle olduğu açıklanmaz. Örneğin: 'kömür yanıcıdır; ateşe dokunan her şey yanıcıdır; öyleyse kömür ateşe dokunuyor.'

Burhan-ı limmîde orta terimin mutlak olarak büyük terimin sebebi olması şart değildir. Aksine, orta terimin, büyük terimin varlığı için küçük terimin sebebi olması gerekir. Ancak 'her insan canlıdır; her canlı cisimdir; (öyleyse her insan cisimdir)' çıkarımı⁷⁵ burhan-ı limmî olur.

Burhanî olmayan kıyaslar; cedel, hitabet, şiir, muğalatadır.

2. Cedel: Meşhur (meşhurat) ya da ilzâm ifade eden (ilzamiyye) önermelerden oluşur.

a. Meşhurat: Bir ülke halkının üzerinde ittifak etmesi sebebiyle nefsin kabul ettiği önermelerdir. Akıl onu zati olarak kuvvetli şekilde doğru bulmasa bile âdeten üzerinde ittifak edilmiş olduğu için öylece kabul eder. Örneğin; 'adalet güzeldir, zulüm çirkindir,' 'şayet insanın kaderi (kıymeti) bir anda yaratılmış olsaydı bunun ötesindeki şeyleri kavrayamaz; akıl da onlar hakkında hüküm veremezdi.' Bu şekilde kurulan kıyaslar, *iknâi* (ikna edici) olarak isimlendirilir. (Meşhur öncüllerden oluşan cedelin) amacı, burhan derecesine yakın ama ona ulaşamamış kimse için hakikatin ikrar edilmesidir.

⁷⁵ 12 b.

b. İlzâmiyye (Bir tartışmada) rakipten alınan ve üzerine bir anda hüküm oluşturulan önermelerdir. Bu tür öncüllerden olaşan kıyasa, *mutlak cedel* denir.

3. Hitabet: Makbul (makbulat) ya da zannî (maznunat) önermelerden oluşur.

a. Makbulat: Zannı isabetli (güzel) olması sebebiyle (zannına itibar edilen birinden) alınan önermelerdir.

b. Maznûnat: Nefsin kendisiyle zanna dayanarak hüküm verdiği önermelerdir. Zan, bir şey hakkında, çelişğinin de doğru olma imkânı bulunmakla birlikte hüküm vermektir. Hitabete dayalı kıyas, kesin bilgiye ulaşmada aşırı derecede kusur sahibi olanları gerçeğe yaklaştırmak ya da yanlış olandan nefret ettirmek için kullanılır.

4. Şiir: Hayale dayalı (muhayyemat) olan önermelerden oluşur. Bunlar, ruhta daralma ya da genişleme hissi uyandırarak ona tesir eden, doğru ya da yanlış olabilen önermelerdir. Örneğın 'içki akıcı bir yakuttur.' Böyle bir önerme nefiste (içkiye karşı) bir ilgi oluşturur. Başka bir örnek şudur: 'Bal iğrenç bir kustumuktur.' Bu önerme ise (bala karşı) nefiste bir nefret uyandırır ve insanların çoğuşu bu bilgiyi ileri sürerek baldan nefret ederler. Kıyas yapanlar bu ve buna bezer önermeleri gerçek delillendirmelerde kullanmazlar. Bu tür çıkarımlar ancak şiirde ve vaazda, kıyas dışı delillendirmeler olarak kullanılır.

5. Muğalata: Bunlar bozuk (fâsit) teliflerdir. Onlardaki bozukluk ya madde (içerik) ya da suret (form) yönündendir. Yoksa her iki taraf da doğru olsa (kurulacak) kıyas da doğru olurdu.

(Bir çıkarımda) hata (ğalat) onun ya maddesi ya da sureti açısından olur.

a. (Kıyasın) Maddesi Açısından Ortaya Çıkan Hatalar

Bir lafız (aynı anlama gelen) başka bir lafızla değiştirilerek ulaşılma istenen sonuç öncül kılınır. Örneğın; 'her *insan* beşerdir, her *beşer* düşünendir.' Burada büyük öncül ve ulaşılma istenen sonuç aynı şeydir. Bu tür çıkarımlar, 'ulaşılma isteneni delil yerine alma' olarak isimlendirilir. Öncüller bizatihi yanlıştır ancak doğruya benzeyen bir yapıdadırlar. Kıyasın maddesi açısından ortaya çıkan hatalar onun ya lafzı ya da anlamından kaynaklanır.

1. a) Lafız benzerliği (sebebiyle ortaya çıkan hata, bir çıkarımda) iki anlama gelen ortak bir lafız kullanılmasından ileri gelir. Örneğin; ‘vacip (zorunlu) ya mümkünü’l-vücut veya gayrı mümkünü’l-vücuddur; her mümkünü’l-vücut mümkünü’l-ademdir; öyleyse vacip ya gayr-ı mümkünü’l-vücut ya da mümkünü’l-ademdir; ve her gayr-ı mümkünü’l-vücut mümtenidir; öyleyse vacip ya mümkünü’l-ademdir ya da mümtenidir.’ Buradaki hata ortak lafız kullanmaktan ileri gelmiştir. Çünkü ‘imkan’ kavramıyla kast edilen ‘genel imkan’ ise bu manada vacip, mümkün olmuş olur. Fakat imkanın bu manası onun ‘mümkünü’l-adem’ olmasını gerektirmez. İmkandan kasıt onun sadece ‘özel imkan’ olması ise bu durumda vacip bu anlamdaki bir mümkün değildir. Ancak bu manada mümkün olmayanın, mümteni olması söz konusu değildir. Aksine o ya vaciptir ya da mümtenidir.

b) (Lafız yönünden meydana gelen hatalardan biri de öncüllerde) mecazi bir lafız kullanılması sebebiyle gerçekleşir. Örneğin bir kimse, ‘arz (genişlik), yüzey (sath) üzerinde yükselir (artar)⁷⁶’ demekle; ‘yüzey geniştir,’ demiş olur.

2. a) Manalardaki benzerlik sebebiyle oluşan hatalar ayrıntılı bir terkipten kaynaklanabilir. Örneğin her kim, ‘Zeyd şairdir ve Zeyd iyidir,’ ifadesini duysa, ‘Zeyd iyi bir şairdir’ hükmüne varır.

b) Bu tür hatalar birleşik ifadenin parçalarına ayrılmasından da ileri gelebilir. Örneğin; ‘İnsan ruh ve bedenden oluşur,’ önermesini duyan kimsenin, (insan) ‘sadece (tek başına) ruhtan oluşur’ veya ‘sadece bedenden oluşur’ şeklinde bir hükme varması böyledir.

c) Vehme dayalı öncüller sebebiyle de kıyasta hata ortaya çıkabilir. Örneğin, ‘mevcut olan her şey bir yödedir,’ hükmüne dayanarak; ‘bir yönde olan her şey mevcuttur’ sonucuna ulaşmak böyledir.

d) Bir şey için zorunlu olanın yerine zannî olanın alınması da hatadır. Örneğin; ‘cisim yer kaplar,’ ifadesinden hareketle, ‘yer kaplama cismin kendisidir,’ denilmesi böyledir.

e) İlineksel (arazî) olanı özsel (zatî) olanın yerine koymak. Örneğin, ‘‘Yol alan gemideki direk hareketlidir; hareket eden her şey olduğu yerde

⁷⁶ “El-ard-ü zâyidün ale’s-sath”

durmaz; öyleyse onun her parçası (da sabit olarak durmaz)' diyen kimsenin çıkarımı bu türdendir.

f) Bir şeyle birlikte olanı, birlikte olduğu şey yerine koymak. Örneğin; 'babalık çocuğu olmakla gerçekleşir, çocukluk da babası olmakla vaki olur,' demek böyledir. Bu ikisinden her biri (babalık ve çocukluk) diğerine bağlıdır. Aksi taktirde bunlardan söz edilemez. Bağımlı olma ancak bir şey için birlikte olma anlamındadır; aksine bir şeyle birlikte olan anlamında değildir. Eğer bağlı olma bu iki durumdan biri için söz konusu olsa bile (yine de) onları düşünmek söz konusu olmaz. Çünkü bunlar ancak biri diğeriyle birlikte düşünülebilir ve ikisi birlikte meydana gelir.

g) Bu tür hatalardan biri de devr olmayanı devr (kabul) etmektir. Örneğin; 'tavuk yumurtadan, yumurta da tavuktan çıkar,' demek böyledir. Buradaki hata, her yumurtanın tavuktan ve bu yumurtanın da tavuktan bağımsız olarak ayrı bir yumurtadan çıkmış (olmasının düşünülmesidir.)

h) (Mana yanlışlarından) bir diğeri de bil-kuvve olanı bilfiil olan yerine almaktır. Örneğin; 'cisim sonsuz bir şekilde bölünmeye elverişliyse (cisim) sonsuz değildir,' diyenin sözünde olduğu gibi. Buradaki hata iki tarafın belirli bir sınırla sınırlandırılmış olmasıdır.

ı) Yokluğa varlık hükmü vermek de hatadır. Örnek: 'Bütün hareketler sonsuz ise ya çift yönlüdürler (şef'an) ya da tek yönlüdürler (vitran).'⁷⁷ Buradaki hata, (ifade edilen şekilde var) olmayan hareketlerin, bahsedilen şeyin teker teker bütününe kapsadığını zannetmekten ileri gelmiştir.

i) Yokluğu, varlığın karşıtı ve gizli olanın zıttı; kötülüğü iyiliğin zıttı ve karanlığı da aydınlığın zıttı olarak almak. 'Kötülüğün kaynağının iyiliğin kaynağından farklı olması gerekir' demek böyledir. ...karanlığı kılmak da böyledir.

j) Yokluğu ve varlığı konudaki olumluluk ve olumsuzluk yerine almaktan kaynaklanan hatalar da vardır. Örneğin; 'ruh (nefs) ya aleme bitişiktir ya da ondan ayrıdır,' demek böyledir. Bu hatalı bir hükümdür, çünkü bu iki parçadan olumlu ve olumsuz bir şey çıkmaz. İki parçanın

⁷⁷ 13 b.

birleştiğini söylemekle; konuda ayrılığın söz konusu olup bitişmenin de yok olduğunu bilemeyiz.

k) Zihinsel suretleri gerçek olanla (ayanda/dış dünyada) bir tutmaktan kaynaklanan hatalar. Örneğin; 'varlık mahiyetin sıfatıdır; varlığın mahiyete nispet edilmesi dış dünyada da aynı şekilde gerçekleşir.' Bu iki ifade, varlığın mahiyete nispet edilmesi, onun sıfatına nispet edilmesidir, demeyi gerekli kılar. Bunun sonucu ise, 'varlık vardır' olur. Böylece bu durum sonsuza kadar gider. (Buradan hareketle bir kimse), bir şey dış dünyada imkansız (mümteni) ise onun imkansızlığı dış dünyada gerçekleşir hükmünü verebilir.

l) Meşhur olan bir bilgiyi ilksel (evveli/ a priori) kabul etmek. Örnek: 'Bâri-i Teâla bir şeyden acizse bu ezeli bir noksanlıktır.' Bu söz ilksel değildir aksine bunun kesin delile (burhan) ihtiyacı vardır. Bu bilginin yaygın (meşhur) olması sorunludur.

m) Sayısal bütünlüğü yekûnsal bütünün yerine almak. Örneğin; '(tek tek) her hareket yaratılmıştır, bütün hareketler yaratılmıştır, veya bunun tersidir' denildiğinde durum budur.

n) Bazı nicelik edatlarını önermenin gerçek parçası yapmak hatadır. Örneğin; 'bazı insanlar siyahtır' sözünden hareketle 'insanların bazıları siyahtır, yani onun bir kısmı' demek hatadır.

o) Olumsuz modları (cihet) olumsuz sıfat yerine almaktan kaynaklanan hatalar. Örneğin; 'her insanın katip olması zorunlu değildir, öyleyse zorunlu olarak her insan katip değildir, veya bunun tersidir,' diyenin bu sözünde olduğu gibi. İşte bunlar kıyasın maddesi (içeriği) açısından oluşan hatalardır.

b. Kıyasın Formu (Sureti) Açısından Oluşan Hatalar

1) Büyük öncülün bütünü göstermeyecek şekilde alınması. Örneğin; 'insan o dur ki canlıdır;⁷⁸ canlı cinstir; öyleyse, insan cinstir.'

2) Küçük öncülün bütünü göstermeyecek şekilde alınması. Örneğin; 'insan o dur ki gülücüdür; her gülen şaşkındır; öyleyse insan şaşkındır'.

3) Orta terimin bütün kaplamıyla alınmaması. Örneğin; 'insanın saçı vardır; her saç büyür; 'öyleyse her insan büyür.' Bunların geçerli

⁷⁸ 'El-insanü hüve hayvânün.'

sonuç veren her hangi bir modu olmadığı gibi tümevarım ve analogi gibi geçerli sonuç veren kıyas da değildirler.

Tümevarım (İstikrâ): Tikel varlıklardan hareketle tümel üzerine hüküm vermedir. Örnek: 'İnsanlar, hayvanlar, kuşlar (ağızlarında bir şey) çiğnediklerinde alt çenelerini hareket ettirirler; öyleyse bütün canlılar bir şey çiğnediklerinde alt çenelerini hareket ettirirler.'⁷⁹

Analoji (Temsil): Tikel varlıklardan hareketle başka tikeller üzerine verilen hükümdür. Örneğin; 'alem (felek) birleşiktir; bina da birleşiktir; bina sonradan yaratılmıştır; öyleyse alem de sonradan yaratılmıştır.'

Tümevarımı, seçmeli kıyas formuna dönüştürmek mümkündür. Örneğin; 'insan, hayvan, kuş çiğnerken alt çenelerini hareket ettiriyorlarsa bütün canlılar çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler.' Burada mukaddem doğrudur ancak tali (doğru olmadığı halde) onun gibi kabul edilmektedir.

Analoji, kendisinden iki kıyas elde etme imkânı olması sebebiyle (seçmeli kıyas formuna) dönüştürülebilir. Örneğin; 'bina sonradan yaratılmışsa her bileşik sonradan yaratılmıştır; lakin bina sonradan yaratılmıştır; öyleyse her bileşik sonradan yaratılmıştır.' Daha sonra şöyle denir: 'Alem birleşiktir; her bileşik sonradan yaratılmıştır; öyleyse alem sonradan yaratılmıştır.' Bu çıkarımda şartlı öncüller yüklemli olarak alınmıştır. Bir kimse örneğin; 'bu, canlı olma takdiri üzerine canlıdır; -bu öncül vaki olan her işi içerir- bu takdir üzere nefsi emirde canlı olmayan hiçbir şey canlı değildir,' öncüllerini esas alarak; 'öyleyse bu şey nefsi emirde canlıdır,' sonucu çıkarır. Burada iki şartlı öncül de yüklemli olarak alınmıştır. Çünkü birincisi; 'gerçekleşen bütün durumlar için her ne zaman bu şey canlı ise bu şey canlıdır' manasına gelir. İkincisi ise; gerçekleşen bütün durumlar için her ne zaman bu şey canlı ise hali hazırda canlı olmayan hiçbir şey canlı değildir,' anlamına gelir ki buradan yüklemli bir sonuca ulaşamaz. Çünkü o, iki şartlı öncülde oluşan bir kesin kıyastır ve üçüncü şekildedir. Bu şekilde tekrar edilen parça iki şartlı öncülün mukaddemidir ve sonuç da şartlıdır. Örneğin; 'şayet bu canlı ise hali hazırda canlı olmayan hiçbir şey canlı değildir.'

⁷⁹ 14 a.

Allah'ın yardımı ve h sn  tevfikeyle mantık bölümü tamamlandı. Salat ve selam Muhammed (a.s.) ve ailesi üzerine olsun. Hamd, alemlerin Rabbi olan Allah'adır.⁸⁰

⁸⁰ 14 b.

İSLÂM HUKUK TARİHİNDEKİ ÂKİLE BUGÜNÜN SİGORTASI MIDIR?

Hadi SAĞLAM*

ÖZET

İslâm hukuk tarihinde günümüz sigorta sistemiyle benzerlik gösteren "*âkile müessesesinin*" ne olduğu hep merak konusu olmuştur. Acaba bu müessese naslar doğrultusunda *kusursuz sorumluluğun* organize edildiği bir sosyal müessese midir? Bu disiplin, bugünün müessesesi olan sigortanın alt yapısını mı oluşturmaktadır yoksa ilk dönemlerde bu kurumsal organizasyon "*âkile*" kavramı ile ifade edilirken günümüzde bu *organizasyon "sigorta"* kavramıyla mı ifade edilmiştir? Bu makalemizde klasik dönem sigortası olarak bilinen *âkile müessesesinin*, İslâm hukuk tarihi açısından ele alınıp günümüz sigorta sistemi ile mukayesesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Âkile, Sigorta, Âkile Müessesesi, Sorumluluk, Sosyal Güvenlik.*

IS ÂKİLE OF THE ISLAMIC LAW HISTORY TODAY'S "INSURANCE"?

ABSTRACT

In the history of Islamic law, the meaning of "*Âkile institution*" -which has many similarities with today's insurance system- has always been wondered. Whether this institution is a social structure through which *perfect responsibility* is organized in line with the Nasses (*Qur'anic Text*)? Does this discipline constitute the background for today's 'insurance'; or is '*âkile*' of the old times simply today's '*insurance*'? This paper discusses the '*âkile*' institution known as the insurance of the classical period in the context of the history of Islamic law and compare it with today's insurance system.

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hsaglam@erzincan.edu.tr)

I. GİRİŞ

Âkile sözcüğü, diyet ödemek anlamına gelen "*akl*" mastarından ismi fâil olup diyeti ödemeyi üstlenen kimse veya kimseler demektir. Diğer bir ifade ile âkile, kasıt unsuru bulunmayan taksirli bir öldürme veya yaralama hâdisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğunun genel adıdır.¹ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere âkile, insanın yaşama hakkı ve vücut bütünlüğüne yönelik zararların tazmini için kurulan bir müessesedir.

Peygamberimiz (sav)'den önceki Mekke halkı, "*âkile*" adı verilen "*kâbileler*" şeklindeki gruplardan oluşuyordu. Medine'de kurulan devletin esası da bu "*âkile sistemine*" dayanmaktaydı. Zira Medine sözleşmesinde, sosyal sigortanın ilk izleri sayılabilecek *(öldürme veya yaralama halinde öldürülenin ailesine verilecek olan kan bedeli, harp esirlerinin kurtarılması için ödenecek olan fidye, ağır mâlî mesuliyetler altında bulunan mü-*

¹Kelimenin kökü "*bir şeye engel olmak, kontrol altına almak, bir şeyi bir yere bağlamak*" anlamlarına gelmektedir. İslâm öncesi Arap toplumunda ölüm halinde ödenen tazminatı ifade etmek için "*diyet*" tabiriyle birlikte "*akl*" tabiri de kullanılmıştır. Diyete "*akl*" (*çoğulu ukûl*) veya ma'kûle (*çoğulu meâkûl*), diyeti ödemede bulunacak kimselere de "*âkile*" denmesi, diyet olarak verilen develerin mağdurun veya velilerinin avlusuna getirilip "*bağlanması*:" yahut diyetin ödenmesiyle diğer tarafın *intikam almasına* "*engel olunması*:" gibi mülahazalara dayandırılmaktadır. *Diyet* ise, halk dilinde kan bedeli, hukukta ise tazminat olarak bilinen ödemenin adıdır. Serahsî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet Ebu el-Mebcut, XXVII, Beyrut 1978, s. 124-126; Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, Bedâiü'-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi', Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty, VII, 255; Merğînânî, Ali . Bekr, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî, IV, Fethu'l-Kadir ile Birlikte, İstanbul 1986, s. 225; İbn Abidin, Muhammed b. Emin, Reddül Muhtâr, VII, Karaman Yayınları, İstanbul 1884, s. 640; Mevsili, Abdullah b. Muhammed, el İhtiyâr li Tali'lil-Muhtâr, İstanbul 1990, V, s. 58; Zühaylî, Vehbe, el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû, Daru'l-Fıkr, VII, Dimeşk 1989, s.322-326; Abdulkâdir Udeh, et-Teşriü'l-cinâi'l-İslâmî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, II, s. 195-200; Bilmen, Ömer Nasuhî, Hukukî İslâmiyye ve İstılahâtı Fıkhıyye Kâmusu, Bilmen Yayınları, İstanbul 1985, III, s. 53; Aktan, Hamza, TDVİA, "*Âkile Md*", II, İstanbul 1989, s. 248; Taf. bkz Okur, Kaşif Hamdi, İslâm Hukukunda Âkile Kurumu ve Sosyal Güvenlik Açısından Değerlendirilmesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003; Erturhan, Sabri, *İslâm Hukukunda Suçla Mücadele Yöntemleri*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 9, 2007, s. 101-142.

minlerin bundan kurtarılması gibi) durumlar tanzim edilmişti.² Bu yönleriyle Medine sözleşmesinin birçok maddelerinde günümüz sigortalarına benzer düzenlemelere rastlamak mümkündür. Medine sözleşmesinin 3 ile 12. maddeleri arasında her bir *kabilenin* adları ayrı ayrı verilerek bunların kendi aralarında ağır mâlî yükümlülükleri, ortaklaşa meydana getirecekleri bir “*fondan*” karşılayacakları belirtilir.³ Buna göre her bir kabile/zümre ve dolayısıyla devlet ortak bir *sosyal güvenliğe* kavuşturulmuş oluyordu. İslâm Medeniyetinin ilk Anayasasında yer alan kabileler arası yardımlaşmayı öngören maddeler bu nitelikteydi.

II. KLASİK DÖNEMDE ÂKİLE MÜESSESESİ VE FONKSİYONLARI

1. Cahiliye Döneminde Âkile

İslâm'dan önce Arap toplumunda, *âkile* adıyla bilinen bir *sosyal yardımlaşma ve dayanışma* anlayışı bulunmaktaydı. Gerçi bu anlayış hukûkî manada sosyal norm niteliğinde değildi. Toplumsal düzeni, örf ve adet kuralları belirliyordu. Bu kuralların müeyyidesi, kabile gücüne dayanıyordu. Bu bağlamda âkile, cemaat niteliğine haiz kandaş toplumlarda görülen kolektif sorumluluk anlayışının özel bir şeklini ifade etmekteydi.

Taksirli eylemler neticesinde meydana gelen ölüm ve cismani zarar hallerinde diyet ve âkile olguları, hukûkî bir mahiyete sahip olmayıp sosyolojik bir gerçekliktir. İslâm öncesi dönemdeki bu kültürel değerlerin İslâmî sosyo-etik değerler sistemine aktarılması, İslâm hukukçularının yaklaşım tarzlarını göstermesi bakımından âkile önemli bir gösterge olsa gerektir. Sonuçta âkile, İslâm hukukunun tesis ettiği değil, içinde bulunduğu toplumun kültürünü düzenlemeye tabi tutarak onayladığı bir müessese haline gelmiştir.

Klan ve kabile halinde yaşayan, yapı itibariyle *kan bağı ve soy örgütlenmesi* üzerine kurulmuş topluluklarda, kolektif sorumluluk esastır.

²Medine Sözleşmesi Md. 3-12 arası. bkz. İbn Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye, Mısır 1936; II, s. 147-148; Talas, Cahit, İctimâi İktisat Dersleri, Ankara 1960, s. 399; Muhammet, Hamidullah, İslâm Peygamberi, (Çev: Salih Tuğ), İstanbul 1980, I, s. 197.

³Taf. bkz. Hamidullah, İslâm Hukuk Etütleri, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 38; Çağatay, Neşet, Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslâm Tarihi, TTKY, Ankara 1993. s. 479-482; Ebu Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, Kitâbu'l-Emvâl, Mısır 1353, s. 202; Hamidullah, İslâm Peygamberi, I, s. 220.

Soy örgütleri, her bir ferdinin yaptığı ihlâlden sorumlu kabul edilirdi. Bunun tabii sonucu olarak da bir ferдин sebep olduğu haksız fiil neticesinde tazminat ödemesi gündeme geldiğinde bu diyet/tazminat soy örgütü tarafından müştereken ödenirdi. Soy örgütlü toplum özelliği taşıyan çoğu topluluklarda bu özellikler görülür. Nitekim günümüzde kâbile yapılanmasını sürdüren topluluklarda halen bu durum geçerlidir.⁴

Diyet uygulamasının yaygın olduğu İslâm öncesi Arap toplumunda da aynı usul geçerliydi.⁵ Kollektif sorumluluk anlayışının hâkim olduğu âkile düzeninde, ihlâl uğrayan bir ferдин öcünü almak, fertleri diğer kabilelerin saldırısından korumak, âkilenin yükümlülüğündeydi. İntikamın uzlaşma yoluyla diyet ödenerek telafi edildiği durumlarda diyeti ödemek âkilenin yükümlülüğünde olduğu gibi, diyeti almak da tüm âkileye ait bir hak olarak görülüyordu.⁶

Sonuçta Arap Yarımadası'nda, hataen adam öldürme veya müessir fiillere sebebiyet verenin ödemesi gereken *diyet* konusundaki uygulama bu şekildeydi.

2. Hz. Peygamber (sav) Döneminde Âkile

İlk dönem tarım toplumu şartlarında sosyal güvenlik alanındaki mevcut teknikler ve riziko çeşitlerinin daha sade olduğu, karşılaşılan risklerin günümüz boyutlarında olmadığı açıktır. Bu toplum yapısında bireylerin sağlık problemleri önemli bir masraf gerektirmiyordu. Keza ev inşası gibi malzemeler kolay ve basit bir şekilde temin edilebiliyordu. At ve develerle yapılan yolculuklarda ise görülen kazalar önemsizdi. Sonuçta hastalık, yangın, yol kazası gibi konularda kişinin gücünü aşan büyük rizikolar söz konusu olmamıştı. Buna karşılık asıl tehlike ve ağır yük,

⁴ Ülken, Hilmi, Ziya, "İctimâî Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş", Sosyoloji Dergisi, II, İstanbul 1943, s. 35-44.

⁵ İslâm câhiliye döneminde mevcut olan diyet uygulamasını kabul etmiştir. Câhiliye devri uygulaması olan bir kişinin diyetinin yüz deve olması hususunu benimsemiştir. Diyet bedelinin kâtilin akilesinin ödemesine dair uygulamayı da benimsemiştir. Câhiliye döneminde kâtilin kabilesi kâtili koruyarak kısasa mani olur, tayin edilmiş olan diyeti ödemezdi. Bu durumda kan davaları meydana gelir, çoğu zaman kabileler arası savaşlara yol açardı. İslâm bu uygulamayı reddederek, maktulün velisinin kısas veya diyet almakta serbest olduğunu bildirmiştir. (Buhârî, VIII, s. 38; Ebu Dâvud, IV, 677) Taf. bkz. Ateş, Ali Osman, İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, İstanbul 1996, s. 454-456.

⁶ Taf. bkz. Okur, s. 77.

“*esirlik*” veya “*mala*” ya da “*cana*” karşı verilen zararların tazmininde söz konusu olmuştur. Bilindiği üzere bir kimse harpte esir düşerse, *fidye* karşılığında onun *hürriyete* kavuşturulması, *hatâen öldürme* ve *müessir fillerden* dolayı da *kan bedelinin* ödenmesi gerekirdi. Bu tehlikeler çoğunlukla esir veya suçlu şahsın imkânlarının dışında kalırdı. Bu ihtiyaçtan dolayı Hz. Peygamber, mütekabiliyet esasına üzerine (günümüz anlamında sigorta işlevi gördüğünü söyleyebileceğimiz) bir “*meâkil*” sistemini tesis etti. Bu sistem Medine’deki Arap kabilelerinin Hz. Peygamber tarafından yeniden teşkilatlandırılmasıyla birlikte düzenli bir şekil almıştır. Çünkü bir kimse savaşta esir düşerse, onun kurtarılması için “*fidye*” kasta benzer veya yanlışlıkla öldürmelerde “*diyet*” yaralamalarda ise “*erş*” adı verilen tazminatların ödenmesi gerekiyordu. Bu tazminatların miktarları çoğu zaman esir ve suçluların ödeme gücünü aşıyordu. Hz. Peygamber bu durumu çözüme kavuşturmak için karşılıklı *müteselsil yardımlaşma* esasına dayanan “*âkile sistemini*” kurdu. Bu sisteme göre bir kabilenin mensupları, kabilelerinin hazinelerine kendi imkânlarına göre para yardımı da yapacak, kendisine böyle bir para lazım olduğu zaman bu yardımı hazineden bekleyeceklerdi. Eğer kabilenin hazinesi kâfi gelmezse, diğer akraba ve komşu kabileler onların yardımına gelmek durumunda idiler. Tekmil bir bütün içinde bu üniteleri teşkilatlandırmak için bir “*silsile-i merâtip*” teşkil edilmişti. Bu tertip sırayla, *divan ehli*, *mensup olduğu aşiret*, *kavim* ve *kabilesi*, *mevlâli* ve *beytül mâldir*.⁷ Medine’deki malum kabileler yanında, Peygamber (sav) esas itibarıyla Mekke’nin muhtelif kabilelerine mensup olan yahut Habeşistan’dan gelen veya Arabistan’ın çeşitli bölgelerinden gelmiş olan Mekke muhacirlerinin de bahsi geçen sosyal güvenlik isteklerine uyarak bir tek yeni kabile halinde teşkilatlanmasını emir buyurdular.⁸

Hız. Peygamberimiz (sav), gerek Medine sözleşmesinin ilgili maddeleri, gerekse Hüzeyl kabilesinden iki kadının kavgası sırasında yaşanan çocuk düşürme olayında *diyeti/tazminatı* haksız fiili işleyenin âkilesine ödettirmesi ile ilgili bu prensip hukukî bir hüviyete kavuştu-

⁷İmam Mâlik, *Diyet*, 12. Taf. bkz. Bilmen, III, s. 54; Beşer, Faruk, *İslâm’da Sosyal Güvenlik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 137.

⁸Taf bkz. Bilmen, III, s. 54.

rumuştur.⁹ Bu olayda Hz. Peygamber haksız fiil failinin asabesini yani baba tarafından erkek akrabalarını âkile olarak diyet ödemekle yükümlü tutmuştur.¹⁰

Kur'an-ı *Kerim*, hataen adam öldürenin, maktulün velisine *diyet* ödemesi gerektiğini bildirmiştir. Cahiliyeden İslâm'a doğru gerçekleşen kültür akışının önemli bir örneğini ceza hukuku teşkil eder. Bu konuda İslâm, Arap toplumunun alışık olduğu uygulamaları köklü değişiklikler yapmaksızın ıslah ederek devam ettirme yolunu tercih etmiştir.¹¹ Nitekim İslâm'dan önce de kasden adam öldürenlere ölüm cezası verilmekteydi. Cinayetlerde iki tarafın anlaşması durumunda ödenmesi gereken mali ceza olan "diyet" İslâm sonrasında da kabul edilmiş ve Peygamberimiz (sav) tarafından diyet miktarı İslâm öncesi dönemde olduğu gibi yüz deve olarak belirlenmiştir.¹²

Görüldüğü gibi, İslâm öncesi sosyolojik bir olgu olan âkile müessesesi, Hz Peygamber (sav) döneminde reddini gerektirmemiştir. Keza âkile müessesesinin fonksiyonları ise, *birey ve toplumların maslahatını içerdüğinden*, sosyal hukuk alanında, alternatif bir müessese yerine, İslâm bu müesseseyi alıp kendi bünyesine uyarlamada da bir sakınca görmemiştir. Bu da müessesenin o güne kadar kurumsallaşması yanında, tecrübe birikiminden de istifade edilmesini, sosyal hukuk alanında önemli bir sosyal siyaset aracı olarak görülmesini sağlamıştır. Bu konuda izlenen sosyal politikanın önemi ayrı bir tartışma konusudur. Bu bağlamda âkile müessesesinin toplumsal bir ihtiyaçtan doğduğu ve bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için de geliştiği söylenebilir.

3. Sahabeler Döneminde Âkile

Peygamber (sav) döneminden sonra bu müessese daha da geliştirilmiştir. Özellikle Hz Ömer tarafından "*divan*" diye adlandırılan müesse-

⁹ Okur, s. 84.

¹⁰ Buhârî, *Diyat* 26; *Tirmizî*, *Diyat* 15.

¹¹ Bardakoğlu, "*Diyet Md*", *DİA*, IX, s. 474.

¹² Buhârî, IV, 237; Ebu Dâvud, IV, 677-685; *Tirmizî*, IV, 11-12; Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, I, İstanbul 1993, s.468.

Bardakoğlu, "*Diyet Md*", *DİA*, IX, s. 474; Bilgin, Vejdî, *Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIV, sy. 1, 2005, s. 123-142; Demir, Fahri, *Sigorta (Âkile Müessesesi Süftece Muamelesi Işığında bir Tedkik)*, AÜİFD, XLIII, sy.2, Ankara 2002, s.169-200.

senin menşei de Hz. Peygamber (sav) zamanındaki "âkile" sistemine dayanıp, toplu ödemeleri ve mâli yükleri, belli bir kesime yayma, sorumlulukları paylaşma amacını taşıyordu. Maktulün diyetini ödemeyi, sadece suçlu üzerinde bırakmayı onun yakın akrabalarına da ödeme sorumluluğu getiren "âkile sistemi" Râşit Halifeler döneminden itibaren giderek daha da geliştirilmiş ve *belli iş kolları ve meslek gruplarının üyeleri* arasında ortak bir dayanışma ve yardımlaşmaya dönüşmüştür.¹³ Âkile müessesesinde hükmün illeti, *karşılıklı müteselsilen yardımlaşma ve dayanışma*; hikmeti ise, *riskin âkile topluluğu arasında dağıtılarak hafifletilmesi* olarak anlaşılabilir. Bu yüzden hükmün müessir sebebine bakan Hz. Ömer (r.a.), bilahare âkileyi *asabe*¹⁴/*yakın akraba* olmaktan çıkarıp "divanlara" vermiştir. Divan, aynı kütükte kayıtlı olan ve aynı yerden maaş alan kimselerin diyeti ödeme hususunda birbirlerine yardımcı olmalarını gerektiren bir müessesedir.¹⁵ Hz. Ömer (r.a) zamanında bu "yardımlaşma" divanlarla sağlanmıştır. Bundan hareketle İslâm hukukçularının bazıları da sosyal siyasete bağlı olarak âkilenin sosyal hukuk alanında değişebileceğini, aralarında dayanışma olabilecek meslek gruplarının birbirine âkile olabileceğini hükme bağlamışlardır.¹⁶ Görüldüğü gibi zamanla bu müessesenin (sosyal değişim ve gelişim nedeniyle) sırf *akraba ve kabileler* arası yardımlaşma kapsamından çıkarılarak, akraba ve kabileler arası yardımlaşmanın yerini belli iş kolları (*şoförler, öğretmenler, doktorlar gibi*), aynı meslek gruplarının üyeleri ile kurumlar arası yardımlaşmaya bırakılmış olduğu anlaşılmaktadır.

4. Mezhep İmamları Döneminde Âkile

Hz. Peygamberin (sav) vefatından sonra kurulan devletlerde de bu sistem korunmuş, ancak önceleri akrabalık bağına dayanan bu sistem

¹³Divanlar hak. taf bkz. Yeniçeri, Celal, İslâm'da Devlet Bütçesi, Şamil Yayınları, İstanbul 1984, s. 88-140; Hamidullah, Modern İktisat ve İslâm, Yağmur Yayınları, İstanbul 1963, s. 35.

¹⁴Asabe, bir kimsenin babası, oğulları ve baba tarafından erkek akrabaları anlamına gelir. Yani insanın akraba çevresini meydana getirir. Baba, oğul, amca, kardeş ve bunların oğulları bir kimsenin yakın akrabalarıdır. Fukahâ, insanın soyundan gelen ve ölü ile kendi arasına kadın girmemiş olan her erkek kişi şeklinde tarif etmişlerdir. Ashabeler kısımlara ayrılır. Taf. bkz. Aktan, İslâm Miras Hukuku, Erzurum 1989, s. 77; Hammad, "Ashabe Md", s. 34.

¹⁵Serahsî, XXVII, s. 125-126; Merğînânî, s. 225.

¹⁶Serahsî, XXVII, s. 125; Mevsîlî, V, s. 59.

daha da geliştirilerek *akdî bir bağ* şekline dönüştürülmüştür.¹⁷ Hanefi fukahası divan ehlini "*aynı kütükte kayıtlı olan ve aynı yerden maaş alan kimselerin diyeti ödeme hususunda birbirine yardımcı olmaları gerektiği*" üzerinde durmuşlardır.¹⁸ İmam Şafii'ye göre ehli divan, katilin *kabilesidir*. Zira kâtilin kabilesinin diyeti vermesi bir bağış olarak görülmüştür.¹⁹

Mezhep ve medreselerin ortaya çıkması, ilmî ve iktisâdî faaliyetlerin artması, iktisâdî alanda birliktelik sağlayan sivil toplum örgütlerinin (*fütüvvet, âhilik, lonca vs*) teşekkülüyle de bu kurum, kıyas yoluyla belli bir ölçüde genişleme imkânı bulmuştur. Hanefi hukukçuların genişletici yorumu esas alındığında, kişinin askeri veya mesleki örgütünün, bu amaçla kurulan *dayanışma* ve *sosyal sigorta* kurumlarının da âkile kapsamında düşünülmesi, böylece İslâm toplumunda bütün bireyleri kapsayan yaygın bir *sosyal sigorta* ve dayanışma organizasyonunun gerçekleşmesi mümkün olabilmiştir.²⁰ Tarihte oluşturulan sandıklar bu anlayışın bir tezahürü olarak da görülebilir. Demek ki âkile sistemi *siyasî, ilmî, iktisâdî ve dinî olmak* üzere gelişmiş ve bir ölçüde farklı uygulama imkânı bulmuştur.²¹ Nitekim günümüzde işçiler, memurlar ve esnaf teşekküllerinin bağlı oldukları Sosyal Sigorta Kurumu, Emekli Sandığı, Bağ-Kur gibi sosyal güvenlik kurumları -günümüzde ise SGK-, bu teşekküllerin uzantısı mahiyetinde kurumlardır. Bu bağlamda özel teşebbüsler tarafından organize edilen sigorta şirketlerini de zikretmek mümkündür.

III. SOSYAL DEĞİŞMELER KARŞISINDA ÂKİLE MÜESSESESİ

İslâm ceza hukukunun karakteristik bir müessesesi olan âkile kurumu, İslâm'ın ilk zamanlarında temelde *akraba ve kabile yardımlaşmasına* dayanırken, izleyen dönemlerde görülen hızlı yayılmaya bağlı olarak değişen demografik ve sosyal yapıya söz konusu kurumun da intibakı

¹⁷Taf bkz. İbni Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye, Mısır 1936, II, s. 147-148 Hamidullah, İslâm Peygamber, I. s. 212, prg 358 vd; Yeniçeri, s. 381 vd; Karaman, Hayrettin, Mukâyeseli İslâm Hukuku, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, II. s. 475; Ebu Ubeyd, s. 157, no. 330.

¹⁸Serahsî, s. XXVII, s. 125-126; Merginânî, s. IV, s. 225.

¹⁹Damâd, Abdurahman b. Şeyh Muhammed, Mecmeu'l-Enhûr fi Şerhî'l -Multka'l-Ebhur, II, Matbaatu'l-Amira, s. 688, Mısır 1319h.

²⁰Bardakoğlu, "*Âkile*", İİGYA, I, s. 96; Yeniçeri, s. 365-382 vd; Dağcı, s. 187.

²¹Akdemir, Salih, Ceza Hukukunda Mağdurun Korunması, Akevler Akdeniz Bilimsel Araştırma Merkezi Yayınları, İzmir 1988, s. 53-133 vd; aynı bilginin, "*Âkile Sistemi*", Adli Tebliğ, İşçi İşveren Münasebetleri, İİAVY, İstanbul 1990, s. 12 -14.

gerekmıştır. Böylece âkile müessesesi de teoride birtakım değişikliklere uğrayarak gelişmesini sürdürmüştür. İslâm'ın hızlı yayılışı karşısında **kabilelerin bölünmesi** ve geniş coğrafi alanlara dağılması, müslüman hukukçuları âkile kavramını yeniden yorumlamaya zorlamıştır. Bilginlerin bazıları ayrı bölge ve şehirlerde yaşayanlar arasında âkileye iştirak olunamayacağı hükmünü verirken, bazıları da yakın mesafedeki uzak akrabasının, uzak mesafedeki yakın akrabaya tercih edilip edilemeyeceği tartışmalarını başlatmışlardır. İslâm'ın sosyal hayatta meydana getirdiği değişiklikleri göz önüne alan diğer bazı fakihlerin de, şehirli ve göçebeler arasında âkile birliğini reddettikleri görülür.²² Buna karşılık âkilenin sorumluluğunu, onun, aynı sosyal gurubun bir ferdi olarak suçluyu kontrol hususundaki kusur ve ilgisizliğine bağlayanların bakış tarzları, günümüz demografik yapısı dikkate alındığında bize sağlam ve isabetli görünmektedir.

Bu hızlı yayılış ve dalgalanmalar, âkile müessesesinin (farklı yapılara sahip geniş İslâm coğrafyası göz önüne alınca) İslâm hukuk tarihi boyunca bazı bölgelerde uygulanma imkânı bulamamıştır. Bu durumda suçlunun ortaya çıkarılmasına çalışılarak, diyet, suçlunun kendisine ödettirilmiştir. Suçlunun ortaya çıkarılmadığı durumlarda ise diyet, genellikle devlet tarafından ödenmiştir. Âkilenin dayandığı sosyal ilkelere, onun her zaman uygulanabilir ve esnek bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda değişen sosyal şartlara paralel olarak uygulanma imkânı bulduğu takdirde İslâmi ilkelere ters düşmeyen birtakım sosyal sigorta ve yardımlaşma sandıklarının varlığının âkile yardımlaşmasının bir uzantısı mahiyetinde olduğu söylenebilir. Bu durumda âkilenin, İslâm kültür tarihinde **karşılıklı müteselsilen yardımlaşma** ve **sosyal zaruret** haline gelmiş bir müessese olduğu da anlaşılmaktadır.

Hanefi hukuk bilginleri, âkilenin yüklendiği sorumluluğun bir hafifletme ve yardım olduğundan hareketle²³ âkilenin çağının sosyal güvenlik kurumu mahiyetinde dönemin sigortası olduğunu söyleyenlerin sayı-

²² Aktan, "Âkile Md", II, s. 248.

²³ Taf. bkz. Karaman, Hayrettin, İslâm Hukuku, I, Ensar Yayınları, İstanbul 1984, s.240- 310; Dağcı, Şamil: İslâm Ceza Hukuku'nda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ankara, 1999, s. 35; Aydın, M. Akif, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul, 1999, s. 182; Akgündüz, Ahmet-Cin, Halil, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 273.

sı gittikçe artmaktadır.²⁴ Daha sonraki zamanlarda sosyal değişme ve gelişmeler karşısında tehlikelerin farklılaşması, yeni risk branşlarının ortaya çıkması neticesinde âkile sisteminin geliştirilemediği görülmüştür. Adeta âkile müessesesi, birey ve toplumların doğup ölmelerinin akıbetine uğramış, fakat müessesenin ruhu bâkî kalmıştır. Nitekim Zerka, M. Hamidullah ve bazı İslâm âlimleri bu sistemin çağının sosyal sigorta *görevini* ifa ettiğini söylemektedirler.²⁵ Ancak bu müessesenin sonraki dönemlerde yeteri kadar geliştirilemediğinden müslüman toplumlarda Batıdaki tarzda bir sigorta müessesesi görülmemiştir.²⁶ Ortaya çıkan sosyal boşluklar da günümüz sigorta organizasyonlarıyla doldurulmuştur. Bu bağlamda sosyal değişme ve gelişmeler karşısında ortaya çıkan tehlikelerin ve sorumluluk hukukunun yeniden yorumlanmasını gerektirdiği anlaşılmaktadır.

IV. SORUMLULUK HUKUKU ALANINDAKİ GELİŞMELER

Bilindiği gibi ilk dönem toplumlarında sorumluluk genellikle “*kı-sas ve diyet*” ilkesine dayanırdı.²⁷ İslâm dini, adam öldürme ve yaralama suçlarının kasten işlenmesi halinde, ölenin yakınına veya suç mağduruna *kısas* yahut *diyet / kan bedeli* ve sakatlık tazminatı; ölümün hata ile işlenmesi veya faili meçhul cinayet halinde ise, sadece *diyet* isteme hakkı tanımıştır.²⁸ Diyetin bir ceza mı, yoksa bir tazminat mı olduğu öteden beri hep tartışmalı olmakla birlikte; diyet, bir *kan bedeli ve tazminat* olma özel-

²⁴ Taf. bkz. Hamidullah, Muhammed, İslâm'a Giriş, İrfan Yayınları, İstanbul 1976, s. 199-201; Beşer, Sosyal Güvenlik, s. 131-148; Döndüren, Hamdi, Ticaret Rehberi, Erkam Yayınları, Bursa 1998, 263-270.

²⁵ Zerka, M. Ahmet, Nizâmü't-Te'min Hakikatühü ve-er-Ra'yüş-Şer'iyi fihî, Beyrut 1984, s. 35. Hamidullah, İslâm Peygamberi, s. 200; Döndüren, Ticâret İlmihali, Erkam Yayınları, İstanbul 1993, s. 170.

²⁶ Vardit, Rıspiler-Cham, (The University of Haifa) (1985), *Insurance And Semi-Insurance Transactions In Islamic History Until The 19th Century*, This article is partly an adaptation of a chapter in my ph. D. Dissertation (UC Berkeley, Semtember, s. 146-147.

²⁷ Nezih, Hammâd, İktisadi Fıkıh Terimleri, (Çev: Recep Ulusoy), İz yayıncılık, İstanbul 1996, "Diyet" s. 77; Bardakoğlu, Ali, "Kasâme Md", DİA, İstanbul 2001, XXIV, s. 528-530; aynı bilginin "Diyet Md", DVİA, IX. s. 473-478; Şafak, Ali, "Erş", DVİA, XI. s. 307; Dağcı, s. 172; Aydın, s. 232. (Nisâ Süresi 4/92). Taf bkz. Serahsî, XXVI, s. 59; Heyet, Fetâvâ'l Hindiyye, Beyrut 1980, VI, s. 24; İbn Abidin, VI, s. 575; Zürcânî, Muhammed b. Abdülbâki b. Yusuf, Şerhu'l Zürcânî al'a Muvatta İmam-ı Mâlik, IV, Beyrut 1990. s. 216; İslâm Ansiklopedisi, III, M.E. B.Yayınları, İstanbul 1977, s. 626.

²⁸ Bakara Süresi 2/178-179 Mâide Süresi 5/45; Buhârî, *Diyât*, 22.

liğini daima korumuştur.²⁹ Diyetin zorunlu tutulması, bunun bir ceza olması yanında özellikle âkile ve kasâme (faili meçhul cinayetlerde) bir tazminat, sosyal güvenlik kapsamında, sosyal yardımlaşma ve dayanışma olduğu daha da belirgindir. Özellikle âkilenin ve üçüncü şahısların ödemeyi üstlendiği durumlarda ise artık diyet, bir cezadan çok sosyal sigorta ve tazminat görünümündedir.³⁰ Nitekim Faruk Beşer, "*diyet/ölüm tazminatı ve erşlerde/yaralanma ve sakatlık tazminatı fizyolojik ve iktisadi tehli-*

²⁹ İslâm Hukuku'ndaki genel anlayışa göre canın telef edilmesi durumunda gereken mâli tazminata "*diyet*", organların yaralanması ya da kesilmesi durumunda gereken mala da "*erş*" denilirken, bazıları diyeti her ikisi için de kullanmaktadırlar. Diyette hem ceza hem de tazminat unsurunun bulunduğu görüşü tartışmalı bir konudur. Diyetin niteliği hakkındaki görüşleri dikkatlice incelenecek olursa görülecektir ki, büyük bir çoğunluk diyetin ya tamamen tazminat ya da ceza özelliği olmasına rağmen tazminat olma yönü daha ağırdır. Nitekim diyet hakkında doktora tezi hazırlayan Avad Ahmet İdris, "*Diyet bedeni zararların, mânevi güçlerin, organların menfaatlerinin ve güzelliğinin kaybolmasını tazminatıdır*" dedikten sonra, diyetin tazmin ettiği zararları sıralamıştır. 1-*Bedeni zararlar*: Canın öldürülmesi, organların kesilmesi, kemiklerin kırılması, organların fonksiyonlarını kaybetmesi ya da sürekli sakat kalması, acı ve elem çekilmesi, insanda mükemmel olarak bulunması arzu edilen güzelliğin bozulması şeklinde ortaya çıkan zararlardır. Kısaca beden ve ruh bütünlüğünü bozan zararlardır. 2-*Mânevi zararlar*: Akıl, işitme, görme, koklama, tatma vb mânevi güç ve kabiliyetlerin kaybedilmesi şeklinde ortaya çıkan zararlardır. 3-*Mâli zararlar*: Tedavi masrafları, doktor ücreti ve tedavi süresince çalışmadığı için elde edemediği paradan mahrum olması şeklindeki mâli zararlar ile muhtaç olduğu nafaka giderleridir. Avad, Ahmed İdris, "ed-Diyetü Beyne'l-Ukubeti ve't-Ta'vidi, fi'l-Fıkhi'l-İslâmiyyi'l-Mukaran" Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1986, s. 556-571; Konu hak. taf. bkz. Nezih, Hammâd, "*Diyet*" s. 77; Bardakoğlu, "*Diyet*", DVİA, IX. s. 473; Şafak, "*Erş*" DVİA, XI. s. 307.

³⁰ İslâm Hukuku'nda diyet bir yönüyle ceza bir yönüyle de tazmin mahiyetinde olduğundan cinayet işleyenin cezai ehliyetinin bulunmaması kisasın uygulanmasına engelse de diyet yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Diğer bir ifade ile diyetin sebebi failin kusur ve teaddisi değil maktulün hukuken koruma altında olmasındandır. Konu hakkında doktora çalışması yapan Benli, diyet her ne kadar tazminat manası taşısada da o, mânevi zararın tazminatında başka bir şey değildir. Bu mânevi zarar, bedeni ezalar ile beden ve organların menfaatinden, güzelliğinden uzaklaştırılmış olması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla diyet, maddî tazminattan farklıdır. Çünkü diyet, başka bir zararın ispatına ihtiyaç duymadan, sırf beden bütünlüğü hakkına yönelik bir tecavüzdendir dolay vacip kılınmıştır. Kısaca Benli, diyet, bir organın telef edilmesi, fonksiyonunu (menfaatini) kaybetmesi ve güzelliğini yitirmesi şeklinde ortaya çıkan *mânevi zararların tazminatından* başka bir şey olmadığı kanaatini belirtmektedir. Erş için de maddî veya mânevi tazminat hususu tartışmalıdır. Bkz. Benli, Abdullah, İslâm Hukuku'nda Mânevi Tazminat, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997, s. 242-271; Dağcı, s. 255.

ke, talep hakkı zorunluluk söz konusu olduğundan hem bir sosyal güvenlik müessesesi hem de özel sigorta fonksiyonu gördüğünü, ruhundaki otokontrol özelliği ile de tehlikenin önlenmesi hususunda da son derece etkili olduğuna” dikkat çekmiştir.³¹

Geleneksel toplumlarda tazmin sorumluluğu kural olarak *failin kusurlu* olmasına bağlıdır.³² Dar manadaki sorumluluk hukuku sebebiyle herkes hukukça korunan varlıklarında, özellikle mal ve şahıs varlıklarında meydana gelen zarara “*kusur ilkesi*” gereği bizzat katlanmak zorundaydı.³³ Klasik kusur ilkesinin sosyal değişmeler karşısında yetersiz kalışı, geniş manada sebep sorumluluğunun hukuki kabulüne de zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, sosyal değişmeler sonucunda *kusur ilkesinin* yanı sıra *sebeb sorumluluğu* ilkesi kabul edilerek bazı nedenlere dayandırıldı.³⁴ Bu değişim sürecinde hukuka aykırı fiiller, dar manasıyla *kusur sorumluluğunu* geniş manasıyla *sebeb sorumluluğunu* ifade etmeye başlamıştır.³⁵ Bu anlayış sorumluluk hukukunda kusur aranmaksızın veya

³¹ Taf. bkz. Beşer, Faruk, Sosyal İslâm, Nun Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 144.

³² Oğuzman, Kemal-Öz, Turgut, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, Filiz Yayınları, İstanbul 1995, s. 503; Türk sigorta hukuku'ndaki sorumluluğun temeli hala klasik kusur ilkesidir. Ancak, belirtmek gerekir ki uygulama ve doktrinde bir yandan objektif kusur kavramı geliştirilmiş diğer yandan da *kusursuz sorumluluğun* ve *tehlike sorumluluğunun* değişik uygulamaları kanun koyma yoluyla geliştirilmiştir. (BK. 55-58. Md; MK. 320-656. Md); Özsunay, Ergün - Dural, Mustafa, "Sorumluluk Hukuku'ndaki Değişiklikler Karşısında Sigorta", Adli Makale, Sigorta Hukuku Dergisi, III. sa. 1. AİDA Türk Gurubu Yayınları, Ankara 1986, s. 35.

³³ BK. 41. maddesi "*gerek kasten ve gerekse ihmal ve teseyyüp yahut tedbirsizlik*" ifadeleriyle kusur sorumluluğunun doğacağını açık olarak hükme bağlamıştır. Sorumluluk hukuk hak. taf bkz. Deschenaux, Henri Tercier Pierre, Sorumluluk Hukuku, (çev: Özdemir Salim), Adalet Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 1.

³⁴ Doktrinde, kusursuz sorumluluk hallerini "*olağan sebep sorumluluğu*" ve "*tehlike sorumluluğu*" şeklinde ikili bir ayırıma tabi tutanlar olduğu gibi, "*hakkaniyet sorumluluğunezaret ve ihtimam gösterme yükümünden doğan sorumluluk- tehlike sorumluluğu*" şeklinde üçlü ayırım yapanlar da vardır. Görüldüğü gibi sorumluluğun dayandığı esasların "*kusur, sebep, tehlike, denkleştirme, hakkaniyet*" vb ilkelere dayandırıldığı görülmektedir. Taf. bkz. Eren, Fikret, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, Beka Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 1998, I, s. 461; Oğuzman-Öz, s. 462.

³⁵ İdarenin yani devletin önlemekle yükümlü olduğu halde önleyemediği bir takım zararların nedensellik bağı ve kusur koşulu aranmadan karşılanması gerekmektedir. Objektif sorumluluk anlayışına dayalı sosyal risk adı verilen bu ilke, sosyal hukuk devleti olmanın bir gereği olup sosyal risk ilkesi bilimsel ve yargısal içtihatlarla da kabul edilmiştir.

hukuka aykırılık söz konusu olmaksızın yeni düzenlemeleri de beraberinde getirmiştir.³⁶ Hukuka aykırılık bulunmamasına rağmen sorumluluğun söz konusu olduğu hallerde haksız fiil sorumluluğundan bahsedilmezse de bu hallerde de kusur aranmadığı için *kusura dayanmayan sorumluluk* kapsamında ele alınmıştır.³⁷ Son yüzyılda teknik ve teknolojik alanlardaki bu gelişmeler, *kusursuz sorumluluğun* bir türü olan *tehlike sorumluluğu* kavramını ortaya çıkartmıştır. Böylece burada ferdi nitelik taşıyan “*sorumluluk hukuku*” ile sosyal nitelik taşıyan “*sigorta hukuku*” yan yana getirilmiştir.³⁸ Kusursuz sorumluluk hukuku gereğince, rizikoyu giderme yükümlülüğünü doğuran sözleşmelerin başında *sigorta* sözleşmeleri gelmektedir. Görüldüğü gibi soysal değişme ve gelişmeler karşısında “sorumluluk hukuku” yeniden yorumlanmış sonuçta; “*kusursuz sorumluluk ilkesinin*” kabulü “*sigorta organizasyonlarına*” zemin hazırlamıştır. İlk dönemlerde âkile, daha sonraları ise sigorta, *kusursuz sorumluluk* ilkesi gereği örgütlenen sosyal kurumlardan biri olarak sosyal hayatta yerini almış olduğu kanaatindeyiz. Tarihte her dönemin toplumunda ihtiyaçlara göre kavramlar değişse de benzer ihtiyaçlar için benzer yöntemler uygulanmıştır. Nitekim sosyal müesseseler, sosyal değişmeler karşısında gelişme ihtiyacı hissetmiştir. Bu bağlamda ilk dönemin sigorta

Yıldız, Mustafa, “5233 Sayılı Tazminat Yasası Ve Uygulaması”, Adli Makale, Türk Hukuk Sitesi Kütüphanesinde Yayınlanmıştır.

³⁶ Taf bkz. İnan, Ali Naim, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, AÜHFY, Ankara 1984, s. 248-251.

³⁷Modern hukukta bireylerin kusurlu olmadığı olaylar karşısında meydana gelen zararların karşılanması için çeşitli tedbirlere başvurulmuştur. Bu tedbirlerin başında kusursuz sorumluluk esası kabul edilerek sözleşmeyle başkasının uğrayacağı zararı tazmin etme yükümlülüğü de getirildi. Görüldüğü gibi ilk dönem toplumlardan günümüz modern sorumluluk hukukunda kusur ve sebep sorumluluğu daha da geliştirilmiştir. Sorumluluk hukuku alanında geliştirilmeye çalışılan bu uygulamalar günümüzde genellikle kusura dayanan ve dayanmayan, akde dayanan veya dayanmayan sorumluluk kavramlarıyla ifade edilmiştir. Karahasan, Mustafa Reşit, Sorumluluk ve Tazminat Hukuku, Sermet Matbaası Hukuk Dizisi, İstanbul 1989, I. s. 425-426; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1997, s. 174; Oğuzman-Öz, s. 462-633; Taf. bkz. Özdemir, H. Enver, Tazminat ve Sigorta Davaları, Batur Matbaası, İstanbul 1975, s. 106; Gözübüyük, A. Şeref, Yönetim Hukuku, Turhan Kitapevi, Ankara 1995, s. 275-287; Taf. bkz. Deschenaux, s. 218; Yargıtay, HGK, 18.3.1987, 9-722/203, Tekstil İşveren Dergisi, Mayıs 1988, s. 20.

³⁸ Eren, I. s. 475-478.

müessesesi olan âkile ile, günümüz sosyal güvenlik kurumunun aracı olan sigorta sistemlerinin mukayeseesi önem arz eder.

V. ÇAĞDAŞ SİGORTA İLE ÂKİLE MÜESSESESİ ARASINDA MUKAYESE

Âkile sistemi, zararların sırf zararı veren bireylerce değil de, onun yardımlaşma ve dayanışma içinde olan bir topluluk üyeleri arasında bölüştürülerek karşılanması tekniğidir. Sigorta da karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın organize edilmesinden ibarettir. Yardımlaşma noktasında her iki kurum da birbirine benzerdir.³⁹ Bir sosyal güvenlik araçları olarak âkile ve sigorta, her biri *rizikolara* karşı *güvence* ihtiyacından doğmuştur. Âkile ve sigortanın fonksiyonları ise, *gayri iradi rizikolara* karşı, *tehlikeyi önlemek olmayıp* tehlikeden doğabilecek rizikolara karşılık *kaybın* yerine belirli bir *iktisadi değeri* koymak suretiyle riziko zararının, âkile ve sigortalılar arasında paylaştırılarak gidermektir.⁴⁰ Yani her iki müessesenin, bireylerin *bedensel, ekonomik ve destekten yoksun kalma* gibi zararlarını telafi etme noktasında birbirine benzer olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer yandan âkilede diyeti ödeyecek kişilerin belli sayıda olması önem arz eder. Âkile müessesesinde öngörülen en az sayı *yedi yüz* kişidir. Sayı bundan noksan olursa diyetin geri kalan kısmını ikinci derecedeki âkile efradı ödemek durumundaydı.⁴¹ Günümüz sigorta sisteminde de sigortalıların sayısı belli bir istatistikî veri haline gelmesi gerekir. Zira rizikonun ölçülmesi ve primlerin hesaplanması ancak bu sayede gerçekleşebilir. Bu aktüeryal dengenin kurulması için gereklidir. Bu durum her iki sistemde de dengelerin kurulması, rizikonun paylaşılması ve taşınması noktasında benzerliği gösterir. Zira günümüz özel sigorta sisteminde ölçülemeyen rizikolara ilkesel olarak teminat verilemez. Çünkü ölçülemeyen rizikolar kumar ve bahis hükümlerine tabidir. Keza birinci derecedeki âkilenin rizikoyu taşımada yetersiz kalması, ikinci derecedeki

³⁹Bkz, Aktan, "Âkile", DVİA, II. s. 248 vd; Bardakoğlu, "Diyet", DVİA, IX, s. 477; Kaya, Ali, İslâm Hukuku'nda Cismani Zararların Tazmini, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Çalışması, Bursa 1991, s. 121.

⁴⁰ Sağlam, Hadi, "İslâm Hukuk Tarihinde Sosyal Güvenlik Kurumları ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teknikleri" E-Akademi Hukuk ve Siyasal Bilimler İnternet Dergisi, sy. 87, Kayseri 2009, s. 12.

⁴¹ Molla Hüsrev, Muhammed b. Firâmûz, Dürerü'l -Hükkâm fi Şerhi Ğureri'l-Ahkâm, II, İstanbul 1976, s. 124-126; Bilmen, III s. 53-55; Karaman, MİH, II. s. 475.

âkile grubuna müracaat edilmesi yani âkile sistemindeki tertîbi merâtip, günümüz sigorta sistemindeki *reasürans* ve *retreasürans* tekniklerini hatırlatmaktadır.⁴²

Öte yandan âkile topluluğunun her birinin güçleri ölçüsünde⁴³ ödediği bedel (prim), riziko gerçekleşince ödenecek tazminat, *diyât* veya *gurre* kavramı ile ifade edilmiştir. Günümüzde ise bu kavramlar, sigorta tazminatı veya sigorta bedeli olarak ifade edilir. Âkile topluluğundan alınan bedelle ödenen *fidye*, *diyât ver erş tazminatı* ile sigortalılardan alınan primler, riziko gerçekleştiğinde ödenen sigorta tazminatı veya sigorta bedeli birbiriyle benzerlik arz eder. Her iki müessese de, tek başına üstesinden gelinemeyecek rizikolara karşı müteselsilen karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmayı organize etmektedir. Âkile sisteminin bir bakıma zorunlu primli sistem mahiyetinde kurumsal bir müessese olduğu, fizyolojik ve iktisadi tehlikelere⁴⁴ karşı hem bir yardımlaşma ve dayanışma, hem de bir otokontrol mekanizması olduğu da söylenir.⁴⁵ Sonuçta âkile, başlangıçta aşiret ve kabileler arasındaki yardımlaşma ve dayanışmayı tesis ederken, değişen demografik yapı ve sosyal şartlar neticesinde zamanla (sigortada olduğu gibi memurlar, işçiler ve esnaflar) aynı meslek grupları, aynı sendika üyeleri veya aynı risk gruplarının kendi aralarında organize edildiği bir teknik olarak görülebilir.

İslâm hukuk doktrininin oluştuğu dönemde, müslüman toplumların geleneksel kültür ve sosyal yapıları içinde, diyât suçlu için bir ceza olmaktan çok, ölenin kan bedeli, *ailenin uğradığı potansiyel kaybın tazmini* olarak telakki ediliyordu.⁴⁶ Gerek *âkile* gerekse *kasâme* ilk bakışta suç ve cezanın şahsiliği prensibine aykırı gibi görünse de, bu iki uygulama bir taraftan maktulün kanının heder olmasını önleme, *diğer taraftan ailenin, akraba birliğinin ve toplumun bireylerinin çevrede olup bitenler hakkında daha*

⁴² Sağlam, Hadi, İslâm Hukuku Açısından Hayat Sigortası, AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2001, s. 35.

⁴³ Bilmen, III, s. 55.

⁴⁴ Yazgan, Turan sosyal güvenlik kitabında fiziki tehlikeleri, *hastalık, analık, maluliyet, yaşlılık, kazalar ve ölüm* tehileleri şeklinde ele almıştır. Taf. bkz. Yazgan, Turan, *İktisatçılar İçin Sosyal Güvenlik*, Türk Dünyası Araştırma. Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 17.

⁴⁵ Erturhan, s. 69.

⁴⁶ Bkz. Nezh Hammad, "Diyât" s. 77; Bardakoğlu, "Diyât", DVİA, IX. s. 473; Şafak Ali, "Erş" DVİA, XI. s. 307, Avad, s. 556-571.

duyarlı olmasını sağlama yönünden olumlu etkilere sahipti. Öte yandan, İslâm ceza hukukunda suçlarda şahsî sorumluluk esası hâkim olmakla birlikte, diyet, tam bir ceza olmayıp, bir yönüyle tazmin ve kan bedeli⁴⁷ mahiyetinde olduğundan, hem diyet borçlusunun ağır iktisâdî yükünü hafifletme ve maktulün ailesine ödemeyi sağlama, hem de toplumda öteden beri devam edegelen *kollektif sorumluluk, sosyal dayanışma ve güvence fikrini* kısmen de olsa canlı tutma gibi düşüncelerle diyet borcu belli durumlarda başka kesim ve gruplara da taşırılmıştır.⁴⁸ Zamanla kollektif sorumluluk bilincinin daha da gelişmesiyle, âkilede olduğu gibi haksız fiil sorumluluğundan değil, hukuka aykırı olmayan bir fiilden (*irâdî veya akdî*) "*sorumluluk yüklenme noktasında*" iki müessese benzerlik gösterirler.

Öte yandan diyeti âkilenin ve üçüncü şahısların ödemeyi üstlendiği durumlarda ise, diyet artık bir cezadan çok *sosyal sigorta ve (maddî ve mânevî) tazminat görünümündedir*. Zira İslâm hukukunda öldürme, yaralama ve sakat bırakmalarda *suçluya, onun yakın çevresine, mesleki teşekküllere ve son olarak devlete yüklenebilen diyet borcu*, suçluyu cezalandırmaktan çok *haksız fiilden doğan zarar ve mağduriyeti gidermeyi*, suç mağdurunun haklarını korumayı hedef alır.⁴⁹ Bu sistemle, kaza kurbanlarının haklarını çiğnetmemek, kazayı işleyenlerin omuzlarındaki ağır yükü de hafifletmek amacıyla *katl, yangın, hırsızlık* gibi felaketlerin meydana getirdiği ağır sorumlulukların, birey olarak üstesinden kalkılamayacak durumda olan, zarar yükünün bölünerek taşınabilir hale getirilmesi hedeflenmiştir.⁵⁰ Nitekim Şamil Dağcı âkileyi, "*toplum halinde yaşamaktan kaynaklanan ve kasıt unsuru da taşımayan suçlardan dolayı zararların (trafik kazası, iş kazaları, mekanik kökenli kazalar gibi) telafi edilmesinde hem faili hem de mağduru*

⁴⁷Musleh-Ud-Din, Mohammad, Insurance And Islamic Law, Londra 1969, s. 45; Benli, s. 242-271.

⁴⁸Taf bkz. Vardit Rıspiler-Chaim a.g.m, s. 147.; Bilmen, III s. 57; Bardakoğlu, "Diyet", DVİA, IX. s. 478.

⁴⁹Senahsî, XXVI, s. 59; Kâsânî, Alaeddin Ebu Bekir b. Mesud, Bedâi'u's-Sanâi' fi tertibi's-Şerâi, Kahire 1910. VII, s. 322; Fetevâl Hindiyeye, VI, s. 24, İbn Abidin, VI, s. 573; Mevsîlî, V, s. 35; Bilmen, III, s. 54-55; Taksirle işlenen müessir fillere öngörülen cezalar hakkında taf bkz. Dağcı, s. 185-224; Yeniçeri, s. 216-365.

⁵⁰Taf. bkz. İbn Abidin, V. s. 410; Zerka, s. 91; Karaman, Hayrettin, İslâma Göre Banka ve Sigorta, Nesil Yayınları, İstanbul 1992, s. 251; Dağcı, s. 187; Beşer, Sosyal Güvenlik, s. 140; Erturhan, Sabri, *Suçla Mücadelenin Fıkhi Esasları*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII, Sivas 2009, s. 69.

koruyan sosyal sorumlulukla sosyal dayanışmanın iç içe olduğu kolektif sorumluluğun göstergesi mesabesinde orijinal bir model müessese olarak niteler.⁵¹ Biz de bu görüşe katılıyoruz. Bu bağlamda rizikonun sigortalılar arasında paylaştırılması, yani rizikonun sosyalleştirilmesi noktasında her iki müessese arasında da benzerlik bulunmaktadır.

Kaza sonucu öldürmede âkilenin diyeti ödemesi mecburi kılınmıştır. Ancak "**kasten öldürme suçunda avâkilden bir şey alınmaz**"⁵² buyrulur, kasten öldürme bunun dışında bırakılmıştır. Aynı durum günümüz sigorta sözleşmesinde de güvence dışı kalan hallerdendir. Böyle olmasaydı, kasıtlı suçta, **suça teşvik** unsuru bulunurdu. Görüldüğü üzere, İslâm hukukunda başlangıçta "**âkile sistemi**" gibi düzenlemelerle zararların sırf bunun muhatabı bireylerce değil de, yardımlaşma ve dayanışma içinde olan bir topluluk bireyleri arasında bölüştürülerek karşılanması yolu getirilerek gayri iradi rizikoların paylaşılması hedeflenmiştir.⁵³ Her iki müessesede de iradi rizikoların teminat altına alınamayacağı vurgulanmıştır.

Öte yandan günümüzdeki **sosyal güvenlik ve sosyal devlet anlayışının** da desteğiyle klasik doktrindeki diyet kurumunun, çağımız toplumlarında yeni bir anlayış ve yapıda işlerlik kazanması, böylece, tabii ve sosyal nitelikteki tehlikelerle, haksız şekilde meydana gelen ölüm ve yaralanmalardan (müessir fiillerden) mağdur olan şahısları koruyucu ve tatmin edici bir sosyal güvenlik ağı kurulmasının mümkün olabileceği söylenir.⁵⁴ Nitekim günümüzde kaza sonucu ölüm ve maluliyet klozu olarak

⁵¹ Erturhan, *Suçla Mücadelenin Fıkhi Esasları*, s. 68-71.

⁵² Tirmizi, *Ferâiz* 2; İbn Mâce, *Diyet* 1; Mürisi öldüren kâtil, mirastan mahrum olduğu gibi, müsisini öldüren müsa leh de vasiyetten mahrum edilir. (Ebû Dâvud, *Diyât*, 18; Tirmizi, *Ferâiz*, 17; Ahmed b. Hanbel, I, 49) Bu görüş, Hanefî ve Hanbelilere aittir. Şâfiî ve Mâlikîlere göre katile vasiyet yapılabilir. Taf bkz. Cevzi, İbn Kayyım, Muhammed b. Ebu Bekr, *İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1993, II, s. 13.

⁵³ Cevzi, II, s. 14; Aktan, "**Âkile**", DVİA, II, s. 248 d; Bardakoğlu, "**Diyet**", DVİA, IX, s. 477; Nezih Hammad, "**Âkile**", s. 26.

⁵⁴ Muhammed, Fazlı Yusuf, "**Brief Outline Of On The Concept And Operational System Of Takaful Business (Islamic Insurance)**", Adli Tebliğ, 1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, Kombad, Konya, 1977. s. 945; Tabakoğlu, Ahmet, "**Osmanlı Sosyal Güvenlik Sistemi**" Adli Makalesi, İktisat ve Din, İz Yayınları, İstanbul 1994, s. 57; Bardakoğlu, "**Diyet**", DVİA, IX, s. 473; Şafak, "**Erş**", DVİA, XI, s. 307; Karaman, MİH, II, s. 474; Hamidullah, *İslâma Giriş*, s. 200; Hz. Peygamber (s.a.v), Yemen Necran'ında tatbik edilmek üzere Amr b. Hazm'a verdiği

belirlenen tam veya kısmi maluliyet teminatlarından maksat, sigortalının bir kaza neticesinde dūçar olabileceği bedeni sakatlık halleridir. Tam ve kısmî maluliyet tazminatı, sigorta hususi şartlarında her uzvun tazminat miktarı, ödediği primle yüzde olarak belirlenerek gösterilmektedir. Görüldüğü gibi âkilenin ödeyeceği diyet ve erş tazminatı günümüzde geliştirilerek çağın ihtiyaçlarına göre her toplumun kendi şartları ve kültürü çerçevesinde değerlendirilmiştir.⁵⁵ Yoksa insana ve uzvuna bedel kılınan diyet ve erş meblağı onun gerçek fiyatı olarak anlaşılmalıdır. Yani bir insanın fiyatı 100 deve veya her uzvunun fiyatı řu kadar meblağ şeklinde algılanmamıştır. Nitekim İslâm hukuk doktrinde insanın canına, bedene verilen zararlar *değer* ile tazmin edilir.⁵⁶ Çünkü ölen bir insanı canlandırmak imkânsızdır; kopan bir organın yerine yenisini takmak da çođu kez mümkün değildir. Bu nedenle de misli ile tazmin söz konusu olmaz. Ancak ölen kimsenin, zarar gören organının veya beden parçasının tazminatı olarak *diyet*, *erş*, *hükümetü'l adl* gibi tazminatlar ödenir. Buna göre cismani zararların tazmin şekli, değer ile tazmin grubunu girer.⁵⁷

Kaşif Okur, âkilenin yaptığı ödeneğin sosyal güvenlik ödeneği olup olmayacağı konusunu ele aldığında *diyetin mağdurun ekonomik durumuna göre değişmeyen standart bir giderim olduğundan hareketle orijini*

talimat niteliğindeki mektubunda şöyle buyurmaktadır. "*Kim, öldürmeyi gerektirecek bir suçu olmadığı halde bir insanı haksız yere öldürürse, 100 deveden ibaret olan tam diyet gerekir. Burnun tamamen yok edilmesine tam diyet gerekir. Dile tam diyet gerekir. Dudaklara, testislere, penise, bel kemiğine tam diyet gerekir. İki göze tam, her birine yarım diyet gerekir. Her el ve ayak için tam diyetin yarısı gerekir. Me'mume ve câife şeklindeki yaralar için 1/3 diyet gerekir. Münakkla için 15, el ve ayak parmaklarının her birisi için 10, dişler için 5 deve gerekir. Mudiha için 5 deve gerekir. Öldürüldüğü kadına karşılık erkek kasastan öldürülür. Diyeti altından ödeyenler için diyet 1000 dinardır.*" Hadisin metni için bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdris, Ümm, Beyrut, trs, VI, s. 118; İmam Mâlik, *Diyet*,1-16.

⁵⁵ Farklı yorumlar için bkz. Benli, 271-242; Okur, s.43-58.

⁵⁶ Senahsî, XXVI, s. 61.

⁵⁷Taf bkz. Kaya, s. 36; Yaşama hakkı, vücut bütünlüğü, onganların fonksiyonları ve yardımlaşmalar hususunda öngörülen diyetler, kefaretlar, hükümeti adl için "cevâbir" tabiri kullanılırken; kısas, darb, habs ve tedip gibi caydırıcılık özelliği olan cezai müeyyideler için "zevâcir" tabirini kullanılarak, diyetin bir ceza olmadığını ifade etmek istemişlerdir. Ceza tabiri için *zevâcir*, tazminat tabiri için *cevâbir* tabirinin ilk dönemlerden itibaren kullanılması dikkat çekicidir. Mekki, Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzibü'l-Furûk*, Beyrut trs, I, s. 213,

itibariyle gelir kaybına güvence taşımadığını söylemektedir.⁵⁸ Oysa diyetin standart olması kamu gücü otoritesine bağlı sosyo-ekonomik yönü de bulunan özel norm niteliğinde bir durum olsa gerektir. Âkile’de sabitlenmiş olan ağır mali mesuliyetin hedefi de caydırıcılık gibi durmaktadır.

Öte yandan sigorta’da 1920’lerden itibaren ölen kişinin sadece mal varlığının miras yolu ile yakınlarına devredilmesi değil, *kazanç potansiyelinin de devredilmesi* gerektiği, ayrıca bu potansiyelin hastalık, yaşlılık, ölüm, işsizlik gibi risklere karşı güvence altına alınması da hedeflenmiştir.⁵⁹ Sigortada riski doğuran olayın gerçekleşmesi olasılığı karşısında, *potansiyel kazancın kaybolmasını önlemek, kazanç potansiyelini yaşatmak, gelirin yakınları için canlı tutulması* amaçlanmıştır. Bu bağlamda kişinin hayatının bir değeri olduğu, ölenin sadece kişi olmadığı, onunla birlikte kazandığı gelirin de öldüğü söylenmekte ise de, günümüzde bu gelirin yakınları için canlı tutulması gerektiği savunulmaktadır.⁶⁰

Keza diyeti, ya rizikoya uğrayan ya da âkilesi alırdı. Diyetin 1/3’ü ailesine 2/3’ü âkilesine ödenirdi.⁶¹ Âkile topluluğu içerisinde birine diyet ödeneceği zaman, yukarıda belirlenen esaslarla dağıtıldı. Âkileye ödenen tazminat âkilenin ödediği teminat karşılığındadır. Ancak bazı âkile mensupları, kendi âkilelerinden birisinin başka âkile topluluğuna karşı diyet ödeme sorumluluğu altına girebilecekleri ihtimalini göz önünde tutarak, diyetlerinden paylarına düşen miktarını almayıp bunu bir güvence olarak bekletmekteydiler. Sigorta’da da kişi satın almış olduğu teminat kadar kendisine yardım yapılmasını talep etmektedir. Bu durum karşılıklı sigorta anlayışını yansıtmaktadır. Doğal olarak bu sistem akdi sorumluluk sözleşmesidir. Bu yönleriyle de her iki müessese de benzer gözükmektedir.

⁵⁸ Okur, s. 243.

⁵⁹Robert I. Meher, Programmed Learning Aid for Life Insurance, Learning Systems Company America 1979, s. 56-57; Huebner S. S, Human Life Values The Concept Edit Davis W. Greeg Life and Health Insurance Handbook Richard D. Irvin Inc., 1959, s. 3; Şekercioğlu, Yasemin, *Türkiye’de Hayat Sigortası Sektörünün Gelişmesine İlişkin Beklentiler ve Organizasyon*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1992. s. 13-14.

⁶⁰ Akmut, Özdemir, Hayat Sigortası Teori ve Türkiye’de Uygulama, AÜSBFY, Ankara 1980, s. 135.

⁶¹Diyetin 1/3 veya daha fazlasına âkilesinin ödemesi gerektiği hususunda bkz. Şâfiî Muhammed b. İdris, er-Risâle, Kahire 1321h, s. 73.

Gerek âkile prensibindeki diyet ödeme durumundaki kaza ile ölümün ne zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin bilinmemesi, gerekse sigorta sözleşmesindeki ölüm zamanının ne zaman başa geleceğinin bilinmemesi hususunda *garar* mevcuttur. Her ikisinde de benzer belirsizlik vardır.⁶² Ancak bu belirsizlikler tarafları nizaya götürecek belirsizlik olmayıp akdın karakteristik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Her iki müessese de bireysel ve toplumsal ihtiyaçtan doğmuş olup, sonuçta her ikisinin de birey ve toplum için faydalı birer kurum oldukları anlaşılır.

Cezaların şahsiliği ilkesinden âkile müessesesine bakıldığında, İslâm hukukçularının âkilede sorumluluğun şahsiliği prensibiyle ilişkisi noktasında yoğunlaştıkları görülür. Oysa İslâm öncesi kolektif sorumluluk anlayışı terk edilerek cezaların şahsiliği prensibi hakim kılınmıştır.⁶³ Âkile müessesesinin sorumluluğun şahsiliğini öngören naslarla çatıştığı, Hz. Peygamber'in uygulamasını aktaran rivayetlerin ahad haber kategorisinde olduğu, bilgi değeri açısından şahsiliği öngören nasslar derecesinde güçlü olmadığı tarzındaki itirazlar ileri sürülmüştür. Ancak şahsiliği prensibi açısından konuya yaklaşan İslâm hukukçularının bir kısmı, âkileyi bu prensibin istisnası olarak görürlerken; bir kısım İslâm hukukçusu da âkile uygulamasını zekat ve nafaka mükellefiyeti gibi mâlî yardım niteliğinde bir uygulama olarak değerlendirmiş ve cezalarda şahsiliği prensibiyle çelişkili görmüşlerdir.⁶⁴ Yukarıda da ele alındığı gibi âkilenin ödediği diyetin bir ceza değil bir yardımlaşma olduğu kanaatindeyiz.

Sonuçta kasıt *dışı sorumluluk* hallerinde faile destek olunması ve *mağdurun zararının tazminatsız bırakılmaması* temel ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Âkile uygulaması bu iki ilkenin gerçekleşmesi için kullanılan bir tekniktir. Sonuçta nasslarda da diyetin bir hafifletme ve bir rahmet olduğu vurgulanmıştır. Hem bu anlayış cezaların şahsiliği ilkesinden bir istisna gibi görülen uygulamanın istisna olmadığını, hem de diyeti ödeyen âkile müessesesinin *kardeşlik* temelinde kurulan, çağının sosyal güvenlik kapsamında, sosyal yardımlaşma ve dayanışma tekniklerinin ilk dönem modelini oluşturduğu söylenebilir.

⁶²Vardit Rıspier-Chaim, 147; Fazlur Rahman, *Economic doctrines of Islam Banking and Insurance*, 1st edition, London 1979. p. 67.

⁶³Udeh, I, s. 394–395.

⁶⁴Şâfiî, Ümm, VII, s. 86.

1. Sigorta ile Âkile Arasında İlişki Kuranlar

Âkile ile sigorta ilişkisini kuranların başında *Zerka* gelmektedir. Zerka, âkile sisteminde bir sözleşme bulunmamasına rağmen, nasıl ki diyetin ödemesi mecburi kılınmışsa, aynı şekilde rizikoların telafisinin de serbest irâdi sözleşme ile mecbur kılınan kollektif bir yardımlaşma sistemini kurmaya mani olmadığını söylemektedir. Keza Zerka, fıkıh ilminin inkişafında ve zenginleşmesinde büyük payı olan kıyas metodunda iki tarafın şekilde mutlak olarak birleşmeleri gerekmediğini, böyle olsaydı kıyasa da ihtiyaç kalmayacağını, kıyasta iki tarafın hükmün dayanak ve düğüm noktasında yani illette birleşmeleri ve benzeşmelerinin kâfi olduğunu söylemektedir. Âkilede, şer'an mecbur edilmiş bir yardımlaşma vardır. Sigorta sisteminde de, iradi bir sözleşme yoluyla bir yardımlaşma söz konusudur. Yine Zerka, öldürme ve çocuk düşürme suçlarında diyetin aileye *meburen* yüklendiğini, diğer mâli zarar ve mesuliyetler sahasında ise, tazminata katılmanın bireylerin *ihtiyarına* bırakıldığını belirterek görüşünü desteklemektedir. Serbest irâde ve sözleşme yoluyla zararların telâfi kapısını açmaya bir engel bulunmadığını, böyle bir sistemin mecburî olan âkile kadar faydalı olacağını, bunu İslâm'ın teşvik ettiği "*yardımlaşma*" çerçevesine sokarak sigortanın da bu sisteme kıyasla câiz olduğunu, âkile sistemindeki kamu yararının sigortada da mevcut olduğunu ifade etmektedir. Sonuçta Zerka, âkile sisteminin, sigorta sistemine benzediğini ileri sürmektedir.⁶⁵ Faruk Beşer de, âkile sisteminin toplumun her kesimi için uygulanabilecek ve insanların sebep olduğu her türlü kazayı konu edinebilecek bir müessese olduğunu, ülkede tüm vatandaşların mutlaka bir *âkileye/dayanışma* gurubuna bağlı olma zorunluluğunun bulunduğunu, her meslek kuruluşunun bir âkilesi olabileceğini söyleyerek Zerka ile aynı noktada birleşmektedirler.⁶⁶ Hiç kuşkusuz Zerka ve Beşer, Serahsî'nin özetle ifade etmek istediği "*hiç kimse böyle bir riskin kendi başına gelmeyeceğinden emin olamaz. Bugün başına gelene yardım etmeli ki, yarın kendi başına geldiğinde de başkaları yardımcı olsun. Bugün ona ise yarın banadır*"⁶⁷ anlamına gelebilecek böyle bir tedbir alınması emarelerinden hareket ettikleri düşüncesindeyiz.

⁶⁵ Zerka, 60-92; Ebu Ceyb Sa'di, et-Te'min beye'l-Hatarı ve'l-İbahâ, Beyrut 1989, s. 61.

⁶⁶ Beşer, Sosyal Riskler Sigorta ve İslâm, Nun Yayıncılık, İstanbul 2006, s.77.

⁶⁷ Senahsî, XVII, s.124-126.

Âkile ile sigorta ilişkisi olmadığını ileri sürenlerin başında *Ebu Zehra, Faysal Mevlevi, Attar, Baltacı* gelmektedir. Bu bilginler, Zerka'nın yapmış olduğu kıyası (*ma'al fârk*) doğru bulmamaktadırlar. Bu bilginlere göre, âkilede yardımlaşma, kan bağına dayalı, sözleşmesiz bir aile içi yardımlaşma vardır. Kazanç gayesiyle kurulmuş bir şirketle, âkile müessesesini kıyas etmeyi uygun görmezler. Sigortanın, ilk zamanlar yardımlaşma mantığı üzerine kurulduğunu ancak bugün Yahudi bidatı ve sömürü aracı haline geldiğini savunurlar. Yine bu grup bilginlere göre âkile uygulamasında bireyler, akrabalık, velâ ve divan sistemlerinde, birbirini tanıyan ve kontrol altına alabilme imkânına sahiptiler. Ancak sigortada, sigortalıların birbirini tanımalarının imkânı bulunmadığını, bu da ancak dar kapsamlı *karşılıklı sigortalarda* mümkün olabileceğini ifade ederler. Âkile kelimesinin manasından da anlaşıldığı gibi, suçlunun âkilesinin diyeti yüklenmesinin gayesi şer'i bir yardımlaşma olup yüklendiği diyetin miktarını şer' takdir etmiş; ticârî sigorta sözleşmelerinde ise, gerçek gayenin bu olmadığı, gelir gayesi hedeflendiğini ileri sürerler. Tehlikelere karşı âkile sisteminde zararın vukuu halinde her bir âkile mensubu, ödeyeceği miktarı mecburi olduğu, sigortada ise bu sözleşmeyle gerçekleştiği olgusundan hareketle âkile ile sigorta arasındaki ilişkiyi reddederler.⁶⁸ Nitekim İslâm'ın Işığında Sigortacılık adlı doktora çalışması bulunan *Dalgın*, sigortayı bir yardımlaşma organizasyonu görmeyip, sigortalıları da ticari *gaye ile bir araya gelmiş topluluk olarak görür*.⁶⁹ Bu grup ekseri İslâm hukuk bilginleri, uluslararası düzenlenen sempozyumlardaki ortak kararlar metnini "*mevcut ticârî sigortalının, şer'an yardımlaşma ve dayanışma şartlarını içermediğinden*" âkile sistemine kıyaslanamayacağını da gerekçelerine eklemişlerdir. Bu ve benzer görüş-

⁶⁸İslâm Fıkıh Akademisi Mecmuaları, II, sa. 2, s. 647; Ebu Ceyb, s. 82 naklen Rabıtaya bağlı İslâm Fıkıh Akademisinin 5. nolu kararından nakil edilmiştir. Mecme'u'l-Buhusi'l-İslâmiyye, XIX, s. 52; Faysal Mevlevi, Nizamü't Te'min ve mevkıfu's-Şer'itai minhu, Beyrut 1988, s. 46; Faysal Mevlevi, s. 45-47; Attar Abdünnasır Tevfik, Hükümüt't-Te'min beyne-ş-Şeriat'il İslâmiyye, Mektebetü Nehda, Mısır trs, s. 32; Baltacı Muhammed, Ukud et-Te'min, Kuveyt 1982, s. 142; Attar, s. 32; MBİD, sa. 19. s. 52; Ebu Ceyb, s. 62.

⁶⁹Dalgın, İslâm'ın Işığın'da Sigortacılık, Trabzon 1996, s. 57.

leri ileri sürerek âkile sistemi ile sigorta sistemini birbirine kıyası reddederler.⁷⁰

VI. ÂKİLE İLE SİGORTA İLİŞKESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bazı bilginler, âkileyi sosyal güvenliği temin eden araçlar arasında göstermişlerdir.⁷¹ Bazı bilginler de, âkileyi doğrudan İslâmî bir sosyal güvenlik müessesesi olarak kabul ederler.⁷² Âkilenin taksirli veya kastı aşan öldürme veya yaralamalar yanında iş kazaları, trafik kazaları sonucunda ortaya çıkan tehlikeleri karşılayacak bir sistem olduğu şeklinde değerlendirmeler yapan bilginlerde bulunmaktadır.⁷³ Âkileyi ölüm sigortası ile mukayese edenler yanında⁷⁴, âkileyi sosyal güvenlik başlığı altında âkile uygulamasını rasyonelleştiren bilginler de bulunmaktadır.⁷⁵ Öncelikle âkilenin yaptığı ödemenin bir sosyal güvenlik niteliği taşıyıp taşımadığı önem arz eder. Bir ödeneğin sosyal güvenlik ödeneği niteliği taşıması için riske maruz kalmış kişileri koruyan bir işlev görmesi gerekmektedir. Sosyal güvenlik kapsamında ilkesel olarak tehlike, *sürekli veya geçici gelir kaybı* anlamında somutlaşmıştır. Bu kıstasa göre, âkilenin ifa ettiği ödeneğin sosyal güvenlik ödeneği karakteri taşıyıp taşımadığına bakılması gerekir. Âkile ile sigorta arasında sosyal güvenlik açısından bir mukayese yapabilmek için âkilenin ödediği diyetin yani tazminatın hukukî niteliğinin bilinmesi önem arz eder. Konu hakkında çalışma yapan Kâşif Okur, diyetin mağdurun ekonomik durumuna göre değişmeyen standart bir giderim olduğuna dikkat çekerek gelir kaybına karşı âkilenin bir güvence taşımadığını söylemektedir. Takibinde ekonomik durumu elverişli olmayan mağdur yakınları için diyetin bir sosyal güvenlik olduğunu söylemesi ve sonuçta da, sigorta tekniği açısından âkileye yaklaştı-

⁷⁰ Abduh Abdülmuttalip, *et-Te'minü'l-İslâmi*, Kahire 1988, s. 199; İFAM, II. sa. 2, s. 647; Faysal Mevlevi, s. 162.

⁷¹ Beşer, *Sosyal Güvenlik*, s. 166-188-240; Yılmaz, Faruk, *İslâm'da Sosyal Güvenlik Sistemi*, İslâm Ekonomisi ve Sosyal Güvenlik Sistemi, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 165-185.

⁷² Şafak, "*İslâm Dini ve Sosyal Devlet*", *Diyanet Dergisi*, xxiv/2, Ankara 1988, s. 8; aynı müellifin *İslâm Dini ve Sosyal Adalet*, Ankara 1992, s. 38.

⁷³ Beşer, *Sosyal Güvenlik*, s. 240.

⁷⁴ Yılmaz, s. 165; *Musleh-ud-din*, 34-45.

⁷⁵ Şahin, Muzaffer, *İslâm'da Âkile Müessesesi*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara 1989, s. 26-29.

ğımızda sigorta düşüncesinin temelini oluşturan riskten kaynaklanan zararların geniş tabanlı bir iştirakçiler gurubu arasında paylaşılması düşüncesinin de âkilede bulunduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir.⁷⁶

Âkile sistemi, tarihte taksirli ve kastı aşan öldürme veya yaralama hâdiselerinden doğan mâlî mesuliyeti yüklenme hususunda şer'an mecbur kılınmış bir tür sosyal yardımlaşma ve dayanışmadır. Günümüz sigorta sistemleri de sözleşme yoluyla veya ihtiyarî olarak bir yönüyle sosyal yardımlaşma ve dayanışmadır. Günümüzde sigorta, genel olarak birey ve toplumun ihtiyacını karşılayan, ticarî ve iktisadî birçok faydası bulunan, felakete uğrayanların zararlarını hafifleten, klasik manadaki âkile sistemi yerine geliştirilmiş ve çağın ihtiyaçlarına göre dinamik yapı kazandırılmış bir sosyal güvenlik sistemidir. Bu sistemde, yerine göre (ticari sigortalar gibi) kârın bir teşvik unsuru olarak bulunmasının, yardımlaşma gayesini ortadan kaldırmayacağı da söylenebilir. Kanaatimizce emniyet ve güvenin azaldığı, inançların ve aile bağlarının zayıfladığı, birey, toplum ve devletin sorumluluklarını yerine getirmede zaafa düştüğü bir ortamda, modern sosyal güvenlik teknikleri fitri bir güvenlik arama, irâdî bir tedbir alma yönüyle de önem arz etmektedir.

Daha önce zikredildiği üzere, bazı İslâm hukuk bilginleri âkile müessesesini sigorta olarak görürler. Ancak toplumların iktisadi ve demografik yapılarının değiştiği günümüzde sosyal değişimlere göre mevcut sistemlerde yeni düzenlemelerin yapılması da kaçınılmazdır. Kanaatimizce, klasik manadaki *âkile* müessesesi günümüz bilimsel verileriyle daha da geliştirilmiş, sigorta organizasyonu ile yeniden vücut bulmuştur. Sonuçta âkile toplu halde yaşamaktan kaynaklanan, ancak kasıt unsuru bulunmayan suçlardan doğan zararların telafi edilmesinde hem *fâili* hem de *mağduru* koruyan *sosyal sorumluluk* ile *sosyal dayanışmanın* içi içe olduğu kendine özgü bir model olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷ Âkile ve sigorta sistemlerini birlikte ele aldığımızda sonuç itibarıyla her iki müessesenin gayesi de, tehlikelerin ağır sonuçlarına karşı bireyler arasında bir *yardımlaşma* düşüncesinin organizasyonudur. Bu anlamda iki sistem de sorumluluğun kurumsal organizasyonundan ibarettir. Ancak her müessesenin

⁷⁶ Okur, s. 246.

⁷⁷ Sağlam, Hadi, *İslâm Hukuk Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)*, E-Akademi İnternet Dergisi, sy 108, Kayseri 2011, s. 14.

kendi şartları içerisinde değerlendirilmesinin de daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Âkile, *taksirli* veya *kast* aşan (*şibhü'l-amd*) eylemler neticesinde ortaya çıkan ölüm veya müessir fiil hallerinde, hâksiz fiilin faili ile aralarında mevcut zorunlu bir bağ sebebiyle fâil adına mağdura veya varislerine diyeti ödemekle yükümlü tutulan topluluktur. Âkilenin kökeni, İslâm öncesi, hukukî bir mahiyeti olmayan yaygın sosyolojik bir olguya (örfe) dayandırılır. İslâm öncesi *sosyo-etik* bir değer niteliği taşıyan bu uygulamanın hicret sonrası Hz. Peygamber (sav) tarafından Medine'de teşekkül eden yönetimin tastik ve desteği ile hukukî bir mahiyet kazandığı söylenebilir. Bu husus, öldürme ve müessir fiil vakalarında uygulanan müeyyidelerle de açıkça görülmektedir.

İnsan yaşamı ve vücut bütünlüğü konusunda İslâm hukukunun temel eğilimi, âkile uygulamasında görülür. Âkile, kusura dayanan *tehlike/riziko* gerçekleşmesi sonucu yaşam hakkı veya vücut bütünlüğü ihlale uğramış bir *mağdurun zararının giderilmesi*, böyle bir zarara yol açan fâile tazminat ödemesinde *destek olunması gayesini* taşır. Burada kasıt unsuru bulunmadığından her iki tarafın mağduriyeti de söz konusudur. Âkile müessesesi de, hem fâile hem de mağdura yönelik yardım gayesinin gerçekleştirildiği başlıca kurumlardan biridir. Bu tehlikeler, klasik dönemde daha dar yorumlanıp klasik kusur ilkesine dayandırılmıştır. Günümüzde ise, sorumluluk hukukundaki gelişmelerle, klasik kusur ilkesinin yanı sıra *kusursuz sorumluluk* ilkesi de bu kapsama dâhil edilmiştir. Hukuk literatüründeki bu yeni kavram yani *kusursuz sorumluluk ilkesi*, yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Âkile organizasyonu, sosyal güvenlik kapsamında, tehlikelere karşı sosyal yardımlaşma ve dayanışma tekniği olarak kurumsallaşan ilk müessesedir. Bu müessesenin, yapısal olarak; *sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve sosyal siyaset gibi* disiplinlerle de ilişkisi bulunmaktadır. Ancak sosyal *olgular, bilimsel gelişmeler, iktisadi koşullar ve ticârî teâmüller âkile sisteminin* yapısında önemli değişiklikler yapmıştır. Soysal değişme ve gelişmeler yeni risk branşlarını ortaya çıkardığı gibi yeni yapısal organizasyonlara da imkân tanımıştır. Bu bağlamda *sorumluluk hukuku* yeniden yorumlanmış, bu yapısal değişim ise “sigorta” olgusunu ortaya çıkarmıştır.

Her iki sosyal müesseseyi yakından izleyenler, her iki müessesenin de sosyal hukuk alanında geliştirilen bir sosyal politika olduğunu, bu sosyal politika ile bireysel ve sosyal sorumluluk ilkesinin yan yana getirildiği, aynı tür tehlikelere karşı *müteselsil kefaletle riski müstereken üstlenme* fikrinin organize edildiğini görürler. Özü itibariyle âkile ve sigorta, birey ve toplumların risklere karşı güvence ihtiyaçlarını karşılamak için geliştirilen, kavramları farklı olsa da gayeleri büyük ölçüde örtüşen organizasyonlardır.

Sonuçta “*sorumluluk ilkesinin* başlangıçta *âkile*, daha sonra *sigorta organizasyonlar* şeklinde disipline edildiğini görüyoruz. Zira İslâm Peygamberi (sav), cahiliye örf ve âdeti olan âkile müessesesini sosyal politika gereği alıp İslâmî prensiplere göre uyarlamakta bir beis görmemiştir. Ancak bazı İslâm hukuk bilginlerinin Batı kökenli olan sigortaya bakışları aynı doğrultuda olmayıp reddedilmişleri dikkat çekicidir.

İslâm ceza hukuku açısından âkileye bakıldığında, *cezalarda şahsilik* ilkesinden hareket edildiğinde her ne kadar âkilenin diyeti zorunlu olarak ödemesi bu ilkeye tersmiş gibi görünse de, bunun bir ceza olarak algılanmaması gerektiği kanaatindeyiz. Bu müessesenin, çağının bir tür zorunlu sosyal güvenlik müessesesi olarak algılanmasını daha isabetli buluyoruz. Diyet tazminatının temeli nasslara dayanmış olup nasslarda da diyetin bir *hafifletme* ve bir *rahmet* olduğu vurgulanmıştır. Bu anlayış cezaların şahsiliği ilkesinden bir istisna gibi görülen uygulamamızın istisna olmadığını, diyet ödeyen bu âkile kurumunun çağının sosyal güvenlik kapsamında, sosyal yardımlaşma ve dayanışma tekniklerinin ilk dönem örneklerini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Sigorta tekniği açısından âkile uygulamasına bakıldığında, sigortada olduğu gibi tehlikenin iktisadi sonuçlarının geniş bir iştirakçi topluluk arasında paylaşılarak giderilmesiyle mağdurun korunması hedeflenmiştir. Böylelikle kasıtlı olmayan eylemiyle ölüme ya da müessir fiillere neden olan failin çoğu kez bireysel olarak üstesinden kalkamayacağı tazminat nedeniyle rizikonun ağır mâlî mesuliyetine karşılık, failin yerine ödeme gücü olan bir topluluk ikame edilmek suretiyle tazminat karşılanmaktadır. Âkile üyelerinin diyete katılım uygulaması ile mâlî mesuliyet risklerini bir arada güvence altına aldıkları düşünülürse bu uygulama çağımızda sorumluluğun sosyalleşmesi açısından önemlidir. Mağdurun

ekonomik ve sosyal durumuna göre değişmeyen bir giderim türü olan diyetle, maddî gelir kaybı yerine geçebilecek potansiyel gelirin telafisi canlı tutulmak istenmiştir. Bu durumun, mağdur ve yakınlarının sosyal güvenliğinin temini amacıyla yönelik olduğu söylenebilir. Keza âkile ile failin tazminat ödeme riskinin garantisi sağlanmakla da, failin ve ailesinin gider kaybı mağduriyeti de giderilmiş olmaktadır.

Her ne kadar hukukî yaptırımlar, mâlî ve cismânî zararlar arasında farkın olduğu ileri sürülse de, ilkesel olarak hiçbir kimseye bir başkasının suçundan dolayı yaptırım uygulanamaz. Ancak Peygamberimiz (sav), hür bir insanın diğer insanların vücut bütünlüğüne yönelik kasıtlı olmayan ihlalinden kaynaklanan tazminatı, âkilenin ödeyeceğini ifade buyurarak bu alanda bir istisna getirmiş olduğu yaygın bir kanaat haline gelse de, bu, bakış açısına göre değişebilir. Âkile uygulamasının cezaların şahsiliği ilkesine ters düştüğü noktasında klasik fukahanın ifadelerinin dışına pek çıkmadığı da görülmektedir. Bazıları âkilenin lokal bir uygulama olduğunu söylerken; bazıları âkile de söz konusu prensibin bir istisna olduğunu vurgulaya gelmiştir. Bu da bilinen taklit görüntüsünün tabii sonucu olsa gerektir. Oysa ki hukukî ve iktisadî yönü bulunan böyle bir meseleye sadece klasik içtihatlarla çözüm üretmeye çalışmanın izahı hukuk mantığı ile zor gözükmemektedir.

Diyetin İslâm ceza hukuku içerisinde ele alınması, âkile müessesesinin ödediği diyetin bir ceza olduğu anlamına gelmemelidir. Zaten bu tartışmalar ilk dönemlerden itibaren de başlamıştır. Zira İslâm öncesi kolektif sorumluluk anlayışı bir ceza niteliği taşısa da, İslâm'ın cezalarda şahsilik prensibiyle âkilenin ödediği diyet ceza mahiyetinden çıkmıştır. Kaynaklarda âkilenin yerine getirdiği işlevin cezai bir yönü bulunmadığı, aksine tazminatın bir ceza haline gelmemesi için âkilenin ödemeye iştirak ettiği vurgulanmasına rağmen bazı araştırmacıların âkileyi ceza hukuku müessesesi olarak nitelendirmeleri, diyetin hukukî niteliği yeterince göz önüne alınmamasından olsa gerektir.

Toplumsal hayat yaşayan bireylerin topluma ve düzene karşı sorumluluklarının idari olarak zorunlu olması, bir ceza olarak değil bir sosyal düzen ve sosyal hizmet birimi olarak algılanmalıdır. Günümüzün teknolojik gelişmeleri, cismani zararları çoğunlukla insan kaynaklı olmaktan çıkarmış ve sayıca da artırmıştır. Tehlikelerin sonuçlarının insan

onuruna uygun bir yöntemle giderilmesi bu konuda bireysel sorumluluğun tüm topluma yayılarak, sorumluluğun bütünleştirilmesi ve kurumsallaştırılması bir ihtiyaçtır. İslâm hukukunun konuyla ilgili ilkelerinin ve âkile uygulamasının mukayeseli hukuka bu anlamda katkı sağlayacağı kuşkusuzdur. Bu ilkelere hareketle yardımlaşma ve dayanışmanın günümüz şartlarında da hayatın her alanında sigorta gibi etkili bir araçla gerçekleştirmek, İslâm hukukunun gaye ve ruhuna uygun bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın, İslâm hukuk tarihi içerisinde yer alan ve sosyal siyaset gereği kendi devrinin konjonktürünü yansıtan âkile müessesesinin, günümüz şartlarında biçimsel olarak yeniden ihyası teklifine karşılık daha sağlıklı olduğunu düşünüyoruz.

NİSÂ SÜRESİ 65. ÂYETE DAİR ABDÜLMECİD SİVÂSÎ'NİN BİLİNMEYEN BİR RİSALESİ

Mehmet ÇİÇEK*

ÖZET

Osmanlı dönemi tefsir geleneğine dair yapılan çalışmalar, henüz beklenen ve hedeflenen noktadan uzak görünmektedir. Bu makale, bir nebze de olsa mevcut duruma işaret etme ve "bilinmeyi" ortaya çıkarma hedefini gütmektedir. Abdülmecid-i Sivasi'ye ait Nisa suresi 65. Âyete dair risaleyi ele aldığımız bu makalede eser hakkında bilgi vermeye çalıştık. Değerlendirmelerimizi ise metod ve içerik olmak üzere iki açıdan ele aldık. Risale, söz konusu Nisâ suresi 60 ila 65. âyetlerin münafıklar hakkında indirildiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Zübeyr b. Avvam'ın sebep-i nüzülle ilgili rivâyetine bir cevap vermeyi hedeflemiştir, diyebiliriz. Buna ilaveten risalenin Bedir ehlinin üstünlüğüne dair hassasiyeti dikkate aldığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, tefsir, risale, Abdülmecid-i Sivâsî, Sebeb-i Nüzül.

ABDÜLMECİD SİVÂSÎ'S UNKNOWN TREATİSE ON NİSÂ 65TH VERSE

ABSTRACT

The studies on the tradition of exegesis of the Ottoman period have still appeared away from the expected and planned point. This article has aimed at pointing the status and revealing what is unknown. We have attempted to give an information about the scrutinized treatise on Nisa 65th verse, belonging to Abdülmecid Sivasi. We have dealt with our evaluations in terms of two aspects, namely, method and content. The treatise highlights that the verses from 60 to 65 in Sura-Nisa have revealed about hypocrites (Munafikun). Also we can say that it has aimed to give an answer to Zubeyr b. Avvam's narration about

* Dr., 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

the cause of revelation. In addition to that, it can be said that the treatise has sensibility related to the superiority of Badr folk.

Key Words: The Ottoman, tafsir, treatise, Abdulmecid-i Sivasi, Asbabı Nuzul

GİRİŞ

Tefsir tarihiyle ilgili çalışmalara genel olarak bir göz atıldığında Osmanlı tefsir geleneğinin pek dikkati çekmediği ve üzerindeki sislerin dağıtılmadığı hemen göze çarpar.¹ Bu kapalılığın ve ilgisizliğin temel nedeni olarak da daha ziyade şerh ve haşiye literatürünün² gölgesi altında yeni bir şeyin üretilmediği iddiası ortaya atılır.³ Genellemeci bir dille oluşturulan bu itham, sadece İslam dünyasında değil, tarihî ve coğrafi olarak bu gelenekle aidiyet bağlantısı bulunan Türk entelektüel hayatında da alana yönelik çalışmaların belli bir süre de olsa kesintiye uğramasına sebebiyet vermiştir.⁴ Burada şu noktayı vurgulamalıyız ki, Osmanlı tefsir

¹ Cündioğlu Dücan, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsir Mirası’ –Bir Histografik Eleştiri Denemesi”, *İslâmiyât*, 1999, II/4 [Osmanlı Özel Sayısı], s. 51-73.

² Şerhle ilgili bkz. Rafiye Duru, *Modern Metin Çözümleme Teknikleri Açısından Şerh Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007. Zişan Türkan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

³ Benzer bir değerlendirme için bkz. Kara İsmail, “‘Unuttuklarını Hatırla!’ Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XV, (2010/1); 1-67. Mustafa Öztürk, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları (13-18. yy)*, İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, (02-06 Ağustos 2010), Tebliğ Kitapçığı, s. 5.

⁴ Nitekim akademik camiada yüksek lisans, doktora ve doçentlik çalışması mahiyetinde Osmanlı dönemine dair ilk tez, Abdullah Aydemir tarafından Ankara’da 1968’te yapılan “Ebu’s-Suûd Efendi ve Tefsirdeki Yeri” adlı doktora çalışmasıdır. Bundan sonra yetmişli yıllarda yapılan tek çalışma ise 1977’de Sakıp Yıldız tarafından doçentlik tezi olarak çalışılan “Fatih’in Hocası Molla Gürani ve Tefsirdeki Metodu”dur. Burada müellifin, Molla Gürani’nin Fatih’in hocası olmasına yönelik bir açıklamayı kitabın adına çekme ihtiyacı hissetmesi dikkat çekicidir kanaatindeyiz. Seksenlerin başında ve sonunda olmak üzere iki çalışma daha söz konusudur: Mustafa Kılıç “İbn Kemal: Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirdeki Metodu” (1981) ve Yaşar Düzenli, “İmam Birgivi ve Tefsirdeki Metodu” (1989). Doksanlı yıllar Osmanlı çalışmalarının –her ne kadar bunun yeterli olmadığı aşıkarsa da- dikkat çekici boyutta arttığı bir zamana işaret eder. Bu dö-

geleneğinin gün yüzüne çıkması temel hedef olarak siyasi bir söylem olmayıp, bilakis kültürel ve ilmî bir tespit ve tarihsel devamlılık gayesiyle irtibatlıdır. Osmanlı dönemine dair yapılan çalışmaların genel bir okumadan ziyade daha çok müfessir merkezli bir mahiyet arz etmesi, sadece basit bir tercih olmayıp, dönemin “meşhur” olan isimlerinin tanıtılmasının parçalarıdır. Bu durum, Tefsir tarihinin bir parçası olarak Osmanlı'nın hâlâ göz ardı edilmesini ve bir “mesele” olarak gündemimize gelmediğini göstermektedir. Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki her şeye rağmen bu çalışmalar Osmanlı tefsir geleneğinin ortaya konulması anlamında bir giriş sayılabilir. Buna ilaveten son dönemde hem Osmanlı müfessirleri, hem de şerh ve haşiye geleneği üzerine yapılan çalışmalar, kısmen bu ilgisizliği ortadan kaldırmaya yönelik bir gayret olarak algılanabilir. Ancak bu gayretlere rağmen kanaatimizce daha kat edilmesi gereken uzun bir yol vardır.

Yaptığımız çalışmaya da ışık tutacak olması açısından iki neden üzerinde durmalıyız. Öncelikle Osmanlı tefsir geleneğinde yapılan çalışmaların, telif edilen eserlerin, henüz tam manasıyla tespit edilmemiş ve bir takım çabalara rağmen hâlâ kapsamlı bir literatürün ortaya konulmamış olması, alanla ilgili ciddi bir eksiklik olarak karşımızda durmaktadır.⁵ Zikrettiğimiz bu durum, ülkemizdeki çalışmalara yönelik bir tespiti⁶ içermekle birlikte “Osmanlı Coğrafyası”nı dikkate aldığımızda olayın vahameti daha ürkütücü bir şekilde kendini ele verir. Zira üç kıtada hüküm süren siyasi bir yapının kültürel birikimini sadece “Türkiye”deki yazmalar üzerinden okuma, başka bir metodik problem olarak önümüze çıkar. İkinci neden, çalışmaların azlığı ve yetersizliğidir. Bu da var olan literatürün içinden ancak sınırlı bir kısmının araştırılmasını ifade etmek-

nemde otuz yakın çalışma yapıldığı görülmektedir. İki binli yıllarla birlikte bu ivme daha da artmaktadır. Bu ilginin halen devam ettiği söylenebilir.

⁵ Benzer bir değerlendirme ve sayısal veriler için bkz. Mustafa Öztürk, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, s. 29-30.

⁶ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Müdürünün (Emir Eş) uhdelerinde bulunan 300 bin civarındaki yazmanın yaklaşık 80 bininin hala müellifinin tespit edilmediğini belirtmesi bu anlamda dikkat çekicidir. Kendisi, bu eserlerin müelliflerinin gün yüzüne çıkartılması ile ilgili bir proje başlattıklarını da ifade etmiştir. Burada şunu ifade edelim ki her ne kadar yazmaların tamamının Osmanlı dönemine ait olduğunu iddia etmesek de önemli bir yekûnunun bu döneme ait eserler olma ihtimali vardır.

tedir.⁷ Bu durum aynı zamanda Osmanlı dönemine dair yapılan çalışmaların derinliğini göstermesi açısından çarpıcıdır ve alanın hala çok ciddi araştırmaların konusu olmadığını bize bir kere daha göstermektedir.

Böyle bir genel giriş yapmaya bizi zorlayan sebep, üzerinde çalıştığımız Abdülmecîd Sîvâsî (971-1049/1563-1639)'ye⁸ ait “şimdiye kadar bilinmeyen” bir yazmadır. Burada “bilinmeyen” nitelemesine iki sebepten dolayı ihtiyaç duyulmuştur. Birincisi, adı geçen müellifin eserleri hakkında bilgi veren Tabakât kitaplarında böyle bir eserden bahsedilmemesidir. Onun eserlerinin tam bir listesinin verilmeyip belli başlı eserlerine dikkat çekilmesi, ihtiyatlı bir tavır almayı gerektirdiği gibi yeni eserlerin ortaya çıkabilmesini de imkân dâhiline sokmaktadır. İkincisi ise yine Abdülmecîd Sîvâsî'nin eserleri hakkında ülkemizde yapılan çalışmalarda da böyle bir eserden bahsedilmemesidir. Nitekim Sîvâsî ile ilgili ülkemizde yapılan en kapsamlı çalışma, Cengiz Gündoğdu tarafından 1997'de tamamlanan “Abdülmecîd-i Sîvâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri” adını taşıyan doktora tezinde⁹ Sîvâsî'nin eserlerini; “kütüphanelerde bulunan ve kaynaklarda bulunup da kütüphanelerde bulunmayanlar” şeklinde iki kısma ayırarak ele almıştır.¹⁰ Bu ikinci kısım ile ilgili olarak da “diğer eserleri” başlığı altında, Hedîyyetü'l-Arifin ve Sefîne-i Evliya adlı çalışmalardan hareketle Sîvâsî'ye ait bazı çalışmalar hakkında bilgi verdikten sonra eserlerinin burada tespit edilenlerle sınırlı olmadığı

⁷ Özellikle literatürün tespit edilmemesiyle birlikte aynı müellif üzerine birden fazla çalışmanın yapılması, bir diğer problemdir. Örnekler için bkz. Ömer Kara, “Türkiye'deki Tefsir Akademiyasının Kur'an ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları –Makale, Kitap-Tebliğ ve Tezler-1”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2, Ankara, 2006; s. 247-282.

⁸ Tam adı Ebu'l-Hayr Mecdüddin Abdülmecîd b. Muharrem Efendi b. Ebu'l-Berekât Muhammed b. Arif Hasan ez-Zîlî es-Sîvâsî el-Hanefî'dir. Mahlası ise Şeyhî'dir. 971/1563 senesinde doğduğu hakkında ittifak vardır. 1049/1639 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Eyüp Nişanca'da Nişancı cami civarında kendisine ait evin bahçesinde defnedilmiştir. Sîvâsî hakkında bkz. Mehmed Nazmi Efendi, *Hedîyyetü'l-İhvan*, haz. Osman Türer, İnsan yayınları İstanbul, 2005, s. 389-496; Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sîvâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Dnş. Osman Türer; Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Erzurum 1997, s. 50-90. Bu çalışma, Kültür Bakanlığı tarafından 2000 yılında “*Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd-i Sîvâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*” adıyla basılmıştır. Biz kaynak olarak tezini kullandık.

⁹ Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sîvâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 50-90.

¹⁰ Bkz. Cengiz Gündoğdu, *age*, s. 175.

ğını belirtmiş¹¹ ve yukarıda zikrettiğimiz sebepten ötürü eserleriyle ilgili ihtiyatlı bir tavır sergilemek gerektiğine dikkat çekmiştir.

Cengiz Gündoğdu'nun çalışmasının bilhassa eserlerle ilgili kısmının sonraki çalışmaları¹² önemli ölçüde etkilediği görülmektedir. Gündoğdu, her ne kadar yeni çalışmaların Sîvâsî'nin bir takım “yeni” eserlerini ortaya koyabileceğini belirtiyorsa da, her iki çalışmada da Sîvâsî'nin eserleri hakkında verilen malumatın, yeni noktaları içermekten ziyade Gündoğdu'nun eserini takiple oluşturulduğu anlaşılmaktadır.¹³

Yukarıda değindiğimiz hususlardan hareketle, Sîvâsî'nin eserleri hakkında tam bir bilgi sahibi olmadığımızı söylememiz mümkün görünmektedir. Buna binaen biz de yazmalarla ilgili araştırmalar yaparken, internet ortamında¹⁴ ferağ kaydında Abdülmecid Sîvâsî'ye ait olduğu belirtilen “*Risale fi Kavlihi Teâlâ 'Felâ ve Rabbike lâ Yu'minûn*” adında 5 varaklık Arapça bir çalışmayla karşılaştık. Konuyla ilgili kaynaklarda, çalışmalarda ve ülkemizdeki kütüphane kataloglarında bu risalenin ismine rastlayamadığımızdan¹⁵, bunun bir kayıt hatası olabileceğini dü-

¹¹ Bkz. Cengiz Gündoğdu, *age*, s. 213.

¹² Bunlar 2005 yılında Fatih Çollak danışmanlığında Mustafa Kılıç tarafından Marmara Üniversitesi'nde yapılan “*Ebu'l-Hayr Abdülmecid b. Muharrem es-Sîvâsî (971-1049/1563-1639)'nin "Fatiha Suresi"nin Tahkiki*” adlı tez ile 2006 yılında İbrahim Kunt danışmanlığında M. Harun Tan tarafından Selçuk Üniversitesi'nde yapılan “*Abdülmecid Sîvâsî'nin Mesnevi Sözlüğü (metin-inceleme-indeks)*” adlı çalışmalardır.

¹³ Nitekim Mustafa Kılıç'ın tezi, Gündoğdu'nun çalışmasının başlıklar da dahil önemli ölçüde tekrarı görünümünde olup, eserleri hakkında yeni bir bilgi vermemektedir. (bkz. s. 32-67). M. Harun Tan'ın çalışması ise Gündoğdu'nun Sîvâsî'nin eserleriyle ilgili verdiği bilgilerin sadece kütüphanelerde bulunan yazmalardan oluşan birinci bölümünü içermektedir. (bkz. s. 16-21). Burada şunu da belirtmeliyiz ki her iki çalışmada temel hedef, Abdülmecid Sîvâsî'nin eserlerini tam olarak tespit etmek amacına matuf olmayıp, tez konusu olarak tespit edilen eserleri tanıtmaya yönelik bir gayret olduğundan Sîvâsî'nin eserlerinin tam olarak ortaya konmadığına yönelik eleştirimiz ilgili isimler için bir nakısa içermemektedir. Vurgulamaya çalıştığımız nokta, Sîvâsî'nin eserlerini tespit açısından yeni bir bilgi vermediklerini belirtmektir.

¹⁴ <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/7182>.

¹⁵ Baktığımız eserlerden bazıları şunlardır: Mehmed Nazmi Efendi (1112/1701), *Hediyetü'l-İhvan*; (haz. Osman Türer), İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 389-496; Mehmed Mecdi, *eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadaikü's-Şakaik*; (haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, III, 62-65; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa (1338/1920), *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asarü'l-Musannafin*, (trc. Kilisli Rifat Bilge), tashih (İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1951, I, 620; Bursalı Mehmet Tahir Efendi (1344/1925), *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro

şünmedik. Zira Suudi Arabistan Kral Suud Üniversitesi Yazma Eserler Bölümü'nde bulunan ve internet ortamında görülebilen yazma halindeki bu risaleyle ilgili incelemelerimizi derinleştirdiğimizde de hakikaten bunun Sivasî'ye ait olabileceğine kanaat getirdik. Böylece yukarıda da kısmen ifade ettiğimiz gibi Osmanlı dönemine dair çalışmaların coğrafi anlamda ne kadar geniş bir alana dağılmış olduğunu yakinen görmüş olduk. Şimdi de Tezkirelerde ve Tabakât kitaplarında varlığından bahsedilmeyen, ülkemizdeki kütüphanelerde mevcut bulunmayan bu yazma risalenin özelliklerine değinmeye çalışalım.

Risalenin Müellifi

Her şeyden önce kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında tesadüf olunamayan bir eserin Abdülmecîd Sîvâsî'ye ait olduğunu gösterecek kesin bir delilin bulunmasının bir zaruret olduğu açıktır. Zira böyle bir delil bulunmaksızın eserin müellifi hakkında konuşmak spekülasyondan öte bir anlam taşımayacaktır. Bu bakımdan risalenin ferağ kaydındaki yazmanın müellifinin Abdülmecîd-i Sîvâsî olduğuna yönelik şu ifade, bizim en önemli delilimizi teşkil etmektedir.

16 وعن مؤلف هذه الرسالة الشريفة الشيخ الأجل المرشد الأكمل عبد المجيد السيواسي سلمه الله تعالى.

Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz üzere Abdülmecîd Sîvâsî'nin eserleri hakkında kesin bir sayı verilmemesi ve konuyla ilgili incelemelerde bulunan kimselerin ismi bilinmeyen başka eserlerinin de olabileceğini söylemeleri, bize bu hususta iddiada bulunma imkânı vermektedir. İlave olarak ferağ kaydında geçen “eş-Şeyhu'l-Ecel” tamlamasındaki “eş-Şeyh” ifadesi, risalenin “Şeyhi” lakabıyla meşhur olan ve bazı teliflerinin ferağ kaydında bu ifadeyi kullanan¹⁷ Abdülmecîd Sîvâsî'ye yapılmış bir başka atıf olarak değerlendirilebilir.

Basımevi, Ankara 2009, I, 120; Osmanzade Hüseyin Vassaf, (1348/1929) *Sefine-i Evliya*; (haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi, İstanbul 2006, III,482; Ömer Nasuh Bilmen (1391/1971), *Büyük Tefsir Tarihi II (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Diyanet İşleri Reisliği, Ankara 1960, II, 515; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin:Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye*, Matbaatü't-Terakki, Dımaşk 1958/1378, VI, 170.

¹⁶ Abdülmecîd Sîvâsî, “*Risale fi Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike lâ Yu'minûn*”, v. 5a.

¹⁷ Bazıları için bkz. *Dürr-i Akâid ve Gurer-i Külli Sâikin ve Kâid*, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan, no: 300/1; *Risale-i Fir'avn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan no: 294/5; *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2453; *Şerh-i Kasîde-i Mîmiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan no: 300/4.

Risalenin Fiziki Özellikleri

İncelememizin konusunu teşkil eden risale, “*Risale Fî Kavlihi Teâla ‘Felâ ve Rabbike Lâ Yu’minûn*” adını taşıyan Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazma Eserler bölümü 6753 numarada kayıtlıdır. Elyazması halindeki nüsha 5 varaktan oluşmakta ve 20x14.5 cm. ebadındadır. Her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Nesih hattıyla yazılmıştır. Risalenin istinsah tarihiyle ilgili olarak hicri XII. asır civarı gösterilmektedir.¹⁸ Bu ifadeyi doğru olarak kabul edecek olursak, yazma nüshanın müellif tarafından değil ismi zikredilmeyen bir müstensih tarafından yazıldığı söylememiz icab eder. Zira müellifin vefat tarihi (1049/1653), hicri XI. asrın ortalarına tekabül etmektedir. Ancak gerek yazım tarihinin hicri 12. asır civarı olarak verilmesi, gerekse risalenin sonunda Sîvâsî ile ilgili olarak “Allah ona selamet versin” şeklinde bir dua cümlesinin bulunması, bize kaydedilen yazım tarihinin hatalı olabileceğini düşündürmektedir. Zira böyle bir ifade ancak hayatta olan bir kişiyle ilgili olarak kullanılabilir. Bu da yazma nüshanın müellifin hayatta olduğu esnada yazıldığına karine teşkil eder. Ancak müellifin hayatında iken yazılmış bir nüshayı, ismini zikretmeyen bir müstensihin aynıyla kopya etmiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Bu durumda 12. yüzyıl ifadesinin de doğru olma ihtimali bulunmaktadır.

Risalenin Muhtevası

Risale'nin muhtevasına¹⁹ geçmeden önce Nisâ sûresi 65. âyeti ve meali vermek istiyoruz:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ
وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Hayır! Rabbine yemin olsun ki! Onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”

¹⁸ <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/7182/2>.

¹⁹ Burada risalenin tercümesini değil de muhtevasını niçin sunma ihtiyacı duyduğumuz düşünülebilir. Bize göre muhtevanın sunumu, müellifin düşüncelerini ortaya koyma noktasında tercümeden daha fazla kolaylık sağlayacaktır kanaatindeyiz. Aslında konunun ele alınmasında tercümeden temel fark sunum tarzıdır. Yoksa bir mahiyet farkından bahsetmemiz mümkün değildir. Tabiri caizse biz geniş anlamıyla “mana” tercümesi yapmaktayız da diyebiliriz.

Risalenin isminden hareketle insanın zihninde yazmanın, ilgili âyetin tefsiri olduğu şeklinde bir görüş oluşmaktadır. Ancak risale incelendiğinde eserin Nisâ sûresi 65. âyetin sebab-i nüzûlüne dair bazı tartışmaları ve Sivâsî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini içerdiği görülmektedir. Bu, risalede vurgulanan noktaların tefsirden bağımsız bir şey olduğu anlamında değildir. Fakat mesele özellikle âyet-i kerimenin anlaşılmasında temel unsur olarak kabul edilen rivâyetlerin değerlendirilmesi üzerine kurulmuştur. Nitekim Abdülmecîd Sivâsî, Nisâ sûresi 65. âyetin sebab-i nüzûlü hakkında iki görüş olduğunu belirterek risaleye giriş yapar. Bu, risaleyi yazma nedenini ortaya koymak amacıyla. Biz de müellifin bu sıralamasını takip ederek öncelikle sebab-i nüzûlle ilgili zikredilen rivâyetleri (görüşleri) sunacağız. Buna göre birinci görüş, âyetin nüzûl sebebinin münafıklar hakkında olmasıdır. Bununla ilgili nakledilen olay şu şekildedir:

“Bişr isminde bir münafık, Resulullah'ın huzurunda bir Yahudi ile davalaşmıştı. Resulullah, Yahudi'nin lehine, Bişr'in aleyhine hüküm verdi. Münafık Bişr, bu hükümden razı olmayarak Yahudiyi, Hz. Ömer'in karşısında davalaşmaya çağırdı. O da, ikimiz arasında hüküm versin, dedi. Hz. Ömer'in huzurunda Yahudi, Peygamber'in; kendi lehine hükmettiğini, bunun üzerine de onun (Bişr) buna razı olmadığını ve kendisi lehine hükmetmen için senin davaya bakmanı istediğini söyledi. Hz. Ömer, münafığa dönerek: “*Bu böyle mi oldu?*” dedi. Bunun üzerine münafık: “*Evet*” dedi. Hz. Ömer: “*Buradan ayrılmayın. Ben şimdi yanınıza gelip hüküm vereceğim*” dedi. Eve girdi. Kılıcını aldı ve çıktı. Münafığın boynunu vurdu ve şöyle dedi: “*Resulullah'ın hükmüne razı olmayan kimsenin böyle hüküm veririm*”. Olay Resulullah'a haber verildiğinde şöyle buyurdular: “*Ömer'in bir mümini öldüreceğini zannetmiyorum*”.²⁰

İkinci görüş, âyetin Müslümanlar hakkında indirildiğini ortaya koyar. Rivâyete göre âyet, Bedir savaşına katılan bir Ensâr hakkında indirilmiştir. Bununla ilgili zikredilen olay ise şu şekildedir:

²⁰ Abdülmecîd Sivâsî, “*Risale fi Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike Lâ Yu'minûn*”, v. 1a. Rivâyetin başka kaynaklarda bulunması ile ilgili olarak bkz. Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî (1014/1606), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kahire 1309, V, 538-539.

“Bedir’e katılan Ensâr’dan biri Peygamber’in halasının oğlu Zübeyr ile su konusunda davalaşmışlardı. Rivâyete göre ikisi hurma suladıkları “Harre”deki²¹ su kaynağı ile ilgili tartışılar. Tartışma büyüünce meseleyi hükmetmesi için Peygamber’e sundular. Peygamber, hüküm olarak şöyle buyurdu: “*Ey Zübeyr önce sen sula. Sonra suyu kullanması için komşuna bırak*”. Ensârdan olan sahabe, bundan memnuniyetsiz bir şekilde kızarak şöyle dedi: “*Ey Allah’ın Resulü, Halanın oğlu olduğu için mi böyle hüküm veriyorsun*”. Bunun üzerine Peygamber’in yüzünün rengi değişti ve şöyle buyurdu: “*Bahçeni sula. Sonra su, duvarlara ulaşınca kadar suyu hapsed. Daha sonra da suyu komşuna bırak*” Bu hüküm üzerine ikisi Peygamber’in huzurundan ayrıldılar. Mikdad’a uğradılar. Mikdad, Peygamber’in kime hak verdiğini sorunca Ensâr’dan olan sahabe, yüzünü buruşturarak (çenesini bükerek): “*Halasının oğluna*”, dedi. Mikdad’ın yanında bulunan Yahudi durumu anlayarak şöyle dedi: “*Allah’ın Resulü olduğuna şahitlik getiren sonra da aralarında hüküm verildiğinde de onun hükmünü beğenmeyip itham eden bu kişileri Allah kahretsin. Allah’a yemin ederim ki Benî İsrail; Musa hayatta iken bir kere günah işlemişti de onları tövbeye çağırılmıştı. O’nun şeriatında tövbe, kişinin kendisini öldürmesiydi. Peygamberimiz Musa, tövbe etmek isteyen kişiye “kendini öldür” diyordu. Böylece günahkâr da kendisini öldürüyordu. Rabbimiz bizden razı olana kadar bizden kendisini öldüren kişilerin sayısı yetmiş bine ulaşmıştı.*”²²

Abdülmecîd Sîvâsî, âyet-i kerimenin sebab-i nüzûlünün temel olarak Peygamber’in hükmüne uymaktansa kafirin veya münecimin hükmüne uymayı tercih edenlerle ilişkili olduğunu düşünür. Bu anlamda Sîvâsî, âyetin sebab-i nüzûlünün, münafıklarla ilgili zikredilen rivâyet

²¹ Medinede bir yer adı olup, siyahlaşmış taşlarla dolu taşlık bir yerdir. Bkz. Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, (256/870), *el-Câmiu’s-Sahih*, Musâkât, 7.

²² Hadis için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, (256/870), *el-Câmiu’s-Sahih*, Musâkât, 7, 8, 9; Sulh, 12; Tefsir, 91; Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâburi Müslim b. el-Haccac, (261/875) *Sahih*, Fezâil, 129; Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizi, (279/892), *es-Sünen*, Ahkam, 26; Tefsiru’l-Kur’an, 5; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, (303/915), *es-Sünen*, Adâbu’l-Kudât, 19, 27; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, (273/887), *es-Sünen*, Mukaddime, 2; Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, IV, 4-5. Ayrıca bkz. el-Begavî Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd, (516/1122) *Mealimu’t-Tenzil*, Dâru’t-Tayyibe Li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 4. Baskı, Riyad, 1417/1997, II, 244-246; Abdülmecîd Sîvâsî, “*Risale fi Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike lâ Yu’minûn*”, v. 1b.

olduğu (birinci rivâyet) kanaatindedir.²³ O, ilgili rivâyetten hareketle âyetin; öldürülen münafıkta imanın olmadığını açıklamak, Nebiyi tasdik etmek ve Hz. Ömer'in verdiği hükmü onaylamak için indirildiğini belirtir. Sîvâsî, her ne kadar bu olayda kafir veya münecim olmayan Hz. Ömer'e davayı götürerek ondan hüküm elde etmeyi amaçlasa da münafık ile Yahudi arasında geçen tartışmanın sebab-i nüzûlü ortaya koymaya daha yakın olduğunu düşünür.

Abdülmecîd Sîvâsî, sebab-i nüzul hakkında bilgi verdikten sonra risaleyi yazma sebebini açıklar. Buna göre O, âyetin münafıklar hakkında indiğiyle ilgili Taberî de dahil görüş beyan eden müfessirlerin tercih sebepleri üzerinde durmadıklarını zikreder.²⁴ Sîvâsî, risalesinde tefsirlerde zikredilmeyen ve bir eksiklik olarak gördüğü bu görüşün niçin benimsenmesi gerektiği üzerinde durarak konuyla ilgili nedenlerini sunacağını vurgular.²⁵ Bu meyanda da âyetin münafık Bîşr hakkında indirilmesinin lafız ve mana açısından bir takım delillere mebni olduğunu belirtir. Lafzî yönden âyeti ele alan Sîvâsî, iki noktaya işaret ederek görüşünü delillendirir. Bunlardan ilki, âyetin başında zikredilen “fâ”nın, “fâ-i tefrî'iyye” olmasıdır. İkincisi âyeti kerimedeki “iman etmezler” (لَا يُؤْمِنُونَ) ifadesindeki zamirin, “iman ettiklerini iddia edenleri görmedin mi?”²⁶ (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا) âyetinde ism-i mevsulle belirtilen münafıklara râci olmasıdır. Böylece ona göre bu, (لا يؤمنون) “iman etmezler” (Nisâ, 65) ile “...iddia edenleri görmedin mi?” (Nisâ, 60) âyeti arasında bir ilişki olduğunu gösterir. O, buna delil olarak “*Hakâik*”²⁷ sahibinin “iman etmezler”

²³ Sîvâsî, *age*, v. 1b.

²⁴ Sîvâsî, *age*, v. 1b-2a.

²⁵ Sîvâsî, *age*, v. 1b-2a.

²⁶ Nisâ, 4/60.

²⁷ “Hakâik” ismini taşıyan üç eser söz konusudur. Bunların ilki, Muhammed b. el-Hüseyn en-Nisâburi, Ebu Abdurrahman es-Sülemi'ye (v. 412) ait olan “*el-Hakaik fi't-Tefsir*” adlı çalışmadır. İkincisi Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Ebi'l-Ganaim el-Kaşani'ye (730/1329) ait olan “*Hakaiku't-Te'vil fi Dakaiki't-Tenzil*” (Süleymaniye Kütüphanesi Abdülğani Ağa no: 30 v. 38b) adlı tefsirdir. Her iki esere baktığımızda zikredilen kaydın olmadığını gördük. Üçüncüsü ise “*Bahru'l-Hakaik ve'l-Meani fi Tefsiri's-Seb'i'l-Mesani*” adlı çalışmadır. Bu çalışma Ebû Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver Necmeddin-i Daye'ye (654/1256) aittir. İlgili kayıt bu eserde geçmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 231, v. 189b; Şehit Ali Paşa no: 92 v. 120b.

âyetinin hemen akabinde yani “iddia ettikleri” şeyi ifadesini kendi görüşünün doğruluğuna örnek olarak verir.²⁸

Nisâ 60. âyette ifade edilen ism-i mevsulun 65. âyete kadar olan kısmı birbirine bağladığına işaret eden Sîvâsî, ilgili âyetlerin münafıkların hallerini beyan ettiğini belirtir. O, ayrıca bu kurulan ilişkiden başka sonuçların türetilmesinin mümkün olduğu kanaatindedir. Konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunur:

“İlk olarak “iddia edenler” ifadesiyle münafıkların imanının gerçeği olmayan soyut bir söz olduğu belirtilmiştir. Sonra onların Allah'ın kitabından ve resulünden yüz çevirten Tağut'un hükmüne yönelmelerinde, (irade) gizlenmiş olan küfürlerine dayanan hali açıklanmıştır. Devamında onlara bir kötülük isabet ettiğinde sadece bağırarak (sabretmeksiz) onların fâcir imanlarıyla ilişkili olan yalan özürleri beyan edilmiştir. Sonra onların, Allah'ı tövbeleri çokça kabul eden ve acıyan (rahîm) buldukları ifade edilmiştir. Son olarak onların nebiye iman etmeyeceğini haber vermek için Nisâ 65. âyetin başında ifade edilen “Hayır, Rabbine yemin olsun ki” ifadesi “İman ettiğini iddia edenleri görmedin mi” âyetiyle ilişkilendirilmiştir.”²⁹

Yani Sîvâsî'ye göre onların kalplerinde iman, resulün hakemliğini ve hükmünü kabul etmedikçe söz konusu değildir. Münafıklar, imtihan esnasında ortaya çıktığı üzere gizlenmiş küfür hastalığından içlerini temizlediklerini ortaya koyuncaya kadar iman davasını da doğrulamazlar.³⁰

Sîvâsî, mana açısından âyete baktığında ise iki noktaya dikkat çeker. Birincisi, “Hayır. Rabbine yemin olsun ki” ifadesinde belirtilen tekidli ifade, “iman ettiğini iddia edenleri görmedin mi” âyetinde karşılığını bulan zımnî inkârlarıdır. Zira onların iman iddiası, küfrün inkârını içerir. Hâlbuki Allah Teâlâ, “Hayır, Rabbine yemin olsun ki” ifadesiyle onların imanlarının olmadığını ve onların zımnî inkar ettikleri küfür üzere olduklarını tekid etmiştir. İkincisi, onların iman etmeyeceklerini tekid eden haberler ve imanlarının olmadığını ortaya koyan olaylar, âyetin inişinden önce de onların küfür üzere olduklarını gösterir. Bunun

²⁸ Sîvâsî, *age*, v. 2a.

²⁹ Sîvâsî, *age*, v. 2a-2b.

³⁰ Sîvâsî, *age*, v. 2b.

anlamı (yukarıda) belirtilmiş noktaları yerine getirinceye kadar gizli küfürleri üzere devam ettiklerine işarettir. Ne zaman bunları yerine getirirlerse o zaman küfürden kurtulurlar ve sahih imana girerler.³¹

Sîvâsî, münafıkların halini ifade eden bu anlamın, (ikinci) rivâyette zikredildiği gibi Ensâr için değil, bilakis âyetin inişinden önce gizli küfür üzere bulunan münafık için söz konusu olduğunu düşünür. Zira ona göre kastedilen şey, âyetin indiği esnada zikredilen hususları yerine getirinceye kadar kişinin küfür üzere olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında âyette ifade edilen küfrün Ensâr'da vuku bulmadığı açıktır.³²

Abdülmeccid Sîvâsî, ayrıca “iddia edenleri görmedin mi” mealindeki âyette “الذین” (ism-i mevsul) ile kastedilenin münafıklar olduğuna işaret ederek devam eden âyet gurubunun da münafıklar hakkında indirildiğini iddia eder.³³ Böylece Nisâ 60. âyetten 65. âyete kadar olan kısmın münafıklar hakkında indiği belirtilmiş olur.

Sîvâsî, lafız ve mana ile ilgili delillerini zikrettikten sonra âyetin Müslümanlar hakkında indirildiğine işaret eden ikinci rivâyeti bilgi değeri açısından ele alır. Buna göre ilgili rivâyette Zübeyr'in “öyle zannediyorum ki âyet, bu olaydan başka bir olay için inmemiştir”³⁴ ifadesini Sîvâsî, âyetin sebebini kesin olarak ortaya koyan bir söz manasında görmez. O'nun için de bu rivayete uymanın “zorunlu” olmadığını vurgular.³⁵

Sîvâsî'nin burada vurguladığı diğer bir nokta, zikredilen ikinci rivâyetteki Ensâr'ın, Bedir ve Hudeybiye'ye katılmış olmasıdır. Allah, Bedir'e katılanların imanına kendini şahit olarak göstermektedir. Halbuki Sîvâsî'nin biraz önce işaret ettiği üzere âyet-i kerimeye muhatap olan kişinin hitap öncesinde küfür üzere bulunması gerekir. Eğer bu kabul edilirse, Cenâb-ı Allah'ın imanla ilgili şahitliği anlamsızlaşacaktır ki bu da, ona göre doğru bir iddia değildir.³⁶

³¹ Sîvâsî, *age*, v. 2b.

³² Sîvâsî, *age*, v. 2b-3a.

³³ Sîvâsî, *age*, v. 3a.

³⁴ Bu kayıt, yukarıda tespit ettiğimiz rivâyetlerde bulunmaktadır.

³⁵ Sîvâsî, *age*, v. 3a.

³⁶ Sîvâsî, *age*, v. 3a.

Burada Bedir ehlinin konumunu, Abdülmecîd Sîvâsî'nin Osmanlıca yazdığı "*Dürer-i Akâid ve Gurer-i Külli Sâikin ve Kâid*"³⁷ adlı çalışmasından hareketle ortaya koyabiliriz. Zira söz konusu çalışmada O, İslam ümmetinin en faziletliyelerinin kimler olduğu hakkında bilgi vermektedir. O, ilk olarak aşare-i mübeşşere'yi zikretmekte ve şöyle demektedir:

"Aşare-i mübeşşere'den sonra efzal-i ümmet Ehl-i Bedir'dir. Yani Bedir gazasında olan ashâb-ı kiramdır. Takriben üç yüz on üç kimsedir. Sahih'te geldi ki Ehl-i Bedir'e Allah Te'âlâ tecelli etti: "Her ne isterseniz öylenüz ben sizi yarlığadım" dedi."³⁸

Sîvâsî, burada konuyu Müslümanlarla münafıklar arasındaki ilişkiye dair bir âyete getirerek müfessirlerin, "Ey iman edenler...edinmeyiniz.." ³⁹ mealindeki âyetin Ensâr hakkında indirildiğini vurgular.⁴⁰ O, böylece müminlerle münafıklar arasında bir dost ilişkisinin bulunamayacağına işaret eder. Bu manada bir müminle münafığın peygamberin hükmüne tabi olma noktasında aynı tavrı sergilemeyeceği de belirtilmiş olur.

Konuyla ilgili hadislere de dikkat çeken Sîvâsî, Hz. Peygamber'in : "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تابعا لما جئتُ به" "Hiçbir kimsenin arzusu/hevası, benim getirdiğime tabi olmadığı sürece mümin olamaz"⁴¹ ve "لا يؤمن أحدكم حتى" "Hiçbir kimsenin kalbi ve kişiliği benim getirdiğim

³⁷ İlgili çalışma hakkında bkz. Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sîvâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 185-190.

³⁸ Abdülmecîd Sîvâsî, *Dürer-i Akâid ve Gurer-i Külli Sâikin ve Kâid*, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrîşah Sultan, no: 300/1; v. 62a. Ona göre Ehl-i Bedir'den sonra İslam ümmetinin en faziletliyelerini sırasıyla Ehl-i Uhud, Rıdvan beyatine katılanlar ve diğer ashaptır... Bkz. age, v. 62a-62b.

³⁹ Âl-i İmran, 3/118.

⁴⁰ Abdülmecîd Sîvâsî, *Risale fî Kavlihi Teâlâ Felâ ve Rabbike lâ Yu'minûn*, v. 3a.

⁴¹ Bkz. Ebû Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak İbn Ebû Asım (287/900), *Kitâbü's-Sünne*; el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1980, I, 12; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavi, (516/1122) *Şerhu's-Sünne*; (thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr Şaviş), 2. bs., el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1983/1403, I, 213; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri en-Nevevi, (676/1277) *el-Erbaune'n-Neveviyye*; (trc. İzzeddin İbrahim, Denys Johnson-Davies), Daru's-Şurûk, s. 125; Ebü'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti (911/1505), *Câmiü'l-Ehâdis*, (thk. Abdülhalim Mahmûd, Ahmed Abbas Sakr, Ahmed Abdülmevcud), Daru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994, VIII, 355. (Hadis no: 26624)

şeylere meyiletmediği sürece mümin olamaz”⁴² ifadelerinin muhatabının ya münafıklar ya da müminler olduğuna işaret ederek değerlendirmelerde bulunur. Ona göre bu hadisler, eğer münafıklar için söylenmişse âyetin belirttiğine uygun olarak onlarda imanın olmadığına işaret eder. Eğer müminler için söz konusu ise o zaman da onlardaki imanın kemal ifade etmediğini gösterir. O, her halükarda müminin küfürle nitelendirilmesinin uygun olmadığını vurgular.⁴³ Buradan hareketle de ona göre âyetin münafık hakkında indirilmiş olduğu ortaya çıkmış olur.

Ayrıca Ensâr’dan sadır olan kalam’a gelince, Mikdad’ın da konuyla ilgili bir yorum yapmadan bıraktığı gibi kalmıştır. Sîvâsî’ye göre bu değerlendirmelerin hulasası, Ensâr’ın, sû-i zannı veya akidesindeki bir bozukluk olmayıp kendi nefsinde o an ortaya çıkan kızgınlıkla alakalı bir söz olmasıdır.

“Açıktır ki Bedir ve Hudeybiye’ye katılmış ve daha önce de belirttiğimiz üzere Allah Teala’nın imanlarına şahitlik ettiği bir Ensâr’ın Peygamber’e karşı sû-i zan veya bozuk bir akide sahibi olması mümkün değildir. Bilakis kızgınlık onu kaplamış, nefesine galip gelmiş ve özellikle de hükmün aleyhine çıktığı tartışma esnasında da haddi aşmış ve söylediği şeyi söylemiştir.”⁴⁴

Sîvâsî, Ensâr’ın tavrını, kızgınlık esnasında ve kızgınlık sonrası olmak üzere iki açıdan ele alır. Kızgınlık esnasında seçim yapma özelliğinin ortadan kalktığından hareketle onun cevabından bir sonuca varılamayacağını belirtir. Zira hüküm ortaya çıktıktan sonra ondan sadır olan şey öfkedir. Bundan ortaya çıkan şey ise, küfür olarak nitelenebileceği gibi böyle bir niteleme olmayabilir de. Zira öfke esnasında ortaya çıkan her şey küfrü gerektirmez. Bununla birlikte onun cevabında küfrün karanlığında ve tövbeyle sâkit olan günah sahasından onu kurtaracak ilave bir gerekçeye ihtiyaç duyulacağını vurgulayan Sîvâsî, aşağıdaki değerlendirmeleri sunar.⁴⁵

“Kızgınlık geçtikten sonra ise Ensâr’dan sadır olan küfrü gerektirmez. Zira onun, davayı başkasına götürmediği açıktır. Allah’ın hük-

⁴² Es-Suyutî, *Câmiü'l-Ehâdis*, VIII, 355. (Hadis no: 26625)

⁴³ Sîvâsî, *age*, v. 3a-3b.

⁴⁴ Sîvâsî, *age*, v. 3b.

⁴⁵ Sîvâsî, *age*, v. 3b-4a.

münden sonra, o hükme razı olmamak ise, kişinin iç dünyasında ortaya çıkan bir durumdur (bâtın). Zira razı olmama, insanın içinde oluşan ancak dışarıda tahakkuk eden bir şeydir. Ensâr'dan olan sahabenin, aradan bir süre zaman geçse de peygamberin kendi aleyhine hükmettiği meselede itaat etmediği anlamında (rızasızlığı) bir tartışma yoktur. Böyle bir durumu ortaya çıkaran şey, başkasının davasına bakmasını istemesinden başlar. Nitekim münafıkların çoğu, Hz. Ömer'in öldürdüğü olayda olduğu gibi var olan hükmü beğenmeyip başka bir hâkim'e gitmiştir. Bu durum, hükmü kabul etmediğine dair açık bir ifadeye ya da hasmını, hakkını alma noktasında men etme gibi bir fiile ya da buna benzer bir şeye kadar gider. Halbuki zikrolunan şeylerin hiç biri Ensâr için söz konusu değildir. Nitekim Resulullah bir hüküm vermiştir. Aradan bir süre geçmesine rağmen Ensâr, herhangi bir başka hâkime gitmemiştir. Ondan bu hükmü, kabul etmediğine dair açık bir söz de sadır olmamıştır. Hasmının hakkını almasını engelleyici bir eylemde de bulunmamıştır. Hükmü kabul ettiğine işaret eden bu eylemler, aynı zamanda ona küfrün kapısını kapatan şeylerdir. Fakat onun rızası, insanın tabiatı üzere belli bir ihtiyarı olmaksızın tartışma esnasında ve hükmün kendi aleyhine olmasında ortaya çıktığı üzere nefsanî bir öfkeyi ve belli bir süre belirsizliği içerir.”⁴⁶

Bu da Sîvâsî'ye göre küfrün varlığını gerektiren bir eylem olmayıp ondan daha düşük olan edebin terkidir. Hatta en fazla tövbeyle yok olan günah kabilindendir.⁴⁷

Ensâr'a yönelik küfür ve dalâlet şaibesini ortadan kaldırdıktan sonra Sîvâsî, konuyla ilgili şüpheleri bertaraf etmek amacıyla âyette geçen “sonra bulmazlar” ifadesindeki “sümme” kelimesini delil olarak getirir. Sîvâsî'ye göre bu ifade, peygamberin hükmünden sonra ona razı olmayı gösteren ve hasımların nefislerinde bir eğrilik bulunduğuna işaret eden sözlerin sadır olmasıyla ancak açık ve net bir şekilde ortaya çıkar. Bu da tartışmadan sonra ortaya çıkan ve küfrü icap ettiren bir durumdur. Bu anlamda irade ile söylenmiş bir söz, kişinin sû-i zan sahibi ve akidesinde karışıklık olmasından kaynaklanır. Ancak ona göre tartışma esnasında hele davanın hemen akabinde tepkiden hareketle ortaya çıkan şey, değerlendirme dışıdır. Zira kızgınlık anı; ihtiyarı ortadan kaldıran,

⁴⁶ Sîvâsî, *age*, v. 4a.

⁴⁷ Sîvâsî, *age*, v. 4a.

zorluğu celbeden bir durumdur. Kuşku yok ki Ensâr'ın fiili, bu zikrettiğimiz küfrü gerektirmeyen ikinci tavra uygundur. Nitekim bu durum, hadiste ravinin Ensârın gazabını açıkça belirtmesi ve hemen akabinde “Ensâr kızdı” ifadesini kullanmasıdır. Nitekim kızgınlık anı sonrasında onun kalbinde bir eğrilik bulunduğuna dair bir söz de nakletmemiştir. Âyette küfrü gerektirecek bir durum olmamasına rağmen “vav” harfi yerine “sümme” harfiyle atıf yapılması, açık ve net bir delildir.⁴⁸

Sivâsî, nerede sadır olursa olsun şâyet küfrü gerektirecek bir durum olsaydı Peygamber'in, onu mutlaka muâhaze edeceğini belirterek Ensâr'la ilgili Peygamber'in böyle bir muâhazeye gitmemesinin, ortaya çıkan durumun tövbeyle sakıt olan isyan ve günah kabilinden olduğuna işaret ettiğini vurgular.⁴⁹

Risalenin Değerlendirilmesi

Buraya kadar zikrettiklerimizden anlaşıldığı üzere Sivâsî, meseleyi âyetin bağlamını dikkate alarak lafız ve mana açısından ele almaktadır. Konuyu, temel olarak sebab-i nüzûl rivâyetleri üzerinden incelemekte ve belli bir sonuca varmaktadır.

Sebeb-i nüzûl konusu Vâhidî'nin de belirttiği üzere ancak müşâhede ve semâya vâkıf olan sahâbîlerin rivâyetiyle bilinebilir.⁵⁰ Ayrıca sahâbenin tecrübelerine ortak olan tabiîn de bir takım şartları haiz olmak kaydıyla kaynak olarak kabul edilir.⁵¹ Aklî muhakeme ve içtihadın ise sebab-i nüzûlün bilinmesinde dikkate alınmadığı kaynaklarda vurgulanan bir noktadır.⁵² Müellifimiz de sebab-i nüzûl rivâyetlerinde söz konu-

⁴⁸ Sivâsî, *age*, v. 4b-5a.

⁴⁹ Sivâsî, *age*, v. 5a.

⁵⁰ İmam Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi (v. 468), *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an*, (thk. Kemal Besyûnî Zağlul), Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1411/1991, s. 10; es-Suyuti, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kuran*, Dâru İhyâu'l-Ulûm; 2. Baskı, Beyrut, 1412/1992, I, 89; Zerkani, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kuran*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 81-82.

⁵¹ Es-Suyuti, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kuran*, I, 91; Zerkani, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kuran*, I, 82; Muhsin Demirci, “Esbabu'n-Nüzûlün Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI-XII (1993-1994), s. 12, 13.

⁵² El-Kafiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, (879/1474) *et-Teysir fî Kavâid-i İlmî't-Tefsir*, (çev. İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 26; es-Suyuti, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kuran*, I, 89; Zerkani, *Menahilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kuran*, I, 81; Subhi Salih, *el-Mebahis fî Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-ilm Lî'l-Melayîn, IV. Baskı, Beyrut 1965, s. 134; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul, 2000, s. 90.

su şartlara uygun bir tavır alarak konuyla ilgili iki rivâyetle meseleye başlamıştır. Ancak zikredilen iki rivâyetten ilki (Bişr rivâyeti) Tefsir kitaplarında Nisa 65. âyetin sebab-i nüzûlü olarak zikredilmez.⁵³ Bilakis bu rivâyet, Nisâ 60. âyetin sebab-i nüzûlü olarak zikredilir.⁵⁴ İkinci rivâyet ise Nisâ 65. âyet hakkında kaynaklarda nakledilir. Bu açıdan baktığımızda bu iki sebebin zikredilmesi, âyetler arasında bağlantı olduğunu farz etmezsek birbirinden bağımsız iki nüzûl sebebinin bir arada kullanılması gibi “anlamsız” bir durumu doğurur. Ancak burada şu noktaya dikkat çekmeliyiz ki Sîvâsî'nin tartıştığı şeyin tam da bu âyet gurupları arasında bir bağlantının olduğuna işaret etmek olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Yani tartışmanın temeli, âyetin sebab-i nüzûlünün önceki âyet(ler)den bağımsız mı yoksa birbiriyle bağlantılı mı olacağıyla ilgilidir.

Usul çalışmalarına baktığımızda sebab-i nüzûl rivâyetleri birden fazla olduğunda aralarında sıhhat araştırmasına göre bir tercihe; o mümkün değilse rivâyetler arasında cem ve te'life; o da mümkün olmazsa

⁵³ Bunun rastlayabildiğimiz tek istisnası Suyuti'nin “ed-Dürrü'l-Mensur” adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada da ilgili rivâyet, farklı versiyonlarıyla her iki âyette sebab-i nüzûl olarak nakledilmiştir. Bkz. Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr esSuyuti, (911/1505); *ed-Dürrü'l-Mensur Fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, (thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türki), Merkezü Hicr, Kahire 1424/2003, IV, 521-525.

⁵⁴ Bkz. Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, (310/923), *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Daru Hicr, Kahire, 1422/2001, VII, 189-191; Ebü Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavi, (516/1122); *Mealimü't-Tenzil*; (thk. Muhammed Abdullah Nemr), Dârü't-Tayyibe; 4. bs. Riyad 1997/1417, II, 242-243; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, (538/1144), *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucühi't-Te'vil*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1998/1418, II, 96; Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, (606/1209), et-*Tefsirü'l-Kebîr*, Daru'l-Fikr, Lübnan, 1401/1981, X, 158-159; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubi, (671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006/1427, VI, 435-437; Ebü Saïd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzavi, (685/1286), *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, Dersaadet, İstanbul, I, 221; Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, (710/1310) *Medarikü't-Tenzil ve Hakaiki't-Te'vil*, Dârü'l-Kalem, Beyrut 1989/1408, I, 322-323; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi el-Hazin, (741/1341) *Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, Daru'l-Marife, Beyrut, Lübnan, I, 373; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebüssuud Efendi, (982/1574) *İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'âni'l-Kerim*, (thk. Abdülkadir Ahmed Ata), Mektebetü'r-Riyad il-Hadiseti, Riyad, I, 724.

âyetin nüzûlünün tekrarlanmış olduğuna karar verildiğini görürüz.⁵⁵ Ancak bu iki rivâyet üzerine müellifimizin yaptığı mütalaada rivâyetlerin sıhhati üzerinden bir değerlendirme yapmadığını görmekteyiz. Zira O, her iki rivâyetin Buhari, Müslim, İbn Mace, Beyhaki gibi sahih kabul edilen kaynaklarda zikredildiğini risalenin sonunda nakletmiştir.⁵⁶ Ancak âyetin iniş sebebi olarak zikredilen iki rivâyete baktığımızda sadece birinin ilgili kaynaklarda geçtiğini görmekteyiz. Bu ise, âyetin Müslümanlar hakkında indiğine dair nakledilen ve Sîvâsî'nin tartışma konusu yaptığı rivâyettir. Dolayısıyla müellifimizin rivâyetin sıhhati üzerinden bir tartışma oluşturması, delillerinin daha zayıf olması sebebiyle istediği sonuçları vermeyecekti. Ancak burada belirtmeliyiz ki bununla birlikte sıhate yönelik değerlendirme, meseleyi sonuca bağlama açısından yeterli görülmemektedir. Zira sebab-i nüzûl rivâyetinin kesinlik arz edip etmemesi noktasından konuya baktığımızda ise âyetin iniş sebebini bilmenin ahab-ı kirama ait bir durum olduğu ve onların bunu, cereyan eden olaylardan hareketle bildiği, şâyet kesin bir bilme söz konusu değilse o takdirde “bu âyetin şu hususta indiğini zannederim” şeklinde kesinlikten uzak ifadeleri zikrettikleri görülmektedir. Hatta Suyuti *el-İtkân*'da yukarıda sebab-i nüzûl olarak verilen Zübeyr'in rivâyetini de bu duruma örnek gösterir.⁵⁷

Sîvâsî'nin, burada zikredilen rivâyetlerin sebab-i nüzûlü ortaya koyan ifadeler olmadığı, bilakis onun bunları tefsir kabîlinden gördüğünü ve âyetin anlaşılmasında yardımcı unsurlar olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla usul ilminde ortaya konulan bir âyet hakkında birden fazla rivâyet olması halinde belirtilen değerlendirme kriterleri burada dikkate alınmamaktadır. Nitekim müellifimiz; konuyu, sebab-i nüzûl değerlendirmesinden farklı bir noktaya taşıyarak Kur'an'ın “bağlam”ından hareketle oluşturmaya çalışmıştır.

Bu çalışma klasik usul açısından (metodik anlamda) önemli olarak gördüğümüz bir noktaya dikkat çekmektedir. O da sebab-i nüzûle dair zikredilen tefsîrî mahiyetteki farklı rivâyetlerin, Kur'an'ın bağlamından hareketle değerlendirilmesidir. Rivâyetler arasında bir cem ya da tercih

⁵⁵ Suyuti, *el-İtkân*, I, 91-96; Zerkani, *Menahil*, I, 83-85.

⁵⁶ Sîvâsî, *age*, v. 5a.

⁵⁷ Suyuti, *el-İtkân*, I, 89-90.

sebebi Kur'an'ın bağlamı üzerinden ele alınmakta ve konuya nasıl yaklaşıldığı gerektiği noktasında metodik bir tavır sergilenmektedir. Bu tip bir okuma, esbab-ı nüzûl rivâyetlerinde var olan metnin anlaşılmasına dair dışsal boyutun dikkate alınmasına karşılık metnin kendisini sunması olarak da değerlendirilebilir. Zira metnin dışından bir değerlendirme yapılmamaktadır. Bilakis metnin bağlamı rivâyetlerin değerlendirilmesinde bir kriter haline gelmektedir. Bu anlamda bağlamla irtibatlı olarak metnin tarihle olan ilişkisinde ortaya çıkan alan da ortadan kalkmış olur.⁵⁸ Bu itibarla Kâfiyeci'nin de dediği gibi, sebab-i nüzûl hakkında akıl yürütmenin sadece nakli bir delile dayanmadan yapılmasının yasaklandığı⁵⁹ prensibi de dikkate alınmış olur.

Metodik anlamda ele alabileceğimiz bir diğer konu, müellifimizin âyetle hadis arasındaki ilişkiye bakışıdır. Sîvâsî'nin âyetin münafıklar hakkında indiğine dair temel iddialarından biri âyete muhatap olanların önceden mümin olmamalarıdır. Sadece böyle bir iddia sahibi oldukları, âyette ifade edilmektedir. Dolayısıyla âyetin Müslümanlar arasında ortaya çıkan bir olay üzerine inzal olduğuna yönelik söylem, müellife göre doğru olmamalıdır. Bu anlamda Bedir'e katılan bir sahâbînin -ki Allah Teâlâ onların imanına kendini şahit kılmıştır⁶⁰- iman sahibi olmamakla nitelenmesi kabul edilemez. Buraya kadar zikrettiklerimizden çıkarabileceğimiz sonuç, Sîvâsî'nin ısrarla âyetleri merkeze alması, sebab-i nüzûle dair zikredilen rivâyeti de bu açıdan değerlendirmesidir. O, bu rivâyeti Zübeyr b. Avvam'ın kendi zannı olarak değerlendirmektedir. Ayrıca konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğü hadisleri "tevil" etmektedir. Burada metodik olarak kendi delillendirmelerinden farklı olarak zikredilen hadisleri "reddetme" kolaylığına kaçmadığı da görülmektedir.

Sonuç olarak Kur'an'la Sünnet arasında ihticâc meselesiyle ilgili Sîvâsî, öyle anlaşılıyor ki, öncelikle Kur'an'ın içsel bütünlüğünü (iç bağlamı) dikkate almakta, hadisleri ise bu veriler ışığında tevil etmektedir.

⁵⁸ Sebeb-i Nüzûl'ün tarih üzerinden dışsal bir değerlendirmesi için bkz. Selim Türkan, "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbab-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi" *İslâmî ilimler Dergisi*, II/1, Bahar 2007, s. 119-138.

⁵⁹ Kâfiyeci, *et-Tefsir fi Kavaidi İlmi't-Tefsir*, s. 26.

⁶⁰ Enfal, 8/74. Âyetin meali şu şekildedir: "İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp onlara yardım edenler var ya; işte onlar gerçek müminlerdir..."

Sîvâsî'nin çalışmasını içerik açısından ele aldığımızda ise metodik anlamda bir takım sonuçları da içeren bir durumla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Buna göre O, temel olarak Nisâ 60. âyetten başlayarak 65. âyetin sonuna kadar münafıklara dair bir bağlamın söz konusu olduğunu belirtmesine rağmen çalışmasını Nisâ 65. âyet üzerine oluşturmuştur. Bu, bize göre içeriğin eksik ifade edilmesidir. Her ne kadar O, mefhum ve delillendirme olarak Nisâ 60. âyetinden başlayan âyet grubunu dikkate alsa da risale, bir âyetin sebep-i nüzûlü hakkında oluşturulmuş izlenimini vermektedir. Ayrıca âyet grubu üzerinden değerlendirmelerde bulunan Sîvâsî'nin, Nisâ 60. âyetiyle başlayıp 65. âyeti de içine alan diğer bir sebep-i nüzûl rivâyetini de göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Zikredilen sebep-i nüzûl rivâyeti şu şekildedir:

“Muhammed b. Abdulaziz el-Mervezi, kitabında Muhammed b. Hüseyin'den; o Muhammed b. Yahya'dan; o, İshak el-Hanzeli'den o, Müemmil'den, o, Yezid b. Zürey'dan; o, Davud'dan; o da Şa'bî'den bize şunu rivâyet etti: “Münafıklardan bir adamla, Yahudilerden bir adam arasında bir husumet vardı. Yahudi, münafık olanı peygambere götürdü. Zira O, Peygamber'in rüşvet kabul etmeyeceğini biliyordu. Münafık ise Yahudiyi kendi hakemlerine çağırdı. Çünkü onların vermiş oldukları hükümlerde rüşvet aldıklarını biliyordu. Bunlar anlaşmazlığa düşünce, Cüheyne kabilesindeki bir kâhini hakem tayin etmeleri hususunda görüş birliği yaptılar. Allah Teâlâ da 60. âyetten 65. âyete kadar indirdi.”⁶¹

Aslında müellifin âyetler arasında bağlantı olduğu düşüncesine uyan bu rivâyet, onun görüşünü güçlendirecek bir mahiyettedir. Nitekim bu rivâyetle bağlam vurgusu da merkezi bir unsur olmaktan çıkabilirdi. Zira söz konusu sebep-i nüzûl, hepsini kapsayabilecek bir durumdaydı. Bunu göz ardı etmesi -eğer bilgisi varsa- çok da anlaşılabilir bir durum olarak gözükmemektedir.

Kaynaklarda zikredilen ancak risalede işaret edilmeyen bir diğer sebep-i nüzûl ise Bakara suresinin 256. âyeti hakkındaki rivâyettir. Buna göre ilgili âyetin sebep-i nüzûlüne dair rivâyette Nisâ 65. âyetin sebep-i nüzûlüne dair de bilgi verilmektedir. Bu rivâyet şu şekildedir:

⁶¹ Vahidi, *Esbabu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 165-166.

“Musa b. Harun kanalıyla Süddî'den gelen rivâyete göre bu âyet, künyesi Ebu'l-Husayn olan Ensâr'dan birisi hakkında nazil oldu. Onun iki oğlu vardı. Şam'dan yağ ticareti yapan bazı tüccarlar gelmişti, mallarını satıp döneceklerinde Ebu'l-Husayn'ın iki oğlu, bu tüccarların yanına geldiler. Tüccarlar bu çocukları Hıristiyan olmaya davet ettiler. Onların propagandası ile bu iki çocuk Hıristiyanlığı kabul etti ve tüccarlarla birlikte onlar Şam'a gittiler. Ebu'l-Husayn, Hz. Peygamber'e gelip: “*Geri getirmek üzere peşlerinden gideyim mi?*” diye sorduğunda “Dinde zorlama yoktur...” (Bakara, 2/256) âyet-i kerimesi nazil oldu ve Efendimiz: “*Allah onları rahmetinden uzak kılsın, o ikisi Müslüman olduktan sonra küfre dönenlerin ilkidir*”, buyurdular. Süddî, bu hadisenin Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap ile savaşmakla emr olunmadan önce olduğunu kaydeder. Ayrıca Ebu'l-Husayn, Hz. Peygamber'in kendisini, çocuklarının peşinden onları geri çevirmek üzere göndermemesinden pek memnun olmadı. İşte bunun üzerine de Nisâ, 4/65. âyeti nazil oldu. Sonra Allah Teâlâ bu muhayyerliği nesh ederek Berâe suresinde ehl-i kitapla savaşı emretti.”⁶²

Görüldüğü kadarıyla bu rivâyet, müellifimizin açıklamaya çalıştığı âyetin aslında müminler hakkında indirildiğini destekleyecek bir durum arz etmektedir. Sîvâsî'nin, bu rivâyeti dikkate almayıp âyetin müminler hakkında indirildiğine dair değerlendirmelerde bulunması, konuyla ilgili farklı varyantları göz ardı eden inhisarcı bir yaklaşım olarak gözükmektedir.

Sonuçta risalenin içeriğiyle ilgili değerlendirmede, müellifin bu risale ile genel olarak Nisâ suresi 60 ila 65. âyetlerinin münafıklar hakkında indirildiğine dikkat çekmeyi; özel olarak da Zübeyr b. Avvam'ın sebebi nüzûlle ilgili rivâyetine bir cevap vermeyi hedeflemiştir, diyebiliriz. Ayrıca risalenin Bedir ehlinin üstünlüğüne dair hassasiyeti de dikkate aldığı söylenebilir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي حكم فيما شجر بين العباد، فسلموا من حرج وعناد، والصلوة على نبيه النبي، وعلى صحبه وبنيه، هداة العتاة، ومطلقى العتاة، وبعد:

⁶² Taberi, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, IV,548-549.

فقد اختلف في سبب نزول قوله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ آه. فقيل: إنما نزلت مسمى ببشر. وقصته: أنه خاصم مع يهودي عند رسول الله، فحكم عليه السلام لليهودي، فلم يرض المنافق لقضائه عليه السلام، فدعا اليهودي إلى عمر رضي الله عنه، فسأل القضية منهما، فقال اليهودي: خاصمنا عند رسول الله فقضى لي فلم يرض هذا، ودعاني إليك لتقضي له. فقال للمنافق: أهكذا؟ قال: نعم. قال: مكانكما حتى أخرج إليكما. فدخل وأخذ سيفه. فخرج وضرب عنق المنافق، وقال: هكذا أقضي لمن لم يرض لحكم رسول الله. وأخبر النبي عليه السلام، بذلك، فقال عليه السلام: ما أظن أن عمر يجترئ على قتل رجل مؤمن.⁶³ فزلت الآية بيانا لعدم إيمانه، وتصديقا لنبيه، وقبولا لقضاء عمر، وتصويبا لقرائه، حتى قال جبرائيل: ان⁶⁴ فرق بين الحق والباطل. وقال عليه السلام: أنت الفاروق يا عمر، فكان وصفا له. وقيل: إنما نزلت في أنصاري قد شهد بدرا، (1/ب) أنه خاصم مع زبير ابن عمة النبي، عليه السلام.

وقصته: أنهما اختصما إلى رسول الله في شراج من الحرة كانا يسقيان بها النخل. فقال عليه السلام: اسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك، فغضب الأنصاري فقال: لن كان ابن عمك يا رسول الله، فتلون وجه رسول الله، ثم قال: أحبس يا زبير حتى يرجع إلى الجدر، واستوف حقلك، ثم أرسله إلى جارك. ثم خرجا، فمرا على المقداد، فقال: لمن القضاء؟ فقال الأنصاري: لابن عمته، ولوى شذقه. ففطن اليهودي عند المقداد فقال: قاتل هؤلاء يشهدون أنه رسول الله، ثم يتهمونه في قضاء يقضي فيما بينهم. وأبم الله لقد كان بنو إسرائيل أذنب ذنبا مرة في حيوة موسى، فدعاهم إلى التوبة، وكانت التوبة في شريعته قتل المذنب نفسه، فكان نبينا موسى يقول لمن استتاب: اقتل نفسك، قيتل المذنب نفسه. فبلغ قتلانا سبعين ألفا في طاعة ربنا حتى رضي عنا.⁶⁵ انتهى.

أما أرباب التفسير⁶⁶ فقد رجحوا نزولها في شأن المنافق، كما صرح به في تفسير الطبري وغيره، حيث قالوا: إن الراجح أن يكون نزول الآية إلى قوله: ﴿وَيَسْأَلُوا تَسْلِيمًا﴾ (2/1) في منافق مسمى ببشر وغيره ممن أراد التحاكم إلى كافر أو منجم، لكنهم لم يبينوا وجه الرجحان.

أقول: الذي لاح في خاطر الفاتر، والذهن القاصر، إن وجه الرجحان أن يكون في الآية دلالة على ذلك لفظا ومعنى. أما الدلالة لفظا فلأن تصدير الآية بالفاء التفرعية، ورجوع الضمير البارز في ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾

أبو الحسن نورالدين علي بن سلطان محمد علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المطبعة الميمنية، القاهرة، 1309، 538/5-539.

سقط "عمر".⁶⁴

بخاري، الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، 9:8:7؛ مسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، 129؛ الترمذي، السنن، كتاب الاحكام، 26، كتاب تفسير القرآن، 5؛ النسائي، السنن، كتاب آداب القضاة، 19، 27؛ ابن ماجه، السنن، كتاب المقدمة، 2؛ أحمد بن حنبل، المسند، 4/4-5.

في الهامش: وحق التعبير عندي، لكن أرباب التفسير قد رجحوا نزولها الخ. وكذا حق التعبير بعد قوله "أو منجم إلا أنهم لم يبينوا وجه⁶⁶ الرجحان كما لا يخفى على من له الرجحان .

إلى المنافقين المعبر عنهم بالموصل في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا ﴾، كما صرح به صاحب الحقائق حيث قال عقيب قوله: ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾: يعني ﴿ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ ﴾⁶⁷، يشهدان أن قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ...آه ﴾ كلام مفرع على قوله ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ ﴾.

والآية المعترضة بين المفرع والمفرع عليه مسوقة لبيان أحوال المنافقين المعبر عنهم بالموصل، فلا ينافي التفريع لكونها من تنمة المفرع عليه.

وتوضيحه: أنه أخطر أولاً بقوله ﴿ يَزْعُمُونَ ﴾ بأن إيمان المنافقين زعم مجرد لا حقيقة له، ثم بين حالهم المبني على كفرهم المضمّر من إرادة التحاكم إلى الطاغوت، وصدّهم الناس عن كتاب الله ورسوله، وبين أعدائهم الكاذبة المقرونة لإيمانهم الفاجرة حين أصابتهم مصيبة الافتضاح، ثم بين أنهم يجدون الله تواباً رحيماً لو أطاعوا الرسول واستغفروا (2/ب) الله عما فعلوه مما ذكر لدخلوا في الإيمان، ثم فرّع قوله ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ ﴾ على أول الآية، وهو ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ ﴾، إخباراً لنبيه أنهم لا يؤمنون، يعني لا يدخلون في الإيمان، ولا يدخل الإيمان في قلوبهم حتى يأتون بما جعل غاية لعدم إيمانهم من تحكيم الرسول، ورضائهم لقضائه، ولا يصدقون في دعوى الإيمان حتى يظهر خلوص بواطنهم من مرض الكفر المضمّر، بأن يضرب حالهم في محل الامتحان. وأما الدلالة معنى فمن وجهين.

- أحدهما: أن التأكيد المنتظم في قوله ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ ﴾ إنما هو للإنكار الضمني المنتظم في قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا ﴾، لأن زعم الإيمان منهم يتضمن إنكارهم الكفر، فأكد سبحانه وتعالى قوله: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ ﴾ نفياً لإيمانهم، ورداً لهم إلى كفرهم الذي أنكروا، كونهم عليه ضمناً.

- وثانيهما: أن الإخبار المؤكّد بأنهم لا يؤمنون وضرب الغاية لعدم إيمانهم، يستدعيان كونهم على الكفر قبل ورود الآية. فالعنى: أنهم يدومون على الكفر المضمّر حتى يأتون بالغاية المضروبة، فمتى أتوا بها يخلصون من الكفر، ويدخلون في الإيمان الصحيح. فهذا المعنى يناسب حال المنافقين، يتحقق كونهم على الكفر المضمّر قبل نزولها دون حال الأنصاري لكونه على الإيمان قبل ورودها، لأن الله ذمّ عليه على (3/1) تقدير نزول الآية في حقه خروجه من الإيمان ودخوله في الكفر. ولا ريب أن هذا خلاف ما يستدعيه الآية، لأن ما استدعته كون المنزل فيه على الكفر حتى يأتي بالغاية، فكل من فاء التفريع، ورجوع الضمير، وعلاقة التأكيد، واستدعاء الآية سبق الكفر على التزول دليل قاطع، وبرهان ساطع، على نزول الآية في المنافقين المعبر عنهم بالموصل في قوله ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ ﴾.

فإذا تقرر هذا، تحقّق أن نزول قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ في المنافقين، على أن التزول في الأنصاري مروى عن خصمه زبير لا سيما بالحسبان،⁶⁸ فلا ينبغي أن يتلقى بالقبول، ولا يليق أن

عبد الله بن محمد الأسدي الرازي نجم الدين داية، بحر الحقائق والمعاني في تفسير سبع المثاني، المكتبة السليمانية، فاتح، 231، ورق 67
189ب.

يحكم برواية بكفر أحد شهد البدر والحديبية، وشهد الله له بالإيمان. حيث قال المفسرون: إن قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ﴾⁶⁹ نزل في الأنصار. وأما قوله عليه السلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً⁷⁰ لما جنتُ به"⁷¹، وقوله عليه السلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يميل قلبه وطبعه الى ما جنتُ به"⁷²، فلا يخلو أن الخطاب فيهما وفي أمثالهما إما للمنافقين أو للمؤمنين، فإن كان للمنافقين يكون ورود الحديث لنفي أصل إيمانهم على وفق ما في الآية الكريمة. وإن كان (3/ب) للمؤمنين يحمل مفهوم الحديث على كمال الإيمان، فيكون المعنى: لا يكمل إيمان أحدكم. فلا ينبغي أن ينسب بهما مؤمن إلى الكفر.

فبعد ما تحقق أن نزول الآية في المنافقين وتقرر أن الحديث محمول على كمال الإيمان على تقدير كون الخطاب للمؤمنين، بقي الكلام فيما صدر من الأنصاري عند الرسول، ولدى المقداد على إطلاقه، فكثير من المحققين أجابوا بوجوه شتى.

وخلاصة الكل: أن ما صدر منه يبقى أن يكون عن غضب وحدة نفس، لا عن سوء ظن واختلال عقيدة، لأن الظاهر من حال أنصاري شهد البدر والحديبية، وشهد الله له بالإيمان، كما قلنا، أن لا يكون له سوء ظن واختلال عقيدة، بل أخذه الغضب، وبغى عليه النفس، وطغى طبعه عند المنازعة، لا سيما عند الحكم عليه فقال ما قال. يحكم الغضب من غير اختيار، لكني أقول: لا ينحسم مادة الشبهة بهذه المرتبة في الجواب، لأن ما صدر منه بعد ما تعين أنه من غضب، يحتمل أن يكون مما يستوجب الكفر أم لا، لأن كل ما صدر عن غضب لا يخلو عن إيجاب كفر، فاحتيج في الجواب إلى تحقيق زائد تخلصه عن حفرة الكفر إلى ساحة الحوية الساقطة بالتوبة. فنقول وبالله (4/أ) التوفيق، ويده مقاليد التحقيق ومفاتيح التدقيق.

إن ما صدر منه بعد ما كان من غضب لا يوجب الكفر، لأنه يتوقف على تحكيم غيره ظاهراً، وعدم الرضا بعد التحاكم الله باطنا، فلا نزاع أن الظاهر من حال الصحابة أنه حكم النبي عليه السلام، ورضي بقضائه، ولو بعد زمان، لأن عدم الرضا بحكمه في الباطن إنما يتحقق في الظاهر، إما بتحكيم غيره عليه السلام ابتداءً، كما فعل أكثر المنافقين أو بعد ما حكم وحكم، كما فعله منافق قتله عمر، أو بقول صريح في رد الحكم أو بفعل صريح في ذلك، كمنع خصمه استيفاء حقه، أو بما يشاء كل ذلك، ولم يصدر من الأنصاري شيء مما ذكر، بل حكم رسول الله وأمضى حكمه حيث لم يراجع إلى غيره بعد حكمه، ولم يصدر منه قول صريح في الرد، ولم يمنع خصمه من الاستيفاء. فهذه الأمور عن رضاء ينسب به باب الكفر، لكنه رضاء شابه غضب

قوله: "لا سيما بالحسبان" يعني أن زبير الراوي، قال في آخر روايته ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك الأنصاري. أنظر البخاري،⁶⁸ الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، 9.8.

آل عمران، 118\3⁶⁹

في الحديث "تبعاً"⁷⁰

ابن أبي عاصم، كتاب السنة، 12/1؛ البغوي، شرح السنة، 213/1؛ النووي الأربعين النووية، ص. 125؛ السيوطي، جامع الأحاديث،⁷¹ (26624). 355/8

السيوطي، جامع الأحاديث، (26625). 355/8⁷²

نفساني وحدة طبيعية عرضاً عليه حين المنازعة، والحكم عليه على ما تقتضيه الطبيعة البشرية من غير اختيار، فحركاه حتى حملاه على ما قال، وهو قول ليس فيه رائحة الكفر، بل أدنى ما يكون فيه ترك الأدب، وأعلاه أن يكون من قبيل الحوبة التي تسقط بالتوبة. (4/ب)

فبعدهما نسيح المقال في تحقيق براءة ساحة الأنصاري من شائبة الكفر والضلال، نقول: ولنا جواب ينقسم به مواد الشبه على جميع التقادير، وينحسم عروق الأشكال على كل التصاوير، وهو أن كلمة ﴿ثُمَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا﴾ تنادي بأعلى صوت وأرفع نداء أن ما صدر من المتخاصمين من قول دال على وجدان الحرج المستلزم عدم الرضا بقضائه عليه السلام، إنما يعتد به في إيجاب الكفر إذا كان متراخياً عن وقت المنازعة وحين المخاصمة، ومصادفاً حالة الاختيار. والرضا المتقين أنه ينشأ من اختلال عقيدة وسوء باطن. وأما إذا كان حالة المنازعة وحين الجادلة، فلا يعتد به للتيقن أن صدوره عن حدة طبيعية وطغيان نفس، لا سيما وقت الحكم عليه عقيب المرافعة، لأنه زمان الغضب، وعند الغضب سلب الاختيار وجلب الاضطراب. فلا ريب أن ما صدر من الأنصاري من القبيل الثاني الغير المعتد به في إيجاب الكفر، ويشهد على ذلك تصريح الراوي بالغضب وتعقيبه بالفاء حيث قال: "فغضب الأنصاري". ولم ينقل فيه شيء (1/5) يدل على وجدان الحرج، متأخراً عن زمان حامل على الغضب، ومتراخياً عن وقت ملجئ إليه، على ما استدعاه العطف بكلمة ﴿ثُمَّ﴾ حتى يستدل به على الكفر، فالعطف بكلمة ﴿ثُمَّ﴾ دون الواو دليل قاطع وبرهان ساطع على براءة ذمته عن همة الكفر لالتقاء ما يقتضيه من وجدان الحرج المتراخي المعتد به في إيجاب الكفر على أن ما صدر منه لو أوجب الكفر لكان صلى الله عليه وسلم آخذه به، فعدم مؤاخذته عليه السلام يدل على أنه من قبيل العصيان والحوبة الساقطين بالتوبة.

والروايتان المذكورتان في صدر المقال مسطورتان في كتب المحدثين كالبخاري ومسلم والبيهقي وابن ماجه وغيرهم، رضي الله عنهم، وعن مؤلف هذه الرسالة الشريفة الشيخ الأجل المرشد الأكمل عبد المجيد السيواسي، سلمه الله تعالى.

TARİH-MEKAN İLİŞKİSİ: UHUD SAVAŞI'NIN MEKANI ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Fatih ERKOÇOĞLU*

ÖZET

Medine güney doğu ve batı istikametlerinde harre denilen kara taşlıklarla çevrili bir arazi üzerinde kurulmuştur. Şehirde, taşlık alanların dışında ise verimli hurma bahçeler, duvarlarla çevrili evler ve savunmaya yönelik utum denilen kaleler vardı. Özellikle bu taşlık alanlar hem Uhud Savaşı'nda hem de Hendek Savaşı'nda şehrin savunmasında etkili rol oynamıştır. Bundan dolayı Mekkeli Müşrikler Medine'ye yönelik saldırılarında, bu taşlık alanlardan geçemeyeceğini bildiklerinden farklı bir cihetten, Uhud dağı istikametinden Medine'ye gelmişlerdir. Buralardaki hurma bahçeleri ve duvarlarının da sayesinde şehre girilememiş, Hz. Peygamber ve ordusunun şehir dışına çıkması sonrasında Uhud Dağı önünde Ayneyn tepesi yanında bir meydan savaşı olmuştur. Tarafların savaş meydanında nerede oldukları, stratejik bir önemi haiz bulunan Ayneyn tepesinin bu savaşın kaderini belirlemede ne gibi bir rolü bulunduğu hususları kanaatimizce büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada anılan hususlarla birlikte Medine coğrafyası ve Uhud Savaşı ile ilgili olarak bazı tespitler ve mülahazalar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Medine, Uhud Dağı, Uhud Savaşı, Ayneyn Tepesi

HISTORY-PLACE RELATION: SOME REMARKS ON THE PLACE OF UHUD BATTLE ABSTRACT

Medina was established on a land surrounded by black stones called "harrah" in the direction of south-east and west. In the city, outside of the stoned areas, there were fruitful

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı
fatihkocoglu@hotmail.com

date gardens, houses surrounded by walls and castles called "utum" for defense. Especially these stoned areas played a big role in the defense of the city during the battle of Uhud and Handak (trench). Therefore, the idolaters of Makkah preferred to come to Makkah from a different direction in their assaults to Medina, from the direction of mount Uhud since they knew that they were not able to pass those stoned territories. Owing to the date gardens and walls here, the city was not entered, and after the Prophet (pbuh) and his army went out of the city, there happened a pitched battle in front of the mount of Uhud near the hill of ʿAinayn. In our opinion, It is important to know where the sides were in the arena of the battle and which role the hill of ʿAinayn played in determining the destiny of the battle. Besides the mentioned matters, some fixations and considerations relating to the geography of Medina and the battle of Uhud were concentrated on.

Key Words: Medina, Mount of Uhud, The Battle of Uhud, the Hill of ʿAinayn

GİRİŞ

Tarih ve coğrafya birbiriyle bağlantılı iki bilim dalıdır. Bütün tarihi olaylar coğrafi bir mekânda geçmektedirler. Bundan dolayı da bu mekânların tespiti, olayların değerlendirmesini kolaylaştırmaktadır. Coğrafya bilgisi ile mekânın ve arazinin tanınması, kitaplarda okunan birçok malumatı çoğu zaman takviye etmekte ve izah etmektedir. Tarihi bilgilerimiz coğrafi mekânın yerinde görülmesiyle bağlantılı olarak değişiklik arz edebilmekte ve olayın nasıl gerçekleşmiş olabileceği ile ilgili olarak da zihinimizde bazı soru işaretlerinin oluşmasına neden olmaktadır.¹

Bu açıdan bakıldığında daha çok erken dönemlerde İslâm tarihi olaylarının meydana geldiği mekânların coğrafi özelliklerine yer veren birçok çalışmaya rastlamaktayız ve özellikle İslâm tarihi çalışmalarında bu coğrafya kitaplarının önemi göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Bu kitapların mevzuları çoğu zaman seyahat notlarıyla da tamamlanarak daha da zenginleştirilmiştir. Her yazarın o mekânın kendi dönemindeki

¹ Tarih-Coğrafya İlişkisine dair bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 22; Léon -E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (Çev.: Baheddin Yedişildiz), Ankara 1989, 39-44; Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, İstanbul 1995, s. 11.

gözlemleri ve incelemelerini de kitabına dâhil etmesiyle o mekânın tarihsel gelişimi bizlere kadar intikal ettirilmiştir.

Tabî olarak yüzlerce yıl önce vukû bulmuş olayların coğrafi mekânlarında yüzlerce yıl sonra yapılmış olan incelemeler, belki de o coğrafi mekânlardaki tabî değişimler sonrasında sağlıklı bir sonuca ulaşmamıza yardım etmeyebilir, fakat yine de tarih kitaplarımızdaki malumatın da desteği ile yeniden yorumlanmasına bir katkı sağlayabileceğini düşünüyoruz. 2010 yılında Medîne'ye yapmış olduğumuz bir araştırma ve inceleme gezisinde Medîne coğrafyası, Medîne'nin savunmasına yardımcı olan harre denilen kayalık araziler ve Medîne Mescidi'nin kuzeyinde Uhud Savaşı'nın cereyan ettiği mekân ve Hz. Peygamber'in emriyle okçuların mevzilendiği bugün hala varlığını koruyan Okçular ya da Ayneyn Tepesi'ne yapmış olduğumuz ziyaret, daha önce bu mekânlarla ilgili olarak okumuş olduğumuz malumatın ciddi anlamda bir değerlendirmeye tabi tutulmasının zorunlu olduğu hususunu düşündürmüştü. Zira düşmanın neden güneyden gelmeyip, kuzeyden Uhud Dağı istikâmetinden geldiği, Hz. Peygamber'in ordusunu Uhud Dağı arkasına gelecek şekilde mevzilendirmesi, Uhud Savaşı bugünkü Hz. Hamza'nın şehitliği mevkiinde vukû bulmuş ise, burasını ziyaret edenlerin de gördüğü gibi asıl ordu ile okçuların arasındaki mesafenin fazlalığı hususları hemen dikkati çekecektir.² Gerçi burada okçuların vazifesi Ayneyn'in eteklerindeki kanaldan sızmayı önlemektir denilebilir, fakat bu okçuların menziline hiç girmeksizin düşman süvarilerinin zaten az sayıda olan Müslüman ordusunu kuşatılabileceği de akla gelmekteydi.

Uhud Dağı ve Ayneyn Tepesi'nin dâhil olduğu mekânlara yapmış olduğumuz ziyaret sonrasında, İslâm tarihi ile ilgili muhtelif atlaslar ve özellikle Hz. Peygamber'in hayat hikâyesinin yazan bir kısım yazarların çalışmaları³ ile Medîne'de kurulmuş olan Medîne Araştırma Müzesinde iki ayrı katta bulunan Uhud Savaşı ile ilgili maketlerini yeniden gözden geçirdik. Hepsisi de birbirlerinden oldukça farklıydı. Bu haritalarda ve maketlerde orduların dizilişleri değişik yönlerde idi ve ayrıca Hâlid b. Velîd'in süvari birliğinin Müslüman ordusunu kuşatması farklı yönler-

² Bkz. Mehmet Azimli, "Uhud Savaşı Etrafında Bazı Mülâhazalar", *Hikmet Yurdu*, Sayı 5, (Ocak-Haziran 2010), s. 13.

³ İleride bu atlaslar zikredilecek ve bir kısım haritalar da makalenin sonunda verilecektir.

den gösterilmektedir. (Resim 1) Tabî olarak bu durum savaşın nasıl cereyan ettiği hususunu da muammada bırakıyordu.

Biz de bu makalede öncelikle Uhud Savaşı'nın şehir dışında meydana gelmesinde etkili olan Medîne coğrafyasına kısa bir bakış attıktan sonra Uhud Savaşı ile ilgili olarak, bu mekânda yapmış olduğumuz incelemeler ışığında bazı mülâhazalarımıza yer vermek istiyoruz.

1. Medîne Coğrafyası

Medîne denizden 625 metre yükseklikte olup, bugün itibariyle Mekke'ye uzaklığı 430 km dir. Kuzeydeki sahile uzaklığı 150 km dir. Şehir çöl iklimine sahip olup kuraktır. Yüksek derecede sıcaklık vardır. Yaz aylarında nadir yağmur yağsa da kışları şiddetli yağış olmaktadır.⁴ Medîne yapısı itibariyle eni ve boyu 15 kilometre kare olan volkanik bir ova üzerinde kurulmuştur.⁵ Medîne'nin doğusu ve kuzey doğusu sıra dağlarla çevrilidir.⁶ Ova güneyde Kuba istikametinde genişleyerek çöle ulaşmaktadır.⁷ Bugünkü Medîne Mescidi'nin kuzey batısında yer alan Sel' Dağı ise bu ova içerisindeki en yüksek mevkidir. Stratejik bir mevki de olması dolayısıyla Osmanlılar döneminde yapılmış olan karakol ve birkaç bina harabesi bu dağın tepesinde halen görülebilmektedir.⁸ (Resim 2)

Bugün şehrin güney istikametinde harre denilen kayalıklar bulunmaktadır.⁹ Geçmişte ise çok daha geniş bir arazinin çepeçevre harre denilen taşlıklarla kuşatıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu siyah taşlık alanların

⁴ *Medîne-i Münevvere Tarih ve Eserler*, Suudi Arabistan Krallığı Medîne-i Münevvere Araştırma ve İnceleme Merkezi, (Çev.: Ali Nar), Medîne trs, s. 6.

⁵ Muhammed Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, (Çev.: Salih Tuğ), İstanbul 1981, 96.

⁶ İrfan Küçükköy, *Peygamber Şehri Medîne-i Münevvere*, Ankara 2007, s. 31.

⁷ Küçükköy, 31.

⁸ *Medîne-i Münevvere Tarih ve Eserleri*, 92, 93.

⁹ Küçükköy, 31.

¹⁰ Harre, siyah taşlı yer, kara taşlık anlamına gelmektedir. Yâkût el-Hamevî bu taşların sanki ateşte yanmış gibi siyah olduklarından bahsetmektedir. Bkz. *Mu'cemu'l-Buldân*, II, 245. Özellikle 2010 yılında ziyaret ettiğimiz Hayber'in çevresinde görmüş olduğumuz ve yine harre denilen kayalık ve taşlık alanlar takriben 1, 5 metre yüksekliğine yaklaşmaktaydı. Bu durum eğer özellikle bir yol açılmamışsa buradan devenin ya da herhangi bir canlının geçmesine izin vermemektedir. Bu arada Yâkût kitabında Harre bahsinde 29 tane Harre'den bahsetmekte olup, özellikle bunlar içerisinde Harretü Kubâ, Harretü'n-Nâr, Harretü Vâkım, Harretü'l-Vebra'nın Medîne ile bağlantılı olduğunu

Şâm'dan Medîne'ye kadar ki alanlarda yoğunlukla bulunduğu nakle-dilmektedir.¹¹ (Resim 3) Özellikle Medîne ve çevresinde harre denilen bu kara taşlık alanlar çok yer tuttuğundan olsa gerek Osmanlı döneminde şehirde inşa edilen İstasyon binası, hemen yakınında bulunan Anberiyeye Mescidi, Ğamame Mescidi gibi diğer yapıların inşa malzemesini bu kara taşlar oluşturmaktadır. Bundan dolayı da zikrettiğimiz yapıların siyah bir görünümü vardır.

Şehrin toprağı çok verimli olup, pek çok hurmalık bulunmaktaydı.¹² Tabî olarak peygamber döneminden günümüze kadar birçok değışikliğın olacağı aşikardır, fakat günümüzden takriben 130 sene önce II. Abdülhamit Han'ın hazırlattığı Yıldız Albümleri'nde¹³ yer alan Medîne fotoğraflarına bakıldığında -özellikle Medîne Mescidi'nden çekilen fotoğraflarda- şehrin güneyinde ve de Bakî Mezarlığı istikametinde çok sayıda hurma bahçesi gayet net bir şekilde görülmektedir.¹⁴ (Resim 4) Bugün ise Medîne Mescidi'nin genişletilmesi ve yeni yerleşim alanlarının oluşturulması esnasında bu hurma bahçeleriyle birlikte harre denilen kayalık alanlar da ortadan kaldırılmış olup, şehir modern bir yapıya bürünmüştür.

Hz. Peygamber'in hicreti öncesinde Medîne tam anlamıyla bir şehir olmayıp, bahçeler ve ekilmiş arazilerin çevrelediğı evlerin bulunduğu bir yerdî.¹⁵ Bu anlamda şehri çepe çevre kuşatan bir sur bulunmuyordu.¹⁶ Şehrin sâkinleri, birbirlerine hayli uzak mesafede idiler ve her biri kendilerine ait mahallelerde ikâmet etmekteydiler ve her kabilenin, müstah-

söylemektedir. Bkz. Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977, II, 245-250. Ayrıca bkz. Nûruddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, (Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülmecîd), Beyrut 1984, III-IV, 1185, 1190.

¹¹ Yâkût, *Mu'cem*, II, 245. Bkz. "Harre", *İA*, İstanbul 1987, V-1, 300.

¹² Makdisî, el-Beşârî (375/985), *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Leiden, 1906, s. 80; F. Buhl, "Medîne", *İA*, İstanbul 1957, VII, 460; Philip. K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev.: Salih Tuğ), İstanbul, 1995, I, 156.

¹³ Bu fotoğraflar 1879-1880 yıllarında Albay Sadık Bey tarafından çekilmiştir. Bkz. *II. Abdülhamid Yıldız Albümleri*, (Haz.: Mehmet Bahadır Dördüncü), İstanbul 2006, s. 16.

¹⁴ Bkz. *II. Abdülhamid Yıldız Albümleri*, 106, 126.

¹⁵ Buhl, agm, VII,460.

¹⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I-II, (Gözden geçirilmiş ilavelerle V. Baskı), (Çev.: Salih Tuğ), İstanbul 1993, I, 572.

kem ikâmetgâhları (Utum) bulunmaktaydı.¹⁷ Şehirde çoğunluğu oluşturmuş Yahudi kabilelerin 59, buna mukabil Arap kabilelerin ise 13 hisar-kale (*Utum*)'si vardı.¹⁸ (Harita 1) Buhl, burada bulunan hisar ve kalelerin, Yemenlilerin yaptıkları kalelerin birer taklidi olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Medîne'de Hz. Peygamber öncesinde koruma maksatlı bir sur olmadığını söylemiştik. Fakat az önce yukarıda zikrettiğimiz her kabilenin kendisine ait olan utumların dışında şehir, çevresinde bulunan sık hurma ağaçlıkları ve meyve ağaçlıkları ile korunmaktaydı.²⁰ Tabî olarak aralarda hurma bahçelerinin yüksek duvarları sınır teşkil etmekteydi. Bugün Medîne'nin hızla modernleşmesi aradan da uzun yılların geçmiş olması bize bu durumu izahta zorlaştıracaktır. Fakat Hayber'e yapmış olduğumuz ziyarette tarihi Hayber şehrinin en azından büyük oranda eski halini muhafaza ettiğini görmüştük. Kalenin eteklerinde yer alan hurma bahçeleri neredeyse iki metreye ulaşan ve siyah taşlardan yapılmış duvarlarla çevriliydi. Bu durumun Medîne'de de aynı şekilde olacağı açık idi. Zira Hayber çevresi de aynı şekilde harre denilen kayalık arazilerle çevriliydi. Bu taşlıkların kullanılmasıyla bahçe duvarları oluşturulmuş olmalıydı. Böylece hurma bahçelerinin yüksek duvarları arasındaki dar yollarla şehirde ulaşım temin edilmekteydi. (Resim 8)

¹⁷ Hamidullah, *age*, II, 1071; Buhl, *agm*, VII, 460; Vecdi Akyüz, "Hz. Peygamber Dönemi Şehir ve Yerel Yönetim Hizmetleri", (ed. Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü), *İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, İstanbul 1996, I, 48.

¹⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 572. Hamidullah kitabında *Dihyan* isimli utumun harabe halindeki fotoğrafına yer vermektedir. Bkz. *Savaşlar*, 99.

¹⁹ Buhl, *agm*, VII, 460. Ziyaretimizde Medîne'nin hemen dışında Akik vadisi üzerindeki Urve b. Zubeyr'e ait olduğu kabul edilen kara taştan yapılmış olan saray ile Benî Nadir Yahudilerinden Kab b. Eşref'e ait olduğu kabul edilen başka bir sarayda incelemelerde bulunduk. Urve b. Zubeyr'in sarayı halen ayakta idi, fakat içerisine girmek mümkün değildi. (Resim 5) Kab b. Eşref'in sarayının ise temellerinin dışında fazla bir şeyi kalmamış ise de en azından bir adet istinad kulesinin varlığı görülebiliyordu. (Resim 6) Bu yapı daha önce Ürdün'de yapmış olduğumuz inceleme ve araştırma gezilerinde gördüğümüz Emevî dönemine ait Ammân'ın güneyinde 25 km'lik bir mesafede bulunan Kastal Sarayı'nın (Bkz. K. A. C., Creswell-James W. Allan, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Kahire 1989, 173-176) kalıntılarını hatırlattı. (Resim 7) Medîne'nin daha kuzeyde ve aynı zamanda kervan yollarının üzerinde oluşu Medinelilerin utum denilen kalelerini Roma idaresindeki Ürdün'deki saraylar ve kalelerden esinlenmiş olabileceklerini düşündürdü.

²⁰ Buhl, VII, 460.

Medîne ile ilgili olarak bu hususlara değindikten sonra Mekkeli Müşriklerin ve Müslümanların savaş öncesi hazırlıkları ve harekâtlarının bazı evrelerini burada ele almak istiyoruz.

2. Müşrik ve Müslüman Ordularının Harekâtı

Uhud Savaşı ile ilgili olarak birçok yazılar yazılmış, haritalar çizilmiş, fakat anlaşıldığı üzere bunların birçoğu Hamidullah'ın çalışmalarının perspektifiyle oluşturulmuştur. Hamidullah, Uhud Savaşı'nı ele aldığı bölümü ağırlıklı olarak İbn Hişâm, İbn Sa'd ve yer yer Belâzurî ve Taberî'nin de içinde bulunduğu bir kısım kaynaklardan faydalanarak hazırlamıştır.²¹ Hamidullah'ın, kaynakçasından Vâkidî'nin *Kitâbu'l-Meğâzî*'sinin British Museum (Londra)'daki el yazmasını kullandığı anlaşılmaktadır, fakat özellikle Uhud Savaşı ile ilgili bölümde ise Vâkidî'ye hiç yer verilmemiştir. Hamidullah'ın Vâkidî'ye bu bölümde pek itibar etmediği ya da bu bölümü hazırlarken değerlendirmeye almadığı akla gelmektedir. Hâlbuki bilindiği üzere Vâkidî, İslâm tarihi açısından oldukça mühim bir kaynaktır.²² Onun Uhud Savaşı ile ilgili anlatımları takriben 100 sayfaya ulaşmaktadır.²³ Bunun için makalemizde Hamidullah'ın Uhud Savaşı ile ilgili anlatımlarından faydalandık, fakat buna ilave olarak Vâkidî ve onun kâtibi İbn Sa'd'ın²⁴ rivayetlerine de yer verdik.

Hicretin 3. yılının Şevval ayında Mekkeliler ve onların parayla tuttuğu askerlerden oluşan 3 bin kişilik düşman ordusu Medîne'ye doğru yola çıkmıştır.²⁵ Düşman ordusu Perşembe günü Zü'l-Huleyfe'de²⁶ ko-

²¹ Bkz. Hamidullah, *Savaşlar*, 93-124.

²² Bkz. Ramazan Şeşen, klasik kaynakların Vâkidî'nin mümkün olduğu kadar sağlam ve geniş malzemeyi her çareye başvurarak topladığını, sadece bununla da yetinmeyip duyduğu hadiseleri yerinde tespit ve tedkik etmeye çalıştığını kaydettiğini ifade etmektedir. "Vâkidî", *İA*, İstanbul 1986, XIII, 151, 153. Vâkidî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, (463/1071), *Tarihu Medineti's-Selâm*, (Thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 2001, IV, 5-31; Şeşen, agm, *İA*, XIII, 150-153.

²³ Bu anlatımlara Müslümanlar'dan şehit olanlar, Müşriklerden öldürülenler ve Uhud'la ilgili nazil olan ayetler dâhil değildir. Bunlar da dâhil edildiğinde bu bölüm takriben 135 sayfaya ulaşmaktadır.

²⁴ Bkz. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. ez-Zühri (230/844), *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut 1996, I-II, Mukaddime s. 10; ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Medineti's-Selâm*, IV, 24.

²⁵ el-Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, (Thk.: Marsden Jones), byy 1984, I, 203; İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 268; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 253.

naklamıştır.²⁷ Hz. Peygamber düşmanın Medîne'ye doğru ilerlediğini amcası Hz. Abbâs'ın gönderdiği mektup sayesinde öğrenmiştir.²⁸

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi Medîne çevresinde kara taşlardan oluşan ve yer yer 1, ila 1,5 metre yüksekliğine varan taşlık arazinin (harre) –ki genişliği çok daha fazladır- tabî bir set teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Gerçi Hz. Peygamber'in hicretinde birkaç kişinin geçişine imkân tanıyan patika yollar vardı, fakat bir ordunun geçebileceği kadar geniş bir yolun bulunmadığı, ayrıca kızgın güneşin varlığı ile bu taşların kızgın hale gelmesi deve ve atlar²⁹ olduğu kadar askerlerin de geçişini zorlaştıracaktı. Bu kayalık araziler Medînenin üç tarafını da kapladığından düşmanın girebileceği en müsait güzergâh olarak sadece kuzey, yani Uhud istikameti kalıyordu. Bundan dolayı da Müşrikler eski kervan yolu güzergâhını takip edip Zû'l-Huleyfe sonrasında Akîk Vadi'sine girip Zeğâbe³⁰ denilen yerde karargâh kurdular. Hamidullah düşman ordusunun burada zorunlu olarak konakladığını ifade etmektedir.³¹

Hamidullah müteakiben Hz. Peygamber'in istişare sonucunda düşmanı dışarıda karşılamak için harekete geçtiğini belirtmekte ve Müslümanların Uhud'un güney batısında Şeyheyn denilen yerde toplanmalarını emrettiğinden bahsetmektedir. Şeyheyn sonrasında gece açık arazide geçirilmiş ve karargâhın çevresi devriyeler tarafından sabaha kadar kontrol altında tutulmuştur. Hamidullah, Müslüman ordusunun ertesi sabah Uhud Dağı içerisindeki girintiye yürüdüğünü ve burada konuşlandığını ifade etmektedir. Abdullah b. Cübeyr komutasındaki 50 okçuyu da iki pınarın varlığından dolayı Ayneyn denmiş olan tepeye yerleştirdiğini söylemektedir. Ayneyn ile ana kuvvet arasındaki bağlantı ise Zübeyr b. Avvâm'ın küçük süvari birliği ile sağlanacaktı ve Uhud ile Ayneyn ara-

Vâkidî, 3 bin kişinin içerisinde Sakif kabilesinden 50 kişi olduğunu bu askerlerin 700 ünde zırh bulunduğunu, ayrıca 200 atlı olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Meğâzi*, I, 203.

²⁶ Medîne'nin 12 km güney batısında mikât mahalli, bkz. *Medîne-i Münevvere Tarih ve Eserleri*, 65.

²⁷ Vâkidî, I, 206; İbn Sa'd, I-II, 268; bkz. Hamidullah, *Savaşlar*, 103.

²⁸ Vâkidî, I, 203, 204.

²⁹ Vâkidî düşman ordusunda 3 bin deve ile 2 yüz atın olduğunu nakletmektedir. Bkz. *Meğâzi*, I, 206.

³⁰ el-Cüf ve el-Çâbe arasında yer alan bir mevki. Bkz. Yâkût, *Mu'cem*, III, 141.

³¹ Hamidullah, *Savaşlar*, 102-104.

sındaki geçit bu küçük süvari birliği ve bu okçular sayesinde korunacaktı demektedir. Hamidullah, ayrıca İslâm ordusunun cephesinin batıya dönük olduğunu, okçuların sadece düşman süvarilerinin ordunun arkasına sarkmasının önlemenin dışında Medîne'ye geçişini de engelleme görevlerinin olduğundan bahsetmektedir.³² (Harita 2)

Hamidullah'ın bu ifadelerinden sonra Vâkîdî'nin bu konuyla ilgili nakillerine bir göz atmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. Zira Vâkîdî'nin anlatımı Hamidullah'dan bir miktar farklılıklar arz etmektedir. Buna göre Vâkîdî, düşman ordusunun Perşembe günü sabahı Zû'l-Huleyfe'ye ulaştığında buradan süvarilerini (öncüleri) el-Vitâ'ya konaklama yeri bulmaları için gönderdiklerini belirtmektedir. Bu esnada Hz. Peygamber düşmanın hareketini takip ettirmek için Enes ve Mu'nis isimlerinde iki şahsı görevlendirdi.³³ Bu iki şahıs 'Akîk'de rastladıkları Mekke ordusuyla el-Vitâ'ya kadar gitmişlerdi. Buradan vaziyeti Hz. Peygamber'e iletmek üzere düşman ordusundan ayrıldılar. Vâkîdî düşman ordusunun Müslümanların ekin arazilerinin bulunduğu el-İrz mevkiine ulaştığını zikretmektedir.³⁴ Vâkîdî'nin kâtibi İbn Sa'd ise düşman ordusunun el-'Urayz'da konakladığını ifade etmektedir.³⁵ Her ne kadar küçük bir farklılık olsa da bu iki ayrı ifadenin tek bir mekana işaret ettiği ya da

³² Hamidullah, *Savaşlar*, 107, 108.

³³ Vâkîdî, *Meğâzî*, I, 206, 207.

³⁴ Vâkîdî, I, 207; Vâkîdî el-İrz'in, Uhud'daki el-Vitâ bölgesinden el-Curf ve -kendi zamanında el-Arsatü'l-Bakal- denilen el-Arsa bölgesine kadar ki saha olup, buradaki arazilerin Selime, Hârise, Zafer ve Abdü'l-Eşhel oğullarına ait olduğunu nakletmektedir. Bkz. *Meğâzî*, I, 207. Yâkût içinde köy, su, ağaç ve ekimlik arazilerin olduğu her vadiye 'İrz adı verildiğini söylemekte, hem Medîne'de hem de başka yerlerde 'irzların olduğundan bahsetmektedir. Bkz. *Mu'cem*, IV, 102. Semhûdî ise Kibleteyn Mescidi yakınlarındaki kuyular ve tarlaların bulunduğu yere el-İrz denildiğini zikretmektedir. Bkz. *Vefâu'l-Vefâ*, III-IV, 1264.

³⁵Bkz. *Tabakât*, I-II, 268. el-'Urayz, el-İrz'in ismi taşıdığı olup küçültme ifade etmektedir. Bkz. Yâkût, IV, 114; Semhûdî, III-IV, 1265. Ayrıca İbn Sa'd, el-'Urayz ile Medîne arasının yaklaşık olarak 3 mil olarak vermektedir. Bkz. *Tabakât*, I-II, 264. İbn Kesîr'in kitabı *el-Fusûl*'un tahkik ve ta'likini yapan Muhammed el'Iyd el-Hatrâvî ve Muhyiddin Mistû, el-'Urayz'ın Medîne'nin kuzey doğusunda bulunduğunu söylemektedirler. Bkz. İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Fusûl fi Sireti'r-Resûl*, Dimeşk 1982, s. 140, dipnot 3. İbn İshak, Ka'b b. Eşref'i öldürenlerin kaçış güzergâhında Harretü'l-'Urayz isimli bir yerden bahsetmektedir. Bkz. Muhammed b. İshak (150-151/767-768), *Siretü İbn İshak*, (Thk.: Muhammed Hamidullah), byy trs, 299.

ikinci ismin ilk zikredilen isme göre daha küçük bir yere nispet edildiği anlaşılmaktadır.³⁶

Müşrik ordusu komutanı Ebû Süfyân el-'Urayz'ı iyi biliyor olsa gerektir. Zira Bedir Savaşı'ndan iki buçuk ay sonra, intikam için iki yüz kişilik silahlı bir süvari birliği ile Medîne'ye gelmiş, gece Nadiroğullarından Sellâm b. Mişkem'in evinde misafir kalmış, Medîne'ye saldırmaya cesaret edemeyince dış mahallelere yönelerek, el-'Urayz'da bir hurma bahçesinde çalışan iki Müslümanı şehit ettikten sonra evleri ve tarlaları ateşe verip kaçmıştı. Bunu haber alan Hz. Peygamber otuz süvari ve iki yüz kişiden oluşan bir birlikle onları takip etmiş, Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'le çarpışmayı göze alamış ve yol için almış olduğu erzağı (kavrulmuş un) kaçışın hızlandırabilmek için attığından dolayı bu gazveye Sevik Gazvesi adı verilmişti.³⁷ Anlaşıldığı üzere Ebû Süfyân ordusunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere daha önceden gelmiş olduğu Medîne'nin en verimli tarlalarının üzerinde konaklamış olmalıdır.

Müşrikler el-'Urayz'da konaklayıp at ve develerini ekin tarlalarına sürmüşlerdi. Hayvanlar perşembe akşamına kadar burada yayılmış, akşam olunca da sahipleri tarafından toplanmıştır. Ertesi günü Cuma öğleye kadar tekrar sürü burada yayılmıştır. Düşman ordusunun el-'Urayz'dan ayrıldığında otlatılacak ekin kalmadığı nakledilmektedir.³⁸ Bu arada Hz. Peygamber, Hubâb b. el-Münzir'i düşman hakkında bilgi toplaması için göndererek, düşmanın sayısını öğrenmiştir.³⁹

Aslında Müşriklerin Akîk'den Medîne'nin verimli arazilerinin bulunduğu el-'Urayz'a kadar hareketlerinden Müslümanları kışkırtmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. İleride geleceği üzerine Müşriklerin hayvanlarının ekili arazileri tahrip etmesinden dolayı Medîneli Müslümanlar rahatsızlıklarını Hz. Peygamber'e iletcekler ve bu anlamda Hz. Peygamber'in de arzuladığı gibi Medîne içinde bir savunma savaşından zi-

³⁶ Bundan dolayı da müteakip kısımlarda artık el-'İrz yerine el-'Urayz kullanımını tercih edeceğimizi burada belirtmek istiyoruz.

³⁷ İbn İshak, *Sîre*, 291; Vâkidî, *Meğâzi*, I, 181, 182; İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 264; Yâkût, *Mu'cem*, IV, 114; İbn Kesîr, *el-Fusûl fi Sîreti'r-Resûl*, 140, 141; Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, I, 279; III-IV, 1265. Bkz. İbrahim Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2007, s. 167.

³⁸ Vâkidî, I, 207; İbn Sa'd, I-II, 268.

³⁹ Vâkidî, I, 206; 207; İbn Sa'd, I-II, 268.

yade Müşriklerle dışarıda meydan savaşına karar verilecektir. Stratejik olarak Müşrikler aslında bu hareketlerinde bir nevi başarılı olmuşlar ve Müslümanları Medîne'nin dışına çekmeyi başarmışlardır. Bir diğer husus ise Hamidullah'ın da haklı olarak belirttiği üzere üç bin deve ve iki yüz atın yaz aylarında hem tahıla hem de suya ihtiyacı bulunacaktır.⁴⁰ Kanatimizce el-'Urayz bunun için en uygun mekan idi.

Müşriklerin el-'Urayz'a yerleştikten sonra, çevreye devriyeler gönderdikleri anlaşılmaktadır. Selime b. Sellâme Cuma günü el-'Urayz yakınlarındaki arazisinde gömülü olan kılıcını ve zırhını almak için buraya gelmiş, Müşrik devriyelerinden 10 kişi onu fark etmiş ve yakalamak için takibe koyulmuştur. Selime Harre⁴¹ mevkiinde yüksek bir yere sığınmak zorunda kalmıştır.⁴²

⁴⁰ Bkz. Gerçi Hamidullah neredeyse 20 günlük yolculuk sonrasında yorgun ve bitkin halde Zeğâbe'ye geldiklerini burada hem mera hem de su kaynaklarının olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Hamidullah, *Savaşlar*, 103, 104.

⁴¹ İbn İshak, Ka'b b. Eşref'i öldürenlerin kaçış güzergâhında Harretü'l-'Urayz isimli bir yerden bahsetmektedir. Bkz. *Sîre*, 299. Daha önce belirttiğimiz üzere siyah taşlık arazi. Burada kastedilen yer ise Harratü Vâkım denilen yerdir. Amalika kavminden Vâkım adında birinin adından gelmektedir. Vâkım'ın, Harre yakınlarında Medîne'nin utumlarından bir utum olduğu kayıtlıdır. Vâkım, Medîne'nin doğusunda yer almaktadır. Bkz. Yâkût, II, 249. Bkz. İbn Zebâle, Muhammed b. Hasan, (199/814-15), *Ahbârü'l-Medîne*, (Haz.: Salah Abdülaziz b. Sellâme), Medîne 2003, s. 234. Emevîlere karşı gerçekleştirilmiş olan ve kanlı bir şekilde sonuçlanan ve kayıtlarımıza Harre Vakası diye geçen olay da burasıyla ilgilidir. 63/683 yılında Emevî ordusunun burada oluşturulan savunmayı yarararak şehre girmesiyle bir katliam yaşandı. Halife b. Hayyât, Ebû 'Amr b. Ebû Hubeyre el-Leysi el-'Ufurî, (240/854), *Tarih*, (Haz.: Mustafa Necip Fevâz-Hikmet Fevâz), Beyrut 1995; 147-149; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, (310/932), *Tarihu't-Taberî*, Beyrut 1997, III, 352-355.

65/685 yılında Emevî halifesi olacak olan -ki kendisi de bir Medîneli olarak- Abdülmelik b. Mervân, Harre Vakası öncesinde buraya gelen Emevî ordusuna şehirdeki savunma sistemi ve yığınakların nerede bulunduğu dair bir kısım bilgileri vermişti. Abdülmelik şehirle ilgili bu stratejik bilgileri vermiştir. İbn Sa'd, V, 116; Taberî, III, 354. Ayrıca bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân*, Ankara 2011, s. 73. Emevîlerin Medîne'ye gönderdikleri ordunun sayısını İbn Kesîr, 12 ila 15 bin olarak vermektedir. Bkz. İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, byy 1932, VIII, 36. Öyleyse Emevî ordusu, Uhud savaşı için buraya gelen Mekeli Müşriklerin dört ya da beş katı civarında bir sayı ile buraya gelmiş ve yerleşmiş olmalıydılar. Bunların at ve develerinin yanı sıra diğer hayvanlarının sayısı Müşrik ordusundan kat kat daha fazla olmalıdır. Emevî ordusunun Harre'den savunmayı kırarak şehre girdiği bilinmektedir. Böylece el-'Urayz'ın kanatimizce Emevî ordusunun kamp

Bütün bunlar olurken Medîne'de ise büyük bir tartışma yaşanıyordu. Hz. Peygamber düşmanın Medîne'de karşılanması gerektiğini belirtmiş, düşmanın konakladığı yerin çok iyi bir yer olmadığını, eğer Medîne'ye saldıracak olurlarsa onlarla savaşacaklarını ifade etmiştir.⁴³ Hz. Peygamber burada Medinelilere kadın ve çocukların utumlara yerleştirilmesini, düşman şehre girdiğinde de dar mekanlarda onlara sıkıştırarak imha edebileceklerine dair teklifini sunmuştur. Medîne'deki evler ve bahçelerin birbirlerine bitişik ve sık olmaları, ayrıca utumlardan düşman üzerine ok ve taş atma imkanı vardı. Münafıkların lideri Abdullah b. Ubey de bu görüşte olup, kadın ve çocukların dahi şehir savunmasına iştirak edebileceklerini belirtmiştir.⁴⁴

Diğer taraftan Bedir savaşında bulunamayan, düşmanla karşılaşmayı ve şehadeti arzulayan bazı genç Müslümanlar ise düşmanın şehir dışında karşılanması isteğinde bulundular. Hz. Hamza, Sa'd b. Ubâde, Numân b. Mâlik gibi kimseler de düşmanın şehrin dışında karşılanması görüşüne destek verdiler. İyâs b. Evs'in konuşmasında ise Medinelilerin, düşmandan korkmadıkları anlaşılmaktadır. O, Kureyşlilerin vatanlarına dönüp Muhammed'i, Yesrip'te kaleler ve köşklere kuşattık diyebileceklerini, bu durumun onların cüretlerini artıracığını, eğer onları karşılamazlarsa da el-'Urayz'daki ekinliklerini ekilmemiş hale getireceklerinden bahsetti ve cahiliye döneminde de Arapların kendi üzerlerine yürüdüklerini, kılıçlarını çekip onların karşısına çıkıncaya kadar da bu emellerinden vaz geçmediklerini belirtti.⁴⁵

Böylece Müşriklerin dışarıda karşılanmasına karar verildi. Hz. Peygamber ve hazırlıklarını tamamlayan İslâm ordusu 1000 kişi ile harekete geçti⁴⁶ ve ilk durak olarak Seniyye'ye ulaşıldı. Kaynaklarımızın birçoğunda geçtiği üzere Hz. Peygamber, okçulardan oluşan bir birliğin

kurması ve buradan saldırıya geçmesi noktasında en uygun mekân olduğu anlaşılmaktadır.

⁴² Vâkidi, *Meğâzi*, I, 208.

⁴³ İbn İshak, *Sîre*, 303.

⁴⁴ Vâkidi, *Meğâzi*, I, 209, 210; İbn Hişâm, (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Thk.: Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebi), byy trs, I-II, 63; Taberî, *Tarih*, II, 59.

⁴⁵ Vâkidi, *Meğâzi*, I, 210, 211. Bkz. Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul 2010, 115.

⁴⁶ İbn Hişâm, I-II, 63.

kendilerine katılmak için yola koyulduğunu fark etmiştir. Bunların kim olduğunu maiyyetine sorunca, Abdullah b. Übey'in Yahudi müttefikleri olduğu ifade edilmiştir. Ne var ki müşriklere karşı müşriklerden yardım istenmez deyip Hz. Peygamber onların desteklerini kabul etmemiştir.⁴⁷

Uhud ile Medine arasında eş-Şavt denilen yerde Abdullah b. Übey'in 300 taraftarı ile İslâm ordusundan ayrıldığı zikredilmektedir.⁴⁸ Müteakiben Hz. Peygamber Şeyheyn'de konaklamıştır. Muhammed b. Mesleme komutasında 50 kişilik bir gözcü birliğini karargâhın korunmasında görevlendirmiştir. Bu arada Müşrikler Hz. Peygamber'in buraya yerleştiğini görünce İkrime b. Ebû Cehil komutasındaki süvari birliği devriye gezmeye başlamıştır.⁴⁹ Bu hareketlilik sabaha kadar sürmüştür. İkrime'nin atlıları Harre'ye kadar sokulmuşlar, fakat Harre mevkiinin sarplığından ve de burada bulunan Muhammed b. Mesleme'den korkarak buraya çıkamamışlardır.⁵⁰

Şeyheyn'de geceleyen Hz. Peygamber ve ordusunun da tayakkuz halinde olduğu anlaşılmaktadır. Seher vakti Hz. Peygamber, Müşrik ordusuyla karşılaşmaksızın, onların mevzilendikleri yere hakim bir yere çıkaracak (kestirme yolu gösterecek) bir kılavuz aramış, Ebû Hasme el-Hârisi'nin kılavuzluğu ile Hâriseoğulları Harre'sinden (arazi) ordusunu geçirmiştir.⁵¹ Kaynaklarımız Hz. Peygamber'in ve ordusunun buradan geçerken Mirba' b. Kayzî denilen şahıs, ordunun kendi bahçesinden geçmesine izin vermek istememiş ise de geçiş güvenli bir şekilde tamam-

⁴⁷ Vâkidî, *Meğâzî*, I, 215, 216; İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 268. Bkz. Hamidullah, *Savaşlar*, 105, 106; Azimli, 13; Semhûdî bu kimselerin Kaynukaoğulları Yahudilerinden olduğunu nakletmektedir. Bkz. Semhûdî, I, 283. Hâlbuki Kaynuka Yahudileri, Medine'den 2/624 yılında çıkartıldılar, bunun üzerine Yahudiler Belkâ ve Ammân yakınlarındaki Ezriât'a gitmek zorunda kaldılar. (İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 264; Ezriât için bkz. Yâkût, *Mu'cem*, I, 130) Onların oradan gelebilmeleri en azından mümkün görünmemektedir. Fakat Benî Nadîr ve Benî Kurayza Yahudileri henüz Medine'de bulunuyorlardı. Belki de burada yardıma gelenler bunlardı, fakat yanlışlıkla Kaynuka olarak kaydedilmiş olabilir. Neticede halen Medine'de bu sayıda askeri güç çıkartabilecek Yahudi kabileleri bulunmaktaydı. Bu arada Nâdiroğulların Uhud Savaşı'ndan beş ay kadar sonra Medine'den çıkartıldıkları. Bkz. İbn Sa'd, I-II, 278.

⁴⁸ İbn İshâk, 304; İbn Hişâm, II, 64; Taberî, II, 60. Vâkidî, Abdullah b. Ubey'in de Şeyheyn'de gecelediğini nakletmektedir. Bkz. *Meğâzî*, I, 216.

⁴⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 268, 269.

⁵⁰ Vâkidî, I, 217; bkz. İbn Sa'd, I-II, 269.

⁵¹ İbn İshâk, 304; İbn Hişâm, I-II, 65; İbn Sa'd, I-II, 269; Taberî, II, 61.

lanmıştır.⁵² Bu rivayetten ordunun kestirme yoldan hızlıca intikali için hurma bahçelerinden geçtiği anlaşılmaktadır. Öyleyse Medîne'nin Hariseoğulları mahallesinin de hurma ağaçları ve de bahçe duvarları ile korunaklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira açık bir yer olsa idi, geçiş için neden bir kılavuza ihtiyaç duyulsun.

3. Savaş Meydanı

Kaynaklar müteakiben düşman ordusunun el-'Urayz'dan ayrıldığı ve Uhud Dağı'nın Kanât Vadisi'nde, Sebha⁵³ ovasındaki Ayneyn Tepesine kadar ilerleyip vadinin Medîne yamacındaki bir köşesine karargâh kurduklarını nakletmektedir.⁵⁴ İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in arkasını Uhud'a yüzünü de Medîne'ye döndüğünü, Ayneyn'i ve Kanât Vadisi'ni ise soluna aldığı tepenin üzerine de 50 okçu yerleştirdiğini nakletmektedir.⁵⁵ İbn Hişâm ve Taberî ise bu rivayete biraz daha detay vererek Hz. Peygamber'in Uhud'ta Şi'b mevkiine, vadinin yukarisına doğru ve Uhud'a doğru yerleştiğini ve sırtını da Uhud'a verdiğini zikretmektedir.⁵⁶ İbn Hişâm ve Taberî'de Müslümanların kanal yolundaki es-Samğa'da⁵⁷ Kureyşlilerin hayvanlarını otlamaları için saldıklarını gördükleri ve Hz. Peygamber'in de geçiş esnasında kimsenin kendisinden emir almadan saldırıya geçmemesini tenbihlediği nakledilmektedir.⁵⁸

Vâkidi, Hz. Peygamber'in ordusunu saf saf dizdiğinde Uhud arkasında Medîne ise önünde kaldığını ifade etmektedir. Ayneyn tepesi ise onun solunda kalmıştır. Müşrikler vadiye geldiklerinde ise Medîne arka-larında idi, Uhud dağı ise önlerinde kaldı. Vâkidi burada Hz. Peygamber'in sırtını ayneyn tepesine verdiğine dair farklı ve oldukça ilginç bir rivayete daha yer vermektedir. Fakat o, ilk rivayetin kendisince daha

⁵² Vâkidi, I, 217, 218; İbn Hişâm, I-II, 65; Taberî, II, 61.

⁵³ Bütün aramalarımıza rağmen es-Sebha adlı mevkiye coğrafya kitaplarımızda rastlayamadık. Burada sadece kır ve çorak yer anlamına geldiğini belirtmekle iktifa ediyoruz.

⁵⁴ Bkz. İbn İshak, 303; Taberî, *Tarih*, II, 59; Semhûdi, *Vefâu'l-Vefâ b. Abbâri Dâri'l-Mustafâ*, III-IV, 1271. İbn Abdülber, 'Ayneyn tepesinin ismini vermeksizin bu kısmı biraz eksik olarak nakletmektedir. Bkz. İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, (463(1070), *ed-Dürrer fi İhtisâri'l-Meğâzi ve's-Siyer*, (Thk.: Şevkî Dayf), Kahire 1983, s. 145.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 269.

⁵⁶ İbn Hişâm, II, 65; Taberî, II, 61. Ayrıca bkz. İbn Abdülber, *ed-Dürrer*, 146.

⁵⁷ Yâkût burasının Uhud'a yakın bir arazi olduğunu zikretmekte ve yukarıdaki rivayetin aynı burada nakletmektedir. *Mu'cem*, III, 424.

⁵⁸ İbn Hişâm, I-II, 65; Taberî, II, 61. Bkz. İbn Abdülber, 146.

doğru olduğunu belirtmekte ve Uhud'un arkada Medine'nin de önünde olduğu rivayetini tercih ettiğini ifade etmektedir.⁵⁹

Burada yapılan savaşın detaylarına yer vermeyi düşünmüyoruz. Orduların nerelerde konuşlandıklarını belirttikten sonra özellikle Ayneyn tepesi üzerinde bazı hususlara değinmek istiyoruz. Öncelikle Hamidullah konuyla ilgili bilgilerine burada yer vermek gerekmektedir. Müteakiben de bazı mülâhazalarımıza değineceğiz.

Hamidullah kitabında Ayneyn Tepesi ile Uhud Dağı arasındaki mesafenin genişliğine dikkat çekmekte ve süvari birliklerinin okçulara hedef olmaksızın geçebileceklerinden bahsetmektedir. Müslüman süvarilerin ise düşman süvarilerine durdurabilecek güçte ve sayıda olmadığını da eklemekte ve ortaya çıkan bu durum karşısında hoca şu tahminlerde bulunmaktadır. *“Uhud'un altına isabet eden yerdeki bayırın diklik ve meyli, herhalde o zaman şimdiki kadar alçak değildi; çünkü ondört asırdan beri Vadiü'l-Kanât suyunun devamlı surette taşmasıyla bir mania teşkil eden bu bayır, eski dikliğinde kaybetmiş olabilir. Hatta bu su basmaları bir defasında Hz. Hamza'nın mezarına kadar gelmiş ve bu tehlike üzerine esas yeri değiştirilerek bugünkü mahalline nakdedilmişti. Keza bu bölge taşları yapılar için alınmıştır... İşte tahminimize göre, eski devirlerde Ayneyn Tepesi ve Uhud arasındaki bayır, süvarilerin geçmelerine mani teşkil edecek kadar dik idi. Bu yüzden düşman Ayneyn tepesine yakın geçmeye mecbur olmuş ve bu suretle de buraya yerleşmiş olan okçulara hedef teşkil etmişlerdir.”*⁶⁰

İlave olarak Hamidullah, Uhud savaşı hareketını ve okçuların konuşlandığı Ayneyn tepesi ile ilgili olarak da şu şekilde bir açıklama yapmaktadır: *“Kureyşliler, bütün kuvvetleriyle Zeğâbe'deki karargâhlarından hareketle Uhud'a gelince, bugünkü batı tarafında bulunan şehitliğin yakınında Müslüman ordusu ile karşılaştılar. Fakat Hâlid'in kumandasındaki düşman süvari kıtasının acaba Ayneyn Tepesi doğusundan sarkması nasıl oldu? Acaba harp sahasına iki yüz metre kalaya kadar gelip, sonra onlardan ayrılp hemen çark ederek Ayneyn Tepesinin öbür tarafına mı dolaştılar? Her ne ise, fakat bu kuvvetin burada gözükmesi, kuvvetlerinden bir kısmını tehlikeyi önlemek için buraya çevirmeye kadir olan Müslümanlar için bir şaşkınlık vesilesi teşkil etmedi. Bazı kimseler Uhud Dağı'nın arkasında bir geçit olduğunu ve bunun doğru-*

⁵⁹ Vâkidi, Meğâzi, I, 220.

⁶⁰ Hamidullah, Savaşlar, 110-112.

ca, Hz. Peygamber'in karagâhını kurduğu harp sahasının hemen bitişiğinde dar bir boğazla girilen içi mahfuz girintiye açıldığını ileri sürmüşlerdir. 1932 ve 1939 yıllarında ayrı ayrı olmak üzere günlerce ve saatlerce araziyi dolaştım, kayalara tırmandım, şuna emniyet getirdim ki bir süvari kıtasının bu cihetten geçmesine imkan yoktur... Şimdi, bir tek imkan kalıyor ki o da Hâlid'in bir süvari kıtası için fazla sayılmayacak on kilometrelik bir mesafeyi, karargâhlarından hemen kuzeye saparak, Uhud Dağı'nın arkasını dört nala aşıp öte taraftan Ayneyn tepesi doğusundan Müslüman ordusu gerilerine sarkması ihtimalidir. Şayet Hâlid Mekkeli esas kuvvetlerle beraber gelmişse, onun Uhud'un kuzeyinden dolanıp kendi ordusuna nispetle takriben dört kilometre kadar fazla bir mesafe katetmesi gerekmektedir. Bu işi başarma, bu derece mühim bir vazife için yüklenmiş bir süvari birliği için güç bir şey değildir. Aksi halde Ayneyn tepesine "okçular tepesi" denmesi izahsız kalır ve biz hemen "niçin iç girintinin dar boğazına rastlayan veya Uhud'un herhangi bir diğer tepesine bu isim verilmedi" diye bir sorabiliriz."⁶¹

Yapmış olduğumuz ziyarette Uhud Dağı, Ayneyn Tepesi ve muhtemel savaş meydanını gördüğümüzde ve yerinde inceleme yaptığımızda Hamidullah'ın yukarıda vermiş olduğumuz izahları bizi tatmin etmemişti. Gerçekten de Okçular tepesi ile ana ordunun mevzilendiği alan arasında çok uzun bir mesafe bulunuyordu. Okçuların menzillerinin oraya yetişemeyeceği –en azından etkili vuruşların yapılamayağı- ortadaydı.

⁶¹ Hamidullah, *Savaşlar*, 113, 114. Adnân el-Attâr'ın hazırlamış olduğu atlasta bulunan Uhud Savaşı ile ilgili haritada, Hamidullah'ın zikrettiği gibi müşrik ordusu Uhud Dağı'nın boydan boya dolanarak Müslüman ordusunu arkadan çevirdiği şekliyle gösterilmektedir. Bkz. *Atlas'ı-Tarihi, li'l-Alemine'l-Arabi ve'l-İslâmî*, Dımeşk-Kahire 1979; s. 13, (Harita 3); bkz. Şevki Ebû Halil, *Atlas es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dımeşk 2003, s. 121, (Harita 4). Adem Apak, Uhud Savaşı'na yer verdiği kısımda sadece Hâlid b. Velid ve Amr b. el-Âs'ın, mevkilerini terk eden Müslüman okçuları görünce arkadan çevirme hareketi yaptıklarından bahsetmekte, sayfa 278 de vermiş olduğu harita ile (Şevki Ebû Halil'den işlenmiş) de bu çevirmenin, Hamidullah'ın da yukarıda belirttiği üzere Uhud Dağı'nın bütünüyle dolaşılması sonrasında yapıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi, (1), Hz. Muhammed (sav) Dönemi*, İstanbul 2009, s. 272, 278. Bunların dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla İrfan Küçükköy, Mekkeli süvarilerin Ayneyn tepesini Medine'ye bakan dar vediden geçerek Müslümanları arkadan çevirdiğine dair bir çizime kitabında yer vermiştir. Bkz. *Peygamber Şehri Medine-i Münevvere*, 245. Muhammed İlyâs Abdülğani, *Tarihu'l-Medîneti'l-Münevvere, el-Musavver*, Medine 2003, s. 89, (Harita 5)

Hamidullah'ın da belirttiği üzere aradaki mesafeyi süvari birlikleri, kendilerine ok isabet etmeksizin alarak Müslüman ordusunu arkadan çevirebilirdi. O zaman Hz. Peygamber'in zaten az sayıdaki ordusundan 50 kişilik bir birliği, yer yüksek de olsa uzak bir mekana yerleştirmesinin hiçte stratejik olmadığı akla gelecektir. Müslüman ordusunun bütün sayısı hesaba katılacak olursa 50 kişinin bu şekilde ayrılması çok da mantıklı olmayabilirdi. Fakat kaynaklarda okçulara özellikle vurgu yapılmaktaydı ve Hz. Peygamber'in bu yerden ayrılmamaları için çok sıkı bir tenbihlemesi söz konusu idi.⁶² O zaman ordunun daha farklı bir yerde konuşlanmış olma ihtimali üzerinde durulmalıydı. Nitekim Hüseyin Mu'nis'in hazırlamış olduğu *Atlas*'ta Uhud Savaşı ile ilgili verilen harita bu durumu en güzel şekilde göstermektedir.⁶³ (Harita 6)

Hüseyin Mu'nis *Atlas*'ında, herhalde Vâkîdî'nin rivayetlerinden esinlenerek Müslüman ve düşman mevzilenişini daha farklı vermiş, İbrahim Sarıçam da Hüseyin Mu'nis'deki haritayı işleyerek kendi kitabına almıştı.⁶⁴ Bu mevzileniş aslında kısmen kaynakların belirttiği gibi Uhud dağı arkada, Medine ön tarafta kalacak şekilde idi. Ayneyn tepesi ise Müslüman ordusunun soluna düşmekteydi. Aslında Vakîdî'nin pek itibar etmediği ve yukarıda zikrettiğimiz rivayet ise bu durumu daha güzel izah etmektedir. Müslüman ordusu Uhud Dağı arkasına gelecek şekilde konuşlanmış, fakat bu arada Ayneyn tepesi de kısmen arkada kalmış olmalıdır. Zira ancak o zaman 50 okçunun burada bulunmasını gerekli kılacak bir durum söz konusu olacaktır.

Savaş mekanının tespiti noktasında İbn Şebbe'nin Hz. Hamza'nın mezarının yeri ve nakli ile ilgili olarak zikrettikleri, bize ışık tutacak niteliktedir. İbn Şebbe "Kızıl Vadi"⁶⁵ denilen vadide yer alan küçük bir dağ

⁶² Bkz. Vâkîdî, *Meğâzi*, I, 224; İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 269; Taberî, II, 62.

⁶³ Hüseyin Mu'nis, *Atlas Tarihu'l-İslâm*, Kahire 1987, s. 68, harita 45.

⁶⁴ İbrahim Sarıçam, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 172.

⁶⁵ Kanât Vadisinin İbn Şebbe zamanında "kızıl vadi" olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Sağanak yağmurlar ile çevredeki toprağın suya karışması kızıl bir renk alan nehirler örnek olarak Sivas'ın hemen dışında kızıl renkte akan Kızılırmak nehri örnek verilebilir. Zira bu ırmak Kırıkkale taraflarında ise daha duru ve yeşil bir renkte akmaktadır. ez-Zemahşerî ve Yâkût el-Hamevî Uhud Dağı'ndan kızıl bir dağ olarak bahsetmektedir. Bkz. ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer (538/1144), *Kitâbu'l-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, Leiden 1855; *Mu'cem*, I, 109. Bu arada Yıldırım Beyazıt ile Timur arasında Çubuk Ovası'nda meydana gelen savaşın yapıldığı yerdeki toprağın kızılılığı

olan Okçular dağı'nın eteklerinde (altında) şehit olan Hz. Hamza'nın kabrinin, Hz. Peygamber'in emriyle vadiden yüksek yere bugün olduğu yere nakledildi" demekle⁶⁶ aslında okçuların inmesiyle birlikte ve düşman süvarilerinin arkadan Ayneyn'i dolaşarak Müslümanları iki ateş arasında bırakması üzerine Müslümanlar ne ileriye gidebilmişler ne de geriye dönebilmişlerdi. Bu durumda Hâlid b. Velid'in dolaştığı gibi Ayneyn'i dolaşarak Uhud Dağı'na doğru ricat etmişlerdi.⁶⁷ Bu esnada Hz. Hamza şehit olmuş olmalıdır ki ilk kabir yeri zaten savaşın gerçekleştiği meydana idi. Ne var ki burası da o gün kurak olsa da yağmur yağdığına oluşan sel sularının güzergâhında bulunuyordu.

Rivayetlerden ve coğrafi yapıdan -özellikle Uhud Dağı onların arkasında yer almaktadır- Müslüman ordusunun Kureyş ordusuna nispetle daha yüksek bir yerde mevzilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca sel sularının Kânât Vadisi'ndeki toprağı oymasına sayesinde Ayneyn tepesinin (dağı) vadi ortasında bir yükselti olarak kaldığı İbn Şebbe'nin rivayetinden ortaya çıkmaktadır.

Düşman ordusunun yukarıda zikredildiği üzere el-'Urayz sonrasında Harre mevki, sollarında kalmak üzere Ayneyn tepesinin güneyine konuşlandıkları rivayetlerden anlaşılmaktadır. (Harita 7) Düşmanın Hz. Peygamber ve ordusunun Medîne'yi terk etmesi esnasında Harre Mevkiinde süvarilerinin olduğu açıktır. Bu da onların savaş düzenine burada geçtiğini düşündürmektedir.

Bir diğer husus ise Hamidullah hoca gibi düşünecek olursak eğer Müslümanlar Uhud dağı'nı doğrudan arkalarını vermiş olsalar idi, bu durumda düşmanın kendileri ile Medîne arasına girmelerine imkan tanımış olacaktı. Müslümanlar bu durumda en azından bir miktar

ile ilgili olarak, halk arasında bunun şehit olan askerlerin kanlarından kaynaklandığı şeklinde bir inanış bulunmaktadır. Bu durum Uhud savaşının meydana geldiği bu vadiye nispetle bu şekilde ifade edilmiş olabileceği hususunu düşündürdü.

⁶⁶ İbn Şebbe, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe, (262/875-876), *Kitâbu Tarihi'l-Medîneti'l-Münevvere*, (Tlk.: Ali Muhammed Dandal-Yasîn Sadeddin Beyân), Beyrut 1996, I, 82. Bkz. Semhûdi, III-IV, 935, 936.

⁶⁷ Vâkidi, Hâlid b. Velid'in müteaddit defalar Hz. Peygamber'in solundan geçmeye çalıştığını ve her defasında okçular tarafından püskürtüldüğünü nakletmektedir. Bkz. *Meşâzi*, I, 229. Buna göre Hâlid, sağdan Ayneyn'i geçmeye çalışmaktadır.

düşman askerinin Medîne'ye girişine hiç bir şekilde mâni olamayacaklardı.

Hamidullah'ın, Hâlid b. Velîd'in süvarilerinin, Uhud Dağı'nı arkadan dolaşmak suretiyle boydan boya geçebileceği izahı ise rivayetlerde onun süvarilerinin Ayneyn'e yapmış oldukları muhtelif saldırıların okçular tarafından püskürtülmüş olması ile kabul edilmeyebilir.⁶⁸ Zira okçuların bu ilk süvari saldırılarını püskürtmeleri sonrasında mevzilerini terk etmiş oldukları kâbul edilirse ve Hâlid'in Uhud Dağı'nı boydan boya dolaşması esnasında bir miktar vakit kaybedeceği de düşünülecek olursa Müslümanların düşmanı çoktan önlerine katmış kovalıyor olmaları gerekirdi. Ayrıca düşman süvarilerinin kısa bir süre de olsa ortadan kaybolması Müslümanlar tarafından kolaylıkla fark edilebilirdi. Arkadan çevirmenin, okçuların tepeyi terk etmeleri üzerine ve de hemen olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in ordusunu Ayneyn tepesinin yanına hatta önüne gelecek şekilde konuşlandırması -aynı zamanda İslâm ordusunun mevki itibarıyla yüksekte olması- ve herhangi bir çevirme hareketine karşı da arkasını kollamak maksadıyla okçuları tepeye yerleştirmesi, Harre'den geçemeyen düşmanın geçebileceği tek yere yakın bir mevzide konuşlanmasıyla izah edilebilir. Hz. Peygamber hem düşmanı burada karşılıyordu hem de Hamidullah Hoca'nın da haklı olarak belirttiği üzere⁶⁹ düşmanın Medîne'ye girişine de oradaki varlığı ile izin vermiyordu. Kanaatimizce bu mevkiin tek sorunu, düşmanın arkadan çevirme tehlikesi idi. Bu okçuların da buraya mevzilendirilmesini gayet güzel izah etmektedir. Yukarıda Ayneyn tepesinin vadi ortasında bir tepe olduğunu söylemiştik. Arazi Uhud Dağı'na doğru irtifa kazanmaktadır. Sağanak halinde yağın yağmurlarla tepenin Uhud Dağı'na bakan kısmında bir boşluk oluşmuş olmalıdır. Bu da düşmanın daha dar bir alanda okçuların hemen önünden Ayneyn'i geçmesini zorunlu kılacaktır. Aksi takdirde Hamidullah'ın belirttiği hususlar burası içinde geçerli olacaktır.

Sonuç

Her kabilenin sahip olduğu utumları istisna tutacak olursak, savunma maksatlı herhangi bir surla çevrili olmayan Medîne'nin korunma-

⁶⁸ Bkz. Vâkidî, *Meşâzî*, I, 229; İbn Sa'd, *Tabakât*, I-II, 269; Hamidullah, *Savaşlar*, 114.

⁶⁹ Bkz. Hamidullah, *Savaşlar*, 108.

sında, şehrin sahip olduğu coğrafyanın katkısının büyük olduğu anlaşılmaktadır. Medîne'nin doğu, batı ve güneyini çepeçevre kuşatan harre denilen kayalıklar, şehre tabî bir savunma hattı oluşturmuştur. Bedir savaşının intikamını almak üzere Medîne'ye gelen Müşrik ordusunun, ancak şehrin kuzeyinden Uhud Dağı'nın güneyinden geçmeleri söz konusuydu. Buna rağmen Uhud Dağı istikametinin de –yani kuzey tarafı– burada bulunan hurma bahçeleri ve bunlara ait yüksek duvarlardan dolayı yine savunulabilir durumda olduğu gözükmemektedir. Aslında düşmanın buradan da rahatlıkla girebileceği bir açıklık bulunmuyordu. Şehrin savunmasında bu kısım diğer kayalık alanlar kadar yeterince güvenli görülmemiş olacak ki hendek bu güzergâhı kapsayacak şekilde kazılmıştır.

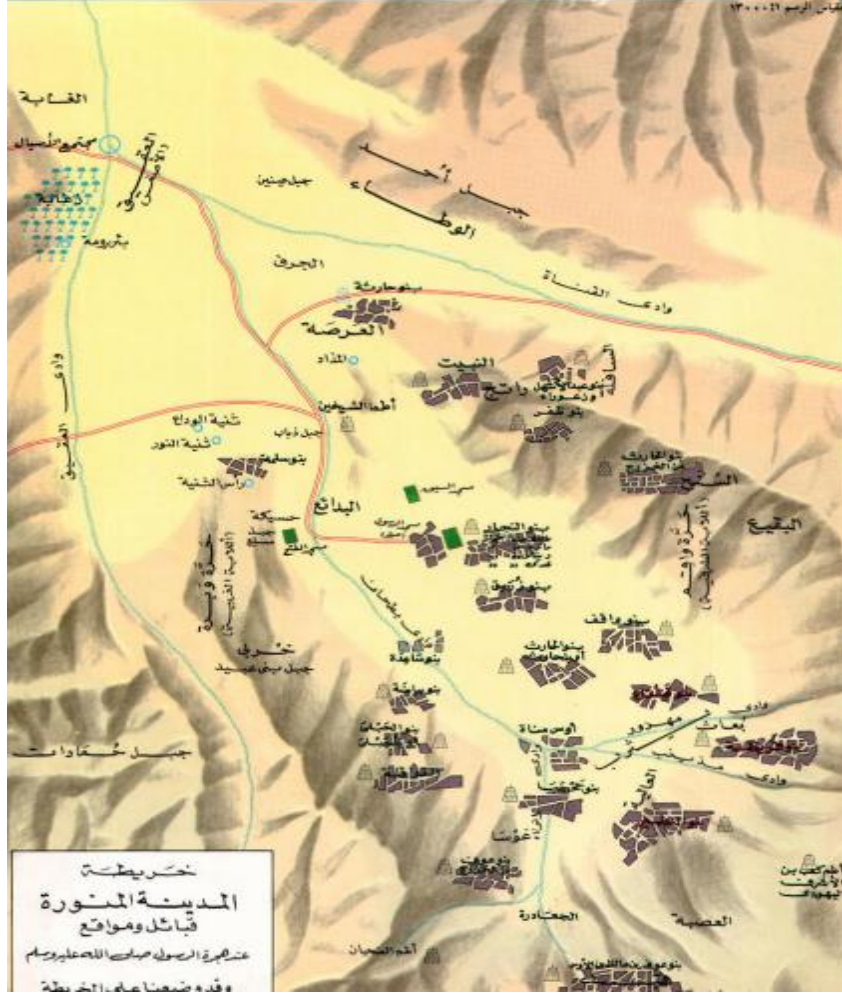
Hamidullah'ın aktardıklarının aksine Müşriklerin Akik Vadisi, sonrasında Medîne'nin ekinliği kabul edilen, Medîne'nin kuzey doğusundaki el-'Urayz'da konakladıkları, deve ve atlarını da burada yadıkları ortadadır. Müşriklerin buradaki varlıkları, Müslümanları tahrik etmiş ve onların şehirde bir savunma savaşından ziyade şehir dışında bir savaş için karar almalarına yardımcı olmuştur.

İki tarafın savaş meydanındaki mevzilenmeleri ise yukarıda anlatıldığı üzere gerçekleşmiş olmalıdır. Müslümanlar Medîne önlerinde, Uhud Dağı arkalarında ve Ayneyn Tepesi ise hafif solda ve kısmen arkalarında kalacak şekilde olmak üzere konuşlanmışlardı ve ayrıca düşman ordusuna nispetle daha yüksek bir mevkiye idiler. Ayneyn Tepesi, Uhud Savaşı'nda kritik bir rol üstlenmişti. Bundan dolayı da 50 kişilik bir okçu birliğinin, düşmanın arkadan çevirmesine fırsat vermemek için buraya yerleştirilmesi gerekmiştir. Müslüman ordusunun Ayneyn'e yakın mevzilenmesi ise düşmanın Medîne'ye girişine mani olabilmek içindir. Bundan dolayı da Ayneyn Tepesi stratejik bir önem kazanmıştır. Düşman ordusu ise arkası Medîne'ye dönük olmak üzere, Harre mahalline yakın bir yerde konuşlanmış olmalıdır.

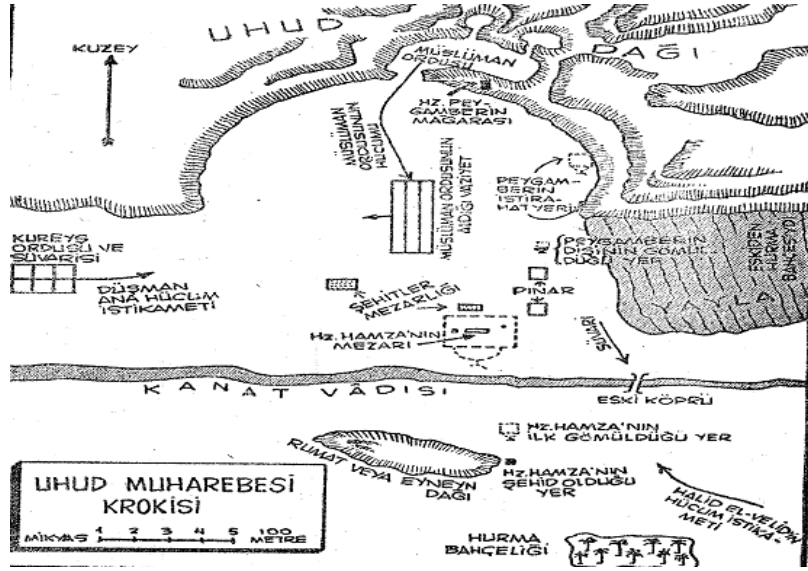
Hamidullah'ın perspektifiyle hazırlanan haritalar ve maketler Uhud Savaşı'nın nerede meydana geldiği hususunda pek tatminkâr bir açıklama yapmamaktadır. Müşrik süvarilerinin arkadan çevirmelerini önlemek amacıyla okçuların konuşlandırıldığı Ayneyn Tepesi'nin ise nasıl bir stratejik önemi haiz olduğu da bu haritalar ve perspektiften net

bir şekilde tespit edilememektedir. Vâkıdî kaynaklı rivayetlerin ışığında hazırlandığı anlaşılan Hüseyin Mu'nis'in haritası ise diğerlerine göre daha açıklayıcıdır ve de Ayneyn'in stratejik önemi daha anlaşılır halde sunulmaktadır.

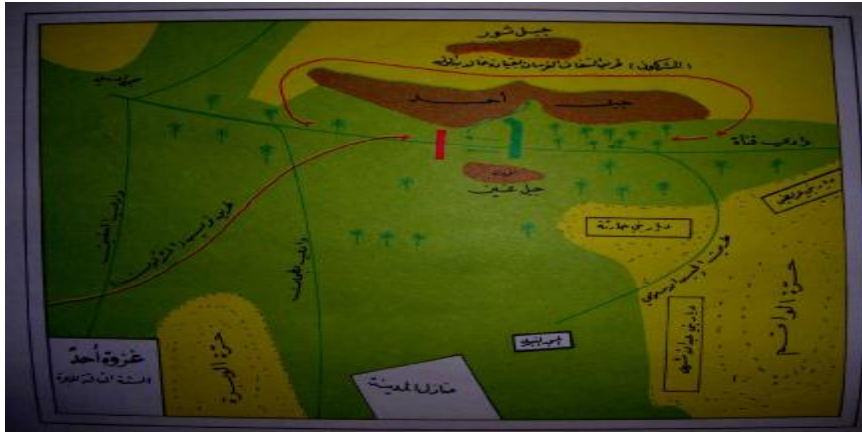
HARİTA VE RESİMLER



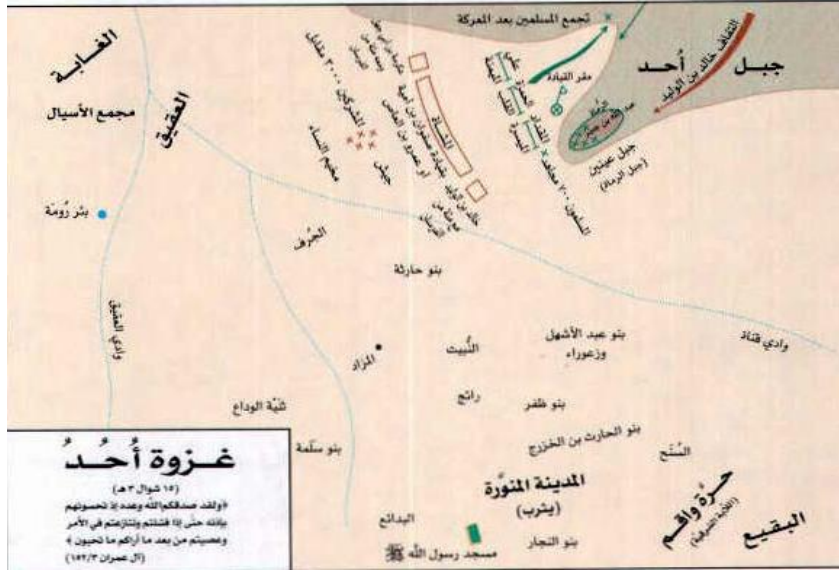
Harita 1: Medîne-i Münevvere, Kabileler ve Mevkiler, Hüseyin Mu'nîs, *Atlas Tarihu'l-İslâm*, Sayfa 66, Harita 42.

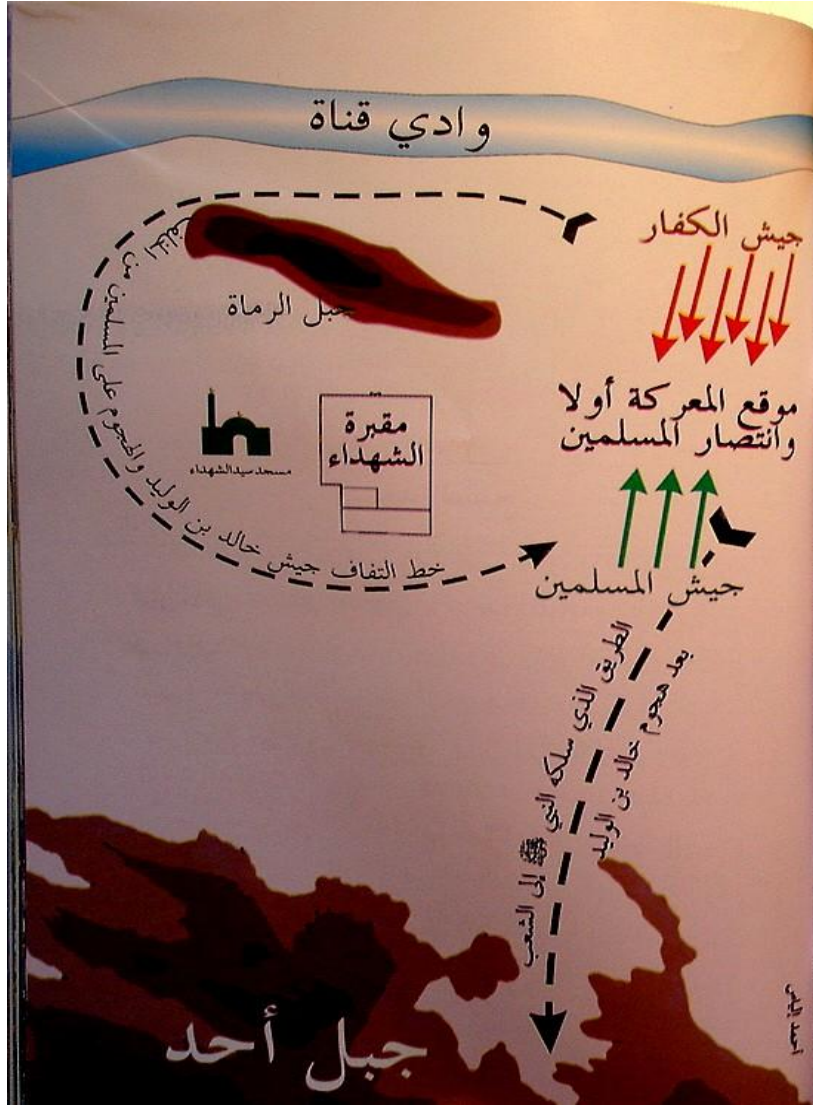


Harita 2: Uhud Savaş Meydanının bir krokisi, Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 109.

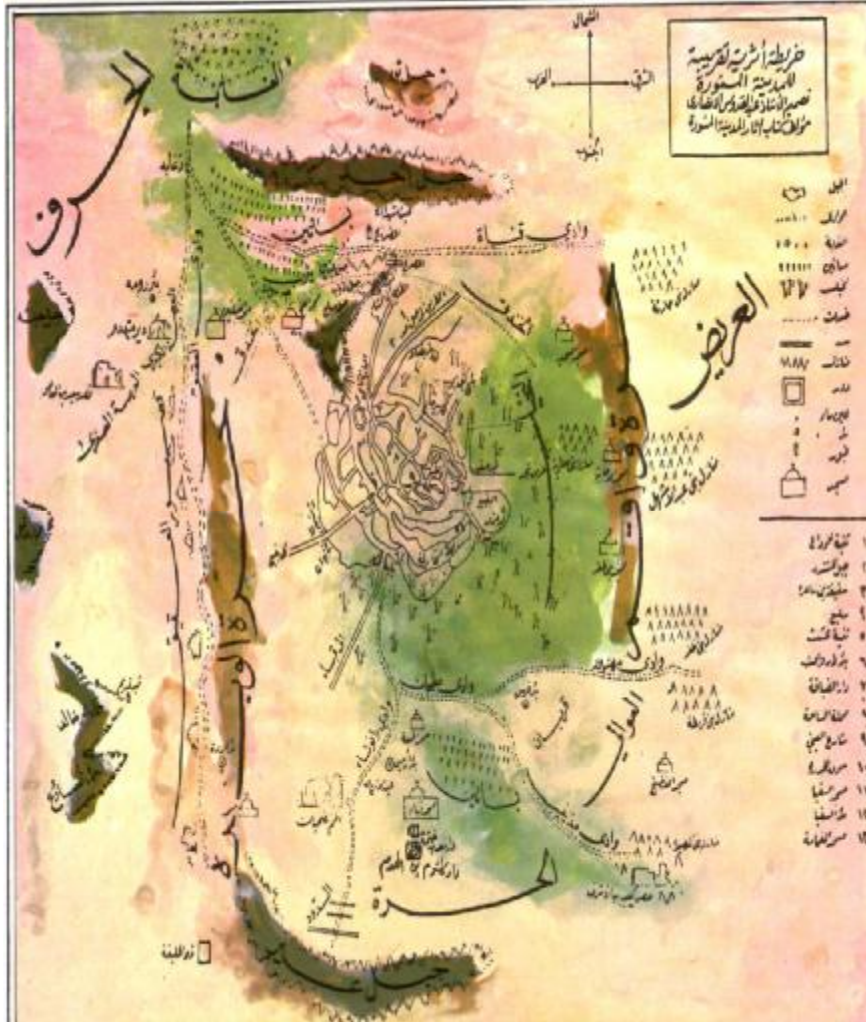


Harita 3: Adnan Attar, *Atlasu't-Tarihî*, s. 13

Harita 4: Uhut Savaşı, Şevki Ebü Halil, *Atlas, es-Siretü'n-Nebeviyye*, s. 121.Harita 6: Uhut Savaşı Haritası, Hüseyin Mu'nis, *Atlas*, Sayfa 68, Harita 45.



Harita 5: Uhud Savaşı Haritası, Muhammed İlyas Abdulğani, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, s. 89.





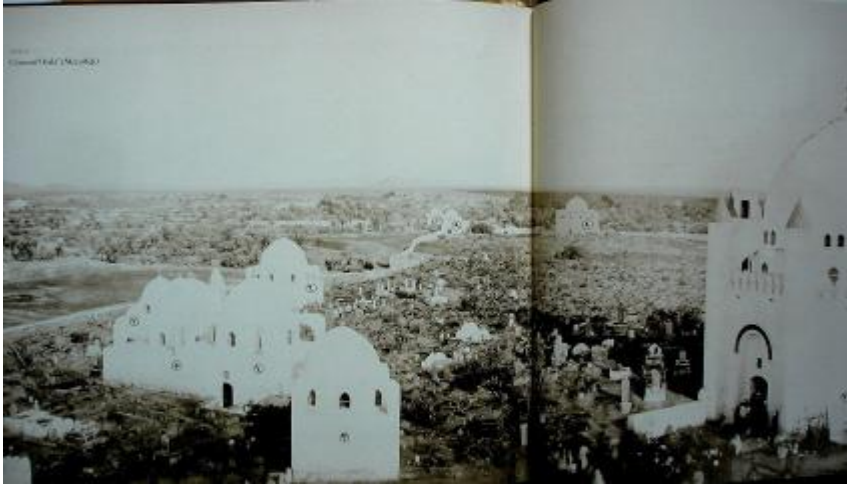
Resim 1: Uhud Savaşı Maketi, Medine Araştırma Müzesi (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 2: Medine Maketi, Harre denilen araziler, Sel' Dağı, Medine Araştırma Müzesi, (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 3: Hayber Harreliği (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 4: Osmanlı Döneminde Baki' Mezarlığı ve arkasında yer alan hurma bahçeleri, (Yıldız Albümleri)



Resim 5: Urve b. Zübeyr Kasrı, Akik Vadisi (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 6: Ka'b b. Eşref Köşkü, Medine (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 6: Kastal Sarayı (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 8: Hurma Bahçe Duvarları, Hayber (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 9: Ayneyn Tepesinden Şehitliğe Bakış (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 10: Ayneyn Tepesi (Fatih Erkoçoğlu Arşivi)



Resim 11: Uhut Dağı'nda Bulunan Mağaradan Ayneyn Tepesine Bakış (F. Erkoçoğlu Arşivi)

**İBN ÂBİDİN'İN ÖRF ANLAYIŞI (ŞERHU MANZÛMETİ UKÛDİ RESMÎ'L-
MÛFTÎ VE NEŞRU'L-ARF FÎ BİNÂİ BA'Dİ'L-AHKÂMİ ALE'L-URF ADLI
RİSALELERİ BAĞLAMINDA)**

Ayhan HİRA*

ÖZET

İslam hukukunun bütün müslümanlar tarafından kabul edilen başlıca kaynakları Kur'an, sünnet, icma ve kıyastır. Doğrudan Allah'ın sözü olduğu için birinci ve en önemli kaynak Kur'an'dır. En önemli diğer kaynak, Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini ve takrirlerini içeren sünnettir. İcma ve kıyas ikinci derece kaynaklar olarak fakihlerin ittifakını ve akıl yürütme sürecini gösterir. Hanefi hukukçuları bunların dışında istihsan, örf, sahabi kavli, seddi zerayi gibi kaynakları kullanmaktadırlar. Yeni bireysel veya sosyal sorunların çözümünde işe yaradığından ötürü bu kaynaklar içinde örfün önemli bir yeri vardır. Bunun en güzel örneklerinden biri İbn Âbidin tarafından verilmiştir. O, mezhep-örf ilişkisini incelemiş, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesini mezhebin içinde kalarak açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Örf, Fetva, İctihad, Tercih

* Dr., Din Kültürü Öğretmeni.

IBN ÂBİDİN'S UNDERSTANDING OF CUSTOM (IN CONTEXT OF HIS WORKS *ŞERHU MANZÛMETİ UQÛDİ RASMI'L-MUFTİ AND NAŞRU'L-ARF Fİ BINÂİ BA'Dİ'L-AHKÂMI ALA'L-URF*)

ABSTRACT

The primary sources of Islamic law accepted by all Muslims are Qur'an, Sunnah, consensus/ijma, and analogical deduction/qiyas. Because of the direct word of God, the first and most important source is Qur'an. The next important source is Sunnah containing the Prophet Muhammad's words, actions and silent confirmation of him. As secondary sources ijma and qiyas, shows the consensus among Muslim jurist and the process of legal deduction. Apart from these, Hanafi scholars use various sources; juristic preference, common practise, sahabîyy word, obstruction as an example. There is an important place for common practise among these sources. Because, it's beneficial to solution of new individual or social problems. One of the best examples of this are given by Ibn Âbidin. He studied relationship between sect and custom, announced the change of decisions due to the change of time staying within Hanafi principles.

Key Words: Sect, Custom, Fatwa, Ijtihad, Tarjeeh

GİRİŞ

İslam hukukunun temelini Kur'an ve sünnet oluşturur. Kıyas, bu iki temel in satır aralarını açığa çıkaran akıl yürütme yolunu gösterir. İcma ise, müctehidlerin vahyin ışığında ulaştıkları görüş birliğini anlatır. İslam hukuku hakkında çalışmaları bulunan batılı araştırmacıların çoğuna göre bu dörtlü yapı son kertede kendini donukluktan kurtaramamış, zaman ve mekân unsuruna bağlı olarak ortaya çıkan somut durumlara müdahale edebilme yeteneğini yitirmiş, hukuk ve hukuk teorisi olarak toplumsal zorunlulukların gerekleriyle baş edebilmekten aciz kalmıştır.¹ Hâlbuki İslam hukukunun sadece zikredilen dört temel üzerinde kurulu olmadığı, hukukun insanî-

¹ Kılıç, Muharrem, "İslam Hukukunun Doğasına Klasik Oryantalist bir Bakış: N.J. Coulson Örneği", Marife Dergisi, Konya 2003, sy. 3, s. 124 vd.

ictimâî yönlerinin fıkıh usulü içinde değerlendirilmiş olduğu bir gerçektir. Hukukun ana çizgisindeki hükümden (genel kural, hukukî kıyas) yine aynı hukuk tarafından tanımlanan belli gerekçelerle farklı bir hükmü tercih etmeyi anlatan istihsan², toplum yararının öncelendiği istislahın³ ve örfün⁴ varlığı, İslam hukukunun hayattan kopuk olmadığına tezahürüdür. Bir hâkimin yetkinliğinin kabul edilebilmesi için en azından yaşadığı/görev yaptığı bölgedeki örfü biliyor olmasının şart koşulması,⁵ İslam hukukunun teorik ve uygulamaya dönük yüzünün sosyal gerçeklerden asla uzak olmadığına ayrıca bir ifadesidir.

İbn Abidin'in fetva usulü ve örf anlayışı üzerine konuyu genel olarak ele alıp inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin, Şenol Saylan tarafından "İbn Abidin'inde Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması *Şerhu Ukudu Resmî'l-Müftî* Örneği" (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004) ve Yusuf Eşit tarafından "İbn Âbidin'in 'Şerhu ukûdi Resmî'l-Müftî' Adlı Eseri ve Bu Eser Işığında Müftünün Mezhep İçi Farklı Görüşler Karşısındaki Durumu" (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2009) başlıklarıyla yapılan yüksek lisans tezi çalışmalarında fetva usulü bağlamında Hanefî mezhebindeki iç işleyiş yöntemleri İbn Abidin örneğinden hareketle incelenmiştir. Ömer Faruk Ocakoğlu'nun "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Abidin'in 'Örf Risalesi' Örneği" (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004) başlıklı yüksek lisans tezinde konu yine mezhep içi işleyiş bağlamında ele alınmıştır. Wael B Hallaq tarafından yapılan "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Abidin" (çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi, Adapazarı 2005, sy. 3, s. 172) başlıklı çalışma ise, adından da anlaşılacağı üzere "hükümlerin zamana bağlı olarak değişmesi" açısından konuyu ele alarak İbn Abidin üzerinden modernist bir zemin oluşturmaya çabalamaktadır.

² Bardakoğlu, "İstihsan", *DİA*, XXIII, 339, 342.

³ Özen, Şükrü, "İstislah", *DİA*, XXIII, 383.

⁴ Dönmez, "Örf", *DİA*, XXXIV, 87.

⁵ Bkz. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, Mısır 1300 (Ezheriye Matbaası), I, 14.

İbn Abidin'in örf anlayışı bağlamında konuyu ele alan bu çalışmamız, onun *Ukûdu Resmî'l-Müftî* adlı eseri üzerine yazmış olduğu *Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-Müftî* ve *Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf* adlı risaleleri üzerinden hareket etmekte, onun Hanefî mezhebi içindeki konumuna ilişkin öne sürülen görüşlere dair tespitimizi içermekte ve mezhep içi işleyiş bakımından yukarıda zikredilen tezlerle benzer sonuçlara ulaşmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu işleyiş açısından örfün kaynak değeri göz ardı edilmemiş, fakat meseleci yöntemin son temsilcilerinden olan İbn Abidin üzerinden kendine özgü modernist bir usul inşa etme çabası içinde olan Hallağ örneğindeki zihniyeti reddetmek amaçlanmıştır.

A. Örfün Kaynak Değeri

Fıkıh usûlü bakımından delil kavramı, “kendisinden şer’î hüküm istinbat olunan”, üzerinde sıhhatli bir şekilde düşünülünce haber cinsinden istenene (şer’î hüküm) ulaşmayı mümkün kılan şey” anlamında kullanılmaktadır.⁶ İslam hukuk düşüncesinde şer’î hükümle şer’î delil arasında sıkı bir bağın mevcut olduğu bilinmekte ve literatürde “şer’î delil” deyince genelde İslam şeriatına ait hükümlerin doğrudan veya dolaylı olarak elde edildiği deliller akla gelmekte, meselenin delilini gösteren ifadelerle çok defa şer’î hükme kaynaklık eden tafsîli delil, bazen de icmâlî ve küllî delil veya bunlardan hüküm elde etmede kullanılan metot ve kâideler kastedilmektedir.⁷ Öte yandan “delil” kelimesiyle, yeni bir hükme götüren veya onu destekleyen belli ölçüde doğrulanmış bir önceki hüküm ve önermelerin kastedildiği

⁶ Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Derleri*, İstanbul 1338/1918, s. 44 vd.; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, Beyrut 1996, s. 147; Atar, Fahreddin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul 1992, s. 23; Şa’ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ. Kafi Dönmez), İstanbul 1996, s. 45; Bardakoğlu, Ali, “Delil”, *DİA*, IX, 138.

⁷ Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, IX, 139. Ebu’l-Berekât en-Neseffî’nin *Menâr* isimli eserinde, “Ahkâmın izâfe edildiği sebepler vardır” şeklindeki sözünü açıklayan İbn Melek, “sebepler” kavramıyla ifade edilmek istenenin “şer’î illetler” olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul 1965, s. 203. Sebepler kavramı Gazzali tarafından “Mülzim sebepler aslında bir tanedir, o da Allah Teâlâ’nın hükmüdür” şeklinde açıklanarak, zikredilen delil kavramının bütün içeriğinin aslında tek bir delile râci olduğu anlayışı ifade edilmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min usûli'l-fıkıh*, Beyrut 1997, s. 190.

de olur. Diğer bir ifadeyle, delil ile ulaşılan sonuç, başka yeni bir sonuç için delil olabilmekte ve bu ileriye doğru böylece devam etmektedir.⁸

Şer'î deliller, duyulara ve zihnin muhâkemesine dayanması bakımından aklî; Allah'tan (c.c.) ve Hz. Peygamber'den (s.a.) nakledilmiş olması bakımından naklî; sadece doğru haber verenden işitilmekle bilinmesi sebebiyle sem'î; lafızları bulunması bakımından nass olan (Ku'rân ve Sünnet); lafızları bulunmaması bakımından nass olmayan (icmâ, kıyâs, istihsân gibi); aslî deliller (Kur'an, Sünnet, icmâ, kıyâs); fer'î deliller (istihsân, istishâb vb.); icmâlî (Kitap, Sünnet, icmâ gibi); tafsîlî deliller (âyet, hadis) şeklinde taksim edilmiştir.⁹

Fıkıh usûlünde örf, insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler veya duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri lafızlardır.¹⁰ Örfün ihtiyaç anında başvurulmuş şer'î bir delil olması, insanlar tarafından alışkanlıkla yapılagelmesi ve akl-ı selim sahipleri yanında güzel kabul edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü İslam hukukunda hükümlerin konulmasındaki esas gâye, insanların durumlarını düzeltmek, aralarında adâleti gerçekleştirmek ve onların sıkıntılarını gidermektir. İslam hukukuna göre hüküm verilirken, insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerinin tasvip ettiği hususları dikkate almak, İslam hukukunun üzerine bina edildiği temel gayelere uygun düşmektedir.¹¹ Bunun için, fakihler örfe dayanarak hüküm ver-

⁸ Âyet ve hadislerin fikhî meselelerde delil olarak anılması ve kullanılmasının yanı sıra âyet ve hadislerden hüküm elde etmede kullanılan istihsân, istislâh, sedd-i zerâî, örf, aslî ibâha gibi metot ve kâidelerin de delil olarak adlandırılması bu sebeptir. Çünkü hukukçu burada, bu nevi yöntem ve usûl kurallarını yeni bir hükme götüren bir araç olarak değerlendirmektedir. Bkz. Bardakoğlu, "Delil", *DİA.*, IX, 138-139.

⁹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 23-27; Bardakoğlu, "Delil", *DİA.*, IX, 139. Gazzalî'nin ifadesine göre, söz konusu ayırım içinde aklın deliller arasında sayılması câiz olmakla birlikte, akıl, bizzat şer'î hükümlere değil, sem'î delilinin bulunmaması halinde ahkâmın nehyine delâlet etmektedir. Bu itibarla, ona göre, bir konuda dayanak teşkil edecek şer'î delil mevcut değilse, şer'î ahkâm da yok demektir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 189-190.

¹⁰ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 195.

¹¹ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 87 vd.; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 196-197. İslam hukukunda gaye problemi için bkz. İbn Âşur, Muhammed Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (trc. Vecdi

mişlerdir.¹² Gerçi edille-i şeriyeye olarak ifade edilen “kitap-sünnet-icma-kıyas” dörtlüsüyle karşılaştırıldığında, eşit yatay düzlemde çok dikey sıralama mantığı hakim olduğu için örfün diğerleri kadar başvurulabilir kuvvetli ve göz ardı edilemez genel geçer kaynak olduğu söylenemez.¹³ Nitekim “örf olarak bilinenin nass tarafından şart koşulmuş gibi kabul edilmesi”,¹⁴ bir somut olayın çözümünde kullanılabilir kaideyi oluşturmakla birlikte, örfün nassla çatışır görüldüğü hallerde örfün terk edilmesini gerekli kılmaktadır.¹⁵

B. İbn Abidin’in Hanefî Fıkıhındaki Konumu

İbn Âbidin’in asıl adı Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz b. Ahmed b. Abdurrahîm el-Hüseynî ed-Dımeşkî’dir. 1198 (1784) yılında Şam’da doğmuştur. İbn Âbidin burada dönemin önde gelen hocalarından ders okumuş, önce Şâfiî fıkıhını öğrenmiş sonra Hanefî mezhebine geçerek fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserleri okumuştur. İbn Âbidin Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına intisap ederek hocalarından icazet almış, fıkhîta olduğu gibi bu sahada da talebeler yetiştirmiştir. Geleneğe bağlılığın bir ifadesi olarak eserlerini çoğunlukla şerh ve hâşiye türünde yazan ve İslami

Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 211 vd. Ayrıca, *Mecelle*’deki örfle ilgili küllî kâideler, örfün genel kural niteliği taşıma özelliğini ortaya koymaktadır. *Mecelle*’de örfle ilgili küllî kâideler şunlardır: “Âdet muhakkemdir” (md. 36), “Nâsın isti’mâli bir hüccettir ki, onunla amel vâcip olur” (md. 37), “Âdeten mümteni olan şey, hakikaten mümteni gibidir” (md. 38), “Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” (md. 39), “Âdetin delâletiyle manay-i hakiki terk olunur” (md. 40), “Âdet ancak muttarid yahut galip oldukça muteber olur” (md. 41), “İtibar galib-i şâyiadır, nâdire değildir” (md. 42), “Örfen maruf olan şey, şart kılınmış gibidir” (md. 43), “Beyne’t-tüccâr maruf olan şey, aralarında şart koşulmuş gibidir” (md. 44) ve “Örfle sâbit olan, nassla sâbit gibidir” (md. 45).

¹² Aşağıda verilecek örnekler, bu konudaki uygulamanın kapsamı hakkında fikir verecektir.

¹³ Bunun sebebi olarak delillerin son tahlilde Kitab’a ve sünnete dahil olması, nasslarda örfün müstakil delil olmasına doğrudan bir atıf olmaması, aklın kendi başına fiillerin iyi ya da kötü oluşunu idrak edememesi gibi gerekçeler sunulmuştur. Bkz. Dönmez, “Örf”, DİA, XXXIV, s. 92.

¹⁴ Bkz. *Mecelle*, md. 43.

¹⁵ İbn Nüceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Dımaşk 1986, s. 105.

ilimlerin hemen her alanında eserler veren İbn Abidin, 1252 (1836) yılında Şam'da vefat etmiştir.¹⁶

İbn Âbidin'in yaşadığı dönem Osmanlı Devleti'nin ıslahatlarla meşgul olduğu bir dönemdir. Müşir Halil Rıfat Paşa'nın "Avrupa'ya benzemezsek Asya'ya çekilmeye mecburuz" sözü, merkezdeki yöneticilerin kötü gidişata dur demek için çabalarken içinde buldukları ruh halini yansıtmaları bakımından önemlidir. Osmanlı merkezî yönetiminin bütün dikkatlerini bu yöne çevirmesi, merkezî otoritenin zayıflamasına ve bunun sonucu olarak da taşra teşkilatının hakkaniyetten uzaklaşmasına sebep olmuştur. Yeterli denetim yapılmayınca usulsüzlüklerin ve haksızlıkların sayısı bir hayli artmıştır. Farklı dine inanan çeşitli etnik kökene mensup birçok topluluğun yaşadığı Şam civarının bu olumsuzluklardan etkilenmemiş olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁷

Yaşadığı döneme dair sıkıntıların İbn Abidin'in eserlerine nasıl yansıyor yansımadağı müstakil bir çalışma konusu olarak kenarda beklemekle birlikte, onun mezhep içindeki geleneğin dışına çıkmadığı söylenebilir. Görüşlerin temelinde mezhebin imamlarının görüşlerinin yer alması, bu görüşlerden alışlagelmiş usullerle istidlaller yapılması, örf konusunda sonrakilerin öncekilerden farklı hükümler vermesinin "öncekiler şimdi yaşıyor olsalardı böyle hüküm verirlerdi" düşüncesiyle temellendirilmesi gibi hususlar onun mezheple ilişkisini ortaya koymaktadır. Onu reform öncüsü olarak tanıtmaya çalışan bir yazısında, önce dönemin sıkıntılarının açık bir şekilde İbn Abidin'in eserlerine yansımadağını sonra da onun geleneğin sınırlayıcılığına karşı belli belirsiz bir sabırsızlık içinde olduğunu söyleyen Hallağ'ın bu

¹⁶ İbn Abidin'in hayatı hakkında bilgi için bkz. Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam*, Beyrut, 1969, VI, 267; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dımesk, 1959, VII, 77; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara, 1990, 145; Özel, Ahmet, "İbn Âbidin", *DİA*, XIX, 292-293.

¹⁷ Bu dönem hakkında bkz. Öztuna, Yılmaz, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, V, 143; Gencer, Ali İhsan ve arkadaşları, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (ed. Hakkı Dur-sun Yıldız), İstanbul 1989, XI, 482-3.

ifadeleri, sonuçlarından emin olamamanın doğurduğu bir çelişkiyi açığa çıkarmaktadır.¹⁸

İbn Abdin'in eserlerinde zikredilen kaynakların çokluğu ve bunlar arasından destekleyici ya da muhalif mahiyette yapılan alıntılar, onun mezhebin kaynaklarına son derece hakim olduğunu göstermektedir. Örf konusunu ele alırken bizzat kendisi doğrudan kaynaktan iktibas yaptığı gibi, başka kaynaklardan dolaylı olarak o görüşü alıntıyla görüşünü desteklemiş olmaktadır. Bununla birlikte Hanefi mezhebinde fakihlerin yedi dereceye ayrıldığı "tabakatü'l-fukaha" anlayışında onun yedinci sırada gösterilmesi, tartışmaya açık bir durum olarak kabul edilmelidir. Çünkü bu tabakada bulunan bir âlim icthad, tahrir, tercih ve temyiz yetkisine sahip olmayan, mezhebe ait hükümlerin, meselelerin ve rivayetlerin büyük bir kısmını ezberleyip eserlerine alan kişi sayılır. Hâlbuki İbn Abidin altıncı sırada yer alan "temyiz" tabakasının da üstünde yani beşinci sıradaki "tercih" tabakasında olmalıdır. Çünkü o sadece zâhiru'r-rivâye ile nevâdiru'r-rivâye arasındaki farkı ayırmakla yetinen bir fakih değildir. Eserlerinde "ben derim ki" tarzında görüş beyan ederek en azından tercihini söylemektedir.¹⁹ Bundan ötürü İbn Âbidin'in kendisini son tabakada zikretmesi bir tevazu örneği olarak algılanmalıdır.²⁰

¹⁸ Hallağ'ın iddialarında olduğu üzere, Ebu Hanife'nin başka bir zamanda yaşaması halinde farklı hükümler verecek olması İbn Abidin'in modern durduğu anlamına gelmez. Ayrıca bu düşüncenin sanki daha önce hiç söylenmemiş gibi gösterilmesi da doğru değildir. Çünkü İbn Abidin bu düşüncenin kaynağının meşayih olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla yine usulün içinde kalınmıştır. Hallağ'ın iddiaları için bkz. Hallağ, Wael B, "*Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Abidin*", çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi, Adapazarı 2005, sy. 3, s. 172.

¹⁹ Tabakalar için bkz. Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 314.

²⁰ İbn Âbidin, yedinci derece âlimlerini, beyan edilenleri ayıramayan ve kendi zamanında yaşayan kadıların ve müftülerin çoğu olarak tanımlamaktadır. Sadece tanımlamakla kalmamakta böylesi kimselerin buldukları makama mal vererek geldiklerini söylemektedir. Kendisini ise elindeki fıkıh malzemesini toplayan günahkar kul olarak ifade etmekte ve Haskefi'nin (ö. 1088/1743) yaptığı gibi son tabakaya nisbet etmektedir. Şamile programıyla tespit edebildiğimiz kadarıyla 1437 kez "ben derim ki" diyerek tercih belirten bir fakihin bu tabakada yer

C. İbn Abidin ve Örf

İbn Âbidin'in örf anlayışı ile ilgili olarak ve özellikle örfün iftâ usulündeki yerinin belirlenmesi bakımından onun *Ukûdu Resmî'l-Müftî* adlı şiiri, bu şiiri üzerine yazmış olduğu *Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-Müftî* adlı şerhi, şiirin hukuk kaynağı olarak örften bahseden kısmı üzerine yazmış olduğu *Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf* adlı risalesi ve *Reddü'l-muhtâr* adlı mufassal furu fıkıh kitabı incelenmelidir. Çünkü İbn Âbidin, *Şerhu'l-Ukûd*'da, *Neşru'l-arf*'ta ve *Reddü'l-muhtâr*'da birbirine atflar yapmıştır. Dolayısıyla bu eserlerin aynı zaman dilimi içinde paralel bir yazılma sürecinden geçmiş olduğunu söylemek mümkündür. Risaleler konuyla doğrudan ilgisi bakımından çalışmanın esasını teşkil etmektedir. *Reddü'l-muhtâr* ise sistematik furu fıkıh içinde meselenin örneklerinin gösterilmesi yönüyle çalışmaya dâhil edilmiştir. Zira *Reddü'l-muhtâr*'daki örfte dair örnekler başlı başına bir çalışmayı gerektirecek kadar fazladır. Bu sebeple risalelerde geçen bazı örnek meselelerin bu eserdeki karşılığına işaret etmekle yetinilecektir.

1. Ukûdu Resmî'l-Müftî

Bu eser, Hanefî mezhebinin kurumsallaşmasını, diğer bir ifadeyle mezhep içi fikhî istidlal yöntemlerinin neler olduğunu anlatmaktadır.²¹ Bilindiği gibi ilk dönemdeki hukukçular Kur'an ve sünnet delillerinden yola çıkarak meselelere çözümler üretiyorlar ve bunu yaparken birtakım usuller kullanıyorlardı. Daha sonrakiler ilk dönemdekilerin yöntemlerini kullanma bakımından onların yolundan gitmekle birlikte, Kur'an ve sünnet yerine mezhebin birikimini, özellikle mezhep imamlarının görüşlerini delil olarak almak bakımından farklı bir yol takip etmişlerdir. İlk dönemdekilerin Kur'an ve sünnetten nasıl hüküm çıkarılacağı hakkında oluşturdukları yöntemleri,

almasını kabul etmek onun açısından "tevazu" bizim açımızdan "takdir edememek" olsa gerektir.

²¹ İbn Abidin'in bu eseri üzerinde yapılmış bir çalışma için bkz. Calder, Norman, "The 'Uqud rasm al-mufti of Ibn Abidin" Bulletin of School of Oriental and African Studies, c. LXIII: 2 (2000), s. 215-229. Bu çalışmanın çevirisi için bkz. Saylan, Şenol, "İbn Abidin'in "Ukudü Resmî'l-Müftî Adlı Risalesi", Usûl:İslam Araştırmaları Dergisi, Adapazarı 2004, sy. 2, s. 189-208.

sonrakiler farklı görüşlerden hangisinin alınacağına dair sorunun çözümünde kullanarak geliştirmişlerdir.²² *Ukûdu Resmî'l-Müftî*'nin önemi, hukukçular tarafından bilinen fakat yeterince çalışma konusu olmayan bu yöntemleri açıklamış olmasındadır. Bu eserde Hanefî mezhebinde otorite kabul edilmiş görüşlerin ve kitapların sıralanıp değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu sıralamanın sonuç vermediği yerlerde geçici çözüm yöntemleri sunulmuştur. Söz konusu yöntemlerin içinde örfün de yer alması, bu eseri incelemeyi kaçınılmaz hale getirmektedir. Ancak örf meselesinin bu manzum eserde sadece bir beyit miktarınca yer alması (*Şer'de itibar edilir örfe/Bundan dolayı bazen hüküm döner üzerinde*), çalışmanın ağırlık noktasını bundan sonra zikredilecek eserlere kaydırmaktadır.

2. Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-Müftî

Bu eser, İbn Âbidin'in metinde tek satırda geçen beyit için yapmış olduğu yaklaşık dört sayfalık açıklamaları ihtiva eder. İbn Abidin bu eserinde a) Genel bir ilkeyi ya da mezhebin meşhur görüşünü vermek, b) Dolaylı veya doğrudan iktibasla görüşleri aktarmak ve c) Sonuç bölümünde kendi görüşünü belirtmek gibi bir yöntemi takip etmiştir. Burada adı geçen metindeki ifadeleri çok sayıda örnekle zenginleştirmiş, ilk dönemdekilerin nass gibi merkeze alınan görüşlerinin örfeye dayalı olarak sonrakiler tarafından farklı yorumlanmasının hukuki gerekçelerini ortaya koymaya çalışmıştır.²³

Metindeki beyti verdikten hemen sonra Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö.710/1310) *Mustasfa* ve İbn Emîrî'l-Hâc'ın (ö.878/1474) *et-Takrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* adlı eserlerindeki tarifleri vererek konuya başlayan İbn Abidin, böylece daha baştan konuya ilişkin iki farklı yaklaşımı sunmakta ve daha sonra İbn Nuceym'den (ö.970/1563) yaptığı iktibasla örfün kaynak değerini anlatmaktadır. Nesefî'ye göre örf ve âdet, akılla bağlantılı olarak vicdanlarda yer tutan ve akl-ı selim sahibi insanlar tarafından kabul edilen sözler ve dav-

²² Hanefî mezhebindeki istidlâl faaliyetlerinin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi edinmek amacıyla, bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Kaya, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*, (basılmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.

²³ İbn Âbidin, *Mecmûatü'r-Resâil*, s. 44-48

ranışlardır.²⁴ İkincisine göre ise akılla bir ilişkisi olmaksızın tekrarlanan iş-
tir.²⁵ Tarifler örfün akılla olan ilişkisi konusunda birbirine uymuyor olsa da,
İbn Nüceym'in "âdet muhakkemdir" kaidesini²⁶ söylemesi ve bunu "Müs-
lümanların güzel bulduğu şey, Allah katında da güzeldir"²⁷ mevkuf hadisiy-
le desteklemesi örfün meşruiyet delilini oluşturmaktadır.²⁸

İbn Abidin'e göre mezhebin ana çatısını oluşturan ilk dönem hukukçu-
lar pek çok meseleyi örfe dayandırarak çözümlemişler, bunu asıl kabul ede-
rek uygulamanın o şekilde âdet haline gelmesinin delâletiyle hakikatin terk
edileceğini söylemişlerdir. Buraya kadar anlatılanlar, mezhebin istidlal kay-
nağı olan görüşleri karşısında örfün tamamen bağımsız olduğu izlenimini
verse de, "dinar-dirhem" örneği üzerinden İbn Nüceym'e söylenen şartlar
bu izlenimi silmektedir. Çünkü örfün sürekli olmak ve herkes tarafından
kabul edilmek gibi iki temel şartı taşıması gerekmektedir. Zira bir bölgede
tedavülde olan paralarda revaç ve maliyet değişikliği oluyorsa, bu paralarla
yapılan alışveriş reddedilir.²⁹ Örfün meşruiyeti için sunulan diğer bir delil
Serahsi'den (ö.483/1090) yapılan "örfen bilinen şey, nass tarafından şart ko-
şulmuş gibidir (el-ma'lûmu bi'l-örfi ke'l-meşrûti bi'n-nass)"³⁰ şeklindeki alın-
tıdır.

İbn Abidin'in buraya kadar anlattıkları; örfün tarifinden, ilk dönem
hukukçuların örfle ameli asıl saydıklarından, İbn Nüceym'in bazı şartları
zikretmesinden ve Serahsi tarafından örfün nass gibi değerlendirilmesinden
ibarettir. Bu resme dikkatli bakılmalıdır. Çünkü biraz sonra mezhebin temel
görüşlerine yani sonrakilerin istidlal faaliyetlerinde nass gibi tetkik ettikleri
zâhîrî-rivâyeye uymayan hükümlere yer verilecektir. Bu yapılırken sonra-

²⁴ Nesefî, Ebü'l-Berekât, *el-Müstasfâ*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1846, vr. 37b (Dönmez, "Örf",
DİA, XXXIV, s. 88'den naklen)

²⁵ İbn Emîrî'l-Hâc, Ebü Abdullah Semseddin Muhammed b. Muhammed, *et-Takîr ve't-Tahbîr*,
Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983/1403, I, 282

²⁶ İbn Nüceym, *Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 101; Mecelle, md. 36.

²⁷ Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 379.

²⁸ İbn Âbidin, *Şerh* s. 44

²⁹ İbn Nüceym, *Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 103; İbn Abidin, *Şerh* s. 44.

³⁰ Serahsî, *Mebûât*, XV, 130; Mecelle, md. 45.

kiler tarafından değiştirilen hükümlerin esas itibariyle öncekiler tarafından zamanın değişmesine bağlı olarak örfün değişmesine ve umumî zarurete dayandırıldığını söylemek ihmal edilmemiştir. Böylece mezhep içinde çelişkili bir uygulama yapıldığı izlenimi ortadan kaldırılmıştır. Sonraki devirlerdeki fakihler tarafından verilen hüküm örnekleri kısaca şu şekildedir: Kuran öğretimi için ücret alınması, zahiri adaletle yetinilmemesi, sultandan başkasının ikrahının geçerli olması, zekat toplayıcısının tazmin etmesi, ecir-i müşterekin tazmin etmesi, vasinin yetim malıyla mudarabe yapamaması, vakıf binasının bir yıldan vakıf arazisinin üç yıldan daha uzun süre kiralanmaması, hâkimin ilmiyle hüküm verememesi, muaccel mehri ödemiş olsa bile zevcin zevcesiyle yolculuğa çıkmasına izin verilmemesi, birleşme gerçekleşikten sonra muaccel mehri almadığını iddia eden kadının davasına bakılmaması gibi.³¹

Bu örnekler önceki ve sonraki hukukçuların istidlalleri bakımından örfün götürdüğü farklı sonuçları göstermesiyle önem kazanmaktadır. Mezhepte genel kabul görmüş ilk döneme mahsus bazı hükümlerin örfe bağlı olarak sonrakiler tarafından farklı şekilde kabul edildiğinin örneklerle anlatılması, bir hukuk kaynağı olarak örfün zâhiru'r-rivâye ile olan ilişkisini ortaya koymaya yönelik çabanın varlığını göstermektedir. Nitekim Ebu Hanife döneminde Kuran öğretimi için ücret alınmıyordu. Kişilerin adil olup olmadıklarını tespit için gizli araştırmalar (tezkiye) yapılmıyordu. Güç kullanma yetkisi ve bunu gerçekleştirebilme imkânı sultandan başkasında olmadığı için sadece onun zorlaması ikrah sayılıyordu. Genel ahlak seviyesi ecir-i müşterekin tazmin etmesini gerektirecek kadar fesada uğramış değildi. Aynı gerekçenin bulunmaması dolayısıyla vasinin yetim malıyla mudarabe yapması, vakıf binasının bir yıldan vakıf arazisinin üç yıldan daha uzun süre kiralanması, hâkimin ilmiyle hüküm vermesi, muaccel mihri ödediğinde zevcin zevcesiyle yolculuğa çıkması meşru sayılıyordu. Mezhepteki kurala göre davanın yemin eden davalı lehine sonuçlanması gerekiyordu. Karşılıklı güven tesis edilmiş olduğu için kadın her ne kadar muaccel mihri almamış olsa

³¹ İbn Âbidin, *Şerh*, s. 44-45

da birleşmeye izin veriyor, birleşme gerçekleştikten sonra muaccel mihri almadığını iddia eden kadının davasına bakılıyordu.³²

İbn Abidin, öncekiyle sonraki dönem arasındaki farklılığı temsil eden bu örnekleri şu sonucu ifade etmek için sıralamaktadır: Bu meselelerin hepsinin hükmü zamanın değişmesinden dolayı değişmiştir. Bu değişiklik ya zaruret ya da örf sebebiyle olmuştur. Bu sebepler ise mezhebin dışında değildir. Çünkü mezhebin sahibi bu zamanda yaşasaydı ona göre hüküm verirdi. Bu zamanda olan değişiklik onun zamanında olsaydı, değişikliğin aksine görüş belirtmezdi.³³

Burada İbn Abidin'in örf konusundaki görüşlerinin teyidi için muhtemel soru yöntemine başvurulmakta, sürekli değişmekte olan örfün en son halinin mezhebin temel görüşlerine (mansus) aykırı olması durumunda da başvuru kaynağı olup olmayacağı sorulmaktadır. Tahmin edileceği üzere cevap "evet"tir. Çünkü sonraki dönemin hukukçuları Ebu Hanife'nin yaşadığı zamandan sonra meydana gelen örfeye dayanarak farklı hükümler vermişlerdir. O halde müftü, örfle alakalı sözler ve müctehidin örfeye bağlı olarak belirttiği görüşler hakkında örfeye riayet etmelidir.³⁴

İbn Abidin, mütekaddimun fakihlerin müftünün icihad ehliyetine sahip olmasını şart koşmaları sebebiyle, yaşadığı dönemde icihad ehliyetine sahip kimsenin kalmadığını söylemekte, bir müftünün en azından şartlarıyla ve kayıtlarıyla meseleleri, çeşitli durumlarıyla zamanının örfünü bilmesini ve mahir bir üstattan ders almasını gerekli bulmaktadır. Konuyu icihad ehliyeti meselesine taşıyan bu ifadeler, onun örf hakkındaki görüşlerinin dolaylı destekçisi gibidir. Madem ilk dönemdekiler icihad ehliyetine sahip olmayı şart koşmuşlar ve mademki şu anda bu şartı taşıyan bulunmuyor, o zaman en azından meseleyi ortada bırakmayacak kadar seviyeli olunmalı, ilim geleceği içinde kalınarak üstattan ders alınmalıdır. Meseleleri kuşatan şartlardan

³² İbn Âbidin, *Şerh*, s. 44-45

³³ Buradaki ifadeye göre mezhepte müctehid olanların zâhirrivâyede belirtilen görüşlere aykırı hüküm vermelerinin temelinde yatan budur. Bkz. İbn Âbidin, *Şerh*, s. 45.

³⁴ İbn Âbidin, *Şerh*, s. 45.

biri de örf olduğuna göre bu da ihmal edilmemelidir. Çünkü meselelerin çoğuna şeriatı aykırı olmamak üzere örfü göre cevap verilmektedir.³⁵

İbn Abidin tahsise elverişli olup olmama bakımından örfü âmm (genel) ve hâs (özel/yerel) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Genel örfle genel hüküm sabit olur. Bu tür örf ile kıyas ve eser tahsis edilebilir. Kıyasa ve esere aykırı olmadıkça yerel örfle özel hüküm sabit olur. Özel örf tahsise elverişli değildir. Üçte biri karşılığında dokumacıya verilen yün örneği bu konuda temsil kabiliyetini haizdir. Belh hukukçularına (meşayih)³⁶ göre bu kira/hizmet akdi elbise hakkında caizdir. Çünkü onların yaşadığı bölgede bu uygulama teamül haline gelmiştir. Teamül ise kendisiyle kıyasın terk, eserin tahsis edildiği bir hüccettir. Bu akdin teamülden dolayı elbise hakkında caiz olması, “değirmencinin, ücretini undan alması (kafzü't-tahan)” meselesindeki nassın tahsisi anlamına gelmektedir. Çünkü nass dokumacı meselesinde değil, bu mesele hakkındadır. Ancak iki mesele birbirine benzediği için nass, delâlet yoluyla her ikisi için gibi olur. Dokumacı konusunda bu nassın delaletiyle amel etmeyi terk ettiğimizde ve diğer meseledeki nassla amel ettiğimizde, bu yaptığımız terk değil tahsis olur. Teamül sebebiyle nassın tahsisi ise caizdir. İbn Abidin bu açıklamalarını ıstisna örneğiyle temellendirmeye çalışmıştır. İstisna elinde olmayanı satmaktır ve esasen böyle bir

³⁵ İbn Âbidin, *Şerh*, s. 46. İbn Abidin bundan sonra aynı minval üzere görüşünü destekleyen alıntılar yapmaktadır. Bunlardan biride *Reddü'l-Muhtâr*'ın kaseme babından yapılan alıntıdır: “*Reddü'l-Muhtâr*'ın kaseme babında şöyle yazdım: “Bir veli, mahalle dışından bir adamdan davacı olsa ve mahalleden iki kişi buna şahitlik etse, İmam Azam'a göre şahitlik kabul edilmez. İmameyne göre kabul edilir. Seyyid el-Hamavi, Allame el-Makdisi'den iktibas yaparak onun şöyle dediğini nakletmektedir: “İmamın görüşüyle fetva vermekten kendimi ahkoydum ve onu yaymaktan kendimi menettim. Çünkü onun görüşü üzerine genel bir zarar terettüp ediyordu. İnatçılardan biri onun görüşünü bilirse, yabancının bulunmadığı mahallelerde şahitliklerinin kendisi hakkında kabul olunmayacağına güvenerek kişiyi öldürmeye cesaret edebilirler. Bundan dolayı özellikle zamanın değişmesi sebebiyle hükümler değiştiğinden ben imameynin görüşüyle fetva vermeyi kendime gerekli gördüm.” İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtâr*, Beyrut 1994, X, 317.

³⁶ Meşayih için bkz. Şafak, Ali, *Hukuk ve Emniyet Terimleri Sözlüğü*, s. 325; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 295. Bardakoğlu, Ali, “Hanefi Mezhebi”, *DİA.*, XVI, 9-10.

satış yasaklanmıştır.³⁷ Ancak teamülden dolayı cevaz verilmiştir ve bu cevaz, olmayanı satmayı yasaklayan nassın terki değil, tahsisidir. Zira ıstıсна dışındaki meselelerde bu nassla amel edilmektedir.³⁸

Bundan sonraki ifadeler İbn Abidin'in açıklamalarını tahsis ve terk üzerine yoğunlaştırdığını göstermektedir. Öyle ki, genel örf şayet terki gerektiriyorsa dikkate alınmayacak, ama tahsisi gerektiriyorsa göz önünde bulundurulacaktır. Bu yönüyle özel örf ise her iki durumda da itibar edilmeyecektir. Özel örf zâhiru'r-rivâyeye aykırı olsa bile, nassın terki veya tahsisi gibi bir duruma yol açmayacaksa, o örfün geçerli olduğu bölgede dikkate alınacaktır. Örneğin yemin ederken örfen bilinen lafızların kullanılması, satım ve kira akitlerinde geçerli olan âdetler gibi. Bu lafızlar ve akitler her bölgenin kendi halkı üzerinde geçerlidir. Çünkü konuşan kişi, ancak kendi örfü ve âdetine göre konuşur, konuşurken de fakihlerin kast ettiği manayı değil, kendi yüklediği anlamı kast eder. İnsan neyi kast ediyorsa ona göre muamelede bulunur. Örfî lafızlar hakiki ıstılahlardır ve bunların kullanılması yoluyla aslı mana mecazî lügat gibi olur.³⁹

İbn Abidin Şerh'in sonunda, bu konu hakkında doyurucu bilgiler veren kimseyi görmediğini söylemektedir. Ona göre bu konuyu açığa çıkarmak için uzun bir araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca bir yandan usul ve furu meselelerinin diğer yandan karşı cevapların izah edilmesinin gerekliliği de sözün uzamasına neden olmaktadır. Bu sebeple İbn Abidin buradaki açıklamalarını sona erdirdiğini ve daha geniş açıklamayı *Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf* adını verdiği risaleye bıraktığını manzum ifadeyle anlatmıştır.⁴⁰

³⁷ Ebû Dâvud, "Büyu", 68; Tirmizî, "Büyu", 19; Nesâî, Büyu', 60; İbn Mâce, Ticârât, 20.

³⁸ İbn Âbidin, bu temellendirmeyi genel örf bağlamında ele alarak ıstıсна akdinin her yerde geçerli oluşuyla da yapmaktadır. Bkz. Şerh, s. 47.

³⁹ İbn Abidin, bu görüşünü *Câmiu'l-fusûleyn*'de "insanlar arasında konuşulan mutlak sözün örfen bilinen manaya yorulacağı" şeklindeki aktarmayla pekiştirmektedir. Bkz. İbn Âbidin, Şerh, s. 48; Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 4.

⁴⁰ İbn Âbidin, Şerh, s. 48.

3. Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf

Risaleye girişte verdiği bilgiler İbn Abidin'in *Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-Müftî*'yi *Neşru arf*'ten önce yazmaya başladığını göstermektedir. İbn Âbidin *Neşru'l-arf*'ı yazma sebebini açıklarken örfün iç içe geçmiş birçok karmaşık meseleyi içermekte olduğuna vurgu yapmakta, konu hakkında doyurucu bilgiler veren bir çalışmanın henüz yapılmamış olmasından hareketle *Ukûdi Resmî'l-Müftî*'de geçen örfle ilgili beyit üzerine müstakil bir risale yazmaya karar verdiğini söylemektedir. İbn Abidin'in mukaddimede verdiği bilgi, örfün manası ve örfün uygulama kaynağı olmasının delilinden ibaretir. Şerh'te yaptığı gibi burada da örfle dair tarifler vermiş ve bu yolla biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere örfün akılla olan ilişkisi hakkındaki iki farklı yaklaşımı belirtmiştir.

Burada özgün olarak yaptığı şey, örf ve âdetin kökeni hakkında bilgi vermesidir. Buna göre örf, “tekrar eden, sürekli dönüp duran” anlamındaki “muâvede” kökünden gelmektedir. Bu mananın kabul edilmesinin sebepleri vardır: a) Tekrarlanmanın sürekli olması, b) İnsanların vicdanlarında ve akıllarında yerleşmesi, c) Herhangi bir akli ilişki ve karine olmaksızın kabul edilmiş olması, d) Neticede örfi hakikat haline gelmiş olması. Bu şartların zikredilmesi, onun örfle akıl arasında tahsîn/güzel görme ilişkisi olduğunu vurgulayan birinci görüşü kabul ettiğini açıkça göstermektedir. Örf ve âdetin bir yönden aynı anlama geldiğine değinirken öte yandan mefhum itibariyle farklı olduğunu söylemesi, bahsedilen tercihle birlikte değerlendirilmelidir.⁴¹

İbn Âbidin, önce “genel örf (ayak basmak gibi)”⁴², “özel/yerel örf (nahivcilerin “raf” terimi gibi)” ve “şer’î örf (namaz gibi)” şeklinde üçlü taksim yapmış sonra da buna “amelî örf” ve “kavlî örf” şeklinde ikili taksimi ilave etmiştir. Burada Şâfi mezhebiyle Hanefî mezhebi arasındaki usul farklılığına

⁴¹ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 114. Çünkü “örf, şahâdât-i ukûle istinâd eder. Âdet ise muâvededen me’hûz olmasına nazaran tekrür ile hâsıl olur. Âdette ibtidâ şekli ma’rûfiyet yoktur.” Bkz. Mîras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1980, V, 117.

⁴² Ayak basmak örneği, bir kimsenin “vallahî bir daha falanın evine ayak basmayacağım” sözündeki “basmak” fiilinin örfte “girmek” anlamında olduğunu gösterir. Buna göre ister yaya ister binek üzerinde olsun o eve girerse yeminini bozmuş olur.

değinerak amelî örfün Hanefî mezhebinde âmmı tahsis edebileceğini, Şâfiî mezhebinde bunun kabul edilmediğini⁴³ söylemekte, bu arada kavli örfün tahsis edebilmesi hakkında görüş ayrılığının bulunmadığını belirtmektedir.⁴⁴

İbn Abidin örfün kaynak değerini yine önceki kaynaklardan iktibas yaparak anlatmaktadır. Adını vermediği bazı âlimlerin “Affa sarıl, marufu emret” (Araf 7199) ayetini örfün meşruiyeti için kullandıklarını söyleyerek görüşüne destek bulmaktadır. *Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-Müftî* de yaptığını burada da tekrarlayarak İbn Nüceym'den (ö.970/1563) “âdet muhakkemdir” kaidesini nakletmektedir. Önceki risalesinde hadis olarak zikrettiği ve bu sebeple merfu hadismiş gibi görünen cümlenin⁴⁵ aslında İbn Mes'ûd'un sözü olduğunu söylemekle birlikte İbn Abidin'in mezkûr ayetten sonra bunu ikinci sırada zikretmesi dikkat çekicidir. Açıkça belirtme de, söz konusu haberin İbn Mes'ûd'a mevkuf olmasının örfü delil teşkil etmeye engel olmayacağı görüşünde olduğu söylenebilir.⁴⁶ İbn Âbidin buraya kadar sıraladığı delillere bir usul kuralını daha ilave etmektedir. Bu, örften dolayı uygulamanın o şekilde olmasının delâletine bakılarak hakikatin terk edilmesi kuralıdır. Örfle sabit olan bir hükmün şer' ile sabit sayılması bunun uzantısıdır. Bundan dolayı eskilerin uygulaması, meselelerin pek çoğu örfü dayandığı için örfü asıl yapmak şeklinde olmuştur. Onlar örfü göre yapılan uygulamanın delaletiyle hakikati terk etmişlerdir. O halde ne bir müftü ne de bir kadı örfü terk ederek mezhebin zahirine göre hüküm verebilir.⁴⁷

⁴³ Şâfiî'de âmm lafzın örf ile tahsisi hakkında bkz. Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 350.

⁴⁴ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 115.

⁴⁵ “Müslümanların güzel bulduğu şey, Allah katında da güzeldir (*Ma re'âhu'l-Muslimûne hasenen fe-huve 'inda'llahi hasenen*)”. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 79; İbn Nüceym, *Eşbâh*, 101.

⁴⁶ Kamil Miras'ın “İbn Mes'ûd gibi ilmin şâhikalarına yükselen ve bütün hayatı maiyet-i Peygamberi'de geçen bir zatın bunu Resul-i Ekrem'den telakki etmiş olması kuvvetle hatıra gelen bir ihtimaldir. Bunun için akvâl-i sahabe daha kuvvetli bir haberle tearuz etmedikçe ihticac edilegelmiştir” şeklindeki sözleri bu düşünceyi desteklemektedir. Bkz. Miras, *Tecrid-i Sarih*, V, 116.

⁴⁷ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 115.

Buraya kadar örfün lehine ilerleyen anlatım, “mezhep imamlarından gelen bir rivayet zâhiru'r-rivâyede varsa meşayih bu rivayetin aksine bir görüşü doğrulamadıkça muhalif örfle amel edilmez” cümlesinden sonra yerini nassın lehine bir anlatıma bırakmaktadır. İbn Âbidin birçok kaynaktan alıntı yaparak zâhiru'r-rivâyeye lehine görüşleri sıralamaktadır. Cevabını olumsuzlayan tarzda sorulan “zâhiru'r-rivâyeye muhalif örfle nasıl amel edilir?” sorusunun peşinden şu cümleler gelmektedir: “Zâhiru'r-rivâyeye bazen kitap, sünnet veya icma gibi sarıh bir nassa dayanır. Nassa muhalif örfle itibar edilmez. Çünkü örf bazen batıl olabilir. Meşakkate ve zorluğa nass varsa itibar olunmaz.”⁴⁸

İbn Âbidin'in örfün lehine ve aleyhine sıraladığı görüşler arasındaki uyumsuzluğu gidermek için kullandığı yöntem, örfü genel ve özel ayırımına tabi tutuktan sonra bu kısımların şer'î delille ve mezhebin esas aldığı görüşle (mansus aleyh) karşılıklı durumlarını tespit etmektir. Buna göre hâs veya âmm örf şer'î delile ve mezhepteki mansus aleyhe muvafıkça söylenecek bir söz yoktur. Muvafık değilse çeşitli durumlar ortaya çıkacaktır. Birincisi, örfün şer'î delili terk etmeyi gerektirecek şekilde her yönden muhalif olmasıdır. Örneğin, faiz, şarap, altın ipekli elbise giymek gibi. Böyle örfün reddedilmesi hakkında şüphe yoktur. İkincisi, örfün âmm olması ve delile ya da mezhep görüşüne her yönden muhalif olmamasıdır. Genel örf tahsise elverişli olduğu için muhalif olduğu kısmı tahsis eder. Kalan kısım öylece hükmünü devam ettirir. Böyle bir örf sebebiyle kıyas terk edilir. Örneğin, ıstıksa akdi, hamamlara girmek gibi. Üçüncüsü, örfün özel olmasıdır. Bu örfle esasen mezhepte itibar edilmemekle birlikte meşayihün çoğu itibar etmiş, buna göre hüküm vermiştir.⁴⁹

Nass-örf ilişkisi bakımından İbn Âbidin'in yapmış olduğu açıklamalar, nassın kesin ve açık bir şekilde koyduğu hükmün gerektirdiklerine mutlak uyulması gerektiğini, bu hükme muhalif genel veya özel örfün geçerliliğinin olmayacağını, ancak örfün bütünüyle bir kenara atılmayıp genel geçer olma

⁴⁸ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 115.

⁴⁹ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 116.

şartını taşıdığı takdirde uygun olduğu kısım kadarıyla nassı, evleviyet kuralı gereğince de kıyası tahsis edebileceğini göstermektedir. Öte yandan Hanefi mezhebinde “örf-i hâs” diye nitelendirilen yerel örfün kaynak değeri olmadığından söylenmesinden sonra başvurulmuş kaynaklardan alıntılanan farklı görüşlerin aktarılması, söz konusu kuralın mezhep içinde istisnasının bulunduğu ifadesidir. Burada İbn Abidin genel kabule mazhar olmuş görüşü savunmaktadır. Ona göre Belh hukukçularının bölge örfüne dayanarak izin verdikleri kiralama uygulamasının (dokumacıya üçte bir karşılığında yün vermek) meşruluğu, nasslar tarafından açıkça düzenlenmemiş ve Belhlilerin bunu örf haline getirmiş olmasıyla açıklanabilmektedir. İbn Âbidin'in buradaki açıklamaları Şerh'tekilerle aynıdır. Oradaki bilgileri burada da tekrarlamakta, istisna akdi örneğiyle, verilen cevazın nassın terki değil, tahsisi olduğu ve teamülden dolayı nassın tahsisinin caiz sayıldığı sonucuna ulaşmaktadır.⁵⁰

Genel-özel örf tartışmasından sonra İbn Âbidin'in üzerinde durduğu konu, ribevî malların sadece hacim ölçüsü ve tartıyla mübadele edilecek olup olmamasıdır. Burada temel sorun konu hakkında Hz. Peygamber'in hadisinin bulunması ve O'na itaatin gerekli olmasıdır. O halde buğdayın, arpanın, hurmanın ve tuzun hacim ölçüsüyle (keyl), altının ve gümüşün vezin ölçüsüyle (tartı) satılması hadisle konmuş bir kural olduğu için bunların satılarken keylî-veznî oluşunda örfün tesiri yoktur. Söylenebilecek söz, bir malın nasıl satılacağı hakkında açık nass yoksa o bölgede yaygın olan örf'e göre satılmasının meşru sayılmasından ibarettir. Çünkü nass örften kuvvetlidir ve aksine bir nass bulunmadıkça zayıf var diye kuvvetli terk edilmez. Bu noktada İbn Âbidin meçhul muhatabına şu şart cümlesini kurdurmaktadır: “Şayet sen, ‘insanlar teamül haline getirdiği takdirde, altının ölçüyle, buğdayın tartıyla satılmasına izin vermek için Ebû Yusuf'un bu mallarda örf'e dayandığı ve nassı terk ettiği rivayet edilmiştir’ dersen, o zaman bu söz, nassı terk etmeyi zorunlu kılan örf'e uymanın gerekli olduğu anlamına gelir ve nassa muhalif olsa bile faize cevaz verme gibi benzer durumların ona göre caiz

⁵⁰ İbn Âbidin, Neşr, s. 117 ve 122.

olmasını gerektirir.” “Hâşâ! Ebû Yusuf’un maksadı kesinlikle bu değildir. O, nassı örf ile talil etmeyi kastetmiştir” diyerek tepkisini dile getiren İbn Âbidin’e göre bunun anlamı şudur: Hadiste geçen muayyen malların hacim ölçüsü ve tartı ile satılması Hz. Peygamber zamanında örfün o şekilde olmasından dolayıdır. Örf farklı olsaydı, altının ve gümüşün hacim ölçüsüyle, diğerlerinin de tartı ile satılması söz konusu olabilecekti. Bu sebeple “örf değiştiğinde hüküm değişir” kuralı gereğince örfle bağlı olarak konmuş bir hükmün sonradan değişmesi, aslında ilgili nassa muhalefet etmek anlamına gelmemekte, bilakis nassın gereğinin yerine getirildiğinin tezahürü olmaktadır. Binaenaleyh, zamanımızda örf haline geldiği için dirhemlerin adetle satışı nassa muhalif değildir.⁵¹

Ebu Yusuf tarafından ifade edilen görüşün ne denli isabetli olduğuna dair somut örneklerinden biri, “madeni paralar” meselesidir. Her ne kadar bazı hukukçular para meselesinin bu konu bağlamında ele alınmasını gereksiz görmüş olsalar da, konu yine örf etrafında dönüp dolaşmaktadır. Çünkü paraların bu kişiler zamanındaki basımında gerek ağırlık gerek değer bakımından üzerinde durmaya değecek bir farklılık yoktu. Hâlbuki İbn Abidin’in yaşadığı dönemde durum hiç de öyle değildir. Kendi yaşadığı dönemdeki madeni paraların ağırlık ve değer açısından eşit olmadığını, gün geçtikçe daha düşük değerde para bastırıldığını söyleyen İbn Âbidin, Ebu Hanife ve İmam Muhammed’in görüşüne göre düzenleme yapılması halinde insanların faize bulaşma tehlikesiyle karşılaşacağını ifade etmektedir. Çünkü kendi dönemindeki insanlar borçlanırken paranın türü yerine sadece basım tarihini belirlemektedirler. Ödeme zamanı geldiğinde alınan verilen eşit değerde olmamaktadır. Ayrıca bu şartlar altında akitlerin fasit sayılmaması için Ebu Hanife ve İmam Muhammed’in görüşüne göre paraların hem türünün hem de ne zaman basılmış olduğunun akitte şart koşulması gerekmektedir ve bu şart büyük bir zorluğa sebep olacaktır.⁵² Buradan hareketle İbn Abidin’in,

⁵¹ İbn Âbidin’in bu konuda “Allah Ebû Yusuf’u hayırla mükâfatlandırın! Bu zamanın insanların faize düşürecek büyük bir kapıyı kapattı” diyerek Ebû Yusuf’a dua etmektedir. Bkz., *Neşr*, s. 118.

⁵² İbn Âbidin, *Neşr*, s. 119.

örfü temellendirmede “zorluğa yol açma”, dolayısıyla zaruret halini önemli bir gerekçe saydığını söylemek gerekir. “Meşakkat nassın olmadığı yerde muteberdir, nassın olduğu yerde Ebû Yusuf'un meşakkate itibar etmesi reddedilir” iddiasını “tahrimi gösteren nass meşakkatin olmadığına delalet eder” sözüyle reddetmesi bu konudaki kararlılığını göstermektedir.⁵³

Örf lehine sunulan delillerden bir diğeri akitte şart koşulması meselesidir. Öncekiler akdin gereğinden olmayan şartın akdi fasit kıldığını bunda bir tarafın menfaati olduğunu söylemişler, kıyasın da buna göre olduğunu vurgulayarak bu yasağı Hz. Peygamberin hadisine dayandırmışlardır.⁵⁴ Ancak örfün cereyan ettiği durumları hariç tutmuşlardır. Örfen bilinen şartın akdi fasit yapmaması, örfü hadisin önüne geçirmeyi gerektirir gibidir. Ashında bu, hadise değil kıyasa aykırıdır. Çünkü hadisteki yasağın illeti, tarafları akdin yapılış amacından saptıran çekişmenin ortadan kaldırılmasıdır. Örf varsa zaten belirsizlik olmayacağı için çekişme olmaz ve hadisin manasına muvafık olur. Ortada engel olarak sadece tahrime dair genel kural (kıyas) kalır ki, örf ona öncelenebilir.⁵⁵

İbn Âbidin, fıkıh meselelerini iki kısma ayırmakta; birinci kısma açık nassla sabit olan hükümleri, ikinci kısma ictihâdla sabit olan hükümleri yerleştirmektedir. Burada konumuz açısından önemli olan nokta, ictihâdî hükümlerin çoğunun müctehidin yaşadığı zamanın örfüne dayandığının ve öncekilerin ictehad için örf bilgisine sahip olunmasını şart koştuklarının söylenmesidir. Çünkü zamanın değişmesiyle örfler değişmekte, yeni zaruret halleri ortaya çıkmakta, insanlar ahlaken bozulmakta ve bunlara bağlı olarak hükümler de değişmektedir. Buna karşılık İslam hafifletmeyi, kolaylaştırmayı, zararın giderilmesini, en güzel şekilde düzenin sağlanması için fesadın

⁵³ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 120 vd. Satım akdi ve şart koşma meselesi bağlamında söylediği “zaruret halinde zayıf görüşle amel edilmesinin caiz oluşuna” ilişkin ifadesi de bu minval üzeredir. Bkz. *Neşr*, s. 125.

⁵⁴ İlgili hadisler için bkz. Muvatta, “Büyu”, 18; Ebû Dâvud, “Büyu”, 69; İbn Mâce, “Ticârât”, 22.

⁵⁵ İbn Âbidin mütevazî bir tarzda “bu meselede ulaşabildiğim en son sonuç budur. Allah en iyi bilendir” diyerek tartışmayı bitirmiştir. Bkz. *Neşr*, s. 121.

kaldırılmasını istemektedir. Meşayih bunu görmüş, mezhebin kuralları içinde kalarak, “öncekiler şimdi yaşasaydı böyle hüküm verirdi” demişlerdir. İbn Âbidin bu açıklamalardan sonra Şerh'te sıraladığı örnek meseleleri burada tek tek ele almakta ve oradakinden daha geniş bir şekilde açıklamaktadır. Örneğin, Kur'an öğretmek için ücret alınması meselesinde öğretmenin geçim masraflarını öne çıkararak şayet yeterli ücret alamazsa çoluk çocuğunun zayi olacağını, geçimini sağlamak için çalışmaya kalkarsa bu sefer de Kur'an'ın zayi olacağını söylemektedir. Bu durumla karşılaşan fakihler Ebû Hanife, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf tarafından ittifakla kabul edilen görüşe muhalif olduğunu bilmekle beraber ücret alınması yönünde hüküm vermişlerdir.⁵⁶

İbn Abidin, “zamanın değişmesiyle birlikte örf de değişmektedir. Şayet yeni bir örf ortaya çıkarsa bu zamandaki bir müftü mezhep kitaplarında açıkça yazılı olan hükme muhalefet ederek kendi anlayışına göre fetva verebilir mi? Aynı şekilde şu andaki hâkimin karinelerle amel etme yetkisi var mıdır?” sorusuna şöyle cevap vermektedir: “Bu risale zaten bu meseleye binaen yazılmıştır. Şunu iyi bil! Sonraki fakihlerin zikredilen meselelerde mezhebin kitaplarında açıkça yazılı olan hükme muhalefet etmeleri, ancak zamanın ve örfün değişmesi, onların şu anda olmaları durumunda böyle hüküm vereceklerini bilmelerinden dolayıdır.” Bu cevap, farklı şekillerde sorulan soruların ana hatlarıyla birbirine yakın olduğunu, buna çok sayıda örnekle verilen cevapların da baştan beri devam eden çizgide durduğunu göstermektedir.⁵⁷

Mezhep kitaplarında açıkça belirtilen hükme muhalif görüşün örfe dayandırılması bakımından örfün genel veya özel olması arasında fark yoktur. Fark, genel örfle genel hükmün, özel örfle özel hükmün sabit olmasıdır. Bunun anlamı şudur: Örfün geçerli olduğu bölgede ister genel ister özel olsun örfe göre hüküm verilir. Ancak örf özelse sadece o bölgeyle sınırlı kalır.

⁵⁶ Diğer örneklerle ilgili açıklamalar bu surette devam etmektedir. Bkz. İbn Âbidin, *Neşr*, s. 126 vd.

⁵⁷ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 128 vd. “Zamanın insanlarını tanımayan cahildir” sözü bu çizgiyi çok net ortaya koymaktadır. Bkz. *Neşr*, s. 130.

Örfün genel olması halinde başka bölgelerde yaşayanlara da bu örfe göre hüküm verilir.⁵⁸ Mezhepte özel örfe itibar edilmeyeceği yönünde yaygın bir kanaat varsa da, söz konusu örf o bölgede iyice yerleşmişse bu örfe göre de hüküm verilebilmektedir. Örfün belirleyici olmasında zaruret hali önemli bir yer tuttuğuna göre, aynı zorunluluğun söz konusu olduğu somut olaylarda, sadece belli bir bölgede geçerli olan özel örfe dayanarak fetva vermenin doğru olduğunu kabul etmek mümkündür. İbn Abidin, Hanefi mezhebinin genel kabulünün dışında olan bu görüşü, söz konusu örfün o bölgede iyice yerleşmiş olması şartıyla kabul etmektedir.⁵⁹

SONUÇ

Hanefi mezhebinde hükümler nassa veya ictihada dayanır. Örf, ister genel kuraldan istisna yapmayı anlatan istihsanın gerekçelerinden biri ister başlıca bir kaynak olarak kabul edilsin, Hanefi mezhebinde üzerine hüküm inşa edilen bir delildir. Örfe dayanarak verilen bir hükmün nassa ya da zâhiru'r-rivâyedeki görüşe uygun olması halinde söylenecek söz yoktur. Ancak bir aykırılık bulunduğu izlenecek olan usul hakkında farklı görüşler mevcuttur. İbn Âbidin çok sayıda eserden yararlanarak müşterek ve farklı noktaları tespit ettikten sonra örfün kaynak değerini ortaya koymuştur.

Örfün kabul görmesi için zikredilen şartın gerçekleşmesi dışında, var oluşunun temel şartı olarak yaratılıştan gelen o selim fitrat üzerine yaşayan selim akıl sahipleri tarafından kabul görmesi, vicdanlarda iyice yerleştiğini gösteren istikrara kavuşmuş olması lazımdır. Bu şartları taşıdıktan sonra yapısı itibarıyla genel-özel/yerel örf, kavli-ameli örften bahsedilebilir.

Örf genel veya özel ayrımının önemi olmaksızın içki, kumar, faiz örneğinde olduğu gibi şayet şer'î delile her yönden muhalifse muteber olmayacak ve insanlar tarafından yaygın hale getirilmiş olsa bile bunun fıkıh açısın-

⁵⁸ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 132.

⁵⁹ İbn Âbidin, *Neşr*, s. 134. Mezhebin genel kabulünün dışında olduğuna göre bu görüş çok da kuvvetli görülüyor demektir. Ancak İbn Abidin, vakıfla ilgili bir mesele bağlamında "biz-zat örfle alakalı bir meselede, somut olaya ait olmak üzere zayıf görüşün taklit edilebileceğini, fakat bunun fetvada ve yargıda emsal teşkil etmeyeceğini" söylemektedir İbn Abidin, *Şerh*, s. 48.

dan bir kaynak değeri olmayacaktır. Örf, her yönden olmasa bile bazı yönlerden şer'î delile muhalifse, delilin muhalif olduğu kadarını tahsis edecek, nassın geri kalan kısmını uygulamaya kaynak teşkil edecektir.

Şer'î delilin kıyas olması halinde örfte itibar edilecektir. Ancak örfün genel ve özel ayrımının burada etkisi görülmektedir. Zira kıyası terk etmeyi gerektiren örfün genel olması gerekmektedir. Çünkü genel örf sadece o bölgede değil, başka yerlerde de geçerlidir. Sadece kendi bölgesinde geçerli olan özel örfün muteber olabilmesi geçici olup, bu geçici muteberliğin kabul edilebilmesi için zaruret halinin mevcudiyeti gereklidir. Bunun sebebi, özel örfte kaynak değeri verilmediği takdirde hakların zayi olmasının kuvvetle muhtemel görülmesidir.

İctihada dayanan zâhiru'r-rivâye görüşle örfün karşı karşıya gelmesi halinde izlenecek usulde İbn Abidin'in meseleye yaklaşımı önem arz etmektedir. Ona göre bir müctehidin içinde yaşadığı toplumu tanıması, karşılaştığı meseleye çözüm üretirken örften yararlanmasına paralel derecede önemlidir. Bu, sadece örfün kaynak değeriyle açıklanabilecek bir husus olmayıp zararın giderilmesi ve hakkın korunmasıyla da alakalıdır. Nitekim risalelerdeki ifadeler, önceki ve sonraki hukukçuların istidlalleri bakımından örfün götürdüğü farklı sonuçları göstermesiyle önem kazanmaktadır. Mezhebin genel kabul görmüş ilk döneme mahsus bazı hükümlerinin örfle bağlı olarak sonraki dönem tarafından farklı şekilde kabul edildiğinin örneklerle anlatılması, bir hukuk kaynağı olarak örfün zâhiru'r-rivâye ile olan ilişkisini ortaya koymaya yönelik çabanın varlığını göstermektedir.

İctihada dayanan zâhiru'r-rivâye görüşle örfün karşı karşıya gelmesi halinde, dönemin örfüne ve şartlarına uygun görüş tercih edilir. Hakların zayi olması sebebiyle, örf dikkate alınmadan zâhiru'r-rivâye olan görüş uygulanmaz. Burada nass-zâhiru'r-rivâye ilişkisi göz önünde bulundurulmalıdır. Her ne kadar örfte itibar edilecek olsa da, bu örfün nassı terk etmeyi gerektirecek bir hükme delil olması muteber değildir. Ancak nassın terki ve hatta tahsisi gibi bir itiraz vaki olmaksızın sadece zâhiru'r-rivâyeye muhalif diye özel de olsa örf terk edilmez

Akitlerde kullanılan lafızlarda herkesin kendi bölgesinde geçerli olan anlamı yükleyerek hukuki işlemlerini yapıyor olması, kavli örfün özel örf bağlamında geçerli olmasını gerektirmektedir. İbn Âbidin tarafından dile getirilen “Ebu Hanife'nin ve onun şahsında mütekaddimunun, sonraki devirlerde yaşayan fakihlerin gördüklerini görmeleri halinde sonrakiler gibi fetva verecekleri” kabulü, bu konuda fakihler tarafından örfün aksine beyan edilen görüşe itibar edilmeyeceği anlamına gelmektedir.

İlk dönem fakihler fetva verecek kişide müctehid olma şartını öne sürmüş olsalar da, hukukî konular zaman-mekân bağlamı içinde düşünüldüğüne, bu zamanda-mekânda müctehid kalmadığına ve meseleler çözümsüz bırakılmayacağına göre, örf bilgisi rey ichtihadının vazgeçilmez şartı olmaktadır.

Bu sonuçlara ulaşan İbn Âbidin, mezhep geleneği içinde hareket etmiş, bu geleneği örf lehine feda etmemiş, örfe dayanarak öncekilerden farklı hüküm vermeyi yine mezhebin kurallarına göre verilen hükümler üzerinden temellendirmiştir. Bütün bunlar, İbn Âbidin örneği üzerinden fıkıhın evrenselliği tezi için kullanılabilir ispat vasıtalarından birini oluşturmakta, modernizmin dönüştürücü anaforundan olumlu/olumsuz etkilenenlere yol göstermektedir.

OKUL ÖNCESİ DÖNEM ÇOCUKLARININ AİLE EĞİTİMİ

Mustafa ÖNDER*

ÖZET

İnsan karakteri büyük ölçüde ilk altı yılda şekillenmektedir. Bu dönem eğitim açısından son derece önemlidir ve bilim adamları tarafından "hayati dönem" olarak nitelendirilmektedir. Bu kritik dönemde çocuğu tanımak, yeteneklerini keşfederek bilinçli yardımda bulunmak yetişkinler ve ebeveynler olarak görevimizdir. Çocuklarımızın iyi insan, iyi vatandaş olabilmeleri için teknolojinin esiri olmadan ama bilim ve teknolojinin imkânlarından da faydalanarak eğitilmelerine katkı sağlayabiliriz. Eğitimin temel taşı ailedir ve sağlıklı bir aile eğitimi olmadan çocuklarımızı iyi yetiştirmek, zararlı etkilerden onları korumak hayli zordur. Birçok çeldiricinin bulunduğu günümüzde duygusal rehberlik yaparak çocuklarımızı yetiştirebiliriz.

Anahtar kelimeler: Çocuk eğitimi, Aile eğitimi, Okul Öncesi Dönem, Medya, Rehberlik.

FAMILY EDUCATION PRE-SCHOOL CHILDREN

ABSTRACT

Human karakter is largely shaped by the first six-year period. This period is extremely important in terms of education and scientists side of the "critical period" defined as. Recognize the child at this critical time, exploring the conscious ability to provide assistance as adults and parents duty. Our children a good man, a prisoner of technology in order to become good citizens, but without the contribution of science and technology can provide training of taking advantage of opportunities. Education is the cornerstone of a healthy family is family and educate children without education, very difficult to protect them from harmful influences. A lot of the trap today doing the emotionel guidance our children grow.

Key Words: Child education, Family education, Pre-school Period, Media, Guidance.

* Dr., Tokat İl Müftü Yrd.

GİRİŞ

Çocuk eğitimi bütün toplumları meşgul etmiştir. Geleceğin inşası ve milletlerin devamı büyük ölçüde iyi yetişmiş nesillerle mümkündür. Türk toplumu bu yüzden çocuğu “hayatın tadı”, “huzur kaynağı” olarak görmüştür.¹ Bireyin gelişiminde iki temel faktör önemli derecede rol oynar. Bunlardan birisi kalıtım diğeri ise çevredir. Bireyin genler yoluyla anne ve babasından getirdiği özellikler şeklinde açıklayabileceğimiz kalıtım; daha ziyade biyolojik ve fizyolojik özellikleri içerir ve gelişimin kapasitesi ile sınırlarını belirler. Çevre ise kişinin kalıtımla getirdiği bu özelliklerin gelişimine etki eden dış faktörlerdir.² Bu dış faktörlerin en başında aile gelmektedir. Aile toplumun en küçük ve en önemli birimidir. Sağlam aile yapısı toplumun da sağlıklı ve sağlam olması neticesini doğurur. Çünkü aile çocuklara bilginin, örf, adet, sevgi ve inancın örnek olma şeklinde öğretildiği önemli bir okuldur. Bu gerçeği bilen bütün milletler ve inanç sistemleri aile yapısının korunmasına dikkat etmişlerdir. Yapılan araştırmalar sağlam bir aile terbiyesi alan çocukların hem kendileri ile hem de toplumla barışık olduklarını, yaptıkları işlerde de başarılı olduklarını göstermiştir. Günümüzde ailelerin çocuklar üzerindeki kontrol ve etkisi iletişim imkânlarının artması, ailedeki sınırların ortadan kalkması ve medyanın da katkısı ile iyice zayıflamış durumdadır. Gitgide küçülen ve mekanikleşen aile yapısındaki değişimi de göz önüne aldığımızda

¹ Cevat Özkaya ve Arkadaşları, *Türkiye’de Aile*, Sekam Yayınları, İstanbul 2010, s.172 vd.

² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegema Yayıncılık, Ankara 2002, s.143.

kaygılarımız iyice artmaktadır. Eskiden iyi aile, çocuğunu iyi büyüten aile olarak algılanırken, şimdilerde iyi aile buna ilave olarak iyi yetiştiren ve iyi denetleyen aile olmak durumundadır. Aile ve çocuk eğitimi ile ilgili bilgi karmaşası ve seli ailelerin zihnini daha da bulandırmaktadır.³ Okul öncesi dönem çocuklarının din eğitimini, kapsamlı ve müstakil çalışmalar gerektirdiğinden makalemizin dışında tuttuğumuzu hatırlatmalıyız.

Aile Eğitiminde Karşılaşılan Temel Sorunlar

Çocuk eğitiminde belki de en büyük ihmalimiz ilk yılların önemsiz kabul edilmesidir. Bu yıllarda çocuk, sadece sevilecek, beslenilip, büyütülecek bir varlık olarak algılanmaktadır. Hâlbuki bilimsel araştırmalar ilk altı yıllık dönemi “hayati dönem” olarak kabul etmektedir. Bu dönemde çocuklar sadece biyolojik olarak değil, ruhi olarak ta çok hızlı gelişmektedirler. Çocuğun bu dönemde en temel özellikleri ve yetenekleri şekillenmektedir. Zekâsı, algılaması, kişiliği, sosyal davranışları gelişiyor, ileriki yıllarda karakterini oluşturacak derecede etkili oluyor.⁴ Yürümeyi, ağlamayı, gülmeyi, konuşmayı, korkmayı, üzülmeyi, sevinmeyi bu dönemde öğreniyor ve beyin gelişiminin büyük bölümünü yedi yaşından önce tamamlamış oluyor. Bu nedenle erken yaşlardaki eğitim, deneyimler ve uyarıcılar beyin gelişimini etkiliyor. Çocuğun fiziksel, sosyal ve zihinsel talepleri ne kadar doğru ve kaliteli karşılanırsa gelişimi de o kadar sağlıklı olabilmektedir.

Aslında bütün çocuklar bazı potansiyellere sahip olarak doğmaktadır. Bu potansiyeli öncelikle keşfetmek, yönlendirmek ve geliştirmek aileye düşen en önemli görevlerden biridir. Okula başlayıncaya kadar geçen süre zarfında sağlıklı bir etkileşimin çocuğun davranışlarında belirleyici olduğunu ve bunun etkilerinin bütün yaşam boyunca görülebile-

³ Kemal Sayar-Feyza Bağlan, *Koruyucu Psikoloji*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s.15.

⁴ Beyza Bilgin, *İslam'da Çocuk*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, s.11.

ceğini gelişim psikolojisi ortaya koymuştur.⁵ Bu temeli doğru atabilirsek okul üzerine bir şeyler bina edebilir ve çocuğun sağlıklı gelişimine katkı yapabilir.⁶ Arkadaşları ile birlikte olmasını sağlamak, kendini ifade edebileceği ortamları aile içinde oluşturmak, ona değer verip dinlemek, dengeli beslenmesine ve sağlığına dikkat etmek, duygularına cevap vererek dikkate almak, sıcak ve yakın ilgi göstermek bu davranışlardan sadece birkaçıdır. Çocuğun ayrı bir birey ve kişilik olduğu asla unutulmamalıdır. Fiziki ihtiyaçlarının yanında sosyal ve duygusal ihtiyaçları da dikkate alınmalı, ikisinin birbirini etkileyeceği unutulmamalıdır.⁷

Çocuklarımız için yararı kadar zararı da olabilen internetin beyni fazla çalıştırdığı veya bazı yetenekleri körelttiği iddiaları hala tartışılmaktadır. Ancak internette maruz kalınan bilgi bombardımanı yararlı olanı seçmeyi hayli zorlaştırmaktadır. Anlayarak okumanın yerini hızlıca göz atma almakta bu da dikkat eksikliğinden tutunda başka birçok probleme neden olmaktadır. İnternetin eğitimdeki artan etkisi ile artık neyi ne kadar bildiğimizden ziyade, bilgiye en hızlı nasıl ulaşıyoruz anlayışı ağırlık kazanıyor. Şimdiden Güney Kore gibi bazı ülkeler, çocukları internetin menfi etkilerinden korumak için çaba harcıyor ve “İnternet Kurtarma Kampları” düzenliyor. İnternet teknolojisinden önce ahlakının öğretilmesi gerekir diyen uzmanlar haklı olmalılar.⁸ Mart 2009 da Almanya’da eski okulunu basarak 16 kişiyi öldüren 17 yaşındaki Tim Kretschmer, aslında sanal oyunların kurbanı oldu. Katliamdan bir gece önce sabaha kadar Counter Strike ve Cry Far 2 oyununu oynamıştı. Uzmanlar “Herkesi öldür ve geri dön” şeklinde lanse edilen bu tür oyunların çocukları adeta bir şiddet ve ölüm makinesi haline getirdiğini belirtiyorlar. Aileler genellikle kendi çocuklarının asla bu dereceye ulaşmayacaklarını, onların uslu, çalışkan olduğunu düşünerek uyarıları üzerine almazlar. Ancak, yukarıda bahsi geçen Tim Kretschmer’in ailesi de çocukları için aynı şeyi düşünüyorlardı.

⁵ Gottfried Heinelt, “Okulöncesi Dönemde Çocuğun Gelişiminin Psikolojik Temeli” , Joseph Sauer, *Okul Öncesi Çağdaki Çocukların Din Eğitimi*, Ter: Mustafa Önder, Arı Ofset Basımevi, Tokat 2009, s.50.

⁶ Nuran Çakmakçı, “Kalıcı Öğrenme Okul Öncesi-1” , *Hürriyet Gazetesi*, 26 Nisan 2010, s.23.

⁷ Tosun, *a.g.e.*, s.144.

⁸ Zeynep Ünalın, “İnternet Kısılcındaki Beyin” , *Bilim ve Teknik Dergisi*, Haziran 2010, S.511.

Bu tür sanal oyunlar ciddi bir psikolojik alt yapı ile hazırlanıyor. Çocuk olsun, yetişkin olsun böyle bir oyunu oynamaya başlayan birisi kısa sürede bağımlı hale geliyor. Oyunun bağımlısı olan kişi eline silah alıp katliam yapmıyorsa da, böyle bir potansiyele sahip oluyor, anne-babaya isyan, arkadaşları tehdit ve kavga başlıyor. Şiddet içeren film, oyun ve dizilerin seyredilmesi, gözlemsel öğrenme, kontrolün kaybolması ve duyarsızlaşma gibi davranış ve özelliklerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kendilerine saldırgan davranışlar içeren hırsız-polis filmi ile aynı süreli spor filmi seyrettirilen iki çocuk grubu daha sonra aynı odada serbest bırakılmışlardır. Oyun esnasında gözlenen çocuklardan hırsız-polis filmi seyredenlerin diğer gruba göre daha saldırgan oldukları belirlenmiştir.⁹ Belki yasaklara ve aile içi çatışmaya gerek kalmadan bilinçli olmak ve gerekli tedbirleri almak daha akıllıca bir davranış olacaktır. Sürekli bilgisayar oyunu oynama ve televizyon seyretmenin çocukları obez yaptığı, düzenli yemekten ziyade atıştırma tarzı beslenmeye yol açarak sindirim sistemi rahatsızlıklarına, tüketici olmaya ve cinsel problemlere yol açtığı da belirlenmiştir.¹⁰ İnternet üzerinden oynanan ve piyasada satılan bu tür oyunlar, ilgili kurum ve ailelerce denetlenmeli, gerekli uyarılar yapılmalıdır.

Çocuklar üzerinde etkili araçlardan biri de televizyondur. Özellikle pembe dizilerin çocuklarla birlikte seyredilmesi, dini içerikli dizilerin hiçbir tedbir alınmadan izlenmesi zararlı olabilmektedir. Yapılan araştırmalara göre halkımızın büyük çoğunluğu günde iki saatten fazla vakitini televizyon karşısında geçirmekte, bu süre altı saate kadar çıkabilmektedir.¹¹ Günde üç saat televizyon seyreden bir kişi yıllık 45 gününü, 75 yıllık ömründe ise 9 yılını televizyon karşısında geçirmiş olmaktadır.¹² Gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelen televizyon, faydalarının yanında olumsuzluklara da yol açabilmektedir. Yaşanan aile huzursuzluklarının sebeplerinden biri olarak televizyondaki dizi ve filmler gösterilmektedir.¹³ Küçük çocuklarla birlikte bu dizilerin ve filmlerin

⁹ Cevat Özkaya ve Arkadaşları, *Türkiye'de Aile*, Sekam Yayınları, İstanbul 2010, s.221-222.

¹⁰ Mustafa Önder, "Medya Kıskaçındaki Çocuklar", *Dinbilimleri Dergisi*, 8.Cilt, 4.Sayı, Şubat 2009, Samsun, s.183-190.

¹¹ Cevat Özkaya ve Arkadaşları, *Türkiye'de Aile*, Sekam Yayınları, İstanbul 2010, s.220 vd.

¹² Önder, *a.g.m.*, s.183.

¹³ Özkaya, *a.g.e.*,s.145 vd.

seyredilmesi onların zihninde bu programlarda sergilenen her davranışı meşrulaştırmaktadır.

Bu günlerde çok izlenen bir dizinin başrol oyuncusu Sakarya Üniversitesi öğrencilerine yönelik yaptığı bir programda: “Ben bile oynadığım karaktere lanet ediyorum ve kesinlikle çocuklarıma bu diziyi izlettirmiyorum, siz de izlettirmeyin. Onların izleyebileceği daha önemli şeyler var onları izlesinler”¹⁴ sözleriyle böyle yapımların çocuklar için ne kadar zararlı olabileceğini ifade etmektedir.

Son dönemlerde muhatap kitlenin özellikleri ve hassasiyeti dikkate alınmadan yayınlanan ve daha çok ahiret, ölüm, yeniden dirilme, yapılan hataların cezasının daha bu dünyada iken çekilmesi gibi temaları işleyen dizilerin, çocuğun manevi dünyasında telafisi mümkün olmayan zedelenmelere yol açtığını, okumayı ve düşünmeyi engellediğini, kültürel yabancılaşmaya, dilin yozlaşmasına, kimliğin yitirilmesine, çocukluğun ve masumiyetin yok oluşuna neden olduğunu unutmamalıyız.¹⁵ İngiltere’de yapılan bir araştırma, internet ve televizyon başında vakit geçirerek sokağa çıkıp arkadaşları ile oyunlar oynamayan çocukların fiziken daha zayıf ve dayanıksız olduklarını ortaya koymuştur. Dr.Sandercocock ve ekibi tarafından yapılan ve Acta Paediatrica dergisinde yayınlanan çalışmada; zamanının büyük bölümünü internet ve televizyon başında geçiren çocukların, arkadaşları ile dışarıda oyun oynayan yaşlılarına göre önemli ölçüde güç kaybına uğradıkları, çok basit fiziksel aktivitelerde dahi (şınav, mekik, tutuş gücü, barfiks vb.) başarısız oldukları görülmüştür.¹⁶ Belki çocuklar için hazırlanan ya da onların çok seyrettiği film, çizgi film, dizi ve oyunların içinde gerekli mesajlar verilebilir. Bunun için uzmanların çalışması, kurumların işbirliği yapması gerekiyor.

Üzerinde durulması gereken ama genellikle üstünü örterek çözdüğümüzü zannettiğimiz diğer bir konu da çocukların cinsel eğitimidir. Cinselliği geçiştirerek, farklı isimler vererek ya da hayali bilgilerle açıklamak suretiyle öğretmeye çalışmamız çocuğumuza zararlı olabilir. Cinsel konuları onlarla açıkça, doğru kavramlarla ve ciddi olarak konuşma-

¹⁴ *Milliyet Gazetesi*, “Ali Kaptan’a ben bile küfrediyorum” başlıklı haber, 5 Mayıs 2011, s.2.

¹⁵ Mustafa Önder, *Yaz Kur’an Kurslarında Dini Öğretmek (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, Gün-
düz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2009, s.106.

¹⁶ *Hürriyet Gazetesi*, “Modern Hayat Onları Kötü Vurdu” başlıklı haber, 23 Mayıs 2011.

lıyız. Çünkü bu konularda çocuklarımızın tek bilgi kaynağı biz değiliz. Onlar her gün cinsel içerikli dizileri, filmleri, reklâm ve klipleri zaten izliyorlar. Başka kaynaklardan yanlış öğreneceklerine ebeveynlerden doğrusunu ve sağlıklı olanını öğrenmeleri daha mantıklıdır. Bu konuların özel olduğunu ve çok sık gündeme gelmemesi gerektiğini de çocuğumuza hatırlatabiliriz. Onun cinsellikle ilgili sorularını sabırla dinlemeli ve açık, kısa cevaplar vermeliyiz. Ayıp, yasak, günah şeklinde vereceğimiz cevaplar konuyu çocuklar için daha çekici hatta tabu haline getirebilir.

Mahremiyeti, başkalarının mekânlarına izinle girilmesi gerektiğini, tuvalet kültürünü yerinde ve zamanında öğretmeliyiz. Nerede ve nasıl giyinilmesi gerektiğini, ergenlik dönemini ve bu dönemdeki fiziksel değişiklikleri, bedeninin sadece kendine ait olduğunu ve yabancının dokunmaması gerektiğini anlatmalıyız. Onlara, herhangi bir problemle karşılaştıklarında bize rahatlıkla bunu söyleyebileceklerine dair güven vermeliyiz. Bütün bunlar elbette sadece sözle başarılamaz. Ebeveynlerin davranışları çok önem arz etmektedir. Üç yaşından sonra çocukları ayrı banyo yaptırmak, onları yıkarken giyinik olmak bunlardan sadece bazılarıdır.¹⁷

Çocuklarımızla paylaşmamız gereken konulardan birisi de ölüm olayıdır. Onlar günlük hayatlarında ölüm olayına şu veya bu şekilde şahit olmaktadır. Cıvıvıların, evde beslediğimiz kuş, kedi, köpeklerin ölümünü; iki yaşından itibaren yakınlarından veya komşularından birinin ölümünü gözlemlemekte ve kendilerine göre anlamlandırmaktadırlar. Çok iyi gözlemci olan çocukların öncelikle ölümü nasıl anlayıp, değerlendirdiklerini tespitle işe başlanmalı ve açık, sade, basit bir dil ile konu anlatılmalıdır. Merak ettikleri ve sordukları sorular sabırla dinlenmeli, anladıklarından emin olmadan konu kapatılmamalıdır. Çocuklarla ölüm hakkında konuşan yetişkinin öncelikle kendisinin bu konudaki görüşleri net, iç dünyası aydınlık olmalıdır. Kafasında ölüm konusunda şüpheleri olan, ölümden korkan kişilerin bu konuda çocuklara telkinde bulunmaları yarar yerine zarar getirecektir.

¹⁷ Bkz: Bengi Semerci, *Çocuklarımızla Cinsellik Hakkında Nasıl Konuşalım* (Bebeklikten Gençliğe Cinsellik), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2008, s.46-53; Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Özgür Yayınları, İstanbul 2008, s. 231-244.

Çocuklarla ölüm konusundaki iletişimimizin rahat, kesin, basit, savunucu olmayan, şaşkınlık içermeyen açıklamalara dayanması gerekmektedir.¹⁸ Rastgele ve uygunsuz zamanlarda değil, çocuğun bu konuda hazır ve duyarlı olduğu vakitler gözetilmeli, açıklamalarımız dürüstçe olmalı, geçiştirme, aslı olmayan bilgilere sığınma gibi yöntemlere başvurulmamalıdır. Ölümü açıklarken uykunun örnek verilmesi de sakıncalıdır. Bu durumda çocuk uyku problemi yaşayabilecektir. İnanç ve kültürümüzdeki, ölümün bir yok oluş, bir son olmadığı, iyi insanların cennete mükâfatlandırılacakları ve orada mutlu olacakları şeklindeki bakış açısının samimi biçimde çocuklara aktarılmasının çocuklardaki ölüm endişesini ve korkusunu yenmede etkili olduğu belirlenmiştir.¹⁹

Sonuç ve Öneriler

Eğer çocuğumuz bu tür problemler yaşıyorsa ve bunları biz çözemiyorsak mutlaka uzman desteği alınmalıdır ve bu durum asla bir gurur meselesi yapılmamalıdır. Çocuklar, zararlı alışkanlıklarından kurtulmaları için en önemli alternatif olabilecek spor'a yönlendirilmelidir. Son zamanlarda spora yönelen çocukların nasıl kazanıldığını, kötü alışkanlıkları bıraktıklarını ve teröre bulaşmadıklarını basından öğreniyoruz.²⁰ Ebeveynler öncelikle çocukların yaşama hangi bakış açısıyla baktıklarını, dünyayı nasıl anlamlandırdıklarını anlamaya çalışmalıdırlar. Bilim adamlarının "duygusal rehberlik"²¹ diye tanımladıkları sevgi, empati ve dinlemenin yanında; problem çözme becerisini de kazandırabileceğimiz bir iletişimi çocuklarımızla kurmamız gerekmektedir. Empatinin olabilmesi içinde fiziksel yakınlık ve iyi bir diyalog şarttır. Çocuğu kucağa almak, elinden tutmak, başını okşamak, konuşurken diz çökerek onun boyu hizasına inmek gibi davranışları bu neviden yakınlıklar olarak sayabiliriz.

Çocukla kurulacak sağlıklı bir ilişki için onun gelişim evrelerinin özelliklerini de iyi bilmek gerekir. Yetişkinler için anormal sayılabilecek

¹⁸ Erol Göka, "Çocuklara Ölüm Nasıl Anlatılır?" , *Diyanet Aylık Dergi*, S.235, Temmuz 2010, s.41,42.

¹⁹ Göka, *a.g.m.*, s.42,43; Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Özgür Yayınları, İstanbul 2008, s.256-264.

²⁰ Diyarbakırda Milli Güreşçi Abdurrahman Bıçak'ın güreş sporu yaptırdığı yüzlerce çocuğun sokaktan kurtarılması iyi bir örnektir. *Haber Türk TV*, 22.02.2010, Sabah Haberleri.

²¹ Sayar-Bağlan, *a.g.e.*, s.303-326.

bir davranışın çocuklar için normal, hatta onların gelişim dönemi özelliğinin bir sonucu olduğunu unutmamalıyız. Kuracağımız iletişimde “sen” mesajı yerine “ben” mesajının daha etkili olduğunu bilmeliyiz.²² Sağlıklı bir iletişimi engelleyen emir verme, otoriter tavırlar, yönlendirme, öğüt verme, ahlak dersi verme, nutuk çekme, yargılama, suçlama, alay etme, sorgulama, avutma gibi davranışlardan kaçınmalıyız. Aksi halde çocuklarımız kendilerini değersiz hissedebilir, savunmaya yönelebilirler.²³ Başkaları ile kıyaslamadan, özgürlük tanıyarak, yaşına uygun sorumluluk ve fırsatlar tanımalıyız. Sevgi ile eleştirmeden, yüreklendirerek, överek ve sabırla hareket etmeliyiz. Sorularına açık ve seviyesine uygun cevaplar vermeliyiz. Okulda başarılı olabilmesi ve bilginin içselleşmesi için düşünme, okuma ve kendi kendine iş yapabilme yeteneklerinin geliştirilmesi gerekiyor. Düşünme kendine güveni, okuma doğru düşünmeyi, kendi kendine iş yapabilme ise çocuğun kendi yeteneklerini keşfedip, geliştirmesine imkân tanıyor.²⁴ Ayrıca ailelerin çocuklarla birlikte yemek yemeleri, bayram kutlamaları, birlikte oyun oynamaları, hikâye anlatmaları, tüketimde kanaatkâr davranmaları, inanca yönlendirmeleri de çok etkili ve önemlidir.²⁵

Ataerkil ya da büyük ailede çocukların daha iyi eğitildiğini söylemek mümkündür. Özellikle karşılıklı sevgi ve saygının uygulanarak yaşatılması, büyüklerin çocuklara olan şefkatli, nasihatli davranışları, hayat tecrübesinin aktarılması çocuklar için önem arz etmektedir. Yaşlıların karşılaştıkları zorlukları gören çocukların daha merhametli, olgun, sosyal ve başarılı, torunları ile büyüyen yaşlıların da mutlu oldukları belirlenmiştir.²⁶ ABD de ve batıda çocukların beklenen eğitimi alamamaları ve istedik davranışları sergileyememeleri nedeniyle binlerce ailenin

²² Elif Arslan, *Şiddet ve Çocuklarımız*, DİB Yayınları, Ankara 2008, s.30.

²³ Thomas Gordon, *Etkili Anne-Baba Eğitimi*, Çev: Dilek Tekin-Nazlı Özkan, Profil Yayıncılık, 2009 İstanbul, s.157-168; Aysel Köksal Akyol, “Anne-Baba-Çocuk İlişkisi”, *Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim Dergisi*, Şubat-2003, S.36, s.23.

²⁴ Nuran Çakmakçı, “Kalıcı Öğrenme Okul Öncesi-2 ”, *Hürriyet Gazetesi*, 27 Nisan 2010, s.26.

²⁵ Günter Stachel, “Günümüz Ailesinde Din Eğitimi”, Sauer, a.g.e. s.38-46.

²⁶ Farika Teymur Artır, “İyi Bir Karakter Eğitimi İçin Gençler Hayatı Yaşlılarla da Paylaşmalı”, *Zaman Gazetesi*, 10 Ocak 2009, s.22; Sayar-Bağlan, a.g.e. s.29.

çocuklarını aile ortamında yetiştirmek için çözüm aradıkları bilinmektedir.²⁷

Çocuklarımızla ilgili olumsuz olaylarla karşılaşabilmemiz her zaman mümkündür. Ama bunları en az zararla atlatabileceğimiz imkânlarımız da mevcuttur.²⁸ Çocuklarımızın dokunulma, güven, düzen, sosyalleşme, uyarılma ve kendini değerli görme gibi temel gereksinmelerini dikkate alarak başarabileceğimiz çok şey vardır.²⁹ Çocuklarla ilgili bütün olaylara tıbbi ya da psikolojik vaka olarak bakmak doğru değildir. Aşırı özgürlük anlayışı ile onları yalnızlığa itmek ve asosyal hale getirmekte doğru değildir. Doğulu bir kültür ve gelenek içinde batılı gençler yetiştirme saplantısı çocuklarımızı çok erken büyütecek onları ticari çıkar objesi haline getirebilecektir. Kültürel mirasımızı göz ardı etmeden, sevgiyi ön plana çıkaran, hoşgörülü, destekleyici ve sınırları belli bir yaklaşımla çocuklarla daha sağlıklı bir iletişim kurmak, vermek istediğimiz bilgileri kalıcı hale getirmek ve davranışa dönüştürmek mümkün olabilmektedir. Genellikle somut düşünen çocuklar için, yetişkinler olarak somut iyi örnekler ortaya koymak önemlidir. Aile içi problemler ve bunların çocukların yanında çözülmeye çalışılması, eşler arasında çocuklarla ilgili görüş birliği olmaması, karşılıklı suçlamalar, çocukların yanında tartışmak, dedikodu yapmak çocuklar üzerinde çok olumsuz etkiler yapabilir. Her sözümüzün ve davranışımızın çocuklar tarafından örnek alındığını unutmamalıyız. Hiç ummadığımız ve önemsemediğimiz bir sözümüz, davranışımız bir çocuğu olumlu ya da olumsuz etkileyebilir, o çocuk arkadaşlarını ve kardeşlerini, onlar kendi arkadaşlarını, ailelerini, mahalleyi, köyü, şehri, hatta ülkeyi etkileyebilirler. Bütün mesele çocuklarımız için sorumluluk alabilmek ve elimizi taşın altına koyabilmektir. Suçlu aramak ve her şeyi okuldan, çevreden beklemek kolaycılık ve fazla iyimserlik olacağı gibi bizleri sorumluluktan da kurtarmayacaktır.

²⁷ Hüseyin Ağca, *Ailede Eğitim*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s.14.

²⁸ Bkz: Gordon, *a.g.e*

²⁹ Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, (41.Baskı) Remzi Kitabevi, 2010 İstanbul, s.116.

HORASAN BÖLGESİNİN FETHİ MESELESİ

İsmail PIRLANTA*

ÖZET

Horasan, fethi konusunda günümüz araştırmacılarının birlik sağlayamadıkları bir bölgedir. Bu bağlamda kimileri bölgenin Hz. Ömer zamanında fethedildiğini söylerken kimileri de Horasan'ın ele geçirilmesinin Hz. Osman döneminde gerçekleştirildiğini dile getirmektedirler. Meseleye üçüncü bir bakış açısından yani iki görüş sahiplerinin delillerini objektif olarak değerlendirip bir sentez oluşturma yönünden bakmanın en doğru yol olacağı kanaatindeyiz. Böyle bir sentezin oluşumunda ilk dönem İslam fetihlerinin meydana geliş tarzı dayandığımız önemli bir dayanak noktasını oluşturmaktadır. Müslümanların yapmış oldukları bu fetihler bir anda gerçekleşip bitmeyen, bir süreç içerisinde gerçekleşen fetihlerdir.

Anahtar Kelimeler: Horasan, Nişabur, Merv, Hz. Ömer, Hz. Osman

A MATTER OF CONQUEST OF KHORASAN REGION

ABSTRACT

Khorasan is a region whom today's researchers do not provide unity about its conquest. In this context, when some person says that this region was conquered in the time of Omar, some person says that this conquest came about in the time of Othman. We think it is to be necessary to look at the issue to a third point of view. This view point is to compose an objective synthesis with opinions of these two groups. Formation style of the early Islamic conquests is an important basis point for this objective synthesis. Early Islamic conquests have not been suddenly on the contrary, these conquests have taken place within a process.

Key Words: Khorasan, Nishapur, Merv, Hz. Omar, Hz. Othman

* Dr., Elmadağ İlçe Vaizi, ip-66@hotmail.com

GİRİŞ

Güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi anlamına gelen Horasan¹ İslam coğrafyacılarının genellikle anlattıklarına göre doğudan Huttel, Gur ve kısmen Sicistan (Sistan); güneyden Deştülüt ve Kirman ile Rey arasındaki Fars toprakları; batıdan Deştikevîr'in batı kısmı ve Taberistan ile Cürcan; kuzeyden de Türkmenistan'ın bir bölümü, Hârizm ve Mâverâünnehir tarafından çevrilmiştir.² Geniş bir coğrafya parçasını içine alması, göç ve istilâ yolları üzerinde bir kavşak noktası olması hasebiyle bu bölge devamlı işgal ve saldırılara maruz kalmıştır.

Orta Asya'dan gelen Âri bir kavmin ilk yerleşimcilerini oluşturduğu³ Horasan daha sonra zamanla Ahamenî İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altına girmiştir.⁴ Milattan önce 330 Yılına gelindiğinde ise Büyük İskender Merv'e kadar tüm Horasan'ı ele geçirmiştir.⁵ Büyük İskender'in Horasan bölgesinde egemen olmasından yaklaşık seksen yıl sonra yani Milattan önce 250 Yılında bölgeye hâkim olan iki ayrı ırktan bahsedilmektedir. Bunlar: Doğu Horasan'ı yani Belh bölgesini ellerinde bulduran Yunanlılar (Baktria Yunanlıları) ve Batı Horasan'a sahip olan Persler (Parthlar)dır.⁶ Milattan önce 140 – 120 Yılları arası Horasan topraklarında bir Türk kavmi boy göstermiştir. Bu kavim önce Belh ve Herat taraflarını daha sonra Perslerle savaşarak Sistan'a kadar olan yerleri hâkimiyetleri altına alan Sakalardır.⁷ Bölge bir ara Kuşanların egemenliklerine girmiş olsa da Sakalar daha son-

1-Osman Çetin, " Horasan ", *İA., TDV.*, XVIII, İstanbul 1998, s. 234.

2-İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammed, *Sûretü'l-Arz*, thk. M. J. Geoje, Leyden, 1938, s. 426 ; Yakut el-Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdullah b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan*, I-VI, Beyrut trz., II, s. 350.

3-Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997, s. 18.

4-Osman Çetin, " Horasan ", XVIII, s. 235.

5-Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 18.

6-Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, I – III, Ankara 1986, I, s. 63.

7-Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, I, s. 65.

ra tekrar bağımsızlıklarını elde etmişlerdir.⁸ Sakaların otoriteleri etkisini yitirmeye başlar başlamaz, Horasan yeniden Persler'in hâkimiyeti altına girmiştir.⁹ Bir müddet sonra Pers devletinde iktidara Sâsânî sülâlesi gelmiştir (MS. 224) ve dolayısıyla bölge onların kontrolü altına geçmiştir. Bu dönemde Merv'e kadar uzanan topraklar İran'ın dört eyaletinden birini oluşturmaktaydı.¹⁰ Milattan sonra 455 Yılına gelindiğinde bölgede ikinci bir Türk boyu Akhunlar boy göstermeye başlamışlardır. Akhunlar'ın Milattan sonra 557 Yılına doğru Göktürkler tarafından mağlup edilmesi ve egemenliklerine son verilmesi üzerine¹¹ Horasan bölgesinde Sâsânîler yeniden etkin güç durumuna gelmiştir. Ama onların etkinlikleri eski dönemlerindeki gibi bölgenin her tarafına yönelik değildi. İktidarda hânedânın önemli bir temsilcisi olan Enüşirvan'ın (MS. 531 – 579) olması bile bu durumu fazla değiştirememiştir. Zirâ, onun vefatından çok bir süre geçmemiştir ki, 589 Yılında Göktürkler Herat ve Badgis bölgelerine girmişlerdir. 598 Yılına gelindiğinde ise Mâverâünnehir ve Merv'e kadar olan sahalar Göktürklerin eline geçmiştir.¹² İslam'ın ortaya çıktığı dönemde, gerek Göktürklerin gerekse Sâsânîlerin eski güçlerinden çok uzakta olması nedeniyle Horasan, Mâverâünnehir ve Soğd topraklarında merkezi otorite zayıflamış buralarda küçük küçük devletçikler oluşmuştur.¹³ Bu devletçiklere kaynaklar tavâifü mülûk ismini vermektedirler.¹⁴ Müslüman fatihler böylesi bir siyasi ortamda Horasan bölgesine yönelik başlatmış oldukları fetih hareketlerinde çok da fazla bir mukâvemetle karşılaşmadan ilerlemişlerdir.

8-Hikmet Bayur,*Hindistan Tarihi*, I, s. 68.

9-Hikmet Bayur,*Hindistan Tarihi*, I, s. 78 - 79.

10-Abdürrefî Hakikat, *Târîh-i Kûmis*, Beyrut 1983, s. 66.

11-İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1986, s. 84 ; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara 1985, I, s. 177.

12-İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 103.

13-Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 21.

14-Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, s. 410 ; Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 21.

Müslümanların bu bölgede girişmiş oldukları fetih hareketlerinin başlama devresi hakkında günümüz araştırmacıları farklı tespitler yapmaktadırlar. Kimileri bu fetihlerin İslam'ın ikinci halifesi Hz. Ömer döneminde olduğunu söylerken kimileri de Horasan fetihlerinin Hz. Osman'ın hilâfetinde gerçekleştirildiğini dile getirmektedirler. Biz bu çalışmamızda iki görüş sahiplerinin de ortaya koymuş oldukları iddiaları sunmuş oldukları delilleri ile ortaya koyduktan sonra ilk dönem İslam fetihlerinin oluşum tarzının bir süreç içerisinde gerçekleşmiş olduğu savından hareketle bu iki görüşü objektif olarak değerlendirerek bir sentez yapmak istiyoruz. Böyle bir sentezin Horasan bölgesinin fethinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Horasan Bölgesinin Hz. Ömer Zamanında Fethedildiğini İddia Edenlerin Görüşleri

Horasan bölgesinin fethinin Hz. Ömer zamanında (13 – 24 / 634 – 644) tamamlandığını söyleyen günümüz araştırmacılarının¹⁵ genelde dayandığı kaynaklar Belâzurî, Taberî ve İbnü'l Esîr'dir. Horasan'ın kapısı diye nitelenen Tâbeseyn fethi Belâzurî'ye göre Hz. Ömer döneminde olmuştur. İran topraklarını feth ile görevlendirilen Ebû Musa el-Eş'ârî, Abdullah b. Büdeyl b. Verkâ komutasında bir birliği doğuya görevlendirmiştir. Bu birlik Tâbeseyn'e kadar ilerlemiş, burada bulunan Tâbes ve Gurin isimli iki kalede meskûn olan halk ile savaşmıştır. Yapılan savaşta pek çok ganimet elde eden Abdullah b. Büdeyl idaresindeki birlik yöre halkını anlaşma yapmaya zorlamıştır. Neticede Tâbeseyn halkından bir grup Hz. Ömer'in yanına gelmiş ve ken-

15-Horasan bölgesinin fethinin Hz. Ömer döneminde gerçekleştiğini iddia eden araştırmacılarından bazıları şunlardır: M. İsmail Panipati, *İslam Tarihi*, İstanbul 1971, s. 492 ; C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Norfolk 1982, s. 54 ; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1989, II, s. 87 ; Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler*, I-II, Konya 1995, s. 277 ; A. Vehbi Ecer, *İslam Tarihi Dersleri II (Dört Halife Dönemi)*, Kayseri 1995, s. 109 ; Sadık Eraslan, *Sosyo politik Açısından Asr-ı Saadet Fetihleri (Hz. Ömer Dönemi)*, Ankara 1999, s. 280 ; Feridun Grayeli, *Nişâbûr, Şehr-i Firûze*, Havran 1415 hş. s. 24 ; M. Bahâüddin Varol, " İlk Dönem İslam Siyâsî Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesi'nin Yeri ve Önemi ", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sa:18, Konya, Güz 2004, s. 118-119.

disiyle altmış bin veya başka bir bilgiye göre yetmiş bin dirhem ödemek şartıyla anlaşma yapmıştır.¹⁶ Taberî ve İbnü'l-Esîr'de bölgeye seferlerin 18 / 639 Yılında başladığı anlatılmaktadır.¹⁷ Bir başka rivayete göre ise 22 / 642 Yılında Ahnef b. Kays Horasan livâsını fethetmiştir.¹⁸ Bu seferinde o, bir yandan bölgede yer alan yerleşim merkezlerini kontrol altına almaya çalışmakta bir yandan da Nihâvend Savaşı'ndan sonra bu civara kaçan son Sâsânî Hükümdarı III. Yazdicerd'i tâkip etmekteydi. Bu amaçla Tâbeseyn yönünden bölgeye gelen Ahnef b. Kays, Herat tarafına geçmiştir. Nişabur yöresine Metraf (Mutarrif) b. Abdullah idâresinde bir birlik göndermiş ve kendisi Serahs'a, oradan da son Sâsânî hükümdarını yakalamak üzere Merv'e hareket etmiştir.¹⁹

Kaynakların anlattıklarına göre Ahnef b. Kays yapmış olduğu sefer ve ele geçirmiş olduğu yerler hakkında Hz. Ömer'e göndermiş olduğu bir mektupla bilgi vermiştir. O, mektubunda ayrıca yeni fetihler için izin istemektedir.²⁰ Ahnef b. Kays'ın mektubunu alan Halife, sevincini açıkça izhâr etmiş ve Ahnef'ten memnunluğunu onu doğu halkının efendisi ilan ederek göstermiştir.²¹ Hz. Ömer yeni fetih haberlerini duyunca sevinmiştir. Fakat o, bazı endişeler de taşımaktadır. Nitekim rivayette geçen şu ifadeler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: " Keşke Ho-

16-Belâzurî Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. Rıdvan M. Rıdvan, Beyrut 1398 / 1978, s. 394.

17-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, nşr., M. Ebü'l-Fadl, I - IX, Beyrut 1397 / 1977, IV, s. 94, 166 ; İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih*, I - XIII, Beyrut 1399 / 1979, III, s. 33.

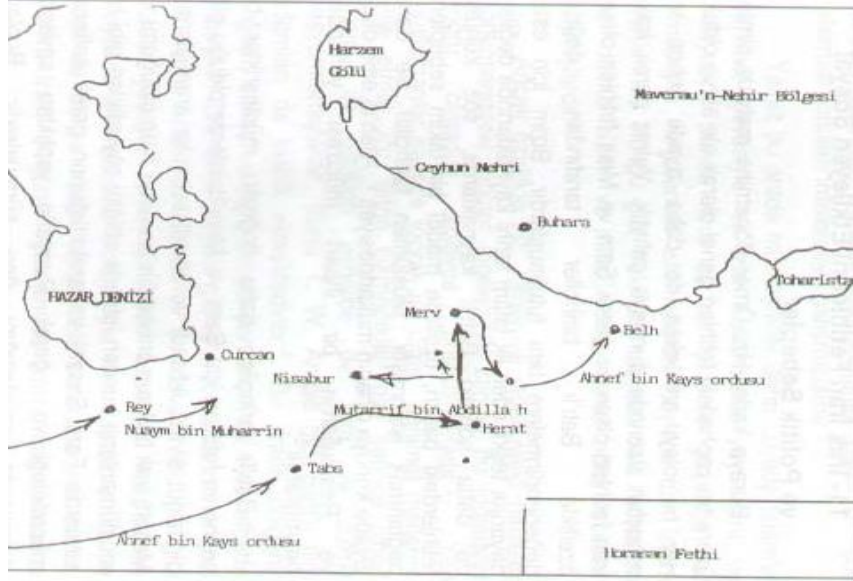
18-Câhiz, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselâm M. Harun, I - IV, Kahire 1395 / 1975, II, s. 93 ; Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk* IV, s. 166 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, s. 33.

19-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 166 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, s. 33 ; Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, s. 93 ; Mevlânâ Şibli, *İslam Tarihi - Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1928, VII, s. 210-214 ; a.mlf., *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, trc. Talip Yaşar Alp, I-II, İstanbul 1986, I, s. 283 ; Sadık Eraslan, *Sosyo politik Açıdan Asr-ı Saadet Fetihleri (Hz. Ömer Dönemi)*, s. 280 ; İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmâniler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 192.

20-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

21-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

rasan'a doğru göndermeseydim. Keşke bizimle Horasan toprakları arasında ateşten bir deniz olsaydı. ”²² Bu endişeler Hz. Ömer'in Ahnef b. Kays'ın daha ileri gitmesine mani olacak nitelikteydi. O, Ahnef'e göndermiş olduğu mektubunda onun daha ileri gitmesini istemediğini ve bu konudaki endişelerini dile getirmiştir: “



23

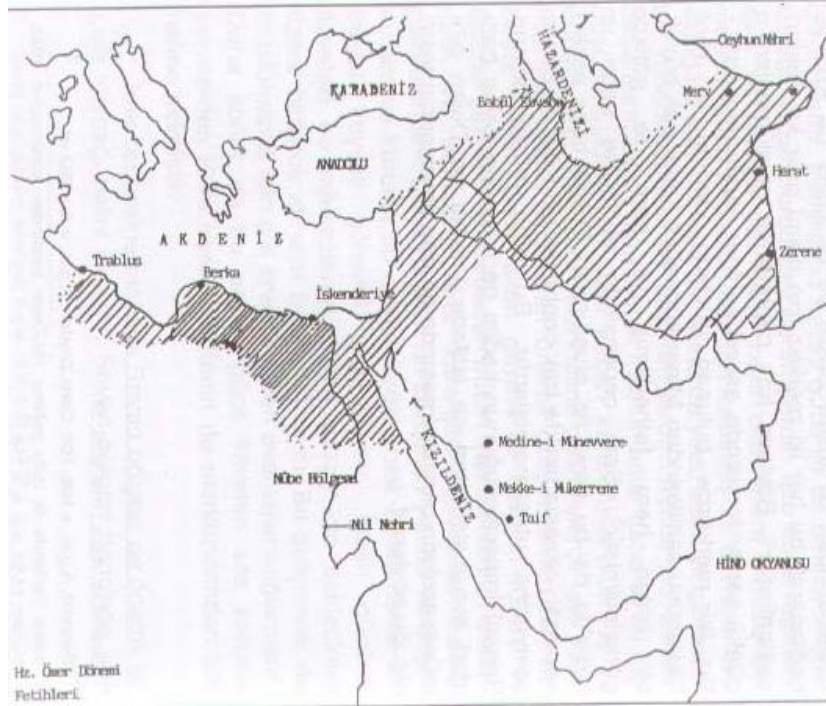
...Ceyhun nehrinin ötesine geçmeyiniz. Nehrin beri tarafında kalınız. Horasan'a hangi şartlar altında girdiğinizi biliyorsunuz. O şartlar altında orada kalmaya devam ediniz. Böylelikle zafer daima sizinle beraber olur. Hem sakın daha ileri giderek nehrin ötesine geçmeyiniz. Sonra dağılırsınız, perişan olursunuz. ”²⁴

22-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

23-Sadık Eraslan, *Sosyo politik Açıdan Asr-ı Saadet Fetihleri (Hz. Ömer Dönemi)*, s. 281 ; İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmâniler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, s. 193.

24-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

Hız. Ömer'in bu uyarısı Ahnef b. Kays tarafından dikkate alınmış ve o, Merv de dahil olmak üzere Horasan topraklarını İslam hâkimiyetiyle tanıştırdıktan sonra Ceyhun nehrinin ötesine geçmeden geri dönmüştür.



25

Horasan Bölgesinin Hz. Osman Zamanında Fethedildiğini İddia Edenlerin Görüşleri

Günümüz araştırmacılarından bazıları²⁶ yukarıda zikrettiğimiz görüş sahiplerinin aksine Horasan bölgesinin

25-Sadık Eraslan, *Sosyo politik Açısından Asr-ı Saadet Fetihleri (Hz. Ömer Dönemi)*, s. 296 ; İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmâniler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, s. 194.

26-Horasan bölgesinin fethinin Hz. Osman döneminde gerçekleştiğini iddia eden araştırmacılarından bazıları şunlardır: M. A. Shaban, *Abbâsîd Revolution*, Cambridge 1970, s. 16 ;

İslam hâkimiyeti ile tanışma dönemi için Hz. Osman'ın zamanını (24 – 36 / 644 – 656) göstermektedirler. Bu araştırmacılar Taberî ve İbnü'l-Esir'de geçen yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerin doğruluğu konusunda kuşku duymaktadırlar. Bu kuşku- ların giderilmesinde yöneldikleri ilk husus rivayetlerin râvisi Seyf ismindeki kişinin güvenilir olup olmaması durumudur. Söz konu- su olan râvinin güvenilir olmadığı, kendi kabilesinden olan Ahnef b. Kays'ı övmek için olayları onun lehine olarak abartılı bir şekil- de naklettiği iddia edilmektedir.²⁷ Ayrıca Seyf'in rivayetlerinin mantikî olarak da gerçek olamayacağı söylenmektedir. Bu ko- nuda aktarılan bilgiler şu şekildedir: " ...Mantıklı düşünülünce bu rivayetin uydurma olduğu söylenebilir. Nitekim bu durum Taberî'nin şu rivayetinde daha belirgindir: Halife Ömer, Ahnef b. Kays'ın mektubunu alınca, " keşke oralara kadar bir ordu gön- dermemiş olsaydım. Ceyhun nehri ile bizim aramızda ateşten bir deniz olmasını ne kadar isterdim " diye hayıflanmış, Hz. Ali: " Niçin ey müminlerin emiri? " diye sorunca, Hz. Ömer, " çünkü orasının halkı oradan çıkıp üç defa dağılacak, üçüncüsü onların sonu olacaktır. Bu belanın Müslümanların üzerine gelmesinden Horasan ehlinin üzerine gelmesi benim için daha iyidir "²⁸ cevabını vermiştir. Hz. Ömer'in tanımadığı bir kavmi kötülemesi için ortada henüz bir sebep olmadığı halde böyle söylemiş olması mümkün görünmemektedir. "²⁹ Seyf'in rivayetlerinin tarihi hata- lar içerdiği de iddialar arasındadır. Bu bağlamda Nihavend sava- şı 21 / 642 Yılında olduğuna göre Horasan fetihlerinin bu tarihten önce yapılması imkan dışıdır. Zaten İbnü'l-Esir'de yer alan

Hüseyn Atvan, *Şi'r fi Horasan*, Beyrut 1979, s. 269 – 284 ; M. Nasr Mühenna, *el-Fütuhâtü'l-İslâmiyye ve'l-Alâkâtü's-Siyâsiyye fi Asyâ*, İskenderiye 1990, s. 68 ; Atullah Hüseyin, *Ravzatü'l-Ahbâb*, trc. Benlizâde Mahmud, İstanbul 1851, s. 163 ; M. G. Morony, " Conquerors and Conquered: Iran " *Studies on the First Century of Islamic Society*, Illinois 1982, s. 73 ; Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 51 ; Adem Apak, " Hz. Osman Dönemi Fetihleri ", [http://kutuphane.uludag.edu.tr/Univder/PDF/ilh/2000-9\(9\)/htmpdf/M-23.paf](http://kutuphane.uludag.edu.tr/Univder/PDF/ilh/2000-9(9)/htmpdf/M-23.paf) 18.06.2008 ; Osman Gazi Özgüdenli, " Nişâbur ", *DİA.*, XXXIII, s. 149.

27-Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 49.

28-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

29-Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 49.

rivayete göre Hz. Ömer'in bölgeye göndermiş olduğu komutanlardan Nuaym b. Mukarrin 21 / 642 Yılında Hemedân'ı fethettikten sonra Horasan'a yönelmekten vazgeçmiş, Rey'i aldıktan sonra Azerbaycan'a doğru yola çıkmıştır.³⁰ Yine iddialara göre, Ahnef b. Kays İran fethine katılan orduya katılmış, Basra'da kısa sürede kabile reisliğine yükselmiştir. Dolayısıyla onun Horasan'a varmadığı bir dönemde Hz. Ömer ile haberleşmesi ihtimal dâhilinde görünmemektedir.³¹ Öte yandan Yakubî, Gerdizî, Zehebî gibi tarihçilerin Horasan fetihlerinin Hz. Ömer devrinde gerçekleştirildiğine yönelik rivayetleri kesin olarak reddettikleri bu fetihlerin 30 / 650 – 51 Yılında gerçekleştirildiğini naklettikleri de anlatılmaktadır.³² Taberî'nin Ahnef b. Kays'ın Horasan'a yapmış olduğu seferini 28 / 648 – 49 yılında yapmış olduğuna dair bir başka rivayeti³³ daha eserinde işlemiş olduğu ve İbnü'l-Esîr'in ise Horasan fetihleri ile alakalı Hz. Ömer döneminde anlatılan rivayetlerin Hz. Osman devri için de anlatıldığını nakletmiş olduğu³⁴ da söz konusu fetihlerin Hz. Osman döneminde gerçekleştirildiğini iddia eden günümüz araştırmacılarının görüşleri arasındadır.³⁵ Belâzurî'de geçen yukarıda zikrettiğimiz Tâbeseyn fethinin³⁶ bazı araştırmacılar³⁷ tarafından Horasan'ın tamamının fethi gibi algılandığı bununda doğru bir tespit olmadığı söylenmektedir.³⁸

30-İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, s. 17.

31-Recep Uslu, *Hicri I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 49.

32-Ya'kubî Ahmed b. İshak, *et-Târih*, I – II, Beyrut, trz., II, s. 166 - 167 ; Gerdizî Abdülhay b. Dahhak, *Zeynü'l-Ahbâr*, nşr. Abdülhay Habibî, Kabil 1347, s. 92 ; Zehebî Muhammed b. Ahmed, *el-İ'lâm bi Vefeyâti'l-A'lâm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, Beyrut 1991, s. 30 ; Hasan Masudul, *History of Islam*, Delhi 1992, s. 121 ; Recep Uslu, *Hicri I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 50.

33-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

34-İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, s. 39 - 41.

35-Recep Uslu, *Hicri I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 50 - 51.

36-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 394.

37- M. İsmail Panipati, *İslam Tarihi*, s. 492 ; C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, s. 54 ; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, s. 87.

38-Recep Uslu, *Hicri I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 50.

Horasan'ın Hz. Osman dönemindeki fethi Abdullah b. Âmir ile başlamıştır. Zirâ o, Hz. Ömer'in ölümünden sonra isyan eden Fâris ve Kirmân gibi bölgeleri 29 / 649 Yılında tekrar itaat altına aldıktan sonra Horasan'a doğru yönelmiştir. Onun bu yönelişinde, Hz. Osman'ın: " Kim önce Horasan'a sahip olursa oranın emiri olacaktır "39 sözünü kuşkusuz etkili olmuştur. Onun görevlendirmiş olduğu Abdullah b. Hâzim Tâbeseyn'i ikinci defa fetih etmiştir.⁴⁰ İbn Hâzim bu fetihden sonra Nişabur'a doğru akınlar yaparken Kûhistan tarafına ise Ahnef b. Kays gönderilmiştir.⁴¹ Kûhistan'ın İslam hâkimiyetine geçmesinin ardından buraya gelen Abdullah b. Âmir Horasan bölgesini dört kısma ayırmış ve her birine güvendiği komutanların idaresinde asker sevk etmiştir. Bu taksimâta göre: Merv tarafına Ahnef b. Kays'ı, Belh'e Habîb b. Kurre el-Yerbuî'yi, Herat tarafına Hâlid b. Abdullah b. Zübeyr'i, Tus'a Umeyr b. Ahmer'i, Nişabur istikâmetine ise Kays b. Hubeyre es-Sülemî'yi görevlendirmiştir.⁴²

Horasan fetihlerinin Hz. Osman döneminde gerçekleştiği iddiasının sahiplerine göre Horasan fetihleri iki koldan olmuştur. Abdullah b. Âmir maiyetindeki birliklerle Nişabur yönüne, Ahnef b. Kays ise Herat yoluyla Mev'e hareket etmiştir.⁴³ Bu harekâtlarda Abdullah b. Âmir Nişabur'un merkezi ve civarını 30 / 650 – 51 Yılında hâkimiyeti altına almış daha sonra Serahs ve Merv istikâmetlerine birlikler göndererek görevlendirmiş olduğu komutanlarını takviye etmiştir.⁴⁴ Abdullah b. Âmir ile yapmış ol-

39-Ya'kubî, *et-Târih*, II, s. 167.

40-Ya'kubî, *et-Târih*, II, s. 167 ; Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, s. 92.

41-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 394 ; Taberî, *Târihü'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 265, 301 ; Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, s. 102.

42-Ya'kubî, *et-Târih*, II, s. 167 ; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, s. 100 – 101.

43-Recep Uslu, *Hicri I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 52.

44-Halife b. Hayyât, *et-Târih*, nşr. Ekrem Ziya Ömer, I – II, Riyad 1405 / 1985, s. 164 – 165 ; Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 394 - 395 ; Taberî, *Târihü'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 300 – 301 ; Makdisî Muhtar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târih*, nşr. Cl. Huart, Paris 1899 – 1919, I – VI'den ofset Bağdad, trz., V, s. 198 ; en-Nisaburî Ebu Abdullah el-Hâkim, *Târih-i Nişâbûr*, telhis. Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Ahmed Ma'ruf, Tahran, trz., s. 125 – 130. ; Nişabur'un bu dönemdeki fetih hakkında geniş bilgi için bkz: İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmâniler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, s. 195 – 200.

dukları anlaşmaya uymayan ve İslam hâkimiyeti altında kalmaya isyan eden⁴⁵ Herat üzerine yürüyen ve burayı tekrar kontrol altına alan (30 / 651) Ahnef b. Kays ise Merv'e doğru ilerlemeden önce Nişabur tarafına Metraf (Mutarrif) b. Abdullah'ı, Serahs'a Hars b. Hassân'ı göndermiştir. Merv'i hâkimiyeti altına alan Ahnef b. Kays, Hârise b. Numan el-Bâhilî'yi burada bırakmış ve Merverrûz'a yönelmiştir. Müslümanlara yenildikten sonra bu coğrafyaya doğru kaçan son Sâsânî Hükümdarı III. Yazdicerd'i yakalamak da hedefleri arasında olan Ahnef b. Kays, Belh yakınlarında bulunan Yazdicerd'in ordusu üzerine doğru harekete geçmiştir. İki kuvvet arasında vuku bulan savaş sonucunda Yazdicerd'in birlikleri yenilmiş, kendisi öldürülmüş ve Mecusiler tarafından mumyalanarak İstahr şehrine götürülmüş ve orada bulunan eski harabelerin olduğu yere gömülmüştür. (31 / 652)⁴⁶ Bu zaferin ardından iyice rahatlayan Ahnef b. Kays, Belh'i ve Toharistan bölgesinin büyük bir kısmını da fethetmiştir.⁴⁷ Böylece Horasan bölgesinin büyük bir bölümü İslam hâkimiyeti ile tanışmıştır.

Horasan'ın Fethi Konusunda Zikredilen Rivayetlerin ve Görüşlerin Değerlendirilmesi

Horasan coğrafi sınır olarak geniş bir alana yayılmasının yanında tarihî, idarî ve kültürel bakımdan da zengin bir mirasa sahiptir.⁴⁸ Giriş bölümünde de zikrettiğimiz gibi, Müslümanların fetih için bölgeye geldikleri dönemde, onların karşılıklarına çıkacak güçlü ve teşkilatlı bir idarî yapıya ve askerî bir birliğe sahip olmasa bile Horasan'ın, temas ettiğimiz zengin mirası ile kısa bir

45-Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, s. 164 – 165 ; Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 396 ; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, V, s. 198 ; Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, s. 102.

46-Taberî, *Târîhü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 293 ; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, V, s. 195, 197 ; İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, nşr. M. Abdülkadir Ata, I – XVIII, Beyrut 1992, V, s. 23 ; İbn Tiktaka Muhammed b. Ali, *el-Fahrî fi Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut trz., s. 82 ; İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I – XIV, Beyrut 1981, VII, s. 158 – 159 ; Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 54.

47-Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, s. 164 – 165 ; Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 399 ; Taberî, *Târîhü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 313 – 315.

48-Abdürrefî' Hakikat, *Târîh-i Kûmis*, Beyrut 1983, s. 66.

süre içerisinde İslam hâkimiyetine girmeyeceği aşikârdır. Nitekim bu durumu, bölge halkının memleketlerini idareleri altına alan Müslüman idarecilere karşı göstermiş oldukları farklı tepkilerde görmek mümkündür. Bu tepkiler kimi zaman, fırsat bulunduğu bağımsızlıkların elde edilmesi için idarecilere karşı isyan ile kendini göstermiş, kimi zaman ise eski dinî ve kültürel birikimler ile İslam Dini'nin değerlerinin mezc edilmesi ile ortaya çıkan sapık görüş ve anlayışların bölgede yayılması ile belirmiştir. Komutanlarını Horasan coğrafyasına göndermiş olmaktan pişmanlık duyan Hz. Ömer'in bu pişmanlığı⁴⁹ belki de bölgenin ve bölge ahalisinin zikrettiğimiz özelliklerini idrak etmiş olmasındandır.

Horasan bölgesinin fethinin, ahalisinin yukarıda zikrettiğimiz tepkileri çerçevesinde değerlendirilmesi, bu fethin anlaşılmasını daha kolay kılacaktır. Bölge halkının göstermiş olduğu tepkiler Horasan'ın fethinin ve İslamlaşma sürecinin kat ettiği mesafeyi ve başarısını gözler önüne sermektedir. Etnik yapı itibarıyla büyük çoğunluğunu farsların oluşturduğu Horasanlılar kendilerine yıllarca bağımlı bir halde yaşayan ve gerek sosyal yaşantı gerekse kültürel birikim olarak küçük gördükleri Arapların kısa bir süre içerisinde kendi topraklarını ele geçirmelerini ve idâreci sınıfı oluşturmalarını bir türlü hazmedememişlerdir. Bu hazmedememiş, bu dönemde söylenen ve gerek Mecûsiliği gerekse Farsları ve Fars Kültürü'nü öven şiirlerde⁵⁰ açık bir şekilde görülmektedir. Onlar, kendilerinden olan ve kendileriyle aynı kültür ve inancı paylaşan Sâsânî yöneticilerin er ya da geç Müslümanları topraklarından çıkaracaklarını düşünmekteydiler. Nitekim onlar Nihâvend Savaşı'nda mağlup ayrıldıktan sonra Horasan bölgesine kaçan Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd'in etrafında toplanmakta tereddüt etmemişlerdir.⁵¹ Yine Hz. Ali dönemin-

49-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

50-Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatı'nda Şuubiyye*, İstanbul 1992, s. 153, 168.

51-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 293 ; Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, V, s. 195, 197 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, s. 33 ; Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, s. 93 ; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, V, s. 23 ; İbn Tiktaka , *el-Fahrî fi Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, s. 82 ; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, s. 158 – 159.

de Horasan'ın önemli bir yerleşim merkezi olan Nişabur'un ahalisi bir yandan daha önce vermeyi taahhüt etmiş olduğu vergiyi vermeyip baş kaldırmış, öte yandan da Kâbil'den şehre gelmiş olan ölmüş İran kistrâsının kızına büyük teveccüh göstermiş, onu âdetâ kurtacı gibi görmüş ve onun etrafında toplanmaya başlamışlardır.⁵² Horasan halkının bu başkaldırıları Sâsânî hânedânının onlara bir fayda vermeyeceklerini görmeleri ve Müslümanların bölgelerinde kalıcı olduklarını anlamalarına kadar dönem dönem devam etmiştir. Kaynaklarda Horasan beldelerinin fethi konusunda zaman zaman çelişkili ifadelerin geçmesi veya bir halife dönemine ait olduğu söylenen bilgilerin başka bir halife içinde zikredilmesi⁵³, ahalinin bu başkaldırıları esnasında beldelerin İslam hâkimiyetinden çıkıp daha sonra tekrar otorite altına alındığını göstermektedir. Müslüman idareciler yeni fethedilen beldelerin emniyetini sağlamanın, buralardaki insanların yeni idârecilerine karşı isyan etmelerini önlemenin, huzur ve istikrârı oluşturup muhâfaza etmenin ve aynı zamanda İslam fetihlerinin Arap Yarımadası'ndan uzak bölgelere yayılması hasebiyle, orduya yapılacak takviyelerde hazır olarak bulundurulacak olan Araplara yeni yerler temin etmenin önemini kavramışlardır. Zirâ, ilk dönem İslam ordularının kaynağı olan Arapların Mekke ve Medine gibi yerlerden getirilerek ordunun takviye edilmesinin çok zor olacağı âşikârdır. Nitekim Emevî halifesi Muâviye'nin Basra ve Kûfe Valisi olan Ziyâd b. Ebîh, 51 / 671 Yılı'nda er-Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî önderliğinde Kûfe ve Basra halkından oluşan elli bin kişiyi aileleriyle birlikte Horasan'a iskan edilmek için göndermiş, er-Rebî' b. Ziyâd da bu kişileri aralarında Nişabur ve ona bağlı olan yerlerinde bulunduğu Horasan'ın önemli merkezlerine yerleştirmiştir.⁵⁴ Bütün bu alınan tedbirler sayesinde yerli halkın Müslümanlara başkaldırı anlamında direnişi kırılmış, Horasan bölgesinin siyasî ve askerî anlamda fethi tamamlanma sürecine girmiştir. Yukarıda temas etti-

52-Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, s. 153-154 ; Grayeli, *Nişâbûr, Şehr-i Firûze*, s. 30.

53-İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, III, s. 39 - 41.

54-Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldan*, s. 596 ; Taberî, V, s. 286.

ğımız hususlar çerçevesinde Horasan bölgesinin fethine baktığımız zaman bu fethin birbiriyle bağlantılı ve birbirinin devamı olan bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. Önce Müslüman fâthiler tarafından bölgeye ilk akınlar gerçekleşmiş, bölgenin ilk direnci kırılmış, daha sonra gerçekleştirilecek akınlara bölge hazır hale getirilmiştir. Bunu takip eden devrede de yerel otoriteler ve halkın çıkardığı isyanlar mümkün mertebe etkisiz kılınmaya çalışılmış, elden çıkan yerler tekrar ele geçirilmiş, bölgede Müslümanların hâkimiyeti yavaş yavaş daha sağlam ve daha kalıcı bir hale getirilmeye çalışılmıştır.

Horasan'ın kapısı olarak nitelendirilen Tâbeseyn'in fethi de dâhil olmak üzere Hz. Ömer döneminde gerçekleştiği rivayet edilen fetih hareketlerini (639 - 642), Müslümanlar tarafından bölgeye yapılmış ilk akınlar ve bölgenin ilk direncinin kırılması, daha sonra gerçekleştirilecek akınlara bölgenin hazır hale getirilmesi hareketleri olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zikrettiğimiz değerlendirmenin aksine bu fetih hareketlerini Horasan'ın fetih işleminin sorunsuz olarak tamamen tamamlandığı anlamında algılamak ve Nihâvend Savaşı'nın M. 642 yılında yapıldığına göre, Horasan'ın fethi nasıl bu tarihten önce gerçekleştirilmiştir veya bu fetih savaşın kazanıldığı devreye nasıl tekâbül etmektedir şeklinde yorumlar⁵⁵ geliştirmek doğru değildir. Ayrıca, Hz. Ömer döneminde Horasan bölgesine sefer dahi yapılmamıştır diye görüş bildiren araştırmacıların iddialarını ispat sadedinde söylemiş oldukları Hz. Ömer zamanında Horasan'ın fetihlerine yönelik Taberî'de geçen rivayetlerin râvisi Seyf'in güvenilir olmadığına yönelik cümleler tatmin edici değildir. Zirâ râvinin güvenilir olmadığı yönünde kaynakların fikir birliği içinde olduğu söylenmekte⁵⁶ fakat bu kaynakların kim olduğu ve hangi hususlarda Seyf'in güvenilir olmadığı zikredilmemektedir. Onun, Aynı kabileden olduğu için Ahnef b. Kays'ı övmek maksadıyla böyle bir rivayeti naklettiği şeklindeki bir düşünce bir râviyi güvenilir olmamakla suçlamak için yeterli bir sebep olamaz. Bunun

55-Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 49.

56-Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 49.

yanında Seyf'in rivayetinde geçen Hz. Ömer'in: " ...Ceyhun nehri ile bizim aramızda ateşten bir deniz olmasını ne kadar isterdim " diye hayıflanması üzerine Hz. Ali'nin: " Niçin ey müminlerin emiri? " diye sorunca, Hz. Ömer'in: " çünkü orasının halkı oradan çıkıp üç defa dağılacak, üçüncüsü onların sonu olacaktır. Bu belanın Müslümanların üzerine gelmesinden Horasan ehlinin üzerine gelmesi benim için daha iyidir "⁵⁷ sözlerini salt akıl yürütmeye kabul etmemek ve Hz. Ömer'in böyle bir şeyi söylemeyeceğini söylemek de⁵⁸ çok doğru bir yaklaşım olarak görülemez.

Hz. Ömer'in Taberistan havâlisinin fethi ile görevlendirdiği Nuaym b. Mukarrin'in M. 642 yılında Hemedan'ı fethettikten sonra Horasan'ı da fethetmeyi düşündüğü, fakat Rey fethinin ardından Azerbaycan'a yöneldiği⁵⁹ dolayısıyla Hz. Ömer zamanında Horasan'a kimsenin fetih amacıyla gitmediği şeklindeki görüşlere⁶⁰ karşın, kaynaklarda Nuaym b. Mukarrin'in Hemedan tarafına görevlendirildiği sıralarda İran'ın birçok yerlerine komutanlar tayin edildiği anlatılmaktadır. Bu komutanlardan birisi de Horasan ve civârının fethi ile görevlendirilen Ahnef b. Kays'tır.⁶¹ Hz. Ömer dönemindeki Horasan fetihleri hakkında kaynaklarda geçen rivâyetlere itiraz edilebilecek tek husus, bu fetih hareketlerinde Horasan'ın hangi şehirlerinin ne şekilde ele geçirildiğinin açık bir şekilde anlatılmaması bunun yerine bölgenin bir bütün halinde fethedildiğinin zikredilmesidir.

Hz. Osman döneminde Horasan bölgesine yapılmış askerî faaliyetleri, Hz. Ömer'in vefatının ardından yaşanan otorite boşluğundan yararlanan yerel otoriteler ve halkın çıkardığı isyanların mümkün mertebe etkisiz kılınmaya çalışılması, elden çıkan yerlerin tekrar ele geçirilmesi, bölgede Müslümanların hâkimiyetinin yavaş yavaş daha sağlam ve daha kalıcı bir hale getirilme-

57-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV, s. 168.

58-Recep Uslu, *Hicrî I - II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 49.

59-İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, s. 17.

60-Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, s. 92 ; Recep Uslu, *Hicrî I - II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 50.

61-Taberî, *Târihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, IV , s. 166 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III , s. 33 ; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II , s. 93.

ye çalışılması harekâtı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zirâ bu faaliyetler sonucunda bölgenin önemli bir bölümünde hâkimiyet daha sağlam bir hâle gelmiştir. Hz. Ali'nin halifeliği döneminde (36 – 41 / 656 – 661) Horasan halkı birçok bölge dışında yeni halifenin görevlendirdiği görevlilere çok fazla zorluk çıkarmamıştır. Sorun çıkaran Nişabur halkı da Hz. Ali'nin görevlendirdiği Hâlid b. Kurre el-Yerbûi et-Temîmî komutasındaki birlikler vasıtası ile savaş yapılarak kontrol altına alınmıştır (37 / 658).⁶² Horasan'ın tamamen feth olunması ve kalıcı hâkimiyet sağlanması ise ancak Muaviye döneminde (41 – 60 / 661 – 680) gerçekleşmiştir. Onun bölgeye 45 / 665 Yılında yönetici olarak tayin ettiği⁶³ Ziyad b. Ebih'in komutanı er-Rebi' b. Ziyâd el-Hârisî ve onun oğlu Abdullah b. Rebi'nin yapmış olduğu bir dizi askerî harekât ve siyasi faaliyet neticesinde (50 – 53 / 670 – 673)⁶⁴ bölgenin İslam hâkimiyetine girme işlemi tamamlanmıştır.

62-Taberî, *Târihü'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, V , s. 93 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III , s. 326 ; Dineverî Ahmed b. Dâvûd, *Ahbârü't-Tivâl*, nşr. Abdülmümin Âmir, Bağdat, trz. s. 153 – 154 ; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, V, s. 129 ; İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmâniler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, s. 202 – 203.

63-Taberî, *Târihü'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, V , s. 217 ; Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*,s. 105 ; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III , s. 447, 451 ; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, V, s. 209, 212.

64-Halife b. Hayyât, *et-Târih*, s. 211 ; Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 400 - 401 ; Taberî, *Târihü'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, V , s. 286 ; Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*,s. 105 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III , s. 489, 495 ; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, V, s. 260 – 261 ; Ziyâd b. Ebih döneminde Horasan bölgesinde yaşanan gelişmeler hakkında geniş bilgi için bkz: Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 61 – 63.

ABDÜLHAMİD RÜŞTÜ (GÖRÜCÜ) EFENDİ (1860-1923) VE İCAZET- NAMELERİ

Durmuş ARSLAN*

ÖZET

Abdulhamit Rüştü Efendi çerkez bir aileye mensuptur. Sivas'ın Uzunyayla bölgesinde yaşamıştır. Eğitimini Mısır'daki Ezher Üniversitesi'nde tamamlamış, aynı üniversitede öğretim elemanı olarak da çalışmıştır. Daha sonra Sivas'ın Aziziye (Pınarbaşı)'na dönerek talebe yetiştirmiştir. Kendisi hem Kıraat alanında hem de diğer İslami ilimlerde icazet sahibidir. Bu çalışmamız onun icazetleriyle ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, İcazet, Mısır Tarihi

ABDULHAMİD RUSHDİE AFFANDI AND HIS CERTIFICATES OF PERMISSION ABSTRACT

Abdulhamid Rushdie Affandi is coming from a Circassian family. He lived in Uzunyayla region of Sivas province. He has graduated from Azhar University in Egypt and worked there as a teaching staff for a period. Then he returned to his motherland (Aziziyah/Pinarbashi town in Uzunyayla) and he taught a lot of students there. He has ijazahs (certificates of permission) granted to him in the field of Qiraah (Qur'an reciting) and other Islamic sciences. This study is handling his certificates.

Key Words: Qiraah (Qur'an reciting), Ijazah, Egyptian Style in Qur'an Reciting

* CÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi - Sivas.

GİRİŞ

Arapça'da c-v-z kökünden türeyen ve "izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak" gibi anlamlara gelen icazet, "bir âlimin ilmîni talebesine aktarması" manasında terimleşmiştir¹. "Temel bilgileri aldıktan sonra bir ilim dalında veya sanatta gerekli olan temel eğitimi görüp, alanında gerekli donanımı kazandığına, artık kendi kendine (bir başkasının yardımına muhtaç olmadan) mütalaa ve araştırmalar yaparak mesleğinde ilerleme yeteneği kazandığına dair hocası tarafından verilen ve içerisinde tahsil ettiği şeylerin ayrı ayrı yazılı olduğu kâğıda/belgeye icazetname denir."² İcazname için söylenmesi gereken bir diğer ayrıntı da kaynaklarda şöyle yer almaktadır: "Medrese tahsilini bitirenlere verilen icazetnamede okunan dersin İslam'ın zuhurundan icazetname alanın zamanına kadar kimler okutmuşsa onların isimleri yazılırdı. Bu nedenle icazetname aynı zamanda bir silsilenamedir."³ Bu özellikleriyle İcazetnameler, sadece icazet sahibinin bilgi düzeyini gösteren bir belge değil, bir anlamda tarihi aydınlatan kişilerin hâl tercümeleleri (biyografileri) hakkında bize ışık tutan, okutulan derslerin müfredatı ile ilgili bilgi sunan, verdiği literatür bilgisiyle (eserleri) günümüze kadar (belki) ulaşmamış olan temel kaynaklarla bizleri tanıştıran bir muhtevaya sahip olmaları bakımından da tarihi birer vesikadır.

Kur'an kıraatinde esas olan, kıraati Hz. Peygambere kadar ulaşan kıraat imamlarından bir imamın (veya râvisinin) okuyuşunu, güvenilir bir kimseden eğitim yolu ile öğrenip almaktır. Bu, Kur'an'ın lafzını ve fonetik bütünlüğünü korumak için gösterilen titizliğin bir ifadesidir.

¹ İbn Fâris.Ahmed b. Hüseyin, *Mücmelü'l-luğa* (nşr. Züheyir Abdülmuhsin Sultân). Beyrut 1404/1984, I, 202-203; İbn Manzur,Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, "cvz" md.; el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, (thk.Ahmed Abdülğafur Attar), "cvz" mad. ,Beyrut, 1404/1984; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, "cvz" mad., İstanbul, 1305.

² Manastırlı Rifat Bey, "*Kamusu'l-Bedâ'î*", Malumat mecmuası, sayı. 35-36 dan naklen Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri sözlüğü*, II, 19. Buradaki tanım, Pakalın'ın Rifat Bey'den yaptığı alıntıdan sadeleştirilerek yapılmıştır.

³ Pakalın, age, II, 19

Kıraat ilminde icazet, Kur'an lafızlarının usulüne uygun bir üslupla okunması açısından okuyucuda bulunması gereken niteliklerin var olduğunu belirten yazılı yeterlilik belgesi anlamındadır. Aranılan niteliklerin varlığının sözlü ifade edilmesi şefevî (sözlü) bir icazettir. Yazılı icazet ise, Kur'an'ın tamamını veya bir bölümünü üstadla okumak (arz) veya onu üstatdan dinlemek (sema) suretiyle kıraat imamlarından (veya râvîlerinden) birinin kıraatinde yahut birden fazla imamın kıraatini okumada yeterli seviyeye gelmekle elde edilen bir belgedir⁴.

Temel İslamî ilimlerde icazetnamelerin ne zaman verilmeye başlandığı sorusuna her ilim dalının kendisine göre bir cevabı vardır. Kıraat İlmî'nde İcazetin verilmesini ise, Kur'an'ın hem lafzının hem manasının korunmasına gösterilen özel hassasiyetten dolayı, Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan bir faaliyet olarak görmek gerekir. Çünkü Kur'an kelimelerinin telaffuz özellikleri, Hz. Peygamber'in ya bizzat okuması veya okunmasını onaylaması ile vücut bulmuş, bilahare onların telaffuz özelliklerinin edâ keyfiyetleri, sonraki nesillere öncekiler tarafından eğitim-öğretim yoluyla aktarılmayı zorunlu kılmıştır⁵. Bu zorunluluk sebebiyle Hz. Peygamber'den itibaren kıraatine izin vermek veya kıraatini onaylamak anlamındaki icazetin -yazılı olmasa da- şifahî (sözlü) olarak varlığı ve hadis terimleri arasına girmeden önce kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Kur'an'ı dört kişiden öğrenin⁶" diyerek Abdullah b. Mes'ûd, Salim Mevlâ Ebû Huzeyfe, Muâz b. Cebel ve Übey b. Kâ'b'ın adlarını anması, Salim Mevlâ Ebû Huzeyfe'yi Kur'an okurken duyduğunda Allah'a hamdetmesi, Ebû Mûsâ el-Eş'a-rî'yi güzel okuyuşu sebebiyle övmesi⁷ bu sahâbîlerin ehliyetlerini belirten şifahî icazete örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Hz. Osman'ın, çoğaltılan Kur'an nüshalarını belli başlı merkezlere gönderirken Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'i Hicaz bölgesinde, Ebû Mûsâ el-Eş'a-rî'yi Basra'da, Ali b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'de, Muâz b. Cebel ve Ebû'd-

⁴ İcazetnâmeler ve Kıraât İlmünde İcazetnâme Geleneği ile ilgili geniş bilgi için bkz. ARSLAN, Durmuş, "Kıraat İlmünde İcazetnâme Geleneği ve Bir İcazetnâme Örneği" Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VII/2. s. 291-317, Sivas, 2003.

⁵ İbn Mücâhid, *Kıtabü's-seb'a*, (nşr. Şevki Dayf) Kahire, 1972, s. 49-52

⁶ Buhârî, Fezâilü'l-Kur'ân, 8.

⁷ Buhârî, Fezâilü'l-Kur'ân, 30; İbn Mâce, İkâmet, 176.

Derdâ'yı Dımaşk'ta (Şam'da) muallim olarak görevlendirmesi de⁸ Kur'an öğretimiyle ilgili şifahî (bir anlamda da resmî) icazetin diğer bir örneği sayılabilir. Kur'an'ın bizzat Allah tarafından "tertil" ile okunması emredildiğinden⁹ gerek Hz. Peygamber'in gerek ashâbın Kur'an öğreticisinin ehliyeti konusunda titiz davrandıklarında, bu titizliğin Hz. Peygamber sonrasında da devam ettirildiğinde şüphe yoktur.

Hız. Peygamber'den sonra kıraat ilmine dair yazılı ilk icazetin Medine İmamı diye bilinen İmam Nafi (ö. 169)'in talebelerine verdiği¹⁰ yolundaki bilgiye bakılacak olursa, bu geleneğin, erken dönemlerde başlayan bir uygulama olduğu söylenebilir. Erken dönemden itibaren vermeye başlayan kıraat ilmindeki icâzetnâmeler, diğer ilimlerde olduğu gibi bu alanda da başıboşluğun, kendi başına buyrukluğun, liyakatsizliğin öne çıkmasını ve kabul görmesini önleyen önemli bir belge olmuştur.

Genel olarak icazetnamelerin evvelinde besmele, hamdele (el-hamdülillâh), salvele (Hz. Peygamber ve onun ashabına okunan salât ve selam) cümlesine yer verilir. Daha sonra icazeti verilen ilim dalının ve icazette senedin önemine işaret edilir. İcazet isteyen¹¹ öğrencinin hocası tarafından, öğrencisinin ismi, baba adı, künyesi, ailesi, memleketi vb bilgiler zikredilir ve onun icazet aldığı ilim dalında ne kadar ehliyetli olduğu vurgulanır. İcazet veren üstat daha sonra kendi ilim silsilesini yazarak talebesini kendi ilim silsilesine katmış olur. Ayrıca icazet silsilesinde yer alan üstatlar ve eserleri zikredilir. (Özellikle kıraat icâzetnamelerinde) silsilede Cebraîl (As) ve Allah (CC) da zikredilebilir. Son olarak icazet veren üstat öğrencisine yol gösterici mahiyetteki öğütlerini sıralar ve dua eder ve kendisine de dua edilmesini ister. İcazetnamenin sonunda yine hamdele (el-hamdü'lillâh) ve salvele (Peygambere salât ü selam) cümlesine yer verilir ve İcazetin en alt kısmına da icazet veren hoca kendi ismini, nesebini, künyesini memleketini, lakabını ve (genellikle) hangi

⁸ Ebû Şâme el Makdisi, *el-Mürşidü'l-vecîz*, (nşr. Tayyar Altıkulaç), Ankara, 1986, s. 149-150.

⁹ el-Müzzemmil, 73/4.

¹⁰ Bkz. Ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *M'arifetü Kurrâi'l-Kibâr 'ale't-Tabakâti ve'l-'asâr*, (thk. Tayyar Altıkulaç), İstanbul, 1995. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Çollak, Fatih, "*Reisü'l-Kurrâlik Müessesesi ve Esâmî-i Kurra Defteri*, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - IV-, İstanbul, 2002, s.195.

¹¹ Geleneğe göre icâzetin öğrenci tarafından bizzat hocadan talep edilmesi gerekir.

alanda bu icazeti verdiğini vb. yazıp tarih düşmek sureti ile belgeyi mühürler.

Bu çalışmamızda Abdülhamit Rüştü'ye ait olan iki icazetnâmenin hem metnine hem tercümesine yer vereceğiz. Bu icazetnamelerden birisi, Abdülhamit Rüştü'nün Ezher Ulemâsından Muhammed Beyyûmî el-Minyâvî'den almış olduğu Asım Kıraati Hafs Rivâyeti'nin Şâtıbiyye Tarîkinden Kıraât İlim dalındaki icâzetidir. Kıraât İlmî'nde, Kıraât-ı 'aşere imamlarından¹² İmam Âsım (ö.127) kıraatinin, iki râvisinden birisi olan

¹² Kıraât-ı 'aşere imamları: Hicri II. Asırdan itibaren ümmetin en yetkin âlimleri ve imamları bütün güç ve gayretleriyle vaz' ettikleri usullere göre kıraatleri toplayıp, vecihleri ve rivayetleri nispet etmek suretiyle kıraatlerin sahih olanı ile sahih olmayanını, meşhur olanı ile şâz olanını birbirinden ayırmışlardır. Beldelerde çoğalan kıraat âlimleri içerisinde kendisini Kur'an okumaya ve okutmaya adanmış, hem rivayet hem dirayeti ile şöhet bulmuş, itkan sahibi, sika/sözüne güvenilir, adil, âlim ve 'âmil (özü sözüne uygun) olma vasıflarıyla temayüz etmiş âlimler, halk tarafından muktedâ bih (kendisine uyulan) kimseler olarak kabul edilmişlerdir. İşte bu seçkin zatlardan yedisinin kıraatine, kıraat-ı seb'a, bu kıraatın imamlarına da kıraat-ı seb'a imamı; on imamın kıraatine kıraat-ı 'aşere, bu kıraat imamlarına da kıraat-ı 'aşere imamları denir. Ayrıca her imam için de iki râvî zikredilmiştir. Bu imamların ve ravilerin isimleri şöyledir:

- 1- (Medine'de) Nafi' bin Abdurrahman (Ö.169/785). Ravileri: Kâlûn, İsa bin Mînâ (ö. 220/835) ve Verş, Osman Said el-Mısrî (ö. 197/812)
- 2- (Mekke'de) Abdullah bin Kesir (ö.120/730). Ravileri: el-Bezzî, Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. El-Kâsım b. Nafi' (ö.250/864) ve Kunbül, Muhammed b. Abdurrahman b. Halid b. Muhammed (ö.291/903)
- 3- (Basra'da) Ebû 'Amr Bin 'Alâ el-Basrî (154/770). Ravileri: ed-Dûrî, Hafs b. Ömer b. Abdülazîz b. Suhbân (240/854) ve Sûsî, Ebû Şuayb Salih b. Ziyâd (261/864)
- 4- (Şam'da) İbn 'Amir, Abdullah bin 'Amir el-Yahsûbî, (118/736). Ravileri: Hişâm, Hişâm b. Ammâr es-Sülemî (245/859) ve İbn Zekvân, Abdullah b. Ahmed b. Beşir (242/856)
- 5- (Kufe'de) Âsım, Ebû Bekir Asım bin Ebî'n-Necûd (128/745). Ravileri: Ebu Bekr Şu'be b. Ayyâş b. S3alim (190/805) ve Hafs b. Süleyman b. El-Muğîre (180/796)
- 6- (Kufe'de) Hamze, Ebu Ammara Hamze b. Habîb (156/772). Ravileri: Halef b. Hişâm (229/843) ve Hallâd b. Halid eş-Şeybânî (220/835)
- 7- (Kufe'de) El-Kisâî, Ebû'l-Hasan Ali bin Hamza bin Abdullah bin Behmen (189/804). Ravileri: ed-Durî, Hafs b. Ömer b. Abdülazîz b. Suhbân (240/854) ve Ebû'l-Hâris el-Leys b. Hâlid (240/854)
- 8- (Medine'de) Ebû Cafer, Yezid bin el-K'ak'a (130/740). Ravileri: İsa b. Verdân 160/776) ve İbn Cemmaz, Ebû'r-Rabî Süleyman b. Müslim (170/786)
- 9- (Basra'da) Yâkûb, Ebû Muhammed Yâkûb bin İshâk, (205/820). Ravileri: Ruveys, Ebu Abdillâh Muhammed b. El-Mütevekkil (238/852) ve Ravh, Ebû'l-Hasan Ravh b. Abdülmümin (235/849)

Hafs b. Süleyman'ın (ö.180) rivâyetini konu alan bu icazetname, bir ilim dalının (Kıraât İlmi'nin) tamamını değil de bir cüzünü/parçasını, hatta bir parçasının da iki cüzünden birini ihtiva eden bir örnektir. Yani Kıraât-ı 'aşere imamlarının râvileriyle birlikte tamamını değil de, bir imamın (imam-ı Âsım'ın) iki râvisinden birisi olan Hafs b. Süleyman'ın rivâyetini konu edinmektedir. Ayrıca İslam dünyasında en çok okunan Âsım kıraati-Hafs rivayetinin naklinde, iki rivayet tarikinden/usulünden birisi olan Şâtibiyye (Mısır) Târîki¹³ ile alınmış bir icazetnâme örneğidir. Diğeri ise, hocanın Camiü'l-Ezher ulemasından almış olduğu Ezher İlimleri ve Sünnet-i Seniyyenin rivayetine dair Sünnet/Hadis alanında hem rivâyet hem de dirâyet için genel icâzetidir. Bu icazeti Abdülhamit Rüştü Efendi Camiü'l- Ezher' deki görevinden ayrıldığı sırada kendisinin talebiyle üniversite tarafından verildiği ve bütün ilgili ve yetkili ulemanın imzaladığı görülmektedir. Daha çok bir diploma özelliği taşıyan bu icazetnamede diğer icazetnamedeki ayrıntıya yer verilmediği, buna mukabil üni-

10- Halef bin Hişam (229/843). Ravileri:İshak, Ebu Yakub İshak b. İbrahim b. Osman b. Abdullah (286/899) ve İdris b. el-Haddâd, (292/904). Bkz. İbn Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, (tashih, Ali Muhammed ed-Dabbâğ) *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, Beyrut, I, 8-9;ed-Dimyâti, Ahmed b. Muhammed b. Abdülğani, (tashih ve talik, Ali Muhammed ed-dabbağ), *İthâfî Fudalâi'l-Beşer fi'l-kıraati'l-erba'* 'aşer, Mısır, ts. S. 6.

¹³ Şâtibiyye (Mısır) Tariki/Metodu: Kıraat âlimleri, Kıraat-ı seb'a ve kıraat-ı aşerenin okunması ve okutulması ile ilgili olarak kıraat vecihlerinin toplanması ve tertibi bakımından iki tarik (yol, usul, metot) kabul etmişlerdir. Derste okunması zorunlu olan temel kaynak eserlerin müfredatını esas almak suretiyle geliştirilen bu iki okuma usulü, kitap eklenli bir metodu merkeze alarak geliştirilen bir öğretim tekniğini ifade eder. Şâtibiyye Tariki denilen usulde öncelikle el-Kasım Muhammed b. Fîre eş-Şâtibî'nin (ö.590/1193) *Hırzû'l-Emânî* diyebilinen ve tam adı "Hırzû'l-Emânî ve Vechüt-Tehânî" olan ve Ebü Amr Osman b. Saïd ed-Dânî (444/1052)'nin *et-Teysîr* adlı eserinin hülâsası durumundaki manzum eseri ile İbnü'l- Cezerî'nin (ö. 797/1395) *ed-Dürre* isimli eserinin esas kabul edilip, buna ilaveten ed-Dânî'nin *et-Teysîr* adlı eseri ile İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tahbîr* edli eserinin okutulmasıdır. Şeyh Nasiruddin Tablavî (1015/1606)'nin talebelerinden şeyh Şehâzetü'l-Yemenî'nin Mısır'da Şâtibiyye Tarikini yaydığı için, bu tarik daha sonraları Mısır Tariki diye isimlendirilmiştir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz, Sırât-ı Müstakim Mecmuası, Cilt. 6, sayı, 147, s. 267; Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraat*, İstanbul, 1981, s. 249.

¹⁴ Bu bilgileri Abdülhamit Rüştü Efendi'nin torunu olan ve halen Sivas'ta öğretmenlik görevi yapan İshak Görücü'den aldık.

versiteden genişçe söz edildiği görülmektedir. Bu yönüyle kurumsal bir özellik taşımaktadır.

Şimdi bu iki icazetnamenin sahibi olan Abdülhamit Rüştü Efendi'nin ulaşabildiğimiz bilgi kaynaklarından¹⁴ derlemeye çalıştığımız hayatı hakkında bilgi aktardıktan sonra icazetnamelerini metin ve tercümeleleriyle birlikte zikredeceğiz.

HAYATI

Abdulhamit Rüştü (GÖRÜCÜ) aslen Kuzey Kafkas halklarından olan Çerkezlerin Kaberdey boyundan olup GÖRÜCÜ (KURİJE) sülalesine mensuptur. Şeyh Şamil'in Ruslara karşı şanlı direnişine Kuzey Kafkasya'da yaşayan Kabardey Çerkezleri de katılmıştı. Direnişin kırılması sonucu, direnişe katılanların cezalandırılması amacıyla 1860'larda zorunlu göçe tabi tutulanlar deniz yolu ile Osmanlı topraklarına ulaşmaya çalışmışlardı. Bu zorunlu ve zorlu göçe zorlananlar arasında Abdülhamit Rüştü Efendi'nin ailesi de bulunmaktaydı. Abdülhamit Rüştü, Kabardey bir ailenin çocuğu olarak göç sırasında gemide dünyaya gelmişti. Göç eden Görücü (Kurije) ailesinin uzun, yorucu ve sıkıntılarla dolu yolculukları Sivas'ın Uzunyayla diye bilinen bölgesinde (o zaman Sivas'a bağlı olan, bu gün Kayseri'nin) Aziziye (Pınarbaşı) ilçesinin Şenbey (Eskiyassınar) köyüne yerleşmesi ile son bulmuştur. Nüfusunu Kafkas göçmeni Çerkezlerin oluşturduğu bu köyde büyüyen Abdülhamit Rüştü, ilk tahsiline yaşadığı çevrede başlamış daha sonra eğitimini ilerletmek için ailesi tarafından Maraş bölgesindeki medreselere gönderilmiştir.

Anlatıldığına göre Abdülhamit Rüştü, Maraş'taki medrese eğitimi sırasında bir gece rüyasında "Başının bir güneş gibi etrafını aydınlatmakta" olduğunu görmüştür. O, bu rüyasını hocalarına anlattığında hocaları rüyayı, kendisinin büyük bir âlim olup etrafını aydınlatacağı şeklinde yorumlamışlardır. Kendisi de bu rüyanın sadık bir rüya olduğuna içtenlikle inanmış ve rüyasını gerçekleştirmek için zamanın en büyük ilim merkezlerinden birisi olan Mısır - Kahire'deki El-Ezher (Câmiu'l-Ezher)'e gitmeye karar vermiştir. Daha sonra kendisi rüyası ile bağlantılı olarak bu arzusunu şöyle anlatmıştır: "Rüyam doğrudur, onun doğruluğundan

şüphem yoktur. Ancak eğer ben büyük bir âlim olacaksam, bu, burada, Maraş'ta olmaz. Âlim olmak istiyorsam, Mısır'a gitmeliyim”

Abdülhamit Rüştü Efendi bu arzusunu gerçekleştirmek için imkân ve fırsatları araştırmaya ve soruşturmaya başlamış, nihayet yaptığı girişimler sonucu o tarihler de Osmanlı Devletinin başarılı öğrencilere sağladığı eğitim bursu hakkından yararlanarak o zamanın üniversite eğitimini almak üzere Mısır'ın Kahire kentindeki el-Ezher Üniversitesine gitmeyi başarmıştır. Zira Osmanlı Devleti o dönemde yeterliliğini İSBAT eden (yani icazet sahibi bir âlimin verdiği icazete sahip olan) başarılı öğrencilere burs vererek Mısır'daki el-Ezher'de okumalarını sağlamakta idi.

Abdülhamit Rüştü Efendi'nin el-Ezher'e gittiğinde yaşı kesin olarak bilinmemektedir. Söylendiğine göre o, el-Ezher'de 23 yıllık uzun ve başarılı bir eğitim süreci sonunda mezun olmuş ve hocalarının tasvibiyle mezun olduğu fakültede öğretim üyesi olarak belli bir süre görev yapmıştır. Köyünden gelen mektuplarla ısrarlı bir şekilde ailesi tarafından memleketine dönmesi istenmiş olan Abdülhamit Rüştü Efendi, kendisi de yıllarca süren gurbet hayatına ve memleket/aile özlemine daha fazla direnemeyip, hem kıraat dalında hem de sünnet/hadis alanında icazetnamesini aldıktan sonra Aziziye'nin (Pınarbaşı'nın) Şenbey (Eskiyassınar) köyüne geri dönmüştür.

Abdülhamit Rüştü Efendi köyüne döndükten sonra işe koyulmuş, zamanın Osmanlı Padişahı Sultan Reşat (V. Mehmet) in kendisine verdiği fermanın sağladığı yetki ile köyünde talebe okutmaya müsait, içinde bir medrese bölümünün de yer aldığı büyük bir cami inşa ettirmiştir. Köyün imamlığı ile birlikte o, çevreden gelen istekli ve zeki talebelerini yetiştirmeye başlamış, böylece köyünün hem imamı hem de müderrisi olmuştur.

YETİŞTİRDİĞİ TALEBELERİ

Abdülhamit Rüştü Efendi köyünde yaptırdığı medresede çevreden gelen pek çok talebeye ders vermeye başlamıştır. Bunların içerisinde kendilerine icazet vererek yetiştirdiği talebelerinden bazıları şunlardır:

- 1- Uzunyayla'nın Karahalka köyünden Harun Efendi
- 2- Alamescit köyünden Ademey Hafız Efendi
- 3- Eskiyassınar köyünden Mehmet Nuri Efendi(oğlu)

4- Eskiyaşapınar köyünden Şenibe Ali Efendi (Eski Pınarbaşı Müftüsü)

5- Aşağı Hüyük köyü Hacıkasımlardan Fuat Efendi

6- Göksün'lu Mehmet Efendi.

Onun yetiştirdiği ve isimleri zikredilen bu talebeler daha sonra Pınarbaşı, Uzunyayla yöresinin en tanınmış ve en saygın âlimleri olmuşlardır.

Abdülhamid Rüştü Efendi yetiştirdiği bu öğrencilerinden Karahalkalı Harun Efendi'yi, Ademey Hafız Efendi'yi ve Şenibe Ali Efendi'yi, kendisinin de okuyup mezun olduğu ve bir süre öğretim üyeliği yaptığı Mısır'daki el-Ezher Üniversitesine göndererek daha üst düzeyde bir eğitim almalarını sağlamıştır.

İLMİ KİŞİLİĞİ

Abdülhamit Rüştü Efendi, Kafkasya'dan göç edip Anadolu'nun yoksul bir köyüne yerleşmiş olmasına rağmen, ilim yolundaki azim ve kararlılığı ile kendi döneminin en saygın ilim çevresine girmeyi başarmış birisidir. Kendisine ait bir yazılı eserinin olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak onun yaşadığı dönem ve içinde bulunduğu şartlar göz önüne alındığında bu âlimlerimizin yazılı bir eser bırakmalarının oldukça zor olacağı kolayca anlaşılabilir. Bu sebeple onu, yukarıda isimleri zikrolunan talebelerinin yanı sıra onlarca kişiyi cehaletin karanlıklarından kurtarmak için gecesini gündüzüne katan, zor şartlarda canlı eserler geriye bırakabilmiş ilim kahramanları olarak görmemiz gerekir. Bu çabanın doğal sonucu olarak denilebilir ki o, talebe yetiştirmekten eser yazmaya zaman ve imkân bulamamış bir yetişkin ilim adamıdır. Onun Câmîu'l-Ezher'den almış olduğu icâzetinden, Ezher uleması arasında saygın bir yere sahip iken sırf aile ve memleket özlemi ve kendi çevresindeki insanlara faydalı olma düşüncesiyle Uzunyayla'ya geri döndüğü anlaşılmaktadır. İlmî kariyerinin belki en parlak döneminde Anadolu'nun yoksul bir köşesine dönüp, kendi medresesini kendi yapma külfetine de katlanarak memleket insanına faydalı olmaya çalışması da onun okuma ve okutma yoluyla ilme hizmet etmeyi her şeyin üstünde gören bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan yine Mısır'dan almış olduğu Kıraat ilmine dair icazetnamesi, onun diğer icazetinde vurgulanan ilim dallarına vukûfiyeti kadar Kur'an'a ve Kur'an ilimlerinden olan ilm-i

kıraate vukûfiyetini de belgelemektedir. Bu yönüyle de birçok ilim adamından farklı olduğunu söylemek mümkündür.

Abdülhamit Rüştü Efendi'nin yetiştirdiği ve aynı zamanda el-Ezher mezunu olan talebesi Harun Efendi, hocası Abdülhamit Rüştü Efendi'nin ilmi liyakatini, “Biz Mısır'a götürdüğümüzü getirdik” veya “Biz Mısır'a neyi götürdüysük onu geri getirdik” şeklindeki sözleri ile ifade etmiştir. Abdülhamit Rüştü Efendi'nin vefatı üzerine talebesi Harun Efendi'nin, hocasının ilmini, erdem ve faziletlerini konu alan ve onun ölümünden duyduğu üzüntüyü dile getiren meşhur bir mersiye yazdığı da bilinmektedir.

Abdülhamid Rüştü Efendinin dikmiş olduğu ilim ağacı günümüzde hala meyve vermeye devam etmektedir. Emekli Pınarbaşı müftüsü Selahattin Efendi ve Merhum H.Kemal Efendi gibi Pınarbaşı-Uzunyayla yöresinde tanınan âlimleri Abdülhamit Rüştü Efendinin talebeleri yetiştirmiştir. Diğer bir ifade ile H.Kemal ve H.Selahaddin Efendiler Abdülhamid Rüştü Efendinin ikinci nesil talebelidir.

Abdülhamid Rüştü Efendi 1923 yılında vefat etmiştir.

Abdülhamit Rüştü Efendi'nin ilmi yeterliliğini belgeleyen iki icâzetnamesi elimizde bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ezher Ulemâsından Muhammed Beyyûmî el-Minyâvî'den almış olduğu Asım Kıraati Hafs Rivâyeti'nin Şâtıbiyye Tarîkinden Kıraât İlmi dalındaki icâzeti, diğeri de yine diğer Ezher ulemâsından almış olduğu Sünnet/Hadis alanında hem rivâyet hem de dirâyet için genel icâzetidir. Biz burada her iki icâzetinin hem metnine hem de tercümesine yer vereceğiz.

KIRAAT İLMİNE DAİR İCAZETİ

هذه اجازة مذكور فيها سند المشايخ المتصل ذلك السند بالنبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن اللوح المحفوظ عن رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه و سلم آمين
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا ممن حفظ القرآن العظيم وصير أكبر حظنا التعلم والتعليم ويسر معرفة القرآن با لاسناد عن الامة المتقين ومنحنا معرفة رواياته وطرقه عن الجهابذة العارفين احمده سبحانه وتعالى ان جعلنا من هذا الحزب المقربين واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين واشهد ان سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله القائل الاسناد من الدين صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما اتصل سندانهم اجمعين صلاة

وسلاما دائمين متلازمين الي يوم الدين وبعد فيقول العبد الفقير الراجي من ربه غفران المساوي خدام القرآن الشريف محمد بيومي المنيأوي لما كان افضل الاشياء كتاب الله المتزل علي خير من اجتباها واصطفاه وكان علم القراءات لتعلقه به من اعظم العلوم مقدارا وارفعها شرفا ومنارا فهو اولي ما تصرف اليه المصمم العوالي واجل ما تبذل فيه المهج العوالي وكان الاسناد فيه من مهمات الدين وطلب العلو فيه قرينة من رب العالمين واخذ العلم عن اهله اكبر دليل ولهذا رغب فيه اهل العلم الاحيار واعتني به اهل الفضل السادة الابرار وكان للشاطبي في هذا الفن العظيم روايات سنذكر سندها عن الائمة الاحيارمتصلة بالبيني الهاشمي المختار رغبت في تحصيل هذا الفن العظيم فبعون الله اتمته علي احسن حال واسهل مقال فبان للناظرين حسن الروايات وكل انسان اتى بما هو ات فله الحمد والشكر علي هذه الحالة التي اقامنا الله بها من احسن افتعالة والله سبحانه وتعالى المرجو في كل حال لاحاله وبعد ان قرأت القراءات طلب مني ولدنا الفاضل التجيب الفطن اللبيب الراجي عفوره الغني الميدي الشيخ عبدالحمد افندي رشدي الشنبي الجركسي السيواسي العزيزي ان اسمع له حتمة برواية حفص عن عاصم من طريق الشاطبية فسمعتها له بالتدقيق ولما تم بعون الله علي التحقيق طلب مني الاجازة فا ستخرت الله العظيم واجزته علي ذلك والتزمت ان اذكر له مشايخي ومشايخهم فهو أخذ مني وانا اخذت من الشيخ علي الشبراوي وهو أخذ من الشيخ احمد بن محمد الشهير بسلمونة وهو أخذ عن الفاضل القطب الربا ني الشيخ سليمان البياني المالكي مذهبا جازهم الله احسن الجزاء ثم قال قرأت القرآن علي سيدي واستاذي من لعفو الله راجي السيد صالح الزجاجي قال قرأت القرآن العظيم من طريق الشاطبية علي سيدي السيد علي البدري قال قرأت القرآن بطريق الشاطبية علي سيدي الشيخ احمد الاسقا طي الحنفي واجازني بالقراءة قال اخذت ذلك عن الشيخ ابي السعود بن ابي النور. ضا عف الله لنا وله الاجور وعن العلامة شمس الدين المنو في واجازاني هما والشهاب احمد بن البناء بجميع ما يجوز لهم قراءته وهم قد قرؤه علي الضياء سلطان احمد المزاحي وهو قرأ كذلك علي العلامة سيف الدين احمد بن عطاء الله الفضالي البصري بقلبه زاد الشهاب عن البناء فقال وعلي النور علي الشيراملسي وزاد الشمس المنوفي فقال و علي ابراهيم الرشيدى المعروف بالخياط وهو والشيراملسي قرأ علي سيدي سيف الدين بن عبد الرحمان بن العلامة شحادة اليميني وهو والفضالي قرأ علي والده شحادة اليميني وهو قرأ علي العلامة الناصر محمد بن سالم الطبلأوي زاد عبد الرحمان اليميني وقرأته كذلك علي العلامة شهاب الدين احمد بن شرف عبد الحق بن محمد السنباطي والحب ابي الحبوب بن ابراهيم السمديسي الحنفي وهما وشيخ الاسلام قرؤا علي الشهاب احمد بن اسدا لاسيوطي زاد شيخ الاسلام فقال وعلي الذين هم رضوان بن محمد بن يوسف العقي والزين طاهر بن عمر النووي والشهاب احمد بن بكر بن يوسف القلقيلي المعروف باسكندرية وهم والاسيوطي قرؤا علي المتقن الثقة الشمس ابي الخير محمد بن محمد علي بن يوسف الجزري الدمشقي رحمة الله علي الجميع وقرأت القرآن علي المحقق الحلوتي مشربا الشافعي مذهبا الشيخ محمد حسين السمنودي وهو قرأ علي الحافظ النور الرميلى وهو قرأ علي البقرى قطب زمانه و قرأ شيخه علي اليميني وهو علي الوالد كامل مقري علي الطبلأوي شيخ اهل زمانه عن شيخ الاسلام زكريا الانصاري عن شيخه الشيخ النووي عن شيخ هذا الفن شمس الدين محمد الجزري وهو عن المولى التقي محمد عن بخل ابي علي وهو عن الامام الشاطبي عن محمد بن هذيل عن سليمان عن الحافظ ابي عمرو الداني باسناده للسبعة البدرورقال ابن الجزري في التحبير اسناد قراءة

عاصم ثم قال واما رواية حفص فحدثنا بها ابو الحسن طاهر بن غلبون المقرئ قال انبأنا بها ابو الحسن علي بن محمد بن صالح الهاشمي الضرير المقرئ بالبصرة وقال حدثنا ابوالعباس احمد بن سهل الاشناني و قال لي قرأت علي ابي محمد عبيد بن الصباح وقال لي قرأت علي حفص وقال لي قرأت علي عاصم وقال ابو عمرو قرأت بها القرآن كله علي شيخنا ابي الحسن وقال لي قرأت بها علي القرآن علي الهاشمي وقال قرأت علي الاشناني عن عبيد عن حفص عن عاصم هو عاصم بن ابي النجود وكنيته ابو بكر تابعي قرأ علي ابي عبدالله ابن حبيب السلمي وزر بن حبيش الاسدي علي عثمان وعلي وابن مسعود وابي وزيد رضي الله تعالى عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم الآخذ عن جبريل عن اللوح المحفوظ عن رب العالمين فليعرف قدر ما وصل اليه من هذه النعمة العظيمة والمنة المحسومة وليعلم كتاب الله راغبا في الثواب وليخفف جناحه لمن اتاه طالبا ولا يقتصر علي ما عنده ويترك الازدياد وقد امر الله سيد العباد فقال و قل رب زدني علما. وليزده العلم محاسن اخلاق وحلما واوصيه بما اوصاني به مشايخي مدى الدهر من تقوى الله في السر والجهر والتحري بما يرويه واعهد اليه ان لا يأنف في الرجوع الى اللغظ. وان لا يتبع نفسه هواها فيما منه سقط. والله ناظر في جميع احواله وارجو أن يكون القرآن شاهدا له لا شاهدا عليه وأسأله الدعوات في الخلوات والجلوات لي ولوالدي ولمن يلوذ بي فإني فقير الى ذلك محتاج الى ما هنالك واسأل الله ان يوفقنا في القبول والعمل وان ينجينا من الخطاء والزلل والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا و صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين هذه اجازة من الواضع اسمه وختمه في ادناه خادم القرآن المجيد با لجامع الازهر محمد بيومي المنيأوي الشافعي مذهبا الشاذلي مشوبا. لولده الشيخ عبد الحميد افندي رشدي العزيزى بلدا الحنفى مذهبا

بقراءة حفص عن عاصم من طريق الشاطبية. سنة 1311 \ يوم الخميس 29 من شهر رمضان المعظم

MÜHÜR

İCAZET-1-

(1-a) Bu, Âlemlerin Rabbi olan Allah'tan Levh-i mahfuz'a, oradan Cebrâil (as)'a, ondan Hz. Peygamber'e (ulaşan); aynı şekilde (Hz. Peygamber'den itibaren) muttasıl bir senetle, içerisinde (Âsım Kıraâti-Hafs rivâyeti silsilesinde yer alan) üstatların (isimlerinin) zikredildiği bir İCAZETTİR.

Peygamber Efendimiz Muhammed (AS)'a, âline ve ashabına salât-ü selâm olsun -âmin-

(2-a) Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Bizi Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz eyleyenlerden kılan Allah'a hamdolsun ki, O bize, öğrenmeyi ve öğretmeyi en büyük nasib olarak vermiştir. Kur'ân bilgisini, müttakî imamlardan isnad yoluyla elde etmeyi bize

kolaylaştırmıştır. Nitekim Rabbimiz bize, Kur'ân'ın bütün rivayetini ve rivayet tekniklerini en yetkili üstatlardan aktarmayı bahşetmiştir. Bizi kendisine yakın kıldığı bu gruba dâhil eyleyen Yüce Rabbimize hamd-ü senalar ediyorum.

(2-b) Ben şahitlik ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur. Onun ortağı yoktur, yalnız O vardır. (Mülkünü idare eden) Melik, (inkârı mümkün olmayan gerçek) Hâk, (varlığının bütün delilleri apaçık) Mübîn'dir. Yine ben şahitlik ederim ki, Efendimiz Muhammed (SAV) Onun kulu ve dinî kaynağın yegâne dayanağı olan elçisidir. Salât-ü selâm O'na, Onun âline ve ilim halkamızın kendilerine ulaştığı bütün ashabına olsun. Kıyamete kadar kesintisiz olarak getirilmesi zorunlu olan salât ve selâm (onlara olsun).

Bu besmele, hamdele ve salveleden sonra Rabbinin mağfiretine muhtaç kul, çok şerefli Kur'ân'ın hizmetkârı Muhammet Beyyûmî el-Minyâvî şunu söylemek ister:

(3-a) İnsanlar arasından seçerek çıkardığı en hayırlıya (Hz.Peygambere) indirilen Allah'ın Kitabı eşyanın en faziletlisi olduğuna göre, kıraat ilmi de o Kitaba taalluk ettiği için kadr u kıymet bakımından ilimlerin en büyüğü, mertebe olarak şerefi en yüksek olanıdır. O, uğruna yüksek gayret ve emek sarf etmeyi gerektiren şeylerin en evlâsı, yolunda en ağır sıkıntılara katlanmaya layık olan şeylerin en âlâsıdır. Onun (rivayet) isnadına gösterilen titizlik dinin önemli konularındandır. Onun ilmini öğrenmek (kişiyi) Âlemlerin Rabbi olan Allah'a yaklaştırır. (Bu) ilmi ehlienden tahsil etmek en büyük delildir. Bu itibardır ki, seçkin ilim ehli onu öğrenmeye yönelmiş, pek muhterem erdem sahibi olan âlimler onu (elde etmeye) özen göstermiştir.

(3-b) Nitekim İmam ŞATİBî Kıraat ilimlerine dair kıymetli çalışmasında bizi Nebiyyi Hâşimî Muhtar'a (Peygamber Efendimize) bağlayan (rivayetlerin yer aldığı) seçkin kıraat imamlarına ait sened zincirini zikredeceğiz.

Ben, Kıraat ilmini tahsil etmeyi arzu ettim ve Allah'ın yardım ve inayeti ile onu en güzel ve en kolay bir şekilde tamamladım. Bu bakımdan, ehil olanlara rivayetlerin güzelliği açıklandı ve her insan bu güzelliklere dair katkısını sağladı, aldığını verdi. Bize bu hazzı tattıran Allah'a

hamd ü senalar olsun ki, nasip ettiği bu haz, güzel bir haldir. Kendisinden başka umut kapısı olmayan Allah'a hamd olsun.

Kıraat ilimlerini okuduktan sonra, (4-a) ihsanı bol olan Rabbinin affını uman, muhterem, gönül ehli, zeki ve necip evladımız Sivas'ın Azi ziye (Pınarbaşı) kazasının Şenbî köyünden Çerkez asıllı Rüştü ailesinden Abdulhamid Efendi benden, ŞATİBİYE tariki ile Kıraat-ı ASİM ve rivayet-i HAFS üzere okuyup ikmal ettiği ilimleri kendisinden dinlememi istedi. Bendeniz de onun bu talebini tam olarak yerine getirip onu dinledim ve bilgilerimi ona aktardım. Kendisi benim rahle-i tedrisimdeki ilmini Allah'ın yardımını ve inayeti ile tamamlayınca bu ilmi okuduğuna ve okutulabileceğine dair benden İCAZET istedi. Ben de Yüce Allah'a istiharede bulundum ve kendisinin icazeti hak ettiğine karar verdim. İcazetnamemde bütün üstatlarımı ve üstatlarımın üstatlarını bir bir sıraladım:

O (Abdülhamid Rüştü) benden (kıraat-ı Asım ve rivayet-i Hafs üzere) bu ilmi tahsil etti. Ben de ŞEYH ALİ eş-ŞEBRAVİ'den ilim aldım. O SİLMÛNE lakabıyla şöhret bulan hocası ŞEYH AHMET b. MUHAMMED'den, (4-b) O'da Maliki mezhebi âlimi Rabbanî Tarikatının Kutbu muhterem ŞEYH SÜLEYMAN el-BÎBANÎ'den bu ilmi tahsil etti. Allah hepsinden RAZI olsun. Bu hocamız şöyle demiştir: Ben bu ilmi Allah'ın affına mazhar olası Efendim Üstadım SEYYİD SALİH ez-ZECCÂCÎ'den tahsil ettim. O Şatibiye tariki üzere mevlâsı SEYYİD ALİ el-BEDRİ'den, o da yine Şatibiye yoluyla Hanefi âlim, hocası ŞEYH AHMET el-ESKATÎ'den bu ilmi aldığını anlatmış ve hocasından KIRAAT ilmini öğretmeye icazet aldığını beyan etmiştir. El-ESKATÎ hazretleri ise bu ilmi ŞEYH EBU'S-SUÛD b. EBÎ'N-NÛR ile (5-a) (Allah ona ve bize ecr-u ihsanını bol eylesin) ALLÂME ŞEMSÜDDİN el-MENÛFÎ'den icazet almış aynı zamanda eş-ŞİHAB AHMED b. el-BENNÂ Hazretleri de bütün bilgilerini kontrol ve tasdik etmiştir. Bu üç âlim ZİYA SULTAN AHMED el-MEZZAHÎ'den icazet almışlardır. Bu zat ise kalp gözü açık ALLÂME SEYFUDDİN AHMED b. ATÂULLAH el-FADÂLÎ Hazretlerinden icazet almışlardır.

Eş-ŞİHAB Hazretleri babası AHMED b. BENNÂ (Ö:1324)'dan naklen el-MEZZAHÎ'nin NURÜDDİN ALİ eş-ŞEBRÂMELLİSÎ (ö:1676)'den ders aldığını, ŞEMSÜDDİN el-MENÛFÎ (5-b) ise aynı zatın el-HAYYAT adıyla şöhret bulan âlim İBRAHİM er-REŞİDİ'den de ders okuduğunu

aktarmışlardır. (Bu durumda Ziya Sultan Ahmed el-MEZZÂHÎ'nin, hocası Seyfuddin Ahmet b. Atâullah el-Fadali'nin yanısıra NÜRÜDDİN ALİ eş-ŞEBRÂMELLİSÎ ve el-HAYYAT İBRAHİM er-REŞİDÎ'den de icazetli olduğu görülmektedir.)

EL-HAYYÂT ile eş-ŞEBRÂMELLİSÎ, efendim SEYFÜDDİN B. ABDURRAHMAN B. el-Allâme ŞEHHÂZE el-YEMENÎ'den, O ve el-FADALÎ de babası ŞEHHÂZE el-YEMENÎ (Abdurrahman b. Şehhâze el Yemenî) den okudular. Bu da ALLÂME NASİR MUHAMMED B. SALİM et-TABLAVÎ'den okumuşlardır.

Allame Şehhâze 'nin oğlu ve kıraat âlimi ABDURRAHMAN el-YEMENÎ şu bilgileri de ilave etmektedir: Ben de aynı şekilde ALLÂME ŞİHABÜDDİN AHMED B. ŞEREF ABDÜLHAK B. MUHAMMED es-SÜNBAÎ ve el-MUHİB EBÎ'L-HUBÛB B. İBRAHİM (6-a) es-SEMDİSÎ el-HANEFÎ'den okudum.

Bu ikisi (es-sümbâtî ve es-Semdîsî) ve ŞEYHÜLİSLÂM da eş-ŞİHÂB AHMED B. ESED el-ASYÛTÎ'den okudular. Şeyhülislam şu ilavede bulunarak kendilerinin (yani, Sünbâtî, Semdîsî ve kendisinin) RIDVAN B. MUHAMMED B. YUSUF el-UKBÎ, ez-ZEYN TAHİR B. ÖMER en-NEVEVÎ ve İSKENDERİYELİ diye bilinen eş-ŞİHÂB AHMED B. BEKİR B. YUSUF el-KALKÎLÎ'den okuduklarını söylemiştir. Bu âlimler ve Asyûtî, güvenilir (es-Sika) büyük âlim (el-Mütkin) eş-ŞEMS EBÛL HAYR MUHAMMED B. MUHAMMED ALÎ B. YUSUF el-CEZERÎ ed-DİMEŞKÎ'den kıraat almışlardır. Allah cemi cümlesine rahmet eylesin.

(6-b) (el-Cezerî) de meşreb (tarikât) olarak Celvetî, mezheb olarak Şafîi olan muhakkik âlim ŞEYH MUHAMMED HASEN ES-SEMENNÛDÎ'den Kur'an kıratlarını okudu. O da el-HAFİZ EN-NÛR er-RUMEYLÎ'den, o da zamanının kutbu el-BAKARÎ'den ve onun hocası el-YEMENÎ'den okudu. O da mukri-i kâmil ve zamanının kıraat ilminde üstadı olan babası ALÎ et-TABLÂVÎ'den, ŞEYHÜLİSLÂM ZEKERİYA el-ENSÂRÎ'den, onun (Zekeriya el-Ensârî'nin) üstadı en-NEVEVÎ'den, bu sahanın üstadı ŞEMSÜDDİN MUHAMMED el-CEZERÎ'den okumuştur. İMAM CEZERÎ ise Ebû Ali soyundan el-MEVLÂ et-TAKÎ MUHAMMED'den, (7-a) o da İMAM EŞ-ŞATIBÎ'den, MUHAMMED B. HÜZEYL'den, SÜLEYMAN'dan, yedi dolunay mesabesindeki yedi kıraat

(kıraat-ı seb'a) senediyle (rivayette bulunan) el-HAFİZ EBÛ AMR ed-DÂNÎ'den almıştır.

İbnü'l-Cezerî, et-TAHBÎR adlı eserinde ASİM kıraatinin isnadını (zikredip) sonra da şunu söylemiştir: HAFS rivayetine gelince, Kıraat ilminin üstatlarından (el-mukrî) EBÛ'L-HASAN TAHİR B. ĞALBÛN bize rivayet etti ve dedi ki, bunu bize Basra'nın kıraat üstadı EBÛ'L-HASAN ALİ B. MUHAMMED B. SALİH el-HAŞİMÎ ed-DARİR haber verdi ve dedi ki, bize EBÛ'L-ABBAS AHMED B. SEHL el-EŞNÂNÎ rivayet etti ve bana dedi ki, "ben EBÛ MUHAMMED UBEYD B. SABBAH'tan kıraat aldım" (7-b) o da bana dedi ki, "ben HAFS'tan kıraat aldım" ve o da bana dedi ki, "ben ASİM'dan kıraat aldım".

EEBÛ AMR ed-DÂNÎ dedi ki: "Ben Kur'ân'a dair bütün ilimleri üstadımız EBÛ'L-HASEN'den aldım." O (Ebü'l-Hasen) de bana dedi ki: "ben kıraat ilmini el-EŞNÂNÎ'den, Eşnânî UBEYD'den, Ubeyd HAFS'dan, Hafs ASİM'dan aldı. Tabî'nden olan İmam ASİM'in tam ismi: ASİM B. EBÎ'N-NECÛD, künyesi ise EBU BEKR'dir. O (İmam Asım) da EBÛ ABDİLLAH İBN HUBEYB ES-SÛLEMÎ ve ZİRR B. HUBEYŞ EL-ESEDÎ'den, (es-Sülemî ve Zirr) ise Hz. OSMAN, Hz. ALİ, Hz. İbn MESÛ'D, Hz. ÜBEYY B. KA'B VE ZEYD B. SABİT'ten aldılar. Allah cümlesinden razı olsun. (Bu sahabeler de ana kaynak olan) NEBİYY-İ EKREM (SAV)'den aldılar. (8-a) O (Nebiy-i Ekrem de bu Kur'an'ı vahiy yoluyla) CEBRÂİL (AS)'dan, o da LEVH-İ MAHFÛZ'dan almış, Levh-i Mahfûza'da RABBÛ'L-ALEMÎN'den intikal etmiştir.

İlim ehli kendisine ulaşan bu büyük nimetin, bu erişilmez hazinenin kıymetini bilsin ve sevap kazanmak ümidiyle Allah'ın Kitabını öğretsin. İlim tahsili için kendisine gelenlere kol kanat gersin. Allah'ın kendisine bahşettiği bilgileri vermekten geri durmasın ve bilgisini ziyadeleştirmekten de geri kalmasın. Nitekim Allah-u Teâlâ kullarının efendisine şöyle emretmişti: "Habibim de ki: "ey Rabbim ilmimi artır."¹⁵ Zira ilim kişinin hilmini ve ahlakî güzelliklerini artırır.

Benim talebeme nasihatim, asırlar boyu bu ilmi, silsile-i meratible rivayet eden üstatlarımın vasiyetinden ibaret olacaktır ki, (8-b) o da şudur: Gizli ve açık (her durum ve halde) takva üzere olmasıdır. Rivayetle-

¹⁵ Tâhâ, 20/114.

rinde araştırmacı (ve seçici) olmasıdır. Dolayısıyla yanlış kaynak kabul etmemeyi, unuttuğu veya ulaşamadığı bilgileri kafasından uydurup da hevâ ve hevesine uymamasını kendisine iyice tenbih ederim. Zira Allah onun bütün hallerini murakabe etmektedir. Kur'an'ın, onu aleyhinde değil de lehinde şahidi¹⁶ olmasını diliyor, yalnızlık hallerinde ve başkalarının yanında ona kendime, anneme –babama ve (benden dua talep etmek suretiyle) bana sığınan kardeşlerime dualar ediyorum. Çünkü başta ben buna muhtacım hatta bunun daha ötesine de muhtacım. Daha ileri dereceleri elde etmeye muhtacım. Bu duaların kabulünü ve kabule mazhar kılan ameller nasip etmesini Allah'tan niyaz ederim. Bizleri hata ve sürçmelerden beri kılmasını dilerim.

Bir işin başında ve sonunda, gizli ve aşikâr her an Allah'a hamd ü senalar olsun. Selat ü selam, efendimiz Muhammed (s.a.v) ve ashabının bil cümlesine olsun. Hamd, alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.

İş bu icazet, Şafî mezhebine mensup Şâzeli tarikatına bağlı aşağıda mühür ve ismi bulunan Ezher-i şerif ulemasından Kur'an-ı mecîdin hizmetkârı Muhammed Beyyûmî el-Minyâvi tarafından kıymetli evladı (talebesi) Hanefi mezhebine mensup, âlim, Aziziyeli şeyh Abdulhamid Rüşdi efendiye Şâtibiye yolu ile gelen Âsım kıraatının Hafs rivayeti üzere ahzeyelediğini belgelemek için verilmiştir.

Bin üç yüz on bir yılı, mübarek Ramazan ayının yirmi dokuzu, Perşembe günü

(MÜHÜR)

Bu icâzetnâmede:

1- Besmele, hamdele ve salvele zikredilmiş, kıraat dalında bir icâzet olduğu için silsilede Allah-u Teâlâ Cebrâîl (as) ve Levh-i mahfuz isimlerine de yer verilmiştir.

2- İcâzette konuşan kişi icâzeti veren Muhammed Beyyûmî'dir. İcâzeti veren hoca talebesine bu ilmi kendisinin öğrendiği usulde öğretti-

¹⁶ وعن أبي مالك الحارث بن عاصم الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الطهور شرط الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملأ ما بين السموات والأرض والصلوة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك أو عليك كل الناس يغدوا، فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها (رواه مسلم)

ğini, talebesinin tam adını, künyesini, mensup olduğu ailesini ve memleketini zikrederek, onun (Abdülhamit Rüştü'nün) kendisinden bu icâzeti istediğini, kendisinin de ona, Şaâtıbiyye tarîki ile Asım Kıraâtı Hafs rivâyeti dahilinde, onu bizzat dinledikten (imtihan etmek) ve yeterli olduğuna kanaat getirdikten sonra bu icâzeti kendisine verdiğini vurgulamıştır.

3- İcâzeti veren tarafından usulüne uygun olarak İmam Şâtıbî'nin naklettiği, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan rivâyet senedi zincirine, Abdülhamit Rüştü de eklenerek geriye doğru üstatlarının isimleri Hz. Peygamber'e kadar zikredilmiştir.

4- İcâzetin son kısmında Kıraât ilmini öğrenenlerin bu ilmi öğretmeleri, bu ilmi elde etmek isteyenlere yardımcı olunup onlara kol kanat gerilmesi gerektiği hatırlatılarak bir taraftan ahlakî öğütler verilmiş bir taraftan da tevazu ile öğrencinin hocasını unutmadan hayır dua ile anması istenmiştir.

5- İcâzetin son kısmında sâlevât cümlesi tekrarlanmış, icâzet veren hoca kendisini isimi, künyesi, mezhebi ve meşrebiyle ve icâzet verdiği talebesini de aynı şekilde zikretmiş, sonuna tarih düşmek suretiyle imzalayıp mühürlemiştir.

SÜNNET/HADİS İLMİ ALANINDAKİ İCAZETİ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يسر اسباب السعادة لمن اراد الخير له وحف با للطف من شاء من عباده ولما قصد الخير والارشاد اهله فاهتدى لنا هج الفلاح ورفعت له الوية القبول والنجاح والصلاة والسلام علي سيدنا محمد سند كافة الفضائل وعلى اله واصحابه المجازين من جنابه الا شرف بما سعدت باتباعه الاواخر والاوائل اما بعد فلما كان جامعا الازهر والمحل المبارك الانور جامعا عادت عوائده على الوجود ومطلعا لانوار الهداية والسعود ودولة العلم لم تزل فيه في علو لم ترح بعماه بتشبيد ونمو رحلت اليه فضلاء الدهر وعولت على فضل أئمة علماء كل عصر وصرفت الى قبلة فضله وجوه الاقطار وصار لاهل العلم والتحقيق مطمح الانكار لما ان الفضل علا فيه مناره والتحقيق يقيدت فيه ربوعه ودياره حيث محققوه بمكانة لا يطمع في وصولها ومنقبة قام الاجماع على تفضيلها وجلالته تشيبت عظماء العلماء بازيا لها ومثانة دخلت فضلاء ان طال تحت ظلها ورسوخ قدم في العلم والتقوى اي رسوخ وشموخ قدر في طباق المعارف والدراية اي شموخ فلحظة الوقوف تحت انظار افادتهم هي الفرصة من الدهر والاكسير من ساعات الحياة والعمر لما هم في تقرير العلوم من الافادة الكافية وغزير الدلائل من الملاحظ العالية الوافية والاشارات البعيد مرماها والمدارك الجسيم معناها فللهذا سحبت مصرنا زيل الفخر على عامة الامصار حيث

كانت ماخذ فضل الكون ومطلع جميع الانوار وكان ممن هاجر لمصرنا وعكف على افتتاف ثمرات الفنون العلمية من رياض دروس ازهرنا وحضر كتب المختصرة والمطولة حتى بلغ مراده واستكملة العالم الفاضل والاديب الكامل احد بماء الدهر وافاضل هذا العصر ولدنا وقرّة اعيننا المرتوى من بحر المعارف الاستاذ الفاضل والسيد المهام الكامل الشيخ عبد الحميد رشدى ابن ... الشنبى الجركسى العزى ولما حنت له الاوطان وطلب الاهل والايحوان لىّ وحن للقاء والاقتراب بعد ان ركب في مدته الطويلة جياذ فكر لا تسبق واستعمل في تحصيله عوالى همم لاتلحق حتى ادرك في الفضائل غاية وقفت عندها انظار المخلصين و دقة في المعارف جارى فيها كبار المحققين استجازنا في العلوم الازهرية و مروياتنا السنية السنية فاجبناه وبذلك كله اجزناه رواية ودراية اجازة عامة في التدريس والفتوى ونوصيه بتقوى الله في السر والنجوى اجرى الله علي يده نفع العباد ورفع كلمه الحق و السداد نرجو منه ان لا ينسا نا من صالح الدعوات في اماكن الاجابات

الفقير اليه تعالى	الفقير اليه تعالى	الممد لله سبحانه	الفقير اليه تعالى
محمد المغربي الحنفى با الازهر	جد عمر السيد	احمد حسن لولاج	محمد ابو الفضل
الحنفى با الازهر	الجزري المالكي لاهر	اليابى بالازهر	الوراع الحيزي الازهر
Mühür	Mühür	Mühür	Mühür
الفقير اليه تعالى	محمد النجدى الشرقاوى الشافعى	محمد حسين المهرأوى بالازهر	الفقير اليه تعالى
محمد طه المالكي الازهرى	امام الازهر		Mühür
	Mühür	عبد الرحمن السوسى الحنفى بالازهر	
		Mühür	
الفقير اليه تعالى		الفقير اليه تعالى سبحانه	
حسين الرجب		احمد احمد الله حفظه	
خطيب الازهر		مفتى الاوقاف المصرية	

İCÂZET-2-

BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

Kullarından dilediğini lütfuyla çepeçevre kuşatan, hakkında hayır murad ettiği kimseye mutluluk sebeplerini kolaylaştıran, layık olanları hayır ve irşada yönlendiren Allah'a hamdolsun. Zira kurtuluşa giden yollara yönlendiren, başarı ve kabul sanacaklarını dalgalandırıp yükselten O'dur.

Allah'ın lutf u inayeti, bütün erdemlerin dayanağı olan peygamber efendimin Muhammed (S)'e, onun mübarek çevresinde yetişip kurtuluşa eren âline, ashabına, gelmiş geçmiş bütün bahtiyar kullarına olsun.

Şu hususu ifade edelim ki, Ezher üniversitemiz ve aydınlık çevresi kuruluşundan itibaren eğitim-öğretime yönelik işlevini hidayet nuruna ve mutluluk bilincine bağlı kalarak sürdürmektedir. İlim nimeti yüksek seviyesiyle devam etmekte, şer-i şerif sağlam sütunları üzerinde uğruna can veren âlimler öncülüğünde gelişmekte ve kuvvet bulmaktadır. Onun bu yüksek seviyesi her asırdaki imamların gayretiyle mümkün olmuş ve İslam beldelerinin gözü onun erdemli yönüne çevrilmiştir. Öyle ki, burası ilim adamları ve araştırmacıların arzu ettikleri mekân haline gelmiştir. Çünkü fazilet ışıkları burada parlamakta, aradığını elde etmek için gerekli olan cehdin menzil ve makâmâtı burada bulunmaktadır. Zira burada tahsil görenlerin ulaştığı makam, kimsenin ulaşmak için göz dikemeyeceği yükseklikte, elde ettiği meziyet, çabalar harcanacak kıymette, sağladığı yükseklik, ilim adamlarının sıraya girdiği büyüklükte, verdiği güç ve otorite, yiğitlerin gölgesine sığındığı büyüklükte, ilim ve takvadaki sağlamlığı tam bilgi ve beceri alanlarındaki dirayeti mükemmel hale gelir.

-Burada öğrenim görenlerin değerlendirmelerine bakıldığında, bu öğrenim fırsatının bu çağdaki önemi ile hayata ve ömre bahtiyarlık veren bir iksir olduğu anlaşılacaktır. Çünkü buranın mezunları, yeterli seviyedeki düşüncelere ait tartışmalarda engin bir delil ağı ile anlaşılması zor işaretleri ve manası ağır ifade ve önermeleri kavrayabilmektedir. Bu nedendir ki, Mısır beldemiz, diğer beldelerin övünç kaynağı olmuştur. Çünkü burası, evrenin ilim merkezi ve bütün aydınlıkların doğduğu yerdir.

-İşte Mısırımıza gelip de Ezher’imizde verilen ders halkalarının meyvelerini dermek üzere ikamet eden, muhtasar veya uzun süre okutulan kitapların tahsilinde hazır bulunan, muradına eren ve ilmini tamamlayanlardan biri de, bu asrın övündüklerinden birisi olan, *âlim, fazıl zeki evladımız ve göz nurumuz, ilim deryasından kana kana içen değerli âlim, muhterem beyefendi, AZİZİYE’nin ÇERKEZ (asıllı) ŞENİBEY (Eskiyassıpınar) köyünden ŞEYH ABDÜLHAMİD RÜŞDİ’* dir.

-Tahsili sırasında bütün meşakatlere göğüs gerip eşsiz bir ciddiyetle kendisine erdem kapısı açan uzun bir ilim yolculuğunun ardından vatan özlemi ile kardeş ve ailesinin talebine “EVET” diye cevap verince ve de muhakkik bilginlerin gözünü dolduran ilim seviyesinin gözlem-

lendiği bir dönemde bizden EZHER İLİMLERİ ve SÜNNET-İ SENİYYENİN RİVAYETİ'ne ehil olduğuna dair icazet istedi. Biz onun istediğinin tamamını olumlu karşıladık ve kendisine RİVAYET, DİRAYET hususunda ders ve fetva vermeye yetkili olduğuna dair İCAZET takdim ettik.

Kendisine, gizli ve âleni Allah'tan korkmasını ve takva üzere yaşamasını tavsiye ederiz. Allah Teâlâ Hazretlerinin bu kulu vasıtasıyla kullarına fayda vermesini, doğruluk ve hak kelimeyi yüceltmesini umarız. Bize duaların müstecâb olduğu anlarda ve yerlerde hayır duasını eksik etmemesini arzu ederiz.

El-Fakir İleyhi Teâlâ Muhammed Ebu'l- Fadl el-Vera' el-Hîzî el-Ezheri

Mühür.

El-mümid Allahu Sübhanehu an Ahmed Hasan Levlac es-Sami' bi'l ertakır an ğayrihi

Mühür.

El-Fakir İleyhi Teâlâ Haddün Kebir es-Seyyid el-ceziri el-Maliki el-Ezheri

Mühür.

El-Fakir İleyhi Teâlâ Muhammed el-Mağribi el-Hanefi bi'l Ezher

Mühür.

El-Fakir İleyhi Teâlâ Muhammed Hasen el-Mihravi bi'l- Ezher

Mühür.

Muhammed en-Necdî en-Nezkavi eş-Şafîî İmamı'l Ezher

Mühür.

El-Fakir İleyhi Teâlâ Muhammed Taha el-Maliki el-Ezheri

Mühür.

Abdurrahman es-Susi el-Hanefi bi'l Ezher Afallahu anhu

Mühür.

El-Fakir İleyhi Sübhanehu Ahmed Ahmedullaha Hafizahu Müfti'l-Evkaf el-Mısıryye

Mühür.

El-Fakir İleyhi Teâlâ Mansur Hakkı Müft'i Kanâi Aziziye

Mühür.

El-Fakir İleyhi Teâlâ Hüseyin Recep en-Nesimar Vahid müderrisin
eş-Şafiiyye

Mühür.

SONUÇ

Dünden bugüne aktarılan Kültür mirasımızın en önemli belgelerinden birisi de icazetnamelerdir. İcazetnameler bir taraftan eğitim tarihimizin geçmişine ışık tutarken, diğer taraftan da icazetname sahiplerinin o alandaki donanımlarını yansıtmaktadırlar. Tarihimizde uzunca bir geçmişi olan Kıraat İlmî'nde icazetnamelerin de bu anlamda önemli bir yere sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

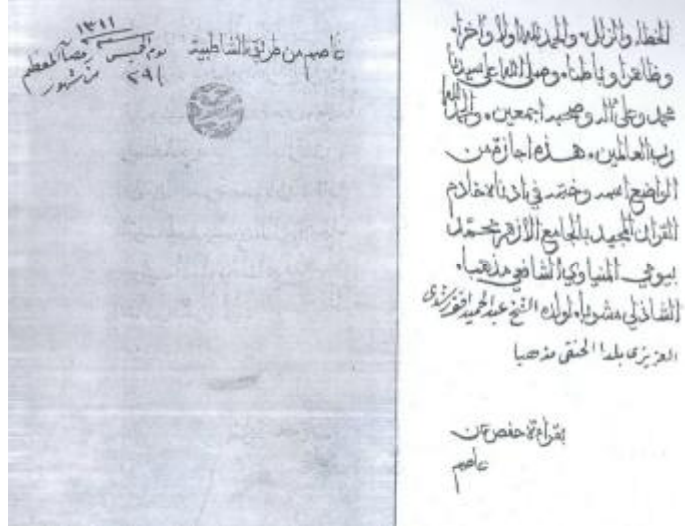
Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kur'an'ı başından sonuna kadar ezberleyenlere (Hafızlara) verilen "Hafızlık belgesi" bir anlamda ülkemizde okunan Âsım kıraâti-Hafs rivâyetiyle Kur'an'ın başından sonuna kadar ezberlendiğini belgelese de, bu belgeye sahip olanların ilmî anlamda Hafs rivayetinin bütün inceliklerini ve diğer râvi ile olan rivayet farklarını tam olarak bildikleri anlamına gelmemektedir. Bu icazetname örneğinden anlaşılıyor ki, Hafs rivayetinin kıraat ilmi disiplini içerisinde okunarak elde edilmesi için -icaznâmede de vurgulandığı gibi- Kur'an bilgisinin, isnad bilgisinin, rivayetin ve rivayet tekniklerinin öğrenilmesi ve öğretilmesi, hafızlık belgeleri verilirken de icazet geleneğindeki titizlikten yararlanılarak bu hususların göz önünde bulundurulması, yeni yetişen hafızlarımızın ve ilim adamlarımızın daha donanımlı olmalarına katkı sağlayacaktır.

**EK: Tercümesi yapılan icazetnâmelerden kıraat ilmi icazetnamesi-
nin ilk ve son sayfası ve diğer icazetin tamamının örnekleri**



1. resim

2. resim



3. resim



4. resim

MÜELLİFİ BİLİNMEYEN BİR KERBELÂ MERSİYESİ

Fâti̇h Ramazân SÜER *

ÖZET

Mersiye; Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında özellikle ölenin veya kaybedilen değerlerin ardından onu öven ve kaybının üzüntüsünü terennüm eden şiirlerin genel adıdır. Bu genel ad zamanla özelleşip "Kerbela Mersiyesi" şeklini almış ve Kerbelâ Olayı'nı dile getirir olmuştur. Kerbelâ mersiyesi sayesinde tarih sayfalarında yer alan bu vahim olay, edebiyatımızda da yer bulmuştur. Bu çalışmada, Hz. Hasan'a ve Hz. Hüseyin'e isim verilme hâdisesini ve bu iki Peygamber torununun şehadet şerbetini içme hâdisesini anlatan, müellifi bilinmeyen bir manzume ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Mersiye, Kerbelâ.

A KARBALA DIRGE WHICH AUTHOR UNKNOWN

ABSTRACT

Dirge is; a general name of poem which sings pleasantly after especially a decedent or a valuable thing, to express sadness of them or to commend them in Arab, Persian and Turkish literature. The general name acquires a character of its own with time and become "Karbala Dirge" and tells the event of Karbala. The grave event, which take a place in the paper of history, find a place in our literature too. In this research, investigated a poem which its author is unknown and tells the case of giving name to Hasan highness and Hüseyin highness and the two grandsons of the prophet death case.

Key Words : Hasan, Hüseyin, Dirge, Karbala.

İslâm târihinin önemli olaylarından biri olan Kerbelâ hâdisesi, olayın meydana geldiği tarihten günümüze kadar Müslümanları mezhep, meşrep ayırt etmeksizin eleme gark eden vahim bir olaydır. Bu vahim olay, sadece İslâm tarihini değil tüm insanlık tarihini derinden sarsan bir husûsiyete hâizdir. Peygamber torununun hunharca şehit edilişi, vuku bulduğundan itibaren edebiyatta, tarihte ve din bilimlerinde değinilen müşterek bir konudur. Her şeyden önce tarihî bir vaka olan Kerbelâ hâdisesi

* C.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Türk, Arap ve Fars edebiyatlarında çokça ele alınmış ve alınmakta olan bir muhtevadır. Ele alınıştaki çokluk, ortaya konulan eser sayılarından anlaşılmalıdır, ki bu bağlamda İran edebiyatında Kerbelâ ile ilgili yazılmış 184, Arap edebiyatında 96, Türk edebiyatında 139 ve Batı'da 32 adet eser çalışması vardır¹.

Bu muhtevanın sıkça işlenmesi Müslüman milletlerin edebiyatlarında “Kerbelâ mersiyeleri, muharremiyeler, maktel-i Hüseyin”ler gibi türlerin ortaya çıkmasında etken olmuştur. Yazımızın başlangıcında konumuzu ilgilendiren bu edebî türler hakkında kısa bilgiler vermekte fayda görüyoruz.

Konu ölüm olunca şüphesiz akla ilk gelen türler, maktel ve mersiye'dir. Sözlükte “*öldürmek*” anlamındaki “*katl*” kökünden türeyen maktel “Birinin öldürüldüğü yer veya öldürülme zamanı; vahşice öldürme; ölümlere sebep olan büyük savaş” demektir. Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâmiyet’le ilgili mücadeleler, hilâfet meselesinden kaynaklanan öldürmeler “Ahbâr, tarih, ensâb” kitaplarında genellikle maktel kelimesiyle karşılanmış ve ayrı bölümler halinde kaleme alınmıştır².

Ölüm muhtevalı bir diğer tür olan mersiye; Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında özellikle ölenin veya kaybedilen değerlerin ardından onu öven ve kaybının üzüntüsünü terennüm eden şiirlerin genel adıdır. Geleneğe göre mersiyelerde ölenin cömertlik, konukseverlik, güçsüzlere koruma, cesaret ve kahramanlık gibi meziyetleri; ilmi ve irfânı yanında dünyâ hayatının fâniliği anlatılır, geride kalanlar sabra dâvet edilir ve konu hikmetli sözlerle desteklenir. Konularına göre farklı özellikler gösteren mersiyeleri; destanî, dinî, tasavvufî, felsefî ve sosyal konulu örnekler şeklinde gruplandırmak mümkündür. Bunların içerisinde yazımızı ilgilendiren grup dinî mersiyelerdir. Dinî mersiyelerin başında Kerbelâ imamlarının öldürülmesi ve Mâsûm-ı Çehâr-deh’in seyahatleri vesilesiyle yazılan şiirler gelmektedir. Bu konuda ilk eserlerden biri VI. (XII.) yy.ın ilk yarısında Kavâmî-i Râzî tarafından ortaya konulmuştur³.

Kerbelâ mersiyeleri, Hz. Hüseyin’in şehâdetini anlatan makteller, zamanla bestelenmeye de başlanmıştır ki bestelenen bu şiirlere de

¹ Ali Aksu, “Kerbela Literatürü”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, Editör Doç.Dr. Âlim Yıldız, Sivas 2010, C. I, s. 341-376.

² Şeyma Güngör, “Maktel”, *DİA*, Ankara 2003, C. 27, s. 455.

³ M. Faruk Toprak, “Mersiye”, *DİA*, Ankara 2004, C. 29, s. 215-217.

“Muharremiye” denilmiştir⁴. Böylelikle edebiyatımızda yeni bir tür doğmuştur.

İbn-i Âsakir'den rivayetle “Ehl-i Beyt'i seveni Hak Teâlâ sever, (onlara) buğz edene de buğz eder” hadis-i şerifi şîârınca Müslüman kâlemler, zamanla Ehl-i Beyt'e olan sevgilerini daha da pekiştirmek için adına daha sonralar “Maktel-i Hüseyin” denilen eserler ortaya koymuştur. Maktel-i Hüseyinler; Hz. Hüseyin'in ve yakınlarının Kerbelâ'da şehit edilmişlerini anlatan eserlerin genel adıdır. Bu konuda ilk eser “*Maktelü'l-Hüseyin*” adıyla Câbir el-Cu'fî (ö.128/ 746) tarafından kaleme alınmışsa da günümüze ulaşan ilk metin Ebû Mihnef'in (ö.157/ 774) “*Maktelü'l-Hüseyin*”idir⁵.

Hazret-i Hasan'a ve Hüseyin'e isim konulması, edebiyatımızda değinilen önemli konulardandır. Peygamber torunlarının isimlerinin, Cebrail (a.s.) aracılığıyla Allah tarafından konulması bu konuyu önemli kılan nedendir. Hz. Hasan'a ve Hüseyin'e isim verilme hâdisesi şöyle anlatılmaktadır: “Şehîd lâkabıyla meşhûr ve ‘Seyyidü's-Sühedâ’ ünvanıyla bütün dinî ve edebî metinlerde kendisine kudsiyet atfedilen Hz. Muhammed'in sevgili torunu Hz. Hüseyin'in isminin Cebrail vâsıtasıyla Allah tarafından gönderildiği birçok kaynakda geçmektedir. Bu konuda Hz. Ali şöyle demektedir: “Ben harbi, darbı sever bir adamdım. Hasan doğduğu zaman ona ‘Harb’ ismini koymuştum. Resûlullâh Aleyhisselâm geldi. “Gösteriniz oğlumu bana, ne isim koydunuz ona?” diye buyurdu. “Harb ismini koydum.” dedim. “Hayır, o Hasan'dır.” buyurdu. Hüseyin doğduğu zaman da ona ‘Harb’ ismini koymuştum. Resûlullâh Aleyhisselâm geldi. “Gösteriniz oğlumu bana, ne isim koydunuz ona?” diye buyurdu. “Harb ismini koydum.” dedim. “Hayır, o Hüseyin'dir.” buyurdu. Üçüncü oğlan doğduğu zaman yine ona ‘Harb’ ismini koymuştum. Resûlullâh Aleyhisselâm geldi. “Gösteriniz oğlumu bana, ne isim koydunuz ona?” diye buyurdu. “Harb ismini koydum.” dedim. “Hayır, o Muhassin'dir.” buyurdu. Sonra da ben bunlara “Hârûn

⁴ Ayrıntı için bkz. Mustafa Uzun, “Muharremiye”, *DİA*, İstanbul 2006, C.31, s. 8-9.

⁵ Şeyma Güngör, “Maktel-i Hüseyin”, *DİA*, Ankara 2003, C.27, s. 456-457.

(a.s.)'un oğulları 'Şebber, Şebbir, Müşebbir'in isimlerini koydum." buyurdu.⁶

Hız. Hasan'a isim konulması konusunda edebiyatımızda Maktel-i Hüseyin denilince akla ilk gelen eser olan Fuzûlî'nin "*Hadikatü's-Süeda*" (Ermişlerin Bahçesi) adlı eserinde "Hazret-i İmam Hasan'ın Belâ Meclisinde Bekâ Şerbetini Nasıl İçtiğinin Beyânı" adlı kısımda şunlar yazılıdır: Rıdviye sahifelerinde yazılıdır ki Amis kızı Esmâ şunu anlatmıştır: "İmam Hasan doğduğu zamanda ben (onun) ebesi idim. O saadet kubbesinin güneşi ismet göklerinde parıldadığı zaman o velilik günlüğünün fidanı, iffet bahçesinde büyüyüp varlık fezasında vücuda gelince bu müjdeyi Hazret-i Resûl duydu. Fâtıma'nın evine saadetli gölgesini salıp şehzâdenin yanına getirilmesini emretti. Ben İmam Hasan'ı kehribar renginde bir hırkaya sardım. Huzura getirdim. Hazret-i Resûl tatlı bir yüzle "Ey Esmâ, sana bir çok kere demedim mi ki benim evladımı sarı hırkaya sarma." diye buyurdu. Ben de fermanı üzerine Hasan'ı kâfur renginde bir hırkaya sardım, mübârek eline verdim. Hazret-i Resûl çocuğun kulağına ezan okuyup Hazret-i Ali'ye sordu: "Bu çocuğun adını ne koydun?" Hz. Ali: "Yâ Resûlullah evladına isim koymakta senin önüne geçemezdim; fakat hatırıma gelen şu idi ki iznin olursa 'Harp' adını koyayım, veya 'Hamza' diyeyim." Hazret-i Muhammed buyurdu ki: "Hüdâ'nın hükmü her şeyden önce gelir." Bunu söylerken Cebrail gökten inip dedi ki: "Yâ Resûlullah ulu Tanrı selâm eder. Buyurur ki Ali sana Mûsâ'ya Hârûn'un yakın olduğu mertebede yakındır. Onun oğluna Hârûn'un oğlunun adını koy." Hz. Muhammed sordu: "Onun ismi nedir?" Cebrail cevap verdi : "Şepper'dir ve Şepper Süryani dilinde Hasan demektir." Böylece Hazret-i Ali'nin çocuğunun adını Hasan koydular⁷.

Bu söylediklerimizle beraber Peygamber torunlarına isim verilme hâdisesi hakkında iki müstakil eser dahi yazılmıştır. Bu eserden biri İsmail Hakkı'nın "*Risâle-i Hüseyniyye*" adlı eseri bir diğeri de Niyazi Mısrî'nin "*Risâle-i Hüseyinî-i Mısrî*" adlı eseridir⁸.

⁶ Mehmet Arslan, "İsmail Hakkı'nın Hüseyin İsmi'nin Fazileti ve Özellikleriyle İlgili Eseri: Risâle-i Hüseyniyye", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*, Editör Doç.Dr. Âlim Yıldız, Sivas 2010, C. II, s. 69-94.

⁷ Fuzûlî, *Hadikatü's Süeda*, Sadeleştiren M. Faruk Gürtunca, Huzur Yayınevi, İstanbul 2003, s. 233.

⁸ Mehmet Arslan, a.g.m., s. 72-74.

Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin'in ağabeyi, Hz. Hasan'ın zehirlenerek şehit edilmesi edebiyatımızda değinilen konulardandır. Gerek üzerinde çalıştığımız metinde gerekse de Fuzûlî'nin *Hadikatü's Süeda* adlı eserinde Hz. Hasan'ın karısı tarafından şehit edildiği yazmaktadır. *Hadikatü's Süeda*'da Hz. Hasan'ın birkaç kere zehirlendiği; ama bunlardan dua ile şifa bulduğu ve son olarak Hz. Hasan'ın karısı Câde'nin elmas parçalarını Hz. Hasan'ın yanı başında duran testiye attığı, Hz. Hasan'ın testideki suyu içince ciğerinin yetmiş parça olup boğazından döküldüğü ve şehâdet şerbetini içtiği yazmaktadır⁹. Bunun gibi Hz. Hasan'ın karısı tarafından zehirlendiğini yazan başka kaynaklar¹⁰ olduğu gibi onun karısı tarafından değil de Muaviye ve Yezid tarafından zehirlendiğini söyleyenler de vardır¹¹. Kaynakların Hz. Hasan'ın Muaviye tarafından zehirlendiğini söylemesi, şüphesiz müelliflerin Muaviye'ye buğz ettiklerinin açıkça bir göstergesidir.

Üzerinde çalıştığımız metin, Süleymâniye Kütüphanesi, H.Şemsi F.Günören bölümü numara 35'te kayıtlı ve müellifi bilinmeyen bir mecmuanın 110b-121b varakları arasındadır. Bu mecmuada yukarıda bahsettiğimiz konularla ilgili "Hazret-i Ali'nin Oğullarına Hasan ve Hüseyin Dediklerinin Sebebini Beyân Eder", "Hazret-i Hasan'ın Ağuyla Öldüğünü Beyân Eder" ve "Hazret-i Hüseyin'in Kerbelâ'da Şehit Olduğunu Beyân Eder" olmak üzere üç başlık bulunmaktadır. Mesnevî nazım şekliyle yazılan metnin tamamı 287 beyittir. Başlıkların sırasından da anlaşılacağı üzere metin, "Hazret-i Ali'nin Oğullarına Hasan ve Hüseyin Dediklerinin Sebebini Beyân Eder" başlığı altında kalleşçe şehit edilen Hz. Hasan'ın ve yürekleri burkan o vahim olayın kahramanı Hz. Hüseyin'in dünyâya gelişlerini ve adlarının konulmasını anlatarak başlar. Bu bölüm 41 beyittir. Metin,

Pes ol vakt kim Hasan dünyâya geldi
Bu âlemler kamu şâd oldı güldi

⁹ Fuzûlî, a.g.e., s. 245.

¹⁰ Ayrıntı için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hasan", *DİA*, İstanbul 1997, C. 16, s. 282-286.

M.Necatî Bursalı, *Peygamber Çiçekleri Hz. Hasan ve Hüseyin*, Cümle Yayınları, İstanbul 1978, s.131-132.

¹¹ Ayrıntı için bkz. Yrd.Doç.Dr.Hüseyin Algül, "Hz.Hasan Devri", *İslâm Tarihi Ansiklopedisi*, Gonca Yayınevi, İstanbul 1986, C.II, s.551-558.

beyitiyle Hz. Hasan'ın doğumuyla başlar. Hz. Hasan doğduğu zaman Cebrail (a.s.) Allah'ın Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'e, Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ'ya olan yakınlığı derecede yakın olduğu haberiyle gelir. Bu yakınlıktan ötürü Allah, Peygamberin torununa Arapça karşılığı "Hasan" olan, Hz. Hârûn'un büyük oğlunun adı, "Şebber" isminin konulması ister. Hz. Muhammed de Allah'ın bu isteği üzerine torununa bu ismi verir. Daha sonra Hz. Hüseyin dünyâya gelince aynı durum yaşanır. Bu sefer Allah, yeni doğan torununa, Arapça karşılığı "Hüseyin" olan, Hz. Hârûn'un küçük oğlunun adı "Şebbir" in isminin konulmasını ister ve Peygamberimiz bu ismi koyar.

Hz. Muhammed, üç dört yaşına gelen torunlarıyla oynarken Hz. Hasan'ı ağzından, Hz. Hüseyin'i de boğazından öper. Daha önceleri Hz. Hasan'ın ve Hüseyin'in isimlerini koymak için gelen Cebrail (a.s.) bu sefer Peygamber'e torunlarının şehit edilecekleri haberi ile gelir. Dedelerinin torunlarını sevip, öpmesi üzerine Allah, Cebrail (a.s.) vasıtasıyla Efendimize kara, sarı ve kızıl renkli üç elbise gönderir. Yaratan, bu elbiselerin kara olanı Peygamber Efendimizin, sarı olanı Hz. Hasan'ın ve kızıl olanı da Hz. Hüseyin'in giymesini söyler. Elbiselerin renklerinden anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed'in yas tutacağı, Hz. Hasan'ın zehirleneceği ve Hz. Hüseyin'in kanının akıtılacağı tahmin edilmektedir. Ayrıca şu beyitler:

Anun kim öpdün ağzından ben anı
Ağu içirem uçup gide cânı

Dahi anın öpdün boğazından
Benim hükmüm budur dinlegil andan

Kafasından boğazlatdıram anı
Ki atşân olup uça tatlu cânı (35-37. Beyitler)

cennet seyyitlerinin şehâdet şerbetini nasıl içeceğini alenen bildirmektedir. Ayrıca bu ifadelerle dinî metinlerde¹² bahsedilen Peygamber torunla-

¹² Ayrıntı için bkz. Abdullah Kahraman, "Hz. Hüseyin'in Öldürüleceğini Bildiren Rivâyetler Açısından Hadis Kaynaklarında Kerbela Olayı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Din Bilimleri)*, Editör Doç.Dr. Âlim Yıldız, Sivas 2010, C.III, s. 23-58.

rının şehit olacakları haberinin önceden Peygamber'e bildirilmesini edebî metinlerde de görmüş oluyoruz.

Hız. Hasan'a ve Hüseyin'e isimleri konulduktan ve şehit olacakları bildirildikten sonra metinde "Hazret-i Hasan'ın Ağuyla Öldüğünü Beyân Eder" başlığı ile ikinci bölüme geçilir. Bu bölüm 64 beyittir. Hız. Ali'nin vefatıyla Hız. Hasan'ın halife olması Emevi halifesi Muâviye'yi, rahatsız etmiştir. Muâviye, Hız. Hasan'a halifelikten vazgeçmesi halinde kızını vereceğini ve teklifini kabul etmezse kendisiyle savaşaacağını söyler. Fitnenin artarak savaşın çıkmaması için Hız. Hasan çaresizce Muâviye'nin bu teklifini kabul eder ve kızıyla evlenir. Buna rağmen Muâviye, yine de fitnessinden vazgeçmeyerek halifelik elinden gideceği korkusuyla kızını vasıtasıyla Hız. Hasan'ı zehirleterek şehit ettirir. Bu olay üzerine bölümde

Birâder hiç bulardan hayır gelmez
Bulardan inan ömüründe gülmez

Bularun kimseye yokdur vefâsı
Ve illâ zevcine çokdur cefâsı (73-74. Beyitler)

Bu fâni dünyânun budurur hâli
Sürer halkı vü kalur kendi hâli

Yüze gülicidür aldanma zinhâr
Fenâ dünyâyâ mağrûr olma ey yâr (99-100. Beyitler)

beyitleriyle Hız. Hasan'ın karısı üzerinden kadınların vefasızlığından, sözlerine itimat edilmemesi gerektiğinden ve Hız. Hasan'ın ölümüyle de dünyânın fâniliğinden bahsedilir.

Metnin en uzun bölümü 182 beyitle "Hazret-i Hüseyin'in Kerbelâ'da Şehîd Olduğunu Beyân Eder" başlığı altında olan son bölümdür. Hız. Hasan'ın ölümüyle Hız. Hüseyin, Muâviye'nin ölümüyle de Yezid halife olmuştur. Yezid de babası Muâviye gibi saltanatını güçlendirme peşindedir. Bu amaçla Hız. Hüseyin'e oğlu Utbe ile haber göndererek kendisine tâbi olması halinde huzura kavuşacağını söyler. Hız. Hüseyin de Utbe'ye Hız. Hasan'ı aldattıkları

gibi kendisini de aldatacaklarını söylerek Yezid'e tâbi olmayacağını söyler. Bu anlaşmazlık üzere Hâricîler, Hüseyinî'lere savaş ilan ederler. Savaş esnasında Hüseyinîler günlerce susuz bırakılarak perişan edilir. Hâricî-Hüseyinî savaşı devam ederken Kerbelâ denilen yerde 10 Muharrem 61'de Peygamber torunu ve tebâsı şehit edilmiştir. Ayrıca kana doymayan Yezid'in oğlu Şemir, Hz. Hüseyin canını teslim ettikten sonra onun başını keserek âlemin gözünü sel eden onulmaz yarayı açmış olur. Kerbelâ vakası metnimizde özetle böyle anlatılmaktadır¹³.

Kerbelâ mersiyesi olan bu son bölümde Hz. Hüseyin'den ve Yezid'den başka bazı isimler de geçmektedir. Bu isimlere değinmede fayda görüyoruz. İsimleri; Muâviye ve Hz. Hüseyin ile ilgili olanlar olmak üzere iki gruba ayırabiliriz. İlk grupta çoğu kez isimleri "pelîd" (alçak) sıfatıyla nitelendirilen; Yezid'in oğulları Şemir'in ve Utbe'nin isimleri vardır. İkinci grupta ise Hz. Hüseyin'in küçük denilecek yaşta ve babalarıyla şehit olan¹⁴ iki oğlu; Ali Ekber, Ali Asgar diğer tarafta On İki İmamların¹⁵ dördüncüsü olan Zeynel Âbidin'in ve İran'ın fethinden sonra Müslüman olup, Hz. Hüseyin'le evlenen Şehr-i Bânû Gazele'nin isimleri vardır. Hz. Ali'in oğullarını babalarıyla beraber Hâricîlere karşı savaşırken, Şehr-i Bânû'yu da 238. ve 239. beyitlerde Hz. Hüseyin'in vücudundaki okları çıkarırken ve yaralarını merhemlerken görüyoruz.

Son bölümde Hz. Hüseyin'e ait iki attan da bahsedilir. Bu atların birinin adı Edhem diğerinin adı Zülcenah'tır. Ayrıca Zülcenah'ın *Hadikatü's-Süeda*'da Peygamberimize ait olduğu da söylenir¹⁶. Hz. Hüseyin'in her iki atı da Kerbelâ'da, Hz. Hüseyin şehit edilmeden önce, Hâricîler tarafından oklanarak öldürülmüştür.

Metni şekil açısından değerlendirdiğimizde şunları söyleyebiliriz: Şiirler aruzun mefâ'ilün / mefâ'ilün / fa'ülün" kalıbıyla yazılmıştır. Yalnız bazı mısralar ve beyitler bu kalıba uymamaktadır. Kalıba uymayan mısralar (*) işareti ile, beyitler de (**) işaretiyle belirtilmiştir. Bu hece uzunluklarının ve kısalıklarının metinde şekilden çok mânânın ön planda

¹³ Kerbela olayının tarihi gelişimi için bkz. Ünal Kılıç, "Kerbela Vakası (Tarihi Süreç)", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, Editör Âlim Yıldız, Sivas 2010, C.I, s. 15-48.

¹⁴ Ayrıntı için bkz. Fuzûlî, a.g.e. , s. 438-466.

¹⁵ On İki İmam:1.Hz. Ali 2.Hz. Hasan 3.Hz. Hüseyin 4.İmam Zeyne'l Âbidin 5.Muhammed Bakır 6.Ca'fer-i Sâdık 7.Musa Kâzım 8.Ali Rıza 9.Muhammed Takî 10.Ali Nakî 11.Hasanü'l Askerî 12.Muhammed Mehdi.

¹⁶ Ayrıntı için bkz. Fuzûlî, a.g.e. , s. 447-448.

olmasından dolayı bir kusur teşkil edecek türden olmadığını söyleyebiliriz. Metin transkripsiyonlu yazılırken metne bağlı kalınmıştır. Öyleki “anı, ana” vb. kelimelerin bazen “ñ” ile bazen de “n” ile yazılması, aynı şekilde “su” kelimesinin birkaç yerde “ş değil de s” sesi ile yazılması metne bağlı kalındığını gösterecektir. Metnin müellifinin bilinmediğini söylemiştik. Metnin bir bilinmeyen tarafı da ne zaman yazıldığıdır. Her ne kadar metnin yazıldığı zamanı bilmesek de metinde kullanılan “biti: mektup, kitap, muska [bitig], dirüş-: toplamak, güyegü: damat [küdegü], igen: pek, çok [iñen] ilti: hanım [elti], kak-: öfkelenmek, kızmak [kakı-], kiçi: küçük [kiçig], puş-: kızmak, tasalanmak, usanmak [buş-], süñü: süngü, mızrak, uş-: yığılmak [üş-], yoyul-: silinmek, yok olmak, yügrüş: hız, sürat, koşuş¹⁷ gibi kelimelerden hareketle metnin 15. yy. veya öncesine ait olduğunu söyleyebiliriz. Tüm bunlarla beraber metnin sanat kaygısından uzak, sâde bir dille yazıldığını da söyleyebiliriz.

Ḥazret-i ‘Alī’nüñ Oğullarına Ḥasan ve Ḥüseyn Didiklerinüñ Sebe-
bini Beyān İder

Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Fa‘ülün

110b Pes ol vaqt kim Ḥasan dünyāya geldi
Bu ‘ālemler kamu şād oldı güldi

İrişdi Cebrā‘il ol dem Resül’e
Didi Allāh selām ider uşüle

Buyurdı saña Rabbüñ yā Muḥammed
Ḥabībimdür didi ğāyetde Aḥmed

‘Alī daḡi didi añunla ey cān
Ki Ḥārūn gibidür Mūsā’yla inan

5 Ki Ḥārūn’uñ o vaqt bir oğlı toğdı
Aña Şebber diyüben ad virildi

¹⁷ Burhan Paçacıoğlu, *VII-XVI Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı*, Ankara 2006.

Ki ‘İmrân dilidür Şebber bilince
Ḥasan dimek olur ‘Arab dilince

Bu kez şimdi ‘Alî’nün oğlu toğdı
Cihân ḥandân oluben yüzi güldi

Ḥasan ḳosunlar adını didi Ḥaḳ
Ki ya’nî Ḥārūn’a beñzeze muḥlaḳ

İşitdi çün Resûlullâh bu sözi
Sevinüp şād u ḥürrem oldı özi

10 Biraz müddet çün andan soñra geçdi
Ḥüseyn daḫi ana raḥmine düşdi

Çü müddet irdi toğdı ol sitäre
Zuhûra geldi bir nûr âşikäre

Yine Cebrâ’il irdi didi ey şâh
Selâm idüp saña ol Ḳâdir Allâh

111a Ki Ḥārūn Mūsâ’ya niceyse ey cân
‘Alî daḫi saña öyledür inan

Ki Ḥārūn’uñ kiçi oğlu toğdı
Aña Şübber diyüben ad virildi

15 Ki ‘İmrân dilidür Şübber bil inan
Ḥüseyn dimek olur ‘Arabca ey cân

‘Alî’nün kiçi oğlu çün toğusar
Anuñ nûru ile ‘âlem tolusar

Ḥüseyn disünler adın ‘ayânî
Ki teşbîh idüben Ḥārūn’a anı

Çü toğdı Fâtîma’dan mâh-ı tâbân
Ḥüseyn ḳodılar adını pes ol an

- Budur sebab aña ad koduklarına *
Hasan hem Hüseyin didiklerine
- 20 Pes andan sonra iş aña irişdi
Bular üç dört yaşına çün girişdi
- Ayağa binüben bunlar yürürler
Gezerek dedelerine varalar
- Resûlullâh görüben oldı şādān
Hasan'ı sağ dizine kodı ol an
- Hüseyin'i dağı sol dizine getürdi *
İkisi iki dizine oturdu
- Bularuñ sözleri ol pāk uşüle
İgen gāyetde hoş geldi Resûl'e
- 25 Hasan'ı öpdü ağzından o sultān
Hüseyin'üñ boğazından öpdü ey cān
- 111b Hemān ol dem gelüp Cebra'il indi
Selām virüp Resûl'e karşı tırdı
- Didi kim yā Muhammed bilgil ey şāh
Selām idüp saña ol Qādir Allāh
- Ki Haq buyurdu ingil didi baña
Hem üç hil'at dağı gönderdi saña
- Biri karadurur sen giygil bunı
Biri şaru Hasan giysün pes anı
- 30 Bu bir hil'at ki kızıldur bilesin
Hüseyin giysün didi aña viresin
- Dağı buyurdu Allāh yā Muhammed
İşid Rabbün ne dimişdür ey Ahmed

Niçün habîbim oğulların öpdi
Bizim sevgimizi yabana atdı

Revâmıdur benim karşımda tura
Oğulların öpüben yahşi göre

Benim ‘azzim celâl için bilesin
Gerekdür anlaruñ yasın urasın

35 Anuñ kim öpdüñ ağızından ben anı
Ağu içirem uçup gide cânı

Dağı anuñ öpdüñ boğazından *
Benim hükümüm budur diñlegil andan

Çafasından boğazlatdıram anı
Ki ‘atşân olup uça tatlu cânı

Çışşası budurur aña erenüñ
İki dostuñ arasına girenüñ

112a Didi hükümündür alur çâr-nâ-çâr
Baña dünyâda gösterme ey Settâr

40 Bu üslûb üzre Rabbine itdi niyâz *
Çıldı hâcetini kabul ol bî-niyâz

Yine öyle olupdur âhîr ey cân
Hasan zehr içüben oldu perişân

Çazret-i Hasan’uñ Ağıyla Öldiğini Beyân İder

İşid cânlar yakıcı bir ‘aceb söz
Ve illâ nice cân bilki cihânsuz

‘Alî’nüñ çünkü âhîr oldu hâli
Fenâdan hem beğâyâ döndi yolu

İkisi dağı kaldı anda hayrân

- Babası hasretinden bağı biryân
- 45 Çü hasretle geçindi nice eyyâm
İşidûñ sözümi tâ ki ne diyem
- Halâfet yiri hâli kaldı ey cân
Hasan'ı halîfe kıldılar inan
- Hasan çün halîfe oldı ey yâre
Haber irişdi cümle hep diyâre
- Mu'âviye emîriydi o vaqtın
Tamam şevketle düzetmişdi rahtın
- İşitdi çün halîfe oldı anı
Ki derdiyle dutuşup yandı cânı
- 50 Anuñ def' için bir hile kıldı *
Müdârâ idüben yüzine güldi
- 112b Halîfe olma sen ey nür-ı 'ayni
Ve illâ zâhir olur buğz u kini
- Halîfe olmazısan hoş göreyim
Güygü idünüp kızım vireyim
- Eğerçi sözüme uymazsañ ey yâr
Ara yerde olısar fitne bîdâr
- Budurur âhîri mefhûm bilesin
Gerekdür kim sözüme sen uyasın
- 55 Hasan'a çünki bu sözler irişdi
Hüseynile anı ol dem tanışdı
- Didiler kim ne müşkil oldı bu iş
İrişdi bize yine ulu teşvîş
- Sözine uymazısañ cenk olısar

- Cihânı başumıza teng idiser
- Aña uymağ gerekdür çâr-nâ-çâr
Ve illâ uymazısañ fitne artar
- Şu ki ir gördiler bunlar sözünü
Kim alalar Mu‘âviye kızını
- 60 Bular bu kavli çünki muhkem itdi
Mu‘âviye’ye haber vardı gitdi
- Çün işitdi Mu‘âviye bu sözi
Beğâyet hürrem u şād oldu özi
- Cehâzını yaraqladı kızınıñ
Ki yâ’ni kim eri ola sözünüñ
- Dügün idübeni gönderdi kızın
Nice yük bile virdi hep cehâzın
- 113a Getürdiler Hasan’a çünki kızını
Nice müddet virildi diñle sözi
- 65 Hasan’a cümle halk itdi itbâ‘ı
Benî ‘Âlî’ye kim itmez inkıyâdı *
- Gümân itdi Mu‘âviye ki emâret *
Gide elden deyü havf itdi gâyet
- Hazer itdi beğâyet kendi özine
Ağu gönderdi pes anda kızına
- Benim kızuma iletüñ tiz selâmım *
Yerine getürsün iş bu kelâmım
- Eger bu işi iderse kızum *
Getürirser yerine iş bu sözüm
- 70 Kâmu oğullarımdan biñ seveyim

Añı bir şevketlü begüme vireyim

Bu sözler vardı anda kıza degdi
Atası sözi kızuñ göñlün egdi

Diledi kim ağuyı yidireydi
Hasan'ıñ tatlu cânına kıydı *

Birâder hiç bulardan hayır gelmez
Bulardan inan 'ömüründe gülmez

Bularuñ kimseye yokdur vefası
Ve illâ zevcine çokdur cefası

75 Bularuñ sözine inanma zinhâr
Şuya binüp yile tayanma zinhâr

Kişi nâ-çâr durur bularsuz olmaz
Velî 'âkıl olan zene inanmaz

113b Bu kez işid Mu'âviye kızımı
Atasınıñ işitdi çün sözini

Ağuyı aşâ katdı diñle işi
Hasan'ıñ öñüne kodı o aşı

Yidi Hasan ol aşı çünki ey yâr
Hemân düşdi kıluben âh ile zâr

80 Ağu içini toğradı Hasan'ıñ
Ki yetmiş pâre oldı bağı anuñ

Çamusı geldi ağzından dökildi
Mübârek gözleri göge dikildi

Hüseyn işitdi anı kıldı efgân
Ki kardeş derdi yavuz olur ey cân

Çatına gelüben yırtdı yaçasın

Dir ey gözüm nûrı niçün yatarsın

Eyâ cānıyla sevdiğim qarındaş
Atam yerine buldığım qarındaş

85 Bunı saña kim itdi di bileyim
Senüñ dādını ben andan alayım

Çomayım ben öcñi bunda aluram
Yâ başın keserüm yâhud ölürem

Hasan ider ki ey gözüm nûrı bil
Saña ben ne dirisem sen anı kıl

Baña bunı idene bil cevābı
Çıyāmetde ider Allāh ğazābı

İdeni ben dimezem çün giderüm
Bu fāni dünyāyı hem terk iderüm

114a Ki sen de Haqq'a şal kimseyi kırma
Bu bābda kimsenüñ göñlini ırma

Bunı iden baña itdiyse ey yār
Çıyāmetde birine biñ ide Çahhār *

Hüseynile hemen söyleşdi bunı
Şehādet getirüp hem virdi cānı

Hasan gitdüğünü çünki bilüben
Fiğān iylediler iltiler gelüben *

Bu derde hep felekler ağladılar
Feleklerde melekler ağladılar

95 Beğāyet yas idüp kıldılar āhı
'Aceb derde şataşdılar nigāhı

Pes andan soñra Hasan'ı yudılar

İletüben muşallâda kıodılar

Namâzını kıluben itdiler cüş
Anı ‘Osmân yanında kıodılar hoş

Defn itdiler Hâsan’ı anda ey şâh
Didiler cümle halk *El-hükümü li’llâh*

Bu fâni dünyânuñ budurur hâli
Sürer halkı vü kıalır kendi hâli

100 Yüze gülicidür aldanma zinhâr
Fenâ dünyâyâ mağrûr olma ey yâr

Hayât-ı dünyânuñ bilgil hayâldür
Senüñ dünyâda turmağın muhâldür

Hâsan çünkü ecel cür’asın içdi
Beķâyâ ‘azm idüben anda göçdi

114b Bu kez kıaldı Hüseyin anda yaluñuz
Hâsan hasretiyle ğam-nâk bilüñüz

Medîne’de turup kııldı iķâmet
Daği iylerdi aşhâba imâmet

105 Bunuñ üstine geçdi nice müddet
Münâfıķdan çekerdı dürlü zağmet

Hâzret-i Hüseyin’üñ Kerbelâ’da Şehîd Oldığınımı Beyân İder

İşit yine ‘aceb tağrîr ideyim
Hüseyin’üñ kıışsasın tağrîr ideyim

Bu kez Şam’da diñle hâli ne oldı
Ecel irüp Mu’aviye anda öldi *

Anuñ oğlı Yezîd çün tağta çıķdı
Cihânı cevr i şerriyle yıķdı *

- Varıdı anda bir oğlı Yezîd'üñ
Ki 'Utbe idi adı ol pelîdüñ
- 110 Yezîd haykırdı oğlını didi kim
Ni direm diñle oğul seni göreyim *
- Yürü ir imdi baña yarağ iyle
Medîne'ye varup Hüseyn'e söyle
- Hüseyn eger baña tâbi' olursa
Benim beglügimi qabul kılursa
- Beğâyet 'izzet ideyim aña ben
Var imdi ey oğul söyle diñlesin
- Benümile anı şulh u şalâh it
Ki 'ahdi muhkem idibgil berü git
- 115a Yezîd'üñ oğlı işitdi bu sözi
Medîne'den yaña döndi yüzi *
- İki er bilesince firāvân *
Medîne'ye irişdi bil o nādān
- Buluşben Hüseyn'e didi anı
Beğâyet hoş göreyim dir Hüseyn'i
- 'Aziz tutam baña tâbi' olursa
Ululayam baña bi'at iderse
- Hüseyn işitdi anda çün bu sözi
Melül olup perişān oldu özi
- 120 Didi yā 'Utbe sen bilgil Yezîd'i
Dedem aña cehennem ehli didi
- Cehennemîdürür didi Yezîd'e
Kıyâmetde varup çamuya gire

Cehennem ehlinüñ kolu yılandur
İşi cevri ü sitem özi yalandur

İnanmazam anuñ ‘ahdine bilgil
Neyce gönülün dilerse anı kılgıl

Hasan’a kız virüben va’adiyle
Cânına kıyduñuz biñ hida’yıla

125 Düşmanımdur vâ‘desin istemezem
Anuñ istimâletiyle iş itmezem *

Şekkerini baña zehir bilürem
Gösterdiği luftı faqr bilürem

Yezîd’ün oğlu işitdi bu sözi
Kağdı puşdı gâyet azdı yüzi *

115b Varurben atasına biti yazdı
İçinde bitinüñ çok fitne düzdi

Hüseyn’ün sözlerini yazdı aña
Diyeyim hâli neyce oldı saña

130 Yezîd’e çün biti gelüp irişdi
Okuyup biti kağdı puşdı *

Pes oğlına biti gönderdi andan
Didi oğlım sorarsa beni cāndan

Hüseyn’ün başını kessün getürsün
Aluben bunda katıma yatarsun

Haber irişdi ‘Utbe’ye çün anda
Didi idmezem bu işi bunda *

Eger kılmağa kaşdetsem bu işi
Belāya uğradıram bu başı *

135 Pes andan gitdi yine Şam'a geldi
Anı görüp Yezîd şād olup güldi

Didi 'Utbe Yezîd'e ki ey peder
Dirüş Bağdād'a imdi çeri gönder

Çerimiz çünki Bağdād'a varalar
Varup andan Kûfe'yi beklileyer

Varup anlardan hem bi'at alalar
Çamusını saña tâbi' kıllalar

Eger halk-ı 'Irak şöyle kıllalar
Varuben Hüsey'n'e tâbi' olalar

140 Zuhûra gelmedin gavğayı men' it
Belâ büyümedin fitneyi def' it

116a Bu söze ittifâk itdiler anda
Ki yetmiş biñ çeri cem' ola Şam'da

Varıdı bir oğlı daği Yezîd'ün
Ki adı Şemirdi hem ol pelidün

O Şemir çeriye baş dikdi vardı
Yürüdü Bağdād'a var diyü buyurdı *

Bular Bağdād'a gitdi çünki Şam'dan
Haber irişdi Kûfe'ye pes andan

145 Yezîd'ün fitnesini bildiler hep
Çamusı Yezîd'e cem' oldılar hep

Hüsey'n'e tiz biti yazdılar iğlām
Bitide didiler yā rüknü'l-İslām

Yezîd'ün fitnesi var ki bilesüz
Medîne'den gidüp bunda gelesüz

- Ki tā bizde çeri cem‘ iyleyevüz
Oların fitnesüñ def‘ iyleyevüz
- Biti geldi Hüseyñ’e gördi anı
Yüregi yanuben acıdı cānı
- 150 Beğāyet acıyup beli büküldi
Dedesi türbesine tırdı geldi
- Varubeni dedesi türbesinde
Tamam hatmi oğudı hem yanında
- Pes andan soñra dañi yine tırdı
Yüzini dedesi kabrine sürdi
- Biraz yatdı Resül’ün türbesinde
- Ki ‘ālem faħrini gördi düşünde
- 116b Düşünde görüben ağladı ol cān
Gözyaşı yerine döküben kan *
- 155 Didi kim ey dede anı bilüñüz
Garīp qaldım cihānda ben yaluñuz
- Ebübekir ‘Ömer ‘Oşman gideli
Dañi atam ‘Alī sefer ideli
- ‘Adūlar birbirin qaşdı itdi bize
Ki hālümüz hafı olmaya size
- Hasan qarındaşımuñ noldıgını
Bilürsün ağulanup öldigini
- Yezīd’ün şimdi bunda qaşdı baña
Ne hālüm ola maħfı ola saña
- 160 Nolaydı bu güne ben irmeyeydim
Ki bu eħvali bāri görmeyeydim

Senüñ öñüñde olaydım nolaydı
Başuma bu belâ tâ gelmeyeydi

Resûlullâh dir ey gözüm nûrı bil
Fırâk iyleme gözün yaşımı sil

Seniñcün Hâk Te‘âla köşk yaratdı
Nebîler mertebesinde yaratdı

O köşke sen şu vaqtin varasın *
Meger bunda şehîd olup iresin

165 Ey gözüm nûrı bunda yatma sen tır
Yola gitmekliniçün yüz Hâk’â ur

Hâk’uñ sevdiğine sen inkıyâd it
Yürü var Kerbelâ’ya istinâd it

117a Boyun şungıl ne gelürse Hüdâ’dan
Ne tağdır olursa o gelür kazâdan *

Hüseyn uyandı ol dem uykusından
Kararı kalmadı hiç kayğusından

Alup ehlini cümle girdi yola
Kamu aḥbâb u yârân cümle bile

170 Yürüdiler bular yevmen fe-yevmen
Hâk’uñ emrine katel oldu cem’an

Hüseyn pes cem’atiyle geldi *
Kazâ-yı Kerbalâ’ya cümle kondı

Kızıl topraklı yer idi odsuz yer
Havası ıssı ve gâyet şusuz yer

Hevâriciler daḥi öñ gelmişdi
Fırât suyu etrafın almışdı

- Hüseyn anı görüncek bildi ey cān
Ki vakt irişdi didi geçdi devrān
- 175 İrādet çün Hāk'ũndur ne kılalım
Pes andan gelene rāzı olalım
- Elümüzden ne gelür yazılana
Boyun şundum kamu Hāk'dan gelene
- Boyuña Hāriciler şuyı aldı
Hüseyniler şusuzluğdan buñaldı
- Zirā şu görmediler üç günidi
Şalâtı hep teyemmümle kılurdi
- Yezîd'ũñ leşkeri üç gün oturdi
Dağı dördinci gün kâmet getürdi
- 117b Oğılları Hüseyn'ũñ geldi yanına *
Ki firkat düşdi cümlenũñ cānına
- Susuzluğ cānlarına itdi te'sir
Şu resim ki dil itmez anı tā'bir
- Susuzluğa kibār şabır iderdi
Şağaruñ dem-be-dem uşşı giderdi
- Görinicek er 'avret itdi giryān
Melekler gökde ağlaşdı ey cān *
- Şemir'den ağlaşu şu istediler
Kin idüp bir kaçre şu virmediler
- 185 Cigerler yandı bunlar kaldı 'aşşān
Bu āteşden yanupdur insile cān
- Bularuñ sui' hālin söyleyeydim
Ne miñnet çekdüğün şerh iyleyeydim

Ve illâ hiç dilim varmaz dimege
Ölürkeñ cümle hâlin söylemege

Didiler çāre ne taqdîr olana
Boyun şunduğ cümle Hâk'dan gelene

Bugün çekdünüze göre zaḥmet *
Yarın birine biñ olısar raḥmet

190 Gerekdür ki Hevâriciler elinde
Şehâdet iĉer bile vara yüz anda *

Diyüp el urdılar cümle yarağā
Binüp ata yürüdiler şola şağā *

İriben Hâricî'nüñ 'askerine
Kırarak girdüler pes iĉlerine

118a Bular cenkde gönülleri perişān
Urdular kılıncı hep şîr-i merdān

Hüseyn yorıldı çadırına geldi
Ve hem yaralarına merhem şara geldi *

195 Cihānuñ dirligi çün bir nefesdür
Kişi bu ki gönül virmek 'abesdür

Bunuñ şādlığı degmez ğamına
Yüzüñe güler ki koyar zemîne

Yazılan nesine bozulmağ olmaz
Kazā vü kader gelür yoyulmağ olmaz *

Hüseyn'üñ boyña yoldaşları hoş
Girüp cenge katal iderdi hoş *

Ḳamusı cenk iĉinde şîr-i merdān
Şehîd oldılar anda bir bir ey cān

200 Bu kez kaldı Hüseyin oğullarıyla
Yaluñuz kaldı pes ol cânlarıyla

Üç oğlı varıdı Hüseyin'ün merdân
Şanasın her birisiydi arslân *

'Alî Ekber 'Alî Aşğar ikisi
Hem Zeynel 'Ābidîn idi birisi

'Alî Ekber 'Alî Aşğar civânân
Büyük yigitleridi bunlar ey cân

Hem Zeynel 'Ābidîn yedi yaşardı
Nazîr ne melek ne hod beşerdi

205 Pes andan soñra bular tırı geldi
Yarağıyla iki oğlı ata bindi *

118b Hüseyinile esenleşdiler ey cân
Şusuzluğdan bularuñ bağırı biryân

Yedi gün oldı şu içmedi bunlar
Hem ölüm acısı hem ıssı günler

Babaları elin gelüp öpdiler
İcāzetle dönüp cenge gitdiler

Şu resme Hāricî kırdılar çok
Nice yüz anıarı iylediler yok

210 Kazâ-yı āsmānı çün irişdi *
İkisi daħi şehîd oldı düşdi

Şehîd iylediler ol iki cânı
Anaları görüp kıldı figānı

Resûl'ü gör nice sever ümmetini *
Fedâ kıılır aña zürriyetini

- Hiuseyn anda çünki qaldı yaluñuz
Didi Ehl-i Beyti'ne kim bilüñüz
- Didi görmüşem gıce düşümde *
Didi oğlım şusuz qaldı yabanda
- 215 Gele Kevşer şuyundan çün vireyim
Şekerden tatlı şuya qandurayım
- Bu dünyâ şuyı gibi tatsuz degıldür *
Nice bir hasret çekerim gel güldür
- Bunı gördim bilün ben de giderim
Bugün bu fâniyi ben terk iderim
- Çü bildi hükmi-i Sübhânı irişdi
Varuben Ehl-i Beytile görüşdi
- 119a Qatı ağlaşdılar seyl oldı başlar
Bile ağlaşdı yirler tağ taşlar *
- 220 Hiuseyn'ün iki atı varıdı bil
Uçar kuşudı yâ qatı eser yıl
- Birine Edhem atı dirleridi
Birinün Zülceñağ hem adı idi
- Eyerletdi atun ikisini bile *
Pes Edhem atına oldı süvâre
- Qamu cenk âletini hep daqındı
Velîkin şusuzın yüregi yandı
- Şitâbân varuben meydana girdi
Hevâriciler turuben çağırdı
- 225 Didi kim ey utanmaz Hâriciler
Bu itdüñüz tuğyânı kim ider *

Müsülmanuz diyü dâ'vâ idersüz
Ne itdük size böyle hayırsuz *

Resûlullâh benim ceddim degil mi
'Aliyy-ül Murtażâ atam degil mi

Anamdur Fâtıma dağı bilürsüz
Niçün bize bu işleri kılırsuz

Ne milletsüz diniñüz hem ne dinde
Ki şusuzın kırdısuz bizi bunda

230 Hüseyn söyleyicek anda bunı
Hevâriciler uşdı töldi çevre yanı *

Oğa tutdı Hevâric çevresine
Hüseyn dağı süñü aldı eline

119b Bulara hamle kıldı şâh-ı merdân
Nice yüz Hâriciyi itdi bî-cân

Ne cânibe segirtür itler kaçardı *
Süñüsü birden önüne geçirdi

Egerçi nice biñ kırdı çevresinden **
Velî cânına batdı oğ yarısından

235 Ki çok zağm irüşüp süst oldu katı
Hem oğdan germi oldu Edhem atı

Çü Edhem atı Hüseyn'i aldı kaçdı *
Gelüben Ehl-i Beyt'ine irişdi

Hüseyn gelüp çadır önüne düşdi
Görüp Ehl-i Beyt üstüne uşdı *

Görüp Şehr-i Bânü yaşı akardı
Hüseyn'ün bir bir oğların çekerdi

- Ol oq yaralaruñ qannan silerdi
Ki merhem düzüben aña sürerdi
- 240 Pes Edhem atınuñ vâ‘desin yitdi
Ki oq yaralarından işi bitdi
- Ûseyn’uñ ayağına sürdi yüzün
Düşdi yanına öldi yumdı gözün
- Anı görüp Ûseyn’uñ yandı cânı
Zira hoşnud idi severdi anı
- Ûseyn’uñ çün yaraları şarıldı
Duruben Zülcenaḥ atına bindi
- Aluben süñüsin eline gitdi
Varup Ûevâricîyi birbirine qatdı *
- 120a Yine oq atdılar aña igen çok
Ûesabsızdı lâkin doqındı bir oq
- Meger demreni ağılı idi anuñ *
Tamam acıtdı cânını Ûseyn’uñ
- Bu zahmıla qalmadı hiç tãqati
Zebûn itdiler hem oqıla atı
- Gine atı hemân geriye döndi
Mecâli qalmayup tayandı tırdı
- Meger bir Ûâricî qarşuda tırdı
Bir ağılu oqıla daḥi urdı
- 250 İki ağı Ûseyn’uñ ‘aqlın aldı
Atınuñ boynuna şarmaşup indi
- Ûseyn düşdi atı tırdı yanına
Uşa geldi Ûevâric çevresine

Geleni çiftesiyle men' iderdi
Hevâric kórkıdan geri giderdi

Atuñ bu heybetini gördiler çok
İrağdan urdılar yarağıla oğ

Gelüben at yanına çökdi dizin
Hüseyn'ün ayağına sürdi yüzün

255 İñüldüsi işidenleri yağıdı
Gözinüñ yağı seyl oluben ağıdı

Pes andan tıruben segürdüp vardı
Hüseyn'ün çadırı önünde tırdı

Başın yere degüben dökdi yağı
Çü bildiler Hüseyn'ün bitdi işi

120b Fiğân idüp hatunlar açdılar baş
Bile ağlağıdılar yir gök kırı yağı

Bularuñ zârını gördi melekler
Bile ağladılar kamu felekler

260 Şu handa itdiler efğânı anda
Ki şan cânları kalmadı bedende

İki başdan yürüdi cenge her kul
Hüseyn fırsat āba buldı bir yol

Şudan yaña yügürdi ol pür şitābı **
Diledi anda içe bir kağre ābı

Şunmuşken şuya destini ol emîn
Tır-i baran iyledi a'dā-yı dîn

Komañuz diyü haykırdı Şemir-i dūn *
Şu yerine iyleñüz bağırını hūn

- 265 Kazâyıla irişdi bir oğ ağızına
 Geçdi sehm'ül-mevt oluben mağzına
- Kıldılar ol şāhı katl için şalā
 Her yañdan yügürüşü geldi belā
- Neylesün bir teşne cān biñ tiriyle
 Yaluñuz şir bir süri hıznırile
- Hem 'atş itmişdi ol şāh-ı zebün **
 Otuz üç zahmıla hem bağı hün
- Yüz urup toprağa pür derd-i emīn
 Haqq'a teslim itdi cānın ol emīn
- 270 Zī şehādet zī sa'ādet sādıkun
 Diyelüm *İnnā li'llāh ve innā ileyhi rāci'un* *
- 121a Çünkü cānın teslim itdi ol emīn
 Şemir mel'un irişdi geldi hemīn
- Kesdi hañçerle mübārek başını
 Seyl kıldı 'ālemin göz yaşını
- Ey diriga kim duyar bu māteme
 Kañkı cān iyler taħammül bu ğama
- İyleyüp āl-i Resül'i teşne cān
 İdeler bağırını biñ zahmile kañ
- 275 Ümmetiseñ āh u fiğān eylegil
 Pes bu ğamla bağırunı kañ eylegil
- Delük delük iylesem sīnemi ney-vār *
 İñlesem her dem 'aceb mi zār zār
- Nice şabr itsün kişi bu derde āh
 Hikmet-i ğayret senün ey pādīşāh

Kim senüñ 'aşkuñla olsa mübtelâ
Gönderirsin pîş-keş derd ü belâ

La'l-veş kan yutdurup kâmillere *
Deldirirsin bağrını câhillere

280 İñledirsin ney gibi 'uşşâkuñı
Cenk idersin kâmet-i muştâkuñı

Yokdurur bu derde pâyân nidelüm
Kışşayı bunda tamam iyleyelüm

Yevm-i 'Âşürâ'da idi bu katal
Hem daği ihdâ vü sittin idi sâl

Çün tamam oldu cidâl harb u harb
Toldı ol gün zulmetiyle Şark u Ğarb

121b Giydi 'âlem mâtem için kara ton
Âsmândan yağardı yağmur gibi hün

285 Oldı nevâhîde ne varısar çub-ı seng *
Oldı ol hündan ser-a-ser la'l-i reng

Çün melekler ağladılar bi't-tamam
Nev hasın işitdi cennetüñ hâs-u 'âlam *

287 Gerçi oldu çok 'âliyem bî-kıyâs
Lîk inşâf itmedi ol şerr-i nâs

MEETING / BOOK INTRODUCTION
TOPLANTI TANITIM VE DEĞERLENDİRMESİ:

8. TÜRKİYE TEFSİR AKADEMİSYENLERİ BULUŞMASI VE *KUR'ÂN'IN*
ANLASILMASINA KATKISI AÇISINDAN KUR'ÂN ÖNCESİ MEKKE
TOPLUMU SEMPOZYUMU

İsmail ÇALIŞKAN*
icalis@cumhuriyet.edu.tr

İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dallar VIII. Koordinasyon Toplantısı, 1-3 Temmuz 2011 arasında İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi'nin evsahipliği ile İstanbul'da yapıldı. Yaklaşık 140 akademisyenin katıldığı toplantının adı bu sene *8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması* şeklinde değiştirilmişti. Toplantının sempozyum konusu ise, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Bütün Yönleri İle Kur'ân Öncesi Mekke Toplumunu* idi.

İstanbul'un kendisine has sıcak ve nemli havasında tefsir sahasının elemanları yeniden buluşmanın memnuniyeti ile salonu doldurmuştu. Toplam on dört tebliğe ilaveten açılış konferansı ve kapanış panelinin yer aldığı ve 1 Temmuz günü saat 14.15'da başlayan toplantıda mutad Kur'an tilaveti ve açılış konuşmaları yapıldı. Kendisini, şirk ve müşriklik konusunda hassas ve dolu olarak tanıdığımız toplantı tertip heyeti başkanı Mevlüt Güngör konuşmasında Mekke toplumunu dini durumunu şöyle özetledi: Mekke'de kendilerine göre dindar bir toplum vardı, hatta peygamberlik beklentisi içindeydiler. Fakat itikatlarında belli başlı iki

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi - Sivas.

bozukluk vardı: Allah inancına şirki bulaştırmaları ve ahiret inancından sapma. Nitekim bu iki sapma farklı biçimlerde günümüz toplumlarında da görülmektedir. Hem Cahiliye insanının hem de onların tutumuna benzer çağdaş insanın durumunu Yusuf suresi 106 ayeti güzel bir şekilde dile getirir: “Onların çoğu Allah’a ancak ortak koşarak inanırlar.” Güngör, son olarak, yeni anayasanın yapılma hazırlıklarının dillendirildiği bu günlerde, sadece İslam değil bütün dinler hakkında yapıcı ve olumlu bir yaklaşımın çıkması için İlahiyat hocalarının üzerine düşeni yapmaları gerektiğini söyledi. İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı Şinasi Gündüz de bütün kutsal metinlerin anlaşılmasında en temel sorunların yerellik ve evrensellik, dil, mecaz-hakikat ayrımı gibi konularda olduğuna işaret etti. Ona göre çalışmalardaki şu iki tutum Kur’an’ın anlaşılmasına ciddi katkı sağlayacaktır: Kur’an indiği dönemdeki insanlar için ne anlam ifade ediyordu ve günümüz insanı için ne ifade ediyor! Ayrıca nüzul dönemini iyi kavramak gerekir. O dönemde ‘üstün güç’ inancı nasıldı? Onların politeizm, paganizm ve başka geleneklerle tanışıklığını bilmek ve Mekke toplumunu ciddiye almak gerekir. Mekke toplum paganizminin arkaplanındaki algılama hafife alınmaktadır. Örneğin Habeşistan’a hicret edenleri geri getirmek için gidenlerin, Kur’an’ın putlara yönelik eleştirilerine karşı savunmalarındaki sözlerini iyi okumak lazım. Yine kaynaklarımızın çoğu Kur’an öncesi Mekke’nin dönüşümünü hafife almakta ve basite indirgemektedir. Kısaca onlara göre, Amr b. Luhay putu Mekke’ye getirdi ve putçuluk başladı. Halbuki bir toplum birdenbire bir gecede müşrik olmaz.

İlk konuşmaların ardından emektar ve emekli hocalarımızdan Süleyman Ateş’in verdiği açılış konferansına geçildi. Ateş konuşmasında özetle şöyle dedi: Kur’an’ı anlamak için indiği toplumun inanç ve kültürü iyi tanınmalıdır. Cahiliye toplumuna karşı bir ön yargı vardır, yani onlarda hiçbir şey yoktu, dinsiz kültürsüz vs. Halbuki böyle bir toplumdan peygamber de çıkmaz filozof da. Bence o toplum biraz mazlumdur. Maun suresinin 4. ayetinin Medine’de indiği, Mekke’de inen diğer ayetlere monte edildiği söylenir. Bu doğru değildir, niye monte edilsin ki! Tam tersi bu ayet, onların dini tutumlarını anlatıyor. Zira onlarda namaz vardı, ama Enfal suresi 35. ayette anlatıldığı şekle getirdiler. Onlar Hz. Peygambere namaz kılmadığı için değil kendileri gibi kılmadığı için karşı

çıktılar (96 Alak 9-10) ve onu bidatçı diye nitelediler (46 Ahkaf 9). Nitekim Şuayb, Lokman, İsmail, Musa, İsa peygamberlerin ümmetlerinde de namaz vardı (35 Fatır 29; 19 Meryem 31, 55, 59; 11 Hud 87; 31 Lokman 17; 21 Enbiya 73). Mefatihü'l-Gayb'da Kevser suresinin tefsirinde Arapların namaz ve kurbanı bildiği anlatılır. Maun suresinin tefsirinde müşriklerin namazından bahsetmeyen müfessirler, Kevser suresinin tefsirinde onların namaz ve kurbanından bahseder. Reşid Rıza, Bedir hezimetinden dönen Ebu Süfyan'ın, 'Muhammed'den öcümü alıncaya başıma su dökmeyeceğim' dediğini göstererek müşriklerin gusül abdesti bildiklerini söyler. Maide suresi 114. suredir, abest ayetinin bu surede bu kadar geç gelmesinin sebebi, insanların bildiği bu uygulamayı şekil ve emir haline getirmesi içindi. Oruç ibadeti de biliniyordu, hanif denilen kimseler, uzlete çekilip oruç tutuyordu. Öyle olmasaydı, *kütibe aleykümüssiyamu...* dendiğinde onlar bundan bir şey anlamazdı. Demek ki onlarda da güzel şeyler vardı, ancak Kur'an bunların yanlış taraflarını düzeltti, değiştirdi, iyi olanları da devam ettirdi. Namaz, oruç, zekat, hac ve kurban ibadetleri ya atalarından ya da önceki ümmetlerden gelmişti. Hz. Peygamber'in vazifesi şirki, tahrif edilmiş ve aslından uzaklaştırılmış dini doğru şekilde öğretmekti.

Birinci oturumda sunulan üç tebliğin konusu Kur'an öncesi inanç, ibadet ve örf-adetleri bilmenin Kur'an'ı anlamaya katkısını konu edinmişti: Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ın Anlamadaki Rolü : Kurban Örneği "; Ömer Müftüoğlu, "Nüzul Döneminde 'Putlar' Hakkında Bilgi Sahibi Olmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı (Arzın Ağırlıkları Örneği)"; Burhan Baltacı, "Nüzul Dönemi Şartlarının Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Yeri -Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme-". Zeki Tan, Cahiliyede ciddi manada bir kurban kültürünün olduğunu ancak bunların tamamını şirk adetine uygun bir şekilde kesildiğini anlattı. Müftüoğlu da Zilzal suresi 2. ayette bahsedilen 'yeryüzünün ağırlıklarını çıkarması' hadisesini müşriklerin tazim için gömdükleri putların dışarı atılması olarak anlaşılmasının imkanını tartıştı. Baltacı ise evlere arka kapıdan girmek, *ashabu'l-meymene* ve *meş'eme*, *zürgâ*, *rabbu's-şirâ* gibi adet ve kavramlardan hareketle Cahiliye insanının alışık olduğu kavramların Kur'an'da yer almasının hem onların gelen ayetleri anlamalarını sağladığı, hem de sonraki zaman insanların

cahili uygulamalar hakkında bilgi sahibi olduklarında Kur'an'daki söz konusu bahisleri rahatça anlayabileceklerini anlattı.

Tebliğlerin müzakerelerinde öne çıkan ve sempozyumun geneline teşmil edilebilecek eleştiriler, birincil kaynaklara az müracaat edilmesi ya da kaynak zenginliğinin olmaması; kurban konusunda olduğu gibi teorik çerçevenin iyi çizilmemesi; ele alınan mevzuların Kur'an'ın anlaşılmasına katkısının ne olduğu üzerinde az durulması vs. idi. Mesela Kur'an'ın 'deveye bakılması' önerisinin günümüze adaptasyonu, yerel ve evrenselin nasıl ayırt edileceği gibi sorunların cevapları pek aranmadı. Benzer şekilde *eskâlehâ* ile ilgili yorumda olduğu gibi ayet(ler)e zorlama anlamın verilemeyeceği, bunun sadece dil açısından değil Kur'an'ın putlara yönelik eleştirisi mantığına da aykırı olduğu iddia edildi.

İkinci günkü tebliğlerin büyük kısmı Kur'an vahyi öncesinde Mekke Cahiliye toplumunun inanç ve ibadetlerine odaklanmıştı. Konular şöyleydi: "Vahiy Öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç ve İbadetleri" (Remzi Kaya); "İslam Öncesi Mekke Toplumunda Namaz, Zekât, Oruç, Hac ve Kurban Uygulamaları" (M. Soysaldı); "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı" (Hüseyin Çelik); "Abdumuttalib'in Dini İnancı" (N. Turgay); "Câhiliyye Dönemi Arap Dini : Ahmesilik" (Ş. Kotan). Tebliğlerin ortak noktası, bütün inançların temelinde putun olması ya da putçuluk etrafında şekillenmesiydi. Bu şekillenmenin, toplumun normal halk tabakası ile Abdumuttalib'de olduğu gibi aristokratlar arasında aynı biçimdeydi. Bu inanç sosyal yaşama zulüm, zenginlik, fuhuş, saltanat vs. şeklinde yansımıştır. Zamanımıza baktığımızda böylesi anlayışların yer yer görülebildiğine işaret edildi. Ancak müşriklerin bu din anlayışlarının toplumda farklı arayışlara sebep olabildiği, Mekke'nin koyu ve samimi dindarlarına verilen isim olan *Ahmesilik* veya başka tebliğlerde işaret edildiği gibi bazı kimselerin tevhid arayışına (*hanif*) girdiği de bilinen bir vakıdır. Ayrıca Mekkeliler sahip oldukları inanç, ibadet ve diğer anlayışları yanında Kabe ve hac gibi büyük bir kozu ekonomik ranta dönüştürmeyi başardıkları da ifade edildi. Mekkelilerin kendi avantajlarını ekonomik gelire tahvili konusunu Halil Aldemir de tebliğinde ("İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi") ayrıntılı işledi. Hemen her tebliğde Kur'an'ın vahyi ile inanç, ibadet ve diğer uygulamalara getirilen yeni anlayış ve biçim özellikle vurgulan-

dı. Müzakerelerde dile getirildiği üzere Mekke elitleri, şirk dininin ve buna bağlı olarak toplumun kurallarını kendileri koymuştu. Ahmesilik de şirkin elitler versiyonundan başka bir şey değildi. Meselenin ehemmiyetini ortaya çıkınca bütün bu konuşulanlara bakışı belirleyebilecek bir eleştirel soru, ikinci oturumun başkanlığını yapan Yaşar Düzenli'den geldi: Sempozyumda en çok konuşulan şirk ve put kavramı yeniden tanımlanmalı ve putçuluğun bir zihniyet mi düşünce tarzı mı yaşantı biçimi mi yoksa başka bir şey mi olduğu ortaya konmalıdır.

Günün diğer üç tebliği ise özel konulara ayrılmıştı. Necdet Çağıl, şiirler eşliğinde takdim ettiği ve büyük keyifle takip edilen, “İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın” adlı tebliğinde Cahiliyenin erkek karakterli yapısında kadına değer verilmediğini, kız çocuklarının hoş karşılanmadığını, bazen onların toprağa gömüldüğünü anlattı. Bu bağlamda putlara kurban sunma, rızık korkusuyla ve kızlardan hicap duyulduğundan üç türlü çocuk katlinin olduğunu belirtti. Mustafa Öztürk ise dönemin şahsi hukukunu incelediği geniş tebliğinde (“İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”), ahval-i şahsiye hukukuna ait bablardan hareketle Cahiliyedeki hukuk ile Kur'an'daki hukuki düzenlemeleri ve daha sonra oluşan İslam hukukunu karşılaştırmalı olarak ele aldı. Ona göre Kur'an'ın geçmiş dönemi ilga etmesi, inançta tevhide aykırılıktan hukukta da adaletsizlikten dolayıdır. Günün son tebliğini “Hz. Peygamberle İlgili Peygamberlik Öncesi Rivayetlerin Tefsirdeki Yeri” adıyla Muhittin Akgül sundu. O, Yunus 16; Duha 7 ve İnşirah 2-3 ayetleri bağlamında ilgili rivayetleri ele aldı ve müfessirlerin değerlendirmelerine yer verdi. Tefsirlerde Hz. Peygamber'in 'dalalet'te olduğunu ifade eden ayeti, onun; ı. kavminin dini üzere olması; ıı. çocukluğunda kaybolması; ııı. Kur'an'ın prensiplerinden haberdar olmaması şeklinde yorduklarını, dolayısıyla bir anlam birliğinin ortaya çıkmadığını belirtti. Müzakereci M. Sait Şimşek de tefsirlerdeki rivayetlerin bu konuyu aydınlığa kavuşturmaktan çok karmaşık hale getirdiğini hatta Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi durumunu kurtarmak için bu tür yorumlara başvurduklarını, halbuki ayetin açıkça o dönemde Hz. Muhammed'in doğru yolda olmadığını ifade ettiğini, ayetteki 'dâllen' kelimesinin 'hidâyet'in karşılığı olduğunu savundu. Sonuçta tebliğin müzakeresi ve dinle-

yici soru-cevaplarında da 'dalalette olma' meselesi üzerinde sempozyumun en yoğun tartışması yaşandı.

Üçüncü gün yapılan son oturumda Kur'an lafızlarının anlaşılması ve tercüme edilmesi konuşuldu. Necmettin Gökkr, "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam" adını verdiği tebliğinde, önce teorik çerçeveyi çizdi, ardından da Kur'an'a uygulamasını yaptı. Ona göre, Kur'an'ın yorumlanmasında temel başvuru kaynaklarından birisi, Mekke toplumunun sosyo-kültürel bağlam bilgisidir. Zira Kur'an indirildiği toplumun kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Vahyin nüzülü sürecinde muhatap toplum, farklı birçok inanç sistemi ve sosyal dokuyu içerisinde barındırmaktadır. Yani Kur'an'daki lafızlar Mekke'nin müşrik ve ticaretle uğraşan şehirli toplumundan başka, çöl hayatının içerisinde yaşayan bedevi topluma, Hz. İsmail'den kalan ve Allah inancına sahip Haniflere ve Medine'de yoğun bir şekilde yaşayan Ehli kitaba da aittir. Bu nedenle lafızlar, ait oldukları kültür (Mekke, Bedevi, Ehli Kitap, Hanif vs.) ile birlikte ele alınmalıdır. Bunun yanında göz önünde bulundurulması gereken önemli nokta Kur'an-ı Kerim'in arab diline yeni manalar kazandırmış olmasıdır. Kur'an arap dilinin kelimelerini hitap ettiği toplumun kelimeleri olarak almış ancak onları yeni bir dünya görüşü ve kültürü içerisinde kullanmıştır. Kısaca, Allah teala, mukaddes kitabına konu ettiği manaları, Arapça olarak, muhatap kitlenin kelime dünyası içinde, onların söyleyiş şekillerini kullanarak beyan etmiştir. Tebliğ sahibi bu çerçevede ümmilik, hac, panayır, ibadetler, adak ve yiyecekler, evlilik ve aile, putlar, renkler gibi konularla ilgili kullanılan kavramları izaha çalıştı.

Kur'an mealleri hakkında epey bir ihtisasa sahip olan Zülfikar Durmuş ise, Türkçe meallerin Mekke döneminde kullanılan bazı ifadeleri nasıl anladıklarını ele almıştı. "Câhiliyye Döneminde Kullanılan ve Kur'an'da Geçen İfadelerin Çeviri Sorunu" başlıklı çalışmasında Araf 149, Nahl 112, Enbiya 65, Saffat 88, Kalem 42. ayetler bağlamında özellikle deyimsele ifadelerin aktarımının problemlili olduğunu dile getirdi ve bazı meallerden örneklerle yargısını destekledi. Bir dilde yapılan mealin, o dili konuşanların anlayacağı şekilde olması gerektiğini belirten Durmuş, mevcut meallerin çoğunun, en azından bazı ifadelerin aktarımında,

maksadı yansıtmada okuyucuyu tatmin edecek seviyede olmadığıнын altını çizdi ve doğru bir meal yapabilmek için dikkate alınması gereken yedi madde sıraladı. Tebliğin müzakeresi ve sorular faslında mealler konusunda hararetle tartışmalar cereyan etti.

Kapanış oturumu hem genel değerlendirme hem de tefsir derslerinin problemlerine ayrılmıştı. Salih Akdemir, Kur'an öncesi ve nüzul dönemi hakkında Batı'da yapılan çalışmalardan örnekler vererek yapılacak araştırmaların kaynaklara inilerek ve çok ciddi olması gereğini belirttikten sonra şunlara değindi: Yahudilik ve Hıristiyanlığın ele alınması gerekir. Cahiliye toplumunun arkaplanında semitik düşünce yatar, Arapça ise Süryanice, Aramice, Akadca, İbranice ve benzer dillerin aşlıdır. Ancak vahiy dönemindeki Arapça anlamları bulmak çok zordur, sözlükler ve diğer kaynaklar Hz. Peygamber zamanındaki Arapçayı vermemektedir. Anlamaya gelince, onun temelinde tefsir yatar, tefsir ise metnin maksadını oraya koymaktır. Tekst ve kontest birlikte değerlendirmelidir. Tekst olur kontekst olmazsa yanlış mana çıkar. Örneğin sürekli bağlamından farklı kullanılan Araf suresi 31. ayeti aşlında Kabe ile ilgilidir ve 'Allah'ın helal kıldıklarını yememede aşırı gitmeyin' demektedir. Yer yer müzakerelerde yapılan tartışmalara gönderme yaparak, Kur'an'ın temel felsefesinin yapma üzerine kurulduğu ve yapmanın zor yıkmanın kolay olduğu özdeyişine dayanarak eleştirilerde yapıcı olunmasının önemini belirtti. Buna ilaveten de bir müslüman olarak tefsircilerin fakültelerde herkesten önce ve daha fazla özgürlükçü, farklı düşüncelere yer vermesinin bir görev olduğunu, dışlama olamayacağını vurguladı.

Celal Kırca'ya göre, Kur'an'ı anlamada yargılayıcı, sorgulayıcı, anlayıcı şeklindeki üç yaklaşımdan en yararlı ve alınması gereken anlayıcı metottur. Yıllardır üzerinde durulmasına rağmen henüz bir anlama metodu oluşturmuş değiliz. Ömer Dumlu, sempozyum konusunun özeti mahiyetinde, Kur'an'ın Mekke toplumunun inanç, ibadet, örf-ahlak ve diğer uygulamaları konusundaki tutumunu özetledikten sonra sunulan tebliğlere ilişkin şunları belirtti: Muhtevalar çok geniş ve uzun, biraz kısaca ve öz olmalı, bazen büyük iddialarda bulunuluyor ancak onların çok iyi desteklenmesi gerekir. Zeki Duman da usul konusuna öncelik verdiği konuşmasında bir kişiye özel bir konunun sipariş verilerek iki de müzakereci tayin edilmesini, bu takdimin ardından dinleyicilerle müzakereye

açılmasını, ayrıca en az bir oturumun Tefsir Anabilim Dalı'nın eğitim-öğretim meselelerine ayrılmasını önerdi. Ona göre İlahiyat eğitimi, dört yıllık lisansa ilaveten hazırlık ve bir yıl da formasyon dersleriyle fiilen altı yıla çıkmış durumdadır. DİKAB, Kıraat bölümlerinin açılması, YGS ile öğrenci alımının getirdiği mahzurlar, tefsir derslerinin azlığı gibi problemler halledilmeyi beklemektedir.

Son olarak Mevlüt Güngör, bir takım tenbihatlar (her hocadan istenen 10 çarpıcı ayetin gönderilmesi gibi) yapıp, gelecek yıllarda toplantıların sırasıyla Çorum, Maraş, Sakarya, Sivas ve Bingöl'de yapılacağını ilan etti. Bunun üzerine söz alan Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi (Çorum) dekanı Mesut Okumuş, gelecek yılki toplantı konusunu müzakereye açtı, sonuçta *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi* şeklinde olmasına karar verildi.

Yukarıda anlatılanlarda da görüleceği gibi Tefsir akademisyenleri yıllık toplantısı gittikçe işlevsel ve akademik konulara daha fazla önem vermeye yönelmiştir. Konular özenle seçilmiş, hem tebliğ sayısı hem müzakere ve hem de dinleyiciler daha fazla müdahil olmuştur. Yeni açılan İlahiyat fakülteleri ile DİKAB (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği) bölümlerinden gelenlerle katılımcı sayısı bir hayli artmıştır.

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

4. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.

5. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken ayrıca makalenin İngilizce tam başlığı da İngilizce özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

6. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde- bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

8. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma

sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılabilecek her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

9. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.

10. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayımlanıp yayımlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

11. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 20 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,75 cm, sağdan 4,75 cm, üstten 5,7 cm ve alttan 5,7 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı En az 14 nk satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve metinle Palatino Linotype yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır.

Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.